

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

Diyanet İLMİ DERGİ

CİLT: 62 • SAYI: 1 • MART 2026



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 62 - SAYI: 1 - MART 2026



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İlmi Dergi



Diyanet İşleri Başkanlığı Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Presidency of Religious Affairs
Hamza Bayram, DİB, Ankara

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Gülhiman Hekimoğlu, DİB, Ankara

Yayın Kurulu / Editorial Board
Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, DİB, Ankara
Prof. Dr. Necmeddin Güney, NE Üniv. Konya
Prof. Dr. Metin Özdemir, ASBÜ Ankara
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniv. Ankara
Dr. Yahya Solmaz, DİB, Ankara

Baş Editör / Chief Editor
Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler, DİB, Ankara

Yayın Koordinatörleri / Publication Coordinators
Ahmet Dede, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Prof. Dr. Merdan Güneş, Osnabrück Üniv. Almanya
Prof. Dr. İsmail Güler, Bursa Uludağ Üniv. Bursa
Doç. Dr. Tuba Erkoç Baydar, İbn Haldun Üniv. İstanbul
Doç. Dr. Merve Sağlı, Mersin Üniv. Mersin
Doç. Dr. Bayram Köseoğlu, DİB, Ankara
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer Korkmaz, FSM Vakıf Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma Özkan, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Mete Gezer, Sakarya Üniv. Sakarya
Ar. Gör. Seyit Furkan Karabacak, NE Üniv. Konya
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Sciences
Prof. Dr. Hikmet Yaman, Marmara Üniv. İstanbul
Prof. Dr. Ali Ayten, Marmara Üniv. İstanbul
Doç. Dr. Ayhan Öz, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Kübra Şenel, İst. 29 Mayıs Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi, Gülsüm P. Ağırakça, İst. 29 Mayıs Üniv. I
Dr. Öğr. Üyesi Köksal Pekdemir, İst. 29 Mayıs Üniv. İstanbul
Arş. Gör. Dr. Ravza Aydın, Sakarya Üniv. Sakarya

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü / Islamic History And Arts
Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Amasya Üniv. Amasya
Prof. Dr. Mahmut Kelpetin, Marmara Üniv. İstanbul
Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu, Ankara Üniv. Ankara
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Kanbaş, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Mumin Omerov, K. Makedonya Üniv. Makedonya

Dil / Language

Dr. Öğr. Üyesi Amjad M. Hussain, Marmara Üniv. İstanbul
Dr. Eymen Ayaz

Etik / Ethic

Doç. Dr. Hümeysra Özturan, Marmara Üniv. İstanbul

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Soner Duman, Sakarya Üniv. Sakarya
Prof. Dr. Muhammed Abay, Marmara Üniv. İstanbul
Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, İst. 29 Mayıs Üniv.
Prof. Dr. Mohammed Basil Altaie, Yarmouk University, Ürdün
Doç. Dr. Agil Şirinov, Bakü Devlet Üniv. Azerbaycan
Dr. Shoaib Ahmed Malik, University Of Edinburgh, İskoçya
Dr. Ramon Harvey, Cambridge Muslim College, İngiltere
Dr. Ferid Piku, Tiran Minber Araştırma Merkezi, Arnavutluk

İnceleme Komisyonu / Review Committee

Doç. Dr. Hatice Ayar, Düzce Üniv. Düzce
Dr. Gülsüm Soydan, DİB. Ankara
Dr. Mustafa Mehmetoğlu, DİB. Ankara
Dr. Hale Şahin, DİB. Ankara
Dr. Ümmü Eymen Balbaba, DİB. Ankara
Mustafa Yüksel, DİB. Ankara
Emine Acar, DİB. Ankara

Yayın Türü / Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Type of Publication Quarterly, Periodical, Periodical Publication

Yönetim Merkezi Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı

Head Office: Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı

No: 147/A 06800 Çankaya - Ankara

Tel: (0312) 295 86 61- 62

Faks: (0312) 295 61 92

E-mail: ildirgi@diyanet.gov.tr

https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Grafik Tasarım / Graphic & Design: Hasan Yıldırım

Basım Tarihi / Publication Date 27.03.2026

Matbaa Aktürk Yayıncılık / Sertifika No: 82561

Adres: Kazım Karabekir Cad. Kültür İş Hanı No:7/53 Altındağ/Ankara Tel: 0312 384 04 84

Dizinler / Indexes

TR DİZİN TR DİZİN

ERIH PLUS ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)

DOAJ DOAJ: Directory of Open Access Journals

EBSCO Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)

EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor

Zeyd b. Sâbit'e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi / Araştırma Makalesi An Examination of the Qirâât Attributed to Zayd ibn Thâbit / Research Article Nesrişah Saylan	1
Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi / Araştırma Makalesi The Impact of Theological Assumptions on the Determination of Meaning and Interpretation in Qur'anic Translations / Research Article Mehmet Yazıcı	23
İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler / Araştırma Makalesi Ethical Problems Emerging in the Context of Verses Regarding the Incident of İfk / Research Article Kadir Dinç - Mehmet Sami Yıldız	61
'İslâm'da İttifak Yoktur' Rivayetinin Bağlam İnşası / Araştırma Makalesi Contextual Construction of the Saying 'There is no Unity in Islam' / Research Article Abdulcelil Alpkıray	97
Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim'in <i>Kitâbü't-Temyîz</i> 'i / Araştırma Makalesi The Handbook of Hadith Criticism: Muslim's Kitâb al-Tamyîz / Research Article Muhammet İkbâl Aslan	137
Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râvîleri / Araştırma Makalesi Gazan Râwîs in the Main Hadîth Sources / Research Article Halil İbrahim Doğan	173
Hız. Ömer İsnadı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü'l-Cevzî'nin <i>el-Mevzû'ât</i> 'ı Üzerinde / Araştırma Makalesi An Assessment of Fabricated Reports Attributed to Umar b. al-Khattab: A Study of Ibn al-Jawzî's al-Mawdû'ât / Research Article Cesim Şahin	213
İslâm Hukukundaki Ric'î Talâk ile Türk Hukukundaki Aynîlik Kurumunun Mukayeseli Analizi / Araştırma Makalesi A Comparative Analysis of Revocable Divorce in Islamic Law and the Institution of Separation in Turkish Law / Research Article Fatih Avcı	251
Emeklilik Sisteminin Fıkıhî Açısından Değerlendirilmesi / Araştırma Makalesi An Assessment of the Retirement System from the Islamic Jurisprudence Perspective / Research Article Zekeriya Abdulazizoğlu	287

Bosna Hersek Savaşı'nda Müslüman Din Adamlarının Rolü / Araştırma Makalesi	317
The Role of the Muslim Clergy in the War in Bosnia and Herzegovina / Research Article	
Merzuk Grabus	
Memlûk Kahire'sinde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar, Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri / Araştırma Makalesi	355
Imamate and Khatîbâ in Mamluk Cairo: Institutional Settings, Duties, Scholarly Formation and Career Trajectories / Research Article	
Muhammet Enes Midilli	
Leila Aboulela'nın Eserlerinin Pascale Casanova'nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi / Araştırma Makalesi	387
An Examination of Leila Aboulela's Works Through the Lens of Pascale Casanova's Republic of Letters / Research Article	
Meryem Kılıç	

Editörden

Diyanet İlmî Dergi'nin kıymetli okurları,

2026 yılının ilk sayısını, alanlarına katkı sunacağını düşündüğümüz on iki makale ile istifadenize sunuyoruz.

Nesrişah Saylan, “Zeyd b. Sâbit’e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi” başlıklı makalesiyle cem ve istinsah sürecinde Kur’an’a sunduğu hizmetleriyle bilinen ve kıraat imamlarının sened zincirlerinde yer alan Zeyd b. Sabit’i, kendisine nispet edilen kıraatlar boyutuyla tefsir ve kıraat literatürünü temel alarak incelemeye tabi tutmaktadır. Mehmet Yazıcı, “Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi” adlı yazısıyla rü’yetullah, hissî mucize, haberî sıfat, cehennem ebediliği, velâyet/imâmet gibi başlıklarda, referans aldığı meâllerde kendini gösteren mana ve yorum takdirlerindeki farklılıkları meâl yazarlarının kelâmî kabulleri açısından değerlendirerek alana katkı sunmaktadır. “İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler” isimli çalışmalarıyla Kadir Dinç - Mehmet Sami Yıldız, risâlet döneminde Müslümanların karşılaştıkları imtihanlardan olan ifk olayını ortaya çıkardığı ahlâkî zafiyetler zaviyesinden değerlendirmekte ve bu zafiyetleri ortadan kaldırmaya yönelik ortaya konulan İslâmî ilkeleri tefsir ilmi açısından ele almaktadırlar.

Abdülcelil Alpkıray, “‘İslâm’da İttifak Yoktur’ Rivayetinin Bağlam İnşası” konulu makalesinde Hz. Peygamber’den nakledilen ve ilk başta mutlak şekilde ittifakların yasaklandığını düşündürten ilgili rivayetin, bağlam boyutuyla değerlendirmeye tabi tutulduğunda Mekke’nin fethi esnasında söylendiği, Müslümanların birlik ve beraberliğinin sağlanması sebebiyle artık aşiretler arası ittifaka gerek kalmadığına dair bir anlamı muhtevi olduğu sonucuna ulaşmaktadır. “Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim’in *Kitâbü’l-Temyîz*’i” adlı çalışmasıyla Muhammet İkbâl Aslan, hadis tenkidine dair ilk örnek olan ve günümüze tek nüshası ulaşan Müslim’in *Temyîz* isimli kitabını aidiyet, problemler, yöntem ve içerik açısından kritiğe tabi tutmaktadır. Halil İbrahim Doğan, “Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râvîler” başlıklı makalesiyle temel kaynaklara müracaat ederek hadis rivayetiyle meşgul olan ve haklarında malumata ulaşabildiği el-Gazzî nisbeleri on altı râvîye ait bilgileri alan yazına katkı olarak sunmaktadır. Cesim Şahin ise, “Hz. Ömer İsnadı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü’l-Cevzî’nin *el-Mevzû’ât*’ı Özeline” isimli çalışmasıyla uydurma rivayetlere dair sened tenkidi yöntemiyle telif edilmiş olan İbnü’l-Cevzî’nin *el-Mevzû’ât* isimli kitabında Hz. Ömer’e nispet edilen uydurma yirmi dört merfû rivayeti isnad kaynaklı tenkitler boyutuyla ele almıştır.

Fatih Avcı, “İslâm Hukukundaki Ric’î Talâk ile Türk Hukukundaki Ayrılık Kurumunun Mukayeseli Analizi” adlı makalesiyle İslâm hukukunda eşlere kesin ayrılık öncesinde barış ve evliliğe dönüş imkânı tanıyan ric’î talâk ile modern hukukta yer alan ayrılık durumunu benzer işlevleri üzerinden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Zekeriya Abdulazizoglu, “Emeklilik Sisteminin Fikhî Açıdan

Değerlendirilmesi” konulu çalışmasıyla İslâm hukukunda yer alan insanların hayatta karşılaşabilecekleri sosyal riskleri telafi etmeye yönelik uygulamalarla günümüz emeklilik sistemini içerik, tartışmalı alanlar ve İslâm’ın temel ilkeleri açısından mukayese ederek değerlendirmektedir.

Merzuk Grabus, “Bosna Hersek Savaşı’nda Müslüman Din Adamlarının Rolü” adlı makalesiyle 20. yüzyılın sonunda Yugoslavya’nın dağılma sürecinde cereyan eden ve Müslümanlara yönelik soykırım uygulamaları nedeniyle varoluşsal bir mücadeleyi içerisinde barındıran Bosna Hersek Savaşı’nda Müslüman din adamlarının bu mücadeleye sundukları aktif katkılarını örnekler üzerinden konu edinmektedir. Muhammet Enes Midilli, “Memlük Kahire’sinde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar, Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri” isimli çalışmasıyla Memlük devletinin başkenti olan Kahire’de bulunan camilerde görev alan imam ve hatiplerin yeterlilikleri, görevleri, tahsil süreçleri ve ilmi-meslekî kariyerlerine dair bilgileri vakfiye, tarih, tabakat, inşâ ve edep literatürünü karşılaştırmalı inceleyerek sunmaktadır.

“Leila Aboulela’nın Eserlerinin Pascale Casanova’nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi” başlıklı makalesinde Meryem Kılıç, İngiltere’de yaşayan Sudanlı Müslüman yazar Leila Aboulela’nın, Batı’nın edebiyat normlarını sorgulayan stratejik bir arka planla kaleme aldığı eserlerini incelemektedir. Yazar, bu eserlerde işlenen Müslüman kadın kimliği, din, tarih, göç, diaspora, kültürel aidiyet ve yabancılaşma gibi konuları Casanova’nın “Dünya Edebiyatı Kuramı”nda yer alan merkez-çevre yaklaşımı açısından tahlil eder.

Yazarlarımıza, dergimize ve akademi dünyasına sundukları katkıları için teşekkür ediyor, okurlarımızı bu sayımız ile baş başa bırakıyoruz.

Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler

From the Editor

Dear readers of the *Diyanet İlmî Journal*,

We present to you the first issue of 2026, comprising twelve articles we consider to be contributions to their respective fields.

Nesrişah Saylan, in her article “An Examination of the Qira’at Attributed to Zayd ibn Thabit,” examines Zayd ibn Thabit - known for his services to the Qur’an during the compilation and transcription process and present in the transmission chains of qira’at imams - through the dimension of readings attributed to him, drawing on tafsir and qira’at literature. Mehmet Yazıcı, in his article “The Impact of Theological Assumptions on the Determination of Meaning and Interpretation in Qur’anic Translations”, contributes to the field by evaluating differences in meaning and interpretive preferences - as they manifest in his reference translations - on topics including the vision of Allah, sensory miracles, transmitted attributes, the eternity of Hell, and walaya/imamat, through the lens of the translators’ theological presuppositions. Kadir Dinç and Mehmet Sami Yıldız, in their study “Ethical Problems Emerging in the Context of Verses Regarding the Incident of Ifk”, examine the Ifk incident - one of the trials faced by Muslims during the period of prophethood - from the angle of the moral failures it exposed, and analyze, through the discipline of tafsir, the Islamic principles put forward to remedy those failures.

Abdülcelil Alpkıray, in his article “Contextual Construction of the Narration ‘There Is No Alliance in Islam,’” concludes that the relevant narration transmitted from the Prophet - which initially appears to prohibit alliances in absolute terms - when evaluated through the dimension of context, was uttered during the conquest of Makkah and carries the meaning that inter-tribal alliances were no longer necessary given the establishment of Muslim unity and solidarity. Muhammet İkbâl Aslan, in his study “The Handbook of Hadîth Criticism: Muslim’s *Kitāb al-Tamyîz*”, subjects Muslim’s *Kitāb al-Tamyîz*- the earliest extant example of hadith criticism, surviving in a single manuscript - to critical analysis with respect to its attribution, problems, methodology, and content. Halil İbrahim Doğan, in his article “Gazan Rāwîs in the Main Hadîth Sources”, consults primary sources to present, as a contribution to the literature, biographical data on sixteen transmitters bearing the attribution “al-Ghazzî” who were engaged in hadith transmission and for whom information could be located. Cesim Şahin, in his study “An Assessment of Fabricated Reports Attributed to Umar b. al-Khattab: A Study of Ibn al-Jawzi’s *al-Mawdû‘ât*”, examines twenty-four fabricated marfû‘ transmissions attributed to Umar b. al-Khattab in Ibn al-Jawzi’s *al-Mawdû‘ât* - a work compiled through the method of isnād criticism of fabricated narrations - from the dimension of isnād-based critiques.

Fatih Avcı, in his article “A Comparative Analysis of Revocable Divorce in Islamic Law and the Institution of Separation in Turkish Law”, evaluates revocable divorce in Islamic law - which grants spouses the opportunity for reconciliation and return to marriage before final separation - alongside the separation ins-

titution in modern Turkish law, through their comparable functions. Zekeriya Abdulazizoğlu, in his study “An Assessment of the Retirement System from the Islamic Jurisprudence Perspective”, evaluates the contemporary retirement system by comparing it with the mechanisms in Islamic law designed to compensate for social risks individuals may encounter in life, examining content, contested areas, and alignment with foundational Islamic principles.

Merzuk Grabus, in his article “The Role of the Muslim Clergy in the War in Bosnia and Herzegovina”, examines, through specific cases, the active contributions of Muslim clergy to the Bosnian War - a conflict that unfolded during the dissolution of Yugoslavia at the end of the 20th century and constituted an existential struggle for Muslims due to the genocide perpetrated against them. Muhammet Enes Midilli, in his study “Imamate and Khiṭāba in Mamluk Cairo: Institutional Settings, Duties, Scholarly Formation and Career Trajectories”, presents information on the qualifications, duties, educational trajectories, and scholarly-professional careers of imams and khatibs serving in the mosques of Cairo- the capital of the Mamluk state - through a comparative examination of waqfiyya, historical, tabaqat, inshā’, and adab literature.

Meryem Kılıç, in her article “An Examination of Leila Aboulela’s Works Through the Lens of Pascale Casanova’s World Republic of Letters”, examines the works of Sudanese Muslim writer Leila Aboulela - resident in England - written against a strategic backdrop that challenges Western literary norms. The author analyzes themes addressed in these works - including Muslim female identity, religion, history, migration, diaspora, cultural belonging, and alienation - through the center-periphery framework of Casanova’s World Republic of Letters.

We thank our authors for their contributions to the journal and to the academic community, and commend this issue to our readers.

Dr. Hatice Boynukalın Şenkardeşler



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Zeyd b. Sâbit'e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 28 Temmuz 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Nesrişah Saylan

Doç. Dr.

Fırat Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Elazığ-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/05teb7b63>

<https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

nsaylan@firat.edu.tr

Atıf: Saylan, Nesrişah. “Zeyd b. Sâbit'e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 1-22.

<https://doi.org/10.61304/did.1752940>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

An Examination of the Qirā'āt Attributed to Zayd ibn Thābit

Research Article

History

Received: 28 July 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Nesrişah Saylan

Assoc. Prof.

Firat University

Faculty of Theology

Elazığ-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/05teb7b63>

<https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

nsaylan@firat.edu.tr

Citation: Saylan, Nesrişah. “Zeyd b. Sâbit’e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 1-22.

<https://doi.org/10.61304/did.1752940>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Zeyd b. Sâbit'e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

Öz

Bu çalışma, kıraat alanında otorite kabul edilen Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen okuyuş vecihlerini, kıraat ve tefsir literatürü çerçevesinde inceleyerek onun kıraat ilmindeki konumunu ve Kur'an âyetlerinin anlaşılmasına sunduğu katkıları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zeyd b. Sâbit'in kıraatini doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) almış olması, İbn Abbâs gibi önde gelen isimlerin kıraat tercihinde genellikle onun okuyuşunu esas alması, kıraat-i aşere imamlarının çoğunun isnadında yer alması onun bu alandaki yetkinliğinin göstergeleri arasında yer almaktadır. Araştırmanın temel hedefi, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraat vecihlerini tespit etmek, bu vecihlerin âyetlerin anlaşılmasına olan katkılarını incelemek ve kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında değerlendirmektir. Bu doğrultuda kıraat ve tefsir kaynakları taranmış, Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraat örnekleri sistematik olarak sınıflandırılmıştır. Çalışmanın özgün yönü, Zeyd b. Sâbit'in kıraat ilmindeki otoritesini, ona nispet edilen kıraat vecihlerinin anlam merkezli ortaya koymasıdır. Mevcut literatürde Zeyd b. Sâbit'in Kur'an ilimlerindeki rolü ele alınmış olmakla birlikte, onun kıraat vecihlerinin doğrudan âyetlerle ilişkilendirilerek incelenmesi ve bu okuyuşların âyetin anlaşılmasına olan katkılarının ortaya konulması, bu çalışmayı önceki araştırmalardan ayırmaktadır. Bu yönüyle araştırma, yalnızca sahabe dönemindeki kıraat geleneğine dair bir çerçeve sunmakla kalmamakta; aynı zamanda kıraat ile tefsir ilmi arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Tefsir, Şâz Kıraat, Sahâbe, Zeyd b. Sâbit.

An Examination of the Qirā'āt Attributed to Zayd ibn Thābit

Abstract

This study examines the qirā'āt variants attributed to Zayd b. Thābit, a figure widely recognized for scholarly authority in the field of qirā'āt, through an analysis of both qirā'āt and tafsīr literature. Its aim is to clarify Zayd b. Thābit's position within the science of qirā'āt and to assess his contributions to the interpretation of Qur'ānic verses. Several factors attest to his authority in this discipline: he is reported to have received his recitation directly from the Prophet Muḥammad; leading Companions, most notably Ibn 'Abbās, are said to have based their own recitational preferences on his reading; and the chains of transmission of most of the Imāms of the ten canonical readings include Zayd b. Thābit. The primary objective of the research is to identify the qirā'a variants ascribed to Zayd b. Thābit, analyze their interpretive implications, and evaluate them within the broader relationship between qirā'āt and tafsīr. To this end, relevant qirā'āt and tafsīr sources are surveyed, and the variants attributed to Zayd b. Thābit are systematically classified. The study's distinctive contribution lies in its demonstration of Zayd b. Thābit's authority in qirā'āt through close, meaning-oriented analyses of the variants associated with his recitation. While previous scholarship has addressed his role in the Qur'ānic sciences more generally, the direct examination of his qirā'a variants in relation to specific verses, and the articulation of their impact on verse interpretation, set this study apart. In doing so, it offers a framework for understanding the qirā'a tradition in the era of the Companions and illuminates the close interrelationship between qirā'āt and the science of tafsīr.

Keywords: Qur'ān Recitation and Qirā'a, Tafsīr, Companion, Shādh Recitation, Zayd ibn Thābit.

Summary

The Companions (*ṣaḥāba*), who directly witnessed the process of Qur'ānic revelation and were its first addressees, became foundational authorities in the recitation, teaching, and interpretation of the Qur'ān through their direct instruction from the Prophet Muḥammad. Among those who played a particularly active role in the Qur'ānic sciences was Zayd ibn Thābit. Known by several kunyas—Abū Sa'īd, Abū Hārithah, Abū 'Abd al-Raḥmān, and Abū Sābit—his full name is Abū Hārithah Abū Sa'īd Zayd b. Thābit b. Daḥḥāk al-Ḥazrajī al-Najjārī. During the Prophet's lifetime, Zayd served as a scribe of revelation; he later participated in the initial compilation of the Qur'ān under the caliphate of Abū Bakr and played a central role in the reproduction of the *maṣāḥif* during the caliphate of 'Uthmān. Zayd ibn Thābit was distinguished by scholarly competence across multiple disciplines, including qirā'āt, tafsīr, ḥadīth, fiqh, and *farā'id*. His authority in qirā'a is underscored by reports that he learned the Qur'ān directly from the Prophet through both *samā'* (listening) and *'ard* (presentation). As a scribe of revelation, he belonged to a small group of Companions who received the Prophet's recitation firsthand. Accounts describing the Prophet's practice of having Zayd write down revealed verses and then review and correct the recitation attest to his reliability and standing in this field. Having learned his qirā'a directly from the Prophet through *'ard*, Zayd transmitted it to prominent Companions such as Abū Hurayra and Ibn 'Abbās, as well as to leading figures of the *tābi'ūn*, including Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī and Abū al-'Āliya. Beyond training numerous students in qirā'āt, Zayd ibn Thābit occupies a pivotal position in the chains of transmission (*isnād*) of the canonical reciters, serving as a key link in the preservation and dissemination of Qur'ānic readings. This study examines the recitations attributed to Zayd ibn Thābit (d. 45/665), who is widely recognized as an authoritative Companion in the field of qirā'a, with particular attention to their formal characteristics and semantic implications, and analyzes their contribution to the interpretation of Qur'ānic verses. The recitations attributed to Zayd ibn Thābit fall into two broad categories. The first comprises readings that appear in the *isnād* chains of the ten canonical reciters and are regarded as sound in terms of transmission. Zayd's presence in the chains of major imams such as Nāfi', 'Āṣim, Abū 'Amr, Ibn Kathīr, and Abū Ja'far underscores his central role and authority in the development of Qur'ānic recitation. The second category consists of *shādh* readings which, although not considered sound from a transmissional standpoint, possess considerable semantic and exegetical value. Through lexical variation, these readings illuminate different dimensions and interpretive nuances of the Qur'ānic text and thus play an explanatory role within the tafsīr tradition. From a formal perspective, the

recitations attributed to Zayd ibn Thābit include variations in consonantal forms and diacritical markings, verb conjugations, morphological and syntactic structures, as well as dialectal features drawn from different Arab speech communities. These differences extend beyond linguistic variety, broadening the interpretive scope of the verses and allowing for alternative exegetical readings within the wider semantic framework of the Qur'ān. Within this study, the qirā'āt variants attributed to Zayd ibn Thābit are identified, their contributions to the understanding of Qur'ānic verses are analyzed, and their significance is evaluated in light of the qirā'āt-tafsīr relationship. Drawing on classical qirā'āt and tafsīr sources, the identified variants are systematically classified. The findings suggest that Zayd ibn Thābit's role in the science of qirā'āt extended beyond the mere transmission of readings to include an interpretive dimension that contributed meaningfully to Qur'ānic exegesis. The recitations attributed to him encompass not only phonetic and dialectal variation but also exegetical approaches at both lexical and semantic levels. In this way, these variants clarify the meanings of relevant expressions, support diverse interpretive positions, and assist in elucidating the intended sense of the verses within a linguistically and semantically grounded exegetical framework.

Giriş

Kıraat ilmi âyetlerden kastedilen mananın ortaya çıkmasında ve âyetlere kazandırdığı anlam zenginliği yönüyle Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle sahabe kıraatleri, âyette bulunan müşkil ve mücmel durumun giderilmesinde ve âyetlerin anlaşılmasında büyük katkı sağlamıştır. Nitekim tefsir ilminin önemli kaynaklarından biri olan sahâbe, kıraatlerini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) yedi harf ruhsatı çerçevesinde farklı şekillerde almışlardır. Sahâbenin bir kısmı Kur'an'ı bir harf üzere rivâyet ederken, bazıları iki veya daha fazla harf üzere nakletmiştir. Yedi harf ruhsatı bağlamında, bir kelimenin yerine aynı veya yakın anlama gelen başka bir lafzın okunması, ilgili âyetin daha iyi anlaşılmasına ve yorumda anlam çeşitliliğine katkıda bulunmuştur.¹ Kıraat ve tefsir literatüründe sahâbeye nispet edilen çok sayıda kıraat vecihleri yer almaktadır. Kendisine kıraat nispet edilen sahâbilerden biri de Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45/665 [?]). Miladi 611 yılında Medine'de dünyaya gelen Zeyd b. Sâbit'in tam ismi Ebû Hârice Ebû Saîd Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk el-Hazrecî en-Neccârî'dir. Kaynaklarda Ebû Saîd, Ebû Hârice, Ebû Abdurrahman ve Ebû Sâbit künyeleriyle de anıldığı görülmektedir.² Zehebî, Zeyd'in hicretten sonra Müslüman olduğunu belirtmekle birlikte,³ onun birinci Akabe Biatı sonrasında, yaklaşık on bir yaşındayken İslâm'ı kabul ettiğine dair

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1/21-41; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr vd. (Riyâd: Dâru Teybe, 1409), 4/501-507; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'ati'l-'aşr*, thk. Alî Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/21; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 44-55.

² Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/537-540; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/436; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 1/118-121; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 2/490; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, thk. Gotthelf Bergsträsser (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/269.

³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaût - Kamil el-Harrât (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/427-428.

rivâyetler de mevcuttur.⁴ Bu bağlamda, Zeyd'in Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye hicret etmeden önce Müslüman olduğu, on yedi sûreyi ezbere bildiği ve birikimiyle Hz. Peygamber'e takdim edildiği yönünde rivâyetler bulunmaktadır.⁵ Zeyd b. Sâbit'in, hicretten önce okuma yazma bildiği ve okuryazar sahâbîler arasında yer aldığı belirtilmektedir.⁶ Zeyd b. Sâbit H. 45 yılında vefat etmiştir.⁷

Bu çalışmada, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraatler incelenmiştir. Kendisine kıraat nakledilen sahâbîlerden biri olması ve bu alanda öğrenci yetiştirmesi, onun kıraat ilmi açısından önemli bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Nitekim kıraat-i aşere imamlarının çoğunun isnad zincirlerinde Zeyd b. Sâbit'in yer alması, bu durumun açık bir göstergesidir. Bu bağlamda, ona atfedilen kıraatlerin tespiti ve bu okuyuş farklılıklarının ilgili âyetlerin yorumuna katkısının değerlendirilmesi, ilmî açıdan önem arz etmektedir. Çalışma kapsamında, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraatler hem tefsir hem de kıraat literatürü çerçevesinde analiz edilerek onun kıraat ilmine sağladığı katkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili literatürde Derya Hasanoğlu'na ait *Zeyd b. Sâbit ve Kıraat İlmindeki Yeri* adlı yüksek lisans tezi,⁸ Safvân Adnân Dâvûdî'nin *Zeyd b. Şâbit Kâtibü'l-Vahy ve Câmi'u'l-Kur'ân* adlı eseri ile Zeyd'in vahiy kâtipliği ve Kur'an'ın cem sürecindeki rolünü ele aldığı çalışması,⁹ ayrıca İbrahim Taşcı'nın *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerim'e Hizmeti* başlıklı doktora tezi¹⁰ ile Durak Pasmaz'ın *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır.¹¹ Bu çalışmanın mevcut literatürden temel farkı, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraatlerin daha bütüncül bir perspektifle incelemesi ve bu kıraatlerin âyetlerin anlaşılmasına olan etkilerinin tahlil edilmesidir.

1. Zeyd b. Sâbit'in Kur'an İlimlerine Katkısı ve İslâmî İlimlerdeki Konumu

Zeyd b. Sâbit, yaşadığı dönem boyunca Kur'an'a hizmet eden sahâbîlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde vahiy kâtipliği yapan sahâbe arasında adı sıklıkla

⁴ İbrahim Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerim'e Hizmeti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 11.

⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 2/491.

⁶ Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerim'e Hizmeti*, 15.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421), 2/310.

⁸ Derya Hasanoğlu, *Zeyd b. Sâbit ve Kıraat İlmindeki Yeri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁹ Safvân Adnân Dâvûdî, *Zeyd b. Şâbit kâtibü'l-vahy ve câmi'u'l-Kur'ân* (Dımaşk: 1990).

¹⁰ Taşcı, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerim'e Hizmeti*.

¹¹ Durak Pasmaz, *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

zikredilmektedir. Bu bağlamda, kaynaklarda yer alan rivâyetlerde Hz. Peygamber'in kendisine vahiy geldiğinde Zeyd b. Sâbit'i çağırarak vahiy ona yazdırdığı aktarılmaktadır.¹² Onun Kur'an'a yönelik hizmetleri, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde Kur'an'ın cem edilmesi sürecinde görevlendirilmiş olması, onun alandaki ilmî birikiminin ve güvenilirliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.¹³ Söz konusu görevin, genç yaşına rağmen kendisine verilmesi, onun Kur'an ilimleri konusundaki derin bilgisini ortaya koymaktadır. Nitekim onun Kur'an ilimlerindeki yetkinliği ve vahiy kâtipliği yapmış olması, bu sorumluluğun kendisine verilmesinde etkili olmuştur.¹⁴ Hz. Osman (ö. 35/656) dönemine gelindiğinde ise Zeyd b. Sâbit, Kur'an-ı Kerim'in çoğaltılması sürecinde oluşturulan resmî heyetin başkanlığını üstlenmiştir.¹⁵ Bu görev, onun Kur'an ilimleri alanındaki otoritesinin sonraki dönemlerde de sürdüğünü göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Zeyd b. Sâbit; tefsir, hadis, fıkıh ve ferâiz gibi birçok ilmî disiplinde de temayüz etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yakınında bulunması dolayısıyla nüzul sebeplerine vukufiyeti ve müphem âyetleri izah etme yetkinliği, onun tefsir ilmindeki derinliğini göstermektedir. Hadis alanında da kendisinden çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. Kendisinden rivâyet edilen hadislerin sayısının 92 olduğu tespit edilmiştir. Ancak, Zeyd b. Sâbit'in diğer bazı sahâbîlere kıyasla daha az hadis rivâyetinde bulunmasının, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında Kur'an'a yoğunlaşması, cem' ve istinsâh sürecinde aktif görev üstlenmesiyle ilişkili olduğu ifade edilmektedir.¹⁶ Zeyd b. Sâbit, fıkıh alanında da tanınmış ve fukahâ arasında hüccet kabul edilmiştir. Nitekim Medine'de kıraat, fetva, kaza (yargı) ve özellikle ferâiz ilmi konularında otorite sayılmıştır.¹⁷ Bu durum, onun ilmî birikiminin çok yönlü olduğunu ve Kur'an ilimlerinin yanı sıra İslam hukukunun farklı alanlarında da etkili bir isim olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

2. Zeyd b. Sâbit'in Kıraat İlmindeki Yeri

Zeyd b. Sâbit kıraat alanında öne çıkan sahâbîlerden biridir. Kıraat bilgisini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) hem semâ hem de arz yöntemiyle ayrıca yazılı olarak almıştır. Nitekim Hz. Peygamber, nâzil olan âyetleri vahiy

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/429-430.

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/431.

¹⁴ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, ts), 57-58; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/431.

¹⁵ İbn Ebû Dâvûd, *el-Mesâhif*, 18-19; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 62-67; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 167.

¹⁶ Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/321-322.

¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/309-310.

kâtiplerine yazdırırken, aynı zamanda bu âyetlerin kıraatini de sahâbîlere öğretmiştir. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e vahyi yazdırdıktan sonra yazılanları kendisine okuttuğu, bu şekilde metni teyit ettiği ve varsa eksiklikleri düzelttiğine dair rivâyetler nakledilmiştir.¹⁸ Bu durum, Zeyd'in hem yazılı metinle hem de sözlü rivâyetle Kur'an kıraatini doğrudan Hz. Peygamber'den almış olduğunu göstermektedir. Kıraatini biz-zat Allah Resûlü'nden (s.a.s.) arz yöntemiyle öğrenen Zeyd b. Sâbit'ten, sahâbeden Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve İbn Abbâs (ö. 68/687-88); tâbîn neslinden ise Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) ve Ebû'l-Âliye (ö. 90/709) gibi önde gelen isimler kıraat almışlardır.¹⁹ Zeyd b. Sâbit, kıraat alanında birçok öğrenci yetiştirmiş olup, aynı zamanda kıraat imamlarının isnad zincirlerinde yer almasıyla, kıraatlerin aktarımında önemli bir halkayı teşkil etmektedir. Bu çerçevede Zehebî (ö. 748/1348), Zeyd b. Sâbit'i, Kur'an kıraati alanında birinci tabaka kurrâ sahâbîler arasında zikretmiştir.²⁰ Ayrıca müellif, onu tanıtırken “شيخ المقرئين” (Mukrî) olarak nitelendirmiştir.²¹

Kıraat ilmi açısından sahâbe arasında öne çıkan isimlerden biri olan Zeyd b. Sâbit'in bu yönünü destekleyen çeşitli rivâyetler mevcuttur. Bunlardan biri, “Ne Ömer ne de Osman, Zeyd b. Sâbit'in önüne kimseyi ne kadılıkta ne fetvada ne miras (ferâiz) ilminde ne de Kur'an kıraatinde geçirirlerdi” şeklindedir.²² Bu rivâyet, onun kıraat ilmindeki otoritesinin sahâbe arasında da kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Bir başka rivâyette ise, “İnsanlar kıraati ve ferâizi Zeyd'den almışlardır”²³ denilerek hem kıraat hem de ferâiz ilmindeki yetkinliğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca sahâbeden birçok ismin Zeyd'in kıraatini tercih ettiği belirtilmiş, bu durum onun kıraat ilmindeki otoritesine işaret olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede nakledilen rivâyetlerde Hz. Osman'ın da Zeyd'in kıraatini tercih ettiği ve onun okuyuşunun Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kıraatine uygun olduğu ifade edilmiştir.²⁴ Benzer bir rivâyet İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledilmiş olup İbn Abbas'ın kıraatinin çoğunluğunu Zeyd'in okuyuşuna göre yaptığı, yalnızca on civarında yerde İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) kıraatini

¹⁸ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddîn el-Kutsî (Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1414), 1/52.

¹⁹ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 2/537-540; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/118-121; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/269.

²⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/118-121.

²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/426.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/309-310.

²³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/436.

²⁴ Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî ed-Dımaşkî Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-veciz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdir, 1975), 144.

tercih ettiği aktarılmıştır.²⁵ Diğer bir rivâyette ise, yalnızca on sekiz harfte İbn Mes'ûd'un kıraatini benimsediği belirtilmiştir.²⁶ Bu rivâyetler, İbn Abbâs'ın kıraat tercihinde seçici davrandığını ve genel olarak Zeyd b. Sâbit'in kıraatini esas aldığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Zeyd'in kıraat sahasındaki ilmî otoritesinin sahâbe nezdinde kabul gördüğünü göstermektedir.

3. Zeyd b. Sâbit'e İsnad Edilen Kıraatler

Kıraat ilminde otorite kabul edilen Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen okuyuşlar, iki ana grupta incelenebilir. Bunlardan ilki, kıraat-i aşere imamlarının senedlerinde yer alarak sahih kıraat kategorisinde değerlendirilen okuyuşlardır. Nitekim meşhur kıraat imamlarının, arz yöntemiyle aldıkları okuyuşların sened zincirleri doğrudan kurrâ sahâbeye dayanmakta, sahâbe ise kıraatlerini doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) almış bulunmaktadır. Bu zincirde meşhur kurrâ sahâbîler, birinci tabaka olarak kabul edilir ve kıraatlerini doğrudan Hz. Peygamber'e arz etmişlerdir. Onları takip eden ikinci tabaka ise kıraatlerini birinci tabakadaki sahâbîlere arz etmiştir. Zeyd b. Sâbit, birinci tabaka kurrâ sahâbîlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda, kıraat-i seb'a imamlarından Nâfi' (ö. 169/785),²⁷ İbn Kesîr (ö. 120/738),²⁸ Ebû Amr (ö. 154/771)²⁹ ve Âsım (ö. 127/745)³⁰ ile aşere kurrâsından ise Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48)³¹ isnad zincirlerinde yer aldığı görülmektedir.

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen okuyuşların ikinci grubu ise, sahih kıraatler dışında kalan, daha çok tefsir maksatlı veya müteradif kelimelerle yapılan nakiller çerçevesinde değerlendirilen şâz kıraatlerdir.³² Bu tür okuyuşlar tefsir bağlamında anlam zenginliği sağlamaları bakımından önem arz etmektedir.

3.1. Zeyd b. Sâbit'e Nispet Edilen Kıraatlerin Biçimsel Özellikleri

Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraatler, biçim açısından çeşitli farklılıklar içermektedir. Bunlar; kelime yapısındaki harf ve hareke farklılığı, fiil çekimlerinde görülen değişiklikler, sarf ve nahiv kurallarına ilişkin çeşitli vecihler ile lehçeden kaynaklanan farklılıklar şeklinde ortaya çıkmaktadır.

²⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdüssübân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423), 1/168.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/382; Nesrişah Saylan "Abdullah b. Abbas'ın Kıraat İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (Eylül 2024), 823-844.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 55.

²⁸ Ebû Amr Osmân b. Saïd Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Otto Trezel (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 86.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/133-134.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/155.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/178.

³² Nesrişah Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahâbeye Nispet Edilen Kıraatler* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020), 79-81.

3.1.1. Zeyd b. Sâbit'in Kıraatinde Kelimenin Yapısındaki Harf veya Hareke Farklılığından Kaynaklanan Vecihler

Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraatlerden bazıları, kelimenin yapısında yer alan hareke veya harf farklılıklarına dayanan vecihleri içermektedir. Örneğin "وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا" ifadesi Zeyd'in kıraatinde "ذ" harfinin kesresiyle "وَمِنْ" şeklinde okunmuştur.³³ Benzer şekilde, Zeyd b. Sâbit'in, bu ifadenin yer aldığı diğer âyetlerde de "ذ" harfini kesre ile telaffuz ettiği rivâyet edilmiştir.³⁵ Nitekim o, "ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا" âyetinde geçen "ذُرِّيَّةٌ" lafzını da "ذ" harfini kesreyle "ذُرِّيَّةٌ" şeklinde okumuştur.³⁷ İbn Cinnî (ö. 392/1002) söz konusu kıraate göre kelimenin "ذُرَّاءُ الله الخلق" ifadesinde yer alan "ذُرَّاءُ" fiilinden türediğini belirtmiştir. Bu durumda kelimenin yalnızca "فَعِيلَةٌ" vezninde olabileceğini ifade eden müellif, lafzın aslının "ذُرِّيَّةٌ" olduğunu ve bu şeklin tahfif ve ibdâl yoluyla "ذُرِّيَّةٌ" halini aldığını ileri sürmüştür. İbn Cinnî ayrıca, Zeyd'in kıraatine göre kelimenin "الذَّرَّ" kökünden türediği kabul edildiğinde dört farklı ihtimalin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Buna göre ilk ihtimal, kelimenin "حِيرِي" örneğinde olduğu gibi "فَعْلِيَّةٌ" vezninde değerlendirilmesidir. İkinci olarak, lafzın "ذَرَّ" kelimesine nispet yoluyla oluştuğu ve iki nispet yâ'sının birleşmesinden kaynaklı olarak ilk harf olan "ذ" nin kesreli hale geldiği ileri sürülmektedir; bu durum, "أَمَسْ" kelimesinin "إَمْسِي" şeklinde nispet edilmesine benzer şekilde açıklanmaktadır. Üçüncü ihtimal, kelimenin "بَطِيخَةٌ" ve "جَرِيَّةٌ" örneklerinde olduğu gibi "فَعِيلَةٌ" vezninde olup aslının "ذَرِيرَةٌ" olmasıdır; burada son harf olan "ر" nın "ي"ye dönüşmesi ve ardından idgam yoluyla "ذَرِيرَةٌ" formuna ulaşması söz konusudur. Dördüncü ihtimalse, lafzın "جَلَّتِيَّتٌ" ve "جَبِيرٌ" kelimelerine benzer biçimde "فَعْلِيلَةٌ" vezninde değerlendirilmesidir.³⁸

Bu doğrultuda zikredilebilecek bir diğer örnek ise "عُذْرًا أَوْ نُذْرًا" ifadesinin yer aldığı âyettir. Rivâyete göre Zeyd b. Sâbit, zikri geçen ifadeyi "عُذْرًا أَوْ نُذْرًا" şeklinde, her iki kelimenin "ذ" harfini zamme ile okumuştur.⁴⁰

³³ el-Bakara 2/128.

³⁴ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî'l-Ḳur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 17.

³⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 26;

³⁶ Âl-i İmrân 3/34.

³⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, thk. Şimrân el-'Acelî (Beyrut: Müessesetü'l-belâğ, ts.), 110; Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûn'l-İslâmiyye, 1994), 1/156; Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-İlmiyye, 1993), 2/454.

³⁸ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/158-159.

³⁹ el-Murselât 77/6.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/396.

Mezkûr kıraate göre söz konusu ifadeler ya iki tekil ya da iki çoğul mastar olarak değerlendirilmiştir.⁴¹

Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraatlerde, harf farklılığından kaynaklanan vecihlere de rastlanmaktadır. Bu çerçevede, هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ⁴² âyetinde geçen “يُسَيِّرُكُمْ” ifadesi örnek olarak verilebilir. Söz konusu kelimenin, İbn Âmir'in (ö. 118/736) kıraatinde “يُنْشُرُكُمْ” şeklinde okunduğu rivâyet edilmiştir.⁴³ Zeyd b. Sâbit'in de aynı şekilde zikri geçen ifadeyi “يُنْشُرُكُمْ” olarak okuduğu aktarılmıştır.⁴⁴ Bu minvalde zikredilmesi gereken bir diğer misal “فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا”⁴⁵ âyetidir. Nakle göre Zeyd'in kıraatinde söz konusu ifadenin “فَلْيُنْشَرُوا” şeklinde olduğu nakledilmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıraatinin de bu biçimde olduğu rivâyet edilmektedir.⁴⁷ Ayrıca, Ya'kûb'un râvisi Ruveys'in okuyuşu da bu şekildedir.⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, bu kıraat farklılığının lehçe farkından kaynaklandığını belirtmiştir.⁴⁹

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraat vecihleri, kelimelerdeki harf ve hareke farklılıklarına dayanarak anlam zenginliği sağlayan örnekler sunmaktadır. Bu vecihler, kıraat farklılıklarının sadece lafzî değil, aynı zamanda nahiv, sarf ve anlam düzeyinde de derinlemesine ele alınması gerektiğini göstermektedir.

3.1.2. Zeyd b. Sâbit'in Kıraatinde Arap Dili Kaideleriyle Alakalı Vecihler

Zeyd b. Sâbit'in kıraati, Arap dili kaideleriyle ilişkili çeşitli vecihleri de içermektedir. Bu vecihlerin bir kısmı, lafızların vezin farklılıklarıyla

⁴¹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/396.

⁴² Yûnus 10/22.

⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 325; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 3/113.

⁴⁵ Yûnus 10/58.

⁴⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 62.

⁴⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 399; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 3/126; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'izî-tenzil ve 'uyûni'l-e'kâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 3/150-151; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 11/11; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5/170. Ayrıca kıraatü'n-nebi konusu için bk. Lokman Yılmaz “Bir ‘Garîb’ Kavram: Kıraatü'n-Nebi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran/June 2022), 203-231.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/285.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/285.

açıklanmaktadır. Bu kapsamda ⁵⁰“قَالَ أَقَاتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ” âyetinde geçen “زَكِيَّةً” ifadesi örnek verilebilir. Nakle göre Zeyd’in kıraatinde ilgili kelime “زَاكِيَّةً” şeklinde okunmuştur.⁵¹ Kıraat-i seb‘a imamlarından İbn Kesîr, Nâfi‘ ve Ebû Amr’ın okuyuşları da bu şekildedir.⁵² Söz konusu kıraat esas alındığında “زَكِيَّةً” kalıbının tercih edilmesinin belâgat açısından daha güçlü olduğu ifade edilmiştir. Çünkü “فاعل” vezninden “فعيل” kalıbına geçiş, kelimeye mübalağa anlamı katarak anlam derinliğini artırmaktadır.⁵³ Benzer bir kıraat farklılığı ⁵⁴“وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ” âyetinde de görülmektedir. Zeyd b. Sâbit’in kıraatinde söz konusu âyette geçen “قُتِلُوا” ifadesinin “تَفْعِيل” veznine uygun olarak “قُتِلُوا” şeklinde şeddeli olduğu aktarılmıştır.⁵⁵ Bu bağlamda “قُتِلُوا” şeklindeki okunuşun daha kapsamlı ve anlam bakımından daha açık olduğu belirtilmiştir.⁵⁶

Zeyd b. Sâbit’e nispet edilen kıraatlerde, lafzın i‘rab yönünden mansûb veya merfû olarak okunmasına dair vecihler de yer almaktadır. Bu bağlamda⁵⁷ “جَنَاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا” âyeti örnek verilebilir. Rivâyete göre Zeyd’in kıraatinde söz konusu âyette geçen “جَنَاتٌ” ifadesi mansûb olarak “جَنَاتٌ” şeklindedir.⁵⁸ Zikredilen kıraate göre “جَنَاتٌ” kelimesi mansûb olarak fiilin mef‘ûlû konumundadır ve buna göre âyetin anlamı “Onlar Adn cennetlerine girerler” şeklinde doğrudan fiile bağlı bir yapı arz etmektedir. Öte yandan Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Zeyd’in kıraatinin “جَنَاتٌ” lafzının merfû olarak okunmasını desteklediğini belirtmiştir. Bu vecih esas alındığında “جَنَاتٌ عَدْنٌ” ifadesi mübteda, “يَدْخُلُونَهَا” ise bu mübtedanın haberi kabul edilmektedir. Böylece anlam, “Adn cennetleri vardır; onlar oraya girerler” şeklinde bir haber cümlesi hâline gelmektedir.⁵⁹ İbn Atiyye (ö. 541/1147) de söz konusu kıraati nakletmiş ve bu yapının Arap dilinde örneğine rastlanan “زَيْدٌ ضَرَبَتْهُ” şeklindeki yapıya benzediğini belirtmiştir. Bu tür yapılar da, lafzen merfû ve mübteda konumunda görünen kelime, anlam itibarıyla mef‘ûl olmaktadır.⁶⁰ Bu hususla alakalı bir diğer örnek “فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ”⁶¹ âyetidir. Zeyd b. Sâbit’in, Hz. Peygamber’den (s.a.v) naklettiği

⁵⁰ el-Kehf 18/74.

⁵¹ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîd*, 6/142.

⁵² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a*, 395.

⁵³ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîd*, 6/142.

⁵⁴ Muhammed 47/4.

⁵⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5/111.

⁵⁶ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5/111.

⁵⁷ Nahl 16/31

⁵⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 76.

⁵⁹ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîd*, 5/474.

⁶⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 3/390.

⁶¹ Ahkaf 46/35

kıraatte ilgili ifade “فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ” şeklindedir.⁶² Hasan-ı Basrî'nin kıraatinin de bu biçimde olduğu rivâyet edilmiştir. Ancak bu okuyuş, kıraât-i aşere içerisinde yer almamaktadır.⁶³ Bu okuyuşta fiil, meçhul sîğadan “يُهْلِكُ” malûm ve muzâri olarak “يُهْلِكُ” şeklinde gelmekte; “الْقَوْمَ” ve “الْفَاسِقِينَ” kelimeleri ise mansûb olarak yer almaktadır. Bu kıraat esas alındığında, âyetin anlamı “Yoldan çıkmış kavimden başkasını mı helâk eder?” şeklinde oluşmakta ve “القوم الفاسقين” mef'ûl konumunda değerlendirilmektedir.⁶⁴

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen bu kıraat vecihleri, Arap dili kaideleri bağlamında vezin, i'rab ve fiil yapılarındaki farklılıklarla hem dilssel hem de anlamsal düzeyde çeşitlilik sunmaktadır. Bu kıraatler, lafzın yapısal yönlerini derinlemesine yansıtarak, Kur'an'ın dilssel inceliklerini kavramada önemli katkılar sağlamaktadır.

3.1.3. Zeyd b. Sâbit'in Kıraatinde Lehçe Farklılıklarından Kaynaklanan Vecihler

Zeyd b. Sâbit'in kıraatinde lehçe farklılıklarından kaynaklanan vecihler de bulunmaktadır. Bu kapsamda⁶⁵ “فَقِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ” âyetinde geçen “فَقِصْفُ” ifadesi örnek verilebilir. Nakledildiğine göre Zeyd b. Sâbit söz konusu ifadeyi “ن” harfinin zammesiyle “فَقِصْفُ” şeklinde okumuştur.⁶⁶ Ayrıca, Zeyd'in Kur'an'da bu ifadenin geçtiği diğer yerlerde de “ن” harfini zammesiyle “نِصْفُ” şeklinde okuduğu aktarılmıştır.⁶⁷ Örneğin en-Nisâ 4/11 âyetindeki “فَلَهَا النِّصْفُ”⁶⁸ ifadesini de “فَلَهَا النُّصْفُ” şeklinde okumuştur.⁶⁹ İbn Atıyye zikri geçen kıraatin nedenini lehçe farklılığı olarak izah etmiştir.⁷⁰ Bu çerçevede, “نِصْفُ” lafzına ilişkin olarak lehçe farklılıklarından kaynaklanan “نِصْفُ”, “نُصْفُ” ve “نُصِيفُ” şeklinde üç farklı kıraat rivâyetinin bulunduğunu aktarmıştır. Ayrıca bu lafız Hz. Peygamber'in “لو أن أحدكم أنفق” “Eğer sizden biri Uhud dağı kadar altın harcasaydı, yine de birinin bir sa'lık (yemek ölçüsü) kadarını, hatta onun yarısını dahi karşılamazdı.” hadisinde de “نُصِيفُ” şeklinde kullanılmıştır.⁷¹

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “أَنْ يَأْتِيَكُمْ التَّابُوتُ”⁷² âyetinde geçen “التَّابُوتُ” lafzıdır. Zeyd b. Sâbit'in zikri geçen ifadeyi “التَّابُوه” şeklinde “ه”

⁶² İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/108; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/68.

⁶³ Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İlhâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbeate aşer*, thk. Enes Mahrâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 505.

⁶⁴ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/108; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/68.

⁶⁵ el-Bakara 2/237

⁶⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 22; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/320.

⁶⁷ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/320

⁶⁸ en-Nisâ 4/11.

⁶⁹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/16; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâât*, 131.

⁷⁰ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/320.

⁷¹ Ebû Dâvûd, *Sünne*, 11/4658; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/168.

⁷² el-Bakara 2/248.

harfiyle okuduğu nakledilmiştir. Anlam bakımından herhangi bir değişikliğe yol açmayan bu okuyuşun, Ensar lehçesine özgü bir kullanım olduğu belirtilmiştir.⁷³

Zeyd b. Sâbit'in kıraatinde yer alan bu vecihler, Arap lehçeleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu kıraatler, anlamı değiştirmeden kelimelerin farklı şekillerde telaffuz edilmesinin Kur'an'a nasıl yansıdığını göstermektedir.

3.2. Zeyd b. Sâbit'e Nispet Edilen Kıraatlerin Anlama Etkisi Bakımından İncelenmesi

Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraatlerde âyetin anlamına etki etmeyen fonetik farklılıklardan kaynaklanan çeşitli vecihler bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili 74 “قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا” âyetinde yer alan “أَتُحَاجُّونَنَا” ifadesi örnek teşkil etmektedir. Zeyd b. Sâbit'in söz konusu ifadeyi “أَتُحَاجُّونَنَا” şeklinde idğamlı olarak okuduğu aktarılmıştır.⁷⁵ Kıraat-i aşere arasında yer almayan bu okuyuş İbn Muhaysin'e de nispet edilmiştir.⁷⁶

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen bazı okuyuşlar, âyetten kastedilen manayı açıklayıcı nitelik taşımaktadır. Örneğin 77 “فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ” âyetini Zeyd b. Sâbit “فَأَصْلِحُوا بَيْنَ إِخْوَانِكُمْ” şeklinde okumaktadır.⁷⁸ Tabiûn âlimlerinden Hasan-ı Basrî'nin okuyuşunun da bu şekilde olduğu nakledilmiştir.⁷⁹ İbn Cinnî, söz konusu kıraati aktardıktan sonra, Zeyd'in okuyuşunun, kıraat âlimlerinin çoğunluğunda okunan “بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ” ifadesinden kastedilen anlamı açıkladığını belirtmiştir. Müellif, “أَخَوَيْكُمْ” ifadesinin lafız itibarıyla tesniye olduğunu, ancak mana bakımından çoğul anlam taşıdığını vurgulamıştır. Bu bağlamda, ifadenin herhangi iki kişi veya daha fazlasının arasındaki anlaşmazlığı kapsadığı, “ikisi” lafzıyla sadece belirli iki bireyin kastedilmediği ifade edilmiştir. Zeyd'in kıraatine göre, âyetle iki farklı kullanım ortaya çıkmaktadır: Birincisi, tesniye lafzının cemaat anlamında kullanılması; ikincisi ise izafet yoluyla cinsi anlamın, yani tek bir birey değil o türden tüm bireylerin kastedilmesidir. İbn Cinnî, her iki kullanımın da Arapçada benzer örneklerinin bulunduğu dikkat çekerek bu durumu çeşitli örneklerle açıklamıştır. Nitekim “لَبِيك” ve “سَعْدِيك” ifadelerinde de amaç, iki kez icabet etmek veya iki kez yardım etmek değil, bu ifadelerle kastedilenin “her ne zaman bir işe çağırırsan sana icabet ederim ve yardımcı olurum” anlamı olduğu vurgulanmıştır.⁸⁰

⁷³ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/473-474.

⁷⁴ el-Bakara 2/139.

⁷⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 17; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/336.

⁷⁶ Bennâ, *İthâf*, 193.

⁷⁷ el-Hucurât 49/10.

⁷⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 144; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/278.

⁷⁹ Bennâ, *İthâf*, 193.

⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/278-279.

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen okuyuşlar arasında, âyetin manasına doğrudan etki eden ve anlam farklılığı oluşturan vecihler de mevcuttur. Bu hususta “وَأَنفُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً”⁸¹ âyeti örnek teşkil etmektedir. Zeyd b. Sâbit'in, söz konusu âyette geçen “لَا تُصِيبُ” ifadesini “لُصِيبُ” şeklinde okuduğu nakledilmiştir.⁸² Kaynaklarda bu okuyuşun ayrıca Abdullah b. Mes'ûd⁸³ ve Übey b. Ka'b'a (ö. 33/654 [?])⁸⁴ da nispet edildiği aktarılmıştır. İbn Cinnî, bu iki farklı okuyuşun âyetin anlamı bakımından birbirine zıt olduğunu ifade ederek, birinci okuyuşa göre âyetin sadece zulmedenlere erişmeyecek bir fitneden söz ettiğini; diğer okuyuşa göre ise bu fitnenin yalnızca zulmedenlere ulaşacağını belirtmiştir. Böylece, okuyuşlar arasında anlam açısından önemli bir ayrımın bulunduğunu vurgulamıştır.⁸⁵

Bu hususla alakalı bir diğer örnek “خَفَّتِ الْمَوَالِي”⁸⁶ âyetidir. Nakledildiğine göre Zeyd b. Sâbit zikri geçen âyeti “خَفَّتِ الْمَوَالِي” şeklinde “خ” harfini fethalı ve “ت” harfini kesreli okumuştur.⁸⁷ Hz. Osman⁸⁸ ve Abdullah b. Abbâs'ın⁸⁹ da benzer şekilde okudukları nakledilmiştir. Bu kıraate göre âyetin “arkamdan gelen amcaoğullarım ve ehlim azaldı” mânâsını ifade ettiği bildirilmiştir. Böylelikle, âyette mevcut durumun gelecekte de devam edeceğine dair bir varsayım dile getirilmiştir. İbn Cinnî, bu kıraat çerçevesinde yapılan yorumları hem Kur'an'dan hem de Arap şiirinden örneklerle desteklemiştir. Örneğin “خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ” “Onlar gökler ve yerler durdukça orada ebedi olarak kalacaklardır.”⁹⁰ âyetinde ifade edilen anlamın, gök ve yerin devamlılığı süresince onların orada ebedi kalacakları düşüncesi olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde, Arap edebiyatında “مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَفَرٌ صَائِدًا” “Bir adamın yanından geçtim; yanında avcı konumunda bir doğan bulunuyordu” anlamını taşımaktadır.⁹¹

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen bazı kıraatlerde de fikhî hükümlerin açıklanmasına ve yorumlanmasına katkı sağlandığı görülmektedir. Bu hususla alakalı “وَالْعُمْرَةُ لِلَّهِ”⁹² âyeti örnek verilebilir. Zeyd b. Sâbit'in söz konusu âyette mansûb konumunda olan “وَالْعُمْرَةُ لِلَّهِ” ifadesini “وَالْعُمْرَةُ لِلَّهِ” şeklin-

⁸¹ el-Enfâl 8/25.

⁸² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/277.

⁸³ İbn Hâleveyh, *Muhtâşar*, 25; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/572.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/489.

⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/277.

⁸⁶ Meryem 19/5.

⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/37; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/165.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/457; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, 558; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/6.

⁸⁹ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/165.

⁹⁰ Hûd 11/107.

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/37-38.

⁹² el-Bakara 2/196.

de merfu okuduğu aktarılmıştır.⁹³ Zeyd b. Sâbit'in kıraatine göre âyetin anlamı "Haccı tamamlayınız, umreyi de Allah için yapınız" şeklindedir. Bu da umrenin vaciplik bakımından haccın hükmünden farklı olduğunu göstermektedir.⁹⁴ Görüldüğü üzere Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraatler sadece âyetlerin anlam kapsamını zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda fıkhi hükümlerde delil olarak da kullanılmıştır.

Sonuç olarak Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen bu kıraatler, anlamı etkilemeyen fonetik farklılıklardan, âyetin anlamını açıklayan ya da doğru-
dan değiştiren vecihlere kadar geniş bir çerçevede değerlendirilmiştir. Bu örnekler, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraatlerin sadece lafzî değil aynı zamanda tefsiri derinlik taşıyan yönlerinin bulunduğunu açıkça göstermektedir.

3.3. Zeyd b. Sâbit'in Kıraatıyla İlgili Yapılan Tenkidler

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen kıraatlerin bir kısmı Arap dili kaidelerine uymadığı gerekçesiyle tenkid edilmiştir. "قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْتَظِرُ لَنَا أَنْ نُنْخَذَ مِنْ" ⁹⁵ "وَنُؤْذَنُكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ" ⁹⁶ âyeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Zeyd b. Sâbit söz konusu âyette geçen "نُخَذَ" ifadesini "ن" harfinin zammesiyle "نُخَذَ" şeklinde okumuştur.⁹⁶ Kıraat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer'in okuyuşu da bu şekildedir.⁹⁷ Kaynaklarda nahivcilerin birçoğu tarafından "نُخَذَ" şeklindeki okunuşun câiz olmadığı ve bu kıraatin kabul edilmediği nakledilmiştir. Örneğin Zeccâc (ö. 311/923), nahivcilerin çoğunluğunun söz konusu kıraatte "نُخَذَ" edatının hâl konumunda kullanılmasının mümkün olmadığını, ancak isimlerde mef'ûl-i evvel konumunda bulunabileceğini ifade etmiştir. Buna göre "مَا اتَّخَذْتُ مِنْ أَحَدٍ وَلِيًّا" ifadesinin yerine "مَا اتَّخَذْتُ أَحَدًا مِنْ وَلِيٍّ" cümlesinin daha doğru bir kullanım olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Benzer şekilde Nehhâs (ö. 338/950) da bu kıraatin câiz görülmediğini eğer mechûl fiil olarak kullanılması gerekiyorsa ikinci "نُخَذَ" edatının hazfedilerek "وَنُؤْذَنُكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ" şeklinde okunması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Nehhâs, "Ben hiçbir kimseyi veli edinmedim" anlamındaki ifadenin hem "مَا اتَّخَذْتُ رَجُلًا وَلِيًّا" şeklinde hem de umûmi nefy yapısı kullanılarak "مَا اتَّخَذْتُ مِنْ رَجُلٍ وَلِيًّا" biçiminde ifade edilebileceğini belirtmiş ancak "وَلِيًّا" kelimesinin kendisinden önce gelen ifadeye bağlı olması sebebiyle önüne "نُخَذَ" edatının getirilme-

⁹³ Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müeyesser fi'l-kıraâtî'l-'aşri'l-mütevâtira min tarîki tayyibeti'n neşr vel'l-kıraâtî'l-erbaa's-şazze ve tevcih* (Dımaşk: Daru'l-İbn Kesîr, 2016), 30.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/269.

⁹⁵ el-Furkân 25/18.

⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/119; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/204; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîti*, 6/448.

⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 2/333.

⁹⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408), 4/60-61.

sinin anlam açısından bir katkı sağlamadığı ve dilbilgisi açısından uygun olmadığını ifade etmiştir.⁹⁹ İbn Cinnî ise zikri geçen kıraatin câiz olduğunu Arap dili kaidelerinden deliller sunarak açıklamıştır. Müellif, söz konusu kıraate göre “مَنْ أَوْلِيَاءَ” ifadesinin hâl konumunda bulunduğunu ve âyetin takdirinin “مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ أَوْلِيَاءَ” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, bu okuyuşta “مِنْ” edatının nefy konumunda zâid olarak cümleye dâhil olduğunu ifade etmiştir. İbn Cinnî, bu durumu Arapların kullanımından örneklerle izah etmiş ve “اتَّخَذْتُ زَيْدًا وَكَيْلًا” ve “أَعْطَيْتُهُ دِرْهَمًا” ifadelerinin nefy hallerinin sırasıyla “مَا اتَّخَذْتُ زَيْدًا مِنْ وَكَيْلٍ” ve “وَمَا أَعْطَيْتُهُ مِنْ دِرْهَمٍ” şeklinde olduğunu bu örneklerde “مِنْ” edatının nefy konumunda zâid bir unsur olarak kullanıldığını belirtmiştir. Kıraat âlimlerinin çoğunluğunun okuyuşuna göre ise âyetin takdiri “مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ أَوْلِيَاءَ” şeklindedir ve burada “مِنْ أَوْلِيَاءَ” ifadesinin mef’ûlün bih konumunda bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Müellif, bu durumu da Arapların kullanımından örnekleyerek “صَرَبْتُ رَجُلًا” ifadesi üzerinden açıklamış; burada mef’ûl konumunda olan “رَجُلًا” kelimesinin olumsuz hâlde “مَا صَرَبْتُ مِنْ رَجُلٍ” şeklinde kullanıldığını ve bu durumda “مِنْ رَجُلٍ” ifadesinde “مِنْ” edatının yer aldığını belirtmiştir.¹⁰¹

Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen bazı kıraatler, Arap dili kaidelerine aykırı görüldüğü gerekçesiyle eleştirilmiş olsa da bu farklılıklar dil âlimleri arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Özellikle İbn Cinnî, bu okuyuşları Arap dilindeki istisnâ ve zâid kullanımlar çerçevesinde savunarak kıraatleri dilsel hüccetlerle temellendirmeye çalışmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, Kur'an'ın nüzul sürecinde doğrudan yer almış, vahiy kâtipliği görevini üstlenmiş ve kıraat ilminde otorite kabul edilen Zeyd b. Sâbit'in kıraat vecihlerini kıraat ve tefsir literatüründe ele alarak bir değerlendirme ortaya koymuştur. Zeyd b. Sâbit'in, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) hem sema hem de arz usulüyle kıraat öğrenmiş olması, onun okuyuşunun İbn Abbâs gibi ilim ehli sahâbîlerin tercihlerinde belirleyici bir rol oynaması ve kıraat-i aşere imamlarının isnad zincirlerinde yer almasıyla kıraat alanındaki ilmî yetkinliğini ortaya koymaktadır.

Çalışmada, Zeyd b. Sâbit'e atfedilen kıraatler sistematik biçimde tespit edilerek incelenmiştir. Nitekim ilk dönem eserlerinden günümüze kadar birçok kaynakta, Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen bu okuyuşlar geniş bir şekilde yer almıştır. Araştırma neticesinde söz konusu kıraatlerin yalnızca fonetik veya lehçe farklılıklarından ibaret olmayıp, lafız ve anlam seviyesinde yorumlayıcı boyutlar taşıdığını göstermiştir. Zeyd b. Sâbit'e atfedilen bu kıraat vecihlerinin dilsel hüccetlerle âyetlerin te'vîli ve tefsirinde işlevsel

⁹⁹ Nehhâs, *I'rabü'l-Kur'an*, 662-663.

¹⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/119-120.

¹⁰¹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/119-120.

olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu vecihler, ilgili âyetlerin manasını ortaya koymakla kalmayıp, farklı tefsirî yorumlara zemin hazırlayarak Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, bu kıraatlerin fikhî hükümlerin çıkarılmasında delil olarak değerlendirildiği de tespit edilmiştir. Bu okumalar, âyetlere farklı anlam katmanları kazandırmak suretiyle İslam hukukundaki çeşitli hüküm ve uygulamaların anlaşılmasına kayda değer katkılar sunmaktadır.

Araştırma, kıraat ilmi ve tefsir açısından Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen okuyuşların incelenmesinin alan literatürüne katkı sağladığını göstermektedir. Bu doğrultuda, gelecekte yapılacak çalışmaların diğer sahâbe kıraatleriyle mukayeseli incelemeler içermesi ve kıraat-tefsir ilişkisini daha derinlemesine ele alması önerilmektedir. Bu şekilde yapılacak karşılaştırmalı ve disiplinler arası çalışmaların Kur'an'ın anlaşılması bakımından faydalı olacağı kanaatini doğurmaktadır.

Kaynakça

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr. Riyâd: Dâru Teybe, 1409.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbeate aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Otto Trezel. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.

Dâvudî, Safvân Adnân. *Zeyd b. Şâbit kâtibü'l-vahy ve câmi'u'l-Şur'an*. Dimaşk: 1990.

Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Alî Muhammed Muavvîd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî ed-Dimaşkî. *el-Murşidu'l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdir, 1975.

Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müeyesser fi'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtira min tarîki tayyibeti'n neşr vel'l-kırâati'l-erbaa's-şazze ve tevcih*. Dimaşk: Daru'l-İbn Kesîr, 2016.

Hasanoğlu, Derya. *Zeyd b. Sâbit ve Kıraat İlmindeki Yeri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddîn el-Kutsî. Kahire: Mektebetü'l-Kutsî, 1414.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtaşar fi şevâzî'l-Şur'an min kitâbi'l-bed'î*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421.

İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Alî Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğāyetü'n-nihāye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergsträsser. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğābe fi ma'rifeti's-şahābe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kırâât*. thk. Şimrân el-'Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-belâğ, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdâti Mîsr, ts.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Pusmaz, Durak. *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

Saylan, Nesrişah. *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahâbeye Nispet Edilen Kıraatler*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2020.

Saylan, Nesrişah. "Abdullah b. Abbas'ın Kıraat İlmindeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (Eylül 2024), 823-844. <https://doi.org/10.61304/did.1456509>.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Taşcı, İbrahim. *Zeyd b. Sâbit ve Kur'an-ı Kerim'e Hizmeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

Yılmaz, Lokman. "Bir "Garîb" Kavram: Kıraatü'n-Nebi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran/June 2022), 203-231.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût - Kamil el-Harrât. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'ıki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 4 Eylül 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Mehmet Yazıcı

Dr.

Diyanet İşleri Başkanlığı

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0001-5905-480X>

mehmedyazici@gmail.com

Atıf: Yazıcı, Mehmet. “Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 23-60.

<https://doi.org/10.61304/did.1777949>

Makale Bilgileri

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Bahaddin Dartma danışmanlığında hazırlanan *Anlam-Yorum İlişkisi Bağlamında Meâl Kültürümüzün Genel Kritiği* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları dil çevirisinde kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**The Impact of Theological Assumptions on the Determination of
Meaning and Interpretation in Qur'anic Translations**

Research Article

History

Received: 4 September 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Mehmet Yazıcı

Dr.

Presidency of Religious Affairs

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0001-5905-480X>

mehmedyazici@gmail.com

Citation: Yazıcı, Mehmet. "Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 22-60.

<https://doi.org/10.61304/did.1777949>

Article Information

This work was derived from the doctoral dissertation titled *A General Critique of Our Quranic Translation Culture in the Context of the Meaning-Interpretation Relationship*, prepared under the academic supervision of Prof. Dr. Bahaddin Dartma at the Marmara University Institute of Social Sciences.

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: Artificial intelligence tools were used for language translation in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi

Öz

Meâller bir çeviri oldukları gibi aynı zamanda tefsir ve te'vil de ihtiva eden çalışmalardır. Çok anlamlılık, yan anlamlılık gibi olgular ile semantik açıdan farklı anlamlar taşıyan kelimelerin tercümesinde tercih, takdir ve tayinde bulunmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla her meâl, aslında yazarına ait bir yorum ve bir tercihtir. Bu noktada yazarın dünya görüşü, mezhebi, ideolojisi, din tasavvuru ve kişisel birikimi gibi unsurlar etkili olmaktadır. Bu çalışmada yazarların kelâmî kabullerinin meâllerdeki anlam ve yorum takdirlerine etkisi ele alınmaktadır. Literatürde var olan benzer çalışmalardan, literal ve yorum merkezli meâller üzerinden konunun mukayeseli olarak ele alınması ve farklı örnekler bakımından söz konusu etkinin ortaya konulması ile çalışmamız ayrılmaktadır. Mezhebî görüş yerine kelâmî kabul ifadesinin tercihi, meâl yazarlarını doğrudan bir mezheple ilişkilendirmemek amacına matuftur. Rü'yetullah, hissî mucizeler, haberî sıfatlar, cehennemin ebedîliği ve velâyet/imâmet konuları özelinde meâllerin objektif metinler olmadığı, anlam ve yorum farklılıklarının temel sebeplerinden birinin yazarlarının kelâmî kabulleri olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meâl, Anlam, Yorum, Kelâmî Kabuller.

The Impact of Theological Assumptions on the Determination of Meaning and Interpretation in Qur'anic Translations

Abstract

Translations of the Qur'ān are not purely linguistic renderings but texts that inevitably incorporate elements of tafsīr and ta'wīl. The need to choose among multiple meanings, to interpret polysemous or connotative terms, and to resolve syntactic and semantic ambiguities makes exegetical engagement unavoidable. Every translation, therefore, functions as a form of commentary, reflecting the translator's interpretive decisions. These decisions are shaped by a range of factors, including worldview, theological orientation, intellectual disposition, ideology, and scholarly training. This study investigates the influence of theological presuppositions on semantic and interpretive choices in Qur'ānic translations. It distinguishes itself from existing scholarship by adopting a comparative approach that brings together both text-centered and interpretation-centered translations, with particular attention to issues such as divine attributes (*ṣifāt al-khabariyya*) and sensory miracles (*mu'jizāt ḥissiyya*). Another point of distinction lies in its conceptual framing of meaning and interpretation. The use of the term "theological presuppositions," rather than "sectarian views," is deliberate, avoiding the direct attribution of translators to specific madhāhib, especially given that some translators explicitly reject sectarian identification. By focusing on topics such as the beatific vision (ru'yat Allāh), sensory miracles, divine attributes, the eternity of Hell, and the doctrines of walāya and imāma, the study demonstrates that Qur'ānic translations are not neutral texts detached from subjective considerations. Rather, it argues that theological presuppositions constitute a primary source of semantic and interpretive divergence among translations.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Qur'an Translation, Meaning, Interpretation, Theological Assumptions.

Summary

Scholarly engagement with the Qur'ân, both locally and globally, has evolved over time in response to changing social needs and intellectual currents. The marked increase in Qur'ânic translations (*meâls*) in recent decades may be understood as part of this ongoing process. As a means of conveying the divine message to non-Arabic-speaking audiences, translations have assumed particular significance in the modern period. For many readers-those who lack the time to consult extensive exegetical works, who seek to ground their religious understanding directly in the Qur'ân, or who turn to the text for practical purposes such as education and religious instruction-translations have become the primary point of access. At the same time, meâls are not merely linguistic transfers. As texts that necessarily involve interpretation, they also entail certain conceptual and methodological challenges. This article seeks to demonstrate that one of the most influential factors shaping semantic and interpretive choices in Turkish Qur'ânic translations is the theological presuppositions of their authors.

The central claim of this study is that Qur'ânic translations are not purely literal renderings of the text. Rather, the theological commitments of their authors shape the semantic and interpretive choices made in translating Qur'ânic verses. This influence is particularly evident in subjects that were not major points of dispute among the Companions during the period of revelation, such as the beatific vision (*ru'yat Allāh*), sensory miracles, anthropomorphic divine attributes (*ṣifāt al-khabariyya*), the eternity of Hell, and the doctrines of *walāya* and *imāma*. The analysis demonstrates that translations of verses addressing these issues often reflect the theological perspectives of their authors, whether explicitly or implicitly. Consequently, such works function not only as Turkish renditions of the Qur'ânic text but also as representations of particular theological, ideological, or sectarian orientations.

Methodologically, the study adopts a comparative approach, examining relatively literal Qur'ânic translations-such as those by H. Basri Çantay, Ö. Nasuhi Bilmen, and the *Kur'ân Yolu* translation-alongside more interpretively oriented *meâls* by M. İslamoğlu, M. Öztürk, and M. Kısa. These latter works stand in a dialogical relationship with subsequent contributions to the Turkish Qur'ânic translation tradition. In addition to these six core translations, the study also considers the Qur'ân translations of Murtaza Turabi and Kadri Çelik, which were produced from an explicitly sectarian perspective, in order to assess Shī'ī approaches to the

issues under discussion. Where relevant, examples from other translations are likewise incorporated to clarify specific points. Works characterized by excessive interpretation or clear distortion were excluded on the grounds of limited scholarly reliability. Following an outline of the historical and theological debates pertinent to the selected topics, the study surveys the relevant exegetical interpretations and analyzes how these are reflected in both literal and interpretive translations. It then broadens the comparison by introducing additional translations and identifying instances in which interpretive choices verge on distortion.

The question of *ru'yat Allāh* is examined with particular reference to Qiyāmah 75:23. While some translations render the key expression as “to look” or “to see,” others translate it as “to wait” or “to hope.” This divergence is directly tied to the opposing Sunni and Mu‘tazilī positions on the beatific vision. Sensory miracles are discussed in relation to Qur’ān 2:260, where certain translations adopt a determinist or rationalist stance and accordingly render the verse in a manner that avoids miraculous implications. Such readings are shown to rest on strained linguistic reinterpretations and to reflect the translators’ theological presuppositions. The third focus of the study is Fath 48:10, which concerns anthropomorphic divine attributes. Here, some translators retain the literal expression “the hand of God,” while others opt for figurative renderings such as “power” or “support,” choices that correspond closely to their respective theological orientations. The eternity of Hell is analyzed in the context of Nisā’ 4:169, and the doctrine of *walāya/imāma* with reference to Mā’ida 5:55. In both cases, the analysis demonstrates that theological presuppositions play a direct and decisive role in shaping the meaning and interpretation of the verses.

The study concludes that Qur’ānic translations are not simply linguistic transfers but interpretive enterprises shaped by the theological commitments of their authors. In this sense, translations function as subjective acts of interpretation that reflect the translators’ intellectual and doctrinal horizons as much as they aim to render the Qur’ānic text into another language. By foregrounding the role of theological presuppositions in the construction of meaning, this article seeks to contribute to the scholarly discourse on Qur’ānic translation, to encourage critical awareness among readers of translations, and to underscore the continuity between classical theological debates and their modern manifestations in the reception of the Qur’ān.

Giriş

İnsanlığın hidayeti için indirilen Kur'an'ın ne söylediğinin ve ne kastettiğinin ortaya konulması onu anlama ve yorumlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu anlama ve yorumlama faaliyetinde, bir yandan Kur'an'ın kendine özgü dilsel, yapısal ve semantik özellikleri, diğer yandan anlama ve yorumlama çabasındaki öznenin sahip olduğu beşerî ve entelektüel nitelikler, belli ölçüde özneliği beraberinde getirir.¹ İnsanların doğal çevrelerinin, ait oldukları grupların, yetiştikleri sosyo-kültürel ortamın, geçmiş yaşantılarının farklılığından kaynaklanan farklı bakış açısının, anlam ve yorum zenginliğine katkı sunan bir yönü olduğu gibi keyfiliğe kapı aralama, yorumcunun ön kabullerini ve hayat görüşünü Kur'an'a söyletme ve onaylatma aracı hâline getirme riskini de barındırmaktadır.² Zira Kur'an'ın evrenselliği onun her çağda yeniden, bambaşka şekillerde anlaşılacak bir metin olduğu anlamına gelmez. Aksi halde o, sabit ve özgün bir anlamı olmayan, tamamen yorumcunun eğilim ve kabullerine, zaman ve mekâna göre şekillenen araçsallaştırılmış bir metin haline gelir.³

İslâm ilim geleneğinde benimsenen dil ve delâlet kuralları ile Kur'an'ın indiği dönemi merkeze alan yorum anlayışı, Kur'an metnini korumaya ve onun indî eğilimlerle aşılmasını engellemeye matuftur.⁴ Dolayısıyla anlama eylemine konu olan metin Kur'an olunca dilin imkânları ve murâd-ı ilâhî ihmal edildiğinde ortaya çıkan ürün, onun söylediği değil, Kur'an'a söylenen olmaktadır.⁵ Bu sebeple dil tahlilleri Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında tek unsur olarak kalmamış, anlayan ve yorumlayanın dinî algısı ve dünya görüşü gibi hususlar anlam ve yorumların farklılaşmasına sebep olmuştur. Bir metni oluşturan edat, kelime ve cümlelerin birbirleri ile ilişkileri kadar o metnin, ortaya çıktığı dış dünya ile olan ilişkisi de metnin doğru anlaşılabilmesi için önemlidir.⁶ Bu sebeple sahih anlamın ortaya çıkması için lafzın kendisinden sonra tüm yönleri ile bağlam bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira bağlam, bir

¹ Fatih Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/16 (2016), 164.

² Tiyek, "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu", 164.

³ H. Yunus Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* I (2017), 35.

⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik, 2008), 52.

⁵ Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", 33.

⁶ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 273.

yandan âyetin sahih bir şekilde anlaşılmasına katkı sunarken diğer taraftan keyfi bir şekilde anlamlandırılmasına da mani olmaktadır. Sözün varlık kazandığı zemin olduğu için bağlamın ihmali, çoğu zaman muhatabı gerçek anlamdan uzaklaştırmakta, yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermekte, anlamın buharlaşmasına yol açmakta, sahih anlama ulaşmada engel teşkil etmektedir. Bağlam bilgisi, doğru anlama ulaşmada her ne kadar bazı problemleri ortadan kaldırsa da tek başına bu amacı gerçekleştirmede yeterli değildir.⁷ Bu durum doğru anlamın muhataplara ulaştırılmasında yorum ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.

Yorum, bir yandan zahir anlamın ihtiva ettiği anlam katmanlarını ortaya çıkarırken⁸ diğer taraftan zahir anlamı aşan ve kapalı kalan noktaları açığa çıkarma sürecidir.⁹ Zira var olan bir metnin anlaşılması aslında onun anlaşılır bir şekilde günümüze taşınmasıdır ki bu da yorumla gerçekleşebilmektedir.¹⁰ Bu süreçte yorumcunun içinde yaşadığı toplum, bağlı olduğu gelenek ve sahip olduğu zihinsel arka planın doğal bir sonucu olarak, bazı önyargı ve eğilimler yorum üzerinde etkili olmaktadır.¹¹ Bu sebeple yorum alanı, ön yargılardan, yorumcunun niyet ve arzularından, tevarüs ettiği kültürel dünyadan ve tarihî mirastan tamamen bağımsız bir alan değildir.¹² Dolayısıyla Kur'an'ın farklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasında kişilerin kendi geçmişlerinin, kültürlerinin, ideolojilerinin, mezheplerinin, eğilimlerinin ve hatta psikolojik durumlarının etkisi olduğu bir hakikattir.¹³

Lafza bağlılık, delil, dil kuralları, bağlam gibi öznel sınırlayıcı birtakım amiller söz konusu olduğu için anlam daha objektif bir alan iken yorum onun üzerine inşa edilen daha sübjektif bir alandır. Bu bağlamda anlam ve yorum birbirini tamamlayan iki olgudur. İkisi arasındaki bu sıkı ilişki aslında Kur'an'ı keyfi bir şekilde yorum malzemesi olarak kullanılmaktan, aşırı yorumdan ve yorum anarşisinden muhafaza edici bir fonksiyon icra etmektedir.¹⁴

Meâller, yaşanan zaman ve kültürel ortamda Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinin bir parçasıdır. Nitekim bazı âyetlerin birden

⁷ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenotik* (İstanbul: Alfa, 2000), 223.

⁸ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 97.

⁹ Richard E Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 75.

¹⁰ Palmer, *Hermenötik*, 105.

¹¹ Görgün, *Anlam ve Yorum*, 92.

¹² Özcan, *Teolojik Hermenotik*, 202.

¹³ Burhanettin Tatar, “‘Kur'an'ı Anlama' Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 199.

¹⁴ Mevlüt Erten, “Kur'an ve Yorum”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 11.

fazla anlama gelme ihtimali de dikkate alındığında meâl yazarının bu alternatiflerden birini tercih etmiş olması da aslında bir yorumdur. Farklı zihnî arka plana, dünya görüşüne ve bakış açısına sahip meâl yazarlarının kişisel birikim ve yorumlarını çalışmalarına yansıtmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple yoruma açık olan konularda meâl yazarının tercih ya da yorumlarının kendi bilgi ve kabul dünyasıyla örtüşmesi ve onların âyetler üzerinden ifade edilmesi söz konusu olmaktadır. Özellikle belli perspektif ve geleneğe göre ya da belli muhatap kitleye yönelik olarak hazırlanan meâllerde kişisel ya da kurumsal eğilim ve yorumlama daha da belirgin hale gelmektedir. Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sadedinde kaleme alınan meâllerde okuyucunun kafasını karıştıracak mahiyetteki tercüme farklılıklarının en önemli sebeplerinden biri de işte bu olgudur.

Kur'an'ın nüzul döneminden sonra ortaya çıkan kelâmî tartışma ve kabuller ile mezheplere ait yaklaşımlar, tarihî süreçte tefsirlerde olduğu gibi günümüzde kaleme alınan meâllerde de anlam ve yorum takdirlerinde dikkate alınmakta ve meâllerdeki farklılaşmaya doğrudan etki etmektedir.¹⁵ Bu durum, yorum zenginliği olarak nitelenebilecek meşru çerçevenin ötesine geçilerek Kur'an'ı kendi kelâmî kabullerine uydurmaya varacak mahiyette hatalara da sebep olabilmektedir. Bu bağlamda çalışmada kelâm ilminde tartışmalara konu olan temel bazı meselelerin odağında yer alan âyetlerin meâllerindeki anlam ve yorum takdirlerine meâl yazarlarının kelâmî kabullerinin etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızda, inceleme konusu âyetlerin anlam ve yorum takdirlerinde müelliflerinin kelâmî kabullerinin yansımalarını ortaya koymak amacıyla temel olarak üç adet lafız odaklı, üç adet de yorum odaklı meâl esas alınmıştır. Literal yaklaşımı temsil etmek üzere erken dönemde kaleme alınarak kendilerinden sonra hazırlanan meâlleri etkilemeleri sebebiyle H. Basri Çantay ve Ö. Nasuhi Bilmen'e ait meâller ile ülkemizdeki resmî dinî söylemi yansıtmaları bakımından Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlatılan *Kur'an Yolu Meâli* belirlenmiştir. Yorum merkezli meâlleri temsil etmek üzere kendine özgü dinî bir söyleme sahip olması nedeniyle Mustafa İslamoğlu, son dönemde kaleme alınmış olması ve tefsir alanındaki akademik birikimi yansıtmaları bakımından Mustafa Öztürk, akademik bir kimliği bulunmamakla birlikte belirli bir ilmî seviyeyi yansıtmaları yönüyle ise Mahmut Kısa meâlleri seçilmiştir. Bu altı temel meâl ek olarak, ele alınan konuya dair Şîî doktrinin yaklaşımını tespit etmek üzere Murtaza Turabi ve Kadri Çelik meâlleri seçilmiştir. İncelenen konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak örneklerin bulunduğu diğer meâllerden de gerektiğinde istifade edilmiştir. Bununla birlikte aşırı yorum ve tahrif

¹⁵ Selçuk Gezgin, "İtikâdî Kabullerin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi", *Kur'an Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar-*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 106.

unsurları barındıran çalışmalara ilmî nitelikleri haiz olmamaları sebebiyle yer verilmemiştir. Böylece seçilen kelâmî konularla ilgili âyetlerin hem lafız hem de yorum merkezli meâllere yansıma biçimi üzerinden kelâmî kabullerin anlam ve yorum takdirlerine etkisi gösterilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda kelâm tarihinde farklı yaklaşımların olduğu beş konu özelinde bu etki ele alınacaktır.

1. Rü'yetullah

“Gözle görmek” anlamına gelen “rü’yet/ رؤية” ile “Allah” lafzından oluşan bir terkip olan rü’yetullah, bir ıstılah olarak “Allah’ın görülmesi, cennet ehlinin Cenâb-ı Hakk’ı gözleriyle görmeleri” demektir.¹⁶ Kur’an’da terkip olarak rü’yetullah geçmemektedir. Ancak muhtelif âyetlerde kâfirlerin iman etmek için dünyada Allah’ı görme ve Allah’ın kendilerine gelmesi yönündeki taleplerinden bahsedilmektedir.¹⁷ Hz. Mûsa’nın Tûr dağında Allah’tan kendisine görünmesi yönündeki talebinin aktarıldığı âyet¹⁸ de yine bu bağlamda gündeme gelmektedir.

İslâm düşüncesinde rü’yetullah konusu, itikadî mezheplerin temel tartışma alanlarından biri olmuş; Ehl-i sünnet ekolü ile Mu‘tezile ve Şîa arasında derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnetin genel yaklaşımına göre konuyla ilgili âyet ve hadislerden hareketle müminler âhirette Allah’ı (c.c.) görecekken, kâfirler bundan mahrum kalacaklardır.¹⁹ Bu konuda Ehl-i sünnetin iki ana kolu olan Eş‘arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasında ortak bir kanaat olmakla birlikte bunun izahında ve keyfiyetinde birtakım farklılıklar bulunmaktadır.²⁰ Mu‘tezile ve Şîa’ya göre ise Allah’ın (c.c.) dünyada görülmesi mümkün olmadığı gibi âhirette de mümkün değildir.²¹ İslâm düşüncesindeki bu tartışmaların temel sebeplerinden biri hiç şüphesiz ilgili nassların yorum keyfiyetidir. İtikadî mezhepler ve düşünce ekolleri, kendi teorik çerçeveleri içerisinde rü’yetin ya hakikî ya da mecazî anlamını önceleyen yorum tarzlarını benimsemişlerdir. Böylelikle rü’yetullah meselesi, her ekolde farklı bir yorum modeline konu olmuş; ancak temel kavram olarak görme fiili etrafında şekillenmiştir.²²

¹⁶ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 265.

¹⁷ el-Furkân 25/21; el-En‘âm 6/103,158; el-İsrâ 17/92.

¹⁸ el-A‘râf 7/143.

¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 158; Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, thk. Mahmûd Hüseyin (Kahire: Dârü’l-Ensâr, 1397), 37.

²⁰ Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 507 vd.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/374.

²² Düzgün, *Kelam*, 509.

İtikâdî mezhepler arasında cereyan eden rü'yet tartışmalarının odak noktalarından birini *رَبِّهَا نَاطِرَةٌ إِلَى يَوْمِ نَاضِرَةٍ* âyetleri oluşturmaktadır.²³ Özellikle âyetin son kısmındaki “*نَاطِرَةٌ*” kelimesinin anlaşılma biçimi bu farklı eğilimlerin temelini oluşturmaktadır. Vücûh ve Nezâir literatüründe bu kelimenin “görmek/gözle idrak etmek, beklemek, merhamet etmek, karşı karşıya gelmek, mühlet vermek” şeklinde olmak üzere Kur'an'da beş anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.²⁴ Lügat anlamı itibarıyla *نظر* fiili “bakmak, beklemek” gibi manalara gelmektedir.²⁵ İbn Fâris (ö. 395/1004) bu kökün temel anlamının “bir şeyi teemmül etmek/etraflica düşünmek ve onu bizzat görmek” olduğunu, daha sonra mecaz ve istiâre yoluyla bu temel anlamdan pek çok farklı mananın türediğini ifade etmiştir. Ona göre kökte var olan “beklemek” anlamı aslında beklenen şeyin gözlenmesinden hareketle mecaz yoluyla türemiştir. Bu fiilin, *الى* harf-i ceri ile kullanıldığında “bizzat bir şeyi görmek, ona bakmak” anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁶ Ezherî (ö. 370/980) de bu fiilin *الى* ile kullanıldığında “bakmak” anlamına geldiğini ve Arapların “beklemek” anlamında bu fiili *الى* harf-i ceri ile kullanmadığını, dolayısıyla bu kullanıma “beklemek” anlamını vermenin hatalı olacağını söylemiştir.²⁷

İlk dönem müfessirlerinden Mücahid b. Cebr (ö. 104/721)²⁸ ve Mukâtil b. Süleymân'a göre (ö. 051/767) âyet “Allah'a bakacaklar, O'nu çıplak gözle görecekler” anlamındadır.²⁹ Abdullah b. Abbas'ın da aynı

²³ el-Kıyâmet 75/22-23.

²⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 588; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Meketebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 480.

²⁵ Ebû Abdurrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm Samarrâî (Beyrut: Meketebetü'l-Hilâl, ts.), 8/154; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 5/444; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 1987), 5/216; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 14/264.

²⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 5/444.

²⁷ Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 14/266.

²⁸ “Bekleyecekler” anlamına geldiğine dair Taberî'de yer alan rivayet için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/73.

²⁹ Ebû'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 687; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 4/513.

görüşte olduğu rivayet edilmiştir.³⁰ Dolayısıyla âyetin manası bu durumda “*Rabblarine bakacaklar*” şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte Taberî (ö. 310/923) ve bazı rivayet tefsirlerinde erken dönem müfessirlerinden kelimenin “beklemek” anlamına geldiğine dair görüşler de vardır.³¹ Sonraki dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde de ihtilaf devam etmiştir. Özellikle mezhep aidiyetleri belirgin olan tefsirlerde konu detaylıca ele alınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) teşbih düşüncesini reddeden bir kimsenin Allah’ın görüleceğini kabul etmemesi gerektiğini ifade ederek âyetin “Allah’ın sevabını/mükâfatını beklemek” anlamına geldiğini savunmaktadır.³² Zemahşerî (ö. 538/1144) mef’ûlün takdim edilmesi suretiyle yapılan tahsise işaret ettikten sonra âyetin anlamının “Tıpkı dünya hayatında yalnız O’ndan korktukları ve O’na ümit bağladıkları gibi âhirette de nimet ve ikramı sadece Rabblarından beklerler” şeklinde Mu‘tezile mezhebinin yaklaşımına göre âyeti yorumlamıştır.³³

Ehl-i sünnete mensup müfessirler de mezhep aidiyetlerini âyetin tefsirinde belirgin bir şekilde göstermişlerdir. Taberî her iki görüşe dair nakillerde bulunmuş ardından da “Cennet ehlinin en yüksek makamındakiler her gün sabah akşam, Allah’ın yüzüne bakacaklardır” dedikten sonra Hz. Peygamber’in bu âyeti okuduğuna” dair rivayeti zikrederek tercihinin rü’yetullahın hak olduğundan yana yapmış ve âyetin “*Rabblarine bakarlar*” anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁴ Mâtürîdî (ö. 333/944) kelimenin hakiki anlamda “bakmak/görmek” anlamına geldiğini, “sevap beklemenin” de muhtemel bir mana olmakla birlikte esas mana kabul edilerek Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmenin yanlışlığını vurgulamış, rü’yetullahın keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini uzunca ele almıştır.³⁵ Nesefî de (ö. 710/1310) âyetin “keyfiyet, yön ve mesafe olmaksızın Rabblarine bakacaklar” anlamında olduğunu, “Allah’ın hükmünü veya sevabını bekleyecekler” şeklinde bir anlam vermenin doğru olma-

³⁰ Merkezü’l-Dirâsât ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’l-tefsîri’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 22/477.

³¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/73; Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 8/280; Merkezü’l-Dirâsât ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’l-tefsîri’l-me’sûr*, 22/477.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, thk. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih (Mısır: Mektebetü’n-Nâfize, 2006), 447.

³³ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 4/662.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/73.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 10/349 vd.

dığını söyleyerek, bu görüşünü الى harfi ceri ile kelimenin “beklemek” anlamında müteaddi olamayacağı ile gerekçelendirmiştir.³⁶

Meâllerde konunun ele alınış biçimi incelendiğinde Çantay “*Rablerine bakacaktır*”,³⁷ şeklinde meâl verdikten sonra dipnotta konuyla ilgili rivayetleri de gündeme getirerek rü’yetullahı kabul etmeyenlerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.³⁸ Bilmen “*Rab’lerine nazar edicidir*”³⁹ şeklinde âyeti meâllendirirken, *Kur’ân Yolu*’nda “*Bir kısım yüzler rablerine bakarak*” şeklinde meâl verilmiş ve açıklama kısmında cemelullâhî seyretmenin en büyük nimetlerden biri olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰ Yorum merkezli meâl yazarlarından M. Öztürk “*Rablerinin kendilerine vereceği nimetleri bekleyecekler*” şeklinde meâl vermiş ve bu tercihinin Taberî’de yer alan Mücahid’den gelen görüşe dayandırmış, ayrıca Ehl-i sünnet müfessirlerinden benzer görüşte olanları da referans göstermiştir.⁴¹ M. İslamoğlu “*Rablerine tarıfsız bir biçimde nazar edecek*”⁴² şeklinde meâl vermiş ve sonraki baskılarda ise kelâmî anlamda rü’yetullah konusuyla bu âyetin bir ilgisi olmadığını ifade etmiştir. M. Kısa Ehl-i sünnetin tercihi doğrultusunda âyeti “*Rabblarının cemaline bakacaklar*”⁴³ şeklinde tercüme etmiştir. Günümüz Türkçesi açısından “nazar etmek” tabirinin özel anlamlı deyimse bir karşılığı olsa da “nazar” kelimesinin “bakış, bakma” gibi anlamlara geldiği de dikkate alındığında Bilmen ve M. İslamoğlu’nun meâlleri de “*Rabblarına bakarak*” yönünde olmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda temel aldığımız meâllerden sadece M. Öztürk’ün “bekleme” yönünde âyeti meâllendirmiştir. Şîî meâllerdeki anlam tercihinin de yeknesak olmadığı görülmektedir. Buna göre K. Çelik

³⁶ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 3/73.

³⁷ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Dergah Ofset, 2011), 3/1119.

³⁸ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/1119.

³⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 579.

⁴⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 623.

⁴¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 803. M. Öztürk, Ehl-i sünnet müfessirlerden Kurtubî'yi referans göstermiş olsa da Kurtubî bu görüşün son derece zayıf ve âyetin zahirine de aykırı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfıyyîş (Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 19/108.

⁴² Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gerekçeli Meal* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1199.

⁴³ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Mealî* (Konya: Armağan Kitaplar, 2009), 684.

“O gün bazı yüzler... Rablerine bakıp durur”⁴⁴, M. Turabi ise “Rablerine doğru bakarlar. (Onun mükâfatına göz dikerler.)”⁴⁵ şeklinde parantez kullanarak meâl verdiği gibi âyetle ilgili açıklama bölümünde bunun hissî bir bakış olmadığını, Hz. Ali’den naklen Allah’ın mükâfatına göz dikmek ve O’nun sevabını beklemek anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴⁶

“Beklemek” manasını tercih edenlerin bir kısmı beklenen şeyin “Rablerinden gelecek nimetler”, bir kısmı da “Rablerinin kararı” olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷ Süleymaniye Vakfı gibi bazı meâller ise kelimenin çok anlamlılığını meâl yansıtarak “Rablerine bakarlar/ Rablerinin vereceği nimetleri beklerler” şeklinde iki anlamı da birlikte vermiştir. Bu âyetin rü’yetullah delil olamayacağını da açıklamada özellikle belirtmiştir.⁴⁸ H. Elik “Onlar Allah’ın kendilerine bahşettiği sonsuz nimetler içerisinde olacaklardır.” şeklinde bir anlam tercih ederek dipnotta rü’yetullah tartışmalarının nüzul döneminden sonra çıktığını, Kur’an’ın böyle bir konusu olmadığını, âyeti “Rablerine bakacaklar” şeklinde çevirmenin aşırı lafızcılık olacağını belirtmiştir.⁴⁹

M. Öztürk gibi ilahiyatçılar tarafından yazılan meâllerde âyetin manası, kıyamet günü Allah’ın müslüman kulları için hazırladığı nimetleri bekleyecekleri yönünde olmuştur. İlgili âyetlerin çevirisinde yapılan anlam tercihlerinin ardından, bazı meâllerde dipnot ve açıklamalar aracılığıyla Mu’tazile ve Ehl-i sünnet arasındaki görüş ayrılıklarına da yer verilmesi, müelliflerin bu kelâmî tartışmaları dikkate alarak anlam takdirinde bulunduklarını, tefsirlerde olduğu gibi meâllerdeki anlam takdirlerinin de müellifin kelâmî kabulü ile ilintili olduğunu göstermektedir.⁵⁰ Bununla birlikte, bu tür ilmî tartışmalarda merkezî konuma sahip bazı âyetlerin bağlamı içinde tam olarak anlaşılabilmesi için izaha ihtiyaç duyulması, meâllerin anlam aktarımındaki sınırlılıklarını da açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu durum, mezhepler arasındaki ihtilafların kaynağı konumundaki âyetlerin sahih bir şekilde anlaşılmasında Kur’an kültürüne ve tefsirlerdeki yorumlara vâkıf olmanın önemini ortaya koymaktadır.

⁴⁴ Kadri Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali* (Nürnberg: Ferec Yayınları, ts.), 517.

⁴⁵ Murtaza Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, ed. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Basın Yayın, 2013), 577.

⁴⁶ Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 60.

⁴⁷ “<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=75&ayet=23>”, (Erişim 05 Ağustos 2025); Mehmet Okuyan, *Açıklamalı Kur’an: Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), 1426.

⁴⁸ “<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/K%C4%B1yame.htm>”, (Erişim 05 Ağustos 2025).

⁴⁹ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 1355.

⁵⁰ Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları* (Ankara: Fezr Yayınları, 2022), 304.

Âyetin zahîrî manasının “bakmak, görmek” yönünde olması, mecaza gitmek için özel bir sebep olmaması ve konuyla ilgili sahih rivayetler dikkate alındığında Ehl-i sünnetin yaklaşımı çerçevesinde âyetin meâllendirilmesinin daha isabetli olacağı düşünülmektedir. Zira Cerîr b. Abdullah, bir gece Resûlullah’ın yanında bulundukları sırada on dördüncü gecesindeki aya baktıktan sonra Hz. Peygamber’in: “Şu ayı hiç bir sıkıntı çekmeden gördüğünüz gibi Rabbinizi de ayan beyan göreceksiniz”⁵¹ buyurduğunu rivayet etmiştir.⁵² Âyetlerin Kur’an ve sünnet bütünlüğü içerisinde doğru anlaşılması için sahih hadislerin en önemli kaynak olduğu malumdur. Öte yandan, mezhepler arası kelâmî görüş ayrılıklarının, özellikle Kur’an meâlleri üzerinden doğrudan okuyucuya yansıtılmamasının daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede, ilgili âyetin lafzî/zahîrî anlamı da dikkate alındığında Bilmen ve İslamoğlu’nun da tercihleriyle uyumlu olarak “Rabblerine nazar ederler” veya “Rabblerine bakarlar” şeklinde bir çeviri ile yetinilmesi mümkündür. Bu tür bir çeviri, Allah’ın görülüp görülmeyeceğine dair Kur’an’ın nüzul döneminden daha sonra ortaya çıkan kelâmî tartışma ve ihtilafları metin dışında bırakır. Böylece âyetin, nüzul döneminden daha sonra ortaya çıkan kelâmî tartışma ve ihtilaflardan uzak anlamı tespit edilmiş ve okuyucuya verilmiş olur. Zira mezhebî kaygı ve müelliflerin kelâmî kabulleri çerçevesinde yaklaşılması durumunda âyetlerin vermek istediği asıl mesaj kaybolmaktadır.⁵³

2. Hissî Mucizeler

Kelâmda mucize en genel haliyle “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve benzerini meydana getirmekten herkesi aciz bırakan tabiatüstü olay” olarak tarif edilmektedir.⁵⁴ Kur’an ve hadislerde kavramsal anlamıyla mucize kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten türemiş kelimeler sözlük anlamları ile zikredilmektedir. Kur’an’ın kavram dünyasında âyet, beyyine, burhân, sultân gibi kelimeler mucizeyi karşılamaktadır.⁵⁵ Mucize için ilâhî kaynaklı bir fiil olması, peygamberlik iddiasında bulunandan sadır olması, benzerinin başkaları tarafından

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Arabistan: Dârü’s-Selâm, 2000), “Mevâkîtü’s-salât”, 16; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Salih b. Abdülazîz (Arabistan: Dârü’s-Selâm, 2000), “Mesâcid”, 211.

⁵² Benzer içerikte farklı rivayetler için bk. Müslim, “İmân”, 297; Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Tefsîru’l-Kur’ân”, 11.

⁵³ Sağlam, *Tefsîrde Anlam Kırılmaları*, 305.

⁵⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 219.

⁵⁵ el-Bakara 2/92, 211; el-A’râf 7/73; Hûd 11/96; Tâhâ 20/47; el-Mü’minûn 23/45; el-Kasas 28/32.

getirilememesi, dünyada vuku bulması, getiren kişinin doğruluğuna delâlet etmesi, muarızlarına meydan okuması gibi şartlar ileri sürülmüştür.⁵⁶ Kelâmcılar mucizelerden akılla kavranabilen ve akla hitap edenleri aklî, insanın duyularına hitap edenler ve duyu organları ile idrak edilebilenleri hissî, geçmiş veya geleceğe dair haberleri de haberî mucizeler olarak tasnif etmişlerdir.⁵⁷ Kur'an'ın ana konuları içerisinde nübüvvet ve onunla ilgili olarak mucize önemli bir yer işgal etmekte, peygamberlere bahşedilen pek çok mucize Kur'an'da haber verilmektedir.

Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin hissî mucizelere yaklaşımı benzerlik göstermektedir. Her iki mezhebe göre de hissî mucizeler, aklen mümkündür ve nübüvvetin doğruluğunun en önemli delillerindendir. Mâtürîdî mezhebine göre hissî mucizeler kâinatta var olan sünnetullah çerçevesinde bir hikmete istinaden gerçekleşen istisnai hadiseler iken Eş'arî mezhebine göre doğada var olan tabiat kanunlarına Allah'ın doğrudan bir müdahalesidir.⁵⁸ Bunlar, tabiat kanunlarına aykırı görülmeyle birlikte bu kanunları var eden sonsuz kudret sahibi Allah'ın bu kanunlar haricinde birtakım şeyler yaratması mümkünâtan kabul edilmiştir.⁵⁹ Zira tabiat kanunları Allah'ın kudreti karşısında zaruri değil, mümkündür.⁶⁰ Her halükarda İslâm âlimlerinin genel kanaati, mucizelerin reel anlamda gerçekleşen olağanüstü hadiseler olduklarıdır.

Kainâtı determinist bir bakışla açıklamaya çalışan materyalist ve pozitivist yaklaşıma göre mucize diye bir olgu doğa kanunlarına aykırı olduğu için söz konusu değildir. İslâm düşüncesinde de ilk dönemlerden itibaren Kur'an'da zikredilen hissî mucizelere yönelik farklı değerlendirmeler yapılagelmiş, bu konu kelâmcılar ile İslâm filozofları arasında önemli bir tartışma konusunu teşkil etmiştir.⁶¹ Fârâbî (ö. 339/950), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi isimler tabiat kanunlarında ve sebeplere bağlı olan birtakım kurallarda herhangi

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 263; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (İstanbul: DİB Yayınları, 2019), 186 vd.; Mucizelerde bulunması gereken özellikler hakkında detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 17 vd.

⁵⁷ Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, 30.

⁵⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, thk. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 142, 144.

⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972), 171.

⁶⁰ Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 172 vd.; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 239.

⁶¹ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 6/2 (2008), 116; Klasik dönemde mucizelere menfî yaklaşanlar, görüşleri ve cevaplar için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/416 vd.

bir değişiklik olmayacağını dile getirerek mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi içerisinde izah etmeye çalışmışlardır.⁶²

Modern döneme yaklaştıkça hissî mucizelere yönelik farklı değerlendirmeler yaygınlık kazanmaya başlamıştır.⁶³ Batıda ortaya çıkan felsefî akımların etkisiyle birlikte hissî mucizelerin inkâr edilmesi yönünde ciddi bir eğilim ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu durum, İslâm âlimlerini konuya daha fazla önem vermeye yöneltmiş ve pek çok müstakil eser kaleme almalarına zemin hazırlamıştır.⁶⁴ Seyyid Ahmed Han, Gulam Ahmed Perviz, Muhammed Abduh, Muhammed Arkoun, Reşid Rıza, M. Ebu Zeyd, Abdülaziz Çavuş, M. Ferid Vecdi, M. Esed gibi isimler hissî mucizeleri reddetme, tabiat kanunlarına göre yorumlama veya sembolik hadiseler olarak değerlendirme gibi yaklaşımlarıyla ön plana çıkmaktadır.⁶⁵

Bazı çağdaş tefsirlerde olduğu gibi bazı meâllerde de Kur'an'da yer verilen hissî mucizelere yönelik tercüme ve yorumların, determinist, pozitivist ve rasyonalist eleştirilerin etkisiyle şekillendirildiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede bazı müelliflerin söz konusu mucizeleri aklileştirme yahut doğal açıklamalarla izah etme eğiliminde oldukları; bu yaklaşımların ise gelenekte farklı mezhebî yorumlar şeklinde görülen zihinsel ön kabullerin modern dönemdeki yansımaları olarak değerlendirilebileceği ifade edilebilir.⁶⁶ Özellikle modern bilim paradigmasının etkisi altında gelişen bu tür söylemlerin, meâl literatürümüz üzerindeki etkisi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, hissî mucizelerle ilgili Kur'an meâllerinde yer alan anlam ve yorum farklılıklarının, somut örnekler üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmesi, konunun daha sağlıklı bir biçimde değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Hakka'l-yakîn bilgiye mazhar olmak ve kalbinde en ufak bir şüpheye mahal kalmaması için Hz. İbrahim'in, ölümlerin nasıl diriltildiğini görme talebinden bahsedilen âyetle قَالْ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ

جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا⁶⁷ buyrulmuştur. Bu âyetle Allah (c.c.), Hz. İbrahim'e dört adet kuş almasını, bunları parçalayarak kuşların her parçasını farklı bir dağın tepesine koymasını ve sonra da onları çağırmasını emret-

⁶² Soner Akpınar, "Modern ve Gelenekçi Bazı Yazarların Hissî Mucizelere Yaklaşımı", *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (2023), 60.

⁶³ Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 79.

⁶⁴ Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, 285.

⁶⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 255 vd.; Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", 79.

⁶⁶ Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-" 89.

⁶⁷ el-Bakara 2/260.

miştir. Böylece her bir parçası başka dağın zirvesine konulmuş ölü kuşlar, Hz. İbrahim'in çağırısıyla mucize olarak tekrar canlanmışlardır. Bu mucize, yeniden dirilişin, Allah katında son derece basit ve kolay bir iş olduğunu göstermek için vuku bulmuştur. Bu sayede yeniden diriliş somut bir şekilde Hz. İbrahim'e gösterilmiş ve kalbinin tatmin olması sağlanmıştır.⁶⁸

Âyette geçen فَصْرُ هُنَّ kelimesine yüklenen anlam, burada bahsedilen hadisenin hissî mucize olup olmadığını tayin etmekte, aynı zamanda hissî mucizeye yaklaşımı da somutlaştırmaktır. Diğer bir temel nokta ise kuşlardan her birinin mi yoksa kuşların parçalarının mı dağların zirvesine bırakıldığı hususudur. Sözlüklerle و ر ص kökü hem “döndürme, çevirme, yönlendirme, kendine meylettirme/alıştırma” hem de “parçalara ayırma, kesme” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁹ Fiil, ikinci bâktan (صار يصير) olursa “kesmek”; birinci bâktan (صار يصور) olursa “yönlendirmek, meylettirmek/alıştırmak” anlamına geleceği yönünde bir ayırım da sözlüklerde yapılmıştır.⁷⁰

Sözlüklerdeki bu ikili ayırım tefsirlere de yansımış, kelimenin hem “yönlendirmek/alıştırmak” hem de “parçalamak” anlamlarına atıflar yapılmıştır.⁷¹ Parçalamak anlamı verildiği takdirde âyet doğal olarak hissî mucize bağlamında yorumlanmış olmaktadır. Söz konusu kelimeye “alıştırma” bağlamında bir anlam verilmesi durumunda da kuşları parçalayarak her birinin parçalarını farklı dağların zirvelerine bırakması Hz. İbrahim'e emredilmiştir.⁷² Çünkü âyetin devamında gelen bölüm, (ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ) (ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ) anlam olarak parçalanmaya delâlet ettiğinden “parçalarına ayır/” (ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ) emrinin açıkça zikredilmesine ihtiyaç duyulmayarak hazfedildiği ifade edilmiştir.⁷³ Yani hissî mucize anlamı, فَصْرُ هُنَّ emrine verilecek her iki yöndeki manada da aslında ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) dışındaki bütün müfessirlerin, Hz. İbrahim'in kuşları parçalara ayırıp onları farklı dağların

⁶⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kur 'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/413.

⁶⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/159; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), 12/130 vd.; *el-Mu'cemü't-târîhi li'l-lugati'l-arabiyye*, “صور” (Erişim 06 Ağustos 2025).

⁷⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/159.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/495 vd.; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur 'ân*, 2/250; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/335.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/310.

⁷³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur 'ân*, thk. Saîd el-Lihâm, ts., 86; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 7/37; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/301; Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi'l-ilmî't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/236.

zirvelerine bıraktığı konusunda hemfikir olduklarını belirtmiştir.⁷⁴ Kuşları parçalamadan önce Hz. İbrahim'e onları kendisine alıştırma emri verilmesi ise diriltildikten sonra onların başka kuşlar oldukları yönünde aklına farklı şüpheler gelmemesi için onların suretlerini, yapılarını, özelliklerini iyice öğrenip kavramasına yöneliktir.⁷⁵ Sonuç itibarıyla ilk dönemlerden itibaren âyet, yeniden diriliş konusunda kalbinin mutmain olması için Hz. İbrahim'e, dört adet kuş alarak onları parçalara ayırması ve her bir parçayı da farklı dağların zirvesine bırakması doğrultusunda bir emir olduğu şeklinde anlaşılmıştır.⁷⁶

Ölümünden sonra dirilişi somut bir şekilde görme talebini dile getiren Hz. İbrâhim'in (a.s.) bu isteği, ilâhî irade tarafından kabul edildiğine göre, gerçekleşen olayın da doğrudan bu amaca hizmet edecek nitelikte, dirilişin hissî bir şekilde tecrübe edilmesini sağlayacak bir mahiyette olması beklenir. Belli bir eğitime tabi tuttuktan sonra pek çok hayvanın sahibine veya çok uzak yerdeki yuvasına dönmesinin olağan bir hadise olduğu dikkate alındığında kendine alıştırdığı kuşların Hz. İbrahim'in çağrısına icabet ederek gelmeleri durumunda bu amacın gerçekleşmeyeceği açıktır. Dolayısıyla hem indiriliş amacı hem bağlamı birlikte değerlendirildiğinde âyet, parçalanmış ve her bir parçası farklı yerlere konulan kuşların eski hallerinde yeniden canlanmaları ve Hz. İbrahim'e dönmeleri üzerinden yeniden dirilişin Allah (c.c.) için son derece basit bir hadise olduğunu ortaya koymaktadır.

Meâllere bakıldığında Çantay “(Allah) dedi ki “Dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra (kesip, hamur yapıp) her parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Koşarak sana geleceklerdir”;⁷⁷ Kur'an Yolu da “Rabbi “Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler”⁷⁸ şeklinde âyeti çevirmiştir. Hem Çantay hem de Kur'an Yolu âyetinde geçen “فَصْرُوهِنَّ” emrine “kendine alıştır” biçiminde anlam vermiş ancak âyetin mefhumunun ve lafzının delâlet ettiği mahzuf “onları parçala” قَطَّعْنَهُنَّ emrini de parantez içinde vererek hissî mucizeyi meâle yansıtmışlardır. Bilmen “Allah Teâlâ da: “Kuşlardan dört tanesini tut da onları kendine çevir, sonra her dağ üzerine onlardan birer parça at, sonra

⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/38.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/310; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/37; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/216; Kurtubî, *el-Câmi*, 3/301.

⁷⁶ Mucâhid, *Tefsîru Mucâhid*, 244; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, 86; Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Han-cî, 1381), 1/80; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/496; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/37; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/216.

⁷⁷ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/74.

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, 50.

da onları çağır, sana koşarak gelirler”⁷⁹ şeklinde Türkçe açısından akıcılıktan uzak, mana olarak da kısmen muğlak bir tercüme yapmıştır. Ancak “her dağ üzerine onlardan birer parça at” ifadesi ile mucize anlamı daha belirgindir.

Yorum merkezli meâllerden M. Kısa ilgili fiile “alıştırma” anlamı vermekle birlikte, kuşların kesilip parçalara bölünmesi ve her bir parçanın da farklı tepeye bırakılması yönünde mucizevî anlamı tercih etmiştir.⁸⁰ M. İslamoğlu “*O da, “O hâlde dört kuş al ve onları kendine (itaate) alıştır; bunun ardından onları ayrı ayrı bir tepeye sal ve onları çağır; uçarak sana gelecekler*”;⁸¹ M. Öztürk “*Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: “Öyleyse dört kuş yakala ve onları bir süre eğiterek kendine alıştır. Sonra her birini bir tepeye bırak. Daha sonra onları çağır. Göreceksin ki sana çarçabuk gelecekler*”⁸² şeklinde mucizevî bir hadisenin gerçekleşmediği imajını oluşturacak mahiyette bir çeviriyi tercih etmiştir. Zira bir kimseye veya yere alışan kuşların canlı olarak bırakıldıkları uzak mesafelerden hedeflerine gelmeleri gayet olağan bir hadisedir. فَصْرُهُ emrine her iki meâlde de “alıştırma” anlamı verildiği gibi kuşların parçalarının değil de her bir kuşun bir dağın zirvesine bırakılmasından bahsedilmiştir. M. İslamoğlu bu tercihini dilsel izahlara dayandırırken, M. Öztürk, Reşid Rıza’nın yaptığı gibi Mu‘tezile mezhebine mensup Ebû Müslim’in görüşünü referans göstermiştir.⁸³ Sonuç olarak hem İslamoğlu hem de Öztürk’e ait meâllerde âyetin bağlamı ve verilmek istenen asıl mesajı ihmal edilerek mucize, rasyonel bir zemine çekilerek sıradan bir hadise olarak aktarılmıştır. Şifî meâllerde hem “parçalara ayırma” hem de “dağların tepelerine parçalar koyma” manası verilmek suretiyle mucizevî anlamın korunduğu görülmektedir.⁸⁴

Meâllerde ilgili ayet özelinde genellikle iki temel eğilimin benimsendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, âyette bahsedilen hadiseyi parçalanmış kuşların tekrar eski hallerine geri dönmesi şeklinde mucizevî bir anlamda tercüme etmektir. Diğeri ise bu anlamı reddederek kuşların eğitilmesi ve her birinin farklı bir dağın zirvesine bırakılması gibi rasyonel bir zeminde olayı değerlendirmektir. Her iki görüşten meâl yazarlarının da dipnot

⁷⁹ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*, 45.

⁸⁰ Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 66. “*Bunun üzerine Allah: “Öyleyse dört tane kuş yakala ve onları iyice kendine alıştır. Sonra onları kesip parçalara böl ve her bir parçasını birer tepeye bırak. Ardından da onları çağır, Allah'ın izniyle hepsi dirilecek ve uçarak sana gelecekler.”*

⁸¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gereğçeli Meal*, 90.

⁸² Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 92.

⁸³ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr* (el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 3/48.

⁸⁴ Çelik, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 88; Turabi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, 43. Murtaza Turabi açıklama bölümünde mucizevi anlama dair ehl-i beyten pek çok rivayet geldiğini özellikle vurgulamıştır.

ve açıklamalarda bu hadiseye bakış açılarındaki haklılığa dair izahlarda bulundukları görülmektedir.⁸⁵ Bu durum, meâl çalışmalarında kelâmî kabullerin anlam ve yorum takdirleri üzerindeki belirleyici etkisini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Kur'an'da hissî mucizeden bahseden en dikkat çekici örneklerden biri de *فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ* âyetidir.⁸⁶ Âyette Hz. Mûsâ'nın esasını denize vurmasıyla birlikte denizin yarılması ve denizin her iki tarafının da yüce dağlar gibi yükselmesi şeklinde gerçekleşen açık bir hissî mucize aktarılmaktadır.⁸⁷ Âyetin lafzı, Allah'ın izni dâhilinde Hz. Mûsâ'nın eliyle gerçekleşen olağanüstü bir olayı ifade etmektedir. Meâllere bakıldığında müelliflerinin konuya dair kelâmî yaklaşımlarının ve zihinsel yönelimlerinin belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Çantay, Bilmen ve *Kur'an Yolu* gibi meâllerde söz konusu olay, Allah'ın kudretiyle doğa yasalarının askıya alındığı “(vurunca) derhal deniz yarıldı”⁸⁸ şeklinde herhangi bir te'vile gitmeden, lafza ve bağlama sadakat çerçevesinde olağanüstü bir hadise olarak sunulmaktadır.

M. İslamoğlu'nun “*Ardından deniz infilak edip ikiye ayrıldı; öyle ki, yolun her (iki) yanından sular ulu dağlar gibi yükselmişti.*”⁸⁹ şeklinde “infilak/patlama” gibi bir kelime kullanmak suretiyle kısmi bir aklileştirme yaptığı ve mucizevî yönü silikleştirdiği ifade edilebilir. Zira “infilak/patlama” kelimesi hadisenin fiziksel ve gözlenebilir bir mahiyette olduğu algısını oluşturmaktadır. M. Öztürk ise “*Musa esasını vurur vurmaz deniz ikiye yarıldı ve her iki yanı büyük bir dağ gibi oldu*” şeklinde mucize vurgusuyla âyeti çevirmiştir. M. Esed gibi bazı meâllerde ise âyet lafza bağlı bir şekilde çevrilmiş ancak dipnotta mucizevî hadise tamamen rasyonel bir zeminde “Kızıldeniz'in sığ olması ve ani bir med dalgası” şeklinde tabii bir olay olarak açıklanmıştır.⁹⁰ Şîî meâllerde de mucizevî anlam muhafaza

⁸⁵ Tuncer Namlı, *Kur'an Aydınlatığı -Kronolojik Kur'an Meâli-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 787; “<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Bakara.htm>”, (Erişim 15 Eylül 2025); Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 92; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 132; İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-* (İstanbul: Ötüken, 2020), 79.

⁸⁶ Suarâ 26/63.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/357; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulûm* (b.y.: y.y.,ts.), 2/556; Mâveridî, *en-Nuket*, 4/174; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/317; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422), 4/233.

⁸⁸ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 2/660; Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Alisi*, 371.

⁸⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gereğçeli Meâl*, 720.

⁹⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 902.

edilmekle birlikte K. Çelik'in "*Musa'ya, 'Asanla denize vur' diye vahyet-tik. (Vurdu ve) Deniz hemencecik yarılıverdi de her parçası kocaman bir dağ gibi oldu*"⁹¹ şeklindeki meâlinde bu anlam daha belirgindir.

Kur'an'da zikredilen hissî mucizeleri te'vil edenlerin bu tutumu, çoğu zaman akıl ve bilim merkezli Kur'an'a yapılan itirazlar karşısında özgüvenden yoksun ve savunmacı bir tutumun tezahürü olduğu yönünde eleştirilmiştir.⁹² Bu durum, aslında klasik dönemde tefsirlerde görülen mezhebî görüşlerin Kur'an'a söylettirilmesi olgusunun modern döneme yansımaları olarak kabul edilebilir. Örnek âyetlerin çevirilerindeki farklılıklar, pozitivist ve rasyonalist düşünce eğilimlerinin Kur'an meâllerine etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi dâhilinde peygamberler eliyle gerçekleşen mucizeleri, akılcı yorumlarla doğal süreçlere indirgemek yahut olağan hâdiselermiş gibi te'vil etmek tartışmalı sonuçlar doğurabilmektedir. Bu bağlamda ilgili âyetlerin çevirisinde yapılan anlam ve yorum tercihlerini belirleyen unsur yalnızca lafzın yapısı değil; aynı zamanda meâl müelliflerinin mucize anlayışına dair yaklaşımlarıdır. Bu durum, meâl çalışmalarında dilsel tercihler birlikte itikadî eğilim ve kabullerin de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Haberî Sıfatlar

Kelâm ilminde Allah'ın sıfatları farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Bu tasnif içinde "akılla bilinmeleri mümkün olmayıp varlıkları ancak âyet ve hadislerin haber vermesiyle bilinebilen, zâhiri anlamları ile Allah'a nispet edilmeleri mümkün olmayan" sıfatlar, haberî sıfatlar başlığı altında ele alınmaktadır. Kur'an'da zâhirî mânalarıyla Allah'a nispet edilen el (يد), göz (عين), yüz (وجه) gibi uzuvlar ile arşın üzerine kurulmak (استوى), gelmek (جيء), inmek (نزل) gibi fiiller bu kapsamda kabul edilmiştir.⁹³ Haberî sıfatlar hem tefsir hem de kelâm literatüründe müteşâbihât içinde değerlendirilmiş ve İslâm düşünce tarihinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Tevhid inancının muhafaza edilmesi düşüncesi merkeze alınarak teşbih, ta'til ve teccime düşmemek için özel çaba sarfedilmiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak söz konusu sıfatlara yaklaşımda te'vil ve tenzih olmak üzere iki ana eğilim ortaya çıkmıştır.⁹⁴

Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu te'vil yaklaşımına göre haberî sı-

⁹¹ Çelik, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 327.

⁹² Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-", 116.

⁹³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 279.

⁹⁴ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal* (b.y.: Müessesetü'l Halebî, ts.), 1/92; Her iki eğilimin de delilleri için bk. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 128 vd.

fatlar, genel akaid ilkeleri ve Arap dilinin kuralları çerçevesinde mutlaka mecazi olarak yorumlanmalıdır. Bu sıfatlar, zâhirî anlamları ile Allah hakkında kullanılmaları halinde teşbih ve tecsim kaçınılmaz olur ve tevhid inancı zedelenir. Mu‘tezile mezhebinin bu yaklaşımı, literatürde nefy ve ta‘til metodu olarak anılmıştır.⁹⁵ Ehl-i sünnet içinde yer alan Selefiyye’ye mensup âlimler, haberî sıfatlar gibi manevî müteşâbihleri naslarda zikredildikleri şekliyle aynen kabul edip, te’vil edilmelerini uygun görmemişlerdir. Bu yaklaşıma göre söz konusu sıfatlar, naslarda haber verildikleri halleriyle te’vil edilmeden nakledilmeli, hakikatleri de araştırılmamalıdır. Allah insanları müteşâbih lafızları te’vil etmekle mükellef tutmadığı için en ufak bir şüphe duymadan bunlara sadece iman edilmelidir.⁹⁶ İstivâ hakkındaki soruya İmam Mâlik’in (ö. 179/795) “İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman etmek vaciptir, onun hakkında soru sormak ise bidattir” şeklindeki cevabı, Selefiyye’nin haberî sıfatlara yaklaşımının somut ifadesidir.⁹⁷ Yalnız Selefiyye’nin te’vilden uzak bu anlayışı, bazı çevrelerce yanlış yorumlanmış, bu sıfatların zahirî anlamları kullanılarak teşbih ve tecsime düşülmüştür.⁹⁸

Hicrî 2. asırdan itibaren Mu‘tezile mezhebinin ortaya çıkması, tercüme faaliyetleri, felsefî ilimlerin yaygınlık kazanmaya başlaması, başka kültür ve milletlerle temasa geçilmesi gibi durumlar Selefiyye’nin yaklaşımının yetersiz kalmasına sebep olmuştur. Temel dinî meselelerde nassları merkeze almakla birlikte akla da önem veren, Ehl-i sünnet çerçevesinde yeni izahlar geliştiren Mâtürîdî ve Eş‘arî mezhepleri ortaya çıkmıştır.⁹⁹ İmam Mâtürîdî ve İmam Eş‘arî haberî sıfatların te’vil edilmesine karşı çıkarak zâtına uygun bir keyfiyette ve nasslarda ifade edildikleri şekliyle sabit oldukları görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁰ Cüveynî (ö. 478/1085) ile birlikte Sünnî kelâmcılar da te’vile başlamıştır. Böylece halef olarak kabul edilen Mâtürîdî ve Eş‘arî âlimler, yanlış yorumlarla avâmın teşbihe düşmesine engel olmak ve muhtemel fitnelerin önüne geçmek için haberî sıfatları, Allah’ın zâtına uygun olacak şekilde dil ve mantık kuralları çerçevesinde te’vil etmeye yönelmişler ancak bu te’villerin kesinlik ifade etmediğini de belirtmişlerdir.¹⁰¹

⁹⁵ Demirci, *Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine*, 145 vd.; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatları-yla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 97.

⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/92.

⁹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1993), 2/305.

⁹⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 114.

⁹⁹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 120.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 155; Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, 108 vd.

¹⁰¹ Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2005), 70; Kılavuz, *Ana Hat-*

Görüldüğü üzere Kur'an'da zikredilen haberî sıfatlar, ilk dönemlerden itibaren tartışmalara ve ihtilaflara konu olmuştur. Bu ihtilafların yoğun bir şekilde tefsirlerde gündeme geldiği yerlerden biri Hudeybiye Antlaşmasından önce Hz. Peygamber'in bir rivayete göre "ölüm" başka rivayete göre ise "savaşta kaçmamak" üzere sahâbeden aldığı biati haber veren¹⁰² إِنَّ الذِّينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ¹⁰³ âyetidir. Tartışmanın odağında, literal olarak "Allah'ın eli" anlamına gelen يَدُ اللَّهِ ifadesi bulunmaktadır.

Sözlüklerde يَد kelimesi en genel anlamıyla uzuv olan "el" anlamına gelmektedir. Bu temel anlamın yanında ayrıca nimet, lütuf, güç, kuvvet, galip gelmek, zafer, kudret, boyun eğmek, otorite, yol, bereket, minnet, cemaat, grup gibi mecâz ve istiâre yoluyla elde ettiği çok geniş bir anlam alanına sahiptir.¹⁰⁴ Taberî'ye göre âyetteki يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ iki şekilde te'vil edilebilir. Birincisi biat esnasında Allah'ın eli onların eli üzerindedir. Çünkü sahâbe Allah Resûlü'ne biat etmekle aslında Allah'a biat etmiştir. İkincisi de düşmana karşı Resûlü'ne yardım konusunda Allah'ın kudreti, sahâbenin göstereceği kudretin üzerindedir. Çünkü sahâbe Hz. Peygamber'e düşman karşısında yardım etmek üzere biat etmiştir.¹⁰⁵ Müfessirlerin bazılarına göre âyette geçen يَد hakiki anlamdan ziyade "nimet" anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Bu takdirde âyetin manası "bu biatin bizzat kendisi, ilerleyen zamanda getireceği güzellikler sebebiyle aslında Allah'ın müminlere bir nimetidir." veya "Allah'ın nimeti, onların Allah'a yaptıkları iyiliklerden daha üstündür." şeklinde olmaktadır.¹⁰⁷ Kudret, sevap, yardım, mağfiyet gibi anlamlara gelebileceği de yine tefsirlerde ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Râzî kelimenin Allah ve biat edenler hakkında olmak üzere farklı iki anlama gelmesini de ihtimal dâhilinde değerlendirir. Ona göre kinâye yoluyla Allah için koruma/hıfz, biat edenler içinse hakiki anlamda el manasına gelir. Bu durumda "Allah'ın koruması biat edenlerin elleri üzerindedir" şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹ Neseffî tenzih yolunu benimseyerek Allah'ın organ sahibi olmaktan ve mahlûkâtın sıfatlarından münezzeh olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Peygamber ile yapılan biatin aslında Allah ile yapılan bir biat olduğunu belirtmiş ve bu yaklaşımını da "Kim Peygambere

larıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş, 98; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 124.

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/129; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/330.

¹⁰³ el-Fetih 48/10.

¹⁰⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 6/51; Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2539.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/210.

¹⁰⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/129; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/267; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414), 5/57.

¹⁰⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/129; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/73.

¹⁰⁸ Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 3/314; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/129; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/73; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/168.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/73.

itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur"¹¹⁰ âyeti ile desteklemiştir.¹¹¹ Mu'tezilî müfessirler de bu âyetin Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşleri için delil olmayacağını belirterek ilgili ifadeyi te'vil etmişlerdir. Kâdi Abdülcebbar ÷ kelimesinin sözlük anlamlarından "güç ve kuvvetten" hareketle âyetin, Allah'ın biat edenlerden daha güçlü ve kudretli olduğu anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹² Zemahşerî de biat alan Hz. Peygamber'in elinin, aslında Allah'ın eli olduğunu ifade ederek, Allah'ın organ sahibi olmaktan münez-zeh olduğunu belirtmiştir.¹¹³

Meâllere bakıldığında Çantay "*Allah'ın eli onların elleri üstündedir.*" şeklinde âyeti lafzî olarak tercüme etmiş ve dipnotta bunu izah edici iki yorumda bulunmuştur. Bunlardan biri Allah'ın bu biate muttali olduğu, diğeri de bu biatin mükâfatını vereceği yönündedir.¹¹⁴ Bilmen Allah'a izafe edilen ilk kelimeye "*Allah'ın yedi onların ellerinin üstündedir*"¹¹⁵ diyerek ödüncleme yapmıştır. *Kur'an Yolu*'nda âyet "*Allah'ın eli onların elleri üzerindedir*"¹¹⁶ şeklinde literal olarak çevrilmiştir. Yorum merkezli meâl yazarlarından M. Kısa da literal çeviri metodunu benimseyerek "*Allah'ın eli, onların elleri üzerindeydi*"¹¹⁷ şeklinde âyeti aktarmıştır. M. İslamoğlu "*Allah'ın (yardım) eli, onların (biat için kenetlenen) elleri üzerindedir*"¹¹⁸ biçiminde parantez içi bir takdirde bulunarak "eli" te'vil etmiştir. M. Öztürk ise "*Çünkü onlar biat sırasında seninle el sıkıştırlarken bir bakıma Allah ile el sıkıştılar*"¹¹⁹ şeklinde tefsirî tercüme yöntemiyle âyeti çevirmiştir.

Lafza sadakati önceleyen meâllerde genellikle "*Allah'ın eli*" ifadesinin aynen korunduğu görülmektedir.¹²⁰ İlgili ifadeyi te'vil etmeyi tercih eden meâllerde ise iki eğilim görülmektedir. Biri "*Allah'ın gücü*",¹²¹ "*Allah'ın*

¹¹⁰ en-Nisâ 4/80.

¹¹¹ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/336; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdül-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, nşr. Abdülkadir Ahmed 'Atâ (Riyad: Matbaatü's-Sa'âde, ts.), 8/106.

¹¹² Kâdi Abdülcebbar, *Müşâbihü'l-Kur'an* (Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.), 691.

¹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/335.

¹¹⁴ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/941.

¹¹⁵ Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*, 513.

¹¹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*, 543.

¹¹⁷ Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 597.

¹¹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an- Gerekçeli Meal*, 1019.

¹¹⁹ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 698.

¹²⁰ Elmalılı, S. Ateş, H. Atay, Ş. Piriş, Y. Nuri Öztürk, A. Varol, B. Sağlam, H. Altuntaş vd., A. Özek vd., M. Özdemir gibi meâl yazarlarının tercihi bu yönde olmuştur. İlgili örnekler için bk. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?surre=48&ayet=10> (Erişim 10 Ağustos 2025).

¹²¹ İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an* (Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957), 430.

kudreti”,¹²² “*Allah’ın yardımı*”¹²³ gibi tek bir anlam takdirinde bulunmaktadır. Diğeri ise “*Allah’ın eli (kudret ve rahmeti)*”,¹²⁴ “*Allah’ın kuvvet ve yardımı*”,¹²⁵ “*Allah’ın gücü ve kontrolü*”,¹²⁶ “*Allah’ın (kudret, rahmet ve inayet) eli*”¹²⁷ şeklindeki iki veya daha fazla anlam takdir etmek şeklinde tezahür etmiştir. M. Turabi “*Allah’ın eli (kudreti) onların ellerinin üstündedir*”¹²⁸ şeklinde çevirirken K. Çelik ise “*Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir*”¹²⁹ biçiminde âyeti tercüme etmiştir. Şîî gelenek içindeki iki meâlden biri te’vil ederken diğerinin literal çeviriyi tercih etmesi Şîa içinde de konuyla ilgili bir yoknesaklık bulunmadığını göstermektedir.

Meâller arasındaki, “yedullâh” kavramının anlam alanına ilişkin farklı anlam takdirleri, kelâmî kabullerin, meâl yazarlarının çeviri stratejilerini doğrudan etkilediğini göstermektedir. Literal çeviri yöntemini benimseyen meâl yazarlarının bir kısmı lafzî anlamın korunmasını esas alırken, diğer bir kısmı ise ilgili ifadeyi bir veya birkaç kelime anlam takdiri ile Türkçeye aktarmayı tercih etmiştir. Tefsirî çeviri yönteminde ilgili ifadenin mecazî boyutunu ve maksadını ön plana çıkaran meâller olduğu gibi, literal çeviriyi benimseyenlerle aynı tavrı sergileyenler de olmuştur. Haberî sıfatların hedef dile aktarılmasında meâl yazarının tercihlerinde, Allah’a izafe edilen fiil ve sıfatların anlaşılması konusundaki kelâmî kabullerin etkili olduğu ifade edilebilir.

4. Cehennem Ebediliği

İslâm kelâmında Cehmiyye gibi bazı istisnalar olmakla birlikte Mu‘tezile ve Şîa da dâhil olmak üzere mezhepler, iman etmeyenlerin cehennemde ebedî kalacakları noktasında ittifak halindedir. Bu konu Mu‘tezile mezhebinin beş temel esasından biri olan va‘d ve va‘din de bir gereğidir.¹³⁰ Cehmiyye’ye göre cehenneme girenler belli bir süre oradaki azabı tattıktan sonra sakinleriyle birlikte cehennem yok olacaktır.¹³¹ Ebe-

¹²² Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meâli*, 512.

¹²³ Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur’an’ın (Kâinat/Sünnet ve Akıl/Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 723.

¹²⁴ Celal Yıldırım, *Tefsirli Kur’an-ı Kerim Meâli* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1995), 1026.

¹²⁵ Ali Fikri Yavuz, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1975), 513.

¹²⁶ İ. Yorulmaz’a ait meâl için bk. “<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=48&ayet=10>” (Erişim: 15 Eylül 2025).

¹²⁷ Veli Tahir Erdoğan, *Kur’an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2020), 702.

¹²⁸ Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 511.

¹²⁹ Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meal*, 448.

¹³⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 175.

¹³¹ Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Zarzur Naîm (b.y.: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 1/219.

dî olmakla birlikte bir müddet orada kalındıktan sonra bir nevi bağışıklık kazanılması sebebiyle acı çekilmeyeceği yönünde görüşler de bulunmaktadır.¹³² Mezheplerin genel kabulleri cehennemın ebediliği noktasında birleşse de İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yanısıra son dönemlerde yaşayan İsmail Hakkı İzmirli, Musa Carullah Bigiyev, M. Akkâd ve Bekir Topaloğlu gibi isimler cehennemın ebedî olmadığı görüşünde oldukları bilinmektedir.¹³³ Modern dönemde Allah'ın adaleti bağlamında konu gündeme getirilmiş ve cehennemın ebediliği daha fazla tartışılır olmuştur. Tartışmanın odak noktasını Kur'an'da yer alan خلد ve أبد kelimelerinin anlam alanı ve bunların yorumu oluşturmaktadır. Bu sebeple Mushaf tertibinde her iki kelimenin birlikte geçtiği ilk yer olan اِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدٍ فِيهَا اَبَدًا âyeti¹³⁴ bağlamında konu ele alınacaktır.

خلد kökünün temel anlamı “sebat etmek” ve “bir şeyden ayırlamamak”tır.¹³⁵ “Uzun zaman bir yerde ayrılmadan kalmak”, “devam etmek”, sürekli olmak” gibi manalara gelmektedir.¹³⁶ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) خلود mastarının, bir şeyin fesada maruz kalmaması ve olduğu hal üzere sabit kalması anlamına geldiğini, bozulmanın veya değişimin çok yavaş olduğu durumları nitelemek için de Arapların bu kökü kullandıklarını ifade etmiştir.¹³⁷ Nitekim ihtiyar olmasına rağmen saç-sakalı ağarmamış kişi için مُخْلَد denilmektedir.¹³⁸ أبد kökünün en temel anlamı “bir şeyin uzun süre boyunca varlığını koruması, bir şeyin sürekli ve daim” olmasıdır.¹³⁹ الأبد/ebed de sonu olmayan zaman, daimi olan, ezeli anlamına gelir. Belirli bir şeyle kayıtlanamayan, sınırı olmayan ve parçalara ayrılamayan zaman için kullanılır. Bu yönüyle gelecekte sınırsız sürekliliğe ve devamlılığa delâlet eder.¹⁴⁰ Sözlük anlamları itibarıyla خالدين ve ابدًا kelimelerinin birlikte kullanılması durumunda artık bir sonluluktan bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Nitekim Mâtürîdî ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirler âyetin

¹³² Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 20.

¹³³ Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, 26.

¹³⁴ en-Nisâ 4/169. el-Ahzâb 33/65 ve el-Cin 72/23 âyetlerinde de bu iki kelime birlikte zikredilmektedir.

¹³⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 2/207.

¹³⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/231; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/124.

¹³⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 291.

¹³⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 7/124.

¹³⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/439; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 1/34.

¹⁴⁰ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7/371; Ebû'l-Bekâ Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 32.

bu bölümünü, manası açık olması sebebiyle tefsir etmemişlerdir.¹⁴¹ Tefsirlerde de bu ifade sonsuz, sınırsız süre şeklinde anlaşılmış, küfür üzere ölenlerin cehennemde ebedî kalacakları belirtilmiştir.¹⁴² Gramatik açıdan mukadder halinden sonra zarf olarak *أَبَدًا* kaydının getirilmesinin cehennemde sonsuz olarak değil de uzun süre kalacaklar şeklindeki anlam ihtimalini ortadan kaldırdığı ifade edilmiştir.¹⁴³ Ayrıca Kur'an bütünlüğü içerisinde aynı ifadelerin cennet için de kullanıldığı dikkate alındığında sonsuzluğu konusunda ihtilaf bulunmayan cennetin de süreli ve sonlu bir yurt olması gibi kabul edilemeyecek bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Kelimelerin sözlük anlamlarının son derece açık olması ve tefsirlerde mezheplerin görüşleri doğrultusunda sonsuzluk ve ebedilik anlamı dışında farklı yorumların gündeme gelmemesi gibi sebeplerle, meâllerde bu âyet özelinde -birkaç istisna dışında- sonsuzluk ve ebedilik vurgusunun şiddeti dışında belirgin bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. Çantay ve *Kur'an Yolu* "ebedî" kelimesiyle sonsuzluğu vurgularken, Bilmen "*ebedîyyen muhalled olarak*"¹⁴⁴ şeklinde lafza uyumlu olarak iki kelimeyle daha güçlü bir sonsuzluk vurgusu yapmıştır. M. İslamoğlu¹⁴⁵ ve M. Kısa¹⁴⁶ da sadece "ebedilik" kelimesine yer verirken M. Öztürk "temelli"¹⁴⁷ kelimesiyle sonsuzluktan ziyade "süreklilik" anlamını vurgulamıştır. Şii meâllerden K. Çelik "*temelli kalmak*"¹⁴⁸ tercihinde bulunurken M. Turabi "*ebedî kalırlar*"¹⁴⁹ şeklinde bir çeviride bulunmuştur. Ele aldığımız meâller arasında hedef dilin başarılı kullanımı ve vurgu açısından fark olmakla birlikte genel olarak hepsinin sonsuzluk ve ebedilik bağlamında âyeti çevirdikleri görülmektedir. Diğer taraftan meâl literatürü içerisinde ilgili bölümü "uzun süre, asırlarca" şeklinde aktaran meâller de bulunmaktadır.¹⁵⁰

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/423; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/138.

¹⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/411; Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 1/359.

¹⁴³ Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/258; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414), 1/622.

¹⁴⁴ Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi*, 105.

¹⁴⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an-ı Gereğçeli Meal*, 185.

¹⁴⁶ Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, 132.

¹⁴⁷ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 165.

¹⁴⁸ Çelik, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 125.

¹⁴⁹ Turabi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, 103.

¹⁵⁰ Örneğin Kadiyânî eğilimi yansıtan M. Celal Şems "*Onlar; orada uzun zaman kalacaklar.*" şeklinde âyeti çevirmiştir. M. Yıldırım vd. "*Onlar orada asırlarca kalacaklardır.*"; İ. Aktaş da Allah'ın adaleti ve merhametinin genişliğini gerekçe göstererek "*Allah'ın dilediği vakte kadar onlar (o inkâr ve zulme devam etmiş olanlar) hep orada kalacaklardır.*" şeklinde cehennemin ebediliğini nefyeden mahiyette âyeti tercüme etmişlerdir.

Arap dilinin imkânları, Kur'an-sünnet bütünlüğü,¹⁵¹ kelâm ilminin ortaya koyduğu ilkeler ve aklen izah gibi açılardan konu değerlendirildiğinde, farklı biçimde anlaşılma ihtimali oldukça düşük olan ilgili âyetin cehennem ebediliği bağlamında yorumlanmamasının temel nedeninin, meâl müelliflerinin kelâmî kabulleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, kimi zaman bireylerin veya itikâdî mezheplerin kendi inanç sistemlerini Kur'an'a onaylatma çabası içerisinde onu araçsallaştırabildiklerini göstermektedir. Bununla birlikte, klasik dönemde mezhepler arasında cehennem ebediliği konusuna ilişkin ihtilafların sınırlı oluşu, bu konudaki farklılıkların meâllere de aynı oranda sınırlı biçimde yansımaya neden olmuştur. İncelenen diğer kelâmî konularla mukayese edildiğinde Nisâ Sûresi 169. âyet özelinde cehennem ebediliği hususunda anlam ve yorum farklılaşmasının görece daha düşük düzeyde gerçekleştiği söylenebilir.

5. Velâyet/İmâmet Meselesi

Velâyet konusu, Şîa düşüncesinde, Hz. Peygamber'in vefatının ardından ümmetin başına kimin geçeceği tartışmasıyla başlamış ve zamanla, özellikle İmâmiyye ekolünün temel inanç ilkesini oluşturan imâmet fikrine evrilmiştir. Şîî inancında nübüvvetin uzantısı olarak kabul edilen imâmet anlayışına göre imam tayin etmek Allah'a vaciptir. Vahiy alma dışında peygamberin taşıdığı ismet, efdaliyyet ve mucize gibi sıfatlara imam da sahiptir.¹⁵² Onlara göre imâm bizzat Allah'ın nassı yahut mevcut imamın kendisinden sonraki imamı tayin etmesiyle bilinebilir. Hz. Peygamber de bu çerçevede kendisinden sonra Hz. Ali'nin imam olduğunu Gadîr-i Hum'da açıklamıştır. Ayrıca onun ilk imam olması gerektiğine dair pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır.¹⁵³ Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise imâmet, Şîa'da olduğu gibi imanî bir mesele olmayıp toplumsal çıkarlara ilişkin ictimâî-sosyal bir meseledir. Bu iki farklı yaklaşımla birlikte velâyet/imâmet konusu kelâm ilminin problem alanlarından biri haline gelmiştir.¹⁵⁴ İmâmiyye mezhebi, Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ali ve onun soyundan gelenler olduğuna dair Kur'an'dan اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ (Kur'an, Bakara 129) âyetini¹⁵⁵ delil olarak kullanır. Onlara göre âyette geçen "veli"den maksat Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerdir.¹⁵⁶ Şîîler bağlam bir kenara bırakıldığında literal olarak "rükû halinde zekât

¹⁵¹ Cehennem ebediliği ve ebedî olduğuna dair hadisler için bk. Buhârî, "Rekâik", 51; Müslim, "Cennet", 40, 42; Tirmizî, "Sıfatü'l-Cennet", 19.

¹⁵² İlyas Üzümlü, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/148.

¹⁵³ Selim Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 54.

¹⁵⁴ Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", 44 vd.

¹⁵⁵ el-Mâide 5/55.

¹⁵⁶ Özarslan, "Şîa'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", 54.

verirler” şeklinde tercüme edilmesi mümkün olan âyetin *وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* bölümünün Hz. Ali’ye işaret ettiğini ve âyetin onun hakkında nazil olduğunu savunarak onun velâyetinin/imâmetinin bu âyetle sabit olduğunu ileri sürerler.¹⁵⁷

Şîa ayrıca Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçen şu rivayeti de bu konudaki görüşünün delili olarak öne sürer. Bir gün dilencinin biri mescide gelir ve cemaatten yardım talep eder; ancak hiç kimse kendisine bir yardımda bulunmaz. Bunun üzerinde adam ellerini kaldırarak “Allah’ım şahit ol! Resûlullah’ın mescidinde yardım talep ettim. Fakat hiç kimse bir şey vermedi” der. O esnada namaz kılmakta olan Hz. Ali, rükûda iken dilencinin durumunu fark eder ve parmağındaki yüzüğü ona zekât/sadaka olarak verir. Namaz bitince Hz. Peygamber ellerini semaya açar ve Hz. Musa’nın duasının bir benzerini yapar. Dua biter bitmez bu âyet nazil olur.¹⁵⁸ Bu rivayet, farklı varyantlarıyla beraber, âyetin nüzul sebebine dair diğer rivayetlerle birlikte Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçmekle birlikte Hz. Ali’nin imâmetine delâlet edeceği yönünde anlaşılmamıştır.¹⁵⁹ İbn Kesîr, âyeti Hz. Ali ile ilişkilendiren rivayetlerin senet açısından muteber olmadıklarını, âyetin Hz. Ali’nin de içinde bulunduğu müminlerin umumu hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰ İmam Mâtürîdî, âyetten Hz. Ali’nin imâmetine delâlet ettiği yönde bir anlam çıkarılamayacağını kısaca dile getirmiş,¹⁶¹ Râzî ise bu yöndeki anlamlandırmanın yanlışlığını kelimenin sözlük anlamı, âyetin bağlamı, tarihsel gerçeklik, sebab-i nüzûl, Kur’an bütünlüğü, fıkıh müktesebatı gibi farklı açılardan ortaya koymuştur.¹⁶²

Şîi ve Sünnî müfessirler arasındaki bu ihtilafın meâllere de yansıdığı görülmektedir. Şîi ve Sünnî yaklaşım daha ziyade âyetle geçen *وَهُمْ رَاكِعُونَ* bölümünün zekât/sadaka verenden hal yapılıp yapılmaması üzerinden tezahür etmektedir. Çantay ve *Kur’ân Yolu*, rükûya boyun eğme anlamı vererek hem namaz hem de zekât verenlerden hal yapmıştır.¹⁶³ Bilmen, rükûya terim anlamı yükleyerek “*onlar rükûa varanlardır*”¹⁶⁴ şeklinde namaz kılmak, zekât vermek gibi müminlerin bir sıfatı olarak çevirmiştir. M. İslamoğlu *وَلِيَكُمُ* kelimesini “müttefikiniz” şeklinde çevirmiş, âyetin ilgili bölümünü de namaz ve zekât vermenin sebebi kılarak “*çünkü onlar Allah’a*

¹⁵⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ağabezerk et-Tahrânî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/559.

¹⁵⁸ Ebû Ali Esmînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Murtezâ, 2006), 3/297.

¹⁵⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/426; Semerkandî, *Bahrü’l-’ulûm*, 1/400; Mâverdî, *en-Nuket*, 2/49; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/561; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/383.

¹⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/139.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/544.

¹⁶² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/384 vd.

¹⁶³ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/168; Karaman vd., *Kur’an Yolu Meâli*, 124.

¹⁶⁴ Bilmen, *Kur’ânı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlîsi*, 118.

boyun eğerler” demiştir.¹⁶⁵ M. Öztürk ve M. Kısa da namaz kılanların ve zekât verenlerin hali olarak “*Allah’ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazı hakkıyla kılan, zekâtı veren müminler*” şeklinde çevirmişlerdir.¹⁶⁶ Çalışmamızda esas aldığımız meâllerin tamamı Ehl-i sünnet anlayışına uygun olarak âyeti çevirmiş, Hz. Ali hakkındaki rivayet üzerinden yapılacak velâyet/imâmet anlayışına kapı aralamamışlardır. Buna mukabil Şîî meâllerde durum farklı bir hal almaktadır. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı, ilgili bölümü “*Rükû ederken zekât verenlerdir.*” şeklinde doğrudan Hz. Ali hakkındaki rivayete mutabık olarak tercüme etmiş olmakla birlikte “veli” kelimesini kullanmaması da dikkat çekicidir.¹⁶⁷ M. Turabi “*Şüphesiz sizin veliniz, yalnızca Allah, Resulü ve namazı hakkıyla yerine getiren ve rükû hâlinde zekât veren müminlerdir*” biçiminde çevirmiş ve âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğuna dair hem Sünnî hem de Şîî kaynaklara atıfta bulunmuştur.¹⁶⁸ K. Çelik de benzer şekilde tercüme etmiş ve Hz. Ali’ye dair rivayeti ayrıntılı biçimde nakletmiştir.¹⁶⁹

Şîî tefsir ve kelâm geleneğinde Mâide Sûresi 55. âyet Hz. Ali’nin velâyetinin nassla sabit olduğu görüşüne delil kabul edilmiştir. Buna karşılık Sünnî kaynaklar, lafzın genel mesajı doğrultusunda âyeti, müminlerin birbirine dost/veli/yardımcı olması bağlamında anlamıştır. Tefsir ve kelâm ekolleri arasındaki âyete dair bu iki farklı yaklaşım meâllere de doğrudan yansımıştır. Nitekim Şîî meâllerde “*rükû hâlinde zekât veren*” ifadesi Hz. Ali ile ilişkilendirilirken, Sünnî meâller bu ifadeyi genel anlamda müminler olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla söz konusu âyetin meâlinde ortaya çıkan anlam farklılıklarının temelinde, velâyet/imâmet konusundaki kelâmî kabullerin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu durum, âyetlerin meâllendirilmesinde mezhebî yaklaşımların ve itikadî kabullerin yönlendirici etkisini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Kur’an’ın gönderiliş amacının gerçekleşmesi, hiç şüphesiz onun murâd-ı ilahiye uygun bir şekilde anlaşılması ve yaşanmasına bağlıdır. Bu sebeple Müslümanlar Kur’an’ın indirildiği ilk günden itibaren onu anlama, anlatma ve yaşama gayreti içerisinde olmuşlardır. Tarih boyunca Kur’an üzerine yapılan çalışmalar zamanın ihtiyaçları ve insanların eğilimlerine göre farklılık arz etmiştir. Günümüzde ise büyük yaygınlık kazanan ve sayıları giderek artan meâller bu çabanın günümüzdeki tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda meâller, ilâhî mesajın Arapça

¹⁶⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an- Gerekçeli Meal*, 204.

¹⁶⁶ Öztürk, *Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 180; Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’an-ı Kerim Meali*, 146.

¹⁶⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2003), 134.

¹⁶⁸ Turabi, *Kur’an-ı Kerim ve Meâli*, 116.

¹⁶⁹ Çelik, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, 134.

bilmeyen geniş kitlelere ulaştırılmasında önemli bir araç hâline gelmiştir. Özellikle modern dönemde, tefsir gibi hacimli eserleri okuma imkânı bulamayan, Kur'an'la doğrudan temas kurmak isteyen, dindarlığını meâller üzerinden inşa eden, geleneğe mesafeli duran veya eğitim, irşad gibi pratik amaçlarla Kur'an'dan istifade eden kişi ve gruplar açısından meâllerin önemi daha da artmıştır. Bununla birlikte, Kur'an metni tek olmasına rağmen meâller arasında kimi zaman birbirleriyle çelişecek düzeyde anlam ve yorum farklılıklarının bulunduğu da bir gerçektir.

Bu makalede, meâllerdeki anlam ve yorum farklılıklarının önemli sebeplerinden birinin müelliflerinin kelâmî kabulleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kabuller bazen bir mezhebin görüşü olabildiği gibi bazen de müellifin şahsî kanaati veya bireysel tercihi olabilmektedir. İlk bakışta salt dilsel bir aktarım gibi görünen meâl faaliyeti, aslında yazarlarının dünya görüşünü, din tasavvurunu ve kelâmî kabullerini de yansıtabilmektedir. Müellifin din anlayışı ve kelâmî kabulleri, çok anlamlılık gibi dilsel olgularla karşılaştığında, âyetin aktarılış biçimini doğrudan şekillendirmektedir. Böylece bazı durumlarda Kur'an, kişisel veya mezhebî görüşlerin doğruluğunu göstermek için araçsallaştırılmakta, Kur'an üzerinden meşruiyet devşirilmeye çalışılmaktadır.

İncelenen âyetlerin anlam ve yorum takdirlerinde kelâmî kabul ve tartışmaların etkisi olsa da bu olgu, meâl farklılıklarının tek belirleyicisi değildir. Kelimelerin çok anlamlılığı, kullanıldığı harf-i cere göre kazandığı farklı anlam gibi dilbilimsel ihtilaflar, hakikat-mecaz ayrımı gibi sorunlar, sebeb-i nüzûl ve rivayet farklılıkları gibi unsurlar da bu takdirlerde önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda rû'yetullah, hissî mucizeler, haberî sıfatlar, cehennem ebediliği ve velâyet/imâmet gibi kelâm tarihinde tartışmalı meselelerde meâller arasındaki farklılıklar dikkat çekici düzeydedir. Bazı meâller literal çeviri yöntemini benimserken, bazıları ise açık veya örtük şekilde yorum içeren tercihlerde bulunmuşlardır. Bu tercihlerde velâyet konusunda olduğu gibi doğrudan mütercimlerin mezhebî görüşleri etkili olurken bazılarında ise mezheplerinden bağımsız olarak benimsedikleri kelâmî kabuller ve bireysel eğilimler belirleyici rol oynamaktadır. Rû'yetullah, haberî sıfatlar ve velâyet/imâmet başlıkları altında incelediğimiz âyet meâllerindeki anlam takdirleri ve yorum farklılıkları, klasik dönemdeki mezhepsel ihtilaflarla benzerlik göstermektedir. Buna mukabil hissî mucizeler ve cehennem ebediliği konularında ise modern dönemin akılcı kabulleri de etkili olmuş, klasik yaklaşımlara ilaveten yeni yorumlar gündeme gelmiştir.

Araştırmanın ulaştığı bir diğer sonuç, meâllerin tamamen dilsel analize dayanan, objektif, yazarının görüş ve kabullerinden bağımsız metinler olmadığıdır. Her meâl, mütercimin ilmî birikimi, dünya görüşü, din anlayışı, mezhebî ve kelâmî kabullerinin bir yansımasıdır. Bu nedenle meâller,

yalnızca Kur'an'ın mesajını aktaran metinler olarak değil, aynı zamanda yazarının dünya görüşünün, din tasavvurunun, kelâmî kabullerinin de yansıdığı çalışmalar olarak kabul edilmelidir. Bu durum, meâllerin dini anlama konusunda özel bir otoritelerinin olmaması gerektiğini, dinî düşünce ve hayatı meâller üzerinden inşa etmenin büyük riskler barındırdığını da göstermektedir. Bu sebeple meâller, Kur'an'ın nihai anlamını belirleyen metinler olarak değil, insan yorumunun bir ürünü olarak okunması gereken metinlerdir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. thk. Ahmed Abdurrahmân es-Sâyih. Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Abdülhamid Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-'arabiyyeti'l mu'asıra*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Akpınar, Soner. “Modern ve Gelenekçi Bazı Yazarların Hissî Mucizelere Yaklaşımı”. *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (2023), 54-77.
- Apaydın, H. Yunus. “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar I* (2017), 31-38.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an Türkçe Çeviri*. ed. Ömer Faruk Atay. Ankara: Atay Yayınları, 2017.
- Aydın, Hasan. “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 6/2 (2008).
- Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı. *Kur'an*. Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, 1957.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 8 Cilt. Arabistan: Dârü's-Selâm, 2000.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemü'l-istikâkî el-Muassıl li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerim*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 2011.
- Çelik, Kadri. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Mealî*. Nürnberg: Ferec Yayınları, ts.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.

Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Ebü Hayyân, Esrûddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.

Ebüsûûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. nşr. Abdülkadir Ahmed 'Atâ. Riyad: Matbaatü's-Sa'âde, ts.

Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Erdoğan, Veli Tahir. *Kur'an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal*. İstanbul: Bilgeoğuz, 2020.

Erten, Mevlüt. "Kur'an ve Yorum". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 1-22.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Zarzur Naîm. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Mahmûd Hüseyin. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmusü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Gezgin, Selçuk. "İtikâdi Kabullerin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi". *Kur'an Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri-II -Meâllerde Metodolojik Sorunlar-*. ed. Murat Serdar vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Elif Kitabevi, 2003.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm Samarrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımeşkî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbû'l-Kur'ân*. thk. Saîd el-Lihâm, b.y.: y.y., ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdû'l-meşîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1422.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an- Gerekçeli Meal*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. thk. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısırfî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.

Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2009.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfıyyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmatî'l-Kur'âniyye. *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1423.

Mücâhid, Ebû'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Salih b. Abdulazîz. Arabistan: Dârü's-Selâm, 2000.

Namlı, Tuncer. *Kur'an Aydınlığı -Kronolojik Kur'an Meâli-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Okuyan, Mehmet. *Açıklamalı Kur'an: Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.

Özarslan, Selim. "Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 41-60.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenotik*. İstanbul: Alfa, 2000.

Özel, Recep Orhan. "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -I-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 75-123.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik, 2008.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: DİB Yayınları, 2019.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Sağlam, Mustafa. *Tefsirde Anlam Kırılmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim. *Bahrü'l-'ulûm*. b.y.:y.y., ts.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Halebî, ts.

Şems, Muhammed Celal. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî*. İslamabad: İslam International Publications, 2011.

Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Mealî*. İzmir: TDV Yayınları, 2016.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Murtezâ, 2006.

Tatar, Burhanettin. "Kur'an'ı Anlama Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler". *Eskiyeini: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 193-200.

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *el-Câmi 'u'l-kebîr-Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tiyek, Fatih. "Kur'an Ayetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/16 (2016), 163-182.

Topaloğlu, Bekir. "Cehennem (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, ts.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/1 (2006), 15-33.

Turabi, Murtaza. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. ed. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Basın Yayın, 2013.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ağabezerk et-Tahrânî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Türkmen, Sadık. *İniş Sırasına Göre Kur'an'ın (Kâinat/Sünnet ve Akıl/Bilim Işığında Yapılmış) Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.

Üzümlü, İlyas. "İsnâşeriyye (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/147-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yakıt, İsmail. *Kur'an-ı Hakîm Meâli -Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu-*. İstanbul: Ötüken, 2020.

Yavuz, Ali Fikri. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlîsi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1975.

Yıldırım, Celal. *Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1995.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

"<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=169>". Erişim 24 Ekim 2025

"<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=48&ayet=10>". Erişim 15 Eylül 2025

"<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=75&ayet=23>", Erişim 05 Ağustos 2025

"<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Bakara.htm>", Erişim 15 Eylül 2025.

"<https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/K%C4%B1yame.htm>", Erişim 05 Ağustos 2025

el-Mu'cemü't-târîhî li'l-lugati'l-arabiyye. <https://almojam.org/>, Erişim 06 Ağustos 2025.



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 15 Aralık 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Kadir Dinç

Doktora Öğrencisi

Diyanet İşleri Başkanlığı

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %60

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0001-9703-7261>

kadir.dinc@asu.edu.tr

Mehmet Sami Yıldız

Doç. Dr.

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Aksaray-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %40

<https://ror.org/026db3d50>

<https://orcid.org/0000-0003-4293-463X>

m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Atıf: Dinç, Kadir-Yıldız, Mehmet Sami. “İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 61-96. <https://doi.org/10.61304/did.1842828>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları dil kontrolü için kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**Ethical Problems Emerging in the Context of Verses Regarding
the Incident of İfk**

Research Article

History

Received: 15 December 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Kadir Dinç

PhD. Student

Presidency of Religious Affairs

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %60

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0001-9703-7261>

kadir.dinc@asu.edu.tr

Mehmet Sami Yıldız

Assoc. Prof.

Aksaray University

Faculty of Islamic Sciences

Aksaray-Türkiye

Author Contribution Rate: %40

<https://ror.org/026db3d50>

<https://orcid.org/0000-0003-4293-463X>

m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Citation: Dinç, Kadir-Yıldız, Mehmet Sami. “İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 61-96.

<https://doi.org/10.61304/did.1842828>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: Artificial intelligence tools were used solely for language editing purposes in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler

Öz

Bu makale, İslâm tarihinin zorlu imtihanlarından biri olan İfk Olayı'nı tefsir yönünden ele alarak Hz. Âişe'ye yöneltilen iftira bağlamında ortaya çıkan ahlâkî zaafırları ilgili âyetler ışığında tespit etmekte, bu zaafırları gidermeye yönelik çözümleri incelemektedir. Konuyla ilgili âyetleri bağlamsal, sebab-i nüzûl ve tematik bir yöntemle ele alan bu çalışma; hizipçilik, sû-i zan, delilsiz konuşma, koğuculuk ve ciddiyetsizlik, hak ihlâline karşı duyarsızlık, ifşa tutkusu, şeytanın düşmanlığını ihmal etme ve hatayı değil sahibini hedef alma zaafırlarını ve bunlara yönelik çözümleri, tefsir yorumları ekseninde değerlendirmektedir. Kur'an-ı Kerîm, bu zaafırlara karşı müminlere; haberlerin doğruluğunu araştırma, iftiraya karşı anında onurlu bir tepki gösterme ve şahıslara karşı intikam duygusundan arınarak affedici olma gibi evrensel ahlâk kuralları sunmaktadır. İslâm toplumunun direncini hedef alan bu iftira kampanyası, ilâhî müdahale sonucu müminler için toplumsal bir arınma, sosyal hukuk düzenlemesi ve ahlâkî eğitim vesilesine dönüşmüştür. Makale, İfk Olayı'nın sosyal ve ahlâkî boyutlarını da analiz ederek ulaşılan bulguların toplumsal birliği zedeleyen nifak unsurlarına işaret ettiğini vurgulamakta ve Kur'an'ın bu hâdise üzerinden müminlere bir imtihan ve tezkiye imkânı sunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, günümüzde kitle iletişim araçlarıyla yayılan dezenformasyon, bilgi kirliliği, mahremiyet ihlâlleri ve karalama kampanyaları, asırlar önce yaşanan İfk Olayı'nın modern yansımaları olarak değerlendirilmekte, Kur'anî ilkelerin güncelliğini göstermekte; ilâhî hitabın ferdî ve toplumsal düzeyde ahlâkî bütünlüğü güçlendirmedeki rehberliğini ve evrenselliğini temellendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İfk Olayı, Hz. Âişe, Münafık, Ahlâkî Zaaf, Kur'an.

Ethical Problems Emerging in the Context of Verses Regarding the Incident of Ifk

Abstract

This article examines the Incident of Ifk, one of the most difficult trials in the history of Islam, from an exegetical (tafsir) perspective. It identifies moral weaknesses that emerged in the context of the slander directed at ‘Ā’isha in light of relevant Qur’ānic verses and analyzes solutions proposed to overcome these weaknesses. Employing a contextual, asbāb al-nuzūl, and thematic approach to the related verses, the study evaluates weaknesses such as factionalism, sū’ al-ẓann (negative suspicion), speaking without evidence, gossip and frivolity, insensitivity to rights violations, the urge to expose private matters, neglecting the enmity of Satan, and targeting the person rather than the mistake itself, together with solutions offered within tafsir interpretations. The Qur’ān presents believers with universal moral principles to confront these weaknesses, including verifying information, responding promptly and honorably to slander, and adopting a forgiving attitude free from personal revenge. This campaign of slander, which aimed to undermine the resilience of the Muslim community, ultimately turned—through divine intervention—into an opportunity for social purification, regulation of social rights, and moral education. The study also shows that the findings point to elements of nifāq threatening social unity and emphasizes that the Qur’ān, through this event, offers believers an opportunity for moral purification (tazkiya). Furthermore, contemporary phenomena such as disinformation, misinformation, privacy violations, and smear campaigns spreading through modern mass media are evaluated as modern reflections of the Incident of Ifk, highlighting the continuing relevance and universality of Qur’ānic principles in strengthening moral integrity at individual and societal levels.

Keywords: Tafsir, Incident of Ifk, Aisha, Hypocrite, Moral Weakness, Qur’ān.

Summary

The Incident of al-Ifk (Hādithat al-Ifk), centred on the unjust slander directed at Aisha bint Abi Bakr, represents one of the most challenging trials in Islamic history. Rather than being evaluated merely as a historical episode, the incident should also be examined as an ethical problem. The aim is to identify the moral weaknesses that emerged within the Muslim community (umma) during this episode of slander and to analyse the universal solutions offered by the Qur'ān. By synthesising the tafsīr literature of classical scholars such as Al-Tabari, Al-Zamakhshari and Ibn Kathir, together with modern commentators including Abul A'la Maududi and Sayyid Qutb, the study identifies eight fundamental ethical weaknesses reflecting human frailties in Surah An-Nur (verses 11–22).

1. Factionalism (hizbiyya): Unable to attack Islam directly, the hypocrites (munāfiqūn), led by Abd Allah ibn Ubayy, strategically fabricated this slander to damage the reputation of Muhammad and to undermine social unity. The episode illustrates how factional, self-serving loyalties can seriously harm the brotherhood of faith (ukhuwwa).

2. Negative Assumption (sū' al-ẓann): Some Muslims failed to maintain a positive assumption (ḥusn al-ẓann) about their fellow believers and instead fell into doubt. In contrast, Abu Ayyub al-Ansari and his wife exemplified the ideal Qur'ānic attitude of trust. Ibn Kathir observed that accepting such slander entails four moral offences: lying, ignorance, immorality, and causing harm. The appropriate ethical response, therefore, is to immediately declare: “This is an obvious slander.”

3. Speaking Without Evidence: Accusing someone without presenting four witnesses (shuhadā') and properly investigating the truth constitutes lying (kidhb) and ignorance (djahāla). The Qur'ān declares such accusers to be “the liars themselves” in the sight of Allāh. This universal principle protects both individuals and society by requiring strict verification of information before making accusations.

4. Tale-bearing and Lack of Seriousness: Disseminating slander as a trivial matter, without affirming its truth in the heart, is severely condemned. Al-Zamakhshari observed that such slander spreads merely on tongues (talaqqawnahu) without knowledge. Treating this major sin as ordinary gossip violates the Qur'ānic principle of speaking only about what one knows and remains a grave offence in the sight of Allāh.

5. Insensitivity Toward Violations of Rights: Remaining silent when a believer is slandered-or becoming a tool for gossip-was strongly condemned. Believers were expected to respond with integrity for the sake

of truth and justice, boldly declaring: “Glory be to You, our Lord! This is a great slander (buhtānun ‘azīm).”

6. The Passion for Disclosure: At the root of slander is a dangerous impulse: the desire for indecency (al-fāḥisha) and shamelessness to prevail in society. According to Al-Maturidi, this passion reflects the mindset of both those who propagate moral corruption and the hypocrites who wish for indecency to spread among believers. Efforts to normalize immorality through verbal encouragement or implication are equally dangerous. The Qur’ān stresses that such behaviour warrants severe punishment in both this world and the hereafter.

7. Neglecting the Enmity of Satan: Succumbing to gossip follows the “footsteps of Satan” (khuṭuwāt al-Shayṭān) and fosters social discord (fitna). Believers must remain vigilant, as yielding to Satan lies at the root of spreading falsehoods. These human weaknesses can only be overcome through the grace (faḍl) and mercy (raḥma) of Allāh.

8. Targeting the Person Rather Than the Mistake: The verses revealed when Abu Bakr withdrew his support from his relative Mistah ibn Uthatha, who had been involved in the slander, instruct believers to be purified from feelings of revenge and resentment. The Qur’ān presents forgiveness (al-‘afw)-focusing on the error rather than the individual—as a key virtue to cultivate.

Conclusion: Although the slander campaign appeared to target the resilience of the early Islamic community, it was transformed—through divine intervention—into a means of purification (tazkiya), social regulation, and moral education for believers. Classical exegetes evaluated the incident in light of the tribal structure of the period and the social position of the hypocrites, whereas modern scholars have examined it within frameworks such as disinformation, perception management, and mass communication. Today, disinformation, privacy violations, and smear campaigns circulating rapidly through mass media reflect the same dynamics seen in the Incident of al-Ifk centuries ago. The event continues to provide universal guidance on the protection of individual purification, ethical speech, and social solidarity, even in the contemporary context of information pollution and reputational attacks.

Giriş

İfk Olayı, İslâm tarihinin en zorlu imtihanlarından biri olarak, Hz. Âişe'ye atılan iftira etrafında gelişen olaylarla Müslüman toplumun ahlâkî ve manevi direncini sıyanan bir dönüm noktasıdır. Olay, bireysel bir iftira meselesi olmanın ötesinde, Hz. Peygamber'in şahsında İslâm'ın değerlerini ve Müslümanlar arasındaki birliği hedef alan organize bir komplo niteliği taşımaktadır. Nûr Sûresinde İfk Olayı hakkında inen âyetler, olayın gerçek yüzünü ortaya koymuş, Müslümanlara ahlâkî ve hukûkî rehberlik sunmuştur.

Bu çalışma, ilk İslâm toplumunun hafızasında önemli yer tutan ve âyetler ile aydınlatılan İfk Olayı'nı tefsir açısından inceleyerek olayda açığa çıkan ahlâkî zaafırları tespit etmekte ve bu zaafırlara karşı Kur'an'ın sunduğu çözümleri değerlendirmektedir. Ayrıca bu çalışma, müfessirlerin söz konusu âyetler hakkında yaptığı yorumları analiz ederek olayın bireysel ve toplumsal düzlemde taşıdığı ahlâkî mesajları da ortaya koymaktadır.

Araştırmaya konu olan âyetler¹ incelendiğinde tespit edilen zaafırların, insan doğasının zayıf yönlerini ve bunların toplumsal fitneye yol açabilecek boyutlarını gösterdiği görülür. Bunlar, hizipçilik, sû-i zan, delilsiz konuşma, koğuculuk, ciddiyetsizlik, hak ihlâline duyarsızlık, ifşa tutkusu, şeytanın düşmanlığını ihmal etme ve hatayı değil sahibini hedef alma zaafırlarıdır. Kısa bir zaman içinde bu zaafırların, münafıkların öncülüğünde Müslüman toplumu sarsmaya yönelik bir strateji hâline geldiği görülmüştür. Bu zaafırlar, Kur'an'ın İfk Olayı karşısında ortaya koyduğu ahlâkî duruşun temel kavramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Kur'an'ın bu eğilimleri kınadığı; müminlere hüsn-i zan, delile dayalı konuşma ve toplumsal dayanışmayı koruma gibi erdemleri benimsetmeyi hedeflediği ilgili âyetler ve yorumlarından anlaşılmıştır.

İfk Olayı, bu yönüyle tarihsel sınırları aşan ahlâkî bir rehber niteliği taşımakta ve Müslümanlara bireysel ve toplumsal düzeyde ibret verici bir örnek sunmaktadır. Makale, söz konusu olay üzerinden Kur'an'ın birey ve toplum için belirlediği ahlâkî ilkeleri ortaya koyarak, bunların toplumsal huzur ve adaletin korunmasındaki önemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın dayanağını, kronolojik açıdan tanzim edilen ve özellikleri tanımlanan aşağıdaki eserler oluşturmaktadır:

Rivâyet ve dirâyet unsurlarını bir arada barındıran en kadim tefsir olması sebebiyle Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Belhî'nin

¹ Nûr 24/11-22.

(ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* adlı eseri; klasik dönem tefsir anlayışının temelini oluşturan en kapsamlı rivâyet tefsirlerinden olması sebebiyle Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı eseri; belâgat yönüyle öne çıkan bir dirâyet tefsiri olması sebebiyle Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eseri; rivâyet ağırlıklı ve hadis merkezli bir tefsir olması sebebiyle Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî'nin (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* adlı eseri; akli ve naklî delilleri birlikte değerlendiren Türkçe yazılmış en kapsamlı klasik tefsir olması sebebiyle Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1942) *Hak Dîni Kur'ân Dili* adlı eseri; Kur'an'ın sosyal hayata yansımalarını esas alan edebî bir tefsir olması sebebiyle Seyyid Kutub'un (ö. 1386/1966) *Fî Zılâli'l-Kur'ân* adlı eseri; dil, belâgat, usûl ve modern düşüncüyü birleştiren dirâyet tefsiri olması sebebiyle Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî'nin (ö. 1393/1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri; Kur'an'ın toplumsal ve siyasal yönlerini açıklamaya çalışan modern dönemde yazılmış bir tefsir olması sebebiyle Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1399/1979) *Tefhîmu'l-Kur'ân* adlı eseri.

İfk Olayı, İslâm tarihindeki önemli olaylardan biri olarak, dinî, sosyal ve psikolojik boyutlarıyla çeşitli akademik çalışmalarda da ele alınmıştır. Bu çalışmalardan bazıları aşağıda ayrıntılı olarak verilmiştir:

İfk Olayı'nın sebepleri ve sonuçları açısından inceleyerek meselenin toplumsal ve dinî etkilerini değerlendiren bir çalışma, Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)"; İfk Olayı'nın bireysel ve toplumsal etkilerini modern psikolojik yaklaşımlar ışığında değerlendiren bir çalışma, Hatice Erdoğan – Asım Yapıcı, "İfk Hadisesi'nin Sosyal Psikolojik Tezahürleri ve Hz. Âişe'nin Dinî Başa Çıkma Süreci"; İfk Olayı'nı Benî Mustalik Gazvesi bağlamında ele alarak nifak hareketlerinin olayın ortaya çıkışındaki etkisini tartışan bir çalışma, Recep Erkocaaslan, "Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı"; İfk Olayı'nın toplumsal etkilerini ve bu süreçte bireylerin sergilediği tutumları inceleyen bir çalışma, Seyfullah Kara, "İfk Olayı'nın Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar"; İfk Olayı'nı vahiy süreci bağlamında ele alarak âyetlerin olaylardan sonra inzalinin tefsir ve Kur'an anlayışına katkılarını tartışan çalışma, Sami Kılınçlı, "Âyetlerin Olaylardan Sonra İnzaline Dikkat Etmenin Hakikatin Çok Boyutlu Okunuşuna ve Kur'ân Anlayışına Katacağı Ufuklar –İfk Olayı Bağlamında–"; İfk Olayı'nı algı yönetimi perspektifinden ele alarak inceleyen çalışma, Ceren Özkök, "İfk Olayı Bağlamında Kur'ân'da Algı Yönetimi"; İfk Olayı'nı ahlâkî panik teorisi ve psikotarih yöntemleriyle ele alarak inceleyen çalışma, Sema Yılmaz – Halit Kalli, "İfk Olayı'nı Ahlâkî Panik Teorisi ve Psikotarih Işığında Yeniden Ele Almak".

Literatürde yer alan çalışmalar, İfk Olayı'nı genellikle tarihsel arka plan, siyasi çekişmeler, sosyal psikoloji veya iletişim stratejileri açısından ele alarak olayın belirli boyutlarına yoğunlaşmıştır. Bu makalenin diğer çalışmalardan temel farkı, olayı salt tarihsel bir vaka veya siyasi bir komplo olarak değerlendirmenin ötesine geçerek, konuyu doğrudan ahlâkî problem ekseninde ele almasıdır. Çalışma, klasik ve modern müfessirlerin yorumlarını sentezleyerek İfk Olayı'nı iftira ile sınırlı tutmadan; hizipçilikten ifşa tutkusuna, hak ihlâline duyarsızlıktan şeytanın düşmanlığını ihmale kadar uzanan sekiz temel ahlâkî zaaf başlığı altında sistematize etmiştir. Böylece makale, İfk Olayı'nın ne olduğunun ötesinde Kur'ânî ilkeler rehberliğinde bu sorunların nasıl yönetilmesi gerektiğini ortaya koyan, modern dönemin bilgi kirliliği ve itibarsızlaştırma gibi kronik sorunlarına çözüm yöntemi olabilecek kuşatıcı bir ahlâk modeli sunmayı hedeflemektedir.

1. İfk (إفك) Kavramı

Sözlükte “yalan ve günah” manasına gelen “ifk” (إفك) kelimesi,² klasik lügatlerde “iftira olarak Hz. Âişe hakkında atılan yalan; gerçeklerin bilinçli şekilde çarpıtılması ve hakikatin ters yüz edilmesi” şeklinde açıklanmıştır.³

Râğib el-İsfahânî (ö. 502) kelime hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:⁴ “Asıl olması gereken anlamından, gerçek ve hakikatten saptırılmış her şey ‘ifk’ demektir.” Bu anlamdan hareketle, yönü sapmış rüzgârlara da (مؤتفكة) denilmiştir. Nitekim Kur'an'da: “...*Altı üstüne getirilen şehirlerin halkı sürekli o günahı işlediler.*” anlamında (وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ);⁵ “*Altı üstüne getirilmiş şehirleri de O helâk etti.*” anlamında (وَالْمُؤْتَفِكَةُ أَهْوَى) ⁶ şeklinde kelime kullanılmıştır.

Allah Teâlâ'nın “*Nasıl da çevriliyorlar!*” manası verilen قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَتَى) âyetinde kelime, hakikatten ve doğru inançtan bâtıla, doğru sözden yalana, güzel fiilden çirkin fiile çevrilme anlamında kullanılmıştır.

Bunlar dışında başka âyetlerde de aynı anlamın vurgulandığı görülmek-

² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvinî el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1972), 1/118; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avvâd Mur'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 10/215.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 10/390; Muhammed Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001), 27/45; Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l Kalem; Dâru's-Şâmiyye, 1412), 79.

⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 79.

⁵ el-Hâkka 69/9.

⁶ en-Necm 53/53.

⁷ et-Tevbe 9/30.

tedir: “Çarpık düşünceli olanlar doğru yoldan başkasına yönelirler.” anlamında (فَأَنَّى يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنَ أَفَكَ)⁸; “O halde (haktan) nasıl dönersiniz!” anlamında (فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ)⁹; “Sen bizi ilâhlarımızdan uzaklaştırmak için mi geldin?” anlamında (أَجِئْتَنَا لِتَأْفِكَنَا عَنِ الْهِتِنَا)¹⁰ âyetleri bu anlama örnek olarak verilebilir. Müşriklerin hakkı bırakıp bâtıla yönelmeleri bir tür saptırılma olarak görüldüğünden dolayı bu şekilde ifade edilmiş; bu sebeple, “ıfk” kelimesi yalan ve iftira için kullanılmaya başlanmıştır.

Allah Teâlâ, “İftirayı taşıyanlar sizden bir topluluktur.” anlamında (إِنَّ) ¹¹ “Her çok iftira eden günahkâr kişi içindir.” anlamında (الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ) ¹² buyurmuştur. “Allah’tan başka yalan (uydurulmuş) ilâhlar mı istiyorsunuz?” anlamındaki (أَإِنَّا إِلَهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ)¹³ âyeti de bu bağlamda değerlendirilmiştir. İslâmî literatürde bu kavram, âyette geçen “büyük iftira”¹⁴ (إِفْكٌ عَظِيمٌ) ifadesiyle özel bir anlam kazanmıştır.

Arapçada bazen tuhaf bir haber getiren kişi için “Falan kişi şu haberi getirdi.” anlamında “fûlânün câe bi haberin kezâ.” (فَإِن جَاءَ بِحَبَرٍ كَذَا) denir. Nûr Sûresi on birinci âyette de “Kasıtlı olarak iftira attılar.” anlamında (جَاءُوا بِالْإِفْكِ) cümlesi kullanılmıştır. Hucurât Sûresi altıncı âyette de “Size bir fasık bir haber getirirse...” anlamında (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) cümlesi kullanılmıştır. Çünkü heyecan uyandıran haberler genellikle uzak diyarlardan gelen yolcular veya toplumdan uzak yaşayan kişiler tarafından aktarılır. Burada haber, bir yolcunun gelişine benzetilerek “geldi” anlamındaki (جَاءَ) fiili ile aktarılmıştır.¹⁵

2. İfk Olayı

İfk Olayı’nın ne olduğunu Hz. Âişe detaylı bir şekilde anlatmıştır. Meselenin rivâyeti muhtasar olarak şu şekildedir:

“Hz. Peygamber bir sefere çıkacağı zaman hanımları arasında kur’a çekerdi. Benî Mustalik Gazvesi’nde kur’a bana çıktı. Hicâb âyetinden sonra Resûlullah ile birlikte yola çıktım. Dönüşte, Medine’ye yakın bir yerde konakladık. Gerdanlığımın koptuğunu fark edip aramaya gittim. Bu arada hevdecimi (kadınların binmesi için deve üzerine konulan üstü örtülü küçük mahfel) taşıyanlar, içinde olduğumu sanarak deveyi yükleyip yola koyulmuşlardı. Gerdanlığımı bulup döndüğümde kimseyi bulamadım. Orada otururken uyuyakaldım. Safvân b. Muattal ordunun gerisinde kalmıştı. Sabah beni buldu,

⁸ ez-Zâriyât 51/9.

⁹ el-En’âm 6/95.

¹⁰ el-Ahkâf 46/22.

¹¹ Nûr 24/11.

¹² el-Câsiye 45/7.

¹³ es-Sâffât 37/86.

¹⁴ Nûr 24/12.

¹⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru ‘t-tahrîr ve ‘t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’t-Tûnusiyye li’n-neşr, 1404), 18/169-170.

tanıdı ve hiçbir şey söylemeden devesine bindirip orduya yetiştirdi. Bu olay üzerine Abdullah b. Übeyy b. Selûl bana iftira attı. Medine'ye döndüğümüzde bir ay hasta yattım. İnsanların hakkımda konuştuklarından habersizdim. Sonra Ümmü Mistah'tan konuşulanları duyunca çok sarsıldım. Resûlullah'tan anne ve babamın yanına gitmek için izin istedim. Anneme sordum. "Kızım, üzülme, güzel ve sevilen kadınlar hakkında dedikodu eksik olmaz." dedi. O gece sabaha kadar ağladım. Vahiy gecikince, Resûlullah, Ali b. Ebî Tâlib ve Üsâme b. Zeyd'e danıştı. Üsâme, "Ailen hakkında ancak hayır biliyoruz." dedi. Hz. Ali "Hizmetçi Büreyra'ya sor." dedi. Büreyra, "O gençtir, yoğurduğu hamuru unuttur da koyun gelip yer; başka bir kusurunu bilmem." dedi. Bunun üzerine Resûlullah minbere çıkarak, "Aileme eziyet eden bir adamdan beni kim temize çıkaracak?" buyurdu. Bu söz, kabileler arasında gerginlik doğurdu. Resûlullah onları yatıştırdı. Ben ise günlerce ağladım, uyuyamadım. Bir gün Resûlullah geldi: "Ey Âişe! Sana şu sözlerin söylendiği bana ulaştı. Eğer temizsen Allah seni aklayacaktır; yok eğer günah işlediysen tövbe et." dedi. Artık ağlamayı kestim ve "Ben temizim, Allah da biliyor. Size ancak Yakub'un sözünü söylerim: '*Bana düşen güzelce sabretmektir.*'"¹⁶ dedim. Resûlullah yerinden kalkmadan vahiy geldi. O sırada alnından terler dökülüyordu. Vahiy bitince tebessüm ederek, "Ey Âişe! Allah seni temize çıkardı." buyurdu. Ben de "Vallahi yalnızca Allah'a şükrederim." dedim. Bu olaydan sonra Hz. Ebû Bekir, iftiraya karışan akrabası Mistah'a yardımı kesmek istedi. Fakat "*Bağışlayın, Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?*"¹⁷ âyeti inince yeniden yardım etmeye başladı. Resûlullah, hanımı Zeynep bint Caş'a da sordu; o da "Ben onun hakkında yalnızca hayır bilirim." dedi. Ancak kız kardeşi Hamne, iftirayı yayanlarla birlikte helak oldu."¹⁸

3. İfk Olayı'nın Kur'an'da Anlatımı

İfk Olayı Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır:

"O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır. Bunu işiten mümin erkek ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve "Bu apaçık bir iftiradır" demeleri gerekmez miydi? Bu iddialarına dört şahit getirseler ya! Bu sayıda şahit getiremiyorlarsa onlar, Allah nezdinde yalancıların ta kendileridir. Eğer

¹⁶ Yûsuf 12/83.

¹⁷ Nûr 24/22.

¹⁸ Bu konuda bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dârü'bn-i Kesir; Dârü'l-Yemâne, 1414), "Şehâdât" 15; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu İlsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374-75/1955-56), "Tevbe" 56.

dünyada ve âhirette Allah'ın lütfu ve rahmeti hep sizinle olmasaydı içine daldığınız günah yüzünden size büyük bir azap gelecekti. Çünkü siz, iftirayı dilden dile yayıyor; hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyor, bunu da önemsiz sanıyorsunuz; hâlbuki Allah katında o büyük bir şeydir. O kulağınıza geldiğinde “Bunu konuşmak bize yakışmaz, hâşâ! Bu, apaçık bir iftiradır.” deseydiniz ya! Eğer gerçek müminlerseniz Allah size, bir daha asla böyle bir şey yapmamanızı öğütüyor. Allah size âyetleri açıklıyor; Allah ilim ve hikmet sahibidir. Müminler arasında ahlâksızlığın yaygınlaşmasını isteyenlere dünyada ve âhirette can yakıcı bir ceza vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz. Ya Allah'ın size lütfu ve rahmeti ulaşmasaydı, ya Allah çok şefkatli, çok merhametli olmasaydı!

Ey iman edenler! Şeytanın izini sürmeyin. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah'ın lütfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse gûnahtan asla arınamazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir. İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”¹⁹

Nûr Sûresinin on birinci âyetinden itibaren nazil olan ilâhî beyanlar, sadece iftirayı çıkaranları tehdit etmekle kalmamış, aynı zamanda söylentileri duyan fakat olayla ilgili duyarsız ve bilinçsiz davranan kadın erkek bütün Müslümanlar kınanmıştır. Olay, sadece Hz. Peygamber'in masum eşini değil, dolaylı olarak tüm Müslüman toplumun onurunu hedef almıştır. Bu sebeple Kur'an, müminlerden haberi duyduklarında basiretlerini kullanarak; “Böyle bir söylentiye alet olmak bize asla yakışmaz. Hâşâ! Bu çok büyük bir iftiradır.” demelerini ve gafflete düşmemelerini beklemiştir. Dolayısıyla âyetler, yaşanan İfk Olayı'nın bir ahlâkî zaaf ve basiret sınavı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰

4. İfk Olayı Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Zaaflar

İlgili âyetleri ve yorumlarını inceleme sonucunda İfk Olayı'na şahit olan insanlar arasında hizipçilik, sû-i zan, delilsiz konuşma, koğuculuk ve ciddiyetsizlik, hak ihlâline duyarsızlık, ifşa tutkusu, şeytanın düşmanlığını ihmal etme ve hatayı değil sahibini hedef alma şeklinde tespit edilen zaaflar aşağıda maddeler hâlinde tahlil edilmiştir.

¹⁹ Nûr 24/11-22.

²⁰ Bu konuda bk. Mustafa Fayda, “İfk Hadisesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507-509.

4.1. Hizipçilik (Toplumu Bölme)

İslâm toplumunun başlangıç döneminde bir iç tehdit olarak ortaya çıkan nifak hareketinin temel aksiyonu hizipçiliktir. Nifak, ferdi bir ahlâkî bozukluk olmanın ötesinde, Müslümanların birliğini hedef alan siyasi ve ahlâkî ikiyüzlülüğü ifade eder. Münafıklar, bu ikiyüzlülüklerini İslâm birliğini içten çökertme amacıyla kullanmıştır. İfk Olayı'nda da bu siyasi amacın pratik tezahürü, Abdullah b. Übeyy b. Selûl önderliğindeki hizip tarafından gösterilmiştir.²¹

Hiz. Âişe'ye iftira atanlar, birlikte yaşadıkları toplumun içinden çıkan bir gruptur. Hiz. Âişe ve Safvân b. Muattal'a yönelik iftiraya karışan bu kimseler günaha saplanmışlardır.²² Kur'an konu hakkında şu beyanatta bulunmuştur: *"O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu düşünmeyin, bilakis bu, hakkınızda hayırlıdır. Onlardan her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüüğünü üstlenene büyük bir azap vardır."*²³

İftirayı başlatan münafık lider Abdullah b. Übeyy b. Selûl, "Ne Âişe o iftiradan ne de iftira Âişe'den beridir." sözüyle artık attığı iftiranın Hiz. Âişe'ye yapıştığını ve kurduğu kumpası açığa vurmuştur. Onun yönlendirmesiyle iftirayı yayan grubun Zeyd b. Rifâa, Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş'tan oluştuğu rivâyet edilmiştir. Bu kişilerden Hassân b. Sâbit, Safvân ile arasındaki eski husumetten; Hamne bint Cahş, Hiz. Peygamber'in eşi Zeyneb'i kıskandığından; Mistah b. Üsâse ise Hiz. Ebû Bekir'in maddi desteğine bağımlı olmanın doğurduğu psikolojik kırılğanlıktan dolayı bu söylentileri ifade etmişlerdir.²⁴

İftirayı yayanlar hakkında iki temel ihtimal ileri sürülmüştür: Bu kişiler ya Hiz. Âişe'nin yakın çevresinden olup gafletle bu söze kapılmış kimselerdir ya da münafıklardır. İlk durumda kasıt unsuru bulunmazken, ikinci durumda bilinçli bir düşmanlık ve planlı bir fitne söz konusudur. Âyetin bağlamı, bu fitnenin planlayıcılarının münafıklar olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Gerçekte olay, Abdullah b. Übeyy b. Selûl'un

²¹ Hülya Alper, "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

²² Ebû'l-Hasen el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte (Beyrut: Dârü l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 3/189.

²³ Nûr 24/11.

²⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/189. Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 19/115-116; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1947), 3/217; Hüseyin Algül, "İslâm Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlîlî Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 135.

başını çektiği organize bir grubun tertibidir. Münafıklar, İslâm’a doğrudan saldırma imkânı bulamadıklarından, perde arkasından yürüttükleri bu tür komplolarla toplumun birliğini sarsmayı amaçlamışlardır.²⁵

Bu iftira, münafıkların gizli düşmanlıklarının en sinsi örneklerinden biridir. Nitekim asılsız haber kısa sürede Medine’de yayılmış, müminler arasında büyük bir sarsıntıya yol açmıştır. Olayın merkezinde yer alan Hz. Âişe ile Safvân b. Muattal, yaşananları doğrudan tecrübe etmiş; buna karşın dışarıdaki gözlemciler durumu kendi önyargı ve toplumsal kalıpları çerçevesinde değerlendirmiştir. Grup aidiyetiyle hareket eden bazı kimseler, kendi kabilelerinin veya topluluklarının itibarını koruma saikiyle diğerlerini itham etmiştir. Böylece toplumsal kutuplaşma, nesnel gerçekliğin önüne geçmiştir.²⁶

Münafıkların lideri Abdullah b. Übeyy b. Selûl, özellikle Benî Mustalik Gazvesi sonrasında Hz. Peygamber’in artan nüfuzundan rahatsız olmuş, bu rahatsızlık Hz. Âişe’ye yönelik iftira ve dedikoduların yayılmasına zemin hazırlamıştır. Onlar, toplumda var olan cinsiyet temelli önyargıları stratejik biçimde kullanarak söylemlerini meşrulaştırma çabasına girişmişlerdir. Bu önyargılar, yalnızca bilişsel bir kalıp olmanın ötesine geçerek siyasi ve toplumsal düzlemde itibarsızlaştırıcı bir propaganda aracına dönüşmüştür. Böylece münafıklar, kendi statülerini ve nüfuzlarını koruma uğruna her yolu mübah görmüşlerdir.²⁷

Bu iftira kampanyasının temel amacı, Hz. Peygamber’in şahsında İslâm’ın itibarını zedelemek, Müslüman toplumun birliğini sarsmak ve toplumsal düzeni bozmaktır. Abdullah b. Übeyy ve taraftarlarının Hz. Peygamber ile Ebû Bekir’in onuruna yönelik saldırıları, aynı zamanda İslâm’ın temsil ettiği ahlâkî değerleri yıpratma ve Ensar ile Muhacir arasındaki kardeşlik bağlarını zayıflatma çabasının bir parçasıdır. Böylece münafıklar, Evs ve Hazrec arasında eski kabile çekişmelerini yeniden canlandırarak toplumsal huzuru hedef almışlardır.²⁸

²⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1968), 10/399-400; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru’l-Mâturîdî*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 7/529-530.

²⁶ Hatice Erdoğan - Asım Yapıcı, “İfk Hadisesi’nin Sosyal Psikolojik Tezahürleri ve Hz. Âişe’nin Dinî Başa Çıkma Süreci”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2025), 55.

²⁷ Seyfullah Kara, “İfk Olayı’nın Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 353-354.

²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/189; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/115-116; Mâturîdî, *Tefsîr*, 7/529-530; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/217-218.; Erdoğan - Yapıcı, “İfk Hadisesi’nin Sosyal Psikolojik Tezahürleri ve Hz. Âişe’nin Dinî Başa Çıkma Süreci”, 54; Ali Aksu, “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 3.

İfk Olayı'nın derin yapısına bakıldığında, bu olay münafıkların toplumda güvensizlik ve bölünme oluşturmak için yürüttükleri stratejik bir manipülasyon örneğidir. İbn Übeyy ve yandaşları, sosyal statülerini koruma gayesiyle iftirayı yaymış; böylece hem Hz. Âişe'ye hem de Hz. Peygamber'e zarar vererek İslâm toplumunun bütünlüğünü hedef almışlardır. Hz. Âişe'nin bizzat rivâyet ettiği şekilde olayın seyri, bu dedikoduların sistematik bir biçimde yayılıp derinleştiğini göstermektedir.²⁹

Allah Teâlâ, gönderdiği âyetlerle Hz. Âişe'yi, Safvân'ı ve Hz. Peygamber'i münafıkların bühyanından beri kılmış, onların onurunu muhafaza etmiştir. Böylece görünürde büyük bir şer gibi algılanan olay, aslında müminler için bir imtihan ve ilâhî bir öğüt olmuştur. Kur'an, bu olay vesilesiyle iffetli kimselere isnatta bulunmanın ağır bir suç olduğunu bildirmiş; müminlerin benzer durumlarda nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğine dair kalıcı ilkeler belirlemiştir. Bu yönüyle İfk Olayı, bireysel ve toplumsal düzlemde ahlâkın korunmasına dair evrensel bir ilâhî uyarı niteliği taşımaktadır.³⁰

Seyyid Kutub (ö. 1966), Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ü bu fitnenin baş aktörü olarak nitelendirir. Ona göre münafıkların lideri, İslâm toplumunun en hassas noktasına saldırmış, bu yolla Hz. Peygamber'i yıpratmayı hedeflemiştir. Müslümanlar bir ay boyunca bu söylentiye konuşmuş, fakat Allah Teâlâ'nın koruması sayesinde bu iftira daha fazla yayılmadan son bulmuştur. Hz. Peygamber, bu süreçte sabrını ve vakarını koruyarak örnek bir tavır sergilemiş; çektiği acıya rağmen en küçük bir taşkınlık göstermemiştir. Bu olay, İslâm toplumunun dayanıklılığını sınanan önemli bir kriz olarak ortaya çıkmış, nihayetinde ilâhî vahyin müdahalesiyle sonuçlanmıştır.³¹

İbn Aşûr (ö. 1973) olayın sonucuna dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: Kötülüklerden arınmış olmayı arzulayan, erdemli toplumun üyeleri olan müminler adına görünüşte musibet olan bu olay, ilâhî beyanla müminler için hayra tebdil edilmiş; münafıkların toplumsal birliği bozmayı hedefleyen planı boşa çıkmıştır. Bu açıdan İfk Olayı'nda müminler için şu faydalar gerçekleşmiştir:

1. Samimi müminler münafıklardan ayrılmıştır.
2. Fasıkların kötülüklerini önleyecek hükümler konulmuştur.
3. Müminlerin önde gelenlerinin temizliği ortaya çıkmıştır.
4. Münafıklar küçük düşürülmüş ve mağlup edilmiştir.

²⁹ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî İbn Muhammed (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1420), 6/25; Erdoğan - Yapıcı, "İfk Hadisesi'nin Sosyal Psikolojik Tezahürleri ve Hz. Âişe'nin Dinî Başa Çıkma Süreci", 55-56.

³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/25.

³¹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/400-401.

5. Münafıkların; müminlerin üzüntüsüyle sevinme arzuları boşa çıkmıştır.³²

Ayrıca bu olay, İslâm toplumuna sosyal hukuk alanında yeni düzenlemeler kazandırmıştır. Bu hükümler, ahlâkî kötülüklerin yayılmasını önleyen tedbirler getirerek toplumu koruma altına almıştır. Böylece kötülükler ortaya çıksa bile onları engelleyecek mekanizmalar geliştirilmiş, toplum daha da arınmıştır.

Görüleceği üzere Mukâtil, Taberî, Zemahşerî ve İbn Kesîr gibi erken dönem müfessirleri İfk Olayı'nı açıklarken daha çok tarihsel dönem, toplumun kabile yapısı ve münafıkların konumunu dikkate almış; böylece dönemin sosyo-kültürel şartlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardır. Modern tefsirler ise İfk Olayı'nı günümüz toplumlarında hizipçilik, algı yönetimi ve ahlâkî çözülme süreçleriyle ilişkilendirerek açıklamışlardır.

Netice itibarıyla hizipçilik anlayışı Müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü tehdit eden en tehlikeli ahlâkî zaafılardan biridir. Münafıkların bu dezenformasyon stratejisi doğrudan İslâm kardeşliğini hedef almış ve toplum içinde hizip temelli bir ayrışma meydana getirmiştir. Bu olay, hizipçiliğe dayalı çıkar ve menfaat hesaplarının iman kardeşliği karşısında nasıl bir fitneye dönüşebileceğini açık bir şekilde göstermiştir.

İfk Olayı bağlamında ortaya çıkan hizipçilik zaafı siyasi veya sosyal bir ayrışma yanında ahlâkî bir yozlaşma biçimi olarak da ortaya çıkmıştır. Bu açıdan hizipçilik, toplumu içeriden çürüten ve gerçeği gölgeleyen bir ahlâkî problem olarak ifşa edilmiştir. Kur'an'ın bu olay üzerinden çizdiği sınırlar, müminlerin hizip taassubuna düşmeden, kardeşlik, adalet ve hakikat ilkeleri etrafında birleşmeleri gerektiğini güçlü bir şekilde hatırlatmaktadır. Bu zaaf, İfk Olayı'nda ortaya çıkan ikinci temel sorun olan sû-i zanna doğrudan zemin hazırlamıştır.

4.2. Sû-i zan

İfk Olayı'nda ortaya çıkan ahlâkî zaafılardan birisi de sû-i zandır. İslâm ahlâk anlayışında bir kimsenin kesin bilgisi olmayan konularda bir başkası hakkında müspet kanaat beslemesine “hüsn-i zan”; kötü bir düşünce ve kanaat beslemesine de “sû-i zan” denilmiştir.³³

Hız. Âişe'ye atılan iftiraya inanan ve o konuyu konuşan kimseler bu açıdan kınanmıştır. Bu nedenle Allah Teâlâ “*Bu iftirayı duyduğunuzda mümin erkek ve kadınların iyi zanda bulunup ‘Bu apaçık bir iftiradır.’ demeleri gerekmez miydi?’*”³⁴ âyetiyle müminlerin zaaf noktalarını

³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 18/170-172.

³³ Mustafa Çağrı, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/120-122.

³⁴ Nûr 24/12.

eleştirerek bir uyarıda bulunmuştur. Ortaya atılan zina iftirasını reddedip iyi zan beslemeleri bizatihi müminlerin kendi nefisleri için beklenen bir durumdur. Çünkü İslâm’a inanan kimseler, aynı dine mensup olduklarından dolayı, bir parçası diğerini sımsıkı tutan binalar gibidir. İnançlı bir toplumda, iftira atılan kişi hakkında iyi zan besleyip kötü bir iş yapmış olabileceğini düşünmemek asıl olması gereken ahlâkî bir duruştur.³⁵

Mümin erkekler ve mümin kadınlar, böyle bir iftirayı işittiklerinde kendileri hakkında iyi zan beslemiş olsalardı “*Bu apaçık bir iftiradır.*”³⁶ demeleri gerekirdi. Bu tavrı ortaya koyamamak, kendileri için de hayırdan ve güzel düşünceden uzaklaşmak anlamını taşımaktadır. Herhangi bir kimsenin, hanımı yanında olduğu halde böyle bir şeyin vukuuna ihtimal vermesi mümkün değil iken nasıl olur da hanımı yanında olan Safvân hakkında böyle bir zanda bulunabilmişlerdir? Aynı şekilde herhangi bir kimsenin kendi anneleri veya mahremleri hakkında böyle bir şeyi düşünmesi mümkün değil iken nasıl olur da müminlerin anneleri olan Allah Resûlü’nün hanımları hakkında böyle bir zanda bulunabilmişlerdir?”³⁷

Ebû Eyyûb el-Ensârî ile hanımı Ümmü Eyyûb’un İfk Olayı’na dair konuşması, müminlerin benzer durumlarda nasıl davranmaları gerektiğine dair model alınması gereken bir örnektir. Ebû Eyyûb, hanımı Ümmü Eyyûb’a ‘İnsanların söylediklerini duymuyor musun?’ diye sorunca Ümmü Eyyûb ‘Sen Safvân’ın yerinde olsaydın Resûlullah’ın hanımı hakkında kötü zanda bulunur muydun?’ cevabını verir. Bunun üzerine Ebû Eyyûb ‘Hayır’ deyince Ümmü Eyyûb ‘Âişe benden daha hayırlıdır, Safvân da senden daha hayırlıdır.’ şeklinde mukabelede bulunur. Bu örnek, müminin kardeşi hakkında hüsn-i zan beslemesi ve duyduğu bir sözü sorgulamadan konuşmaması gerektiğini göstermektedir.³⁸

Bu tür olaylar karşısında insan hem kalbiyle hem diliyle imtihan edilmektedir. Müminin böyle bir iftirayı duyduğunda kalben kötü zanna kapılmadan hayra yorması, diliyle de “Bu, açık bir iftiradır.” diyebilmesi, sınavın sonucunu belirleyecektir. Kaldı ki, burada söz konusu olan Hz. Peygamber’in eşidir.

İbn Kesîr, İfk Olayı’na karışanların dört cürüm işlediğini belirtir: Bunlar, “yalan, cehalet, ahlâksızlık ve zarar verme”dir. Çünkü olay, herkesin gözü önünde gerçekleşmiştir. Safvân b. Muattal, öğle vakti Hz. Âişe’yi devesine bindirip ordunun yanına dönmüş, Allah Resûlü ve tüm

³⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/190; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/128.

³⁶ Nûr 24/12.

³⁷ Mâturîdî, *Tefsîr*, 7/531.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/218; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharrarü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 4/170.

ordu bunu görmüştür. Eğer ortada en küçük bir şüphe olsaydı, böylesine açık bir şekilde yaşanmazdı. Bu sebeple iftirayı yayanlar bu dört suçu açıkça işlemişlerdir.³⁹

Münafıklar, bu olayda cinaslı sözlerle müminleri gizlice kışkırtmışlardır. Bu propagandaya kanan Hassân b. Sâbit ve Mistah gibi kimseler, Abdullah b. Übeyy'in sözlerine aldanarak zina iftirası cezasını hak etmişlerdir. Olayın ardından Safvân, Hassân'a saldırmış ve onu yaralayarak:

“Ne olurdu, o iftirayı duyduğunuzda mümin erkekler ve kadınlar olarak ‘Bu, kesinlikle açık bir iftiradır.’ deseydiniz.” şeklinde sitemde bulunmuştur. Zannın kaynağı nefiste bir kıyastır. Bu olayda da nefsi bir kıyas ile zan yapılmış olabilir. Kişi, kendi nefsinde normalleştirdiği davranışları başkalarına da yansıtır; bu da zanna yol açar. Hâlbuki müminler hem kendileri hem de başkaları hakkında temiz düşünmekle yükümlüdür. Kötü bir söz işittiklerinde, kendilerinden şüphe etmedikleri gibi diğer müminler hakkında da iyi niyetli olmalı; suçsuzluğun asıl, suçlamanın ise ispat gerektiren bir iddia olduğunu bilmelidirler.⁴⁰

Eğer iftiranın yayıldığı ilk gün iftiranın etkisinde kalan bazı Müslümanlar söylentilere kapılmadan kalplerine danışmış olsalardı, mesele kolayca çözülebilirdi. Rivâyetler, bazı müminlerin bu tavrı sergileyerek Hz. Âişe hakkında atılan iftiranın mümkün olmadığını düşündüklerini göstermektedir. Kur'an da iffetli kimseler hakkında atılan iftiralara yönelik bu şekilde vicdanî ve içsel bir değerlendirme sürecini insanlara öğütlemektedir.⁴¹

Müminlere yakışan ahlâk, duydukları söz karşısında hüsn-i zan beslemektir. Bir mümin, başka bir mümin hakkında kötü bir söz işittiğinde şüpheyile değil, iyi niyetle yaklaşmalı; olayın şartlarını ve mevcut delilleri dikkate almalıdır. Eğer kendisine suç isnat edilen kişi toplumda hayırla bilinen bir kimse ise bu sözün iftira ve asılsız bir karalama olduğuna kanaat getirmelidir. Bu tavır, kesin bir delil ortaya çıkıncaya kadar devam etmelidir.⁴²

Müminler, yalan olduğu bilinen bir sözü reddetmemeleri, onu çürütmek için herhangi bir girişimde bulunmamaları, “başkaları yapsın diyerek” buna sessiz kalmaları sebebiyle de uyarılmışlardır. Müslüman, bir kardeşi hakkında duyduğu iftirayı, sadece kalbinde reddetmekle yetinmemeli, diliyle de “Bu bir iftiradır.”⁴³ diyerek karşı çıkmalıdır. Âyette geçen bu

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/27.

⁴⁰ M.Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 5/561.

⁴¹ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/402.

⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/175.

⁴³ Nûr 24/12.

ifade, kötülüğü hem kalp hem de sözle ortadan kaldırma gerekliliğini ortaya koymaktadır.⁴⁴

Önyargı ile hareket ederek “İki kişi yalnız kaldığında mutlaka günaha girer.” şeklindeki anlayış, iki temel varsayım içerir: Birincisi, böyle bir ortamda bulunanların mutlaka günaha gireceği; ikincisi ise bu önyargının toplumun genel ahlâk seviyesi hakkında olumsuz bir kanaati yansıttığıdır. Bu bakış açısına göre, hiçbir erkek veya kadın benzer bir durumda iftiradan tamamen korunamayacaktır. Oysa böyle bir isnatta bulunan kişi, yalnızca toplumun değil, kendi onurunun da zedelendiğini fark etmemiş demektir. Çünkü dürüst ve ahlâklı bir insan, dostunun ailesine veya komşusuna böyle bir isnadı aklından bile geçirmeyen kimsedir.⁴⁵

İfk Olayı’nda suçlanan kadın, Allah Resûlü’nün eşi; itham edilen erkek ise Bedir’de onun yanında savaşmış bir mümindir. Böyle bir iftiraya inananlar, yalnızca bireysel ahlâk bakımından değil, toplumun değerlerine bakış açısından da zayıf bir karaktere sahip olduklarını göstermişlerdir. Mevdûdî’ye göre bu olay, İslâm toplumunda ilişkilerin hüsn-i zan esasına dayanması gerektiğini ortaya koymuştur. Mümin, delil olmadan kardeşi hakkında kötü zanda bulunmamalı; herkes, aksi kanıtlanmadıkça masum ve güvenilir kabul edilmelidir.⁴⁶

İfk Olayı, sû-i zannın müminin kalbinde nasıl bir ahlâkî zaafa dönüşebileceğini ve toplumsal güveni nasıl zedelediğini açık biçimde göstermiştir. Kur’an, bu olay vesilesiyle müminleri hüsn-i zanna yönlendirmiş; delilsiz şüphe ve ithamların toplumu iftiraya sürükleyebileceğini bildirmiştir. Bazı müminlerin hüsn-i zan yerine söylentilerle hareket etmeleri, olayın bir sonraki zaaf olan delilsiz konuşmaya dönüşmesine sebep olmuştur.

4.3. Delilsiz Konuşma

İnsanların gurur ve itibarlarını zedeleyebilecek konularda doğrusunu teyit etmeden konuşmak, ahlâkî bir zaafın belirtisidir. İfk Olayı’nda da aceleci davranarak, doğru olup olmadığı araştırılmadan konu hakkında konuşanlar olmuştur. Bu kimseler bu kadar ağır bir ithamı dillerine dolarken delilsiz ve şahitsiz konuşmalarından dolayı Allah katında yalancılar olarak tescillenmişlerdir.⁴⁷ Bu durum, İbn Kesîr’in tespit ettiği dört cürümden (*yalan, cehalet, ahlâksızlık ve zarar verme*) yalan ve cehaletle hareket etme suçlarını baştan işlediklerini göstermektedir.⁴⁸

⁴⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 18/174-175.

⁴⁵ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefsîmu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/506.

⁴⁶ Mevdûdî, *Tefsîmu'l-Kur'ân*, 3/506.

⁴⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/190; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/130.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/34.

Kur'an, delilsiz olarak bu ağır ithamı dillerine dolayıp dezenformasyona sebep olanlarla ilgili şöyle buyurmaktadır: “*Dört şahit gösterecek keşke! Ama şahit gösteremedikleri için Allah nezdinde yalancı olarak kaydedildiler.*”⁴⁹

Allah Teâlâ, İfk Olayı'nda doğru ile yalancının ayırt edilmesini dört şahit getirilmesi şartına bağlamıştır. Hz. Âişe'ye yönelik isnadı destekleyecek hiçbir delil bulunmadığından, bu iddiayı ortaya atanlar Allah Teâlâ katında yalancı sayılmışlardır. Bu hüküm, yalnızca iftirayı taşıyanlara değil, onu duyup da engellemeyenlere de yöneliktir. İffetli bir mümine zina isnadında bulunmak, Kur'an'ın ifadesiyle büyük bir günahdır. Bu sebeple, müminlerin annesi Hz. Âişe'ye atılan iftira, böylesi bir suçun en ağır ve ibret verici örneğini teşkil etmektedir.⁵⁰

Delilsiz biçimde iffetli bir kimse hakkında söylentilerin yayılması, toplumun ahlâkî zafiyetini gözler önüne sermiştir. Dört şahit getiremeyenlerin yalancı sayılacağına dair ilâhî hüküm, bu olayda açık bir biçimde tecelli etmiştir. Bazı Müslümanlar ise bu büyük itham karşısında meseleyi vicdanla değerlendirme ve sağlam delil arama sorumluluğunu yeterince yerine getirememiştir.⁵¹

Görmediği bir şey hakkında haber veren kişi, bu haberini mutlaka güvenilir şahitlere dayandırmalıdır. İftirayı atanlar ise kötü zanlarından dolayı böyle bir haber uydurmuş ve ne bizzat görmüşler ne de güvenilir bir şahit getirmişlerdir. Bu yüzden onların haberi tam bir iftiradır. “*Namuslu kadınlara iftira atıp da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun.*”⁵² âyetiyle de bu hüküm desteklenmektedir. Sanki başka hiç kimse yalancı sayılmamış da yalancılık vasfı yalnızca onlarda toplanmış gibi onların yalanı böylesine güçlü ve çirkin bir yalan olarak hafızalarda yerini almıştır.⁵³

Bütün bu olup bitenlere rağmen Allah Teâlâ iftirayı gafilce dillerine dolayanları affetmiştir. Allah Teâlâ'nın, iftirayı dillerine dolayanların tövbelerini kabul edip rahmet göstermesi ve onları âhirette affetmesi söz konusu olmasaydı, kendilerine daha dünyadayken büyük bir azabın dokunacağı beyan edilmiştir.⁵⁴

Âyette ifade edilen Allah'ın rahmeti,⁵⁵ iftira atılanların temiz olduğunu bildiren âyetlerin indirilmesi üzerine iftirayı bilinçsizce dillerine

⁴⁹ Nûr 24/13.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/219; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/27.

⁵¹ Bu konuda bk. Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/402-403.

⁵² Nûr 24/4.

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/175-176; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 3/507

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/190; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/130.

⁵⁵ Nûr 24/14.

dolayanların tövbe etmeleri, Allah Teâlâ'nın da onların tövbelerini kabul ederek dünyada cezalandırılmaktan, âhirette de azaba uğratılmaktan kurtarılmış olmalarıdır.⁵⁶ Yaşanan olayda Allah Teâlâ'nın affına mazhar olan kimseler Allah Teâlâ'nın iman nasip ettiği ve bu iman sebebiyle tövbe eden kişilerdir. Yoksa Abdullah b. Übeyy ve onun gibi münafık olarak İfk Olayı'na karışanlar bu kapsama dâhil değildir. Çünkü onlarda tövbeyi karşılayacak ve affı taşıyacak iman ve salih amel yoktur.⁵⁷

Allah Teâlâ'nın iftiraya karışan müminleri affetmesi, onları lütfu ve rahmeti sebebiyle ağır bir cezaya uğratmaması, bu olayın yeni oluşan Müslüman toplum için acı ama öğretici bir ders olduğunu göstermektedir. Oysa bu itham, normalde büyük bir cezayı gerektiren ağır bir suçtur. Bu suç, Hz. Peygamber'e, ailesine ve toplumun güven duyduğu kimselere büyük sıkıntılar yaşatmıştır. Aynı zamanda Müslüman toplumda kötülüğü yayma, kutsal değerlere leke sürme girişimidir. Münafıklar, bir ay boyunca müminlerin Allah Teâlâ'ya, Hz. Peygamber'e ve birbirlerine güveni sarsarak İslâm toplumunu içten yıkmayı amaçlamışlardır. Ancak bu ağır tecrübenin sonunda Allah Teâlâ'nın rahmeti galip gelmiş, affı ve merhameti hataya düşenleri ve bütün toplumu kuşatmıştır.⁵⁸

Tâhir b. Âşûr tefsirinde, Hz. Âişe ve Safvân'ın kendilerine iftira atanları affetmiş olmaları veya suçlamaların fısıltı hâlinde dile getirilip açıkça söylenmemesi nedeniyle Hz. Peygamber'in onlara had cezası uygulamadığını, buna delil olarak Hz. Âişe'nin, Ümmü Mistah'tan haberi duyduğunda, "Bu konu gerçekten konuşulmuş mu? Peygamber'e ve anne babama kadar ulaşmış mı?" şeklindeki şaşkınlığını gösterse de,⁵⁹ özellikle bazı tefsir ve hadis kaynaklarında iftirayı yayan Hassân, Mistah ve Hamne'ye had cezasının uygulandığı ifade edilmiştir.⁶⁰

Delilsiz ve düşünülmeden söylenen bir söz, bir insanın onurunu, bir ailenin huzurunu ve bir toplumun güvenini sarsabilir. İfk Olayı, müminlere yalnızca gördüklerine ve doğruluğundan emin olduklarına inanıp konuşmaları gerektiğini; zan, dedikodu ve aceleciliğin imanı zedeleyen ahlâkî bir zaaf olduğunu öğretmiştir.

⁵⁶ Mâturîdî, *Tefsîr*, 7/531; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/219.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/28.

⁵⁸ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 10/403.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/176-177.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şuayb Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 40/77; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaût - Muhammed Kâmil Karabulut (Dârü'r-Risâle Âlemiyye, 1430), "Hudûd" 37; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr-Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tefsîr" 25.

Nitekim bu hâdise, sadece iftiraya maruz kalanlar için ilâhî bir teselli kaynağı olmanın ötesinde, toplum için ahlâkî ve hukukî bir eğitim zemini de oluşturmuştur. Özellikle haberlerin doğruluğunu araştırma ilkesini merkeze alan bu süreç, zanna dayalı ithamların bireysel ve toplumsal yıkımlara yol açabileceğini göstermiştir. Dolayısıyla Kur'an, bu olay üzerinden müminlere, kardeşinin onurunu korumayı ve duyduğu haberi doğrulamadan aktarmamayı dinî bir mükellefiyet olarak yüklemiştir.⁶¹

Bu olayla birlikte Kur'an, delil olmadan ithamda bulunanları yalancı sayarak müminleri söz ve davranışlarında daha dikkatli olmaya çağırmıştır. Böylece İfk Olayı, Müslüman toplumun dil disiplini, ahlâkî olgunluğu ve sosyal sorumluluğu açısından tarih boyunca önemini koruyan ibretlik bir ders olmuştur. Bu dikkatsiz söylem, iftiranın koğuculuk (nemîme) yoluyla yayılmasına ve olayın ciddiyetsiz bir dedikoduya dönüşmesine ortam hazırlamıştır.

4.4. Koğuculuk (Nemime) ve Ciddiyetsizlik

“Nemîme” (النَّمِيمَةُ), “sözü yalanla süslemek, bir topluluğun sözünü diğeri-ne fesat ve bozgunculuk amacıyla taşımak” demektir.⁶²

İnsanların iffetini hedef alan iftira olayını diline dolayanlar, olayın doğruluğunu araştırmadan bu sözleri yaymış; üstelik bu dedikoduyu basit bir meseleymiş gibi küçümseyerek kulaktan kulağa aktarmışlardır. Hz. Âişe'ye atılan iftirada da benzer bir durum yaşanmış, insanlar karşılaştıklarında biri diğeri-ne: “Âişe hakkında şöyle şöyle olduğunu duymadın mı?” diyerek zina iftirasını yaymaya çalışmışlardır.⁶³

Zemahşerî, âyette geçen “telakkavne” (تَلَقَّوْنَ) ifadesinin “iftirayı birbirinden alıp yaymak” anlamına geldiğini belirterek şunu söyler: Normalde bilinen bir şeyin bilgisi kalpte olur ve dil onu tercüme eder; ancak burada durum farklıdır. Bu iftira, kalpte bir bilgiye dayanmadan sadece ağızlarda dolaşan bir sözdür. Allah Teâlâ bu durumu şöyle açıklamıştır: “Onu dillerinizle birbirinize aktarıyor, hakkında bilginiz olmayan şeyi ağızlarınızla söylüyor ve onu önemsiz sanıyordunuz; hâlbuki Allah katında çok büyüktü.”⁶⁴

Nitekim iftirayı yayanlar da üç büyük günahla kınanmıştır. Bunlar; sözün doğruluğunu araştırmadan yaymaları, bilgi sahibi olmadıkları konuda konuşarak bilgi kirliliğine neden olmaları ve yaptıklarını hafife almalarıdır. Oysa bu hâl, en büyük günahlardandır. Ayrıca, bu tür sözlerin Allah katında büyük günah olduğunu belirten hadisler de kaynaklarda geçmektedir.⁶⁵

⁶¹ Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîti, *Tefsîru sûreti'n-Nûr*, Sesli Ders Kaydı (el-Mektebetü's-Şâmile, ts.), 4/5.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/592.

⁶³ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/190-191; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/130-131.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/219; Nûr 24/15.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/220; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Nuhât, 1422), “Rikâk” 23; Müslim, “Zühd ve Rekâik” 6.

Zemahşerî'nin bu yorumu, dönemin Arap toplumunda sözün dolaşım biçimleri ve sosyal iletişim alışkanlıklarını yansıtmaları bakımından klasik tefsirlerde görülen tarihsel ve sosyo-kültürel yaklaşımın belirgin bir örneğidir.

Âyet,⁶⁶ en hassas meselelerin dahi hafiflik ve ciddiyetsizlik içinde ele alındığı bir ahlâkî zaafî gözler önüne sermektedir. Bu davranış biçimi; akıl ve kalbin devre dışı bırakıldığı, yalnızca dilin düşüncesizce hareket ettiği bir söylemi temsil etmektedir.⁶⁷ Bu âyet kişinin yalnızca bildiği ve kesin olarak kavradığı şeyleri diliyle söylemesi gerektiğini öğreten ahlâkî bir kural da sunmaktadır. Bu kurala aykırı davrananlar düşüncesiz, riyakâr ve bulunduğu ortama göre davranan ikiyüzlü kimselerdir. Bu adap kuralı hadiste: “Kişiye her duyduğunu anlatması yalan olarak yeter.”⁶⁸ şeklinde tanımını bulmuştur.⁶⁹ Başka bir hadiste de bu kişilik yapısı münafık alameti olarak zikredilmiştir. Şöyle ki: “Münafığın alameti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde cayar, kendisine bir şey emanet edildiğinde hıyanet eder.”⁷⁰

Gıybeti, söz taşımayı ve insanlara dil uzatmayı hafife alan karakter sahipleri, zina iftirası içeren sözleri konuşmayı da önemsiz bir iş zannetmiştir. Bu anlayış, Câhiliye döneminde alışlagelen bir tavrın devamı olarak değerlendirilmelidir. İslâm ise bu tür Câhiliye alışkanlıklarını terk ederek güzel ahlâkî yerleştirmeyi amaçlamıştır.⁷¹

Had cezasını belirleyen âyet İfk Olayı'ndan önce inmesine rağmen onlar bu cürmü hafife almıştır. “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen değnek vurun...”⁷² âyeti “Bu iftirayı dillerinizle yayıyor, bilgi sahibi olmadığınız şeyleri ağzınızla söylüyor ve bunu önemsiz sayıyordunuz; hâlbuki Allah katında çok büyüktü.”⁷³ âyetinden önce indiği için had cezasının hükmü sabittir. Buna rağmen iftiranın konuşulmasının nedeni bu âyetin inışıyle önceki âyet arasında herhangi bir zina iftirası olayının gerçekleşmemesi ya da gerçekleşse de İfk Olayı'nı çıkaranların böyle bir olaydan habersiz kalmış olmaları veya bu hükmün yeni olması ve henüz toplumsal hafızaya yerleşmemiş olması sebebiyle gaflete düşmelerindendir. Bu âyet ise ister gizli ister açık ister hazır ister gaip olsun, her hâlükârda şer'î hükümlere saygı göstermek gerektiğini açıklamaktadır.⁷⁴

Neticede yaşanan iftira olayı; koğuculuk, ciddiyetsizlik ve düşüncesizce konuşma biçimindeki ahlâkî zaafıların birey ve toplum üzerindeki yıkıcı

⁶⁶ Nûr 24/15; Buhârî, “Rikâk” 23; Müslim, “Zühd ve Rekâik” 6.

⁶⁷ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/404.

⁶⁸ Ebû Dâvud, “Edeb” 80; Tirmizî, “Zühd” 19.

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/178.

⁷⁰ Buhârî, “İman” 23; Müslim, “İman” 25.

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/179.

⁷² Nûr 24/4.

⁷³ Nûr 24/15.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/179.

etkilerini çok açık göstermektedir. Hz. Âişe'ye atılan iftira, bir yalanın masum insanların onurunu zedeleyip aileleri acıya sürükleyebileceğini, bunun da Allah Teâlâ katında büyük bir günah sayıldığını göstermektedir. İslâm, getirdiği dil disipliniyle bu tür Câhiliye alışkanlıklarının tasfiyesini hedeflemiş; müminleri sözlerinde ve davranışlarında dikkatli, sorumlu ve bilinçli olmaya çağırmıştır. İfk Olayı'nın dedikodu aracına dönüşmesi bu olayda karşılaşılan dördüncü büyük ahlâkî zaaf olan hak ihlâline duyarsızlık zeminini doğurmuştur.

4.5. Hak İhlâlîne Karşı Duyarsızlık

Müslümandan beklenen ahlâkî tutum, din kardeşleri hakkında atılan iftiralar, isnat edilen bühtanlar karşısında kitlesel sapmaya kapılmadan kardeşlerinin onurunu korumak, mümince ve asilce bir duruş sergilemektir. Bu tür durumlarda Kur'an'ın gösterdiği metot da bu şekildedir: *“O kulağınıza geldiğinde “Bunu konuşmak bize yakışmaz, sübhânallah, tenzih ederiz, bu apaçık bir iftiradır” deseydiniz ya!”*⁷⁵ Nitekim böyle bir duruşu Hz. Âişe'ye atılan iftirayı duyduğunda; Sa'd b. Mu'âz göstermiştir.⁷⁶

Allah Teâlâ, iftiraya uğrayan bir mümin karşısında diğer müminlerden duyarlılık, onurlu bir tepki ve savunucu bir refleks beklemektedir. Taberî bu âyeti şu şekilde yorumlar: *“Ey İfk Olayı'na karışanlar! Onu işittiğinizde neden şöyle demediniz: ‘Bu sözü söylemek bize helâl değildir; böyle bir şeyi dillendirmemiz uygun düşmez. Seni tenzih ederiz ey Rabbimiz, bu büyük bir iftiradır!’”* Kur'an'ın ortaya koyduğu bu tutum, müminlerin hak ve adalet uğrunda sergilemeleri gereken ahlâkî duruşun esaslarını belirlemektedir.⁷⁷

Bu şekilde ağır bir iftira duyulduğunda kabullenerek konuşmaktan sakınmak gerektiği için âyette (لولا) edatından hemen sonra (إذ) zarfı gelmiştir. Normalde (لولا)'dan sonra (قلتم) gelmesi gerekirken zamana vurgudan dolayı zaman zarfı olan (إذ) öne alınmıştır.⁷⁸ Bu şekildeki zamansal bir tekaddüm, dilbilimsel açıdan da böyle bir itham duyulur duyulmaz tepki vermenin gereğine delalet etmektedir.

Toplumsal hayatta seçkin ve faziletli kimseler hakkında yakışıksız bir söz duyulduğunda, bunu reddedip onlara karşı iyi zanda bulunmak öncelikli olması gereken bir davranıştır. İnsan, nefesine bunun aksini telkin etmemeli ve eğer kalbine bir vesvese takılmışsa bile bunu dile getirmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Şüphesiz*

⁷⁵ Nûr 24/16.

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/191.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/131; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/29.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/220-221.

*Allah, ümmetinden kalplerinin fısıldadığı şeyleri bağışladı, yeter ki bunu dillendirmesinler veya fiile dökmesinler.*⁷⁹

Bu nedenle kalpler böyle bir dedikoduyu işitir işitmez uzak durmalı, böylesi bir konuyu dile getirmekten kesinlikle sakınmalıdır. Müminler bu tür sözlerin konuşulmasına izin vermemeli, iftiraların dillendirildiği ortamları terk etmelidir. “Kur’an’ın öğrettiği bu ahlâkî yöntem, iftiranın içerdiği anlamdan ve sonuçlarından tam anlamıyla uzak durmayı temsil etmektedir. Aynı zamanda bu iftirayı büyük bir nefretle reddetmeyi ve onun vuku bulmasına karşı derin bir şaşkınlık duymayı da kapsamaktadır. Âyette hitabın (شَيْحَانِكَ) şeklinde Allah Teâlâ’ya yöneltilmiş olması bu tür bir iftirayı dillendirenlere O’nun gazap ettiğini imâ etmek içindir. Dolayısıyla bu ifade, hem iftirayı yayanlara hitaben bir uyarı niteliği taşımakta hem de iftiraya katılanlar için tövbeye yönelmeleri, katılmayanlar için de bu tür söylentilere karışmaktan sakınmaları gerektiğini bildirmektedir.⁸¹

İftirayı işiten kimselerin “Fesühbânallah, bu büyük bir iftiradır.” anlamında (شَيْحَانِكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) demeleri gerektiğinin hikmeti şudur: Bu olay büyük bir bûhtandır. Çünkü iftira hem yalan söylemeyi hem de bir insanın iffet ve onurunu zedelemeyi içerir. Üstelik bu suç, hiçbir gerekçe olmadan, iftirayı atanlarla iftiraya uğrayanlar arasında düşmanlık ve kin doğurabilecek kadar ağırdır. İftiraya uğrayanlar, insanların en hayırlısı Hz. Muhammed’in eşi ile Safvân ve dolaylı olarak Hz. Peygamber’in en yakınları kayınpederi ve aile fertleridir. Yalan olduğu hususunda içinde hiçbir şüphe bulunmayan böyle bir haberi işiten kişinin adeta susup donakalması sebebiyle de bu iftirayı Kur’an (بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) olarak vasıflandırmıştır. Bu ifadenin benzeri Kur’an’da “*Meryem’e büyük bir iftira attılar.*”⁸² âyetinde de geçmiştir.⁸³

Allah Teâlâ, müminlerin bu olay karşısındaki ihmalkârlığını ve iftiracıların kötü niyetine karşı gösterdikleri duyarsızlığı kınamış; hakkında yalnızca hayır bildikleri kimseler için neden iyi zan beslemediklerini ve haberi neden hemen reddetmediklerini hatırlatmıştır. Böylesi bir tutum dünyada ve âhirette sorumluluk gerektiren ağır bir hatadır. Zira iftiranın çirkinliği bu kadar açıkken onu önemsememek veya aynı hatayı tekrarlamak müminlik sıfatıyla bağdaşmaz. Bu sebeple Allah Teâlâ, müminleri bir daha böyle bir işe kalkışmamaları; duydukları her haberi araştırmadan kabul etmemeleri ve sağlam delil, düşünme ve araştırmaya dayanmadan hareket etmemeleri konusunda uyarmaktadır. Zira her sözü sorgulamadan

⁷⁹ Buhârî, “İmân” 14; Müslim, “İmân” 58.

⁸⁰ Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 10/404.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 18/181.

⁸² en-Nisâ 4/156.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 18/181.

benimsemek ve sonuçlarını düşünmeden adım atmak, imanla bağdaşmayan bir davranıştır.⁸⁴

Allah Teâlâ emir ve yasaklarını, şer'î hükümleri, kaderî hikmetleri ayrıntılı şekilde açıklamaktadır ki,⁸⁵ kulları arasında kendisine itaat edenle isyan eden ortaya çıksın. O, iyilik yapanı iyiliğiyle mükâfatlandıran, kötülük işleyeni ise cezalandırandır. Yarattıklarını idare etmesinde, onlara yüklediği sorumluluklarda ve farz kıldığı amellerde tam bir hikmet sahibidir. Nitekim İfk Olayı'nda da Allah Teâlâ gerçeği ortaya koymuş, komplonun perde arkasını açığa çıkarmış ve olay sırasında işlenen hataları gözler önüne sermiştir. O, her şeyi bilen, her işi hikmetle ve yerli yerinde yapan yüce bir kudret sahibidir. Niyetleri, gizli maksatları ve kalplerin derinliklerinde saklı düşünceleri bilir ve bunları insanların maslahatına en uygun biçimde düzeltip düzenler.⁸⁶

Allah Teâlâ, İfk Olayı'nı getiren ve onu kabul edenlerin karşılaştıkları sonuçları açıklamış; ardından onları çeşitli şekillerde azarlayıp tehdit ederek bu iftirayı yayanları rezil etmiştir. Kötü niyetle ortaya attıkları bu yalan, onların beklediği sonucu vermemiş; aksine büyük bir hüsrana uğramalarına neden olmuştur. Buna karşılık müminler bu olaydan ibret almış ve fayda elde etmişlerdir. Âyetteki "...eğer müminlerseniz"⁸⁷ ifadesi, müminleri uyarıcı ve teşvik edici bir nitelik taşır, onların benzer bir hataya düşmemeleri için gayretlerini artırmayı hedefler. Kur'an, bu olayla müminlere iftira ve dedikodu karşısında kararlı bir duruş sergileyip, "*Hâşâ! Bu büyük bir iftiradır.*"⁸⁸ diyerek Allah Teâlâ'ya sığınmalarını öğütlemektedir. Bu öğüt üzerine geliştirilecek tavır, bireysel ve toplumsal düzeyde fitne ve nifakı önleyen bir kalkan niteliğindedir.⁸⁹ Atılan iftiraya karşı gerekli tepkinin gösterilmemesi, ciddiyetsiz bir şekilde dolaşıma giren bir söylentinin toplumda fuhşun ve hayâsızlığın yayılmasına zemin hazırlayan bir araca dönüşmesine sebep olmuştur.

4.6. İfşa Tutkusu

İfk Olayı bağlamında iftirayı yayma eğilimi; İbn Kesîr'in daha önce zikredilen tasnifindeki ahlâksızlık ve zarar verme cürümlerinin, pratik bir ifşa tutkusuna dönüşmüş hâlidir. Hayâsızlığın ve fuhşiyâtın yayılmasını sevip istemek bir zaaf göstergesidir. Bu tür bir zaafa yenik düşmek dünyada ve âhirette azap görme sebebidir. Allah Teâlâ iman edenler arasında zina

⁸⁴ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 10/404; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/182.

⁸⁵ Nûr 24/18.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/133; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/221; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/29; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 10/405.

⁸⁷ Nûr 24/17.

⁸⁸ Nûr 24/16.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/182-183.

ve fuhuş gibi kötülüklerin yayılmasını arzu edenler olduğunu haber vermektedir. Bunlardan iffetli kadın ve erkeklere zina isnadı yapanlar için had cezası, günah üzerinde ısrar edip tövbe etmeden ölenler için de âhirette elem verici bir azap hazırlandığını bildirmiştir.⁹⁰ “Müminler arasında hayâsızlığın yayılmasını isteyenlere dünyada da âhirette de ağır bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁹¹ âyetinin “Müminler arasında hayâsızlığın yayılmasını isteyenler...” kısmıyla ilgili Maturîdî iki manaya ihtimalden söz etmektedir:

1. Müminler arasında çirkinliği yayan ve bunu duyuranlar. Bu ahlâk sahipleri iftirayı yaymaya çalışıp çabalayan kimselerdir.

2. Müminler arasında fuhşun yayılmasını sevenler. Bu ahlâk sahipleri iftirayı müminler aleyhine bir bahane olarak kullanmak isterler ve şöyle derler: “Sizin dininiz sizi fuhşiyâtta ve kötülüklerden alıkoymadı.” Bu ahlâkî anlayışa sahip kimselerin münafık olduğu bellidir. Çünkü onlar iftiranın ilk başlatanlarıdır. Bu durum onlar sebebiyle yayılmıştır. Bu yüzden de kendilerine azap tehdidi gelmiştir. Münafıklar bu hayâsızlığı kasıtlı olarak ve sevip isteyerek yaymışlardır.⁹²

Maturîdî, hayâsızlığın yayılmasına ilişkin uyarıyı dönemin ahlâkî yapısı, toplumda fitnenin ortaya çıkış şekilleri ve ifşanın sosyal sonuçları bağlamında değerlendirerek konuyu tarihsel zemine oturtmuştur.

Normalde kötü bir söz işiten kimse zihninde bunu çoğaltmamalı, başkalarına yaymamalı ve duyurmamalıdır. Hz. Peygamber: “Allah’ın kullarına eziyet etmeyin, onları ayıplamayın, kusurlarını araştırmayın. Çünkü kim Müslüman kardeşinin ayıbını araştırırsa, Allah da onun ayıbını araştırır ve onu evinin içinde bile rezil eder.” buyurmuştur.⁹³

İffetli kadınlara zina isnadında bulunanlar, mümin toplumun iffet, temizlik ve hayâ anlayışını zedelemeyi amaçlamaktadır. Bu kimseler, fuhşun toplumda yaygın olduğu izlenimini oluşturarak önce kalplerdeki sakinme duygusunu yok etmek, ardından da bu günahın fiilî olarak yayılmasına zemin hazırlamak isterler. Onların bu kötü niyetini Allah Teâlâ çok iyi bilmektedir. Çünkü insanın ruh dünyasını, eğilimlerini ve psikolojik yönelimlerini en iyi kavrayan, onu yaratandır.⁹⁴

Müminler arasında hayâsızlığın yayılmasını istemek cezayı gerektiren bir suçtur. Zira bu arzu, müminlere karşı kötü niyetin göstergesidir. Fiil, “yühıbbûne” (يُحِبُّونَ) muzari kipinde kullanılarak bu kötü niyetin sürekliliğine işaret etmiştir. Böyle bir arzu, geçici bir düşünceden değil, çirkin

⁹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/191; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/133-134.

⁹¹ Nûr 24/19.

⁹² Maturîdî, *Tefsîr*, 7/534; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/221.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/88; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 6/29-30.

⁹⁴ Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 10/405-406.

fiilin gerçekleşmesine yönelik kalıcı bir eğilimden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple kişi hem dünyada iftira suçunun cezasını hem de âhirette niyetinin karşılığını bulacaktır.⁹⁵

Müminin tavrı, her zaman kardeşi için kendisi hakkında istediğini istemek olmalıdır. Kişi kendisiyle ilgili kötü bir haberin yayılmasını istemiyorsa, mümin kardeşi hakkında da aynı duyarlılığı göstermelidir. Doğru ya da yanlış, çirkin ve edebe aykırı haberlerin toplumda yayılması ahlâkî yozlaşmanın başlıca sebeplerindendir.

İnsanları günahlardan uzak tutan en önemli unsur, toplumun tepkisinden ve Allah Teâlâ'nın koyduğu sınırdan doğan saygıdır. Fakat bu tür fiillerin konuşulup yayılması, zamanla duyarsızlık ve alışkanlık oluşturacak, kötü niyetli kimseler de bundan cesaret bulacaktır. Bu nedenle Kur'an, "*Allah bilir, siz bilmezsiniz.*" buyurarak bu tür söylentilerin gizli zararlarını karşı müminleri uyarmıştır.⁹⁶

Nitekim ilgili âyetlerin muhtevası, fuhşun yayılmasına zemin hazırlayan her türlü söz ve davranışı kapsayacak genişliktedir. Bu bağlamda sadece fiili iştirak değil, sözlü teşvik ve îmâ yoluyla ahlâksızlığı normalleştirme çabaları da ilâhî tehdidin kapsamına girmektedir. Konuşan kimse, sözünün sonuçlarını dikkate almak ve Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmek zorundadır. Çünkü tarih boyunca nice sözler, ilk bakışta basit görünse de bazı kalplerde yer edinmiş; insanları Allah yolundan uzaklaştırmış, günahı cazip göstermiş ve ilâhî sınırların ihlâlini sıradanlaştırmıştır.⁹⁷

Hayâsızlığın yayılmasını isteyenleri tehdit eden ilâhî mesaj, kötülüğün yayılmasına hizmet eden tüm araçları kapsamaktadır. Şehveti kışkırtan hikâyeler, görseller, filmler, reklamlar ve ahlâksızlığı teşvik eden her türlü etkinlik buna dâhildir. Kur'an, bu yollarla ahlâksızlığı yayanların cezaya müstahak olduklarını bildirmektedir. Dolayısıyla kamu ahlâkını korumak ve bu tür fiilleri hukuk çerçevesinde engellemek, İslâmî bir sorumluluktur.⁹⁸

Kullarına olan şefkati sebebiyle Allah Teâlâ İfk Olayı'na karışanları işledikleri suçlar sebebiyle hemen cezalandırmayıp tövbe fırsatı vererek bağışlanmalarını bir nimet olarak zikretmektedir.⁹⁹ Bu durum âyette şöyle ifade edilmiştir: "*Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, hâliniz nice olurdu?*"¹⁰⁰ Bütün bu uyarıların ihmal edilmesi, iftirayı sıradan bir haber gibi dolaşıma sokmuş ve böylece küçük başlayan bir söylentinin zamanla toplumda fuhşun ve hayâsızlığın yayılmasına zemin hazırlayacak büyük tahrip aracına dönüşmesine sebep olmuştur.

⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 18/184.

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 18/185.

⁹⁷ Şinkitî, *Tefsîru sûreti 'n-Nûr*, 5/5.

⁹⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu 'l-Kur'ân*, 3/509.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 19/134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/221.

¹⁰⁰ Nûr 24/20.

İfk Olayı'nda Allah Teâlâ, kendisine yönelenlerin tövbesini kabul etmiş, haklarında had cezası uygulananları da bu ceza vesilesiyle arındırmıştır. Allah Teâlâ'nın kullarına olan lütfu ve rahmeti olmasaydı, iftira atanların durumu son derece ağır olurdu. Ancak ilâhî merhamet sayesinde bu fitnenin yayılması engellenmiş, olay, Müslüman toplum için ibret ve eğitim vesilesi hâline dönüşmüştür. Nûr Sûresinde yer alan “*Eğer Allah'ın lütfu ve rahmeti üzerinizde olmasaydı*” ifadesi¹⁰¹ üç defa tekrarlanarak müminlerin bu tür hatalara yeniden düşmemesi sağlanmıştır. Bu tekrarlar, ilâhî rahmetin hem koruyucu hem de eğitici yönünü vurgulamaktadır. Ayrıca âyetlerde geçen (لَوْ) edatının cevabının birinci ve üçüncü tekrarda gizlenmiş olması, insan zihnini bağlamın imkân verdiği farklı anlamları düşünmeye sevk etmekte ve rahmet temasını daha güçlü bir şekilde pekiştirmektedir.”¹⁰²

Allah'ın “Tevvâb” (tövbeleri çokça kabul eden) ve “Hakîm” (hikmet sahibi) isimlerinin önceki âyetlerde zikredilmesi bağlama uygundur. Ancak burada “Raûf” (çok şefkatli) ve “Rahîm” (çok merhametli) isimlerinin tercih edilmesi, sûrenin sonundaki uyarının yumuşatıcı niteliğiyle ilişkilidir. Bu vurgular, münafıkların iftiralarına rağmen müminlerin kalplerinde kötü arzuların yer etmemesi ve toplumun yeniden huzura kavuşması için ilâhî rahmetin devreye girdiğini göstermektedir.¹⁰³

Kur'an, bireyden başlayarak aile, toplum ve bütün insanlığa kadar uzanan bir düzende ahlâkî ilkeler ortaya koyarak değer temelli bir toplum hedeflemiştir. Bu amaçla belirlediği ahlâkî, hukukî ve bireysel prensipler, bütün müminler için bağlayıcı niteliktedir.¹⁰⁴

İfşa tutkusu, müminler arasında hayâsızlığın yayılmasına hizmet eden tehlikeli bir zaafıdır. Kur'an, bu tür davranışların dünyada had cezasıyla, âhirette ise ağır bir azapla karşılık bulacağını bildirmiş; buna rağmen tövbe edenlere ilâhî rahmet kapısını açık tutmuştur. Bu nedenle müminler, iffet ve hayâyî koruma sorumluluğunu yüksek bir hassasiyetle taşımalıdır.

4.7. Şeytanın Düşmanlığını İhmal Etmek

İfk Olayı'nı gündemde tutanlar şeytanın tuzağına yakalanarak bir zaafın içine düşmüşlerdir. Allah Teâlâ, bu konuda inananları şu şekilde ikaz etmektedir: “*Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah'ın lütfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse günahattan asla*

¹⁰¹ Nûr 24/10,14,20.

¹⁰² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/30; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 10/406.; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/185.

¹⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/186.

¹⁰⁴ Özcan Güngör - Harun Şahin, “İfk Hadisesi Bağlamında Kur'an'da Algı Yönetimi”, *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/1 (Aralık 2017), 34-35.

arınamazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir.”¹⁰⁵

Allah Teâlâ’ya ve Resûlü’ne iman edenler, şeytanın yolundan uzak durmalı, onun izini sürmemelidir. Müminler hakkında hayâsızlığı, çirkin sözleri ve zinayı yaymak, o konuda konuşup birbirlerine nakletmek şeytanın izini sürmek demektir. Çünkü şeytanın, hayâsızlığı ve kötü sözleri emrettiği bildirilmiştir.¹⁰⁶

Şeytan verdiği vesveselerle insanı günaha sürüklemektedir. “Şeytanın adımlarını izlemeyin.”¹⁰⁷ emri, bu tür kışkırtmalardan sakınmayı ve ahlâkî sınırları korumayı öğütlemektedir. Müfessirler, bu ifadenin günah ve aşırılıklara yönelten her türlü vesveseyi kapsadığında birleşmişlerdir.¹⁰⁸

Taberî ve İbn Kesîr şeytanın adımlarına uymama uyarısını, Câhiliye’den kalan kötü alışkanlıkların ve toplumu zaafa düşüren tutumların adım adım izlenmemesi gerektiğine dikkat çeken tarihsel bir hatırlatma olarak değerlendirmiştir.

Şeytanın izlerini takip eden müminlerin durumu kınanacak bir zafiyetin belirtisidir. Oysa insanlar, özellikle de müminler, şeytanın iğrenç yollarından kaçmalı ve ona mukabil doğru bir yol tutmalıdır. İfk Olayı, şeytanın bazı müminleri peşinden sürüklediği bu çirkin davranışların bariz bir örneğidir. İnsan, doğası gereği zayıftır. Çeşitli arzular ve içgüdüler onu zaafa düşürebilmektedir. Ancak Allah Teâlâ’nın lütfu ve merhameti insana ulaşırsa, insan bu bataklıktan kurtulabilecektir. Bu kurtuluş, şeytanın düşmanlığını bilerek, Allah Teâlâ’ya yönelerek ve O’nun gösterdiği yola uyarak gerçekleşecektir.¹⁰⁹

Diğer yandan üzerinde durulan bu âyet, önceki on âyetten sonra inmiştir. Âyetin İfk Olayıyla ilgili on âyetten hemen sonra gelmesi, o âyetlerde yer alan yasaklar, kötü zanlar ve fuhşun yayılmasını istemenin temelinde şeytanın vesvesesinin bulunduğunu göstermektedir. Burada bu fiilleri işleyenlerin durumu, şeytanın vesvesesine kapılan kimsenin hâline benzetilmiştir. Yani sanki şeytan yürürken, onun emrini yerine getiren kimse de onun adımlarını takip ediyormuş gibidir. “Şeytanın adımlarını izlemeyin” ifadesi de şeytanın ayartmalarına ve vesvesesine uymanın temsili bir anlatımıdır. Şeytanın adımlarını izleyen kimse, çirkin söz ve fiillere, şeriatın ve akl-ı selimin reddettiği şeylere yönelmiştir. Çünkü şeytanın işi, bu tür davranışları emretmektir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Nûr 24/21.

¹⁰⁶ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/192; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/134.

¹⁰⁷ Nûr 24/21.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 6/30.

¹⁰⁹ Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 10/406-407.

¹¹⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 18/186-187.

Neticede, “şeytanın adımlarını izlemeyin” uyarısı, müminleri ferdi günahlarla birlikte, toplumsal fitne ve ahlâkî yozlaşmadan da korumayı hedefleyen ilâhî bir ikazdır. İfk Olayı örneğinde olduğu gibi şeytanın vesvesesiyle hareket edenler, farkında olmadan müminler arasında hayâsızlığın ve kötü zannın yayılmasına aracı olmuşlardır. Bu durum, imanla bağdaşmayan bir zaafın göstergesidir. Dolayısıyla mümin, şeytanın izinden gitmemeli; düşünce, söz ve davranışlarında Allah Teâlâ’nın çizdiği sınırları gözетerek istikametini korumalıdır. Zira insanı günah bataklığından kurtaracak olan yalnızca Allah Teâlâ’nın lütfu ve rahmetidir.

4.8. Hatayı Değil Sahibini Hedef Almak

İfk Olayı’nın öğrettiği önemli hususlardan biri de bireyin davranışını kişiliğinden ayırarak değerlendirme ilkesidir. Bir kimsede görülen yanlış bir davranış sebebiyle kişiye düşmanlık beslemek insanların yaygın hatalarından birisidir. Hâlbuki insan mükerrer bir varlıktır. Hata yaptığında hatasını anlayıp pişman olunca yine o mükerrer vasfı devam edecektir. “Kötü olan insanların kendileri değil hatalarıdır.” anlayışını benimsemek erdemli bir davranıştır.

Hz. Âişe’ye iftira atıldığı dönemde, Hz. Ebû Bekir’in bu olaya karışan Mistah b. Üsâse’ye artık yardım etmeyeceğine yemin edince Allah Teâlâ: *“İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah’ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”*¹¹¹ âyetini göndermiştir.

Bu âyetle Allah Teâlâ, Hz. Ebû Bekir’e akrabası ve fakir bir muhacir olan Mistah’a yeniden yardım etmesini, affedici davranmasını emretmiştir. Bu emir üzerine, *“Siz de Allah’ın sizi bağışlamasını istemez misiniz? Allah çok bağışlayandır, merhamet edendir.”*¹¹² âyeti inince Hz. Ebû Bekir, “Evet Rabbimiz, Senin bizi bağışlamamı isteriz.” diyerek Mistah’a yardımını tekrar başlatmıştır. Önce “Ona artık iyilikte bulunmayacağım.” diyen Hz. Ebû Bekir şimdi, “Bu yardımı ondan hiçbir zaman kesmeyeceğim.” demiştir. İşte yaşanan bu olay, onun neden “sıddîk” unvanını hak ettiğinin de göstergesidir.¹¹³

Yemin bahanesiyle, iyilik yapılması gereken kimselere yardımdan kaçınılmamalıdır. İnsanlar arasında işlenen bir hata yüzünden düşmanlık bulunsa bile, affedici olmak esastır. Çünkü insanlar çok günah işlemelerine rağmen Allah Teâlâ’nın kendilerine bağışlayıcı davranmasını umdukları gibi onlar da başkalarına öyle davranmalıdır.¹¹⁴

¹¹¹ Nûr 24/22.

¹¹² Nûr 24/22.

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/136; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/222; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/31.

¹¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/192; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/222.

Âyet, İfk Olayı'na karışanlarla sınırlı kalmayıp, bu olaya katılan ve lafzının genelliği kapsamına giren herkesi içine almaktadır. İbn Abbas şöyle demiştir: Müminlerden bir topluluk, İfk Olayı hakkında konuşan herkesle ilişkilerini kesmiş, “Vallahi, Âişe hakkında konuşan kimseyle artık ilişki kurmayacağız.” demişlerdir. İşte bu âyet onların hepsi hakkında nazil olmuştur.¹¹⁵

Müminler kalplerini kin, intikam ve öfke duygularından arındırarak affedicilik, merhamet ve ihsanla donatmayı hedeflemelidir. Hz. Ebû Bekir'in bu âyet karşısında gösterdiği tereddütsüz teslimiyet, ilâhî terbiyenin insanda nasıl bir ahlâkî olgunluk oluşturduğunu berrak bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu olay, müminin hata eden kardeşine düşmanlık beslemek yerine, şahsa değil hataya odaklanarak Allah Teâlâ'nın affediciliğini örnek alıp kardeşini hoş görmesi gerektiğini öğretir.

Sonuç

Bu araştırma, İfk Olayı'nı Hz. Âişe'ye atılan iftira üzerinden Kur'an'ın bireysel ahlâk ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi yeniden inşa ettiği kritik bir dönüm noktası olarak ele almıştır. Çalışmada sistematik biçimde incelenen hizipçilik, sû-i zan, delilsiz konuşma, koğuculuk ve ciddiyetsizlik, hak ihlâline duyarsızlık, ifşa arzusu, şeytanın düşmanlığını göz ardı etme ve hatayı değil kişiyi hedef alma zaafı, münafıkların organize ettiği bir bilgilendirme krizi üzerinden Müslüman toplumun kırılma noktalarını açığa çıkarmıştır. Nûr Sûresi 11-22. âyetlerdeki ilâhî müdahale ise Hz. Âişe'nin temize çıkarılması yanında müminlerin bilgi, zan, dil, mahremiyet ve sosyal sorumluluk alanlarında uymaları gereken ahlâkî ilkeleri belirleyen bir çerçeve işlevi görmüştür.

İfk Olayı, görünüşte bir musibet iken müminler için eğitsel bir arınma ve toplumsal dayanışmanın yeniden teyidi niteliğinde bir hayra dönüşmüştür. Bu olay, özellikle iffet ve namusu hakkında asılsız ithamlara maruz kalan ve toplumsal baskıya uğrayan mümin kadınlar için güçlü bir teselli kaynağıdır. Münafıkların fitne üretme girişimi, ilâhî vahiy ile boşa çıkmış; süreç, müminlerin hüsn-i zan, sabır, vakar ve hakikate bağlılık gibi erdemlerin toplumun direncini korumada ne denli belirleyici olduğunu bizzat tecrübe etmelerine vesile olmuştur. Böylece Kur'an, bireysel arınma ile toplumsal bütünlüğün birbirine bağlı olduğunu ortaya koymuş; ahlâkî zafiyetlerin sosyal krize dönüşme potansiyelini güçlü biçimde vurgulamıştır.

Klasik tefsirlerde olayın kabile düzeni, münafıkların konumu, dönemin tarihsel ve sosyo-kültürel şartları çerçevesinde açıklanması; modern tefsirlerde ise algı yönetimi, toplumsal manipülasyon, psikolojik kırılma ve medya vb. iletişim biçimlerine gönderme yapılması,

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/189.

İfk Olayı'nın tarihsel olduğu kadar modern yönünün de bulunduğunu göstermektedir. Günümüzde bilgi ve iletişim araçları aracılığıyla hızla yayılan dezenformasyon, mahremiyet ihlâli ve karalama kampanyaları, bu olayın modern yansımaları niteliğindedir. Bu durum, Kur'an'ın delilsiz konuşmayı yasaklayan, dedikodu ve ifşayı kınayan, hayâsızlığın yayılmasına engel olmayı emreden ilkelerinin güncelliğini daha görünür kılmaktadır.

Gelinen noktada, İfk Olayı müminlere yalnızca tarihsel bir bilgi sunmamakta; bilgi ahlâkı, sosyal adalet, dil disiplini ve toplumsal sorumluluk gibi alanlarda evrensel uyarılar içermektedir. Kur'an'ın bu olay üzerinden ortaya koyduğu ilkeler; bireylerin ahlâkî yapılarını güçlendiren, toplumu hizipçilik ve iftira gibi yıkıcı unsurlardan koruyan, doğruluk ve vakar merkezli bir ahlâk düzeni inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle İfk Olayı, modern çağın bilgi kirliliği ortamında dahi müminlerin hangi ahlâkî tutumlarla hareket etmesi gerektiğini gösteren evrensel ve sürekli bir rehber niteliğini korumaktadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şuayb Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Aksu, Ali. “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 1-21.

Algül, Hüseyin. “İslâm Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlîlî Bir Bakış.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 131-141.

Alper, Hülya. “Münafık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dârü’bn-i Kesir; Dârü’l-Yemâme, 5. Basım, 1414.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmiu’s-sahîh*. Beyrut: Dârü Tavki’n-Nuhât, 1422.

Çağrı, Mustafa. “Zan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş‘as. *Sünen*. thk. Şuayb Arnaût - Muhammed Kâmil Karabulut. 7 Cilt. Dârü’r-Risâle Âlemiyye, 1430.

Elmalılı, M.Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. ed. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehraveyn, ts.

Erdoğan, Hatice - Yapıcı, Asım. “İfk Hadisesi’nin Sosyal Psikolojik Tezahürleri ve Hz. Âişe’nin Dinî Başa Çıkma Süreci”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2025).

Erkocaaslan, Recep. “Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (Mart 2015), 129-158.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luğa*. thk. Muhammed Avvâd Mur‘ab. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.

Fayda, Mustafa. “İfk Hadisesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Güngör, Özcan - Şahin, Harun. “İfk Hadisesi Bağlamında Kur’an’da Algı Yönetimi”, *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/1 (Aralık 2017), 26-35. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mamusbbd/article/373052>

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrü’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü’t-Tûnusiyye li’n-neşr, 1404.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1972.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. 8 Cilt. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 2. Basım, 1420.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî Rûveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım, 1414.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem; Dârü's-Şâmiyye, 1412.

Kara, Seyfullah. “İfk Olayı’nın Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2001), 343-382.

Kılınçlı, Sami. “Âyetlerin Olaylardan Sonra İnzaline Dikkat Etmenin Hakikatin Çok Boyutlu Okunuşuna ve Kur’ân Anlayışına Katacağı Ufuklar –İfk Olayı Bağlamında–”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (Haziran 2022), 250-268.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. M. Emin Saraç vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1968.

Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374-75/1955-56.

Özkök, Ceren. “İfk Olayı Bağlamında Kur’ân’da Algı Yönetimi”. *Journal of Analytic Divinity* 5/1 (Nisan 2021), 44-67.

Şinkîti, Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr. *Tefsîru sûreti'n-Nûr*. Sesli Ders Kaydı. el-Mektebetü's-Şâmile, ts.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *el-Câmiu'l-kebîr-Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Yılmaz, Sema - Kalli, Halit. “İfk Olayı’nı Ahlâkî Panik Teorisi ve Psikotarih Işığında Yeniden Ele Almak”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2023), 367-390.

Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 2001.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1947.



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

‘İslâm’da İttifak Yoktur’ Rivayetinin Bağlam İnşası

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 17 Mart 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Abdulcelil Alpkıray

Dr.

Diyanet İşleri Başkanlığı

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-4197-1896>

celilalp@hotmail.com

Atıf: Alpkıray, Abdulcelil. “‘İslâm’da İttifak Yoktur’ Rivayetinin Bağlam İnşası”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 97-136.

<https://doi.org/10.61304/did.1659537>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

Contextual Construction of the Saying ‘There is no Unity in Islam’

Research Article

History

Received: 17 March 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Abdulcelil Alpkıray

Dr.

Presidency of Religious Affairs

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-4197-1896>

e-posta: celilalp@hotmail.com

Citation: Alpkıray, Abdulcelil. “‘İslâm’da İttifak Yoktur’ Rivayetinin Bağlam İnşası”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 97-136.

<https://doi.org/10.61304/did.1659537>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

‘İslâm’da İttifak Yoktur’ Rivayetinin Bağlam İnşası

Öz

İslâm öncesi Arabistan toplumunda şahıslar ve kabileler arası sosyal, ekonomik, siyasi, askerî antlaşmalar/hilf önemliydi. Söz konusu antlaşmalar önemli ve de fiilen uygulanmakta olmasına rağmen hadis kaynaklarında Resûlullah’ın mutlak olarak “İslâm’da ittifak yoktur” rivayetini anlamayı zorlaştırmıştır. Rivayet, ilk bakışta İslâm’ın ittifak ve antlaşmaları tamamen yasakladığı şeklinde anlaşılabilir. Buna karşılık Resûlullah’ın peygamberlik öncesi hilfü’l-fudûl gibi sosyal ittifaklara katıldığı ve peygamberliği döneminde böyle bir cemiyette yer almaktan gurur duyduğunu ifade ettiği izahtan varestedir. Öbür taraftan Hudeybiye müşâlahasıyla Medine İslâm Devleti ile müşrikler arasında bir antlaşma yapıldığı da bilinmektedir. Bu çalışmada sözü edilen rivayetin tarihi süreç içerisinde nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği izah edilmiştir. Rivayetin bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılması için ilgili bütün tarikler incelenmiş, kaynaklar taranarak tarihi süreçteki anlama ve yorumlar derlenmiştir. Klasik kaynaklarımızın ekseriyeti rivayeti miras gerektiren muâhât antlaşmaları çerçevesinde değerlendirmiştir. Tarihî bağlam bütünlüğü ile ele alındığında rivayetin Mekke’nin fethi sırasında varit olduğu, Müslümanların birlik ve beraberliğinin sağlanması sebebiyle artık aşiretler arası ittifaka gerek kalmadığına vurgu yaptığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İttifak, Hilf, Tenkit, Bağlam.

Contextual Construction of the Saying ‘There is no Unity in Islam’

Abstract

In pre-Islamic Arabian society, social, economic, political and military treaties between individuals and tribes were important. Despite the fact that these treaties were important and actually practiced, it is difficult to understand the narration of the Messenger of Allah in the hadith sources that says “There is no alliance in Islam” in absolute terms. At first glance, the narration could be understood as Islam’s total prohibition of alliances and treaties. On the other hand, it is obvious that the Messenger of Allah participated in social alliances such as hilf al-fudul before his prophethood and expressed his pride in being part of such a community during his prophethood. On the other hand, it is also known that a treaty was made between the Islamic State of Medina and the polytheists with the Treaty of Hudaibiyyah. In this study, it is explained how this narration has been understood and should be understood in the historical process. In order to understand the narration from a holistic point of view, all the relevant narratives have been examined, and the historical meanings and interpretations have been compiled by scanning the sources. The majority of our classical sources have evaluated the narration within the framework of treaties of muaqhat that require inheritance. When considered in its historical context, it is seen that the narration occurred during the conquest of Mecca and emphasized the unity of Muslims and the lack of need for alliance between tribes.

Keywords: Hadith, Alliance, Hilf, Criticism, Context.

Summary

The hadith sources include the narration, "There is no alliance (hîlf) in Islam," which seemingly appears to suggest that Islam does not permit political, military, or social alliances, but rather prohibits them. Nonetheless, the lack of knowledge regarding its historical context-such as the place, time, and audience-makes its interpretation challenging. It is well-observed that the narration has been transmitted in an abbreviated and altered form (ihtisar and taqî') by being decontextualized. In the early periods, because of such modifications, it was deemed problematic, which raised questions and doubts. The concept of hîlf in the hadith seems to have been understood as "brotherhood" as indicated by the reaction of the Companion Anas ibn Malik, who, upon being asked about the narration, criticized its outward meaning and questioned how the Prophet could have stated, "There is no alliance in Islam" while having established a pact of brotherhood in his own home.

Attempts have been made to restructure its context for proper understanding. When its all variants from hadith sources and historical data related to the topic are analyzed together, it is concluded that the event took place as follows. During the conquest of Mecca, the Messenger of Allah declared a general amnesty for all the people of Mecca, with some exceptions. The next day, nevertheless, Hirash ibn Umayya from the Khuza'ah tribe met Junaid ibn Adla al-Hunthi from the Banu Bakr tribe in Muzdalifah and killed him because of old hostilities from the period of ignorance. Upon being informed about this, the Messenger of Allah gave a long address to the people.

The hostility between the Khuza'ah and Banu Bakr tribes dates back to the period of Jahiliyyah. During the time of the prophets' grandfather, Abdulmuttalib, when the Banu Bakr attacked the Mecca, the Khuza'ah tribe joined Ahabish alliance, which included Abdulmuttalib. At that moment, a written alliance agreement was made between the Khuza'ah tribe and Abdulmuttalib. Consequently, the Khuza'ah tribe became Muslim after the treaty of Hudaibiyyah and reminded the prophet of this alliance. The prophet said: "I am well aware of your alliance. Your agreement remains valid as you accepted Islam. Islam only strengthens alliances done in the Jahiliyyah era. On the day of the conquest, the hostility between these two tribes resurfaced, and a member of Khuza'ah tribe killed someone from the Banu Bakr in the Haram area.

As this inter-alliance conflict arose on the day of the conquest, the Prophet stated that all Muslims and all tribes were now brothers, that

there was no longer a need for separate alliances among them, and that Jahiliyyah era's social, political, and economic alliances could continue, as Islam affirmed and reinforced such agreements by saying "There is no khilaf in Islam. Islam only strengthens and confirms all the khilafs of the Jahiliyyah period."

In later periods, the taqti' hadiths related to this incident made it more difficult to understand the subject, leading to the misconception that it was related to the brotherhood agreements among Muslims in Medina. Thus, the narration "There is no hilf in Islam" was interpreted as a prohibition on making brotherhood treaties in Islam. Then, considering that this hadith was pronounced later, i.e., during the conquest of Mecca, it was argued that the hadith was nasih and that brotherhood agreements requiring inheritance were mansuh. Nevertheless, it was explained that brotherhood agreements involving inheritance rights were abrogated not by this hadith but by a verse revealed after the Battle of Badr.

In the commentary literature, nearly all interpretations we have encountered on this narration have focused on muahat agreements between the Companions that required inheritance. Some commentators, however, have suggested that it refers to the Jahiliyyah era's treaties based on oppression, injustice, and rebellion. The interpretation of Jassas and al-Khattabi' are considered more coherent and holistic in relation to hadith's context. Another explanation, which considers historical context and background, is provided by Majd al-Din Ibn Asir.

As a result of all these interpretations, when the hadith "There is no hilf/alliance in Islam" is analyzed alongside with its historical context, time, place, and background, it is obvious that it does not prohibit political, social, or military alliances. Rather, it manifests that under the conditions of that moment, Muslims were united and did not need any tribal or factional alliances. In today's context, in which there are many Islamic countries and various military and political regional cooperations are established, it would be unrealistic to claim that there is no alliance in Islam.

Giriş

Resûlullah'tan (s.a.s.) nakledilen "İslâm'da ittifak yoktur" rivayeti, Câhiliye döneminden beri Hicaz coğrafyasında var olan ve İslâmî dönemde uygulamada olan siyasî antlaşmalar olgusuyla çelişir görünmektedir. Ancak meselenin temelinde rivayetteki "hilf" kavramına verilen farklı anlamlar yatmaktadır. "Hilf" kavramı, yemin etmek, kardeşlik antlaşması yapmak ve siyasî antlaşma anlamlarına gelmektedir. Diğer bir ifade ile anlam farklılığı beraberinde yorum farklılığını getirmiştir. Bundan dolayı çalışmada öncelikle "hilf" kavramının anlam farklılığına işaret edilecektir. Diğer yandan rivayetin mekânını, tarihini ve bağlamını tespit etmek, metnin anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacaktır. Hilf konusuyla alakalı farklı rivayetler bir araya getirilip, bunlar yaşanan olayla ilgili tarihi bilgiler ışığında ele alınarak hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Rivayetin bağlamı farklı açılardan tespit edilerek metnin inşasına katkı sağlayacaktır. Arap toplumundaki hilf olgusuna dair yapılmış akademik çalışmalar¹ bulunmakla birlikte bu çalışmalarda "İslâm'da hilf yoktur" rivayetine dair detaylı açıklamalara rastlanmamıştır.

"Hilf" kavramı ana hatlarıyla üç farklı anlam ihtiva etmektedir. Bunlar; yemin, aralarında kan bağı bulunmayan kimselerin birbirine kardeş olmasını sağlayan kardeşlik antlaşmaları ve aşiretler/kabileler arası siyasî, sosyal ve askerî ittifaklardır.

"Hilf" veya "halif" olmak üzere her iki şekilde okunabilen kelime, yemin etmek anlamına gelmektedir.² İki kavim arasında yapılan antlaşmalara da "hilf" denilmektedir. "Halif/hilf" kelimesi aslında yemin anlamına gelmektedir. İki tarafın bir konuda mutabık kalmak üzere yemin etmeleri nedeniyle yapılan antlaşmalara, "hilf/hilf" denilmektedir. Antlaşma yapılan her bir taraf için "filanın hilfi/halîfi" (حلف فلان وحليفه) denilmektedir.³ Hilf'in çoğulu "ahlâf/أحلاف"tır.

İki kişi arasında yapılan kardeşlik antlaşması yapıldığında hâlefe/hilf

¹ Yunus Akyürek, "Câhiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 33-56; Beşir Ebû'l-Karayâ, "el-Hilf min manzûr İslâmî, te'silü'l-mefhûm ve binaun-numûzec", *Mecelletu Külliyyeti'l-İktisâd ve Ulûmi's-Siyâsiyye* 19/2 (2019), 161-207.

² Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1300), 9/53; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/706.

³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 1/170; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/54.

kelimesi kullanılmaktadır. Resûlullah'ın ensar ile muhacir arasında yaptığı muâhât antlaşması için “أنه ﷺ حالف بين قريش والانصار” denilmiştir. Sahâbe arasında yapılan muâhât antlaşmalarının sebebi zor durumda olan muhâcirlere yardım etmektir. Zira “hîlf” kavramı infak, yardımlaşma ve iş birliği üzerine kurulan bir sözleşme ve akitleşme için kullanılmaktadır.⁴

Câhiliye ve İslâm dönemlerinde yapılmış olan kardeşlik antlaşmaları arasında farklılıklar vardır. En bariz fark, câhiliye döneminde yapılan antlaşmalarda şahıslar arasında nesep bağı olmamasına rağmen mirası gerektirmektedir. Nitekim, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) “İslâm'da hîlf yoktur” rivayetine “ferâiz” bahsinde⁵ yer vermiş olması, hîlf yapılan kişilere miras gerekmeceğini vurgulamak içindir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un “hîlf” kavramını miras gerektiren kardeşlik antlaşması anlamında yorumladığı anlaşılmaktadır.

Buna karşılık İslâm dönemi kardeşlik antlaşması için “muâhât” kavramı kullanıldığı gibi bazı kaynaklarda “hîlf” kavramı da kullanılmıştır. Mesela Hattâbî (ö. 388/998), “hâlefe /حالف”nin kardeşlik antlaşması yaptığı anlamına geldiğini söylemektedir.⁶ İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ve Aynî'ye (ö. 855/1451) göre, Resûlullah “İslâm'da hîlf yoktur” diyerek hîlf uygulamasını kaldırıp muâhât/kardeşlik uygulamasını tesis etti.⁷ Bu görüşe göre ise hîlf geleneği kaldırılınca onun yerine benzer bir uygulama olarak kardeşlik antlaşması ikame edildi.

Übbî (ö. 828/1425) de aynı görüştedir. Übbî, ilk zamanlarda kardeşlik antlaşması için “hîlf” kullanılırken İslâm döneminde kavramın “muâhât” olarak değiştirildiğine dikkat çeker.⁸ Günümüzde yapılan bir çalışmada hîlf ile muâhât kavramlarının aynı anlamda olmadığına dikkat çekilir. Buna göre Câhiliye dönemi yapılan hîlf uygulamaları tarafları birbirine mirasçı

⁴ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1963), 1/424.

⁵ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 17.

⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932), 4/105; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz - M.Fuad Abdulbaki - Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 4/474.

⁷ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmii's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh Ekibi (Hâlid er-Rabbât ve Cuma Fethî riyasetinde) (Doha: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2008), 14/24-25; Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullâh Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 11/232-233.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâfî el-Übbî, *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328), 6/355.

kılarken, İslâm'daki muâhât ise Medine'de ilk dönemlerde miras gerektirirken daha sonra kaldırılan bir uygulama olmuştur.⁹ Bu açıklamada, miras meselesi nedeniyle hilf ve muâhâtın farklı olduğunu izaha dair bir çaba vardır. Ancak kavramın kullanımına bakıldığında ilk dönemlerde bu tür ayrıma gidilmediği, hilf ve muâhâtın eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu şekilde keskin bir ayrımın olmaması sebebiyle hilf kavramını câhilî ve İslâmî şeklinde ikiye ayıranlar da olmuştur. Hicret öncesi hilflere câhiliye hilfî, hicret sonrası hilflere İslâmî hilf şeklinde kullanımlar da mevcuttur.¹⁰

Übbî'nin bu yorumunu kabul eden bir çalışmaya göre Resûlullah (s.a.s.) "İslâm'da ittifak yoktur" hadisini Medine'de ensar ile muhacir arasında muâhât ahdini yaparken îrâd etmiş ve burada kastedilen hilf, câhiliye dönemi kavramı olan hilftir. "Hilf" kavramı ve geleneği yerine "muâhât" tesis edilmiştir. Burada yeni bir kavramsallaştırma olduğuna vurgu yapılmıştır.¹¹ Ancak ilgili bütün tarikler incelendiğinde hadisin îrâd yerinin Mekke olduğu görülmektedir. Rivayetin mekânına dair geniş açıklama ilerde yapılacaktır.

Hilfin bir diğer anlamı ise kabileler arası yapılan siyasî, ekonomik ve askerî ittifak antlaşmalarıdır.¹² Câhiliye döneminde kabileler arasında yaşanan siyasî askerî çatışmalar nedeniyle kabileler arası ittifak arayışları olmuştur. Kabileler arası yapılan bu ittifaklara hilf adı verilmektedir. Hilfin çoğulu olan ahlâf kelimesi aynı zamanda Câhiliye döneminde Hilfû'l-Mutayyebîn'e karşı kurulan ittifak adı olarak da kullanılır. Buna göre Abdüddâr, Mahzûm, Sehm, Cumah ve Adiyyoğullarının kurmuş olduğu ittifaka "Hilfû'l-Ahlâf/Yeminliler İttifakı" adı verilmiştir. Hz. Ömer, Adiyyoğulları kabilesi mensubu olması hasebiyle Ahlâfî olarak da nisbelenir.¹³ Muhammed b. Habîb (ö. 245/860), *el-Münemmak* adlı eserinde İslâm öncesi dönemde 29 adet hilfin adını vermektedir.¹⁴ Tüm hilfleri aktarmak makalenin hacmini aşacağı için isimlerden sarfınazar edilerek, en fazla bilinen iki ittifakın adı verilmiştir.

⁹ Akyürek, "Câhiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu", 47-48.

¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/474.

¹¹ Abdullah Yıldız, "Hz. Peygamber'in Örneğiğinde Af ve İnsan Kardeşliği", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 69.

¹² Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1990), 4/1346.

¹³ Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arksusi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 801.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Muhammed b. Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fârik (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 229-275.

Siyasî ve askerî ittifaklar dışında, sosyal sorunlara çözüm bulmak amaçlı kurulan ittifaklar da olmuştur. Câhiliye döneminde kurulan ve Mekke'deki mazlumlara yardımı amaçlayan hilfû'l-fudûl teşkilatı bu tür sosyal bir ittifaktır.¹⁵ Bir diğer uygulama ise sosyal statülerini değiştirmek üzere insanlar bir kabileye sığınmak suretiyle güvenliklerini sağlamak amaçlı sosyal ittifaklar kuruyorlardı. Güçlü olan bir kabileye sığınmak, varlığını ve ekonomik durumunu daha iyi yapabilmek, güvenli bir sığınak aramak gibi farklı nedenler ile hilf yapılıyordu.¹⁶ “Hilf” kavramının tam örtüşmemekle birlikte benzer yönlerinin bulunduğu emân¹⁷, velâ¹⁸ ve civâr¹⁹ gibi kavramlarla da bağlantısı bulunmaktadır.

1. Rivayet Metin Grupları ve İsnad Değerlendirmeleri

Hadise ait bütün rivayetlerin toplanması ve metin çeşitliliğin tespit edilmesi, anlam ve yorum konusunda bizlere önemli oranda yol gösterici olacaktır. Burada “İslâm'da ittifak yoktur” rivayetiyle ilgili metinler dört grupta kategorize edilecek ve her bir grup için isnad şeması oluşturulup sened hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

1.1. Metin Grupları

1.1.1. A Grubu Metinler (İslâm'da Hilf Yoktur)

Bu gruptaki metinlerde sadece “İslâm'da hilf yoktur” lafzıyla gelen senedlere yer verilecektir.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَمَّنْ سَمِعَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: “ لَا شِعَارَ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا إِسْعَادَ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا جَلْبَ، وَلَا جَنْبَ ”	Abdurrezzâk→ Süfyân→ Enes b. Mâlik: Resûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: İslâm'da şığâr yoktur, is'âd²⁰ yoktur, hilf yoktur, celeb ve ceneb yoktur.²¹

¹⁵ Nesim Sönmez, “Hilfu'l-Fudûl Teşkilatı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 399-418.

¹⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat, 1993), 4/357-358.

¹⁷ Emân kavramı kısmen hilf kavramı ile örtüşmekle birlikte farklılık arz etmektedir. Bk. Büşra Sıdika Kaya, *İslâm öncesi dönem emân uygulamaları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 26.

¹⁸ Şükrü Özen, “Velâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

¹⁹ Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 4/360.

²⁰ Câhiliye döneminde bir kimse ölünce komşu kadınlar taziye için ölü evine giderek feryat ederek, çığlık atarak ve ağlayarak ağıt yakardı. Hatta bazen bu ücretli şekilde de yapılırdı. Taziye evine giderek ağıt yakmak bir anlamda onların acısını paylaşma ve teskin etme amacı taşıyordu. Taziyesi olanın evine giderek ağıt yakma konusunda yardım etme uygulamasına is'âd denilirdi. Bk. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/366.

²¹ Ahmed, *el-Müsned*, 20/96.

Bu rivayet, Mekke’nin fethi günü Resûlullah’ın yaptığı uzun bir konuşmanın taktî²² edilmiş hali olduğu görülmektedir. Mekke’nin fethi günü yapılan uzun konuşma ile ilgili rivayetler D grubu başlığı altında verilecektir. Mekke’nin fethi sırasında irâd edilmiş hutbenin taktî edilmiş haliyle farklı tarikleri bulunmaktadır. Nesâî’de Enes b. Mâlik ve İmrân b. Husayn tarikiyle nakledilen metinler “İslâm’da celeb, ceneb ve şığâr yoktur”²³ şeklinde hilf zikredilmeksizin verilmiştir. Bazı tariklerde ise sadece şığârın yasaklandığı²⁴ şeklinde verilmektedir. 5. yüzyıl müelliflerinden Ebû Nuaym ve Kudâî’nin naklettiği tariklerde²⁵ “hilf” kavramı yerine “akit” kavramı kullanılmıştır.

1.1.2. B Grubu Metinler (Câhiliye Hilfleri)

Bu gruptaki metinlerde İslâm’da hilf olmadığı belirtilmekle birlikte Câhiliye dönemi hilflerine dikkat çekilmektedir.

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الرُّهْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: “لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَتَمَسَّكُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ”	Abdurrezzâk → Ma’mer → Zührî. Resûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: “İslâm’da hilf yoktur ancak Câhiliye dönemi hilflerini muhafaza ediniz.”²⁶

Hadisin bulunduğu en erken hadis kaynağı, tespit edilebildiği kadarıyla Ma’mer b. Râşid’in (öl.153/770) *el-Câmi*’ adlı eseridir. Rivayet, Zührî’den nakledilen mürsel bir isnadla yer almaktadır.

²² Taktî kelimesi, hadis terimi olarak birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir kısmını bir yerde, diğer kısmını aynı senedle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder. Taktî uygulaması ve sorunları hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Taktî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010); Fuat İstemi, “Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Taktî Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 315-326.

²³ Nesâî, “Nikâh”, 60.

²⁴ Ahmed, *el-Müsned*, 20/117; Nesâî, “Nikâh”, 60.

²⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 7/118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca’fer el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1985), 2/40.

²⁶ Ebû Urve Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1983), 11/436.

حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: "شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ مَعَ عُثْمَانِ وَأَنَا غُلَامٌ، فَمَا أَحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُتُهُ" قَالَ الزُّهْرِيُّ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَمْ يُصِبِ الْإِسْلَامُ حِلْفًا إِلَّا زَادَهُ شِدَّةً، وَلَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ". وَقَدْ أَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ	Bişr b. Mufaddal → Abdurrahman b. İshâk → Zührî → Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im → Babası Cübeyr b. Mut'im → Abdurrahman b. Avf, Resûlullah'tan nakletti. Resûlullah: "Ben küçük iken amcalarımla birlikte Hilfû'l-mutayyebîn'e²⁷ katıldım. Kızıl tüylü develer benim olsa bile bu antlaşmaya değişmek istemem." Zührî dedi ki: Resûlullah şöyle buyurdu: "İslâm önceki hilfleri teyit eder ancak İslâm'da hilf yoktur." Resûlullah Kureyş ile ensârin arasını kardeşlikle birleştirdi.²⁸

Abdurrahman b. Avf'tan nakledilen bu rivayetteki "hilfû'l-mutayyebîn" ifadesi hatalıdır.²⁹ İmâm Şâfiî burada kastedilenin hilfû'l-fudûl olduğunu söylemektedir. Talha b. Abdullah b. Avf'tan nakledilen bir tarikte ise mutayyebîn lafzı olmayıp sadece bir hilfe katıldığı şeklindedir.³⁰ Rivayette³¹ kastedilenin hilfû'l-fudûl olduğu anlaşılmaktadır. Zira hilfû'l-fudûl Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde yapılmıştır.³²

²⁷ Câhiliye döneminde Abdümenâfoğulları'nın Abdüddâroğulları'na karşı bazı Kureyş kabileleriyle yaptıkları ittifaka verilen isimdir. Abdümenâfoğulları'nın oluşturduğu topluluğun üyeleri, bir kaba konulmuş güzel kokulu bir sıvıya ellerini batırarak Kâbe duvarına sürdüler. Bundan dolayı onlara "mutayyebîn" (güzel kokulular), yaptıkları ittifak ve yemine de "Hilfû'l-mutayyebîn" denildi. Bk. Hüseyin Algül, "Hilfû'l-Mutayyebîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

²⁸ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 11/436.

²⁹ Hilfû'l-mutayyebîn, Resûlullah'ın doğumundan önceki bir tarihte olması hasebiyle Resûlullah'ın bu antlaşmaya katılması imkânsızdır. Muhtemelen hilfû'l-fudûl ifadesi sehven mutayyebîn olarak değiştirilmiştir. Beyhakî bu ifadenin müdrec olduğunu söyler. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye ve Dâru Reyân, 1408/1988), 2/38.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/596.

³¹ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrâhîm el-Ebyârî - Abdulhafız Şelebî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/141-142.

³² Muhammed b. Habîb, *el-Münemmak fî ahhâri Kureyş*, 279.

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، أَخْبَرَنَا شَرِيكٌ، عَنْ سَمَإٍ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: "كُلُّ حَلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً، أَوْ حِدَّةً"	Haccâc → Şerîk → Simâk → İkrime → İbn Abbâs: "Câhiliye dönemindeki tüm hilfleri İslâm ancak kuvvetlendirir ve teyit eder."³³

Dârimî (ö. 255/869)³⁴ Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)³⁵, Taberî (ö. 310/923)³⁶, İbn Hibbân (ö. 354/965)³⁷ ve Taberânî (ö. 360/971)³⁸ hadisi aynı senedle vermektedirler. Bu tariklerde "İslâm'da hilf yoktur" ziyadesi vardır.

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، أَخْبَرَنَا شَرِيكٌ، عَنْ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الرِّثَادِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الْفَتْحَ يَقُولُ "كُلُّ حَلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ"	Mûsâ b. Dâvûd → İbn Ebi Zinâd → Abdurrahman b. Hâris → Amr b. Şuayb → Babası → Dedesi Abdullah b. Amr: Fetih günü Resûlullah'tan işittim, şöyle buyurdu: "Câhiliye dönemindeki tüm hilfleri İslâm teyit eder, ancak İslâm'da hilf yoktur."³⁹

Abdullah b. Amr tarafından nakledilen rivayette, Mekke'nin fethi günü hadisin vârid olduğuna dikkat çekilmektedir.

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ: مُعِيزَةُ أَخْبَرَتْ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ شُعْبَةَ بْنِ الْقَوَّامِ، عَنْ قَيْسِ بْنِ عَاصِمٍ أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ، عَنْ الْحَلْفِ، فَقَالَ: "مَا كَانَ مِنْ حَلْفٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَتَمَسَّكُوا بِهِ، وَلَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ"	Hüseyim → Muğîre → babası → Şu'be b. Tev'em → Kays b. Âsım: Kays, Resûlullah'a hilften sordu. Resûlullah buyurdu ki: "Câhiliye döneminden kalan hilflere uyun ancak İslâm'da hilf yoktur."⁴⁰

³³ Ahmed, *el-Müsned*, 5/80.

³⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 3/1643.

³⁵ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1990), 4/225.

³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 2001), 6/683.

³⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/411.

³⁸ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1983), 11/282.

³⁹ Ahmed, *el-Müsned*, 11/515-516.

⁴⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Basrî et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Mektebetu Hicr, 1999), 2/411; Ahmed, *el-Müsned*, 34/218.

Kays b. Âsım tariki, Resûlullah'a soru formunda nakledilmişken diğer tariklerde Mekke fethinde Resûlullah'ın hitabı şeklindedir. Ravilerden Muğîre'nin babası Miksem ed-Debî bilinmeyen bir isim olduğu için sened zayıf kabul edilmiştir.⁴¹

حَدَّثَنَا عِثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَرٍ وَابْنُ نُمَيْرٍ وَأَبُو أُسَامَةَ، عَنْ زَكْرِيَّا، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأُثِمَّا حِلْفَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَرِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً".	Osman b. Ebi Şeybe → Muhammed b. Bişr ve İbn Nümejr ve Ebû Üsâme → Zekerîya → Sa'd b. İbrâhîm → Babası (İbrahim b. Abdurrahman b. Avf) → Cübeyr b. Mut'im. Resûlullah buyurdu ki: "İslâm'da hilf yoktur ancak Câhiliye dönemi hilflerini İslâm teyit eder."⁴²
أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، قَالَ: "قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ مَنْ كَانَ حَلِيفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ عَلَى حِلْفِهِ وَلَهُ نَصِيبُهُ مِنَ الْعَقْلِ وَالتَّصَرُّ، يُعْقَلُ عَنْهُ مِنْ خَالَفَ وَوَمِيرَاثُهُ لِعَصَبَتِهِ مَنْ كَانُوا"، وَقَالُوا: "لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَتَمَسَّكُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرِدْهُ فِي الْإِسْلَامِ إِلَّا شِدَّةً" قَالَ عَمْرُو: "وَقَضَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنَّهُ مَنْ كَانَ حَلِيفًا أَوْ عَدِيدًا فِي قَوْمٍ قَدْ عَقَلُوا عَنْهُ وَتَصَرُّوهُ، فَمِيرَاثُهُ لَهُمْ إِذَا لَمْ يَكُنْ وَارِثٌ يَغْلَمُ"	Abdurrezzâk→ İbn Cüreyc→ Amr b. Şuayb: Resûlullah, Câhiliye dönemi halîf olan kim varsa hilfine bağlı kalmasına hükmetti. O kimse yardımlaşma ve diyet ödemede pay sahibidir. Kardeşlik antlaşması yapan kimse kardeşinin diyetini öder. Mirası da ondan olan asabesine aittir. Dediler ki: İslâm'da hilf yoktur ancak Câhiliye hilflerine bağlı kalınız. İslâm Câhiliye hilflerini teyit eder. Amr dedi ki: Hz. Ömer bir toplulukta halîf olan her kim varsa yardımlaşma ve diyet ödemede sorumlu olduğuna hükmetti. Eğer bilinen bir varis bırakmamışsa mirasçısı olur.⁴³

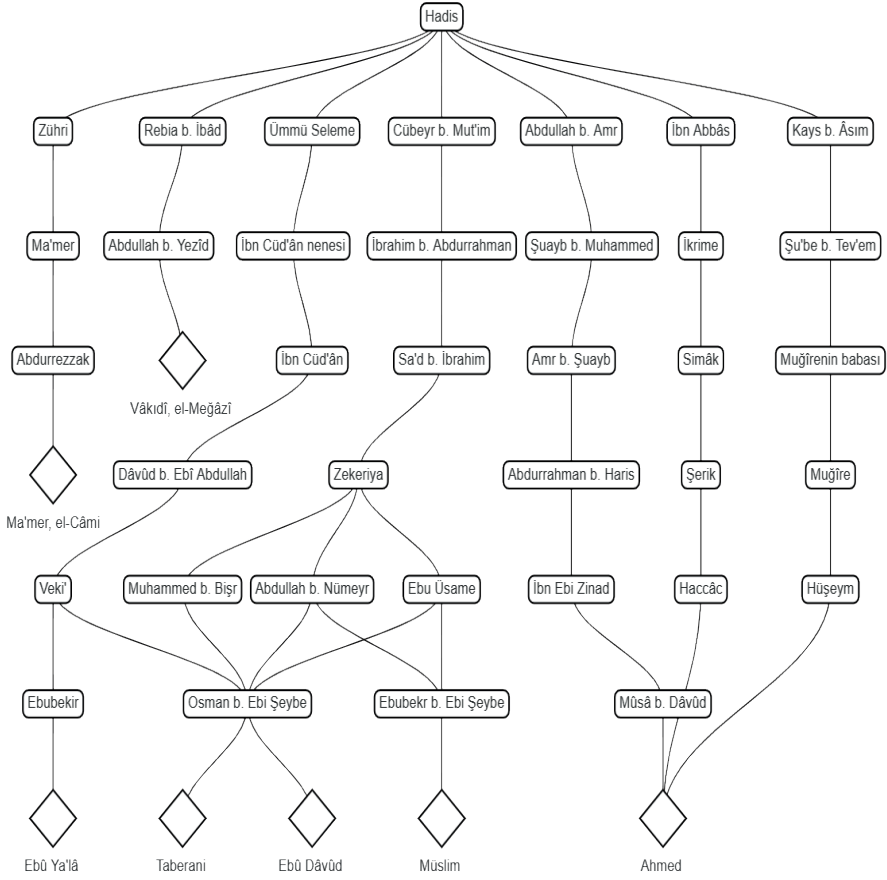
Abdurrezzâk (ö. 211/826-27) tarafından nakledilen tarik, maktû bir rivayettir. Zira Amr b. Şuayb'ın babası ve dedesi zikredilmemiştir.

⁴¹ Tayâlisî, *Müsned*, 2/411.

⁴² Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 2/411; Ahmed, *el-Müsned*, 34/218.

⁴³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 10/307.

B Grubu rivayetlerin sened şeması



1.1.3. C Grubu Metinler (Hilfin Yürürlükten Kaldırıldığına İtiraz)

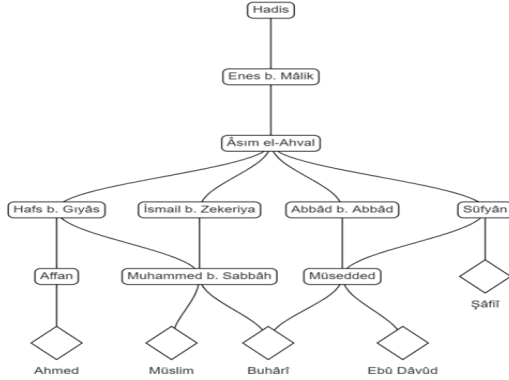
Bu gruptaki rivayetlerde “İslâm’da hilf yoktur” metnine itiraz eden Enes b. Mâlik’in verdiği cevaba yer verilmiştir. İslâm’da hilfin olmadığı şeklindeki bu rivayetin daha ilk dönemlerde anlama sorununa yol açtığı ve bundan dolayı Enes b. Mâlik’e soru sorulduğu görülmektedir. Enes b. Mâlik soruya verdiği cevapta, “hilf” kavramını kardeşlik antlaşması şeklinde yorumlamış ve kendi evinde kardeşlik antlaşmaları yapıldığını, dolayısıyla İslâm’da hilfin olmadığını söylemenin mümkün olmadığına işaret etmiştir. Bu gruptaki tüm senedler Âsım el-Ahval’dan nakledilmiştir.

حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا عَاصِمُ الْأَحْوَلُ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا، وَقَالَ لَهُ قَائِلٌ: بَلَغَكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: “لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ”، قَالَ: فَغَضِبَ، ثُمَّ قَالَ: “بَلَى، بَلَى، قَدْ حَالَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، بَيْنَ قُرَيْشٍ، وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِهِ”	Affan→ Hafs b. Ğiyas→ Asım el-Ahval dedi ki Enes b. Mâlik’ten işittim. Birisi ona sordu ki: Resûlullah’ın “İslâm’da hilf yoktur” hadisi sana ulaştı mı? Bunun üzerine sinirlenen Enes b. Mâlik: Evet evet ulaştı. Resûlullah Kureyş ile ensâr’ın arasında muâhât antlaşmasını onun (Enes b. Mâlik’in) evinde yaptı, dedi.⁴⁴
حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: حَالَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِنَا، فَقِيلَ لَهُ: أَلَيْسَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: “لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ”؟ فَقَالَ: حَالَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِنَا.	Müsedded→ Süfyân→ Âsım el-Ahval→ Enes b. Mâlik: Resûlullah ensar ile muhacir arasında muâhât antlaşmasını bizim evde yaptı. Bunun üzerine soruldu: Resûlullah “İslâm’da hilf yoktur” buyurmadı mı? Enes cevap verdi: Resûlullah bizim evde ensâr ile muhâcir arasında muâhât antlaşması yaptı.⁴⁵

⁴⁴ Ahmed, *el-Müsned*, 21/403-404.

⁴⁵ Buhârî, “Kefâle”, 2; “Edeb”, 67; “İ’tisâm”, 16; Müslim, “Fezâilus’s-sahâbe”, 204; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 16; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *es-Sünenü'l-me'sure*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 437.

C Grubu Metinlerin İsnad Şeması



1.1.4. D Grubu Metinler (Rivayetin Tarihsel Bağlamı)

Bu başlık altında “İslâm’da hilf yoktur” rivayetini tarihî bağlamıyla detaylı bir şekilde anlatan metinlere yer verilecektir.

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: لَمَّا دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ، قَامَ فِي النَّاسِ حَظِيْبًا، فَقَالَ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ مَا كَانَ مِنْ حَلْفٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَزِدْهُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَالْمُسْلِمُونَ يَدُّ عَلَى مَنْ سَوَّاهُمْ، تَكَافَأَ دِمَاؤُهُمْ، يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيَزِدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، تُرَدُّ سَرَائِهِمْ عَلَى قَعْدِهِمْ، لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، دِيَّةُ الْكَافِرِ نِصْفُ دِيَّةِ الْمُسْلِمِ، لَا جَلْبَ وَلَا جَنْبَ، وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دِيَارِهِمْ	Yezîd→ Muhammed b. İshâk→ Amr b. Şuayb→ Babası Şuayb b. Muhammed → Dedesi Abdullah b. Amr: Resûlullah Mekke’nin fethi sırasında insanlara şöyle hitap etti: “Ey İnsanlar! Câhiliye döneminde olan hilfleri İslâm ancak kuvvetlendirir. İslâm’da hilf yoktur. Müslümanlar kendilerinden olmayan düşmanlarına karşı bir el gibi birlikte hareket ederler. Müslümanların kanları birbirine eşittir. Müslüman, söz verdiği husus küçük bir şey dahi olsa onu yerine getirmelidir. Aynı şekilde en uzak bir belde dahi olsa bir kimseye verdiği sözünü yerine getirmelidir. Savaşa katılmayan ordu mensuplarına da ganimetten pay verilir. Kâfire karşılık mümin öldürülmez. Kâfirin diyeti Müslüman diyetinin yarısıdır. Celeb (tahsildarın ayağına adam çağdırtmak) ve ceneb (Uzak bir yerde ikamet edip zekât malını ayağına getirmek) yoktur. Zekât ve sadakalar ancak mal sahibinin diyarında teslim alınacaktır.⁴⁶

Rivayet Ahmed ve İbn Cârûd tarafından nakledilir. Bu rivayet hadisin vürud mekânı olarak Mekke’yi, zaman olarak Mekke’nin fetih gününü göstermektedir. Sadece “İslâm’da hilf yoktur” ile yetinmeyip vakanın bütünü nakledilmektedir. Muhtemelen Mekke’nin fethi günü Resûlullah’ın hitabında başka konular da dile getirilmiştir. Ancak bu rivayette Câhiliye dönemi hilflerin durumuna yer verilmektedir. En kapsamlı anlatım ise aşağıdaki tarihte bulunmaktadır.

⁴⁶ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 2/411; Ahmed, *el-Müsned*, 34/218.

حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ حُسَيْنٍ، عَنْ عَمْرِو
بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: لَمَّا
فُتِحَتْ مَكَّةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: "كُفُّوا
السِّلَاحَ إِلَّا خُرَاعَةَ عَن بَنِي بَكْرٍ". فَأَذِنَ لَهُمْ،
حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ، ثُمَّ قَالَ: "كُفُّوا السِّلَاحَ
"، فَلَقِيَ رَجُلٌ مِّنْ خُرَاعَةَ رَجُلًا مِّنْ بَنِي
بَكْرٍ، مِّنْ غَدٍ، بِالْمُرْدَلِفَةِ، فَقَتَلَهُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَامَ حَاطِبِيًّا، فَقَالَ، وَرَأَيْتُهُ وَهُوَ
مُسْنِدٌ طَهْرَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ، قَالَ: "إِنَّ أَعْدَى
النَّاسِ عَلَى اللَّهِ مَنْ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ، أَوْ قَتَلَ
غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ بِدُخُولِ الْجَاهِلِيَّةِ"، فَقَامَ
إِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنَّ فَلَانًا ابْنِي، فَقَالَ رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ: "لَا دَعْوَةَ فِي الْإِسْلَامِ، ذَهَبَ أَمْرُ
الْجَاهِلِيَّةِ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْأَثْلَبُ
"، قَالُوا: وَمَا الْأَثْلَبُ؟ قَالَ: "الْحَجَرُ"، قَالَ:
"وَفِي الْأَصَابِعِ عَشْرٌ وَعَشْرٌ، وَفِي الْمَوَاضِحِ
خَمْسٌ خَمْسٌ"، قَالَ: وَقَالَ: "لَا صَلَاةَ بَعْدَ
الْعَدَاةِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ
الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ"
قَالَ: "وَلَا تُنْكِحِ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتَيْهَا،
وَلَا عَلَى خَالَتَيْهَا، وَلَا يَجُوزُ لِمَرْأَةٍ عَطِيَّةٌ إِلَّا
بِإِذْنِ زَوْجِهَا"

Yahya→Hüseyin→Amr b. Şuayb babası Şuayb b. Muhammed →dedesi Abdullah b. Amr: Mekke, Resûlullah tarafından fethedilince şöyle buyurdu: "Herkes silah bıraksın. Ancak Huzâa kabilesinin Benû Bekr kabilesine yönelik savaşı bundan istisnadır." Huzâahlara ikinci namazına kadar izin verildi. Sonra Resûlullah şöyle buyurdu: "Silahları bırakınız." Ertesi gün Huzâa kabilesinden birisi Müzdelife'de Benû Bekr kabilesinden birisiyle karşılaştı ve onu öldürdü. Bu durum Resûlullah'a ulaştı. Bunun üzerine Resûlullah ayağa kalkıp sırtını Kabe-i Muazzama'ya yaslayarak insanlara hitab etti: "İnsanlar arasında Allah'a en çok düşmanlık eden, Harem'de adam öldüren veya kan diyeti olmayan başka bir kimseyi öldüren veya Câhiliye döneminden kalma kan diyetinden dolayı bir kimseyi öldüren. Birisi ayağa kalkıp 'Fılan kişi benim oğlumdur' dedi. Resûlullah şöyle buyurdu: 'İslâm'da bir kimse için nikahı altında olmayan bir kadının doğurduğu çocuğun kendisine ait olduğunu iddia etme hakkı yoktur. Câhiliye dönemi ile ilgili hükümler yürürlükten kalkmıştır. Çocuk yatak sahibinindir. Zina yapan için ise esleb vardır.' Sahabe sordu: 'Esleb nedir ya Resûlallah' Resûlullah: 'Doğan çocuk üzerinde her türlü haktan mahrum olmaktır' buyurdu. Parmakların diyeti onar devedir. Muzıha (kemiğe ulaşan yara) için beşer deve diyet gerekir. Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz yoktur! İkinci namazından sonra güneş batıncaya kadar da namaz yoktur! Bir kadın halası veya teyzesi ile bir nikâh altında tutulamaz! Bir kadının eşinin izni olmadan malından bir şey vermesi caiz değildir.⁴⁷

Bu rivayette hilften bahsedilmemiştir. Ancak Huzâa kabilesinden birinin Benû Bekr'den birini öldürdüğü nakledilmektedir. Bundan dolayı

⁴⁷ Ahmed, *el-Müsned*, 11/264.

Resûlullah’ın uzun bir hitabından bahsedilmektedir. Bu rivayetdeki birçok ifade takti‘ edilmek suretiyle farklı kaynaklarda yer almaktadır. Mekke fethi sırasında vârid olan bu hitaba dair rivayetler Amr b. Şuayb tarafından nakledilmektedir. Bu rivayetin bir şahidi ise İbn Hibbân’da geçmektedir. İbn Hibbân’ın Sahih’inde Mekke fethi sırasında yaşanan bu olaylara değinilmekte, Resûlullah’ın hitabına yer verilmekte ancak hilf konusuna yer verilmemektedir.⁴⁸

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَخْبَرَنَا حُسَيْنُ الْمُعَلِّمِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: لَمَّا فَتَحَ عَلِيٌّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَكَّةَ، قَالَ: «كُفُّوا الصَّلَاحَ، إِلَّا خُرَاعَةَ عَنْ بَنِي بَكْرٍ»، فَأَذِنَ لَهُمْ، حَتَّى صَلُّوا الْعَصْرَ، ثُمَّ قَالَ: «كُفُّوا الصَّلَاحَ»، فَلَقِيَ مِنَ الْعَدُوِّ رَجُلٌ مِنْ خُرَاعَةَ رَجُلًا مِنْ بَنِي بَكْرٍ بِالْمِرْزَلِفَةِ، فَقَتَلَهُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَامَ خَطِيبًا، فَقَالَ: «إِنَّ أَعْدَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ مِنْ عَدَا فِي الْحَرَمِ، وَمَنْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَمَنْ قَتَلَ بِذُحُولِ الْجَاهِلِيَّةِ»، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنِي فَلَانًا عَاهَرْتُ بِأُمِّهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ: «لَا دَعْوَةَ فِي الْإِسْلَامِ دَهَبَ أَمْرُ الْجَاهِلِيَّةِ، الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْأَثَلُ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْأَثَلُ؟ قَالَ: «الْحَجَرُ، وَفِي الْأَصَابِعِ عَشْرُ عَشْرٍ، وَفِي الْمَوَاضِحِ خَمْسُ خَمْسٍ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَشْرُقَ الشَّمْسُ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، وَلَا تُنْكِحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتَيْهَا، وَلَا عَلَى خَالَاتِهَا، وَلَا يَجُورَ لِمَرْأَةٍ عَطِيَّةٌ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا، أَوْفُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَرُدَّهُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا تُخْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ	Yezid→ Hüseyin el-Muallim→ Amr b. Şuayb→ Babası→ Dedesi: Mekke, Resûlullah tarafından fethedilince şöyle buyurdu: “Herkes silah bıraksın. Ancak Huzâa kabilesinin Benû Bekr kabilesine yönelik savaşı bundan istisnadır.” Huzâalılara ikinci namazına kadar izin verildi. Sonra Resûlullah şöyle buyurdu: “Silahları bırakınız.” Ertesi gün Huzâa kabilesinden birisi Müzdelife’de Benû Bekr kabilesinden birisiyle karşılaştı ve onu öldürdü. Bu durum Resûlullah’a ulaştı. Bunun üzerine Resûlullah ayağa kalkıp insanlara hitab etti: “İnsanlar arasında Allah’a en düşman olanı Harem’de adam öldürendir veya kan diyeti olmayan başka bir kimseyi öldürendir veya Câhiliye döneminden kalma kan diyetinden dolayı bir kimseyi öldürendir.” Birisi ayağa kalkıp ‘Filan kişi benim oğlumdur, Câhiliye döneminde annesiyle birlikte olmuştum’ dedi. Resûlullah şöyle buyurdu: ‘İslâm’da bir kimse için nikahı altında olmayan bir kadının doğurduğu çocuğun kendisine ait olduğunu iddia etme hakkı yoktur. Câhiliye dönemi ile ilgili hükümler yürürlükten kalkmıştır. Çocuk yatak sahibinindir. Zina yapan için ise esleb vardır.’ Soruldu: Esleb nedir ya Resûlallah! Resûlullah: ‘Doğan çocuk üzerinde her türlü haktan mahrum olmaktadır’ buyurdu. “Her parmak diyeti onar devedir. Muziha (kemiğe ulaşan yara) için beşer deve diyet gerekir. Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz yoktur! İkinci namazından sonra güneş batıncaya kadar da namaz yoktur! Bir kadın halası veya teyzesi ile bir nikâh altında tutulamaz! Kocasının izni olmadan bir kadının (kocasının malından) sadaka vermesi uygun değildir. Câhiliye dönemi hilflerine riayet ediniz, İslâm onları ancak teyit eder. İslâm’da yeni hilf ihdas etmeyiniz.”⁴⁹

İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Resûlullah’ın Mekke fethi günü Huzâalılara ikinciye kadar Benû Bekr kabilesine karşı silah kullanma ruhsatı verdiği

⁴⁸ İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, 5/109-111.

⁴⁹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 2/411; Ahmed, *el-Müsned*, 34/218.

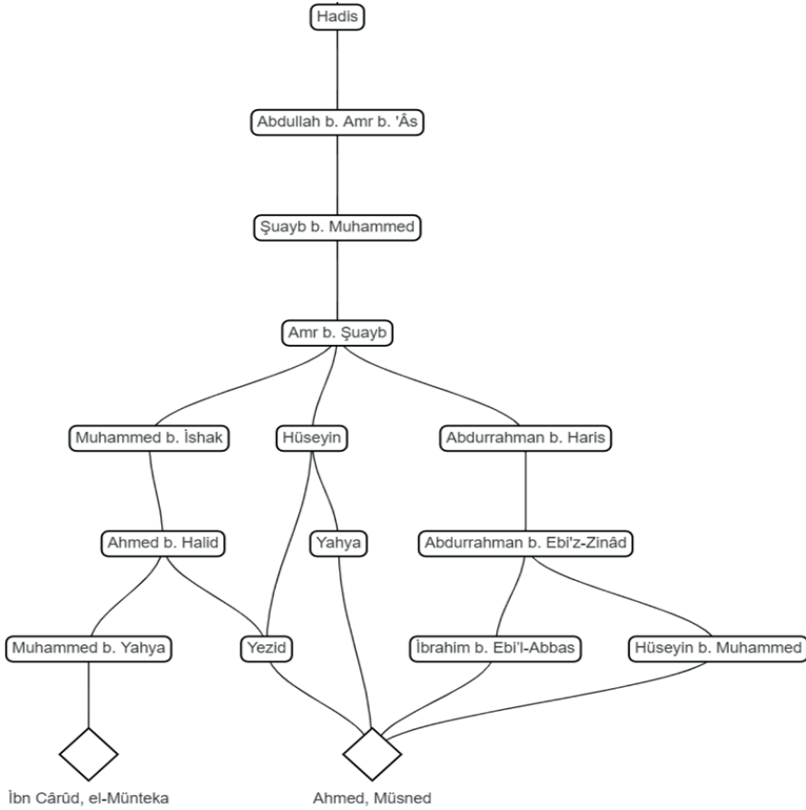
ancak ertesi gün bir Huzâa'nın Benû Bekr'den birisini Müzdelife'de öldürdüğünü anlatmaktadır. Bunun üzerine Resûlullah'ın (s.a.s.) hitabı gerçekleşmiştir.⁵⁰

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي الْعَبَّاسِ، وَحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الرِّثَادِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَيَّاشِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ عَامَ الْفَتْحِ، عَلَى دَرَجَةِ الْكُعْبَةِ، فَكَانَ فِيهِمَا قَالَ: بَعْدَ أَنْ أَتَى عَلَى اللَّهِ، أَنْ قَالَ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، كُلُّ حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، يَدُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَلَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَدِيَةُ الْكَافِرِ كَنْصِيفِ دِيَةِ الْمُسْلِمِ، أَلَا وَلَا شِعَارَ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا جَنْبَ وَلَا جَلْبَ، وَتُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ فِي دِيَارِهِمْ، يُجِيرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَدْنَاهُمْ، وَيَزُدُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَقْصَاهُمْ"، ثُمَّ نَزَلَ.	İbrahim b. Ebi'l-Abbâs ve Hüseyin b. Muhammed→ Abdurrahman b. Ebiz-Zinad→ Abdurrahman b. Haris b. Abdullah b. Ayyaş b. Ebi Rebîa→ Amr b. Şuayb→ Babası→ Dedesi: Resûlullah Mekke'nin fetih günü Kabe'nin merdivenlerinde insanlara hitap etti. Allah'a hamdu senadan sonra şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Câhiliye döneminin tüm hilflerini İslâm ancak kuvvetlendirir. Fakat İslâm'da hilf yoktur. Fetihten sonra hicret yoktur. Müslümanlar kendilerinden olmayan düşmanlarına karşı bir el gibi birlik içindedirler. Müslümanların kanları birbirine eşittir. Bir kâfir için mümin öldürülmez. Kâfirin diyeti müslümanın diyetinin yarısıdır. İyi biliniz ki, İslâm'da şığâr evliliği, celeb ve ceneb yoktur. Zekât ve sadakalar ancak mal sahibinin diyarında teslim alınacaktır. Müslüman, söz verdiği husus küçük bir şey dahi olsa onu yerine getirmelidir. Aynı şekilde en uzak bir beldede dahi olsa bir kimseye verdiği sözünü yerine getirmelidir." Sonra merdivenlerden indi.⁵¹

⁵⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible - Dâru Kurtuba, 2006), 20/469; Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Ebû Enes Seyid b. Receb (Riyad: Dâru'l-Hedyi'n-nebevi - Dâru'l-Fazile, 2007), 1/202-203.

⁵¹ Ahmed, *el-Müsted*, 11/525-526.

D Grubu Metinlerin İsnad Şeması



1.2. Sened Değerlendirmeleri

Araştırma konumuz olan hadise dair rivayetler, toplamda yedi sahâbî tarafından nakledilmiştir. Bunlar Cübeyr b. Mut'im, İbn Abbâs, Kays b. Âsım et-Temîmî, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Amr b. Âs ve Rebîa b. İbâd'dır.

Cübeyr b. Mut'im: Nevfel oğullarının eşrafından olan Cübeyr, Mekke fethi sırasında veya fetihden önce Müslüman olduğu rivayet edilmektedir.⁵² Hudeybiye antlaşması sonrası Müslüman olduğu da nakledilir.⁵³ Mekke fethi sırasında Müslüman olması, ilgili rivayeti bu esnada duymuş olması muhtemeldir.

⁵² Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2008), 2/168.

⁵³ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî marifeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/516.

Ümmü Seleme: Mekke'nin fethi sırasında Resûlullah'a eşlerinden Ümmü Seleme ve Meymûne eşlik ediyordu.⁵⁴ Bu durum, Ümmü Seleme'nin bu hadisi bizzat işitmiş olduğunu göstermektedir.

İbn Abbâs: Babası Abbâs ile birlikte Mekke'de ikamet etti ve Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce ailesiyle birlikte Medine'ye hicret etmek üzere yola çıktılar. Yolda Cuhfe'de Mekke'yi fethetmeye gelen Resûlullah ile karşılaştılar. Bunun üzerine geri döndüler ve Resûlullah ile birlikte fetihde bulundular.⁵⁵ Rivayetin Mekke fethinde irâd edilmiş olması, İbn Abbâs'ın işittiğini göstermektedir.

Kays b. Âsım et-Temîmî: 9/630 yılında Temîmoğullarına yapılan baskın sonrası barış görüşmeleri için Kays b. Âsım'ın da bulunduğu bir heyet Medine'ye geldi. Kays bu ziyaret sırasında Müslüman oldu.⁵⁶ Buna göre Kays, Mekke'nin fethi sırasında Resûlullah ile birlikte değildi. Kays'ın Resûlullah'tan üç rivayeti vardır. "İslâm'da hilf yoktur" rivayeti bunlardan birisidir. B grubu rivayetler arasında bulunan Kays rivayeti, diğer tariklerden farklı olarak soru-cevap formunda gelmektedir. Bu durum sadece Kays b. Âsım tarikinde olup diğer tariklerde Resûlullah'ın hitabı formundadır. Kays'ın bu soruyu Mekke'nin fethi günü sormadığı, hadisi işitmediği ama daha sonra işittiği rivayeti soru formunda anlamış olması muhtemeldir.

Rebîa b. İbâd: Rebîa, Mekke'nin fethinden bir gün sonra babasıyla birlikte Mekke'ye gider.⁵⁷ Resûlullah'ın "İslâm'da hilf yoktur. Bununla birlikte câhiliye dönemi hilflerini İslâm ancak kuvvetlendirir" hadisini o gün işittiğini söylemektedir.⁵⁸ Zehebî, Rebîa'nın Resûlullah'tan işittiğini ancak bunun Müslüman olmasından önce olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Vâkıdî, Rebîa'nın Mekke'de Resûlullah'tan işittiği esnada Müslüman olup olmadığına değinmemektedir. Ancak Rebîa b. İbâd, Mekke'ye gittiğinde Resûlullah'ı görür görmez tanıdığını, çünkü İslâm öncesi hac mevsiminde kurulan Zülmecâz panayırında gördüğünü söylemektedir. Rebîa'nın ne zaman Müslüman olduğuna dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır ama bunun Mekke fethi sırasında olması ihtimal dâhilindedir.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984), 2/829.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebevîyye*, thk. Abdurrahman el-Vekîl (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1967), 7/61.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 9/125-128.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/507-508.

⁵⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/867.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 3/516-517.

Abdullah b. Amr b. Âs: Hz. Peygamber'in hadislerini yazmasına izin verdiği sahâbîdir. Ebû Hureyre, hadis yazması nedeniyle Abdullah'ın kendisinden daha fazla hadis bilgisine sahip olduğunu söyler.⁶⁰ Abdullah, duyduğu hadisleri *es-Sahîfetü's-sadîka* adıyla yazdığı bir eser oluşturmuş olup eser günümüze ulaşmamıştır. Eser torunu Amr b. Şuayb'a intikal etmiş olup bu rivayetlerin büyük kısmı Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer almaktadır.⁶¹

Enes b. Mâlik: Enes b. Mâlik, Hudeybiye'de ve Mekke'nin fethi sırasında Resûlullah ile birlikte bulundu. Ancak kendisinden nakledilen rivayetlerde "İslâm'da hilf yoktur" rivayetini işitmediği anlaşılmaktadır. Bilakis bu rivayete dair kendisine sorular yöneltilince Enes b. Mâlik "Resûlullah (s.a.s.) benim evimde Kureyş ile ensar arasında kardeşlik antlaşması yaptı" şeklinde cevap vererek rivayeti zımnen eleştirmektedir. Enes b. Mâlik'in "hîlf" kavramını muâhât ile eş anlamlı kabul ettiği ve bundan dolayı rivayeti eleştirdiği anlaşılmaktadır.

2. Rivayetle İlgili Yorumlar

Rivayet, zahiri anlamının problemleri görülmesi nedeniyle çözüm noktasında farklı yorumlara konu olmuştur. Yapılan yorumları dört başlık altında derlemek mümkündür.

2.1. Miras Gerektiren Kardeşlik Antlaşması

Rivayet hakkında ilk yorum yapan isimlerden Taberî'ye göre kaldırılan hilf'ten kasıt, Câhiliye dönemi miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarıdır. Taberî, ensar ile muhâcir arasında yapılan kardeşlik antlaşmalarının İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğunu, bu antlaşmaların câhiliye adeti olup mirası gerektiren bir uygulama olduğunu, ancak bu câhiliye adetin ayet ile nesh edildiğini ve artık Müslümanlar arası bir kardeşlik antlaşmasının olmayacağını söylemektedir. "*Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar.*"⁶² âyeti ile hadiste bahsedilen miras ve kardeşlik nesh edilmiştir. Taberî, Câhiliye adeti olan bu kardeşlik antlaşmalarının Mekke fethine kadar devam ettiğini ifade etmektedir. Zira Mekke fethi sırasında Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Câhiliye dönemi antlaşmalarını yerine getirin. Çünkü İslâm onları kuvvetlendirir." Resûlullah bu buyruğu ile câhiliye döneminden kalan, iyilikte ve hakikatte yardımlaşma üzerine kurulu antlaşmaların devam etmesini, ancak yeni antlaşmaların artık yapılmamasını emretmiştir.⁶³ Taberî'ye göre "İslâm'da

⁶⁰ Buhârî, "İlim", 39.

⁶¹ Veysel Özdemir, *Abdullah b. Amr ve es-Sahîfetü's-Sadîka'sı* (Ankara: İlâhiyât Yayıncılık, 2015), 266.

⁶² el-Enfâl 8/75.

⁶³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr (el-Cüz'ü'l-me'fkûd)*, thk. Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995), 23-28.

hîlf yoktur” hadisi Mekke fethi sırasında varid olmuştur. Dolayısıyla Mekke’nin fethi sonrası her türlü yeni hîlf/antlaşma yapılması nesh ile ortadan kaldırılmıştır. Sadece iyilik ve yardımlaşma üzere yapılan eski antlaşmaların hükmü istisna kılınmıştır. Taberî, hadis ile birlikte ayetin de nâsîh olduğunu söylemektedir.

Taberî’nin bu yorumu eksik kalmaktadır. Zira hadis Mekke fethi sırasında vârid olduysa ve hadis nâsîh ise fethe kadar kardeşlik antlaşması yapılan müminler arası miras hukukunun devam etmiş olması gerekirdi. Hâlbuki miras hukukuna dair Enfâl Sûresinin 75. âyeti hicretin ikinci yılında Bedir savaşı sonrasında nazil olmuştur.⁶⁴ Bu âyet miras hukukuna dair düzenleme getirip miras için akrabalık bağının şart olduğuna hükmetmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarının Mekke’nin fethinden önce mezkûr âyet ile nesh edildiği malumdur. Bu durumda Taberî’nin hadisteki “hîlf” kavramını miras gerektiren kardeşlik antlaşması ile açıklaması, tarihî veriler ile uyuşmamaktadır.

Tahâvî’ye (ö. 321/933) göre, ilk zamanlarda ensar ile muhacir arasında kardeşlik antlaşması yapılmış ve hatta birbirlerine mirasçı dahi olmuşlardır. Ancak bu durum daha sonra “İslâm’da ittifak yoktur” hadisi ile nesh edilmiştir. Bu hadis, Mekke fethi sırasında varid olmuştur ve tarih olarak muahhar olması hasebiyle, kendisinden önceki hadisi nesh etmiştir.⁶⁶ Tahâvî’nin nesh görüşüne karşı çıkanlar ise şu ayeti delil getirmişlerdir: “*Ana, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin.*”⁶⁷ Bu âyet, muâhât/kardeşlik antlaşması yapanlara da mirastan pay verilmesini emretmektedir. Tahâvî, bu itirazı te’vîl yoluyla çözer. Buna göre “*paylarını verin*” ayetinde kast edilen husus, yardım, nasihat ve vasiyet etmek şeklindeki bir paydır. Tahâvî, İbn Abbâs’tan naklettiği bu te’vîlin, diğer te’vîllere göre evla olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Tahâvî, nesh konusunda sadece hadisi zikreder, âyetten bahsetmez. Tahâvî’ye göre nâsîh olan hadistir.

Nehhâs (ö. 338/950) ise Taberî ve Tahâvî’nin nesh iddialarına karşı çıkar. Nehhâs’a göre, “İslâm’da hîlf yoktur. Câhiliye döneminde yapılan antlaşmaları ise İslâmiyet sadece kuvvetlendirir” rivayeti neshe değil,

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebevîyye*, 2/322; Mahmud Hamdi Zakzuk vd., *el-Mevsûatül-Kur’âniyyetil-mütehassasa* (Kahire: Vizaretü’l-Evkaf el-Meclisü’l-A’la li’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 2002), 41.

⁶⁵ Rifat Uslu, “Miras Hukukuna Dair Bir İnceleme: Nisâ ve Enfâl Sûreleri Özelinde”, *Düce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 154-156.

⁶⁶ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1994), 4/300.

⁶⁷ en-Nisâ, 4/33.

⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 4/300-303.

bilakis neshin olmadığına delalet etmektedir. Çünkü bu hadis ile birlikte Said b. Cübeyr ve Mücâhid'in açıklamaları şunu gösteriyor ki, yardımlaşma, nasihat ve iyilik üzere yapılan antlaşmalar devam etmektedir. Yine neshe delil gösterilen *"Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin."*⁶⁹ âyeti ise ne nâsihtir ne de mensûhtur. Bu mevzuda neshin olduğu tek nokta miras hakkının mensûh olmasıdır. Câhiliye dönemi hilf/muâhât yapanlar ve evlat edinenler birbirlerine mirasçı oluyorlardı. İslâm'ın ilk dönemlerinde de bu uygulama devam etmiştir. *"Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin."*⁷⁰ âyeti ve *"Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitab'ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü'minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka."*⁷¹ âyeti nazil olunca Cenab-ı Allah onları mirastan mahrum bıraktı. Ancak onlara bir iyilik yapmak isterlerse vasiyet edebileceklerini buyurdu. Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr ise *"Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin."*⁷² âyetini şöyle yorumlar: Akıl, istişare ve yardımlaşma konusunda paylarını verin.⁷³ Pay vermeyi sadece maddi anlamda değil aynı zamanda manevi destek anlamında izah etmişlerdir. Nehhâs'ın bu açıklamalarından "İslâm'da hilf yoktur" rivayetini miras hukuku ile ilgili görmediği, konuya dair nâsih nassın âyetler olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Battâl (ö. 449/1057) rivayet hakkında şu açıklamayı yapar. "İslâm'da ittifak yoktur" rivayeti ile Enes b. Mâlik'in "Resûlullah Kureyş ile ensar arasında kardeşlik antlaşmasını benim evimde yaptı" rivayeti arasında teâruz vardır denilirse şöyle cevap verilir. Bu durum İslâm'ın ilk döneminde idi. Resûlullah ensar ile muhâcir arasında kardeşlik antlaşmaları tesis etti. Bu antlaşmalar gereği birbirlerine mirasçı oluyorlardı. Ancak Allah (c.c.) bu durumu şu âyet ile nesh etti. *"Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar."*⁷⁴ Ayrıca mirasın akrabalarından kimlere verileceği şu âyet ile belirlendi: *"Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder."*⁷⁵

İbn Battâl iki rivayet arasındaki teâruzu, Taberî'den nakille nesh ile çözmeye çalışmıştır. Ancak miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarının âyet ile olduğunu izah etmekle birlikte, "İslâm'da hilf yoktur" rivayetine dair

⁶⁹ en-Nisâ, 4/33.

⁷⁰ en-Nisâ, 4/33.

⁷¹ el-Ahzâb, 33/6.

⁷² en-Nisâ, 4/33.

⁷³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Süleymân b. İbrâhîm b. Abdullah (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2009), 2/201-206.

⁷⁴ el-Enfâl, 8/75.

⁷⁵ en-Nisâ, 4/11.

bir açıklama yapmamıştır. İbn Battâl’a göre “Câhiliye döneminde yapılan antlaşmaları İslâmiyet sadece kuvvetlendirir” ifadesinde bahsi geçen hilf nesh edilmemiştir. Kur’an hükmü bu hilfleri iptal etmemiştir. Zira burada kast edilen hilf, zalim ve bâği olan kimselerden haklarını almak için hak üzere yardımlaşma anlamına gelmektedir. Aynı şekilde hac döneminde hacılara yemek dağıtma görevi gibi yardımlaşmalar istisna edilmiştir.⁷⁶

Kâdî İyâz’a (ö. 544/1149) göre, “İslâm’da ittifak yoktur” hadisi ile Resûlullah’ın ensar ve muhacir arasında yapmış olduğu kardeşlik antlaşmaları nesh edilmiştir. Çünkü ensar ile muhacir arasında yapılan antlaşma ile birbirlerine mirasçı oluyorlardı. “Allah’ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar.”⁷⁷ âyeti ile aralarındaki miras hukuku kaldırılmış oldu. Kâdî İyâz, hadiste geçen “câhiliye döneminde yapılan antlaşmaları ise İslâmiyet sadece kuvvetlendirir”⁷⁸ ifadesini ise şöyle izah etmektedir; İslâm yardımlaşma ve hak konusunda birbirini desteklemeyi kuvvetlendirir.⁷⁹

İmâm Nevevî’ye (ö. 676/1277) göre, İslâm kardeşliği, Allah’a itaat yolunda ve dinde yardımlaşma, iyilik ve takva konusunda yardımlaşma, hakkı ikame etmek için antlaşma/hilf yapmak hükmü bakidir. Hatta bu antlaşma ve sözleşmeler Câhiliye döneminde bile imzalanmış olsa iyilik ve yardımlaşma üzere olduğu müddetçe aynen hükmünü devam ettirmiş ve İslâm bu antlaşmaları desteklemiştir. Dolayısıyla burada “hilf yoktur”dan murat, miras gerektiren kardeşlik sözleşmeleridir.⁸⁰ Azîmâbâdî (ö. 1911) Nevevî’nin görüşlerini benzer şekilde zikreder.⁸¹

Yukarıda isimlerini verdiğimiz ulemanın tamamına göre, muâhât

⁷⁶ Ebû’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), 6/424-425.

⁷⁷ el-Enfâl, 8/75.

⁷⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-A‘zamî (Hindistan: el-Meclisu’l-İlmî, 1983), 10/307; Ebû Ya‘kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî İbn Râhûye, *el-Müsned*, thk. Merkezu’l-Buhûs bi Dâri’t-Te’sîl (Kahire-Beyrut: Dâru’t-Te’sîl, 2016), 3/31; Ahmed, *el-Müsned*, 27/325; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), 3/1643; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 206.

⁷⁹ Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmâîl (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1998), 7/567; Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşârikü’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsâr* (Kahire: Dâru’t-Türâs, ts.), 1/196.

⁸⁰ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: Matbaatu’l-Mısriyye bi’l-Ezher, 1929), 16/81-82.

⁸¹ Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (b.y.: Mektebetu Selefiyye, 1968), 8/142.

antlaşmaları Medine'de yapılmış olup antlaşma gereği müminler birbirine mirasçı oluyorlardı. Daha sonra bu hüküm nesh edilmiştir. Ancak nesh eden nassın âyet mi hadis mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tahâvî ve Azîmâbâdî'ye göre hadis bu hükmü nesh etmiştir. Taberî ve Kâdî İyâz'a göre hem âyet hem de hadis, muâhât antlaşmalarını nesh etmiştir. Nehhâs ve İbn Battâl'a göre sadece âyet nesh etmiştir. Hatta Nehhâs, hadisin miras hukuku ile hiç ilgisi olmadığını ifade etmektedir. Hadise dair bu yorumların hiçbirinde hadisin tarihine ve mekânına dair bir açıklama bulunmadığı dikkat çekmektedir.

2.2. Câhiliye Dönemi Zulüm Üzere Kurulu İttifaklar

Hadis ile ilgili yapılan bir diğer yorum ise bahsi geçen hilften kasıt, Câhiliye döneminde haksızlık, zulüm, isyan ve kötülük üzerine bina edilen ittifaklardır. Dolayısıyla hadis bu ittifaklar için "İslâm'da hilf yoktur" demektedir. Buna göre geçmişteki iyilikler, mazluma yardım, fakir ve gariplere kucak açan tarzdaki sosyal ittifaklar yasaklanmamış, bilakis teşvik edilmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarında neshi kabul etmekle birlikte, neshin âyet ile olduğunu ve sadece miras hususunun nesh edildiğini, müminler arası yardımlaşma ve nasihatleşmenin ise devam ettiğini belirtmektedir. Ancak "İslâm'da hilf yoktur" hadisinde kastedilen antlaşmalar, câhiliye döneminde yapılan ve haksızlık üzerine bina edilen ahidlerdir.⁸² Azîmâbâdî bu konuda iki farklı yorum yapmaktadır. Yukarıda verdiğimiz ilk yorumuna göre hadisteki murâd, miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarıdır. İkinci yorumuna göre ise hilften murâd, Câhiliye dönemi baskın, öldürme gibi kötülük üzere kurulan antlaşmalardır. Câhiliye döneminde olmakla birlikte İslâm'ın teyit ettiği antlaşmalar ise iyilik, sıla-i rahim, mazluma yardım üzere yapılan antlaşmalardır. İslâm bunları teyit eder ve antlaşmaları tanır.⁸³ Halîl Ahmed Sehârenpûrî (ö. 1927) de "hîlf" kavramını Câhiliye dönemi zulüm ve haksızlık üzere kurulan siyasî ittifak anlamında kabul etmektedir.⁸⁴ Bu yorumlarda hadisin Câhiliye dönemi haksızlık ve zulüm üzere olan antlaşmaların kaldırıldığı, artık o tür antlaşmalara gerek kalmadığı ve geçmiş ittifakların hükmünün kalmadığına işaret edilmektedir.

2.3. Hilf Yerine İkame Edilen Muâhât

Hadisle ilgili bir diğer yoruma göre ise Medine'de sahâbe arasında kardeşlik antlaşmaları yapılıncâ Câhiliye dönemine ait olan hilf uygulaması kaldırılıp yerine muâhât uygulaması getirildi. Bu yorum ilk defa İbnü'l-

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/473.

⁸³ Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 8/141.

⁸⁴ Halîl Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlû'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 13/210.

Mülakkın'de⁸⁵ görülmektedir. İbnü'l-Mülakkın'ın bu yorumu daha sonra Übbî⁸⁶ ve Aynî tarafından benimsenmiştir. Aynî bu yorumunu şöyle açıklar. Müminler arasında muâhât uygulamasının iki sebebi vardı. Birincisi, câhiliye döneminde var olan hilf kültürünü devam ettirdi ve böylece onlara bir mükafat vermiş oldu. Zira hilf yoluyla birbirlerine mirasçı oluyorlardı. Ancak Resûlullah, "İslâm'da hilf yoktur" diyerek hilf uygulamasını kaldırıp kardeşlik uygulamasını tesis etti. İnsan alıştığı bir şeyden vazgeçerse bu sefer aynı cinsten başka bir şey edinmeye çalışır. İkincisi, muhâcirlerin mal ve mesken ihtiyaçları vardı. Bunun çözümü için ensara sığındılar. Böylece Medine'deki bu karışıklık kardeşlik ile teyit edildi. Bedir savaşı sonrasında ise muâhâta gerek kalmadı. Çünkü ganimetler ile herkesin maddi durumu düzeldi.⁸⁷ Aynî'ye göre miras gerektiren muâhât uygulaması ise Bedir savaşı sonrası kaldırılmıştır. Bu yoruma göre "İslâm'da hilf yoktur" rivayeti Medine'de hicretin ilk günlerinde vârid olmuştur. Ancak bu tarihe ve mekâna işaret eden herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.4. Siyasî ve Askerî İttifaklar

Bu konudaki bir diğer görüş ise rivayette yasaklanan hilften kasıt dönemin tüm siyasî, askerî ittifaklarıdır. Zira İslâm'ın gelmesi ile tüm Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik sağlandığı için ayrıca bir siyasî askerî ittifaka gerek kalmamıştır. Bu yoruma ilk defa Cessâs'ta (ö. 370/981) rastlanılmaktadır.

Cessâs, "İslâm'da hilf yoktur" hadisinin tüm siyasî ittifakları nesh ettiğini belirtmektedir. Cessâs bu durumu şöyle izah eder:

"Müfessirlerin tümüne göre '*Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin*'⁸⁸ âyeti gereği İslâm'ın ilk dönemlerinde aralarında herhangi bir nesep bağı olmadığı halde Müslümanlar aralarındaki hilf gereği birbirlerine mirasçı oluyorlardı. '*Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar*'⁸⁹ âyeti nazil olana kadar böyle devam etti. İslâm'ın ilk dönem hilfleri, yardımlaşma ve birbirine mirasçı olmak üzere sabit ve sahihtir. 'İslâm'da hilf yoktur' rivayetindeki hilf ise Câhiliye dönemi hilfleridir. Bu rivayet kardeşlik hilfi yapanların birbirine mirasçı olma durumunun nesh edilmesinden sonradır. Zira Câhiliye dönemi hilflerinin birçok çeşidi vardı. Bunlardan birisi siyasî ittifaklardır ki, İslâm'ın ilk dönemlerinde müşrikler, Medine'deki Yahudiler ve münafıkların çok ve güçlü olmasından dolayı Müslümanlar bir ittifaka ihtiyaç duydular. Ancak Cenab-ı Allah İslâm'a izzet verip

⁸⁵ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmii's-sahîh*, 14/24-25.

⁸⁶ Übbî, *İkmâlü İkmâl*, 6/355.

⁸⁷ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 11/232-233.

⁸⁸ en-Nisâ 4/33.

⁸⁹ el-Enfâl 8/75.

Müslümanlar güçlenince, sayıları artınca, kendi kendilerine yetince ve düşmanlarına karşı dik durmaya başlayınca Resûlullah siyasî ittifak yapmaya gerek görmedi.”⁹⁰

Cessâs’a göre, Müslümanlar zayıf olduğu dönemde başka kabile veya gruplar ile siyasî ve askerî ittifak/hilf kurmuşlardır. Ancak İslâm’ın güçlendiği, Müslümanlarının sayısının çoğaldığı ve düşmanlarına karşı durabildiği, tüm Müslümanların küfür karşısında tek yürek olduğu dönemde artık hilf/ittifaka gerek kalmamıştır. İşte bundan dolayı Resûlullah (s.a.s.) “İslâm’da hilf yoktur” buyurmuştur. Cessâs, hilf için iki farklı yorum yapmaktadır. Birisi hilfin miras gerektiren kardeşlik antlaşması olduğu ve bunun ayetle nesh edildiği, diğeri ise hilfin siyasî bir ittifak olduğu ve Mekke’nin fethi ile Müslümanlar güçlenince herhangi bir siyasî ittifaka gerek kalmadığıdır.

Hattâbî, “İslâm’da hilf yoktur” rivayetini te’vil ederek problemi çözmeye çalışmıştır. Câhiliye döneminde insanlar birlik ve beraberlik içinde olmadıkları için aralarında antlaşmalar yapmak zorunda kalıyorlardı. Ancak İslâm geldikten sonra Allah (c.c.) Müslümanların kalplerini birbirine ısındırdı ve onları kardeş yaptı. Dolayısıyla artık hilf/ittifaka ihtiyacı kalmadı.⁹¹ Hattâbî’nin, Cessâs’tan etkilendiği ve onun gibi düşündüğü görülmektedir. Hattâbî, rivayetteki hilfin siyasî ittifaklar anlamında kullanıldığını ve hadisin siyasî ittifaklara gerek olmadığını vurguladığını söylemektedir. Bununla birlikte hilfin diğer anlamlarını da yok saymamaktadır. Hattâbî hilf kelimesinin bir anlamının da kardeşlik ahdi yapmak olduğunu açıklamaktadır. Hattâbî’ye göre İslâm’da uhuvvet dediğimiz şeye câhiliye döneminde hilf denilirdi. Bu gelenek dinin ahkâmı ve sınırları çerçevesinde devam etti. Câhiliye dönemindeki gelenek devam etti. Ancak İslâm’ın hükümlerine aykırı olan hususlar iptal oldu. Dolayısıyla hilf bir yönüyle devam etti, bir yönüyle iptal edildi.⁹²

Rivayeti, tarih bilgileriyle de destekleyerek açıklayan İbnü’l-Esîr’e (ö. 606/1210) göre “İslâm’da hilf yoktur” hadisi Mekke fethi sırasında Resûlullah tarafından tüm Mekkelilere hitaben söylendi. Resûlullah, daha önceki tüm siyasî ve askerî antlaşmaları ve birlikleri ortadan kaldırdığını açıklamıştır. Dolayısıyla bu hadis nâsihtir. Mekke fethi sırasında gündeme gelen bu siyasî ve askerî birlikler, Hilfü’l-mutayyebîn ve Hilfü’l-ahlâf’tır. Hilfü’l-ahlâf toplam altı kabileden oluşuyordu; Abdü’d-dâr liderliğinde Benû Cumah, Benû Mahzûm, Benû Adiyy, Benû Ka’b ve Benû Sehm kabileleri. Hz. Ömer’in ailesi de bu ittifak içindeydi. Diğer ittifak Hilfü’l-

⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Âhkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1992), 3/283-284.

⁹¹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî Hattâbî, *A’lâmü’l-hadis fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahman Âl-i Suûd (Mekke: Merkezi İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1988), 3/2191.

⁹² Hattâbî, *A’lâmü’l-hadis fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 2/1135.

mutayyebîn ise Abdümenâf liderliğinde Benû Esed, Benû Zühre ve Benû Teym kabilelerinden oluşuyordu. Resûlullah ve Hz. Ebû Bekir'in aileleri de bu ittifak içindeydi. Her iki ittifak arasındaki düşmanlık Mekke fethine kadar devam ediyordu. Resûlullah fetih sırasında “İslâm'da ittifak yoktur” emriyle Arabistan yarımadasındaki iki önemli ittifakı fiilen bitirdiğini ilan etmiştir. Ancak hilfû'l-fudûl gibi yardımlaşma ve iyilik üzere kurulmuş olan sosyal antlaşmaların devam ettiğini açıklamıştır.⁹³

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre kardeşlik antlaşmaları olsun, siyasî ittifaklar olsun hepsi İslâm'ın gelmesiyle birlikte hükümlerini yitirmiştir. İbn Kayyim, “İslâm'da hilf yoktur” hadisini şöyle yorumlar. Allah (c.c.) Müslümanların arasını tek bir beden gibi birleştirdi. Birbirlerine yardım eden kardeşlik nasip etti ve ülfet ile kalplerini birbirine ısındırdı. Dolayısıyla Câhiliye dönemindeki gibi bir hilfe gerek kalmadı. İslâm kardeşliği öyle kuvvetli idi ki Câhiliye dönemi hilf anlayışından daha muazzam bir durum ortaya çıkmış oldu. İslâm'a muhalif durumları gerektiren hilfler batıldır. İslâm'ın gerektirdiği özellikleri taşıyan Câhiliye dönemi hilfleri ise İslâm'ın gelmesinden sonra aynen devam etti ve İslâm o hilfleri teyit ve tekit etti. İbn Kayyim'a göre kabileler arası ittifak antlaşması olan hilfleri de İslâm iptal etmiştir. Kabilelerin birbirlerine yardım etme, saldırılara karşı birlik olma konusundaki hilflerini de İslâm iptal etmiştir. İslâm, düşmana karşı cihat ve ilây-ı kelimetullah için düşmana karşı birlik olma ve yardımlaşmayı gerektirmektedir. Muhacir ve ensar arasında yapılan muâhât antlaşmasını İslâm yasaklamamıştır. Ama Enes b. Mâlik kendisine sorulan soruyu bu şekilde anladığı için Resulullah'ın kendi evinde muâhât antlaşması yaptığını açıklamıştır.⁹⁴

Kirmânî (ö. 786/1384) “İslâm'da hilf yoktur” rivayetinin problemli olduğunu kabul ederek te'vil yoluyla durumu açıklamaktadır. Ona göre “hilf” kavramının iki anlamı vardır. Birisi Câhiliye dönemi batıl üzere yapılan sözleşmeler, diğeri ise kardeşlik antlaşmalarıdır. Kardeşlik antlaşmaları İslâm'ın ilk dönemlerinde vardı ve daha sonra nesh edilmiştir.⁹⁵ “İslâm'da hilf yoktur”, çünkü hilf ittifak demektir. İslâm geldikten sonra müslümanları birleştirmiş ve kaplerinin arasına muhabbet yerleştirmiştir. Dolayısıyla artık ittifak kurmaya gerek kalmamıştır. İnsanlar Câhiliye döneminde aralarında antlaşmalar yapardı. Zira onları bir araya getiren bir söylem yoktu.⁹⁶

Cessâs, Hattâbî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kirmânî'ye göre hadis ile birlikte tüm sosyal, askerî ve siyasî ittifaklar yasaklanmıştır. İbnü'l-Esîr

⁹³ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/424-425.

⁹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 2/320-324.

⁹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 10/123.

⁹⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 21/213.

ise Resûlullah'ın bu hadis ile dönemin kabileler arası siyasî ittifaklarını yasakladığını söyler.

3. Rivayetin Bağlamı

3.1. Rivayetin Tarihi ve Mekânı

Rivayetin tarihiyle ilgili yorumlarda üç farklı tarih verilmektedir. Bunlardan birisi hicretten hemen sonra Mescid-i Nebevî'nin inşası sonrası ki bu hicretin yedinci ayına tekabül etmektedir. İkinci tarihlendirme Mekke fethi öncesi Huzâa kabilesine yapılan saldırı sonrası olduğu şeklindedir. Üçüncü tarihlendirmeye göre hadis Mekke'nin fethi sırasında Resûlullah'ın hitabı sırasında gerçekleşmiştir.

Hicretin 7. Ayı. Günümüzde yapılan bir çalışmaya göre hadisın Medine'de hicretin yedinci ayında vârid olduğunu şöyle izah eder: "Bunun için Hicretin yedinci ayında, Mescid'in tamamlandığı sırada, kırk beş ensar ile kırk beş muhaciri (90 kişiyi) Enes b. Mâlik'in evine iki veya üç kişi davet etti. Hz. Peygamber, onlara: "İslâm dininde hilf yoktur; din kardeşliği vardır"⁹⁷ buyurarak bu doksan kişi arasında ikişerli muâhât (kardeşlik) ilan etti."⁹⁸ Bu yorumda, hadiste geçen "hîlf" kavramı muâhât ile eş anlamlı kabul edilmiş ve "hîlf" kavramının siyasî ittifak anlamı göz ardı edilmiştir. Muhtemelen bu yorum İbnü'l-Mülakkın'ın izahlarına dayanmaktadır. Zira ona göre "hîlf" kavramı yerine "muâhât" kavramı ve uygulaması başlatılmıştır. Rivayetlerde bu tarihlendirmeye dair herhangi bir bilgi ve delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tarihlendirme tamamen bir yorum olarak durmaktadır.

Mekke Fethi Öncesi. Vâkîdî'ye göre fetih öncesi Huzâalılara yapılan saldırı sonrası Medine'yi ziyaret eden heyetle görüşme sırasında bu rivayet gündeme gelmiştir. "Abdumuttalib döneminde Mekke'ye saldırı yapan Benî Bekr kabilesine karşı Huzâa kabilesi ile Abdumuttalib, Ehâbiş ittifakı içinde yer aldılar. Aynı zamanda Huzâa kabilesi ile Abdumuttalib arasında yazılı bir antlaşma yapıldı. Hudeybiye antlaşması sonrası Huzâa kabilesi, Resûlullah tarafında yer aldı ve Resûlullah'a gelerek bu yazılı metni okudular. Resûlullah şöyle buyurdu: "İttifâkınızı çok iyi biliyorum. Siz Müslüman olurken yapılmış ittifakınız geçerlidir. Câhiliye devrinde yapılmış ittifakı, İslâm ancak sağlamlaştırır. Ancak İslâm'da hilf yoktur."⁹⁹ Bu anlatım konunun Mekke fethinden önce gündeme geldiğini göstermektedir. Huzâa kabilesi kendisine yapılan saldırı sonrasında Medine'ye gelerek konuyu Resûlullah'a arz etmiş ve müttefik oldukları için yapılan saldırıya karşılık verilmesini beklemişler. Böylece Hudeybiye

⁹⁷ Yazarın verdiği hadis metninde "din kardeşliği vardır" ifadesi modern dönem idrâcı olup yazarın verdiği kaynaklarda böyle bir ifade bulunmamaktadır.

⁹⁸ Yıldız, "Hz. Peygamber'in Örnekliğinde Af ve İnsan Kardeşliği", 69.

⁹⁹ Vâkîdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, 2/781-782.

antlaşması sonrası Resûlullah'ın tarafında yer almak isteyen Huzâaların eski antlaşma metinlerini göstermesi şeklinde görünmektedir.

İbnü'l-Cevzî de Vâkıdî ile benzer fikirdedir. Ona göre Amr b. Sâlim el-Huzâî Resûlullah'tan yardım istemek ve başlarına gelen olayı¹⁰⁰ haber vermek üzere Medine'ye geldi. Resûlullah'tan izin isteyerek şiiir okudu ve destek istedi.¹⁰¹ Bu olay üzerine Hudeybiye antlaşmasını bozan Kureys'e yani Mekke'ye sefer düzenlendi. Bu anlatıma göre bu hadis Mekke fethi öncesi vârid olmuştur. Ancak bu anlatımda "İslâm'da hilf yoktur" şeklinde bir ifade yoktur. Resûlullah'ın Huzâa kabilesi yanında olduğunu ifade etmek için Câhiliye dönemi ittifaklarını teyit etmesi anlamlı görünmektedir. Ancak kendisinden yardım isteyen Huzâalılara "İslâm'da ittifak yoktur" şeklinde cevap vermesi makul görünmemektedir. İbnü'l-Cevzî'nin nakli de bunu göstermektedir. Vâkıdî rivayetindeki "İslâm'da ittifak yoktur" kısmı, sonradan idrâc edilmiş görünmektedir.

Mekke Fethi Sırasında. Vâkıdî'de geçen bir rivayette, Rebîa b. İbâd ed-Düelî¹⁰², babasıyla beraber Mekke'nin fethinden sonra Mekke'ye gittiklerini, Resûlullah'ı orada gördüğünü, görür görmez tanıdığını ve Resûlullah'tan "İslâm'da hilf yoktur. Câhiliye dönemi hilflerini İslâm ancak kuvvetlendirir" hadisini o gün işittiğini söyler.¹⁰³ Bu anlatımdan rivayetin Mekke fethinden sonra olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sa'd aynı rivayeti Vâkıdî'den nakleder.¹⁰⁴

Taberî¹⁰⁵ ve Tahâvî¹⁰⁶ göre "İslâm'da hilf yoktur" rivayeti Mekke fethi sırasında varid olmuştur. Beyhakî, Amr b. Şuayb tarikiyle gelen rivayeti esas alarak Resûlullah'ın, Mekke'nin fethi günü insanlara hitabında "İslâm'da hilf yoktur" buyurduğunu nakletmektedir.¹⁰⁷ Zehebî de hadisin Mekke fethi sırasında vârid olduğuna dair Amr b. Şuayb rivayetlerini naklederek konuyu işlemektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Kinâne kabilesinin dostu olan Kureysli müşrikler Müslümanların tarafını tutan Huzâa kabilesine baskın yaptılar ve böylece Hudeybiye Antlaşması'nı bozmuş oldular.

¹⁰¹ Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekat - Ammar Reyhavi (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyeye, 2013), 4/65-66.

¹⁰² İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/507-508.

¹⁰³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/867.

¹⁰⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 5/134.

¹⁰⁵ Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr (el-Cüz'ü'l-mefkûd)*, 23-28.

¹⁰⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 4/300.

¹⁰⁷ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/86.

¹⁰⁸ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*,

Vâkıdî, Resûlullah’ın hutbeyi fetihden sonraki gün öğleden sonra verdiğini söylemektedir.¹⁰⁹ Ebû Ubeyd ise, öldürme olayının ilk gün, hutbenin ikinci gün verildiğini söylemektedir.¹¹⁰ Resûlullah’ın hutbelerine dair yapılan bir çalışmada Mekke fethi günü ve ertesi günü olmak üzere iki hutbenin olduğu, ancak her iki hutbeye dair anlatılan rivayet metinlerinin süreç içerisinde birbiriyle karıştırıldığına işaret edilmektedir.¹¹¹ Rivayetin bağlamı, ravilerin anlatımı ve ravilerin Mekke’nin fethinde bulunan kimseler olması hasebiyle “İslâm’da hilf yoktur” hadisinin Mekke’nin fethinden sonraki gün irâd edildiği anlaşılmaktadır.

3.2. Bağlam İnşası

Rivayeti anlamak için metnin bağlamını, arka planını, tarihini ve mekânını tespit etmek önem arz etmektedir. Hadis metnini anlamak için dilini bilmek yeterli olmamakta, metnin olduğu ortamı ve şartları bilmek gerekmektedir. Rivayetin coğrafyası, coğrafyanın kültür ve örfü, sosyolojisi, ravinin psikolojisi gibi tüm unsurlar rivayetin bağlam inşasında dikkat edilmesi gereken hususlardır.¹¹² Konuyla ilgili rivayetin tarihi ve mekânı belirlendikten sonra bağlamın bütünüyle ortaya çıkarılmasına çalışılacaktır. “İslâm’da hilf yoktur” rivayetinin Mekke’nin fethi günü yaşanan bir öldürme olayı sonrasında Resûlullah’ın uzunca bir hitabetinden taktî‘ edilen bir kesit olduğu, konuyla ilgili D grubu metinlerde anlaşılmaktadır. Buhârî, Mekke fethi sırasında Huzâa kabilesinden birisinin Leys oğullarından bir kişiyi öldürdüğünü, bunun üzerine Resûlullah’ın uzun bir hutbe irâd ettiğini nakletmektedir.¹¹³ Mekke günü yaşanan öldürme olayı ve akabindeki uzunca hitabet hakkında hadis kaynaklarında fazlaca bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak tarih kaynaklarına¹¹⁴ müracaat edildiğine olayın detayları görülmektedir.

Rivayetler ve tarihî kaynaklardaki bilgilere göre Mekke’nin fethi günü Huzâa kabilesi ile Benû Bekr arasında yaşanan bu gerginliğin sebebi, Mekke’nin fethine de sebep olan Benû Bekrlilerin Huzâa kabilesine yapmış olduğu baskındır. Bu baskın nedeniyle fetih günü sadece Huzâa kabilesine has olmak üzere Benû Bekr’lileri ikindiye kadar öldürme ruhsatı verilmiştir.

thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003), 1/376; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/171.

¹⁰⁹ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 2/844.

¹¹⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, 1/203.

¹¹¹ Saliha Özdeğirmenci, *Hiz. Peygamberin Hutbe ve Hitabeleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 237-255.

¹¹² Nurullah Agitoğlu, “Hadiste Bağlam İnşası”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/5 (2013), 127-145; Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2015), 189-195; Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: TDV Yayınları, 2024), 162-205.

¹¹³ Buhârî, “İlim”, 39.

¹¹⁴ En detaylı anlatıma İbn Kesîr yer vermektedir. Bk. Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Cize: Dâru Hicr, 1997), 6/578-582.

İbn Kesîr, Huzâa kabilesine öldürme için ikindiye kadar izin verilmesinin garîb olduğunu söyler. Eğer bu bilgi doğru ise muhtemelen Vetîr¹¹⁵ gecesi Benû Bekr'in yaptığı baskından dolayı verilen özel bir izin olabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁶ Zira Mekke fethini başlatan olay, Vetîr gecesinde Benû Bekr kabilesinin Huzâa kabilesine yaptığı baskındır. Huzâa kabilesi Resûlullah'ın müttefiki idi. Müttetik kabilenin tarafında yer alan Resûlullah, orduyu hazırlayıp Mekke'nin fethine doğru yola çıktı. Fetih günü Huzâalılara Vetir gecesi yaşanan baskından dolayı ikindiye kadar Benû Bekr kabilesinden olanları öldürme izni verilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Ancak öldürülen kişinin sadece bir kişi olması, akabinde Resûlullah'ın olaya kızması ve diyetini ödemesi genel bir iznin olmadığını ve olayın bireysel olduğunu göstermektedir. Eğer böyle bir izin olsaydı Benû Bekr'den tek kişi değil daha fazla sayıda insan öldürülebilirdi. Ancak Mekke fethi günü Benû Bekr'den hiç kimsenin intikam korkusuyla orada bulunamayacağını da düşünmek gerekmektedir. Bu durumda Benû Bekr'den Cüneydîb b. Edla eman almanın verdiği güvenceyle rahatça Mekke'ye gidebilmiştir.

Huzâa kabilesinden Hirâş b. Ümeyye¹¹⁷, Mekke'nin fethinin ikinci günü Câhiliye döneminden kalan bir kan davası nedeniyle Benû Bekr kabilesinden¹¹⁸ Cüneydîb b. Edla el-Hüzeli'yi öldürdü.¹¹⁹ Konu Resûlullah'a ulaştınca Kabe-i Muazzama'nın merdivenlerine çıktı ve uzunca bir hitabette¹²⁰ bulundu. Hitabetin bir kesitinde "İslâm'da hilf yoktur. Ancak Câhiliye dönemi hilflerine riayet ediniz, İslâm onları ancak teyit eder. İslâm'da yeni hilf ihdas etmeyiniz" buyurmuştur.¹²¹ Ayrıca Huzâa kabilesini ikaz etti ve şöyle dedi: "Ey Huzâa topluluğu, öldürmekten uzak durun." Sonra öldürülen şahsın diyetini ödedi.¹²²

¹¹⁵ Vetîr, Huzâalıların yerleşim yerlerinden birisidir. Hudeybiye antlaşmasının bozulmasına sebep olan gece baskını Vetîr'deki Huzâalılara yapıldığı için bu olaya "Vetîr gecesi" denmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Bağdâdî Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru Sadr, 1977), 5/360; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/582.

¹¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/581-582.

¹¹⁷ İbn Hacer, öldüren kişinin Hirâş b. Ümeyye olduğunu öldürülenin Leys oğullarından bir kişi olduğunu ancak adının bilinmediğini söyler. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/206.

¹¹⁸ Bazı kaynaklarda Leys oğulları olarak da geçmektedir. Leys oğulları Bekr oğullarının bir alt aşiret grubudur. Detaylı bilgi için bk. Muhammet Duman, "Ehâbiş Kabilelerinin Köken Sorunu: Ensâb Literatürü Üzerinden Bir Tartışma", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/3 (2023), 773.

¹¹⁹ Öldürülen kişi, kaynaklarda farklı isimlerle verilmektedir. Ancak muhtemelen yazım hatalarından kaynaklanmaktadır. İbn Hişâm "İbn Esva' el-Hüzeli", Vâkıdî "Cüneydîb b. Edla" olarak zikreder. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/843-844; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 4/57.

¹²⁰ Uzun hitabet örnekleri D Grubu metinlerde yer almaktadır.

¹²¹ Ahmed, *el-Müsned*, 11/525-526.

¹²² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 4/57.

Sonuç

Hadis kaynaklarında yer alan “İslâm’da hilf/ittifak yoktur” rivayetinden İslâm’ın siyasi, askeri ve sosyal ittifaklara müsaade etmediği, bilakis yasakladığı zahirî anlamından anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin tarihî bağlamının göz ardı edilmesi, metnin konuşulduğu mekân, zaman ve muhatap kitlenin belirsiz olması metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Rivayetin bağlamından koparılacak suretiyle ihtisâr ve takti‘ yapılarak aktarıldığı görülmektedir. İhtisâr ve takti‘ nedeniyle ilk dönemlerde rivayet problemli görülmüş ve zihinlerde soru işaretleri belirmiştir. Hadisteki “hilf” kavramı kardeşlik olarak anlaşılmış olmalı ki sahabeden Enes b. Mâlik’e sorulduğunda, rivayeti bu zahirî anlamıyla tenkit etmiş ve Resûlullah’ın kendi evinde kardeşlik antlaşması yapmış iken nasıl olur da “İslâm’da hilf yoktur” diyebileceğine işaret etmiştir.

Rivayet metninin anlaşılması için girilen bu bağlam inşası çabasında konuyla ilgili bütün tarikler hadis kaynaklarından ve konuyla ilgili tarihî veriler tarih kaynaklarından ele alınmak suretiyle birlikte değerlendirildiğinde vakıanın şöyle gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır.

Mekke’nin fethi sırasında Resûlullah, bazı istisnalar belirtmek suretiyle tüm Mekke halkı için genel af ilan etmiştir. Ancak fethin ikinci günü Huzâa kabilesinden Hirâş b. Ümeyye Müzdelife’de Benû Bekr kabilesinden Cüneydib b. Edla el-Hüzelî’yle karşılaştı ve Câhiliye döneminden kalan düşmanlıkları nedeniyle onu öldürdü. Bu durum Resûlullah’a ulaşınca bundan dolayı Huzâa kabilesini yerdı ve şöyle dedi: “Ey Huzâa topluluğu, öldürmekten uzak durun.” Sonra öldürülen şahsın diyetini ödedi. Resûlullah fethin ikinci günü öğleden sonra ayağa kalkıp sırtını Kabe-i Muazzama’ya yaslayarak Kabe’nin merdivenlerinde insanlara uzun bir hitabta bulundu. Allah’a hamd-u senadan sonra şöyle buyurdu:

“İnsanlar arasında Allah’a en çok düşmanlık eden Harem’de adam öldürendir veya kendisine öldürme kastı olmayan kişiyi öldürendir veya Câhiliye dönemi intikamı ile adam öldürendir. Ey insanlar! Câhiliye döneminin tüm hilflerini İslâm ancak kuvvetlendirir. Ancak İslâm’da hilf yoktur. Fetihden sonra hicret yoktur. Müslümanlar kendilerinden olmayan düşmanlarına karşı bir el gibi birlikte hareket ederler. Müslümanların kanları birbirine eşittir. Bir kâfir için mümin öldürülmez. Kâfirin diyeti Müslümanın diyetinin yarısıdır. Müslüman, söz verdiği husus küçük bir şey dahi olsa onu yerine getirmelidir. Aynı şekilde en uzak bir belde dahi olsa bir kimseye verdiği sözünü yerine getirmelidir. Savaşa katılmayan ordu mensuplarına da ganimetten pay verilir. Celeb (tahsildarın ayağına adam çağdırtmak) ve ceneb (Uzak bir yerde ikamet edip zekât malını ayağına getirmek) yoktur. Zekât ve sadakalar ancak mal sahibinin diyarında teslim alınacaktır.”

İttifaklar arası çatışmanın Mekke'nin fethi günü bu olay vesilesiyle gündeme gelmesi üzerine Resûlullah, tüm Müslümanların ve tüm kabilelerin kardeş olduğunu, Müslümanların kendi arasında ayrıca bir ittifak kurmasına ihtiyaç olmadığını, Câhiliye dönemi imzalanmış sosyal, siyasî ve ekonomik ittifakların devam edebileceğini, hatta İslâm'ın o antlaşmaları teyit ettiğini ifade etmektedir.

Sonraki dönemlerde, fethin ikinci günü irâd edilen bu uzun hutbe, taktî' usulüyle birbirinden bağımsız gibi görünen farklı hadis rivayetlerine dönüşmüştür. Bu durum konunun anlaşılmasını zorlaştırmış ve meselenin Medine'de Müslümanlar arası muâhât antlaşmaları ile ilgili olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Buna göre "İslâm'da hilf yoktur" rivayeti, İslâm'da kardeşlik antlaşması yapmak yasaklanmıştır şeklinde anlaşılmıştır. Bunun üzerine bu hadisin sonraki dönemde yani Mekke fethi sırasında irâd edildiği göz önüne alınarak hadisin nâsih olduğu ve miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarının mensûh olduğu ifade edilmiştir. Ancak miras gerektiren kardeşlik antlaşmalarının bu hadis ile değil Bedir savaşı sonrasında ayet ile mensûh olduğu bilinmektedir.

Hadis bağlamından koparılarak aktarıldığı için şerh literatüründe bu rivayete dair karşılaşılan tüm yorumlar, genellikle sahabe arasında yapılan ve miras gerektiren muâhât antlaşmaları hakkında olmuştur. Bazı yorumcular ise Câhiliye dönemi zulüm, haksızlık ve isyan üzere olan antlaşmalara işaret edildiğini söylemişlerdir. Cessâs, Hattâbî ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr hadisin tarihî bağlamını da göz önünde bulunduran ve bütün rivayetleri bir araya getiren bütüncül bir bakış açısı ile metni yorumlamışlardır.

Şerh geleneğindeki bu yorum zenginliğiyle birlikte, "İslâm'da hilf/ ittifak yoktur" hadisi, metnin tarihî bağlamı, zamanı, mekânı ve arka planı göz önüne alındığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) siyasî, sosyal ve askerî ittifakları yasaklamadığını, o günün şartlarında Müslümanların birlik içinde oldukları için herhangi bir kabile ve aşiret ittifakına gerek duyulmadığını ifade etmek için irâd ettiği anlaşılmaktadır. Günümüzde İslâm ülkelerinin içinde bulunduğu siyasî, askerî ve ekonomik zayıflıkları ortada iken, siyasî küresel/bölgesel iş birliklerinin kurulduğu denklemlerde İslâm'da ittifakın olmadığını söylemek gerçekçi olmayacaktır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 2. Basım, 1983.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2015.
- Agitoğlu, Nurullah. "Hadiste Bağlam İnşası". *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/5 (2013), 127-145.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Kureyş Toplumunda Hilf Olgusu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 33-56.
- Algül, Hüseyin. "Hilfû'l-Mutayyebîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat, 2. Basım, 1993.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 14 Cilt. Mektebetu Selefîyye, 2. Basım, 1968.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ve Dâru Reyyân, 1408/1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Âhkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Duman, Muhammet. "Ehâbiş Kabilelerinin Köken Sorunu: Ensâb Literatürü Üzerinden Bir Tartışma". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/3 (2023), 771-786.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Ebû Enes Seyid b. Receb. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hedyî'n-Nebevi - Dâru'l-Fazile, 2007.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1990.
- Ebû'l-Karayâ, Beşîr. "el-Hilf min manzûr İslâmî, te'silü'l-mefhûm ve binaun-numûzec". *Mecelletu Külliyyeti'l-İktisâd ve Ulûmi's-Siyâsiyye* 19/2 (2019), 161-207.
- Efendioğlu, Mehmet. "Taktî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naim el-Arksusi. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1977.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd. 4 Cilt. Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-sünen*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu İbn Battâl alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible ve Dâru Kurtuba, 2006.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz - M.Fuad Abdalbaki - Muhibbuddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2008.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdilmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Siretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdulhafız Şelebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Tehzîbu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2019.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1300.

İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Merkezu'l-Buhûs bi Dâri't-Te'sîl. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2016.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakât*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.

İbnu'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbü'rî. *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsned*. thk. Merkezu'l-Buhûs bi Dâri't-Te'sîl. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.

İbnu'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1963.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî marifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-sahih*. thk. Hâlid er-Rabbât vd. 36 Cilt. Doha: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2008.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

İstemi, Fuat. "Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Takti' Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 315-326.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlû'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmâîl. 9 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Meşârikü'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.

Kaya, Büşra Sıdika. *İslâm Öncesi Dönem Emân Uygulamaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1981.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve. *el-Câmi'*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Münemmak fî ahbâri Kureş*. thk. Hurşid Ahmed Fârik. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 1 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 2006.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Süleymân b. İbrâhîm b. Abdullah. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2009.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Mısıriyye bi'l-Ezher, 1929.

Özdeğirmenci, Saliha. *Hizmet Peygamberin Hutbe ve Hitabeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Özdemir, Veysel. *Abdullah b. Amr ve es-Sahîfetü's-Sâdika'sı*. Ankara: İlâhiyât Yayıncılık, 2015.

Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.

Sehârenpûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Sıbt İbn Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekat ve Ammar Reyhavi. 23 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2013.

Sönmez, Nesim. "Hılful-Fudûl Teşkilatı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 399-418.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzû'l-ünûf fî şerhi's-Sireti'n-nebevîyye*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1967.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 2. Basım, 1983.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tehzîbu'l-âsâr (el-Cüz'ü'l-mefkûd)*. thk. Ali Rızâ b. Abdillâh b. Ali Rızâ. 1 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Basrî. *Müsned*. thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cize: Mektebetu Hicr, 1999.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Uslu, Rifat. "Miras Hukukuna Dair Bir İnceleme: Nisâ ve Enfâl Sûreleri Özelinde". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 144-157.

Übbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî. *İkmâlû İkmâlî'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328.

Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1984.

Yıldız, Abdullah. "Hz. Peygamber'in Örneklğinde Af ve İnsan Kardeşliği". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 53-73.

Yüksel Çamur, Fatma. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: TDV Yayınları, 2024.

Zakzuk, Mahmud Hamdi vd. *el-Mevsûatül-Kur'âniyyetil-mütehassasa*. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 24 Mayıs 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Muhammet İkbâl Aslan

Dr. Arş. Gör.

İstanbul Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İstanbul-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/02kswqa67>

<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>

ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Atıf: Aslan, Muhammet İkbâl. “Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 137-172.

<https://doi.org/10.61304/did.1705419>

Makale Bilgileri

Bu makale Prof. Dr. Ali Akyüz'ün danışmanlığında hazırlanan *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i ve Hadis İlmî Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) adlı tezden üretilmiştir.

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Handbook of Hadith Criticism: Muslim's *Kitāb al-Tamyīz*

Research Article

History

Received: 24 May 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Muhammet İkbāl Aslan

Dr. Research Assistant

Istanbul University

Faculty of Theology

Istanbul-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/02kswqa67>

<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>

ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Citation: Aslan, Muhammet İkbāl. "Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim'in *Kitābü't-Temyīz*'i". *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 137-172.

<https://doi.org/10.61304/did.1705419>

Article Information

This article is based on the author's master's thesis entitled *A Hadith Methodological Analysis of Muslim's Kitāb al-Tamyīz* (Istanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, 2018), supervised by Prof. Ali Akyüz.

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim'in *Kitâbü't-Temyîz*'i

Öz

Erken dönem hadis münekkitleri tenkit yöntemleri hakkında genellikle açıklama yapmamışlardır. Konuyla ilgili hadis münekkitlerinden aktarılan nakillerde rivâyet ve râvi tenkidinin ilham ve tecrübe gibi belirsiz gerekçelerle açıklandığı görülür. *et-Temyîz* ise hadis tenkit faaliyetinin nasıl yapıldığını açıklayan en erken kaynaktır. Kitabın açıklayıcı ve tasvir edici üslubu, onu literatürdeki diğer eserlerden farklılaştırmaktadır. *et-Temyîz*'in günümüze ulaşan nüshasının bazı problemleri bulunsa da bu nüshanın eserin büyük kısmını ve genel muhtevasını yansıttığı görülür. Nüshada 25 ana başlık bulunmakta ve bunların her birinde bir rivayet detaylı bir şekilde incelenmektedir. Eser boyunca müellif hadisleri tenkit ederken “genel bilgiye muhalefet” ve “tek bir isnadın muârazası” olmak üzere iki ayrı yöntemi kullandığı tespit edilmiştir. Ancak her iki yöntem de “muhalefet” başlığı altında değerlendirilebilir. Buna göre müellif hadislerdeki hataları tespit ederken rivayetin diğer nakillerle uyumluluğuna dikkat etmekte ve buna göre hüküm vermektedir. Aslında Müslim'in kullandığı bu yöntem, erken dönem hadis münekkitlerinin tamamının rivayet ve dolayısıyla râvi hakkında hüküm verirken kullandığı muâraza metodudur.

Anahtar Kavramlar: Hadis, Müslim b. Haccâc, İllet, İsnad Tenkidi, Muâraza, *et-Temyîz*.

The Handbook of Hadīth Criticism: Muslim's *Kitāb al-Tamyīz*

Abstract

Early hadīth critics were generally reluctant to articulate the principles underlying their evaluative practices. In reports attributed to them, judgments on narrations and narrators are often justified through imprecise notions such as intuition or personal experience. *al-Tamyīz* stands out as the earliest work to offer a systematic and detailed account of how hadīth criticism was conducted. Its explanatory and descriptive mode of analysis distinguishes it from other texts in the 'ilal literature. Despite certain problems in the extant manuscript, the text appears to preserve most of the essential content of the original work. The surviving copy comprises twenty-five main chapters, each devoted to a close examination of a narration cited by Muslim. Throughout the work, the author evaluates narrations primarily through two approaches: contradiction with established knowledge and the comparison of a single isnād. Both approaches fall under the broader rubric of identifying contradiction. In practice, this method requires careful attention to the degree of consistency or inconsistency between a given narration and other transmitted reports. Muslim's approach thus exemplifies the comparative mode of critique employed by early hadīth scholars in assessing both narrations and narrators.

Keywords: Hadīth, Muslim ibn al-Hajjāj, 'Ilal, Isnād Criticism, Mu'ārada, *al-Tamyīz*.

Summary

The term *'illa*, which in later periods came to denote “a hidden defect that compromises the authenticity of a hadīth despite its outward soundness,” carried a broader range of meanings in the early period and emerged as a central focus of hadīth scholarship. Muslim's *Kitāb al-Tamyīz* is among the most important early works devoted to the study of *'ilal*. Only a single manuscript of this text has survived, and its date of production cannot be determined. The manuscript also exhibits two principal types of textual problems: abridgements and omissions. In passages where the author appears to have offered extended explanations, the scribe at times summarizes Muslim's remarks. In addition, at least seven narrations analyzed by Muslim are absent from the surviving copy. While the extant manuscript preserves twenty-five narrations, these omissions suggest that the original work examined approximately thirty-two. Even so, the surviving manuscript appears to transmit a substantial portion of the original text.

In attempting to date the work in its original form, the period of Ibn Ḥajar emerges as particularly significant. Ibn Ḥajar (d. 852/1449) not only possessed an isnād for the book but also cited material attributed to it that does not appear in the extant manuscript. After Ibn Ḥajar's time, however, the textual history of the work becomes difficult to trace. Later references either depend on earlier literature or correspond closely to the contents of the surviving manuscript, offering no clear evidence for the transmission of a more complete version.

Early hadīth critics rarely offered detailed accounts of the methods they used to evaluate narrations. Contemporary reports often attribute such criticism to inspiration, accumulated professional experience, or a level of expertise inaccessible to the untrained. It is in this context that the significance of *al-Tamyīz* becomes clear. In this work, Muslim provides one of the earliest systematic discussions of how narrations and transmitters were subjected to critical scrutiny. His aim differs from that of earlier *'ilal* works, which sought primarily to identify and catalogue large numbers of flawed reports. Instead, Muslim focuses on elucidating the principles and procedures by which narrations and narrators were assessed. This methodological concern distinguishes *al-Tamyīz* from other early contributions to the genre. Muslim examines a relatively small number of narrations, analyzing each in depth to demonstrate how errors in transmission may be detected. A close reading of the work as a whole, together with its introduction, suggests that it was not directed chiefly at specialists among the Ahl al-Ḥadīth, but rather

conceived as a guide for those seeking to understand the foundations and practice of hadīth criticism. In this respect, *al-Tamyīz* occupies a distinctive place within the early *‘ilal* literature.

As indicated in its introduction, *al-Tamyīz* employs two principal methods of critique in the evaluation of narrations. The first, which Muslim describes as the more readily identifiable, is contradiction with generally accepted knowledge. Under this principle, a narration is judged erroneous if it conflicts with information that is widely known and commonly transmitted, on the assumption that such a contradiction indicates a mistake on the part of the transmitter. The second method is what may be termed the comparison of a single isnād. Here, Muslim examines the various chains through which a given hadīth is transmitted, comparing the reports of individual transmitters once the isnād branches. If one narrator diverges from the majority, Muslim typically concludes that this transmitter has erred. In a limited number of cases, however, the author attributes the error not to the narrator at the point where the isnād first diverges, but to a transmitter at a lower level. Such judgments appear to rest on Muslim’s broader assessment of a narrator’s reliability: when a transmitter is known for frequent mistakes, or for relaying flawed reports from a particular teacher, Muslim locates the source of the error accordingly.

An examination of the two methods employed by Muslim throughout the work shows that both can be subsumed under the broader notion of contradiction. From this perspective, Muslim’s central concern is the degree of consistency or inconsistency between a given narration and other transmitted reports. This mode of critique corresponds to the *mu‘āraḍa* method used by early hadīth critics more generally. *Kitāb al-Tamyīz* is therefore significant as the earliest known work to articulate this method in an explicit and systematic manner.

Giriş

Hadislerde yer alan ve müteahhir dönemde “dış görünüşü itibariyle hadisin sıhhatini zedeleyen gizli kusur” olarak tanımlanan,¹ ancak mütekaddim dönemde daha geniş bir kullanım alanına sahip olan illet ve ilelü'l-hadîs ilmi, muhaddislerin en önemli uğraşı alanlarından biridir. İlelü'l-hadîs konusunda klasik dönemden itibaren birçok eser kaleme alınmıştır. Özellikle Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Zür'a (ö. 264/878), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi isimler bu alanın önemli çalışmalarını kaleme alan âlimlerdir.

İlletle ilgili klasik ve modern dönemde yapılan çalışmalarda bu âlimlerin ve eserlerinin isimleri sıkça zikredilmiş, üzerlerine birçok çalışmalar yapılmıştır. Ancak 3./9. asrın en önemli hadis âlimlerinden Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) *et-Temyîz*'i pek fazla gündeme getirilmemiştir. Hâlbuki Müslim'in bu eseri hem illetin tespiti hem de daha genel anlamda râvi ve rivayet tenkidinin keyfiyetine dair önemli bilgiler içermektedir. Müslim hakkındaki modern çalışmalarda müellifin genellikle *Sahîh*'i gündeme alınmış, *et-Temyîz* ise ikinci planda kalmıştır. Ancak son yıllarda eser üzerine yapılan çalışmaların sayısının artması sevindiricidir.

et-Temyîz üzerine yapılan en erken çalışmalardan biri Mustafa Taş'ın “Müslim'in Kitâbü't-Temyîz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri” adlı makalesidir. Ancak ilgili makale eserin detaylı bir incelemesini değil, belirli örneklerin tercümesini içermektedir.² Mehmet Çilek'in aslen yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri* isimli kitabı,³ Taş'ın çalışmasına kıyasla daha detaylı olsa da Müslim'in *et-Temyîz*'de incelediği her bir hadisin detaylı anlatımına odaklanmıştır ve müellifin metodunu tespit etmede yeterli değildir.⁴ Muhammet İkbâl Aslan'a ait *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i ve Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezinde ise eserin nüshası, tarihî

¹ Detaylı bilgi için bk. Muhittin Düzenli, *Hadiste Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 50-9.

² Mustafa Taş, “Müslim'in Kitâbü't-Temyîz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10/1 (Haziran 2017), 127-139.

³ Mehmet Çilek, *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017).

⁴ Eserin detaylı bir değerlendirmesi için bk. Muhammet İkbâl Aslan, “Mehmet Çilek, *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri*, Ankara: Fecr Yayınları 2017), 164 sayfa.”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (Haziran 2018), 170-6.

serüveni gibi hususlar incelendikten sonra Müslim'in kitaptaki yöntemi detaylı bir şekilde incelenmektedir.⁵

Mehmet Ali Çalgan'a ait "İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi" adlı makale *et-Temyîz* üzerine yapılmış bir diğer akademik çalışmadır.⁶ İlgili makale, metin tenkidi özelindedir ve Müslim'in eser boyunca uyguladığı yöntemin detaylı bir anlatımı çalışmanın temel hedeflerinden değildir. Bu çalışmaların yanı sıra son yıllarda eser üzerine bazı şerhler kaleme alınmıştır. *et-Temyîz*'deki rivayetlerin detaylı bir şekilde şerh edildiği Abdullah b. Abdurrahman b. Muhammed Sa'd'a ait *el-Vecîz fî şerhi Kitâbi't-Temyîz*⁷ ve çok daha kısa açıklamalardan oluşan Hâfız b. Muhammed Abdullah'ın *Fethu'l-Azîz bi şerhi nakdi'l-İmâm Müslim fî Kitâbi't-Temyîz*⁸ adlı eserleri bu çalışmalara örnek olarak zikredilebilir. Ancak bu eserler de Müslim'in hadis rivayet tenkidinin bütüncül bir açıklamasından ziyade rivayetlerin tek tek şerhine odaklanmaktadır.

et-Temyîz üzerine son birkaç senede artan bir ilgi bulunsa da Müslim'in eser boyunca uyguladığı hadis tenkit yöntemi detaylı bir şekilde araştırılmamıştır. Aşağıda Müslim'in *et-Temyîz*'i çağdaş diğer araştırmalardan farklı olarak ayrıntılı şekilde incelenecektir. Öncelikle eserin günümüze intikal eden tek nüshası, bu nüshanın problemleri ve günümüze orijinal haliyle ulaşip ulaşmadığı ele alınacak, ardından Müslim'in eser boyunca uyguladığı hadis tenkit yöntemi belirli örnekler üzerinden gösterilecektir.

1. *et-Temyîz*'in Nüshası, Müslim'e Aidiyeti ve Tarihi Serüveni

Müslim'e atfedilen *et-Temyîz*'in günümüze ulaşabilen yalnızca bir yazma nüshası bulunmakta⁹ ve eserin bütün neşirleri bu nüshaya dayanmaktadır.¹⁰ Birtakım problemler barındıran söz konusu nüshanın

⁵ Muhammet İkbâl Aslan, *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i ve Hadis İlmî Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁶ Mehmet Ali Çalgan, "İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi", *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2021).

⁷ Abdullah b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sa'd, *el-Vecîz fî şerhi Kitâbi't-Temyîz*, nşr. Hâid b. Ciza' b. Hâlid (Riyad: Dâru Atlas, 1442/2021).

⁸ Hâfız b. Muhammed b. Abdullah, *Fethu'l-Azîz bi şerhi nakdi'l-İmâm Müslim fî Kitâbi't-Temyîz* (Medine: Mektebetü's-Sutûri'l-Bahs el-İlmî, 1446/2024).

⁹ Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fevzi Hicâzî (Riyâd: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/277.

¹⁰ Tespit edildiği kadarıyla eserin altı neşri bulunmaktadır. Bu makalede A'zamî, Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Muhammed b. Ali el-Ezherî, Abdülkâdir Mustafa el-Muhammedî, Sâlih b. Ahmed Deyyân ve Ahmed b. Mustafa Şaban'a ait neşirler arasında Muhammed Mustafa el-Muhammedî neşri esas alınacak, ihtiyaç duyulup

yazım tarihine dair farklı değerlendirmeler olsa da¹¹ bunların herhangi birini tercih etmek mümkün değildir. Zira nüshanın üzerinde müstensihin ismi veya yazım tarihine dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

Nedîm'in (ö. 385/995[?]) *el-Fihrist*'inde Müslim'in eserleri arasında *et-Temyîz* zikredilmemişse de sonraki dönemlerde Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071),¹² Sem'ânî (ö. 562/1116),¹³ İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179),¹⁴ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201),¹⁵ Nevevî (ö. 676/1277),¹⁶ Zehebî (ö. 748/1348),¹⁷ İbn Hacer (ö. 852/1449),¹⁸ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657),¹⁹ Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890),²⁰ Ziriklî (ö. 1976)²¹ ve Fuad Sezgin (ö. 2018)²² gibi birçok âlim Müslim'e ait *Kitâbü't-Temyîz* adlı bir eserden bahsetmektedir. Bu bibliyografik atıfların yanı sıra farklı ilim dallarına ait çalışmalarda da *et-Temyîz*'e Müslim'in kitabı olarak atıf yapılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla *et-Temyîz*'e açıkça atıf yapan ilk müellif İbn Battâl'dır

diğer neşirlerin kullanılması halinde bunlar parantez içerisinde belirtilecektir. *et-Temyîz*'in neşirlerinin değerlendirilmesi için bk. Aslan, *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz*'i, 13-16.

¹¹ Nâsiruddîn el-Elbânî, *Fihrusu mahtûtâtî'l-Mektebeti'z-Zâhiriyye el-müntehab min mahtûtâtî'l-hadîs*, nşr. Meşhûr Hasan Âl Selman (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1422/2001), 546; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Kitâbü't-Temyîz*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Riyâd: Vizâretü'l-Me'ârif, 1410/1989), 160 (nâşirin girişi); Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/277.

¹² Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1402/1983), 2/186.

¹³ Ebu's-Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî mu'cemi'l-kebîr*, nşr. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdat: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975), 2/283.

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*, nşr. Muhammed Fuâd Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 181.

¹⁵ Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 12/171.

¹⁶ Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (b.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/91.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (b.y.: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1375/1955), 2/590; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 12/ 579.

¹⁸ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 160.

¹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Muallim Fırat (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1360-2/1941-3), 1/283.

²⁰ Sıddîk Hasan Han, *el-Hitta fî zikri's-sihâhi's-sitte*, nşr. Ali Hasan el-Halebî (Beyrut: Dâru Ammâr, ts.), 448.

²¹ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcimi'l-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-arab ve'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1423/2002), 7/222.

²² Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/277.

(ö. 449/1057).²³ İbn Battâl'dan sonra İbn Abdilber (ö. 463/1071),²⁴ İbnü's-Salâh (ö. 643/1245),²⁵ İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302),²⁶ Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361),²⁷ İbn Receb (ö. 795/1393),²⁸ İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401),²⁹ İbn Hacer (ö. 852/1449),³⁰ Sehâvî (ö. 902/1497)³¹ ve Zürkânî (ö. 1122/1710)³² gibi âlimler *et-Temyîz*'e atıf yapmışlardır. İlgili atıfların çoğunun günümüze ulaşan *et-Temyîz* ile uyumlu olması, Sem'ânî,³³ İşbîlî³⁴ ve İbn Hacer'in³⁵ *et-Temyîz*'e ait isnadlarını³⁶ eserlerinde zikretmeleri eserin Müslim'e ait olduğunu göstermektedir. Ancak bu tespit edilen 71 atfın 45'i bugünkü nüshada bulunurken 26'sı nüshada yer almamaktadır. Bu durum eserin büyük bir kısmının kayıp olduğunu düşündürebilirse de³⁷

²³ Ebü'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebü Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/222.

²⁴ Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn, 1387/1967), 1/366.

²⁵ Ebü Amr Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadîs*, nşr. Nûreddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), 280.

²⁶ Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali, *el-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*, nşr. Muhammed Hallûf (b.y.: Dâru'n-Nevâdir, 1434/2013), 511. *et-Temyîz*'e atıfla zikrettiği ifadeler bugünkü nüshada bulunmamaktadır.

²⁷ Ebü Abdullah Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, nşr. Kâmil Uvayza (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 2/632; krş. Müslim, *et-Temyîz*, 177-9. Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, 1/661.

²⁸ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Bağdâdî ed-Dimeşkî, *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Târık b. İvedullah (b.y., Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996), 1/364; a.mlf., *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001), 2/642; a.mlf., *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*, nşr. Şuayb el-Arnaût – İbrahim Bâcis (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 2/232.

²⁹ Ebü Hafs Ömer b. Ali, *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, nşr. Hâlid er-Rebbât vd. (Katar: Dâru'l-Felâh 1429/2008), 9/145. Söz konusu atıf bugünkü *et-Temyîz* nüshasında bulunmamaktadır.

³⁰ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 3/132, 368.

³¹ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, nşr. Ali Hasan Ali (Kahire: Mektebü's-Sünne, 1424/2003), 4/63.

³² Ebü Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987), 2/148.

³³ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2/283.

³⁴ İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*, 181.

³⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cem*, 160.

³⁶ Söz konusu üç müellifin kitaba ait isnadları ve eserin râvileri hakkında detaylı bilgi için bk. Aslan, *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz*'i, 20-3.

³⁷ A'zamî eserin büyük bir bölümünün kayıp olduğunu söyleyip aslında kitabın şu anki mevcut nüshadan çok daha geniş bir hacme sahip olduğunu belirtir (Müslim, *Kitâbü't-Temyîz*, 161 [nâşirin girişi]).

bugünkü nüshada yer alamayan atıfların birbirlerinin tekrarı olması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Bu bilgilere göre *et-Temyîz*'in Müslim'e ait olduğu konusunda bir şüphe bulunmadığı söylenebilir. Ancak günümüze ulaşan *et-Temyîz* nüshasının bazı önemli problemleri vardır. Bu problemleri ihtisarlar ve düşmeler olmak üzere iki grup halinde ele almak mümkündür. *et-Temyîz* nüshası incelendiğinde eserde Müslim'e ait olamayacak ihtisarların bulunması dikkat çeker. Eserde bu türden örnekler çoksa da burada yalnızca söz konusu ihtisarların boyutunu gösteren bir örnek zikredilecektir.³⁸ *et-Temyîz*'de Müslim, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) mîkât yerleri hakkında naklettiği bir rivayeti inceler. Rivayeti Mâlik'ten nakleden Abdurrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-7) hatalı rivayetini aktaran Müslim, doğru kabul ettiği isnadları zikredip hadis hakkında bazı açıklamalarda bulunur. Bu noktada kitaba bir başkası dâhil olur ve "Müslim, Abdurrezzâk'ın [hadisi] iyi ezberlemediğine dair birçok şey söyledi [و ذكر كلما كثيرا يدل على أن عبد الرزاق لم يحفظ]" diyerek müellifin ifadelerini özetler.³⁹

İhtisarların yanı sıra günümüzdeki *et-Temyîz* nüshasında Müslim'e ait bazı ifadelerin düştüğü de anlaşılmaktadır. Nitekim Müslim sonrası literatür tarandığında eserden yapılan bazı alıntılar bugünkü nüshada bulunmadığı görülmektedir. Bu alıntılar incelendiğinde bunların gerçekten *et-Temyîz*'in bir parçası olması muhtemeldir. Mevcut nüshada bu türden yedi rivayet tespit edilmişse de⁴⁰ burada İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'indeki atıflarından biri zikredilebilir. İbnü's-Salâh, münker hadisin bir kısmı olduğunu söylediği "râvinin diğer sika râvilere muhalefet ederek tek başına naklettiği hadis" türüne örnek olarak İmam Mâlik'in "Zührî → Ali b. el-Hüseyin → Ömer b. Osman" isnadıyla naklettiği "Müslüman kâfire, kâfir de müslümana mirasçı olamaz" rivayetini vermektedir. Ardından hadis ile ilgili "*Sahîh* sahibi Müslim *et-Temyîz*'de Zührî'nin ashâbından bu rivayeti nakleden herkesin⁴¹ [Zührî'nin hocasının ismini Ömer b. Osman olarak değil] Amr b. Osman olarak okuduklarını zikreder... Müslim ve başka âlimler, Mâlik'in bu hadiste hatalı olduğuna hükmetmişlerdir"

³⁸ Nüshadaki ihtisarlar hakkında daha detaylı bilgi için bk. Aslan, *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i*, 24-8.

³⁹ Müslim, *et-Temyîz*, 187.

⁴⁰ Nüshadaki düşmeler hakkında detaylı bilgi ve diğer örnekler için bk. Aslan, *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i*, 28-33.

⁴¹ Zührî'nin öğrencilerinden İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid ve İbn Uyeyne'nin nakillerinde ilgili râvinin ismi Amr b. Osman olarak zikredilir bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1421/2001), 36/138; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye – Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), "Ferâiz", 1.

açıklamasını yapar.⁴² Ancak günümüze ulaşan nüsha incelendiğinde bu bilginin yer almadığı görülmektedir.

İbn Receb'in konuyla ilgili ifadeleri de İbnü's-Salâh'ın yaptığı bualıntının gerçekten *et-Temyîz*'in bir parçası olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Zira İbn Receb'in belirttiğine göre *et-Temyîz*'de Mâlik'in Zührî'den hatalı şekilde naklettiği üç rivayet bulunmaktadır.⁴³ Ancak bugünkü nüshada Mâlik'in Zührî'den hatalı naklettiği sadece bir rivayet vardır.⁴⁴ Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın zikrettiği bu alıntının *et-Temyîz*'de Mâlik'in hatalarına dair zikredilen rivayetlerden bir diğeri olduğu söylenebilir.⁴⁵

et-Temyîz nüshasının tarihî serüveni incelendiğinde esere mevcut nüshada yer almayan bilgiler izafe eden son müelliflerden birinin Mübârekpûrî⁴⁶ ve öncesinde de Zürkânî olduğu görülmektedir.⁴⁷ Ancak onların kitaba atıf yaparak zikrettiği bilgilerin İbn Hacer gibi önceki müelliflerden alındığı, dolayısıyla orijinal olmadıkları dikkat çeker.⁴⁸ 8./14. ve 9./15. yüzyıla gelindiğinde ise *et-Temyîz*'e bugünkü nüshada yer almayan bilgilerin yoğun olarak izafe edildiği, İbn Receb, İbnü'l-Mülakkın ve İbn Hacer gibi müelliflerin esere şerhlerinde atıf yaptıkları görülür. Özellikle İbn Hacer'in bu eserin bir isnadına sahip olması ve bugünkü nüshada yer almayan bilgileri zikredip sonraki literatürü etkilemesi,⁴⁹ *et-Temyîz*'in en azından İbn Hacer döneminde tam haliyle bulunduğunu düşündürmektedir. Eserin tam halinin İbn Hacer'den sonrasına ulaşması mümkün olsa da bunun tespiti zordur. Zira bu tarihten sonra esere yapılan atıflar ya önceki literatür üzerinden yapılmıştır ya da mevcut nüshada bulunmaktadır.⁵⁰

2. *et-Temyîz*'in Yazılış Amacı ve Muhteva Tahlili

Klasik dönemde özellikle hicri ilk üç asırda Ehl-i hadis âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerin yazılış amacını belirlemek çoğu zaman kolay değildir. Zira ilgili dönemdeki müellifler genellikle eserlerine bir "Mukaddime" ile başlamadıkları gibi kitap içerisinde de rivayet nakli

⁴² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 81-82.

⁴³ İbn Receb, *Şerh*, 2/671.

⁴⁴ Müslim, *et-Temyîz*, 197-198.

⁴⁵ Mâlik'in bugünkü *et-Temyîz* nüshasında olmayan diğer bir hatası için bk. İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 6/219; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 9/145.

⁴⁶ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i'l-Tirmizî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf (b.y., Dâru'l-Fikr, ts.), 4/279.

⁴⁷ Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, 3/216.

⁴⁸ İbn Dakîku'l-İd, *el-İlmâm*, 511; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fî ş-şerhi'l-kebîr*, nşr. Mustafa Ebu'l-Gayt vd. (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1425/2004), 7/609; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/256.

⁴⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 5/256, 282; krş. Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, 3/69, 216.

⁵⁰ Örneğin bk. Şevkânî, *Tuhfetü'z-zâkirîn*, 350; krş. Müslim, *et-Temyîz*, 141-6.

dışında çok az konuşurlar. Ancak *et-Temyîz*'in bu durumun istisnalarından biri olduğu söylenebilir. Nitekim Müslim *es-Sahîh*'inde olduğu gibi *et-Temyîz*'inde de eserine bir mukaddimeyle başlamıştır. Ayrıca *et-Temyîz*'in muhtevası da ilgili dönemde kaleme alınmış diğer ilâhî türü eserlerle karşılaştırıldığında kitabın yazılış amacına dair önemli bilgiler sunmaktadır.

et-Temyîz'in mukaddimesinde Müslim, bir kişinin yanına geldiğini ve bazı kimselerin hadisler hakkında hüküm vermenin mümkün olmadığını söylediklerini, cerh-ta'dîlin gıybet olduğunu ve hadislerin sahihi ile zayıfının birbirinden ayıramayacağını iddia ettiklerini anlatır.⁵¹ Ardından yanına gelen bu kişinin kendisinden, hadislerde hata yapan ve bu hatalar sebebiyle yanlış kabul edilen rivayetleri açıklamasını istediğini belirtir.⁵² Dolayısıyla *et-Temyîz*'in aslında hadis tenkidinin ilmî bir geçerliliğinin bulunmadığı ve cerh-ta'dîlin gıybet olduğunu söyleyen bir grubun iddialarına karşı yazıldığı söylenebilir.

Hadislerin tashih ve taz'îfinin mümkün olmadığını söyleyen ve cerh-ta'dîli gıybet olduğunu iddia eden grubun kimliği, eserin muhataplarının belirlenmesi bakımından önemlidir. Klasik dönemde söz konusu itirazlar genellikle zâhid ve sûfî çevrelerden gelse⁵³ de Ehl-i hadis içerisinde de bazı kişilerin cerh-ta'dîl faaliyetinde bulunan âlimlere benzer eleştiriler yönelttiği aktarılmaktadır.⁵⁴ Ancak aşağıda da zikredileceği üzere Müslim'in kitap boyunca takip ettiği yöntemden hareketle eserin doğrudan Ehl-i hadis'i hedef almadığı söylenebilir.

Müslim yukarıda zikredilen bilgilerin ardından mukaddime bölümünde hadisin dikkatli bir şekilde alınıp hata yapılmadan nakledilmesi hakkında bir bâb açar ve burada sahâbe, tâbiûn ve sonraki dönem âlimlerine ait 32 rivayet zikreder.⁵⁵ Sahâbeden aktarılan rivayetlerde müellif, hadislerin sahâbe döneminden itibaren titizlikle nakledildiğini vurgular. Tâbiûn ve sonraki tabakalardaki kimselerden aktardığı rivayetlerin bir kısmında bazı önemli âlimlerin hafızasının güçlü olduğu teması bulunurken, bazı

⁵¹ Müslim, *et-Temyîz*, 83.

⁵² Müslim, *et-Temyîz*, 84.

⁵³ Örnek olarak Abdullah b. el-Mübârek ve Ahmed b. Hanbel'in sûfî çevrelerce eleştirildiğine dair bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, nşr. Hasan Abdûlmün'im es-Selbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013), 57; İbn Receb, *Şerh*, 1/349-50. Ayrıca bk. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, nşr. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Radvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/485; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), 115-6; Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler -H. IV/M. X. Asır-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 210-3.

⁵⁴ Seyit Ali Güşen, "Cerh-Ta'dîle Karşı Gıybet Eleştirisinin Tarihi Süreci", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55/1 (Haziran 2021), 76-9.

⁵⁵ Müslim, *et-Temyîz*, 92-101.

nakillerde ise bu âlimlerin hadis naklindeki yetkinliğinin mukayesesi vardır. Örneğin bu rivayetlerin birinde İbn Avn (ö. 151/768), Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) kendisine muhalefet ettiği hadislerde Eyyûb'un hadislerini aldığını söyler.⁵⁶ Bu tür rivayetlerde Müslim, sika da olsa râvilerin bazı rivayetlerde hata yapabileceğini ve bu gibi durumlarda iki râvi arasında tercih yapmak gerektiğini belirtir. Bazı rivayetlerde ise Müslim cerh-ta'dîlin gıybet olmadığına dair Ehl-i hadis âlimlerinden rivayetler nakletmektedir.⁵⁷ Kitabın muhtevası ve muhatapları açısından önemli bilgiler sunan bu rivayetlerin ardından müellif, ehl-i ilmin isnad ve metinlerini hatalı bulduğu rivayetleri tek tek (*hadîsen hadîsen*) açıklayıp bunlardaki illetleri belirteceğini bildirir.⁵⁸

Eserin genel muhtevasına bakıldığında bugünkü nüshada 25 ana başlık bulunduğu ve bu başlıkların her birinde bir rivayetin incelendiği görülmektedir. Sonraki literatürde yer alan atıflar vasıtasıyla tespit edilen yedi rivayet de göz önüne alındığında eserde en azından 32 ana başlığın yer aldığı söylenebilir. Oldukça sistematik olan eserde, bir rivayet hariç⁵⁹ diğer tüm başlıklarda müellif ilk önce hatalı olan rivayeti zikreder, ardından bu rivayete muhalif olan ve doğru kabul ettiği nakilleri aktararak ilgili hadisin niçin zayıf olduğunu açıklar.

et-Temyîz öncesi ile literatürü incelendiğinde bu alanda eserleri bulunan Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in kitaplarında, illetli hadislerin yalnızca hatalı kısımlarına değinmekle yetindikleri görülmektedir. *et-Temyîz*'de ise her ne kadar incelenen rivayet sayısı yukarıdaki mezkûr eserlere göre çok daha az olsa da müellifin mukaddimede vadettiği üzere her bir rivayet tek tek ve ayrıntılı olarak incelenir. Dolayısıyla eserin bu yönü ve Müslim'in mukaddimede ifadeleri göz önüne alındığında *et-Temyîz*'in yazılış amacının, hadis tenkidini öğrenmek isteyenlere bu faaliyetin nasıl yapıldığını anlatmak, ayrıca rivayet ve râvi tenkidini kabul etmeyenlere karşı bir cevap olması için yazıldığı söylenebilir. Zira Müslim, diğer münekkithler gibi eserinde yalnızca kendi talebelerini ve Ehl-i hadisi hedef alsaydı, onun hadislerdeki illetlere önceki literatürde olduğu gibi kısaca değinmesi yeterli olurdu. Ancak eserde az sayıdaki rivayet oldukça kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Dolayısıyla Müslim'de "anlaşılır olma" endişesinin daha belirgin bir şekilde hissedildiği görülmektedir. Yukarıda ismi zikredilen diğer müellifler ise açıklayıcı ve tasvir edici bir üslup yerine sorulan sorulara doğrudan cevap vermektedirler.

⁵⁶ Müslim, *et-Temyîz*, 101.

⁵⁷ Müslim, *et-Temyîz*, 101-2.

⁵⁸ Müslim, *et-Temyîz*, 104.

⁵⁹ Müslim, *et-Temyîz*, 166.

3. Müslim'in *et-Temyîz*'deki Hadis Tenkit Yöntemi: Muâraza

Hadis ilminin en zor konularından biri kabul edilen⁶⁰ ve müteahhir dönemde yalnızca sika râvilerin rivayetlerinde bulunan hatalar için kullanılan illetin, erken dönemde daha geniş bir anlama sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim mütekaddim dönem âlimleri râvisi ister sika ister zayıf olsun rivayetlerdeki bütün vehim ve hataları illet kapsamına dahil etmişlerdir.⁶¹ Bununla birlikte erken dönem münekkittleri hadislerdeki hataları, yani illetleri tespit ederken uyguladıkları yöntemi açıklama konusunda pek istekli davranmamışlardır.

İlletin tespitine dair nakillere bakıldığında genellikle rivayet tenkidinin yani illet tespitinin başkalarının anlayamayacağı bir ustalıklı, meslekî tecrübeyle ya da ilhamla açıklandığı görülmektedir. Örneğin Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-4) “Hadis bilgisi ilhamladır. Hadisi ta’lîl eden âlime ‘Bunu hangi sebeple söyledin?’ diye sorulacak olsa [cevap verecek] bir delili olmaz” der.⁶² Bunun yanı sıra hadis tenkidinin, rivayetlerin birbirleriyle mukayesesine dayandığına dair bilgiler de aktarılmaktadır. Nitekim Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) “Hadislerin sahih olanlarını bilmek istiyorsan, onları birbirleriyle mukayese et.” demiştir.⁶³

İlletin tespiti hakkında erken dönem münekkittlerinden aktarılan muğlak ifadeler sonraki dönemlerde de tekrar etmiştir.⁶⁴ Bununla birlikte hadis usûlü âlimleri illetlerin nasıl tespit edildiğine dair birtakım yöntemler

⁶⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Nureddin İtr (Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011), 92.

⁶¹ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 90-3; Ebü'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu't-tebsira ve't-tezkira*, nşr. Abdüllatîf el-Hümeym - Mâhir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/288; Emîr Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr şerhu Tenkîhi'l-enzâr*, nşr. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011), 2/420-421; Mâhir Yasin el-Fahl, *Eseru ileli'l-hadis fî ihtilâfi'l-fukahâ* (Ammân: Dâru Ammâr, 1420/2000), 15; Muhammed Mücîr el-Hatîb, *Ma'rifetü medâri'l-isnâd ve beyânü mekânatihi fî ilmi ileli'l-hadis* (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1428/2007), 1/189-190. İbn Ebî Hâtîm'in *el-İlel*'i üzerine yapılan bir incelemede eserde 247 adet hadisin gizli olmayan kusurlar sebebiyle illetli kabul edildiği belirtilmiştir (Fahl, *Eseru ileli'l-hadis*, 15-16).

⁶² Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti en-nâsihi*, nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1431/2010), 377. Hamza el-Melibârî bu ifadeyi şöyle yorumlar: “Yani avâmın anlayacağı bir delili yoktur. Yoksa kendi içerisinde bir delili ve yöntemi vardır.” (*el-Hadisü'l-ma'lûl -kavâ'id ve davâbit-*, [Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996], 18).

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/296.

⁶⁴ Örneğin bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 92; İbn Hacer, *en-Nuket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr (Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 2/711; Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takribu'n-Nevâvî*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Yusr – Dâru'l-Minhâc, 1437/2016), 3/345-346; Subhî es-Sâlih, *Ulümü'l-hadis ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 180. Mütekaddim dönemde âlimlerinin illetin tespiti

zikretmişlerdir. Örneğin İbnü's-Salâh illet tespitini sadece hadis ilminde önemli bir seviyede olan âlimlerin yapabileceğini belirtir ve Hatîb el-Bağdâdî'ye atıfla illetin hadislerin farklı tariklerini toplayıp araştırmakla belirlenebileceğini söyler.⁶⁵ Hadislerdeki illetlerin tespitine dair aktarılan bu bilgilere göre iki farklı tablo ortaya çıkmaktadır. Bunların ilki illet tespitinin açıklanamayacak bir tecrübeyle ilişkilendirilmesi, diğeri ise hadislerin farklı tariklerinin birbirleriyle mukayese edilmesidir.

Mesele daha dikkatli incelendiğinde konuyla ilgili farklı izahların, özellikle erken dönem münekkitlelerinin hadis tenkidini idrak edemeyecek kimselere yönelik açıklama yapmaktan kaçınması ve bu hususta çekimser davranmasıyla ilişkili olduğu görülmektedir.⁶⁶ Müslim'in *et-Temyîz*'inin önemi ise bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira Müslim hadis münekkitlelerinin hakkında çok fazla konuşmak istemediği rivayet tenkidinin nasıl yapıldığını anlatmak amacıyla *et-Temyîz*'i kaleme almış, uyguladığı yöntemi açıklamak için de eserinin girişinde rivayet, dolayısıyla râvi tenkidi hakkında önemli bilgiler vermiştir.

Müslim hem *et-Temyîz*'de hem de *Sahîh*'in “Mukaddime”sinde râvileri üç tabakaya ayırır. İfadelerinde bazı farklılıklar bulunsa da o, râvileri genel olarak şu üç grupta ele alır: 1- Hadis naklinde hafız olup oldukça az hata yapan râviler; 2- Birinci gruba göre daha fazla hata yapan râviler. Ancak bu kimseler doğru sözlüdürler ve hadis rivayetiyle iştigal etmişlerdir; 3- Çokça hata yapan, telkine açık olan ve Ehl-i hadis'in çoğunluğuna göre müttehem olan râviler.⁶⁷ Ancak “bir râvinin hatasının nasıl tespit edildiği” hususu hala belirsizdir. Aynı zamanda müellifin muhataplarının itirazlarından da olan bu konu hakkında Müslim eserinin girişinde bir râvinin hatasının iki yolla tespit edilebileceğini ifade eder. İlk olarak o “genel bilgiye muhalefet” isminin verilebileceği bir yöntemden bahseder. Bu yönetime göre râvi bir

yönelik anlayışının modern dönemde de devam ettiğine dair bk. Düzenli, *Hadiste Gizli Kusurlar*, 285-291.

⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 90.

⁶⁶ İlgili örnekler için bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *Kitâbü'l-İlâl*, nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd - Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreyşî (Riyâd 1427/2006), 1/389; Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 377-378; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî du'âfâ'i'r-ricâl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/198.

⁶⁷ Müslim, *et-Temyîz*, 84, 103; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/5-7. 3./9. asır münekkitlelerinin genel olarak râvileri üç gruba ayırdığına dair bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 117; Hamza el-Melîbârî, *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fî tertibi ehâdisi Müsnedihî es-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997), 28-30. Benzer şekilde İbn Mehdî'nin râvilerin üç kısımdan oluştuğuna dair ifadeleri için bk. Müslim, *et-Temyîz*, 103; Hatîb, *el-Câmi'*, 2/ 91.

isnadla hadis nakledip o hadisin isnad veya metninde herkes tarafından bilinen bir bilgiye muhalefet ederse onun hata ettiğine hükmedilir.

Müslim bu tür hataların kolaylıkta tespit edilebileceğini,⁶⁸ ayrıca bunlara hem isnadda hem de metinde rastlanabileceğini belirtir. İsnaddaki hatalara örnek olarak İmâm Mâlik'in Abbâd (ö. 100/718) adındaki râvinin ismini “Mugîre b. Şu‘be’nin çocuklarından olan Abbâd” şeklinde hatalı olarak zikretmesini söyler.⁶⁹ Metinlerdeki hatalara ise *Sahîh* “Mukaddime”sinde de hatalı olduğunu göstermek için zikrettiği⁷⁰ Abdülkuddûs tarafından nakledilen “Hz. Peygamber hava girmesi için duvarda delik açılmasını yasakladı [نهى رسول الله أن يتخذ الروح عرضا]” hadisini örnek olarak vermektedir. Müellif bu rivayetin doğru şeklinin “Hz. Peygamber, canlı olan bir hayvanı atış hedefi yapmayı yasakladı [نهى رسول الله أن يتخذ الروح عرضا]” olduğunu belirtir.⁷¹

Müslim’in rivayetlerdeki hataları tespit etmek için zikrettiği ikinci yöntem ise biraz daha uzmanlık ister. Buna göre hâfız râvilerden bir grup, hadiste imam olan Zührî gibi birisinden aynı isnad ve metinle bir hadis nakleder. Fakat hadisi Zührî’den nakleden bir başkası, bu hâfızlar grubuna hadisin isnad veya metninde muhalefet eder. Müslim, bu durumda iki farklı rivayetten doğru olanının hâfızlar grubunun naklettiği, hatalı olanının ise hâfız dahi olsa tek başına farklı şekilde nakleden râvinin rivayeti olduğunu belirtir. Müellif bu ifadelerin ardından “Şu‘be, Süfyân b. Uyeyne, Yahya b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî gibi hadis âlimlerinin [ehlü’l-ilm bi’l-hadîs] hadisler hakkında bu şekilde hüküm verdiklerini gördük” der.⁷² Müslim, *et-Temyîz*’de zikrettiğine benzer şekilde bir rivayetteki hatanın nasıl tespit edileceğine *Sahîh*’inin “Mukaddime”sinde de değinir ve bir râvinin hatalı rivayetlerinin, hafız ve güvenilir râvilerin rivayetleriyle muâraza edildiğinde [‘uridat] tespit edileceğini belirtir.⁷³

Müslim’in hadis rivayet tenkidine dair açıkladığı bu iki yöntem esasen mütekkaddim dönem hadis münekkitlerinin uyguladıkları muâraza metodudur. Nitekim erken dönem hadis münekkitlerinin tamamı bu yöntemi kullanarak rivayetler ve dolayısıyla râviler⁷⁴ hakkında hüküm

⁶⁸ Müslim, *et-Temyîz*, 85-90.

⁶⁹ Müslim, *et-Temyîz*, 86. Diğer bazı hadis münekkitlerinin görüşleri için bk. Müslim, *et-Temyîz*, 86 (2. dipnot).

⁷⁰ Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 1/45.

⁷¹ Müslim, *et-Temyîz*, 89.

⁷² Müslim, *et-Temyîz*, 90.

⁷³ Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, 1/7.

⁷⁴ Konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye Cerh Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019). Duâfâ literatüründe rivayet ve râvi tenkidi ilişkisine dair bk. Mustafa Macit Karagözoğlu,

vermişlerdir.⁷⁵ Aşağıda detaylarına değinilecekse de Müslim'in zikrettiği her iki yöntemin de rivayetlerin birbirleriyle mukayesesine dayandığı söylenebilir. Bu yöntemlerden “Genel bilgiye muhalefet” olarak zikredilen ve Müslim'in tespitinin kolay olduğunu belirttiği husus ilk bakışta bir metin tenkidi veya muhteva tenkidi olarak görülebilir.⁷⁶ Ancak bu

Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 87-98.

⁷⁵ Şu'be'nin muâraza metoduyla rivayet tenkidi yaptığına dair bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1/158; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, çev. Muhammed Enes Topgöl - Muhammed İkbal Aslan (İstanbul: Beka Yayınları, 2017), 98. Ali b. el-Medîni ve Yahya b. Maîn'in ifadeleri için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/212.

⁷⁶ Örneğin Mehmet Ali Çalgan, *et-Temyîz*'de Müslim'in birçok hadiste icmaya, akla, sahâbe söz ve uygulamalarına aykırılık gibi “muhteva tenkidi” kriterlerini uyguladığını belirtir. Bk. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 169. *et-Temyîz*'in metin ve muhteva tenkidi açısından oldukça zengin bir kaynak olduğunu belirten yazar, eserdeki muhteva tenkidine dair örnekler verir. O, “Muhteva Tenkidi Kriterleri” başlığı altında “Kesin Tarihî Bilgiye Uygunluk” kriterine dair *et-Temyîz*'de zikredilen ve Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) Kurban Bayramı günü sabah namazını nerede kıldığına dair bir rivayete işaret eder. Konu hakkındaki rivayetlerden biri “Ebû Muâviye ed-Darîr → Hişâm b. Urve” isnadıyla aktarılır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in, Ümmü Seleme'nin sabah namazını Mekke'de kendisiyle beraber kılmasını emrettiği ifade edilir. Çalgan'a göre Müslim, bu rivayeti “tarihî malumata aykırı” kabul eder. Zira diğer rivayetlere göre Hz. Peygamber bayram günü sabah namazını Müzdelife'de kılmıştır. Yazar sonrasında “Müslim, Allah Resûlü'nün aynı anda hem Mekke'de hem de Müzdelife'de olamayacağını ifade etmek için ‘muhal’ der ve böylece akla aykırılığa dikkat çeker” açıklamalarında bulunur (Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 152). *et-Temyîz*'de Müslim, ilgili rivayet için “Bu haber muhâldir” dese de onun sonrasındaki ifadeleri şöyledir: “Ancak Ebû Muâviye'den aktarılan bu rivayetin doğru şekli şöyledir... İnşallah biz Hişâm [b. Urve]'nin ashâbının Hişâm'dan naklettiği rivayetleri, hangilerinin doğru hangilerinin hatalı olduklarını göstermek için zikredeceğiz.” Ardından müellif hadisi Hişâm b. Urve'den aktaran Vekî', Süfyân es-Sevrî, Abde b. Süleyman ve Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin rivayetlerini aktarır. Bu rivayetlerde Vekî'nin de hata yaptığını belirten müellif, doğru olan naklin Hişâm'ın diğer üç râvisinin aktardığı rivayet olduğunu söyler. (Müslim, *et-Temyîz*, 123-124). Görüldüğü üzere aslında müellif yukarıda işaret edilen muâraza metodunu işletmektedir. Buna göre o, rivayetin farklı tariklerini birbirleriyle karşılaştırmış ve doğru olanın Sevrî ve ona benzer şekilde nakleden diğer öğrencilerin naklettiği rivayet olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla burada “akla aykırılık” gibi muhteva tenkidinden bahsedilemeyeceği söylenebilir. Aslında Çalgan'ın iddialarıyla burada ifade edilen hususlar arasındaki temel fark, Çalgan'ın çoğu örnekte muârazayı bir metin ve bazen de muhteva tenkidi olarak kabul etmesidir. Dolayısıyla Çalgan'a göre, örneğin Müslim bir rivayetin farklı tariklerini karşılaştırıyor ve hatayı metinde tespit ediyorsa bu, bir metin tenkididir (Bazı örnekler için bk. Çalgan, “İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi”, 32-45). Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere aslında Müslim için hatanın nerede olduğu önemsizdir. Ona göre bir rivayet, güvenilir râvilerin rivayetlerine muhalefet ediyorsa genellikle hatalıdır. Hatanın hadisin metin ya da isnadında

yöntemin de aslında rivayetlerin birbirleriyle karşılaştırılmasına dayandığı söylenmelidir. Zira ikinci olarak zikrettiği yöneme göre Müslim, belirli bir isnadla nakledilen hadisi incelerken Hz. Peygamber'den itibaren rivayetin isnadını takip eder. İlgili hadis örneğin Zührî'den sonra farklı tariklere ayrılıyor ve rivayetler değişiklik gösteriyorsa, müellif Zührî'nin râvilerini inceler. Müellifin yukarıda da değindiği üzere Zührî'nin bir râvisi, diğer hâfız râvilere muhalefet ediyorsa genelde hatanın o râviye ait olduğunu belirtir. “Genel bilgiye muhalefet” olarak zikrettiği yöntemde de müellifin temelde aynı metodu işlettiği söylenebilir. Zira bu yöntemde de müellif esasında rivayetleri mukayese etmektedir. Onun birbirleriyle mukayese ettiği rivayetler bazen bir sahâbîden nakledilen aynı konudaki hadisin farklı isnadları olabildiği gibi zaman zaman da aynı konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen nakiller olmaktadır. Ancak burada esas olan yine çoğunluğun ilgili rivayeti nasıl naklettiğidir.

Netice itibarıyla erken dönem hadis münekkithleri, genellikle hadis rivayet tenkidinin nasıl yapıldığını açıklama konusunda çekimser davranmışlardır. Ancak onların hakkında çok fazla bilgi vermediği bu yöntemin, rivayetlerin birbirleriyle karşılaştırılması anlamına gelen muâraza olduğu anlaşılmaktadır. Müslim'in *et-Temyîz*'i ise bu tenkit faaliyetinin nasıl yapıldığını anlatan en erken örneklerden biri olup bu özelliğiyle literatürde eşsiz bir konumdadır. Müslim'in eserinin girişinde ve kitap boyunca uyguladığı yöntem yukarıda hakkında detaylı bilgi verilen bu muâraza yöntemidir. Aşağıda Müslim'in eser boyunca uyguladığı iki yöntem kitaptan seçilen belirli örnekler üzerinden anlatılıp müellifin metodu açıklanmaya çalışılacaktır.

3.1. Genel Bilgiye Muhalefet

Müslim'in *et-Temyîz* mukaddimesinde tespitinin daha kolay olduğunu belirttiği ve hadislerin hem isnad hem de metinlerinde meydana geldiğini söylediği yöntemi “Genel bilgiye muhalefet” olarak isimlendirmek mümkündür. Bu yöntemle tenkit ettiği hadislerin bir kısmı esasen “Tek bir isnadın muârazası” olarak isimlendirilen yöntemle de benzeşebilmektedir. Ancak müellifin metin içerisindeki vurgusu bu tür örneklerde genel bilgiye muhalefet edilmesidir.

Cenaze namazına katılan kimseye verilecek mükâfatla ilgili Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) aktarılan rivayet Müslim'in bu yöntemle tenkit ettiği hadislerle örnek olarak zikredilebilir. *et-Temyîz*'de “Râvilerinin metin ve isnadında mutâbaat etmediği rivayet” başlığı altında müellif “Muhammed

olması müellifin dikkat ettiği bir şey değildir, esas olan rivayetin sika râvilerin nakilleriyle uyum-uyumsuzluğudur. Bu faaliyeti bir metin veya muhteva tenkidi değil, isnad tenkidi olarak nitelenmek gerektiği söylenebilir. Nitekim Müslim de bu tenkidin nasıl yapıldığını göstermek için eseri kaleme almıştır.

b. el-Müsennâ → Ebû Süleyman Ma'dî b. Süleyman → Muhammed b. Aclân → babası [Aclân el-Medenî]" isnadıyla Ebû Hüreyre'nin şöyle dediğini aktarır: "Kim bir cenazeye katılıp cenazenin yakınlarının yanına [taziye için] giderse ona bir kîrât sevap vardır. [Cenazeyi mezarlığa götürene kadar] eşlik ederse ona bir kîrât sevap vardır. Cenaze namazını kılsa ona bir kîrât sevap vardır. Cenaze defnedilene kadar beklerse ona bir kîrât sevap vardır. Allah Resûlü 'Bir kîrât Uhud dağı kadar ya da ondan daha büyüktür' buyurmuştur." Müellif bu rivayeti aktardıktan sonra "Ehl-i hıfztan mutkin olanlar bu rivayete muhalefet etmişlerdir. Onlar hadiste yalnızca 'Cenaze namazını kılıp dönene ve defnedilmesini bekleyene' olmak üzere iki kîrât sevap zikretmişlerdir" der.⁷⁷ Ardından müellif şu açıklamaları yapar:

Aynı şekilde Ebû Hüreyre'nin ashâbı 'Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber' isnadıyla [bu rivayete muhalif olarak hadisi nakletmişlerdir]. Ebû Hüreyre dışında diğer [sahâbîlerden de] zikredeceğimiz üzere birçok nakil [muhalif] şekilde aktarılmıştır. Ma'dî b. Süleyman'ın [ö. 154/771] rivayetindeki 'dört kîrât' ifadesi bilinen tariklerin hiçbirinde nakledilmemektedir [*lem yuvâta*']. Ayrıca isnadında İbn Aclân'dan [ö. 148/765] nakledilmesine de muhalefet edilmiştir.⁷⁸

Görüldüğü üzere Müslim, Ma'dî b. Süleyman'ın aktardığı bu rivayetin hatalı olduğunu belirtirken iki hususu vurgulamaktadır. Öncelikle cenaze namazıyla ilgili nakledilen rivayetler, Ma'dî b. Süleyman'ın aktardığı rivayete muhaliftir. Bunun yanı sıra Ebû Hüreyre'nin ashâbı da Ma'dî b. Süleyman'ın naklettiği rivayete muhalefet etmektedir. Müellif bu açıklamalarının ardından ilk olarak "Ebû Hâzim → Ebû Hüreyre",⁷⁹ "Saîd b. el-Müseyyeb → Ebû Hüreyre",⁸⁰ "Ebû Müzâhim el-Medenî → Ebû Hüreyre"⁸¹ ve "Velîd b. Abdurrahman → Ebû Hüreyre"⁸² isnadlarını zikreder. Bu rivayetlerde Ma'dî b. Süleyman'ın rivayetinin aksine yalnızca "iki kîrât" sevaptan bahsedilir. Anlaşıldığı kadarıyla Müslim burada aynı konuda nakledilen rivayetleri ve konuyla ilgili Ebû Hüreyre nakillerini birbirleriyle karşılaştırmış ve diğer birçok rivayete muhalif olması sebebiyle Ma'dî b. Süleyman'ın rivayetinin hatalı olduğuna hükmetmiştir. Müslim, Ebû Hüreyre rivayetlerini aktardıktan sonra aynı konuda Hz. Âişe (ö. 58/678), Berâ b. Âzib (ö. 71/690) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö.

⁷⁷ Müslim, *et-Temyîz*, 171-172.

⁷⁸ Müslimi *et-Temyîz*, 172.

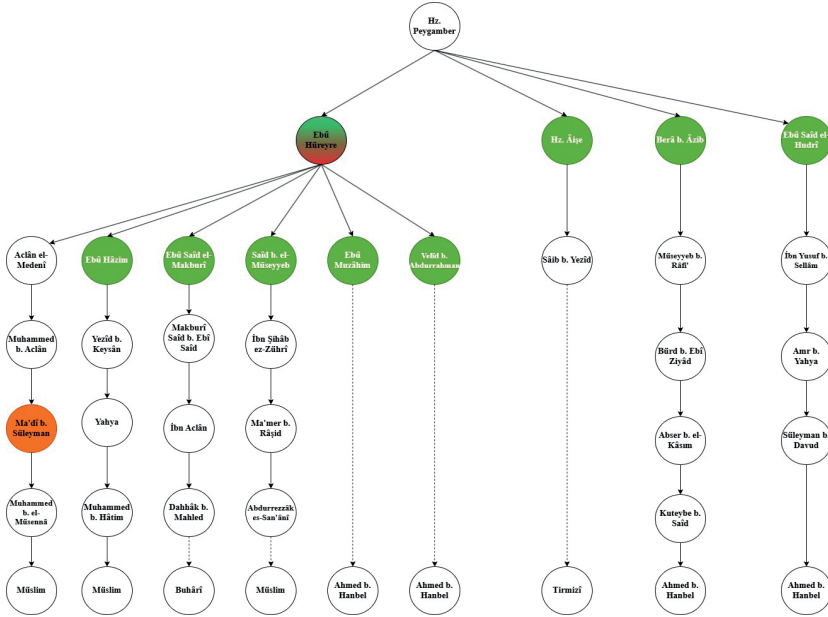
⁷⁹ Müslim, *et-Temyîz*, 172; Müslim, "Cenâiz", 54.

⁸⁰ Müslim, *et-Temyîz*, 172; Müslim, "Cenâiz" 52.

⁸¹ Müslim, *et-Temyîz*, 172; Ahmed, *Müsned*, 16/441.

⁸² Müslim, *et-Temyîz*, 173; Ahmed, *Müsned*, 8/20.

74/694) rivayetlerini de ilgili rivayetin hatalı olduğunu göstermek için zikretmektedir.⁸³ Bu rivayetlerde de Ma'dî b. Süleyman'ın rivayetinin aksine yalnızca iki kîrât sevaptan bahsedilmektedir. Aşağıda bu isnadların şeması yer almaktadır.



Tablo 1: Cenaze Namazının Faziletiyle İlgili Hadisin İsnad Şeması⁸⁴

Müslim, ilgili rivayeti tenkit ederken bir isnadın farklı tariklerini değil konuyla ilgili Ebû Hüreyre'den ve diğer sahabîlerden aktarılan rivayetlerin tamamını incelemektedir. Burada aslında Müslim'in yalnızca bir isnadın farklı tariklerini muâraza ettiği düşünülebilirse de müellifin öncelikli vurgusu ilgili hadisin konu hakkındaki diğer rivayetlerin tamamına muhalefet etmesidir.

Müellifin hatanın hangi râviden kaynaklandığını nasıl tespit ettiği önemlidir. Zira Müslim'in Ebû Hüreyre rivayetine dair verdiği isnadlara bakıldığında hadisin Ebû Hüreyre'den sonra farklı tariklere ayrıldığı görülmektedir. Burada akla gelen ilk ihtimal diğer râvilerden farklı naklettiği için hatanın Aclân el-Medenî'ye ait olmasıdır. Ancak Müslim hatanın kaynağının Aclân değil, ondan iki tabaka aşağıda yer alan Ma'dî b. Süleyman'a

⁸³ Müslim, *et-Temyîz*, 173.

⁸⁴ Bu ve sonrasındaki isnad şemalarında isnadın uzun olması durumunda müellife kadar olan kısım kesik çizgilerle gösterilmiştir. Şemalarda yeşil renkli kişiler doğru isnadları, kırmızı renkli olanlar ise hatalı râvileri göstermektedir. Hem yeşil hem kırmızıyla gösterilen râviler ise kendilerinden rivayet eden öğrencilerinin bir kısmı doğru, bir kısmı hatalı nakilde bulunduğu için doğru ve hatalı tariklerin ortak hocalarıdır.

ait olduğunu belirtir. Bu gibi durumlarda müellifin râviler hakkındaki genel kanaatiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Müslim'in hatanın kaynağı olarak gösterdiği Ma'dî b. Süleyman hakkında Ebû Zür'a "Oldukça zayıftır [*vâhi l-hadîs*]. İbn Aclân'dan münker hadisler nakleder" demiş,⁸⁵ İbn Hibbân (ö. 354/965) da onun sika kimselerden hadis naklederken çokça hata yaptığını, onlardan maklûb hadisler naklettiğini söyleyip teferrüd ettiğinde hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmiştir.⁸⁶ Nesâî (ö. 303/915) de onun zayıf olduğunu söylemiştir.⁸⁷ Özellikle Ebû Zür'a'nın belirttiği "İbn Aclân'dan münker hadisler nakletmesi" önemlidir. Müslim'in yukarıda hatalı kabul ettiği isnadda Ma'dî b. Süleyman'ın hocasının İbn Aclân olduğu düşünüldüğünde Müslim'in neden bu rivayetteki hatanın kaynağı olarak ilgili râviyi işaret ettiği daha net anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu râvi İbn Aclân'dan aktardığı birçok rivayetinde diğer râvilere muhalefet etmesi sebebiyle Müslim hatanın bir üst tabakadaki râvilere değil Ma'dî b. Süleyman'a ait olduğunu söyler.

"Genel bilgiye muhalefet" başlığı altında zikredilecek ikinci tür tenkit örnekleri bir konudaki rivayetlerin muârazasıdır. Bu tür örneklerde müellif, belirli bir isnad ya da bir sahâbîden aktarılan rivayetin farklı tariklerini değil, konuyla ilgili aktarılan nakillerin tamamını göz önüne alarak bir yargıya varmaktadır. Buna göre Müslim, bir konuda aktarılan rivayetleri incelemekte, güvenilir râvilerin rivayetine muhalif aktarılan bir nakil olduğunda ise o hadisin zayıf olduğunu söylemektedir.

Bu tür rivayetlere örnek olarak Müslim'in "Oldukça Zayıf Olup Sahih Haberlerin Reddettiği Bir Rivayet" başlığı altında incelediği hadis zikredilebilir. Müslim, ilk olarak "Abdullah b. Mesleme → Seleme b. Verdân → Enes b. Mâlik" isnadıyla Hz. Peygamber'in bir kişiye evlenip evlenmediğini sorduğu, adamın da evlenecek parasının olmadığını söylediği rivayeti zikreder. Müslim'in yalnızca işaret ettiği bu uzunca rivayete göre Hz. Peygamber parası olmadığı için evlenen kişiye İhlâs, Kâfirûn, Zilzâl, Nasr sûreleriyle Âyete'l-Kürsî'yi bilip bilmediğini sorar. Adam bu sûreleri bildiğini söyler, Hz. Peygamber de her biri için "Kur'ân'ın dörtte biridir" şeklinde karşılık verir ve en son üç defa "Evlen" şeklinde nasihat eder.⁸⁸ Bu rivayeti aktardıktan sonra Müslim şöyle demektedir:

'Seleme → Enes' isnadıyla aktardığımız bu rivayet sâbit ve meşhur habere muhaliftir. Adâlet ehlinin çoğu Hz. Peygamber'in yaygın olan 'Kul hüveallahu ehad Kur'ân'ın üçte birine denktir' hadisini

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/438.

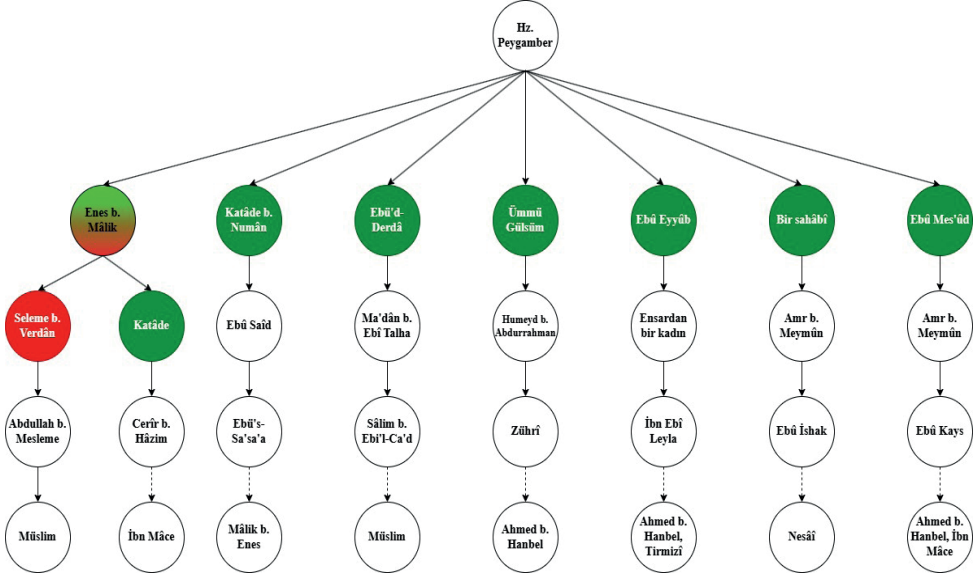
⁸⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü l-Mecrûhîn mine l-muhaddisîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Suud: Dâru's-Sumay'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/2000), 2/381.

⁸⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4/143.

⁸⁸ Müslim, *et-Temyîz*, 142; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/32.

nakleder. İbn Verdân ise rivayetinde ‘[İhlâs sûresi Kur’ân’ın] dörtte biridir’ şeklinde nakletmiş sonra da Kur’ân’dan beş sûre zikretmiş ve her biri için ‘Kur’ân’ın dörtte biridir’ demiştir. Bu *müstenkerdir*, anlamı doğru değildir.

Burada Müslim’in rivayete yönelik başlıca iki eleştirisinin olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, güvenilir râvilerin çoğu İhlâs sûresinin Kur’ân’ın üçte biri olduğunu nakletmektedirler ki bu, Seleme b. Verdân’ın (ö. 156/773) rivayetiyle çelişmektedir. Müellifin eleştirdiği ikinci husus ise Seleme b. Verdân’ın beş sûre zikredip her biri için “Kur’ân’ın dörtte biri” demiş olmasıdır. Dolayısıyla Müslim’e göre rivayette bir tutarsızlık da bulunmaktadır. Bu ifadelerinin ardından müellif Enes b. Mâlik (ö. 93/712),⁸⁹ Katâde b. Nu‘mân (ö. 23/643),⁹⁰ Ebû’d-Derdâ (ö. 32/652),⁹¹ Ümmü Gülsüm bint Ukbe (ö. 32/652’den sonra),⁹² Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669)⁹³ ve Amr b. Meymûn,⁹⁴ ismi açıkça zikredilmeyen bir sahâbî ve Ebû Mes‘ûd el-



Tablo 2: İhlâs Sûresinin Fazileti ile İlgili Rivayetin İsnad Şeması

⁸⁹ Müslim, *et-Temyîz*, 144; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), “Edeb”, 52.

⁹⁰ Müslim, *et-Temyîz*, 144; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436/2011), “Tevhîd”, 1.

⁹¹ Müslim, *et-Temyîz*, 144; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 259; Ahmed, *Müsned*, 36/36-7.

⁹² Müslim, *et-Temyîz*, 144; Ahmed, *Müsned*, 45/244.

⁹³ Müslim, *et-Temyîz*, 145; Ahmed, *Müsned*, 38/527.

⁹⁴ Müslim, *et-Temyîz*, 145; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, nşr. Faruk Hamâde (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 426.

Tabloda görüldüğü üzere Müslim ilgili rivayeti tenkit ederken bir sahâbînin farklı isnadlarını ya da bir isnadın farklı tariklerini karşılaştırmamakta, İhlâs sûresine dair nakledilen rivayetlerin tamamını birbiriyle muâraza etmektedir. Onun bu hadisi Enes b. Mâlik'ten aktaran bir başka râvi olan Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) rivayeti sebebiyle zayıf saydığı düşünülebilirse de yukarıda aktarıldığı üzere Müslim bu hususa herhangi bir vurgu yapmamaktadır. Bilakis onun vurguladığı husus İhlâs sûresiyle ilgili nakledilen rivayetlerin tamamıdır.

Bir önceki örnekte belirtildiği gibi Müslim, burada illetli rivayette hatalı râviyi nasıl tespit ettiğini açıkça söylememektedir. Ancak Seleme b. Verdân incelendiğinde onun özellikle Enes b. Mâlik'ten nakillerinin problemli görüldüğü dikkat çeker. Nitekim İbn Hibbân “Enes'ten onun hadislerine benzemeyen şeyler naklederdi. Enes dışındaki sika kimselerden de güvenilir kişilerin hadislerine benzemeyen şeyler aktarırdı” demektedir.⁹⁵ Benzer şekilde İbn Adî de onun zayıf kabul edildiğine dair birçok nakil aktardıktan sonra “Onun naklettiği rivayetlerin metinlerinde münker şeyler vardır ve diğer râvilere muhalefet etmektedir” der.⁹⁶ Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) de “Enes'ten naklettiklerinin çoğu münkerdir” demiştir.⁹⁷ Dolayısıyla Müslim özelde Enes b. Mâlik genelde ise sika kimselerden naklettiği rivayetlerde diğer râvilere çokça muhalefet eden Seleme b. Verdân hakkındaki genel kanaatinden hareketle hatanın ondan kaynaklandığına hükmetmiştir.

3.2. Tek Bir İsnâdın Muârazası

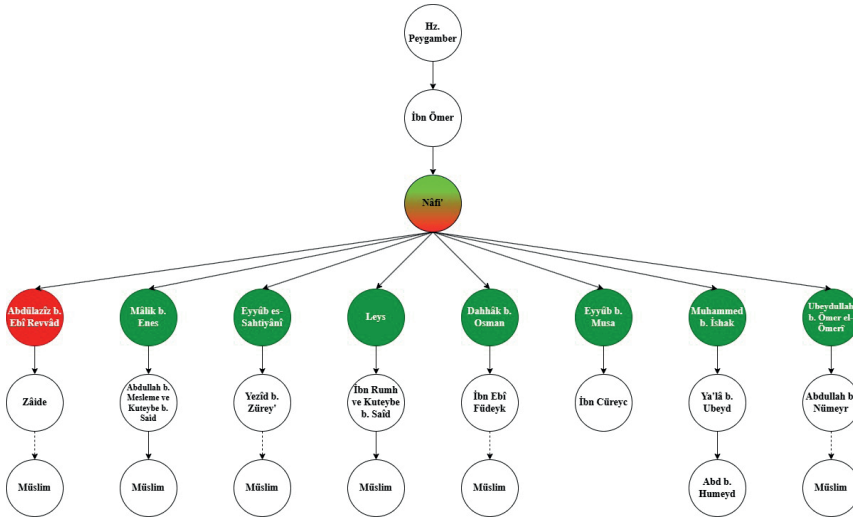
Eserin büyük çoğunluğunu “Tek bir isnadın muârazası” olarak isimlendirilebilecek Müslim'in mukaddime bölümünde zikrettiği ikinci yöntemle tenkit ettiği rivayetler oluşturmaktadır. Bugünkü nüshada yer alan 25 rivayetin 17'si belirli bir isnadın farklı tariklerinin muâraza edilmesiyle tenkit edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Müslim bu örneklerde aynı isnad ve metinle nakledilen rivayetleri inceler. Rivayetin farklı tarıklara ayrıldığı tabakadaki râvilerin rivayetlerini birbirleriyle muâraza eder. İlgili râvilerden bir ya da birkaçı hadisi, çoğunluğun naklettiği rivayete muhâlif bir şekilde aktarıyorsa hatanın bu kişi ya da kişilere ait olduğunu söyler. Ancak müellif bazen hatanın isnadın ayrıştığı ilk tabakada değil daha aşağı tabakalarda yer alan râvilere ait olduğunu söyleyebilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu tür örneklerde müellif râvi hakkındaki genel kanaatinden hareketle bir yargıya varmaktadır. Ayrıca bazen râvi hakkındaki kanaatinden hareketle doğru rivayetin az sayıdaki kişiye, yanlış rivayetin ise çoğunluğa ait olduğunu belirtebilmektedir.

⁹⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/423.

⁹⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/361.

⁹⁷ Zehebî, *Mizân*, 2/193.

Müslim'in belirli bir isnadın farklı tariklerini muâraza ettiği rivayetlere “Hâfızlar grubuna muhalif, hatası açık, fâsit bir rivayet” başlığı altında zikrettiği nakil örnek olarak verilebilir. Müslim bu başlık altında hatalı olduğunu belirttiği “Kâsım b. Zekerıyya b. Dînâr → Hüseyin b. Ali → Zâide [b. Kudâme] → Abdülazîz b. Ebî Revvâd → Nâfi’” isnadıyla İbn Ömer’in (ö. 73/693) fitır sadakası ile ilgili hadisini aktarır. Bu rivayete göre İbn Ömer, Hz. Peygamber devrinde fitır sadakasını bir sâ‘ arpa, hurma, çavdar veya kuru üzüm olarak verdiklerini, ayrıca Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında buğday çoğalınca yarım sâ‘ buğdayı, diğer ürünlerin bir sâ‘ına denk saydığını ve fitır sadakası olarak yarım sâ‘ buğdayı kabul ettiğini söyler.⁹⁸ Müslim bu rivayetin hatalı olduğunu belirtir ve Abdülazîz b. Ebî Revvâd’a (ö. 159/776) muhalif olarak hadisi nakleden Nâfi‘ ahabının nakillerini aktaracağını belirtir. Ardından Müslim hadisi Nâfi‘den aktaran ve hadiste çavdar ve kuru üzümü zikretmeyen diğer öğrencilerinin nakillerini verir. Aşağıdaki tablo bu isnadları göstermektedir.



Tablo 3: Fıtır Sadakasıyla İlgili Rivayetin İsnad Şeması

Müslim ilgili isnadları zikrettikten sonra Abdülazîz b. Revvâd'ın hadisini niçin illetli kabul ettiğine dair şu açıklamaları yapar:

Bunlar Nâfi‘’nin [ö. 117/735] önemli ashâbıdır. Onların tamamı İbn Ebî Revvâd'ın fitır sadakası rivayetine muhalefet etmişlerdir. Bu kimseler yedi kişi olup hiçbiri rivayetinde çavdar ve kuru üzümü zikretmemişlerdir. Ayrıca onlar [Hz. Ömer'in] bu ürünler yerine yarım sâ‘ buğdayı kabul ettiğini de zikretmemişlerdir. Yalnızca Eyyûb

⁹⁸ Müslim, *et-Temyîz*, 181-182.

es-Sahtiyânî [ö. 131/749], Eyyûb b. Mûsa [ö. 132/749] ve Leys [b. Sa'd] [ö. 175/791] hadislerinde ‘İnsanlar [sonra] yarım sâ‘ buğday vermeye başladılar’ demişlerdir. Hadisi ve isnadlarını bilen [*men akile'l-hadîs ve esbâbe'r-rivâyât*] kişi Nâfi‘in ashâbının İbn Ebî Revvâd’a muhalefet ettiğinde [İbn Ebî Revvâd’ın hatalı olduğunu anlar]. Onların tamamı yalnızca arpa ve hurmayı zikretmiştir. İbn Ömer’den aktarılan çavdar ve kuru üzüm ise [hatalı olup] bir delili yoktur. Zira Hz. Peygamber’den sonra İbn Ömer, fıtır sadakasını hurma olarak veriyordu. Sadece bir defasında hurması olmadığı için arpa olarak vermişti.⁹⁹

Hem isnad şemasında hem de Müslim’in rivayete dair yaptığı izahlara bakıldığında müellifin aynı isnad ve metinle nakledilen bir rivayeti incelediği görülür. Buna göre o, “İbn Ömer → Nâfi’” isnadıyla nakledilen rivayeti ele alır. Rivayetin Nâfi’den sonra farklı tarıklara ayrıldığını gören müellif, Nâfi‘in öğrencilerinin rivayetlerini birbirleriyle karşılaştırır. Bu öğrenciler içerisinden yedisi hadiste yalnızca arpa ve hurmayı zikrederken, sadece Abdülazîz b. Ebî Revvâd, bunların yanında çavdar ve kuru üzümü de zikretmiş, ayrıca Hz. Ömer zamanında onun yarım sâ‘ hurmayı diğer ürünlerin bir sâ‘ına denk saydığını belirtmiştir. Müslim de Abdülazîz b. Revvâd’ın Nâfi‘ halkasındaki özellikle Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî (ö. 147/764), Mâlik b. Enes ve Eyyûb es-Sahtiyânî gibi yakın öğrencilerine¹⁰⁰ muhalefet etmesi sebebiyle Abdülazîz b. Ebî Revvâd’ın hata ettiğine hükmetmiştir.

Nâfi‘in öğrencilerini dokuz tabakaya ayıran Ali b. el-Medînî ve on tabakaya ayıran Nesâî birinci tabakada Eyyûb es-Sahtiyânî, Mâlik b. Enes, Ubeydullah b. Ömer ve Ömer b. Nâfi’i zikrederken, Abdülazîz b. Ebî Revvâd’a Nesâî altıncı, Ali b. el-Medînî ise sekizinci tabakada yer vermiştir.¹⁰¹ Benzer şekilde Yahya el-Kattân (ö. 198/813), Nâfi‘in en sağlam ashâbının Eyyûb es-Sahtiyânî, Ubeydullah b. Ömer ve Mâlik b. Enes olduğunu söylerken Yahya b. Maîn de onun en sağlam ashâbının Mâlik, Ubeydullah b. Ömer ve Leys b. Sa’d olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Müslim’in “Hadisi ve isnadlarını bilen kişi [*men akile'l-hadîs ve esbâbe'r-rivâyât*] Nâfi‘in ashâbının İbn Ebî Revvâd’a muhalefet ettiğinde [İbn Ebî Revvâd’ın hatalı olduğunu anlar]” ifadesi bu durumda daha net anlaşılmaktadır. Zira hadis münekkikleri Abdülazîz b. Ebî Revvâd’ı Nâfi‘in yakın talebeleri arasında saymazken, onun hadislerini en iyi bilen kişiler olarak İbn Ebî

⁹⁹ Müslim, *et-Temyîz*, 183-184.

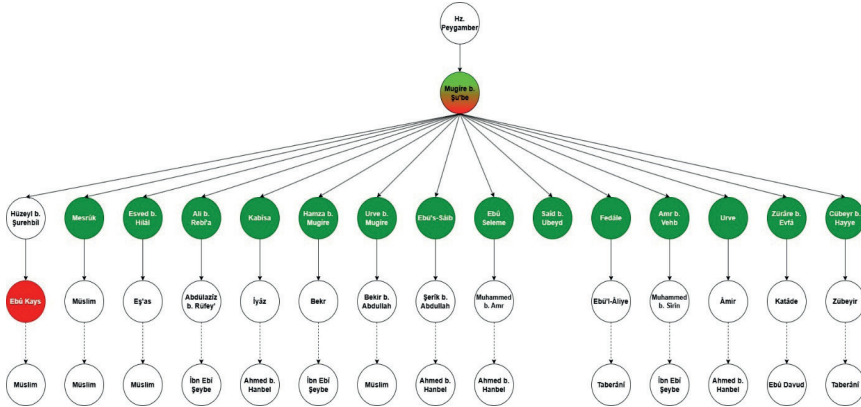
¹⁰⁰ Nâfi‘ halkasına dair detaylı bilgi için bk. Rıdvan Talha Yücedağ, “2./8. Asır Medine Hadis Halkaları”, *2./8. Asır Hadis Halkaları I*, ed. Muhammed Enes Topgöl (İstanbul: İFAV Yayınları, 2025), 70-9.

¹⁰¹ Yücedağ, *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları*, 68-70; İbn Receb, *Şerh*, 2/474.

¹⁰² İbn Receb, *Şerh*, 2/474.

Revvâd'a muhalefet eden kimseleri zikrederler. Bu sebeple Müslim hadiste Abdülazîz b. Ebî Revvâd'ın hata ettiğine hükmetmiştir.

Müslim tek bir isnadın farklı tariklerini muâraza ederken bazen hatanın, isnadın farklılaştığı ilk tabakada değil daha aşağıdaki tabakalardaki râvilerden kaynaklandığını söylemiştir. Bu tür rivayetlere örnek olarak “Metni mahfûz olmayan bir rivayet” başlığı altında yer verdiği hadis zikredilebilir. Müslim ilk olarak hatalı kabul ettiği “Yahya b. Yahya → Vekî' → Süfyân [es-Sevrî] → Ebû Kays [Abdurrahman b. Servân] → Hüzeyl [b. Şurabhîl]” isnadıyla Mugîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) mest üzerine meshle ilgili rivayetini zikreder. Bu nakle göre Mugîre b. Şu'be, Hz. Peygamber'in abdest alırken çorap ve nalinlerine mesh ettiğini belirtmektedir. Müellif bu rivayetin hatalı olduğunu, Mugîre b. Şu'be'nin rivayetinde “çoraplarına meshetti” ifadesinin yer almadığını yalnızca “nalinlerine mesh etti” ibaresinin bulunduğunu göstermek için hadisi Mugîre b. Şu'be'den aktaran 15 kişinin rivayetine yer verir. Bu isnadların şeması aşağıda gösterilmiştir:



Tablo 4: Mest Üzerine Mesh Hadisinin İsnad Şeması

Hadisi Mugîre b. Şu'be'den aktaran kişilerin neredeyse tamamı ortak bir şekilde naklederken “Hüzeyl b. Şurabhîl → Ebû Kays Abdurrahman b. Servân” isnadı diğer rivayetlere muhalefet etmektedir. Burada Müslim'in hatanın Hüzeyl b. Şurabhîl'e ait olduğunu söyleyeceği düşünülebilirse de müellif hatanın Hüzeyl'e değil hadisi ondan aktaran Ebû Kays Abdurrahman b. Servân'a (ö. 120/738) ait olduğunu belirtir. Konu hakkında müellif şu açıklamaları yapar:

Mugîre [b. Şu'be]'nin mesh konusunda ‘Ebû Kays → Hüzeyl → Mugîre’ isnadına muhalif tarikleri açıkladık. Zikrettiğimiz bu kimseler tâbiûn tabakasının önemli âlimleridir. Mesrûk gibi...

(Daha önce ismi geçen kimseleri zikretti).¹⁰³ Bunların tamamı Ebû Kays'ın Hüzeyl'den aktardığı rivayete muhalefet etmektedir. [Hadisi doğru aktaran] bu kişilerin bazılarına, ilgili rivayetin naklinde muhalefet eden kimsenin [hatalı olacağı], bilgi sahibi olanlar [*ehli'l-fehm*] için açıktır. Buradaki hatanın Hüzeyl'e değil Ebû Kays'a ait olması daha muhtemel [*eşbeh*] ve daha doğrudur [*evlâ*]. Çünkü ilim ehli kimseler Ebû Kays'ın bu rivayeti dışında başka nakillerini de münker görmüşlerdir.

Dolayısıyla Müslim, aynı isnad ve aynı metinle nakledilen bir rivayeti incelemektedir. Hadisin Mugîre b. Şu'be'den sonra farklı tariklere ayrıldığını tespit eden müellif, Mugîre'nin öğrencilerinin rivayetlerini karşılaştırmaktadır. Ebû Kays Abdurrahman b. Servân'ın naklettiği rivayetin diğer 14 rivayete muhalif olması sebebiyle hatanın bu isnadla nakledilen rivayette olduğuna hükmetmiştir. Ancak burada hata yapan râvinin isnadın farklılaştığı ilk tabakadaki râvi olan Hüzeyl'den değil onun öğrencisi olan Ebû Kays'tan kaynaklandığını söyler. Bunun sebebi müellifin de belirttiği gibi râvi hakkındaki genel kanaatidir. Nitekim müellif bu yargısını destekleyici mahiyette yukarıda aktarılan ifadelerinden sonra Abdullah b. el-Mübârek'in "Bu hadisi -yani Ebû Kays'ın naklettiği Mugîre [b. Şu'be'nin meshle ilgili] hadisini Sevrî'ye arz ettim. O 'Bir başkası böyle nakletmemiştir, muhtemelen vehimdir' dedi" şeklindeki açıklamasını da aktarır.¹⁰⁴ Dolayısıyla Müslim diğer râvilere çokça muhalefet etmesi sebebiyle hatanın Ebû Kays'a ait olduğuna hükmetmiştir.

Yukarıda zikredilen örneklerin tamamında Müslim rivayetleri birbirleriyle muâraza etmiş ve çoğunluğun naklettiği rivayeti doğru, diğerlerinin hatalı olduğuna sonucuna ulaşmıştır. Eserdeki rivayetlerin neredeyse tamamında müellif çoğunluğun naklettiği rivayetleri tercih etse de bazen tersi yönde de hüküm verebilmektedir. Böyle durumlarda müellif, hadisi nakleden râvilerin genel durumlarını dikkate almaktadır.

Kişinin nâfile orucunu ikram edilen yemeği yiyerek bozmasıyla ilgili rivayet bu konuya örnek olarak verilebilir. Müslim söz konusu rivayeti Zührî'den "Urve → Âişe" isnadıyla nakleden herkesin hatalı aktardığını söyler. Hadisi bu şekilde nakleden beş kişinin isnadını zikredip ardından İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) Zührî'den naklettiği rivayete yer verir. Bu

¹⁰³ Parantez içerisinde verilen ifade daha önce de zikredildiği üzere eserin orijinal haliyle günümüze ulaşmadığını göstermektedir. Muhtemelen Müslim burada yukarıda işaret ettiği tâbiün tabakasındaki 18 kişinin ismini zikretmektedir. Ancak nüshayı ihtisar eden kişi bunlar içerisinde yalnızca Mesrûk'u zikretmiş diğerlerine işarette yetinmiştir. Parantez sonrasında Müslim'in ifadeleri devam etmektedir.

¹⁰⁴ Müslim, *et-Temyîz*, 166. İbnü'l-Mübârek'in yanı sıra Ahmed b. Hanbel de bu râvinin diğer râvilere muhalefet ettiğini söylemiştir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/218; Zehebî, *Mizân*, 2/553).

rivayete göre İbn Cüreyc, Zührî'ye bu hadisi Urve b. ez-Zübeyr'den (ö. 94/713) duyup duymadığını sorar, Zührî de hadisi Urve'den işitmediğini Hz. Âişe'ye soran bazı kimselerden dinlediğini söyler.¹⁰⁵ Bu rivayete yer verdikten sonra müellif, İbn Cüreyc'in ifadesinin yeterli olduğunu, çünkü hiç kimsenin Zührî hadislerini onun kadar araştırmadığını¹⁰⁶ söyleyip hadisi “Zührî → Urve → Âişe” isnadıyla aktaran râvileri eleştirir. Örneğin hadisi bu şekliyle aktaran Zümeyl'in meçhul olduğunu belirtir ve râviler hakkında her zaman aynı hüküm verilemeyeceğine dair uzunca bir açıklama yapar. Buna örnek olarak zikrettiği hususlardan birisi Sâbit el-Bünânî'nin (ö. 127/744) en sağlam öğrencisi kabul edilen Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) Sâbit el-Bünânî dışında diğer kimselerden hadis naklettiğinde çokça hata yapmasıdır. Müellif bu açıklamalarının ardından hadisleri bilip doğrusunu ve yanlışını ayırabilecek kimselerin ancak Ehl-i hadis olduğunu, sadece onların râvilerin cerh ve ta'dil durumlarını bileceğini söyler.¹⁰⁷

Yukarıda zikredilen örnek ve Müslim'in açıklamaları müellifin her zaman çoğunluğun naklettiği rivayeti kabul etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla Müslim genellikle çoğunluğun rivayetini doğru kabul etse de bazen bunun dışına çıkmaktadır. İlgili örneğe bakıldığında İbn Cüreyc'in Zührî'nin en sağlam öğrencilerinden biri olarak öne çıktığı, ona muhalefet eden kimselerin ise meçhullük gibi problemlere sahip olduğu dikkat çekmektedir. Müellif bu sebeple doğru rivayetin İbn Cüreyc'e ait olduğunu çünkü Zührî'nin hadislerini en iyi onun bildiğini söyler. Ardından Müslim, bu ifadelerine delil olması için râvilerin her rivayetinin aynı olmadığını, bazen bir hocada oldukça güvenilir kabul edilen kişinin bir başkasından hadis naklettiğinde zayıf kabul edilebileceğini söyler ve bu karmaşık isnad bilgisini ancak Ehl-i hadis'in bileceğini vurgular.

Sonuç

İlel türü eserlerin en erken örneklerinden biri olan Müslim b. Haccâc'ın *et-Temyîz*'inin günümüze tek bir nüshası ulaşmıştır. Ancak ilgili nüshanın bazı problemleri bulunmaktadır ve bunları iki başlık altında toplamak mümkündür. Söz konusu problemlerin ilki, kitapta müellife ait olamayacak ihtisarların bulunmasıdır. Bunlar genellikle Müslim'in uzunca anlattığı bir konuda karşımıza çıkmakta ve müellifin ilgili bölümde ne anlattığını bir cümleyle özetlemektedir. Nüshadaki bir diğer problem ise eserdeki bazı eksiklik ya da düşmelerdir. Bunlar ihtisarlardan farklı olup bu gibi yerlerde Müslim'in anlattığı bir konu tamamen hafzedilmiştir.

¹⁰⁵ Müslim, *et-Temyîz*, 193.

¹⁰⁶ İbn Cüreyc'in Zührî'nin en yakın talebelerinden biri olduğuna dair bk. Enes Tarhan, “2./8. Asır Mekke Hadis Halkaları”, 2./8. *Asır Hadis Halkaları I*, ed. Muhammed Enes Topgöl (İstanbul: İFAV Yayınları, 2025), 204-5.

¹⁰⁷ Müslim, *et-Temyîz*, 191-196.

Günümüze ulaşan *et-Temyîz* nüshasında 25 ana başlık bulunmakta ve Müslim her bir ana başlıkta illetli bir hadisi incelemektedir. Müslim sonrası literatür tarandığında esere atıfla incelenen 7 rivayet daha tespit edilmiştir. Dolayısıyla eserin önemli bir bölümünün kayıp olmadığı, bazı eksikliklerine rağmen nüshanın *et-Temyîz*'in genel muhtevasını yansıttığı söylenebilir. İlgili eserin ne zamana kadar orijinal haliyle ulaştığını tam olarak tespit etmek zor olsa da İbn Hacer'in kitabın bir isnadına sahip olması ve bugünkü nüshada yer almayan ifadeleri esere atıfla nakletmesi en azından *et-Temyîz*'in İbn Hacer dönemine yani 9./15. asra kadar ulaştığını düşündürmektedir.

Ehl-i hadis'in hadis tenkit yöntemlerini açıklama konusunda isteksiz davrandığı bir dönemde Müslim'in *et-Temyîz*'i sistematik ve açıklayıcı üslubuyla dikkat çekmektedir. Müslim öncesi literatür incelendiğinde ilel edebiyatı içerisinde yer alan eserlerin temel hedefinin olabildiğince fazla sayıdaki hatalı rivayetlere, bu hataların nerede ve hangi râvi tarafından yapıldığına işaret etmek olduğu görülür. Müslim'in hedefi ise illetli rivayetlerin bir dökümünü sunmak değildir. Aksine o, rivayetlerdeki hataların nasıl tespit edildiğini açıklamak istemektedir. Dolayısıyla rivayet ve râvi tenkidinin nasıl yapıldığını tasvir eden *et-Temyîz*, bu özelliğiyle literatürde önemli bir konumdadır.

Eserinin girişinde de açıkladığı üzere Müslim iki yöntemle rivayetleri tenkit etmiştir. Aslında bu iki yöntemin birbirine oldukça benzediği ve “muhafeft” başlığı altında değerlendirilebileceği söylenmelidir. Buna göre müellifin temel yöntemi, muârazadır. Dolayısıyla Müslim'e göre bir rivayet bilinen ve yaygın olan diğer nakillere muhafeft ediyorsa o rivayet hatalıdır. İlgili muhafeftin nerede olduğu ise önemsizdir. Söz konusu aykırılık metinde de olsa isnadda da olsa muhafefttir ve Müslim'in temel gündemi hatanın nerede olduğu değil, hatanın olup olmadığıdır. Bu hatayı tespit ederken de genellikle bir rivayetin farklı tariklerini incelemektedir. Bunun yanı sıra daha nadir de olsa benzer konuda nakledilen rivayetlerin tamamını da dikkate aldığı görülmektedir.

Müslim'in hatalı rivayeti tespit ettikten sonra ilgili nakildeki hatanın kim tarafından yapıldığını nasıl belirlediği de önemlidir. Genellikle Müslim, hatanın isnadın farklılaştığı ilk tabakada yapıldığına hükmetmektedir. Ancak bazı örneklerde o, hatanın isnadın farklılaştığı ilk tabakada değil daha aşağı tabakalarda yer alan râvilere ait olduğunu söyleyebilmektedir. Bu tür örneklerde Müslim, isnaddaki râvilerin genel durumunu dikkate alır. Buna göre örneğin hatalı rivayetin isnadında, diğer rivayetlere çokça muhafeft etmesiyle tanınan bir kişi bulunuyorsa, hatanın o kişiden kaynaklandığını söyler. Bu durum aslında rivayet tenkidıyla râvi tenkidinin birbirinden farklı şeyler olmadığını ve bu ikisinin iç içe olduğunu göstermektedir. Bir

başka deyişle cerh-ta'dîl literatüründe yer alan ve râvinin zayıflığına ya da güvenilirliğine işaret eden ifadeler böylesi bir faaliyetin çıktılarıdır. Nitekim Müslim'in râvileri güvenilirliklerine göre üçe ayırdığı taksimde de temel gündemi râvilerin hata yapıp yapmadıkları yani diğer rivayetlere muhalefet edip etmedikleridir.

Kaynakça

A‘zamî, Muhammed Mustafa. *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*. çev. Muhammed Enes Topgöl - Muhammed İkbâl Aslan. İstanbul: Beka Yayınları, 2017.

Abdullah b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sa‘d. *el-Vecîz fî şerhi Kitâbi’t-Temyîz*. nşr. Hâid b. Ciza‘ b. Hâlid. Riyad: Dâru Atlas, 1442/2021.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.

Aslan, Muhammet İkbâl. “Mehmet Çilek, *İmam Müslim ve Kitâbü’t-Temyîz Adlı Eseri*, Ankara: Fecr Yayınları 2017, 164 sayfa.”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (Haziran 2018), 170-6.

Aslan, Muhammet İkbâl. *Müslim’in Kitâbü’t-Temyîz’i ve Hadis İlmî Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Aydın, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemîyye, 1436/2011.

Çalgan, Mehmet Ali. “İmâm Müslim’in Kitâbü’t-Temyîz’i Işığında Erken Dönem Münekkiddlerinde Metin Tenkidi”. *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 4-51.

Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Muallim Fırat. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1360-2/1941-3.

Çilek, Mehmet. *İmam Müslim ve Kitâbü’t-Temyîz Adlı Eseri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Düzenli, Muhittin. *Hadiste Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtü’l-kulûb fî muâmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. nşr. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Radvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1422/2001.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Fihrusu mahtûtâtî’l-Mektebeti’z-Zâhiriyye el-müntehab min mahtûtâtî’l-hadîs*. nşr. Meşhûr Hasan Âl Selman. Riyad: Mektebetü’l-Me‘ârif, 1422/2001.

Emîr es-San‘ânî, Muhammed b. İsmail. *Tavdîhu’l-efkâr şerhu Tenkîhi’l-enzâr*. nşr. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1432/2011.

Fahl, Mâhir Yasin. *Eseru ileli’l-hadîs fî ihtilâfi’l-fukahâ*. Ammân: Dâru Ammâr, 1420/2000.

Güşen, Seyit Ali. "Cerh-Ta'dile Karşı Gıybet Eleştirisinin Tarihi Süreci". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55/1 (Haziran 2021), 65-89.

Hâfız b. Muhammed b. Abdullah. *Fethu'l-Azîz bi şerhi nakdi'l-imâm Müslim fî Kitâbi't-Temyîz*. Medine: Mektebetü's-Sutûri'l-Bahs el-İlmî, 1446/2024.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihi*. nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1431/2010.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. nşr. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1402/1983.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. nşr. Hasan Abdülmün'im es-Selbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.

İrâkî, Ebû'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyin. *Şerhu't-tebsira ve't-tezkira*. nşr. Abdüllatîf el-Hümeym – Mâhir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî. *et-Temhid limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 26 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûn, 1387/1967.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'âfâ'i'r-ricâl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Dakîku'l-İd, Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali. *el-İlmâm bi ehâdisi'l-ahkâm*. nşr. Muhammed Hallûf. b.y.: Dâru'n-Nevâdir, 1434/2013.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbü'l-İlel*. nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd - Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî. 7 Cilt. Riyad: 1427/2006.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfrehes*. nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Nureddin İtr. Kâhire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Muhammed Mirâbî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013.

İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr. *Fehrese*. nşr. Muhammed Fuâd Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 2 Cilt. Suud: Dârü's-Sumay'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/2000.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dîmeşkî. *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Târik b. İvedullah. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dîmeşkî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dîmeşkî. *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*. nşr. Şuayb el-Arnaût - İbrahim Bâcis. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkı'a fî ş-şerhi'l-kebîr*. nşr. Mustafa Ebû'l-Gayt vd. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004.

İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. nşr. Hâlid er-Rebbât vd. 36 Cilt. Katar: Dâru'l-Felâh 1429/2008.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Os mân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. nşr. Nûreddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Melîbârî, Hamza. *Abkariyyetü'l-İmâm Müslim fî tertibi ehâdisi Müsnedihî es-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâüddîn el-Bekcerî. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. nşr. Kâmil Uvayza. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

Muhammed Mücîr el-Hatîb. *Ma'rifetü medâri'l-isnâd ve beyânü mekânatihi fî ilmi ileli'l-hadîs*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1428/2007.

Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 12 Cilt. b.y.; Dâru'l-Fikr, ts.

Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye - Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.

Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Kitâbü't-Temyîz*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Riyad: Vizâretü'l-Me'ârif, 1410/1989.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Ameli'l-yevm ve'l-leyle*. nşr. Faruk Hamâde. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2001.

Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Saklan, Bilal. *Hadis Tarihinde Muhaddis Süfîler -H. IV/M. X. Asır-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfîyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. nşr. Ali Hasan Ali. 5 Cilt. Kâhire: Mektebü's-Sünne, 1424/2003.

Sem'ânî, Ebu's-Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fî mu'cemi'l-kebîr*. nşr. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975.

Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fevzi Hicâzî. 8 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Subhî es-Sâlih. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbu'n-Nevâvî*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Yusr - Dâru'l-Minhâc, 1437/2016.

Tarhan, Enes. "2./8. Asır Mekke Halkaları". 2./8. *Asır Hadis Halkaları I*. ed. Muhammed Enes Topgül. İstanbul: İFAV Yayınları, 2025.

Taş, Mustafa. "Müslim'in Kitâbü't-Temyîz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri". *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10/1 (Haziran 2017), 127-139.

Topgül, Muhammed Enes. *Rivâyetten Râviye Cerh Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluştur?*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

Yücedağ, Rıdvan Talha. 2./8. *Asır Medine Hadis Halkaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yücedağ, Rıdvan Talha. "2./8. Asır Medine Hadis Halkaları". 2./8. *Asır Hadis Halkaları I*. ed. Muhammed Enes Topgül. İstanbul: İFAV Yayınları, 2025.

Yücel, Ahmet. *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. 4 Cilt. b.y.: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1375/1955.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmusü terâcimi'l-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1423/2002.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta'*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987.



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râvîler

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 6 Haziran 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Halil İbrahim Doğan

Doç. Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/05ryemn72>

<https://orcid.org/0000-0002-9644-5498>

hidogan@aybu.edu.tr

Atıf: Doğan, Halil İbrahim. “Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râvîler”.
Diyanet İlmi Dergi 62/1 (2026), 173-212.

<https://doi.org/10.61304/did.1713267>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

Gazan Râwîs in the Main Hadîth Sources

Research Article

History

Received: 6 June 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Halil İbrahim Doğan

Assoc. Prof.

University of Ankara Yildirim Beyazıt

Faculty of Theology

Ankar-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/05ryemn72>

<https://orcid.org/0000-0002-9644-5498>

hidogan@aybu.edu.tr

Citation: Doğan, Halil İbrahim. “Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râvîler”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 173-212.

<https://doi.org/10.61304/did.1713267>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râviler

Öz

Günümüzde bütün dünyanın gündeminde yer alan Gazze, birçok çalışmaya konu olmasına rağmen İslâmî ilimler açısından yeteri kadar araştırılmamıştır. Makalede Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetleri nakleden Gazzeli râviler incelenmiştir. Araştırmayla Gazze'nin hadis rivayet tarihindeki yerini belirlemek amaçlanmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman ve betimsel analiz metodu kullanılmıştır. Makalede hicrî ilk beş asırda musanniflerin konularına ve râvilerine göre tasnif ettiği temel hadis kaynakları esas alınmıştır. Ayrıca Gazzeli râvilerin biyografilerinde ricâl kitaplarına ve diğer bazı çalışmalara müracaat edilmiştir. Araştırmanın sonucunda temel hadis kaynaklarında ismi geçen on altı Gazzeli râvî tespit edilmiştir. Gazzeli râvilerin rivayetleri, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i hariç hicrî ilk üç asırdaki hadis kitaplarında yer almazken daha ziyade dördüncü ve beşinci asırdaki eserlerde nakledilmektedir. Bu durum, Gazze'nin hicrî ilk üç asırdaki tarihinin bilinmemesine paralel benzer bir durum arz etmektedir. Gazzeli râvilerden bir kısmının biyografilerine dair hiçbir veri yokken bazılarına dair ise sınırlı bir bilginin bulunduğu görülmüştür.

Anahtar Kavramlar: Hadis, Filistin, Gazze, Râvî, Rivâyet.

* Makaleyi okuyarak katkılarda bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Bünyamin Erul ve Prof. Dr. Ferhat Gökçe'ye teşekkür ediyorum.

Gazan Rāwīs in the Main Hadīth Sources

Abstract

Although Gaza features prominently on today's global agenda and has been the subject of extensive scholarship, it has received little sustained attention from the perspective of Islamic sciences. This article addresses that gap by examining narrators from Gaza who transmitted reports attributed to the Prophet Muhammad, his companions, and the succeeding generations. Its aim is to situate Gaza within the history of hadīth transmission. The study employs qualitative methods, drawing on document analysis and descriptive review of the principal hadīth compilations produced during the first five centuries of the hijrī era, as well as biographical dictionaries and related scholarship on Gazan narrators. It identifies sixteen narrators from Gaza cited in major hadīth sources. With the exception of Abū Dāwūd's *al-Sunan*, their transmissions do not appear in hadīth collections from the first three hijrī centuries and are found primarily in works compiled in the fourth and fifth centuries. This pattern mirrors the broader scarcity of historical information about Gaza in the early hijrī period. While biographical data on some Gazan narrators is entirely absent, only fragmentary details are available for others.

Keywords: Hadīth, Palestine, Gaza, Rāwī, Narration.

** I would like to thank my esteemed teachers Prof. Dr. Bünyamin Erul and Prof. Dr. Ferhat Gökçe for reading and contributing to the article.

Summary

Gaza is one of Palestine's historic cities and lies within the broader region that includes the al-Aqsa Mosque. A key hub of trade in antiquity and late antiquity, Gaza retained strategic importance well into the medieval period, serving as a waypoint for pilgrims traveling to Mecca. Its significance declined after the opening of the Suez Canal in the nineteenth century, yet it has once again become a focal point of global attention. Despite a substantial body of historical scholarship on Gaza, research from the perspective of Islamic sciences remains limited. This study seeks to address that gap by examining, within the framework of *hadīth*-the foundational textual source of Islam-narrators from Gaza who transmitted reports attributed to the Prophet Muhammad, his Companions, and the succeeding generation. Its aim is to assess Gaza's place in the history of *hadīth* transmission. Employing qualitative methods, the research relies on document analysis and descriptive review. The primary sources are major *hadīth* compilations produced during the first five centuries of the *hijrī* era, defined here as works in which compilers (*musannifs*) organized narrations received from their teachers according to subject matter and chains of transmission. This period is commonly regarded as the formative "age of narration," when *hadīths* were collected with full *isnāds*; in later centuries, transmission largely involved the circulation of already compiled texts. Biographical sources-including works of *tabaqāt*, *tarājim*, local histories, and genealogical studies-were also consulted to reconstruct the profiles of Gazan narrators. The study identifies sixteen narrators from Gaza cited in the principal *hadīth* sources, among them Abū Abd Allāh Muhammad b. Amr b. al-Jarrāh al-Ghazzī; Abū al-Abbās Abd Allāh b. Muhammad b. Amr al-Ghazzī; Gālib b. al-Wazīr al-Ghazzī; Muhammad b. Hunays al-Ghazzī; and Abū al-Husayn Muhammad b. al-Husayn b. Alī b. al-Tarjumān al-Ghazzī, among others. Collectively, these figures account for more than one hundred narrations in the major *hadīth* collections. Notably, nearly two hundred narrations transmitted by Abd Allāh b. Muhammad b. Amr appear in Abū Awāna's *al-Mustakhraj* on Muslim's *al-Ṣaḥīh*. With the sole exception of Abū Dāwūd's *al-Sunan*, narrations from Gazan transmitters do not appear in *hadīth* compilations of the first three *hijrī* centuries, emerging instead in works of the fourth and fifth centuries. This pattern parallels the broader scarcity of historical information about Gaza during the early Islamic period, despite its conquest during the caliphate of Abū Bakr. The study also highlights the prominence of al-Tabarānī, who relied on a notable number of Gazan teachers. Overall, the findings suggest that Gaza lagged behind other Islamic cities in the development of *hadīth* scholarship. The narrations attributed to its transmitters are

relatively few, consisting primarily of marfū‘ reports and a limited number of companion and successor traditions. A similar scarcity characterizes the available biographical information: for some narrators no data survives, while for others only fragmentary details are preserved, often limited to their teachers, students, or evaluations in jarh wa-ta‘dīl. In some cases, even the names of Gaza-based narrators remain uncertain. At the same time, hadīth compilations prove to be a valuable source for tracing the scholarly journeys (rihla) of these figures, who occasionally identify places of transmission within their reports. Together, these findings underscore Gaza’s marginal position in the history of hadīth narration, relative to other centers of Islamic learning.

Giriş

Gazze, günümüzde İslâm dininde kutsal üç mescitten biri sayılan Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu Filistin'in sınırları içerisinde ve Akdeniz'in kıyısında yer alan şehirlerden biridir. Tarihî geçmişi milattan önce çok eski zamanlara kadar uzanan Gazze, birçok farklı millete ve dine ev sahipliği yapan, çeşitli devletlerin hâkim olduğu bir yerdir. Çünkü Gazze, Süveyş Kanalı'nın açılmasından önce Mısır, Suriye ve Anadolu'dan gelen ticaret ve hac yollarının birleşme noktasıdır.¹ Cahiliye döneminde Mekkeli tüccarların da Gazze'ye geldiği, ticaret seferlerinin birisinde Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim b. Abdülmenâf'ın (ö. ?) bulunduğu ve burada vefat ettiği ifade edilmektedir.² Gazze, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde (13/634) fethedilmesine rağmen miladi VII. ile IX. asırlar arasındaki zaman hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmadığı belirtilmektedir.³ Bununla birlikte Gazze, İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde sahip olduğu stratejik konum sebebiyle hâkimiyetinin sıkça el değiştirdiği bir yer olmuştur. Bugün ise neredeyse tamamen yerle bir edilen Gazze şehri, belki de tarihi boyunca en zor ve sıkıntılı bir zaman dilimini yaşamakta, hemen her açıdan yok olmayla karşı karşıya kalmaktadır.

İdari, dinî, ekonomik, içtimai vb. konularda Gazze'nin tarihiyle ilgili çalışmalar bulunduğu gibi⁴ İslâmî ilimler açısından da çeşitli araştırmalar yapılmalıdır.⁵ Bu makalede Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiûnun rivayetlerini nakleden Gazzeli râviler konu edilmektedir. Araştırmadaki amaç, Gazzeli râvileri tespit ederek bu beldenin hadis rivayet tarihindeki yerini belirlemektir. Nitekim -şu ana kadar yapılan- çalışmalarda daha ziyade hadis rivayeti açısından Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam'da

¹ Mustafa L. Bilge, "Gazze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 13/18/534.

² Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Bağdâdî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 4/202.

³ Bilge, "Gazze", 13/534.

⁴ Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze* (Riyad: Advau's-Selef, ts.); Osmân Mustafâ et-Tabbâ', *İthâfu'l-eizze fî târihi Gazze*, thk. Abdüllatîf Ebû Hâşim (Gazze: Mektebetü'l-Yâzicî, 1999); Jean-Pierre Filiu, *Gazze Tarihi*, çev. Eylem Alp (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016); Hârûn Hâşim Reşîd, *Kıssatu medîneti Gazze* (Filistin: Dâiretü's-Sekâfe, ts.); Betül Sarkoz, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Gazze* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Zekerîya Kurşun - Ali İhsan Aydın, *Osmanlı İdaresinde Gazze* (Ankara: AA Kitap, 2024).

⁵ Bu minvalde 2024 yılında *Burdur İlahiyat Dergisi* Gazze konulu özel bir sayı çıkarmıştır.

Dımaşk ve Mısır'da Kahire şehirleri ve bu yerlerin de hicrî ilk asırları incelenmekte, genel olarak Filistin ve özel olarak ise Gazze şehrine değinilmemektedir.⁶ Bunun nedeni, ilgili dönemde hadis rivayeti açısından içerisinde Gazze'nin de yer aldığı Şam bölgesinde öne çıkan şehrin Dımaşk olmasıdır. Dolayısıyla ilk dönem hadis rivayetinde Gazze'nin fazla önemi bulunmadığı ve ilmî açıdan canlı bir yer olmadığı için çalışmalarda geri planda kalması muhtemeldir. Ancak günümüzde bu hususu incelemenin ve hadis rivayetinde hicrî ilk beş asırdaki Gazze'nin konumunu ortaya çıkarmanın önemli olacağı düşünülmektedir. Çalışmanın hedefini gerçekleştirmek için hicrî ilk beş asırda tasnif edilen temel hadis kaynakları dikkate alınmıştır. Böyle bir yaklaşımın nedeni, genellikle hicrî ilk beş asırdaki kitaplarda hadislerin senedleriyle birlikte zikredilmesidir. Nitekim hicrî ilk beş asır "rivayet dönemi" olarak nitelendirilmektedir.⁷ Bu dönemde kısmen müstakil kitapların naklinin yanında daha ziyade hadisler isnadıyla hocalardan alınırken sonraki dönemlerde artık bu durum değişmiş ve çoğunlukla hadislerin tahrîc edildiği eserler senedle nakledilmeye başlanmıştır.

Temel hadis kaynaklarından kasıt, musannifin hocalarından aldığı hadisleri senediyle birlikte tasnif ettikleri eserlerdir. Bu kapsamda amaçlanan, hicrî ilk beş asırda konularına veya râvîlerine göre tasnif edilen câmi', sünen, müsned, mu'cem, musannef vb. türlerdeki hadis kitaplarıdır. Gerekli olan bazı durumlarda ise daha ziyade hicrî ilk beş asırda telif edilen diğer türlerdeki hadis ilmiyle alakalı eserlere ve kısmen başka alanlarda telif edilen kitaplara da müracaat edilmiştir. Ayrıca temel hadis kaynaklarında adı geçen Gazzeli râvîlerle ilgili bilgiler tespit edilirken tarih, tabakât, terâcim, ensâb gibi râvîlerin biyografilerinin geçtiği kitaplara başvurulmuştur. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman ve betimsel analiz metodu tercih edilmiştir. Öncelikle *Shamela* programı (1444 Şevvâl/4. Sürüm) kullanılarak temel hadis kaynaklarında "el-Gazzî" nisbesi ile ismi geçen râvîler tespit edilmiş, sonrasında bu râvîlerin naklettiği rivayetler matbu baskılardan kontrol edilerek bir araya getirilmiştir. Akabinde Gazzeli her bir râvî için ayrı bir başlık atılmış, devamında eğer varsa tercemesi ile hakkındaki cerh-ta'dile yönelik bilgilere yer verilmiş ve temel hadis kaynaklarındaki rivayetlerinin sayısı ile muhtevasına işaret edilmiştir. Ayrıca ilgili Gazzeli râvînin hocası ve öğrencisi ile ilişkilerine de gerekli olduğu durumlarda değinilmiştir. Böyle bir konu hakkında çalışmamızda ele alındığı minvalde herhangi bir araştırmanın olmaması hasebiyle makalenin önemli bir boşluğu dolduracağı mütalaa edilmektedir. Fakat şu üç çalışmaya

⁶ Bu konuda bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası -Hicrî İlk 150 Yıl-* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 45-188; Mustafa Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 33-228.

⁷ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 20-21.

işaret edilmelidir: İlki, günümüz Gazze’indeki üniversitelerde hazırlanan akademik hadis çalışmalarının ele alındığı makaledir.⁸ Ancak bu çalışma ile bizim makale arasında herhangi bir açıdan benzerlik bulunmadığını ifade etmek gerekmektedir. İkincisi ise Muhyiddîn Sâmi tarafından hazırlanan *Müsnedü Gazze* adlı eserdir.⁹ Kitapta kısa bir giriş ve Gazze’ye dair birkaç sayfalık bilgiden sonra yazarın isnadında “Gazze’de” lafzının geçtiği 43’ü merfû’ ve 12’si mevkûf toplamda 55 hadisin aktarılaraq tahrîc ve sıhhat değerlendirilmesi yapılmaktadır. Bazılarının tekrar edildiği kitaptaki rivayetlerin de sadece 10 tanesi temel hadis kaynaklarında yer almakta, diğerleri ise farklı türlerde telif edilen eserlerde geçmektedir. Dolayısıyla kitap ile makalemiz arasında bir benzerlik olsa da çalışmada takip ettiğimiz metot ve yöntem ile ulaşılan sonuçlar açısından farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca çalışmada ele alınan her bir râvînin rivayet ederken “Gazze’de” ifadesini kullanmadığı da dikkate alınmalıdır. “Gazze’de” ibaresi, çalışmada diğer bilgilere ilaveten destekleyici bir unsur olarak göz önünde bulundurulmaktadır. Üçüncüsü ise Selahattin Yıldırım’ın “Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler” adlı çalışmasıdır. Makalede daha ziyade Gazze’de meydana gelen olaylar ile Gazze’nin faziletine dair rivayetler üzerinde durulmakta, Gazzeli beş râvîye kısaca işaret edilerek hepsi toplamda bir sayfada zikredilmektedir.¹⁰ Bu çalışmada ise hadis kaynaklarındaki Gazzeli râviler detaylı bir şekilde ele alınmakta, ilk iki hususa ise hiç temas edilmemektedir.

“el-Gazzî” nisbesinin ele alındığı biyografik bazı çalışmalarda Gazzeli râvîlere temas edilmektedir. Meselâ; Sem’ânî (ö. 562/1166), kabilelerin nesebi yanında şehir, belde, ülke, mezhep ve meslek gibi mensubiyetleri esas alarak hazırladığı *el-Ensâb*’da “el-Gazzî” nisbesi kısmında Gazze’nin Beytûlmakdis’e bir merhale uzaklığında Filistin bölgesinin bir beldesi olduğunu dile getirmekte ve bu yerden imamlar ile muhaddislerin çıktığını belirtmektedir. Müellif, İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) burada doğduğunu işaret ettikten sonra Gazzeli şu dokuz râvîyi sıralamaktadır: Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. el-Cerrâh el-Gazzî, Muhammed b. Hubeyş el-Gazzî, Abdurrahman b. Osmân el-Gazzî, Muhammed b. Ubeyd el-Gazzî, Abdullah b. Vehb el-Gazzî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ayyâş b. Abdullah b. el-Eş’as el-Gazzî, Hamale b. Muhammed el-Gazzî, Ebû’t-Temmâm Seyf b. Amr el-Gazzî ve Ebû’l-Hüseyin b. et-Tercümân el-

⁸ Nour Alhila, “el-Cuhûdu’l-Hadîsiyye fî Gazze”, *Burdur İlahiyat Dergisi Gazze* (2024), 141-157.

⁹ Muhyiddîn Sâmi Küllâb, *Müsnedü Gazze* (Beyrut: Dâru’l-Muktebes, 2017).

¹⁰ Selahattin Yıldırım, “Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler”, *Hadith* 14 (2025), 1-26.

Gazzî.¹¹ Sem‘ânî’nin işaret ettiği bu isimlerden iki, üç ve altıncı sıradaki râvîlerin temel hadis kaynaklarımızda bir rivayeti olmadığı gibi diğer türlerde ve alanlarda telif edilen eserlerde haklarında herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Bu isimlerin yazılışında bir tashîf ve yanlışlık olması da mümkündür. Meselâ; Muhammed b. Hubeyş’in aşağıda müstakil bir başlıkta ele alınacak Muhammed b. Huneys olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim benzer bir durum, tercemesine dair bir bilgi tespit edilemeyen Ebû’l-Hasen Ali b. Ayyâş b. Abdullah b. el-Eş‘as el-Gazzî’de (öl. ?) de görülmektedir. Zira İbn Mende (ö. 395/1005), farklı eserlerinde hocası Ebû’l-Hasen Ali b. Abbâs b. el-Eş‘as el-Gazzî’den Gazze’de hadis rivayet ettiğini belirtmektedir.¹² Sem‘ânî ile İbn Mende’nin zikrettikleri arasında “Abdullah” kısmında bir fark olsa da Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), bu isme “Ebû’l-Hasen Ali b. Abbâs b. Abdullah b. el-Eş‘as el-Gazzî” şeklinde işaret etmektedir.¹³ Hatta İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082’den sonra), *el-İkmâl*’de el-Gazzî nisbesine değinirken bu ismi Hatîb el-Bağdâdî gibi aynı şekilde kaydetmektedir. Ayrıca İbn Mâkûlâ, Ali b. Abbâs’a ilaveten Muhammed b. Amr el-Gazzî, Muhammed b. Ubeyd el-Gazzî, Abdullah b. Vüheyb el-Gazzî ve Gâlib b. Vezîr el-Gazzî’ye birkaç hocası ve öğrencisiyle birlikte kısaca değinmektedir.¹⁴ *el-İkmâl*’e bir zeyl yazan İbn Nukta (ö. 629/1231) ise “el-Gazzî” nisbesinde aşağıda ele alınacak râvîlerden İshâk b. İbrâhîm b. Ebû’l-Vers, Bîşr b. Mûsâ, Abdullah b. Muhammed b. Amr ve Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. el-Hüseyn b. Ali b. et-Tercümân’a işaret etmektedir. Bunların haricinde ise hicrî ilk beş asırda yaşayan iki isme daha yer vermektedir:

1. Mansûr b. Abdülazîz el-Gazzî’dir ki İbn Şâhîn’in (ö. 385/996) *Mu‘cem*’inde “Gazze’de” hadis işittiğini belirterek ondan rivayette bulunduğunu ifade etmektedir.

¹¹ Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru’l-Cinân, 1988), 4/293-294.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende el-İsfahânî, *Kitâbu’l-İmân*, thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/335 (No. 175), 2/926 (No. 1016); Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende el-İsfahânî, *Marîfetü’l-sahâbe*, thk. Âmir Hasen Sabrî (Riyad: Matbûatu Câmiati’l-İmâreti’l-Arabiyyeti’l-Müttehide, 2005), 247, 562; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende el-İsfahânî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî (Pakistan: el-Mektebetü’l-Eseriyye, ts.), 16, 22, 52-53; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende el-İsfahânî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî (Medine: el-Câmiatu’l-İslâmiyye, 1994), 1/275 (No. 124), 3/16 (No. 367), 3/231 (No. 738).

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsü’l-müteşâbih fi’r-resm*, thk. Şükeyne eş-Şihâbî (Dimaşk: Talâs li’l-Dîrâsât ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1985), 1/401.

¹⁴ Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh İbn Mâkûlâ el-İclî, *el-İkmâl fi refi’l-irtiyâb ani’l-mü’telef ve’l-muhtelif fi’l-esmâ ve’l-künâ ve’l-ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mualimî el-Yemânî - Nâyif el-Abbâs (Haydarâbâd-Beyrut: Tabatu Dâireti’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1961), 7/143-144.

2. Ebû Ma'n Sâbit b. Nu'aym el-Gazzî el-Hûcî'dir ki Taberânî'nin (ö. 360/971) kendisinden hadis tahammül ettiğini zikretmektedir.¹⁵ İlk râvî bağlamında İbn Şâhîn'in *Mu'cem*'i günümüze ulaşmadığı için bir değerlendirme yapmak mümkün olmadığı gibi temel hadis kaynaklarında herhangi bir rivayetin tahrîc edilmediği ve hayatı hakkında da bir bilgi bulunmadığı tespit edilmiştir. İkincisi ise aslen Gazzeli değil de Askalân'a bağlı Hevce köyünden olduğu ve Askalân'da yaşayan Âdem b. Ebû İyâs (ö. 220/835) ile Muhammed b. Ebû's-Serî'den (ö. 238/853) hadis naklettiği ifade edilmektedir.¹⁶ Bu nedenlerle her iki râvî de araştırmaya dâhil edilmemiştir. Ayrıca Sem'ânî'nin işaret edip de diğerlerinin değinmediği Şâfiî de çalışmada ele alınmamıştır. Gazze'de doğan ve erken bir yaşta buradan ayrılan Şâfiî'nin senedinde bulunduğu rivayetlerin hadis kitaplarımızda çok sınırlı bir şekilde tahrîc edildiği belirlenmiştir.¹⁷ Buna rağmen Ebû'l-Abbâs el-Esamm (ö. 346/957) tarafından Şâfiî'nin *el-Ümm*'de naklettiği rivayetlerin bir araya getirildiği *el-Müsne'd*'i¹⁸ ve Şâfiî mezhebinde çok önemli bir yeri olan Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kebîr*'inde ise isnadında Şâfiî'nin bulunduğu binden fazla hadisin varlığına da işaret edilmelidir.¹⁹ Bu hususun ise ayrı bir araştırmada ele alınmasının mümkün olacağı da aşîkâr bir durumdur.

Temel hadis kaynaklarında tespit edilen Gazzeli râviler on altı tanedir. Ancak mezkûr eserler çerçevesinde konuyla ilgili şu iki râvîye de işaret etmek gerekmektedir. İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ*'sında hocası Süleymân b. Şu'ayb'ın "el-Gazzî" nisbesiyle nakledildiği görülmektedir.²⁰ Ancak mezkûr râvînin ismi, el-Gazzî nisbesiyle birlikte kaynaklarda geçmemekte ve İbnü'l-Cârûd'un hocalarını inceleyen Mansûrî ise bunun tashîf olduğunu

¹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî İbn Nukta el-Bağdâdî, *Tekmiletü'l-İkmâl*, thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnêbî - Muhammed Sâlih (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1989), 4/423-425.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve ve-fayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1994), 21/138.

¹⁷ Bu konuda bk. Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'ye Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 3-8; Enbiya Yıldırım, "Sahihayn Musanniflerinin Şâfiî'den Gelen Rivayetlere Yaklaşımları", *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 166-181.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsne'd*, thk. Muhammed Enes Mustafa el-Hin (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012).

¹⁹ Halil İbrahim Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 258.

²⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Ali İbnü'l-Cârûd en-Neysâbü'rî, *el-Müntekâ*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Kahire: Dâru't-Takvâ, 2007), 42 (No. 102).

ifade etmektedir.²¹ Benzer bir durum, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde de yaşanmaktadır. Zira hocalarından el-Hasen b. Uleyl, genellikle el-Anezî nisbesiyle zikredilmesine karşılık İslâm'ın beş esas üzerine kurulduğuna dair hadis nakledilirken el-Gazzî şeklinde geçmektedir.²² Ayrıca kaynaklarda el-Gazzî nisbesiyle el-Hasen b. Uleyl adında bir râvî tespit edilmemiştir. Dolayısıyla bu râvîler çalışmada ele alınmamıştır. Aşağıda ise el-Gazzî nisbeli olup da temel hadis kaynaklarında rivayeti bulunan râvîlerin her biri ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Râvîlerin çoğunun vefat tarihi net bir şekilde bilinmediği için onlar hakkındaki bilgiler ile hocaları ve öğrencileri dikkate alarak daha ziyade asır özelinde bir tahminde bulunulmuştur. Başlıklardaki râvîlerin sıralamasında da bu durum dikkate alınmıştır.

1. Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. el-Cerrâh el-Gazzî (ö. 240/855 [?])

Gazze ehlinde olan²³ Muhammed b. Amr'ın hayatı hakkında eserlerde çok fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Kendisini “âbid ve zâhid” diye niteleyen Zehebî (ö. 748/1348), Gazzeli râvînin yaklaşık 240/855'e kadar yaşadığını ifade etmektedir.²⁴ Dolayısıyla günümüzde bulunan temel hadis kaynakları bağlamında tarih açısından tespit edilebilen en erken Gazzeli râvî, hicrî ikinci asır ile üçüncü asrın ilk yarısında yaşamıştır. Muhammed b. Amr'ı İbn Hibbân (ö. 354/965), *es-Sikât*'ında zikretmekte,²⁵ onun hakkında Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878) “Şam'da ondan daha faziletli birisini görmedim. On sekiz günde sadece bir kere yemek yedi.”, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) “Rivayetinde bir sakınca yoktur, fakat ondan hadis yazmadım.”²⁶, Sem'ânî ise “Rivayetinde bir sakınca yoktur.”²⁷ demektedir. Cemmâilî (ö. 600/1203), son iki münekkidin görüşlerini aktardıktan sonra herhangi birisinin ondan hadis rivayet edip etmediğini

²¹ Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh el-Mansûrî, *Teysîrü'l-vedûd bi-terâcimi ricâli Müntekâ İbni'l-Cârûd* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2016), 196-197, 5. dipnot.

²² Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 2/327 (No. 2368).

²³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1941), 8/33.

²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 11/464.

²⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Muhammed Abdürreşîd (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 9/92.

²⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/33; Ebû Muhammed Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî el-Cemmâilî, *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (Kuveyt: Şirketü Garrâs, 2016), 2/350.

²⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/293.

bilmediğini belirtmektedir.²⁸ Cemmâîlî'nin “herhangi birisi” ifadesiyle kastettiği kimseler *Kütüb-i Sitte* musannifleridir. Nitekim *el-Kemâl*, *Kütüb-i Sitte*'deki râvilerin ele alındığı bir eserdir.²⁹ Muhammed b. Amr'nın tercemelerinde onun hadis naklettikleri arasında Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve ondan hadis alan kimselerin içerisinde ise Ebû Zür'a er-Râzî gibi âlimlerin bulunması dikkat çekmektedir. Cerh-ta'dil açısından hakkında tespit edilen bilgilere göre Muhammed b. Amr'ı güvenilir kabul etmek mümkündür.

Bir râvî olarak Muhammed b. Amr'ın hadis kaynaklarında rivayetlerine bakıldığında onun az sayıda hadisinin bulunduğu görülmektedir. İbn Hibbân biri mükerrer üç, Taberânî bir, Dârekutnî (ö. 385/995) bir ve Beyhakî ise iki hadisini serdetmektedir. İbn Hibbân, *es-Sahih*'indeki üç rivayeti de Filistinli hocası Ebû'l-Abbâs Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe el-Askalânî'den (ö. 309-310/922-923[?])³⁰ aktarmaktadır. Mükerrer rivayet, “farz namazlardan önce iki rekât namaz olması” hakkında iken diğeri vitir namazında Hz. Peygamber'in okuduğu sûrelere dairdir.³¹ Taberânî'nin de İbn Hibbân gibi hocası İbn Kuteybe'den naklettiği rivayette Resûlullah “Müslüman bir kimseye cizye yoktur.” buyurmaktadır.³² Dârekutnî ise hocası Muhammed b. el-Hasen b. Ali el-Yaktînî (ö. 367/977)←İbn Kuteybe aracılığıyla Muhammed b. Amr'dan Arafat'ta ve Müzdelife'de vakfe yapılması hâlinde haccın geçerliliğiyle ilgili hadisi aktarmaktadır.³³ Beyhakî de *es-Sünenü'l-kebîr*'de farklı hocalarından ama Muhammed b. Amr'ın öğrencisi İbn Kuteybe'nin ve Dımaşklî hocası Velîd b. Müslim'in (ö. 195/810) olduğu senedlerle “besmeleden bir sûrenin bitip diğerinin başladığının anlaşıldığı ve Hz. Ömer'in Resûlullah'ın mescidini genişletmek istediğinde Abbâs b. el-Muttalib'le yaşadığı olayın anlatıldığı” iki rivayete yer vermektedir.³⁴ Bu bilgilere göre Muhammed b. Amr'ın sahip olduğu rivayetler farklı konularda olsa da kendisinden bu hadislerin

²⁸ Cemmâîlî, *el-Kemâl*, 2/350.

²⁹ M. Yaşar Kandemir, “Cemmâîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/339.

³⁰ İbn Kuteybe, sika olarak kabul edilmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/292-293.

³¹ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 6/188 (No. 2432), 6/208-209 (No. 2455), 6/235-236 (No. 2488).

³² Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 6/383 (No. 6682).

³³ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/263 (No. 2519).

³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Kitâbu's-Süneni'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2013), 3/407 (No. 2413), 12/289-290 (No. 12060).

hepsini Askalânî İbn Kuteybe'nin alması dikkat çekmektedir. Bu durum, aynı zamanda Bilâdüşşam'daki Filistin'in iki farklı beldesi Gazze ile Askalân'dan olan râvîlerin birbirlerinden hadis rivayetinde bulunduklarını göstermektedir. Nitekim diğer başlıklarda görüleceği üzere Gazzeli bazı râvîler de Askalân'ın meşhur muhaddislerinden hadis tahammül etmişlerdir. Hatta Ebü'l-Hüseyn b. et-Tercümân el-Gazzî'nin bir müddet Askalân'da ikamet ettiği de görülmektedir. Çünkü Gazze ile Askalân, coğrafi açıdan birbirlerine oldukça yakındır. Nitekim Askalân, Gazze'nin kuzeyinde 15-20 km uzaklıkta bulunmaktadır. Ayrıca Askalân'ın hadis rivayeti açısından Gazze'den çok daha fazla ön plana çıktığı söylenebilir. Zira hem temel hadis kaynaklarında hem de diğer türlerde hadis ilmi hakkında telif edilen eserlerde Askalânî nisbeli birçok râvînin ismi geçmektedir. Bunların en öne çıkanları ise çalışmada da isimleri geçen Âdem b. Ebû İyâs, Muhammed b. el-Hasen b. Kuteybe ve Muhammed b. Ebü's-Serî'dir.³⁵

2. Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Amr b. el-Cerrâh el-Gazzî (ö. 251-260/866-874 [?])

Abdullah b. Muhammed b. Amr, adından anlaşılacağı üzere Muhammed b. Amr'ın oğludur. Babasından hadis tahammül eden Abdullah b. Muhammed b. Amr hakkında İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), “Kendisinden hadis yazdım, sikadır.” demekte,³⁶ Zehebî ve İbn Hacer (ö. 852/1449) ise “sika” kabul etmektedir.³⁷ Râvînin hayatı, doğum ve vefat tarihi hakkındaki bilgiler olmasa da birçok hocası ve öğrencisi kaynaklarda zikredilmektedir. Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), Humeydî (ö. 219/834), Firyâbî (ö. 212/827) gibi meşhur muhaddislerden hadis nakleden Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın kendisinden de Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Taberî (ö. 310/923), İbn Huzeyme (ö. 311/924), Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929), İbn Ebû Hâtim gibi meşhur âlimler rivayette bulunmuştur.³⁸

Ebû Dâvûd, hocası Abdullah b. Muhammed b. Amr aracılığıyla Ebû Müshir'den (ö. 218/833) “Ubnâ denilen yerin Filistin'deki Yubnâ olduğunun belirtildiği bir rivayeti” aktarmakla yetinmektedir. Bunu da önceki merfû' hadiste geçen “Ubnâ” kelimesinin açıklaması şeklinde aktarmaktadır.³⁹ İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919-20) beş, İbn Hibbân bir,

³⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Doğan, “Temel Hadis Kaynaklarındaki Askalânî Râvîler”, *Tetkik* 8 (2025), 405-442.

³⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'l-ta'dil*, 5/163.

³⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 19/187; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu'l-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 322.

³⁸ Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 16/95-96.

³⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), “Cihâd”, 89 (No. 2616-2617).

Taberânî farklı iki eserinde iki, İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) iki, Dârekutnî biri mükerrer beş, Kudâî (ö. 454/1062) bir, Beyhakî ise dört hadis rivayet etmekte, birinin sonunda Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan gelen tarike işaret etmektedir.

İbnü'l-Cârûd, “ayakları mesh etme, Hz. Peygamber'in istiskâ duasını yapış şekli, yitik mal, ganimette humustan sonra kalan kısmın dörtte birinin savaşa katılanlara verilmesi” hakkındaki hadisleri hocası Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan aktarmaktadır.⁴⁰ İbn Hibbân, hocası Hüseyin b. Muhammed b. Mus'ab el-Mervezî (ö. 315-316/928-929[?]) aracılığıyla Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan Hz. Peygamber'in namaz kılışına dair rivayeti serdetmektedir.⁴¹ Taberânî, her iki eserinde de Gazzeli hocası Hamale b. Muhammed vasıtasıyla Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan hadis rivayet etmektedir. *el-Mu'cemu's-sagîr*'de “namazda alını toprağa değdirmek” ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta ise Hz. Peygamber'in “bir kimsenin hanımının üzerine halasını ve teyzesini nikahlamaktan yasakladığı” rivayeti yer almaktadır.⁴² Kudâî de *Müsnedü's-Şihâb*'da *el-Mu'cemu's-sagîr*'deki rivayeti Taberânî'nin bulunduğu senedle aktarmakla yetinmektedir.⁴³

İbnü'l-Mukrî ise Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan iki hocası Beytülmakdis'in müezzini Zekeriyâ b. Yahyâ b. Ya'kûb el-Makdisî (ö. ?) ile Ebü'l-Hüseyin b. Muzaffer el-Bağdâdî (ö. 379/989) yoluyla “İnsanlara merhamet etmeyene Allah merhamet etmez.” hadisini ve hocası Ebü Ahmed Abdullah b. Yezîd el-Askalânî (ö. ?) vasıtasıyla Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) “İman, söz ve ameldir; artar ve eksilir.” sözüne yer vermektedir.⁴⁴ İbnü'l-Mukrî, ilk hadiste birinci hocasından sonra “Ebü'l-Hüseyin b. Muzaffer el-Bağdâdî bana anlattı ve onu Şeyh'inin aslından yazdı.” demektedir. Bu bilgiye göre Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın eser sahibi olduğu ya da yazılı bir nüshası bulunduğu ifade edilebilir. Dârekutnî, *es-Sünen*'deki rivayetleri Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed en-Neysâbü'rî (ö. 324/936)← Abdullah b. Muhammed b. Amr←Firyâbî senediyle aktarmaktadır. Bu bağlamda merfû' rivayetlerden mükerrer olanda “bir kimsenin, satın aldığı malın sahibinin iflas etmesi ve aynısını onun yanında bulması hâlinde almaya daha çok hak sahibi olması”

⁴⁰ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, 38-39 (No. 92), 104 (No. 280), 247 (No. 725), 321 (No. 921), 399 (No. 1156).

⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sahih*, 5/185-186 (No. 1869).

⁴² Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985), 1/254 (No. 416); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/20 (No. 3508).

⁴³ Ebü Abdullah Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/409 (No. 704).

⁴⁴ Ebü Bekir Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, *el-Mu'cem*, thk. Âdil b. Sa'd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 266 (No. 864), 291 (No. 938).

ifade edilirken diğerlerinde “imam cuma hutbesini okurken camiye giren bir kimsenin kısa iki rekât namaz kılması ve ramazan ayında yapılan umrede Hz. Peygamber’in oruç tutmayıp namazlarını kısaltmasına karşılık Hz. Âişe’nin oruç tutup namazları tam kılması” geçmektedir. Birinde ise “soyda ve dinde denklik” meselesini Süfyân es-Sevrî’nin sözü şeklinde kaydetmektedir.⁴⁵

Hicrî beşinci asrın önde gelen âlimlerinden Beyhakî de senedinde Abdullah b. Muhammed b. Amr’ın olduğu rivayetlere yer vermektedir. Ebû Dâvûd’un ve Dârekutnî’nin Ramazan umresiyle ilgili naklettikleri hadisleri kendilerinin de bulunduğu aynı senedle *es-Sünenü’l-kebîr*’de serdeden musannif, alışverişiyle alakalı hadisi ise benzer bir metinle ama farklı bir isnadla aktarmasına rağmen devamında Abdullah b. Muhammed b. Amr’ın Firyâbî’den naklettiğine işaret etmektedir. Beyhakî’nin diğer muhaddislerden farklı naklettiği rivayet ise Şâ’bî’nin (ö. 104/722) müdebber cariyeye ve ümmüveled hakkındaki “Çocukları annelerinin konumundadır.” sözüdür.⁴⁶

Gazzeli râvî bağlamında temel hadis kitaplarından olmasa da bir kaynağa daha işaret etmek gerekir ki o da Ebû Avâne el-İsferâyînî’nin Müslim’in (ö. 261/875) *es-Sahîh*’i üzerine tasnif ettiği *el-Müstahrec*’idir. Çünkü musannif, eserinde Abdullah b. Muhammed b. Amr’dan tahdîs ettiği yüz doksan dört rivayete yer vermektedir. Ebû Avâne’nin hocasından aktardığı rivayetler, *el-Müstahrec*’in başından sonuna kadar her bir konuda dağınık bir şekilde bulunmakta, son rivayetlerden birinde “Gazze’de” tahammül ettiğini belirtmektedir.⁴⁷ *el-Müstahrec*’teki bu rivayetlerde dikkat çeken bir sened silsilesi bulunmaktadır: Abdullah b. Muhammed b. Amr←Firyâbî←Süfyân es-Sevrî. Ebû Avâne’nin hocası Abdullah b. Muhammed b. Amr’dan naklettiği yüz elli iki hadisin isnadında bu silsile bulunmaktadır.⁴⁸ Bununla birlikte bazı rivayetlerde Firyâbî’nin yerine Ebû Nu’aym Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834) yer alırken bir kısmında ise

⁴⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/325-326 (No. 1612), 3/162 (No. 2293), 3/431-432 (No. 2902), 4/458 (No. 3789), 5/411 (No. 4547).

⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*, 6/147-148 (No. 5493), 11/463 (No. 11355), 18/278 (No. 18171), 21/437 (No. 21612).

⁴⁷ Ebû Avâne Ya’kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *el-Müsnevu’s-sahîhu’l-muharrec alâ Sahîh-i Müslim*, thk. Abbâs b. Safâhân (Medine: el-Câmiatu’l-İslâmiyye, 2014), 22/378 (No. 13024).

⁴⁸ Bu tarikle başka türde telif edilen eserlerde de hadisler nakledilmektedir. Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Gize: Dâru Hicr, 2001), 22/209, 214, 23/280; Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed el-Verrâk ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve’l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1/62 (No. 144); Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ziyâd en-Neysâbüri, *ez-Ziyâdât alâ Kitâbi’l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâ-yif b. Ureyc el-Muteyri (Riyad-Kuveyt: Dâru Advâi’s-Selef-Dâru’l-Kevser, 2005), 393 (No. 417), 455 (No. 401); Ebû Muhammed

Firyâbî'yle birlikte isnadda ismi geçmektedir. Bazı rivayetlerde Süfyân es-Sevrî'ye ulaşan hadisin diğer tariklerine de işaret edilmekle birlikte Abdullah b. Muhammed b. Amr←Kabîsa b. Ukbe (ö. 215/830)←Süfyân es-Sevrî isnadı da dikkat çekmektedir ki Ebû Avâne bu senedle on bir rivayeti eserinde zikretmektedir. Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın hocası Firyâbî'den rivayet sayısının fazla olmasının sebebi aynı bölgede yaşamaları olabilir. Zira Süfyân es-Sevrî'den çokça rivayeti olduğu ifade edilen Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Filistin'deki Kaysâriyye şehrinde ikamet etmektedir. Dolayısıyla *el-Müstahrec*'te çokça hadisi bulunan Gazzeli Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın hangi şehirlerdeki âlimlerden rivayet tahammül ettiğini belirleyebilmek için onların tercemelerine kısaca işaret etmek önem arz etmektedir. Fakat öncesinde Gazze'ye gelerek Gazzeli hocasından hadis nakleden Ebû Avâne'den bahsetmek daha isabetli olacaktır.

Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan rivayette bulunan İsferyânî Ebû Avâne, hadis talebi için Horasan, Irak, Şam, Mısır, Hicaz, Yemen gibi birçok bölgedeki önemli şehirlere rihle yaparak pek çok kimseden hadis tahammül etmiş, Dimaşk'a birçok defa geldiği belirtilmiştir. "Sika ve hafız" unvanlarıyla anılan hadis ulemasından Ebû Avâne'nin Şâfiî mezhebini ve bu mezhebin kitaplarını Şâfiî'nin önde gelen öğrencileri Rebî' b. Süleymân (ö. 270/884) ve Müzenî (ö. 264/878) aracılığıyla İsferyânî'e getiren ilk kimse olduğu zikredilmektedir.⁴⁹ Nitekim Sübkî (ö. 771/1370) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373), ona Şâfiî tabakâtını ele aldıkları eserlerinde yer vermektedir.⁵⁰ Gazzeli birçok râvîden hadis alan İbn Adî (ö. 365/976) ile Taberânî'nin hocası Ebû Avâne'nin kaynaklarda geçen biyografisinde bazı yerlerin ismi zikredilmesine rağmen "Gazze" şehrine uğradığına dair bir bilgi bulunmasa da *el-Müstahrec*'inde kendi ifadesiyle buraya rihle yaptığı görülmektedir.

Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtım er-Râzi, *Kitâbu'l-İlel*, thk. Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî vd. (Riyad: Matâbiu'l-Humeydî, 2006), 4/105.

⁴⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/143-144; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dimaşkî, *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 74/145-148; İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İlmâl*, 4/214-215; Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî İbn Nukta el-Hanbelî, *et-Takyîd li-marifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 493-494; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 6/393-394; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî ed-Dimaşkî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/491; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/417-422.

⁵⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1964), 3/487-488; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1993), 235-236.

Ebü Avâne'nin *el-Müstahrec*'i bağlamında Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın en çok hadis rivayet ettiği hocası "Sâhibu Süfyân es-Sevrî" olan Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'dir. Sika sayılan Firyâbî, hocası Süfyân es-Sevrî'den Kûfe'de birçok hadis almış ve uzun bir süre onunla beraber bulunmuştur. Nitekim Firyâbî'nin hocasından nakletmekte teferrüd ettiği çok fazla hadisin olduğu ifade edilmiştir. Türk asıllı muhaddis, rihlelerinden sonra Filistin'in Kaysâriyye beldesine gelip yerleşmiş ve burada vefat etmiştir.⁵¹ Dolayısıyla Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın, hocasından rivayetlerini Filistin'de tahammül etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın diğer hocaları, Firyâbî'nin Kûfe'de bulunması ve Filistin'e ne zaman gittiğinin bilinmemesi nedeniyle hadisleri aldığı yerin Kûfe olması da ihtimal dâhilindedir.

Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın diğer hocası Kabîsa b. Ukbe el-Kûfî, kendisinden İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim gibi önde gelen muhaddislerin rivayet ettiği sika râvilerdendir.⁵² Bununla birlikte küçük yaşta Süfyân es-Sevrî'den rivayette bulunduğu için ondan aldığı hadislerde hata yaptığı ve sağlam olmadığı ifade edilmektedir.⁵³ Fakat İbn Hacer, Kabîsa'nın Süfyân es-Sevrî'den naklettiği kırk dört hadisi Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde yer verdiğini belirtmektedir.⁵⁴ Ayrıca Kabîsa, hocası Süfyân es-Sevrî ile on altı yaşında iken beraber bulunduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.⁵⁵ Kabîsa'nın doğum tarihinin 136/753 yılı civarında olması,⁵⁶ Süfyân es-

⁵¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/119-120; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî (Beyrut: Mektebetü'r-Rüsd, 2012), 9/301-302; Cemmâilî, *el-Kemâl*, 2/463-465; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/52-61; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/114-118; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, thk. Âmir Ali Avd vd. (Dubai: Cemiyetü Dâru'l-Birr, 2021), 12/468-472.

⁵² Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 388.

⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 14/493-497; Cemmâilî, *el-Kemâl*, 8/194-197; Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil İbn Halfûn el-Endelüsî, *el-Mu'îm bi-şüyûhi'l-Buhârî ve Müslim*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 504-506; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/481-489; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadis*, 1/543-544; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/130-135; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 10/765-769; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Meğâniyü'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâlî Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/473.

⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 10/769. Bu sayının kırk yedi olduğu da ifade edilmektedir. Bk. Abdülkadir Şenel, "Kabîsa b. Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/38.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/488; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 10/769.

⁵⁶ Şenel, "Kabîsa b. Ukbe", 24/38.

Sevrî'nin 161/778 senesinde vefat etmesi ve her ikisinin de Kûfe şehrinde bulunması da bu noktada dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla hadisleri lafzen nakletmeye özen gösterdiği ifade edilen Kabîsa'nın hocasından aldığı rivayetleri hakkındaki bu tenkidi başka bir şekilde anlamak gerekmektedir.

Süfyân es-Sevrî'nin bir başka öğrencisi Ebû Nu'aym Fazl b. Dükeyn el-Kûfî, Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın hadis naklettiği hocalarındandır. Fazl b. Dükeyn, Kabîsa gibi İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Râhûye (ö. 238/853) gibi önde gelen musanniflerin hocasıdır. Süfyân es-Sevrî'nin en güvenilir beş râvîsinden biri kabul edilen "emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadis" unvanlı Ebû Nu'aym'ın hocasından üç bin beş yüzden fazla hadis aldığı ve sika olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷

Ebû Avâne'nin *el-Müstahrec*'i bağlamında Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın rivayetlerinin çoğunluğunu zikredilen üç hocasından almış olmakla birlikte diğerlerini ise Esed b. Mûsâ, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî (ö. 213/829), Ahmed b. Yûnus el-Kûfî (ö. 227/842), Ka'nebî (ö. 221/836), Saîd b. Ufeyr el-Mısırî (ö. 226/841), Saîd b. Ebû Meryem el-Mısırî (ö. 224/839), Humeydî, Affân b. Müslim el-Basrî (ö. 220/835), Ebû Mûşir Abdula'lâ b. Mûşir ed-Dımaşkî ve Ebû Gassân Mâlik b. İsmâil en-Nehdî (ö. 219/834) isimli hocalarından aktarmaktadır. Bu âlimlerin yaşadıkları yerler açısından incelendiğinde Irak, Şam ve Mısır bölgesinden olmaları dikkat çekmektedir.

Bu konuda işaret edilmesi gereken son bir husus daha vardır: Ebû Avâne, *el-Müstahrec*'inin alışveriş kısmındaki bir rivayeti hocası Muhammed b. Ebû Hâlid es-Savmaî (ö. ?) aracılığıyla ismini zikretmeden el-Gazzî nisbeli bir râvîden nakletmekte; muhakkik Abbâs b. Safahân ise onun Abdullah b. Muhammed b. Amr olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Ebû Avâne'nin böyle bir senedle hadis nakletmesi mümkünse de bunun bir hata olması da muhtemeldir. Nitekim biri hariç hepsini musannifin direkt kendisinden nakletmesi buna delalet eden hususlardan biridir. Ayrıca Muhammed b. Ebû Hâlid'in tercemelerinde bu yönde bir bilgi de bulunmamaktadır.⁵⁹ el-Gazzî nisbesiyle zikredilen râvînin, Abdullah b. Muhammed'in babası Muhammed b. Amr olması da ihtimal dahilindedir.

3. Gâlib b. el-Vezîr el-Gazzî (ö. III/IX. Asır [?])

Gazze halkından sayılan Gâlib b. el-Vezîr, rivayeti az olan bir râvîdir. Zira temel hadis kaynaklarında ondan nakledilen sadece bir hadis vardır.

⁵⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/61-62; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 7/319; Cemmâilî, *el-Kemâl*, 8/147-153; İbn Halfûn, *el-Mu'lim*, 493-496; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/197-220; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/142-157; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 10/604-615.

⁵⁸ Ebû Avâne el-İsferâyînî, *el-Müsnedu's-sahîh*, 12/380 (No. 5808).

⁵⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 25/157; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 11/489.

Bu hadis de İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'te "İsrâîloğullarından manastırda yaşayan âbid bir kimsenin bir kadınla zina etmesinin anlatıldığı" rivayettir. Musannif, hocası İbn Kuteybe aracılığıyla Gâlib b. el-Vezîr'den aktardığı hadisin sonunda "Bu hadisi Gâlib b. el-Vezîr, Beytûlmakdis'te Vekî' b. el-Cerrâh'tan (ö. 197/812) nakletti, ancak Irak'ta rivayet etmedi. Hadis, Filistin halkının Vekî'den nakletmekte teferrüd ettiklerinden biridir."⁶⁰ demektir. Hayatı hakkında herhangi bir bilgi olmayan ama muhtemelen hicrî üçüncü asrın ortalarında vefat ettiği düşünülen râvînin cerh-ta'dîli açısından ise farklı görüşler vardır. İbn Hibbân, *es-Sikât*'ta zikredip hakkında "rivayetleri sağlam" derken⁶¹ Gazze'de hadis tahdîs ettiğini belirten Ukaylî (ö. 322/934) ve Zehebî ile İbn Hacer ise zayıf râvîlerden saymakta, İbn Vehb'den (ö. 197/813) rivayette bulunduğunu, ancak hadisinin münker/batıl ve aslının olmadığını ifade etmektedir.⁶² Bu durumda İbn Hibbân'ın cerh-ta'dîlde mütesahil olması⁶³ ve diğer birçok âlimin onu tenkid etmesi nedeniyle biyografisine dair bilgi bulunmayan Gâlib b. el-Vezîr'i zayıf kabul etmek gerekmektedir.

4. Muhammed b. Huneys el-Gazzî (ö. III/IX. Asır [?])

el-Gazzî nisbesiyle temel hadis kaynaklarında adı geçen bir başka râvî Muhammed b. Huneys'tir. Ancak hakkında neredeyse yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. *es-Sikât*'ta kendisini zikreden İbn Hibbân, onun Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) hadis rivayet ettiğini, kendisinden de Hasen b. Süfyân (ö. 303/916) ile İbn Kuteybe'nin nakilde bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁴ İbn Mâkûlâ ise Yahyâ b. Süleym et-Tâifî'yi (ö. 195/811) hocası ve Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî'yi (ö. 277/890) öğrencisi olarak zikretmekle yetinmektedir.⁶⁵ Muhtemelen her iki âlim de bu bilgilerde Muhammed b. Huneys'in temel hadis kaynaklarında nakledilen iki ayrı rivayetine dayanmaktadır. Zira İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'inde ve Beyhakî'nin *Şuabu'l-îmân*'ında nakledilen hadislerde Muhammed b. Huneys'in hocaları

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/102-103 (No. 378).

⁶¹ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 9/3.

⁶² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâ*, thk. Ebû Yahyâ el-Haddâd vd. (Kahire: Dâru't-Tesîl, 2014), 3/330; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1964), 3/333; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/301.

⁶³ Veysel Özdemir, "Cerh - Ta'dîl İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifâdede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 157-160.

⁶⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 9/93.

⁶⁵ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/341.

ve öğrencilerinin isimleri aynı şekilde yer almaktadır.⁶⁶ İbn Hibbân, hocası İbn Kuteybe aracılığıyla Muhammed b. Huneys'ten naklettiği rivayette “Hz. Peygamber’in yağmur yağdığını gördüğünde ettiği dua” tahrîc edilmektedir. “En hayırlı amelin Allah’ın çokça zikredilmesi” manasındaki hadisi eserinde zikreden Beyhakî’nin isnadında Muhammed b. Huneys’in, rivayetin râvîsi olarak yer aldığı görülmektedir.

5. Muhammed b. Ubeyd el-Gazzî (ö. III/IX. Asır [?])

Muhammed b. Ubeyd hakkında hemen hemen hiçbir bilgi yok gibidir. Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*’de Gazzeli hocası Abdullah b. Vüheyb’ten naklen Muhammed b. Ubeyd’den bir hadis rivayet etmektedir. Bu hadiste ise “hür erkek ile cariye, köle erkek ile hür kadın, Müslüman erkek ile Hristiyan kadın, Müslüman erkek ile Yahudi kadın arasında lanetleşme olmayacağı” buyrulmaktadır.⁶⁷ el-Gazzî nisbeli Muhammed b. Ubeyd’in hem hayatı hem de cerh-ta’dîl açısından meçhûl bir râvî olduğu görülmektedir. Bununla birlikte İbn Adî’nin *el-Kâmil*’indeki bazı rivayetlerin isnadlarında da ismi yer almaktadır.⁶⁸ Hem bu hem de diğer başlıklarda zikredilen râvîlerin birçoğunda Gazzeli hocaları olan ve onlardan rivayet alan iki isim ön plana çıkmaktadır: Biri *Mu‘cem* türü eserleriyle tanınan Taberânî; diğeri ise zayıf râvîlere dair telif ettiği eseri *el-Kâmil*’le maruf İbn Adî’dir. Birçok kitabında Gazzeli hocalarından hadis rivayet eden Filistinli muhaddis Taberânî, otuz üç yıl süren rihlesine on üç yaşında babasıyla birlikte başlamış ve Filistin’deki Taberiye, Kudüs ve ardından Kaysâriyye’ye, sonrasında ise diğer ilim merkezlerine gittiği ifade edilmiştir.⁶⁹ Buna göre Taberânî’nin, Bilâdüşşam’a bağlı Filistin’deki bazı beldelere rihle yapsa da onun hadis kitaplarındaki bilgilerden hareketle Gazze’ye gittiğini söylemek mümkündür.

Gazzeli pek çok hocası olan İbn Adî’nin ise hayatında iki defa rihle yaptığı ve bu yolculuklarında Haremeyn, Mısır, Şam, Irak ve Horasan bölgelerine uğradığı nakledilmektedir.⁷⁰ İbn Nukta, İbn Adî’nin Gazze’de Hasen b. el-Ferec’den hadis aldığını ifade etse de⁷¹ onun bu bilgiyi münekkidin hocalarını dikkate alarak zikretmiş olması muhtemeldir. Fakat kesin olan bir husus vardır ki o da İbn Adî’nin Şam bölgesine seyahat

⁶⁶ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/275-276 (No. 994); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi’ li-şuabi’l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhumejd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 2/59 (No. 515).

⁶⁷ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 3/338 (No. 2429).

⁶⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/275-276, 7/192, 8/324, 8/361, 8/687.

⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 16/119-121; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 26/202-203.

⁷⁰ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 31/5-9; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 16/154.

⁷¹ İbn Nukta, *et-Takyîd*, 318-319.

yapmış olmasıdır. Bilâdüşşâm ile kastedilen ise Filistin dâhil Suriye, Lübnan ve Ürdün'ü içine alan bölgedir.⁷² Dolayısıyla hem bu bilgiler hem de *el-Kâmil*'de kendisinden hadis aldığı Gazzeli hocaları dikkate alındığında İbn Adî'nin rihlesinde uğradığı noktalardan birinin de Gazze olduğunu söylemek mümkündür. Hatta İbn Adî, *el-Kâmil*'de temel hadis kaynaklarında rivayeti olmayan Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. İsmâil el-Gazzî'den (öl. ?)⁷³ ve İbnü'n-Nübî olarak bilinen Muhammed b. Abdullah b. Saîd el-Gazzî'den (öl. ?)⁷⁴ rivayette bulunmaktadır. Ancak müellifin her iki hocası hakkında detaylı bir bilgiye ulaşılamamıştır.

6. Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Vüheyb el-Gazzî (ö. 301/913)

Abdullah b. Vüheyb'in kaynaklardaki tercemelerinde hocaları ve öğrencileri ile vefatı dışında başka bir bilgi yer almamaktadır. Abdullah b. Vüheyb'in öğrencileri arasında Taberânî ile Gazze'de hadis tahdîs ettiğini söyleyen İbn Adî⁷⁵ bulunmaktadır. Hakkında cerh ve ta'dîl açısından bir değerlendirmenin bulunmadığı Abdullah b. Vüheyb'den elimizdeki eserlere göre en çok hadis rivayet eden Taberânî'dir. Nitekim musannif, hocasının *Kitâbu 'd-Duâ*'da iki, *Müsneû 'ş-Şâmiyyîn*'de on, *el-Mu'cemu 's-sagîr*'de bir, *el-Mu'cemu 'l-evsat*'ta dokuz ve *el-Mu'cemu 'l-kebîr*'de ise otuz rivayetine yer vermektedir. Fakat bu rivayetlerin bazılarında râvînin ismi Abdullah b. Vehb şeklinde geçmektedir. Ancak bunun bir hata olması muhtemeldir. Öncelikle bu isimle Taberânî'nin hocası olarak bir râvî ismi kaynaklarda geçmemektedir. Akabinde Taberânî'nin naklettiği rivayetlerden birini Gazzeli Muhammed b. Ubeyd'den nakleden Abdullah b. Vüheyb, kalanının tamamını Filistin'in muhaddisi Muhammed b. Ebû's-Serî'den aktarmaktadır ki onun biyografisinde de ismi “Abdullah b. Vüheyb” şeklinde zikredilmektedir.⁷⁶ Ayrıca Dârekutnî de Abdullah b. Vüheyb'in üç rivayetine bu isimle yer vermektedir.⁷⁷ Bunun haricinde bazı biyografik kitaplarda bu ismin her iki şekilde de kaydedildiğine işaret edilmelidir.

Taberânî'nin *ed-Duâ*'da hocasından naklettiği rivayetler “ezan duası ve

⁷² Cengiz Tomar, “Şam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311; Bünyamin Erul, “Kitaplarımızdaki Şam-Dimaşk Karmaşası Üzerine”, *Din ve Coğrafya Sempozyumu II “4./10. Asır Sonrası İslam Coğrafyacılığının Tarihsel Gelişimi” Bildiri Kitabı*, ed. Betül Yurtalan - Muharrem Samet Bilgin (Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2024), 41-53.

⁷³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/503, 2/277, 6/295.

⁷⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/566, 573.

⁷⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/192.

⁷⁶ Mizzî, *Tehzîbu 'l-Kemâl*, 26/357.

⁷⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/170-171 (No. 323), 1/362 (No. 759), 5/83 (No. 4025).

gemiye binince okunacak âyetler” hakkındadır.⁷⁸ Musannif, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*’de ise “Müslüman bir kimsenin vasiyeti olmadan üç gece geçirmesinin doğru olmaması, hacamat yapan ile yaptırının orucunun bozulması (mükerrer rivayet), Hz. Peygamber’in kedinin etini ve kedinin satış bedelinden elde edilen ücreti yemeyi yasaklaması, mantar ile acve hurmasının cennetten olup mantarın göze ve acvenin zehre şifa olması, Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ’nın tartışması, zekât toplayıcısı ile zabıta ve yönetici olmanın kerih görülmesi, akşam namazını kaçıranın ailesini ve malını kaybetmiş gibi olması, dört tür eş (hür erkek ile cariye, köle erkek ile hür kadın, Müslüman erkek ile Hristiyan kadın, Müslüman erkek ile Yahudi kadın) arasında lanetleşmenin bulunmaması, ilim ve ibadetle büyüyen kimseye Allah’ın vereceği sevap” manasındaki hadisleri Gazzeli hocasından aktarmaktadır.⁷⁹ *el-Mu‘cemu’l-evsat*’ta “bayramın tekbirlerle süslenmesi, aşere-i mübeşşere, balda öşür olması, Hz. Peygamber’in kedinin etini ve kedinin satış bedelinden elde edilen ücreti yemeyi yasaklaması, Resûlullah’ın ‘Nasıl sabahladın?’ diye sorduğu kimseye ‘Allah’a hamd olsun.’ şeklindeki cevabı üzerine ‘Senden istediğim budur.’ karşılığını vermesi, Hz. Peygamber’in vefat eden Necâşi’ye gıyabî cenaze namazı kıldırması, Benî Seleme’nin Mescidi’nin yakınına taşınmak istemeleri üzerine Resûlullah’ın yerlerinde kalmalarını talep etmesi, guslün bir sa‘ ve abdestin bir müdd su ile alınması, guslün gerekli olduğu cinsel ilişkiyi açıklaması” anlamındaki rivayetleri aktarmaktadır.⁸⁰ Hatta musannif, ilgili hadisleri hocalarına göre tasnif ettiği bu eserinde peş peşe zikretmektedir. *el-Mu‘cemu’s-sagîr*’de yer verdiği tek hadis ise “Bayramlarınızı tekbirlerle süsleyin.” rivayetidir.⁸¹

Taberânî’nin, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*’de ise “Resûlullah’ın ‘Nasıl sabahladın?’ diye sorduğu kimseye ‘Allah’a hamd olsun.’ şeklindeki cevabı üzerine ‘Senden istediğim budur.’ karşılığını vermesi, hayanın dinden değil de dinin tamamı olması, havz-ı kevser ve cennette meyve olması, Resûlullah’ın sakallarında beyaz kılların bulunması, Allah rızası için bin âyet okuyanın peygamberler, şehitler, sıddıklar ve sâlihlerle birlikte yazılması, Allah rızası için zikir yapan bir kimseye nafakasının yedi yüz katı sevap verilmesi, bir kimsenin otururken ve kalkarken selam vermesinin gerekli olması, faziletlerin en üstününün gelmeye gitmek,

⁷⁸ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Kitâbu’d-Duâ*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413), 153 (No. 432), 255 (No. 803).

⁷⁹ Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 1/208 (No. 370), 1/217 (No. 387), 2/16 (No. 835), 2/257 (No. 1295), 2/259 (No. 1301), 2/300 (No. 1382), 3/157 (No. 1985), 3/338 (No. 2429), 4/318-319 (No. 3424), 4/334 (No. 3478).

⁸⁰ Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-evsat*, 4/339-341 (No. 4373-4381).

⁸¹ Taberânî, *el-Mu‘cemu’s-sagîr*, 1/357 (No. 599).

vermeyene vermek ve kötü söz söyleyeni affetmek sayılması, Allah yolunda cihad edenin eşyasına bir başkasının sahip çıkmasının önemi, Resûlullah'ın ashâbına savaşı emrettiğinde bir adamın geri kalması üzerine gazveye katılanların katılmayan kimseye göre sevap bakımından çok önde olması, imanın en faziletlisinin Allah için sevmek ve buğzetmek, dili Allah'ın zikri ile meşgul etmek, kendin için istediğini ya da istemediğini başkası için de istemek ya da istememek, hayrın söylemek veya susmak olması, Allah'ın Hz. İbrâhim'i Halil olarak isimlendirmesinin sebebi, üzerlerine yük yüklenmiş develerin oturak gibi kullanılarak yolda ya da çarşıda sohbet edilmemesi, Allah'ın kıyamet günü konuşmayıp günahlarını affetmeyeceği kimseler, ilim kaldırılmadıkça ve zina çocukları çoğalmadıkça ve aralarında selamlaşmanın lanetleşme şeklinde olan kimseler ortaya çıkmadıkça ümmetin din üzerine kalmalarının devam etmesi, cihadın diğer ibadetlere göre önemi, sabah namazından sonra iki rekât kuşluk namazı kılincaya kadar bulunduğu yerden ayrılmayan kimsenin günahlarının affedilmesi, Kehf Sûresini okumanın fazileti, Müslümanın diğer Müslümanların elinden ve dilinden eminde olduğu kimse sayılması, Sübhanallah demenin ve Kur'ân'ı okuyan kimsenin onunla hüküm verip amel etmesinin mükafatı, Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in besmeleyi içinden okuması, abdest alırken ayaklarını kuru bırakan kimseye Resûlullah'ın 'Cehennem'de yanan topukların vay hâline!' sözü, ilim ve ibadetle büyüyen kimseye Allah'ın vereceği sevap, Hâricîlerle ilgili olumsuz niteleme, Bakara Sûresinin '*Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarfedenler...*' mealindeki 274. âyetinin Hz. Ali hakkında inmesi, peşin para ile veresiye meyve satın alınması hâlinde ölçü, tartı ve vadenin belli olması, Abdullah b. Revâha'nın namazı vaktinde kılması, haksız yere öldürülen kuş ve hayvanın kıyamet günü hakkını istemesi, zikir meclislerinin ganimetinin cennet olması" manasındaki hadisleri Abdullah b. Vüheyb'den naklettiği görülmektedir.⁸² Taberânî'nin Gazzeli hocasından çeşitli eserlerde naklettiği hadislerden mükerrer olanlar bulunduğu gibi *el-Mu'cemu'l-kebir*'de bir husus daha dikkat çekmektedir. Musannif, eserinin yirminci cildinde naklettiği on altı hadisi aynı senedle nakletmektedir: Abdullah b. Vüheyb←Muhammed b. Ebû's-Serî←Rişdîn b. Sa'd (ö. 188/804)←Zebbân b. Fâйд/Fâid (ö. 155/772)←Sehl b. Muâz (ö. 111-120/730-738)←Muâz b. Enes (ö. ?). Bu isnadla gelen rivayetler araştırıldığında aynı metinle fakat şu senedle

⁸² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 1/255 (No. 739), 8/129 (No. 7590), 8/270 (No. 8042), 11/97 (No. 11164), 11/130 (No. 11265), 12/322 (No. 267), 13/22 (No. 37), 13/467 (No. 14331), 14/34 (No. 14620), 14/35 (No. 14621), 17/128 (No. 313), 19/29 (No. 63), 20/184 (No. 400), 20/186 (No. 406), 20/187 (No. 409), 20/188 (No. 248), 20/190 (No. 249), 20/191 (No. 424), 20/191-192 (No. 426), 20/192 (No. 428), 20/193 (No. 432), 20/195 (No. 438-439), 20/196-198 (No. 441-445), 20/350 (No. 823), 22/127 (No. 328).

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçtiği görülmektedir: Hasen b. Mûsâ el-Eşyeb (ö. 209/824)/Yahyâ b. Gaylân el-Huzâî (ö. 220/835)←İbn Lehîa (ö. 174/790)/Rişdîn←Zebbân←Sehl b. Muâz← Muâz b. Enes. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*'indeki Muâz b. Enes'ten gelen hadislerin büyük bir kısmını zikredilen isnadla aktarmaktadır.⁸³ Her iki eserdeki ortak râvî Zebbân b. Fâid'dir. Bu râvînin kaynaklarındaki tercemesine bakıldığında İbn Hibbân'ın şu ifadesi dikkat çekmektedir: “Zebbân, Sehl b. Muâz'dan bir nüshayı nakletmekte tefferüd etmiştir. Sanki o da uydurulmuş gibidir, ihticac edilmez.”⁸⁴ Kendisinin senedinde olduğu hadisleri nakleden Ahmed b. Hanbel'in “Zebbân'ın hadisleri münkerdir.” şeklindeki görüşünü aktaran Mizzî (ö. 742/1341) ve İbn Hacer de Zebbân'ın Sehl b. Muâz←Babası senediyle bir nüsha naklettiğine işaret etmektedir.⁸⁵

Temel hadis kaynakları içerisinde Taberânî dışında Abdullah b. Vüheyb'in hadislerine yer veren diğer muhaddis ise Dârekutnî'dir. O, *es-Sünen*'de Abdullah b. Vüheyb'den naklettiği üç hadisten “kulakların baştan sayılması ve ayaktan çıkarmadığı sürece mestlere mesh etmenin bir vaktinin bulunmaması”⁸⁶ manasındaki iki tanesini kaynaklarda biyografisi geçmeyen hocası Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Eyyûb el-Muaddel'den (ö. ?) Remle'de tahdis etmekte ve “Hz. Peygamber'in hul⁸⁷ yoluyla ayrılmayı bir bain talak sayması” ile ilgili diğer rivayeti ise Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Mısıri'den (ö. 338/950) aktarmaktadır.⁸⁸

7. Ebû Ali Hasen b. el-Ferec el-Gazzî (ö. 301/913 [?])

Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'nın râvîlerinden Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Kureşî'den (ö. 231/845) hadis rivayet eden Hasen b. el-Ferec, “muhaddis ve sadûk” olarak nitelenmekte, onun 301/914 yılına kadar yaşadığı ifade edilmektedir.⁸⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de Hasen b. el-Ferec'in bulunduğu senedle “Cuma günü ve bu gündeki müstecâb vakit”e dair ve *Şuabu'l-îmân*'da ise “Resûlullah'ın minber üzerinde hükümrânlığın Allah'a ait olduğuna yönelik konuşması” ile ilgili olmak üzere birer

⁸³ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 24/397-407 (No. 15609-15650).

⁸⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumayî, 2000), 1/392-393.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9/282; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/426.

⁸⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/170-171 (No. 323), 1/362 (No. 759).

⁸⁷ Hul', kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasıdır. Bk. Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/30/397-401.

⁸⁸ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/83 (No. 4025).

⁸⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medineti Dimaşk*, 13/344-346; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/55-56; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 3/103-104.

tane hadis nakletmektedir.⁹⁰ Beyhakî, bu iki eserindeki rivayette Hasen b. el-Ferec'in nerede rivayet ettiğine dair bir şey demese de *el-Kırâ'e half'e'l-imâm*'daki hadiste ise "Gazze'de" olduğunu haber vermektedir.⁹¹ Aslında *es-Sünenü'l-kebîr*'deki rivayette Hasen b. el-Ferec'in öğrencisi aşağıdaki başlıklarda ele alınacak Muhammed b. Abbâs'tır. Ayrıca birçok kaynakta Hasen b. el-Ferec'den Gazze'de hadis tahdîs edildiği ifade edilmekle birlikte İbn Adî de *el-Kâmil*'de bu hocasından birçok rivayet serdetmektedir.⁹² Nitekim Beyhakî de *Şuabu'l-imân*'daki rivayeti İbn Adî aracılığıyla hocası Ebû Saîd el-Mâlîni'den aktarmaktadır ki bu hadis *el-Kâmil*'de de yer almaktadır.⁹³

8. İshâk b. İbrâhim b. Ebü'l-Vers el-Gazzî/Ebü İmrân İshâk b. İbrâhim b. İsmâil el-Gazzî (ö. III-IV/IX-X. Asır [?])

Hadis kaynaklarında el-Gazzî nisbeli İshâk b. İbrâhim adıyla başlayan bir râvînin ismi rivayetlerin senedlerinde geçmektedir. Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr* ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta hocası İshâk b. İbrâhim b. Ebü'l-Vers el-Gazzî'den hadis nakletmekte;⁹⁴ Dârekutnî de "Kulaklar baştandır." hadisini senediyle aktardıktan sonra Gazze kadısı İshâk b. İbrâhim'in de rivayet ettiğini belirtmektedir.⁹⁵ Beyhakî ise *es-Sünenü'l-kebîr*'de senedinde râvînin isminin "Ebû İmrân İshâk b. İbrâhim b. İsmâil el-Gazzî" ve *Şuabu'l-imân*'da "İshâk b. İbrâhim el-Gazzî" şeklinde geçtiği birer rivayet nakletmektedir.⁹⁶ Bu âlimlerin eserlerinde tahrir ettikleri hadislerin hepsinde de İshâk b. İbrâhim'in hocasının Filistin'in muhaddisi Muhammed b. Ebü's-Serî olması dikkat çekmektedir. Ancak *el-Kemâl* ve *Tehzîbu'l-Kemâl*'de İbn Ebü's-Serî'nin öğrencileri arasında her iki isim ayrı ayrı zikredilmektedir.⁹⁷ Bu konuda iki ismin aynı mı yoksa farklı mı olduğu noktasında net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira İbn Mâkûlâ, İshâk b. İsmâil b. Ebü'l-Vers'i hocası Muhammed b. Ebü's-Serî ve öğrencisi Taberânî ile birlikte yer vermekle yetinmektedir.⁹⁸ Sâgânî

⁹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/454-456 (No. 6068); Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, 4/81-82 (No. 2212).

⁹¹ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Kırâ'e half'e'l-imâm*, thk. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 140 (No. 319).

⁹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/233, 3/170, 379, 388, 5/26, 6/203, 7/140, 143, 719, 8/431, 519, 9/59, 319, 343, 10/335, 440, 756, 757.

⁹³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/388.

⁹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, 1/175 (No. 277); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3/237-238 (No. 3026).

⁹⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/170-171 (No. 323).

⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/40 (No. 20845); Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, 4/281 (No. 2521).

⁹⁷ Cemmâîlî, *el-Kemâl*, 2/385; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/366-357.

⁹⁸ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/392.

(ö. 650/1252), onu hadis ashabından sayarken⁹⁹ Zehebî ise İbn Adî'nin İshâk b. İbrâhim'den rivayette bulunduğunu belirterek "sadûk" lafzıyla ta'dîl etmektedir.¹⁰⁰ İbn Hacer ise Gazze'nin kadısı olduğunu ifade ettiği İshâk b. İbrâhim'e hocası Ahmed b. Sâlih el-Mısırvî ve öğrencisi Fazl b. Ubeydullah el-Hâşimî'yle beraber atıf yapmakta, Dârekutnî'nin de zayıf saydığını ifade etmektedir.¹⁰¹ Taberânî'nin hocalarını inceleyen Mansûrî de İbn Mâkûlâ gibi yer vermektedir.¹⁰²

Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta ve *el-Mu'cemu's-sagîr*'de hocasından Gazze'de tahdîs ettiğini belirterek zikrettiği hadis şudur: "Beni rüyasında gören gerçekten görmüş gibidir. Şeytan, benim suretime ya da Kâbe şekline giremez."¹⁰³ Beyhakî ise *es-Sünenü'l-kebir*'de hocaları Ebû Bekir Ahmed b. el-Hasen el-Kâdî (ö. 421/1030) ile Ebû Mansûr Ahmed b. Ali ed-Dâmegânî (ö. ?) aracılığıyla İbn Adî—İshâk b. İbrâhim'den 300/913'te Gazze'de "hayanın dindeki yeri" ve *Şuabu'l-îmân*'da hocası Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el-Mâlinî'den (ö. 412/1022) yine İbn Adî—İshâk b. İbrâhim senediyle misvaka dair hadislerle yer vermektedir.¹⁰⁴ Hem Taberânî'nin hem de Beyhakî'nin naklettiği hadislerde İshâk b. İbrâhim'in öğrencileri Taberânî ve İbn Adî iken hocasının Muhammed b. Ebû's-Serî olması önem arz etmektedir.

9. Ebû Muhammed Bîşr b. Mûsâ el-Gazzî (ö. III-IV/IX-X. Asır [?])

Kitaplarda Bîşr b. Mûsâ'nın hayatı, doğum ve vefat tarihi gibi tercemesine dair bilgiler olmasa da birkaç tane hocası ve öğrencisinin ismi zikredilmekte, Dârekutnî'nin de hakkında "Rivayetinde sakınca yoktur." dediği aktarılmaktadır.¹⁰⁵ Bîşr b. Mûsâ'nın öğrencisi Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr* ile *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta hocasından Gazze'de hadis rivayet ettiğini belirterek birer tane hadis nakletmektedir. Taberânî'nin iki farklı eserinde naklettiği hadis aynıdır: "Allah, sözlerimi işitip belleyerek

⁹⁹ Ebû'l-Fezâil Radiyyüddîn el-Hasen b. Muhammed es-Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-luga ve Sihâhi'l-Arabiyye li'l-Cevherî*, thk. İbrâhim el-Ebyârî vd. (Kahire: Matbûatu Dâri'l-Kütüb, 1970), 3/442.

¹⁰⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5/67-68.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 2/28.

¹⁰² Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî*, 207.

¹⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, 1/175 (No. 277); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3/237-238 (No. 3026).

¹⁰⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 21/40 (No. 20845); Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, 4/281 (No. 2521).

¹⁰⁵ Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, *Suâlâtu Hamza b. Yûsuf es-Sehmî*, thk. Muvaffak Abdullâh Abdülkâdir (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1984), 180; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Müttefik ve'l-müfterik*, thk. Muhammed Sâdık Âydın el-Hâmidî (Dımaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1997), 1/532-533; Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî*, 224.

ezberleyen kimsenin yüzünü ağartsın. Nice ilim taşıyan kimse vardır ki onu kendisinden daha bilgili kimseye nakleder. Üç şey vardır ki kalpte kin (iharet) bırakmaz: Ameli Allah için ihlasla yapmak, yöneticilere samimi nasihatte bulunmak ve cemaate bağlı kalmak.”¹⁰⁶ Taberânî ise bu rivayeti Askalânî hocası Eyyûb b. Ali b. el-Heysam’dan (ö. ?) aktarmaktadır. Temel hadis kaynaklarından mevcut olanlara göre Bîşr b. Mûsâ’nın rivayeti bu şekilde sınırlı olsa da hadis münekkidi İbn Adî’nin *el-Kâmil*’de on altı rivayeti hocası Bîşr b. Mûsâ’dan aktarması dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Bu durumu ya râvînin rivayetlerine ulaşamadığı ya da rivayetleri zayıf sayıldığı için temel hadis eserlerinde kendisine yer bulamadığı ihtimaline hamletmek mümkündür.

10. Hamale b. Muhammed el-Gazzî (ö. III-IV/IX-X. Asır [?])

Yukarıda adı geçen Gazzeli râvîler gibi Hamale b. Muhammed’in biyografisine dair de kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. İbn Nukta, *Tekmiletü’l-İkmâl*’de bu râvînin Gazze’de Abdullah b. b. Muhammed b. Amr’dan hadis rivayet ettiğini ve kendisinden de Taberânî’nin rivayet aldığını belirtip *el-Mu‘cemu’s-sagîr*’de geçen hadisi zikretmektedir.¹⁰⁸ Heysemî, Taberânî’nin bu rivayetine işaret ettikten sonra Hamale’yi tanımadığını belirtmektedir.¹⁰⁹ Heysemî’nin bu şekilde nitelendirdiği râvîleri ele aldığı çalışmasında Mutayrî ise onu Gazze ehlinde saymakta ve isminin Hamale b. Mihmer olabileceğine de işaret etmektedir.¹¹⁰ Nitekim Taberânî’nin hocalarını inceleyen Mansûrî de aynı hususa değinmektedir.¹¹¹

Taberânî, Gazzeli hocası Hamale b. Muhammed’dan *el-Mu‘cemu’s-sagîr*’de “namazda alını toprağa değdirmek” ve *el-Mu‘cemu’l-evsat*’ta ise Hz. Peygamber’in “bir kimsenin hanımının üzerine halasını ve teyzesini nikahlamaktan yasakladığı” rivayetine yer vermektedir. Hamale b. Muhammed ise her iki rivayeti Gazzeli râvî Abdullah b. Muhammed b. Amr’dan tahammül etmektedir.¹¹² Kudâî de Taberânî’nin olduğu senedle

¹⁰⁶ Taberânî, *el-Mu‘cemu’s-sagîr*, 1/189 (No. 300); Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-evsat*, 3/256 (No. 3072).

¹⁰⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/225, 241, 244, 5/25, 167, 378, 6/282, 499, 7/163, 316, 713, 737, 9/393, 10/78, 286, 394.

¹⁰⁸ İbn Nukta, *Tekmiletü’l-İkmâl*, 2/270-271.

¹⁰⁹ Ebû’l-Hasen Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid ve menbau’l-fevâid*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2015), 16/174-175 (No. 12957).

¹¹⁰ Ebû Abdullah Halîl b. Muhammed el-Arabî el-Mutayrî, *el-Ferâid alâ Mecmai’z-zevîd* (Doha: Dâru’l-İmâmî’l-Buhârî, 2008), 83-84.

¹¹¹ Mansûrî, *İrşâdu’l-kâsî ve’l-dânî*, 298.

¹¹² Taberânî, *el-Mu‘cemu’s-sagîr*, 1/254 (No. 416); Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-evsat*, 4/20-21 (No. 3508).

el-Mu'cemu's-sagîr'deki rivayeti *Müsnedü's-Şihâb*'da aynı şekilde aktarmaktadır.¹¹³

11. Ebü't-Temmâm Seyf b. Amr el-Gazzî (ö. III-IV/IX-X. Asır [?])

Tabakât, terâcîm, tarih türü kitaplarda Seyf b. Amr'ın hayatına dair yok denecek kadar az bilgi yer almaktadır. Sem'ânî, Seyf b. Amr'ın Muhammed b. Ebü's-Serî'den hadis naklettiğini ve ondan da Taberânî'nin rivayet ettiğini zikretmekle yetinmektedir.¹¹⁴ Mansûrî de bu bilgiyi aktardıktan sonra hakkında herhangi bir cerh ve ta'dîl ifadesinin olmadığını söylemekte; Ebû İshâk el-Huveynî de Taberânî'nin hocasının bir tercemesini bulamadığını belirtmekte ve Gazzeli râvîyi "mechûl" lafzıyla tavsif etmektedir.¹¹⁵ Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'teki hocalarının incelendiği çalışmada ise bu kimsenin Ebü't-Temmâm el-Gazzî olabileceğine işaret edilmektedir.¹¹⁶ Ancak bu konudaki bilgiler sınırlı olduğu için net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

Taberânî, hadis eserlerinde Gazzeli hocası Seyf b. Amr'dan *el-Mu'cemu's-sagîr*'de "Allah'ın kitabında bulunmayan her şartın geçersiz olması" ile ilgili bir, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*'de "akşam namazını kaçıranın ailesini ve malını kaybetmiş gibi sayılacağına" dair mükerrer bir rivayet ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta ise "ümmetin başının ya da sonunun hayırlı olup olmaması, abdest azalarının üçer kere yıkanması ve ezan duası" hakkındaki üç hadis nakletmektedir.¹¹⁷ Hâkim en-Neysâbü'rî ise *el-Müstedrek*'te Seyf b. Amr'ın olduğu senedle "Hz. Peygamber ile Hulefâ-i Râşidin'in namaza besmeleyi açıktan okuyarak başlaması" anlamındaki bir hadisi rivayet etmektedir.¹¹⁸ Gazzeli râvî, kendisinden nakledilen bu hadislerin hepsini hocası Muhammed b. Ebü's-Serî'den almaktadır. Hâkim en-Neysâbü'rî'nin hocası Ebû Bekir Mekî b. Muhammed el-Berdaî'den (ö. 354/945)¹¹⁹ naklettiği hadisin senedindeki Seyf b. Amr'ın öğrencisi ise Gazzeli bir başka râvî Abbâs b. İmrân'dır.¹²⁰

¹¹³ Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/409 (No. 704).

¹¹⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/294.

¹¹⁵ Mansûrî, *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dâni*, 329.

¹¹⁶ Mukbil b. Hâdî el-Hemdânî, *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Müstedrek* (Sana: Mektebetü Sanai'l-Eseriyye, 2004), 1/416.

¹¹⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, 1/297 (No. 493); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 3/157 (No. 1985), 4/302 (No. 3370); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/78-79 (No. 3660-3662).

¹¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 2/16-17 (No. 771).

¹¹⁹ Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh el-Mansûrî, *er-Ravdu'l-bâsim fi terâcîmi şüyûhi'l-Hâkim* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2011), 2/1302-1303.

¹²⁰ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/16-17 (No. 771).

12. Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. İmrân el-Gazzî (ö. III-IV/IX-X. Asır [?])

Gazzeli hocası Seyf b. Amr'dan hadis nakleden Abbâs b. İmrân'ın tercemesinin geçtiği herhangi bir kitap tespit edilememiştir. Naklettiği hadislerden hareketle birkaç hocası ve öğrencisini tespit etmek mümkünse de biyografisine dair bir bilgi olmadığı için mechûl kabul edilebilecek râvînin senedinde bulunduğu bazı rivayetlerin temel hadis kaynaklarında yer aldığı görülmüştür. Hâkim en-Neysâbü'rî ve Kudâî'nin eserlerinde Abbâs b. İmrân'ın birer hadisi bulunmaktadır. *el-Müstedrek*'teki rivayet, daha önce işaret edildiği üzere Seyf b. Amr'ın Abbâs b. İmrân'dan naklettiği “Hz. Peygamber ile Hulefâ-i Râşidin'in namaza besmeleyi açıktan okuyarak başlaması” anlamındaki hadistir.¹²¹ *Müsnedü's-Şihâb*'daki rivayet ise şudur: “Geceleyin çok namaz kılanın gündüzleyin yüzü güzel olur.”¹²²

13. Ahmed b. Muhammed b. Hârûn (İbrâhim) b. İsmâil el-Gazzî (ö. III-IV/IX-X. Asır [?])

Hadis rivayeti açısından Gazze'nin en önde gelen âlimi Abdullah b. Muhammed b. Amr'ın öğrencisi olan Ahmed b. Muhammed'in biyografisinin geçtiği bir kaynak tespit edilememiştir. Ancak Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*'de Useym b. Küleyb'in dedesi Müslüman olduğunda Hz. Peygamber'in “Üzerinde küfürden kalma tüyleri al ve sünnet ol.” buyruğunun nakledildiği hadisi hocası Ebû Saîd el-Mâlîni←İbn Adî aracılığıyla Gazzeli râvîden aktarmaktadır.¹²³ Ancak İbn Adî, *el-Kâmil*'de hocasının ismini Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. İsmâil el-Gazzî şeklinde zikretmektedir.¹²⁴ Dolayısıyla bir kimse hocasının ismini diğerlerine göre doğru verme durumu daha kuvvetli olduğu için bu hâlini sahih kabul etmek mümkündür.

14. Kâsım b. es-Serî el-Gazzî (ö. IV/X. Asır [?])

Günümüze ulaşan kaynaklarda Kâsım b. es-Serî hakkında bilgi yok desek herhalde yanlış olmaz. Çünkü Gazzeli râvî, sadece İbnü'l-Mukrî'nin *el-Mu'cem*'inde “isyan etmenin ve akrabalık bağına kesmenin hem bu dünyada hem de âhirette cezasının olduğunun belirtildiği” merfû‘ hadisin senedinde yer almaktadır. Musannif, mezkûr rivayeti hocası “Kâsım b. es-Serî el-Gazzî'den Gazze'de” tahdîs ettiğini ifade ederek nakletmektedir.¹²⁵ Kâsım b. es-Serî'nin başka bir hadisin senedinde geçtiği tespit

¹²¹ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/16-17 (No. 771).

¹²² Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/256 (No. 415).

¹²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 17/505-506 (No. 17620). Musannif, *el-Hilâfiyyâr*'ta da hadisi aynı şekilde nakletmektedir. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebû Hanîfe ve ashâbih* (Kahire: er-Ravda, 2015), 7/221 (No. 5194).

¹²⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/295.

¹²⁵ İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cem*, 385 (No. 1257).

edilememiştir. Aslen İsfahânlı olan İbnü'l-Mukrî, yaklaşık elli şehre rihle yapmakla birlikte¹²⁶ uğradığı yerler arasında Kudüs, Askalân, Remle, Akkâ gibi Filistin şehirleri de bulunmaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Mukrî'nin naklettiği hadiste ifade ettiği gibi onun Gazze'ye geldiği de zikredilebilir.

15. Ebû Bekir Muhammed b. el-Abbâs b. Vasîf el-Gazzî (ö. 372/983)

el-Muvatta'ın İbn Bükeyr rivayetini hocası Hasen b. el-Ferec'ten işiten Muhammed b. Abbâs için Zehebî, “şeyh, el-müsnidü'l-kebîr” diyerek hocaları ile öğrencilerini saymakta ve kendisinde herhangi bir beis görmediğini ya da hakkında bir cerh bilmediğini belirtmektedir.¹²⁸ İbn Nâsirüddîn (ö. 842/1438) ise Muhammed b. Abbâs'ın 280/894'te doğduğunu ve 372/983'te vefat ettiğini zikretmektedir.¹²⁹ Gazzeli Muhammed b. Abbâs'ın Kudâî ve Beyhakî'nin eserlerinde birer hadisine yer verildiği görülmektedir. *Müsnedü's-Şihâb*'da Kudâî'nin, hocası Ebû Saîd el-Mâlîni aracılığıyla Muhammed b. Abbâs'tan naklettiği hadiste Resûlullah'ın “Ey afiyet sahibi! (Dünya ve ahiret adına) bütün temenniler seninle sona ermiştir.” şeklindeki bir duası geçmektedir.¹³⁰ *es-Sünenü'l-kebîr*'de ise Beyhakî, Mekke'de kendisinden tahdîs ettiği hocası Ebû Üsâme Muhammed b. Ahmed el-Mukrî (ö. 417/1027) aracılığıyla Cuma günüyle ilgili hadisi Ebû Bekir Muhammed b. Abbâs b. Vasîf el-Gazzî'den “Gazze'de” diyerek aktarmaktadır.¹³¹ Gazzeli bu râvî de hadisi yukarıda işaret edildiği gibi hocası Hasen b. el-Ferec el-Gazzî'den almıştır.

16. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. el-Hüseyin b. Ali b. et-Tercümân el-Gazzî (ö. 448/1056)

Kaynaklarda hakkında “âlim, sâlih, sûfilerin şeyhi, Şam'daki tasavvuf ehlinin şeyhi, Mısır'daki meşâyihin şeyhi” gibi vasıflarla anılan Ebü'l-Hüseyin b. et-Tercümân'ın birçok hocası ve öğrencisi sayılmakta; 95 yaşında 448/1056'da vefat ettiği ve kabrinin de Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859 [?]) yanında bulunduğu ifade edilmektedir.¹³² Filistin'in Gazze şehrinde doğan ve Askalân'da bir müddet ikamet eden Ebü'l-Hüseyin

¹²⁶ İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 3/166.

¹²⁷ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 51/220; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz*, thk. Zekerıyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/121; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/398-399.

¹²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/341-342; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 26/572.

¹²⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Nâsirüddîn el-Kaysî, *Tavzihu'l-müştebih fi zabı esmâi'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Nâim el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 9/191.

¹³⁰ Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/344 (No. 1495).

¹³¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/454-456 (No. 6068).

¹³² İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 52/245-247; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/50-51; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 30/188-189.

b. et-Tercümân'ın rivayetinin çok ve hadiste sika,¹³³ sadûk olduğu zikredilmektedir.¹³⁴ İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk*'ta naklettiği bir hadisin senedinde “Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hüseyn b. Ali b. et-Tercümân 440'ta Gazze'de” ifadesine yer verir.¹³⁵ başka isnadlarda Askalân ve Remle'de de hadis naklettiğini belirtmektedir.¹³⁶

Ebû'l-Hüseyn b. et-Tercümân'ın çokça hadis işittiği ifade edilse de temel hadis kaynaklarında onun hadislerini aktaran sadece bir muhaddis vardır. Elbette bunda yaşadığı dönem de dikkate alınmalıdır. Nitekim onun rivayet döneminin son asrında yaşadığı görülmektedir. Ebû'l-Hüseyn b. et-Tercümân'dan hadis nakleden muhaddis de öğrencileri arasında ilk sırada sayılan Kudâî'dir. Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*'da hocasından üç rivayet aktarmakla yetinmektedir. Bu rivayetler de “(harama) bakışın İblis'in oklarından biri olması ve Allah korkusuyla terk edenin elde edeceği mükafat, müminlerin hayırlı olanların kanaatkâr ve şerhilerin ise aç gözlü olması ile (yukarıda geçen) hadisi işitip ezberleyerek nakleden kimse ve kalbin üç hususta ihanet etmeyeceği” hakkındadır.¹³⁷ Bu hadisleri Gazzeli râvîden nakleden Mısır Kadısı Kudâî'nin Dimaşk'a¹³⁸ ve Bağdad'a¹³⁹ geldiği kaynaklarda geçmekte, ayrıca İstanbul'a gittiği de ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Kudâî'nin tercemelerinde Gazze'ye gittiğine dair bir bilgi olmasa da bu bilgilerden hareketle onun Mısır'dan Dimaşk'a giderken Gazze'ye uğradığı söylenebilir.

Sonuç

Bu makalede Gazze'nin hicrî ilk beş asırdaki hadis rivayet tarihini ortaya koyabilmek için temel hadis kaynakları özelinde Gazzeli râvîler ele alınmıştır. Musanniflerin hocalarından aldıkları hadisleri isnadıyla kaydettikleri eserlerde “el-Gazzî” nisbesine sahip on altı râvî tespit edilebilmiştir. Bununla birlikte bazı çalışmalarda ismi zikredilen ancak hadis kitaplarındaki senedlerde geçmeyen az da olsa bazı râvîler de bulunmaktadır. Bu yönüyle hicrî dördüncü asrın önde gelen âlimlerinden İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i ve İbn Mende'nin eserlerinin ön plana çıktığı görülmüştür. Temel hadis kaynaklarında rivayeti olan Gazzeli râvîlerin bir

¹³³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/456.

¹³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî haber men gaber*, thk. Ebû Hâcîr Muhammed es-Saîd b. Besyûnî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/293.

¹³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 23/300.

¹³⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 54/431, 67/80.

¹³⁷ Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 1/195 (No. 292), 2/241 (No. 1275), 2/307 (No. 1422).

¹³⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 53/167.

¹³⁹ Ebû Saîd Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2000), 11/129.

¹⁴⁰ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/150.

kısmına dair bazı bilgiler bulmak mümkün olsa da çoğunluğu hakkında terâcim, tabakât, tarih, ensâb vb. türü kitaplarda yok denecek kadar az malumat vardır. Dolayısıyla Gazzeli râvîlerin hayatlarını ve cerh-ta'dîl açısından durumlarını tespit etmek mümkün olmamaktadır. Gazzeli râvîlerin tercemelerine dair bilginin azlığı ile onlardan gelen rivayetlerin sayısı arasında doğrudan bir ilişki de kurulabilir. Çünkü haklarına dair bilgilerin az olması, kendileri ve rivayetlerinin çok fazla bilinmediğini göstermektedir. Bu durum da tenkit edilen Gazzeli râvîlerin değil de hadis naklinde öne çıkan sika ve meşhur râvîlerin/muhaddislerin rivayetlerinin dikkate alındığını söylemek mümkündür.

Temel hadis kaynakları ve Müslim'in *es-Sahîh*'inin üzerine Ebû Avâne'nin telif ettiği *el-Müstahrec* dikkate alındığında üç yüz on civarında rivayetin senedinde Gazzeli râvîler bulunmaktadır. Bu sayının çoğunluğu yani üçte ikilik bir kısımdan daha fazlası Abdullah b. Muhammed b. Amr'dan gelmektedir. Bu durum, Gazzeli râvîlerin rivayetlerinin olduğu ancak yaşadıkları yerin hadis rivayeti açısından diğer şehirlere göre geri planda kaldığını göstermektedir. Çünkü üç yüz on civarındaki rivayetin iki yüz on altı tanesi bir râvîden nakledilirken kalanı ise diğer on beş râvîden gelmektedir. Bu bağlamda çok hadisi olduğu ifade edilen ancak temel hadis kaynaklarında az rivayeti bulunan Ebü'l-Hüseyin b. et-Tercümân'a da işaret edilmelidir. Gazzeli râvîlerin önemli bir kısmını hadis ilmi açısından güvenilir kabul etmek mümkün olmasa da cerh edilen ya da mechûl olanlardan az sayıda rivayetin geldiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte onlardan gelen rivayetleri hadis ilmi açısından zayıf saymak gerekmektedir. Gazzeli râvîlerin naklettiği hadislerin büyük bir kısmının ya aynı ya da benzer bir lafızla diğer temel hadis kaynaklarında farklı senedlerle nakledildiği belirlenmiştir. Ancak "İkinci namazını kaçıran, ailesini ve malını kaybetmiş gibidir." rivayetini Gazzeli râvîlerin "akşam namazı" şeklinde şâz olarak naklettiği tespit edilmiştir. Az da olsa bazı rivayetleri nakletmekte Gazzeli râvîlerin teferrüd ettiği de tespit edilmiştir.

Temel hadis kaynaklarında yer alan Gazzelî râvîlerin kendilerinden rivayetleri alan öğrencileri ile kendilerinin hadisleri tahammül ettiği hocalarının bölge açısından genellikle Bilâdüşşam (daha ziyade Filistin ve Suriye) ve Irak bölgesi, bazen Mısır ve nadiren de Horasan'dan olduğu görülmüştür. Hatta bazı râvîlerin hocalarının ve öğrencilerinin hep aynı kimseler olması da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda öğrencileri olarak Taberânî ile İbn Adî, hocaları olarak ise Firyâbî ile Muhammed b. Ebü's-Serî'nin ön plana çıktığı görülmüştür ki farklı beldelerden olsalar da hepsinin Bilâdüşşam'a bağlı Filistin'de ikamet ettiği söylenebilir. Gazzeli râvîlerin Hicaz bölgesine gittiğine dair bilgi tespit edilememiştir. Nitekim hâl tercemelerine dair bu minvalde bir nakil yer almadığı gibi aynı

zamanda hadisleri aldıkları hocalarından Haremeyn'e nispet edilen kimse de bulunmamaktadır. Buna rağmen her bir Müslümanın hac vazifesini yerine getirmek arzusu ve Gazzeli râvîlerin de hem buna hem de hadis işitmek için Hicaz'a gitmeleri muhtemeldir. Fakat naklettikleri hadisler bağlamında da buna dair net bir bilgi tespit edilememiştir.

Bu çalışmada tabakât, terâcim, tarih, ensâb vb. türlerdeki kitaplarda râvîlerin rihle yaptığı yerler genel olarak zikredilirken hadis kitaplarında daha detaylı bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu görülmüştür. Çünkü birçok râvînin/muhaddisin Gazze'ye gittiğine dair bilgiye onların tercemelerinde değil de rivayetlerinin bulunduğu hadis kitaplarında rastlanılmaktadır. Bu nedenle bir muhaddis ya da râvînin rihleleri tespit edilirken kaynaklardaki hâl tercemelerinin yanında aynı zamanda onların eserlerine veya rivayetlerine de bakmak gerekmektedir.

Gazzeli râvîlerin rivayetlerinin yer aldığı eserlerin zaman dilimine bakıldığında şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'indeki maktû' bir rivayet hariç hicrî ilk üç asırdaki temel hadis kaynaklarında onlardan herhangi bir rivayetin tahrîc edilmediği, daha ziyade dördüncü ve beşinci asırda tasnif edilen eserlerde nakledildiği ve bunların içerisinde de birçok Gazzeli hocası olan Taberânî'nin hadis kitaplarının öne çıktığı tespit edilmiştir. Gazze her ne kadar Hz. Ebû Bekir zamanında fethedilse de bu şehrin hicrî ilk üç asrına dair bilgilerin kaynaklarda bulunmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca Gazze'nin, İslâm coğrafyasının Mekke, Medine, Dimaşk, Basra, Bağdat gibi ilim merkezlerine göre ilk dönemlerde hadis rivayeti açısından canlı bir yer olmadığı için geri planda kaldığını söylemek de mümkündür. Yani hem siyasi hem de ilmî açıdan Gazze'nin hicrî ilk asırlarda önemli bir konumu bulunmamaktadır.

Temel hadis kaynaklarında Gazzeli râvîlerin naklettiği hadisler kaynağı açısından incelendiğinde ise bunların daha ziyade merfû' hadislerden oluştuğu ve sahâbe, tâbiîn ile sonraki dönem âlimlere ait rivayetlerin ise birkaç tane ile sınırlı olduğu belirlenmiştir. Bu durum, Gazze her ne kadar erken bir dönemde fethedilse de sahâbe ve tâbiûnun gittikleri yerlerden biri olmadığını göstermektedir. Böyle bir şey olsa bile en azından bu konuya dair bilgilerin bizlere ulaşmadığına delalet etmektedir. Ayrıca Gazzeli râvîlerin hadisleri naklederken edâ sîgası olarak genellikle "haddesenâ" ve bazen de "ahberanâ" lafızlarını kullandığı tespit edilmiştir. Çünkü bu dönemde artık hadis tahammül ve edâ yöntemlerinin râvîler arasında yerleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim hadis kitaplarında da görüldüğü üzere hicrî üçüncü asırdan itibaren râvîler daha ziyade bu iki lafzı kullanmaktadır.

Genel olarak İslâmî ilimler ve özel olarak hadis ilmi açısından Gazze'nin yeterince araştırılmadığı görülmüştür. Elbette bundaki engellerden biri, bölgeye dair bilgilerimizin sınırlı olmasıdır. En azından hadis ilmi

bağlamında belki de ilmî açıdan canlı bir yer olmaması nedeniyle Gazze'nin geçmişine yönelik kayıtlar azdır. Aslında bu durum, günümüzde de farklı değildir. Zira günümüzde hem toplumda hem de akademik camiada büyük bir öneme sahip olan Gazze'de hadis ilmiyle ilgili yapılan çalışmalardan ne kadar haberdarız? İşte bu çalışma da zikredilen amaca matuftur. Gazze ve Filistin özelinde çalışmalar yapmak, bir akademisyen olarak bu bölgeye şu anda yapacağımız en büyük katkılardan biri olabilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki gerek Gazze gerekse Kudüs, Askalân, Remle, Akkâ gibi Filistin'in diğer şehirleri bağlamında hadis ilmi açısından bir dizi çalışmalar yapılması da yerinde olur.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 52 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası -Hicrî İlk 150 Yıl-*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

Alhila, Nour. “el-Cuhûdu'l-Hadîsiyye fî Gazze”. *Burdur İlahiyat Dergisi* Gazze (2024), 141-157.

Ârif, Ârif. *Târîhu Gazze*. Riyad: Advau's-Selef, ts.

Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Meğâniyü'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâlî Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Câmi' li-şuabi'l-imân*. thk. Abdulalî Abdulhumeyd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Hilâfıyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi' ve Ebû Hanîfe ve ashâbih*. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda, 2015.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Kirâ'e halfe'l-imâm*. thk. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Kitâbu's-Süneni'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2013.

Bilge, Mustafa L. “Gazze”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/534-536. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Cemmâilî, Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. 10 Cilt. Kuveyt: Şirketü Garrâs, 2016.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Doğan, Halil İbrahim. *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-kebîr'i*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Doğan, Halil İbrahim. “Temel Hadis Kaynaklarındaki Askalânlı Râviler”. *Tetkik* 8 (2025), 405-442. <https://doi.org/10.55709/tetkik.1681282>

Dûlâbî, Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed el-Verrâk. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ya'kûb b. İshâk. *el-Müsnedu's-sahîhu'l-muharrec alâ Sahîh-i Müslim*. thk. Abbâs b. Safâhân. 20 Cilt. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2014.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karâbellî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

Erul, Bünyamin. “Kitaplarımızdaki Şam-Dimaşk Karmaşası Üzerine”.

Din ve Coğrafya Sempozyumu II "4./10. Asır Sonrası İslam Coğrafyacılığının Tarihsel Gelişimi" Bildiri Kitabı. ed. Betül Yurtalan-Muharrem Samet Bilgin. 41-53. Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2024.

Filiu, Jean-Pierre. *Gazze Tarihi.* çev. Eylem Alp. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn.* thk. Âdil Mürşid vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.

Hamza es-Sehmî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf. *Suâlâtü Hamza b. Yûsuf es-Sehmî.* thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1984.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Kitâbu'l-Müttefik ve'l-müfterik.* thk. Muhammed Sâdık Âydın el-Hâmidî. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kâdirî, 1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd).* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm.* thk. Şukeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dimaşk: Talâs li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1985.

Hemdânî, Mukbil b. Hâdî. *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Müstedrek.* 2 Cilt. Sana: Mektebetü Sanai'l-Eseriyye, 2004.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid.* thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 23 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2015.

Iclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât.* thk. Abdulmu'tî Emîn Kalacî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkî. *Tabakâtu ulemâi'l-hadis.* thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl.* thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk.* thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl.* thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1941.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-İlel.* thk. Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî vd. 7 Cilt. Riyad: Matâbiu'l-Humeydî, 2006.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mizân.* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb.* thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. Âmir Ali Avd vd. 15 Cilt. Dubai: Cemiyetü Dâru'l-Birr, 2021.

İbn Halfûn, Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil el-Endelüsî. *el-Mu'lim bi-şüyûhi'l-Buhârî ve Müslim*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumayî, 2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh el-İclî. *el-İkmâl fî refi'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelifi'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî - Nâyif el-Abbâs. 7 Cilt. Haydarâbâd-Beyrut: Tabatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1961.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî. Pakistan: el-Mektebetü'l-Eseriyye, ts.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Kitâbu'l-İmân*. thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî. 3 Cilt. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Marifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasen Sabrî. Riyad: Matbûatu Câmiati'l-İmâreti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 2005.

İbn Nâsîrüddîn, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Kaysî. *Tavzîhu'l-müştebih fî zabtı esmâi'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Naîm el-Araksûsî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî el-Bağdâdî. *Tekmiletü'l-İkmâl*. thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî - Muhammed Sâlih. 4 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1989.

İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülganî el-Hanbelî. *et-Takyîd li-marifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

İbn Ziyâd, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî*. thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyç el-Muteyrî. Riyad-Kuveyt: Dâru Advâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, 2005.

İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Neysâbü'rî. *el-Müntekâ*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Kahire: Dâru't-Takvâ, 2007.

İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-İsfahânî. *el-Mu'cem*. thk. Âdil b. Sa'd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Kandemir, M. Yaşar. "Cemmâilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfi'ye Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?" *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 1-13.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Kurşun, Zekeriya - Aydın, Ali İhsan. *Osmanlı İdaresinde Gazze*. Ankara: AA Kitap, 2024.

Küllâb, Muhyiddîn Sâmî. *Müsnedü Gazze*. Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 2017.

Mansûrî, Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh. *er-Ravdu'l-bâsim fî terâcimi şüyühi'l-Hâkim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2011.

Mansûrî, Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh. *İrşâdu'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şüyühi't-Taberânî*. Riyad-Şârika: Dâru'l-Keyân-Mektebetü İbn Teymiyye, 2006.

Mansûrî, Ebû't-Tayyib Nâyif b. Salâh. *Teyşîrü'l-vedûd bi-terâcimi ricâlî Müntekâ İbni'l-Cârûd*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2016.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

Mutayrî, Ebû Abdullah Halîl b. Muhammed el-Arabî. *el-Ferâid alâ Mecmai'z-z-zevâid*. Doha: Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî, 2008.

Özdemir, Veysel. "Cerh - Ta'dîl İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifâdede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 129-175.

Reşîd, Hârûn Hâşim. *Kıssatu medîneti Gazze*. Filistin: Dâiretü's-Sekâfe, ts.

Safedî, Ebû Saîd Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.

Sâgânî, Ebû'l-Fezâil Radıyyüddîn el-Hasen b. Muhammed. *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sûla li-kitâbi Tâci'l-luga ve Sihâhi'l-Arabîyye li'l-Cevherî*. thk. İbrâhim el-Ebyârî vd. 6 Cilt. Kahire: Matbûatu Dâri'l-Kütüb, 1970.

Sarkoz, Betül. *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Gazze*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1964.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. thk. Muhammed Enes Mustafâ el-Hin. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemîyye, 2012.

Şenel, Abdülkadir. “Kabîsa b. Ukbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Tabbâ‘, Osmân Mustafâ. *İthâfu’l-eizze fî târihi Gazze*. thk. Abdüllatîf Ebû Hâşim. 4 Cilt. Gazze: Mektebetü’l-Yâzicî, 1999.

Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemu’l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995.

Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemu’l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.

Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemu’s-sagîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1985.

Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Kitâbu’d-Duâ*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413.

Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî vd. 26 Cilt. Gize: Dâru Hicr, 2001.

Tatlı, Mustafa. *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Tomar, Cengiz. “Şam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ukaylî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâ*. thk. Ebû Yahyâ el-Haddâd vd. 4 Cilt. Kahire: Dâru’t-Tesîl, 2014.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Bağdâdî. *Mu‘cemu’l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.

Yıldırım, Enbiya. “Sahihayn Musanniflerinin Şafii’den Gelen Rivayetlere Yaklaşımları”. *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. 166-181. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.

Yıldırım, Selahattin. “Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler”. *Hadîth* 14 (2025), 1-26.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haber men gaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Tezkireti’l-huffâz*. thk. Zekeriyâ Emeyrât. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizânu’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1964.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târihu’l-İslâm ve vefayâtu’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1994.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Hız. Ömer İsnadı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı Özelinde

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 24 Ağustos 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Cesim Şahin

Doktora Öğrencisi

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

İzmir-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0008-5139-2581>.

cesim_sah@yahoo.com

Atıf: Şahin, Cesim. "Hız. Ömer İsnadı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı Özelinde". *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 213-250.

<https://doi.org/10.61304/did.1771501>

Makale Bilgileri

Bu makale, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Sabri Çap danışmanlığında yürütölmekte olan *Hız. Ömer'in Merfû ve Mevkuf Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Değerlendirme: Çift Taraflı Kôr Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**An Assessment of Fabricated Reports Attributed to Umar b. al-Khattab: A
Study of Ibn al-Jawzi's *al-Mawdû'ât***

Research Article

History

Received: 24 August 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Cesim Şahin

PhD. Student

Izmir Kâtip Çelebi University

Institute of Social Sciences

Izmir-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0008-5139-2581>.

cesim_sah@yahoo.com 05332942764

Citation: Şahin, Cesim. “Hz. Ömer İsnadı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı Özelinde”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 213-250.

<https://doi.org/10.61304/did.1771501>

Article Information

This article is based on the ongoing doctoral dissertation entitled *An Evaluation of the Marfu' and Mawquf Reports Attributed to Umar b. al-Khattab*, conducted in the Institute of Social Sciences, İzmir Kâtip Çelebi University.

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Hz. Ömer İsnadı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'i Özelinde

Öz

Bu çalışma, hadis ilminde mevzû rivayetlerin tespitine yönelik temel kaynaklardan biri olan İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzû'ât* adlı eserinde, Hz. Ömer (ö. 23/644) kanalıyla nakledilen ve uydurma kabul edilen merfû rivayetleri incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada mevkuף rivayetler kapsam dışı bırakılmış, merfû rivayetlerin tahrîci yapılmış ve râviler cerh-ta'dil literatürü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Mevzû kabul edilen bu rivayetlerin ahkâm, iman, ahlâk, ilim, tarih ve fiten gibi farklı temalara ait olduğu tespit edilmiştir. İnceleme sürecinde Hz. Ömer isnadıyla nakledilen rivayetler farklı yollarla nakledilmişse bu varyantlar da ele alınmış ve Hz. Ömer'e isnad edilenler hangi sened özellikleriyle mevzû kabul edildiği ortaya konmuştur. Eserde yer alan her bir giriş kayıt, tekrarlar ayrıştırıldıktan sonra kalan çekirdek rivayet ise benzersiz rivayet olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede *el-Mevzû'ât*'ta Hz. Ömer isnadıyla kaydedilmiş toplam 24 merfû kayıt tespit edilmiştir. Bunların 8'inin mükerrer olduğu belirlenmiş, tekrarların ayrıştırılması sonucunda ise 16 benzersiz rivayet bulunduğu görülmüştür. Rivayetler isnad tenkidi esas alınarak değerlendirilmiş; metinle ilgili hususlar bu değerlendirmeyi destekleyici düzeyde ele alınmıştır. Çalışmanın sonucunda, söz konusu rivayetler; mevzû, mevzû hükmü kesinleşmeyen ve Hz. Ömer'e nispeti problemli olanlar şeklinde sınıflandırılmıştır. Böylece hem eserdeki ilgili rivayetlerin isnad özellikleri ayrıntılı olarak ortaya konmuş hem de Hz. Ömer isnadıyla nakledilen mevzû rivayetlerin mahiyeti hakkında bütüncül bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvi, Hz. Ömer, İsnad, Mevzû.

An Assessment of Fabricated Reports Attributed to Umar b. al-Khattab: A Study of Ibn al-Jawzi's *al-Mawdû'ât*

Abstract

This study examines the fabricated reports attributed to Umar ibn al-Khattab (d. 23/644) as recorded in the seminal work *al-Mawdû'ât* by Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), a primary and widely cited source for identifying spurious narrations in hadith scholarship. The research focuses on reports classified as marfu' transmitted through Umar, while mawquf narrations are excluded. Each entry is defined as a "record," and the remaining core report after separating repetitions is defined as a "unique report." Accordingly, 24 marfu' records attributed to Umar are identified; 8 are repetitive, leaving 16 unique reports for analysis. The narrators were evaluated within the framework of jarh wa-ta'dil, and each narration was systematically subjected to critical chain-of-transmission analysis. These fabricated reports cover diverse thematic areas, including jurisprudence, faith, ethics, knowledge, historical events, and social discord, reflecting both doctrinal and practical dimensions of early Islamic society. Variants of the narrations, where multiple transmission paths exist, were examined to clarify how they were attributed to Umar and which chain characteristics led scholars to classify them as fabricated. Evaluation relied primarily on isnad criticism, while matn issues were addressed only to support authenticity assessment and provide contextual insight. Ultimately, the narrations were categorized as clearly fabricated, of inconclusive status, or of problematic connection to Umar. This study delineates the isnad characteristics of narrations in *al-Mawdû'ât* and provides a comprehensive assessment of the nature, significance, and scholarly classification of fabricated reports transmitted through Umar, contributing to a deeper understanding of hadith criticism methodology and early Islamic transmission historiography.

Keywords: Hadith, Rawi, Umar ibn al-Khattab, Isnad, Mawdu'.

Summary

This article examines reports attributed to Umar ibn al-Khattab within the literature of fabricated (*mawdu'*) traditions, with a particular focus on Ibn al-Jawzi's *al-Mawdû'ât*. In collections devoted to fabricated reports, certain Companions appear more frequently than others due to their prominence in both hadith transmission and early Islamic history. Among the Four Rightly Guided Caliphs, Umar stands out for his political authority, administrative practice, and juristic reasoning-factors that contributed to the frequent attribution of reports to him. These include both *marfu'* traditions, ascribed to the Prophet through Umar's authority, and *mawquf* reports attributed directly to him. Some of these attributions have been debated for their authenticity or potential errors in transmission. The study analyzes Umar's reports in *al-Mawdû'ât* through an isnad-centered critical framework. The primary focus is on evaluating transmission chains, the reliability of transmitters, and the historical contexts in which the reports circulated. Textual criticism is used as a secondary, supportive measure, considering the coherence of the reports, their compatibility with established historical and biographical data, and their parallels within the broader hadith corpus. This approach grounds judgments of authenticity primarily in isnad evaluation while using textual considerations to clarify and supplement the findings. Analysis reveals that some reports attributed to Umar reflect political, sectarian, or social motivations. During periods of contestation over authority and legitimacy in the early Muslim community, Umar's reputation for justice and strong governance made his name particularly suitable for attribution. In certain cases, his authority appears to have been invoked to lend legitimacy to later claims or positions. At the same time, the study finds that reports labeled as fabricated in classical compilations do not always warrant uniform classification. Through isnad analysis and cross-source comparison, some reports identified as *mawdu'* are more accurately categorized as weak or disputed rather than definitively fabricated. This underscores the importance of reassessing earlier judgments through careful source criticism. Special attention is given to *marfu'* reports in which Umar appears as the final transmitter. These are particularly sensitive because they invoke the authority of both the Prophet and Umar. Transmission chains are examined in light of transmitter evaluations in biographical and critical literature, with comparisons across multiple sources. The relationship between isnad reliability and broader historical context is also considered. The relatively small number of reports concerning Umar in *al-Mawdû'ât* reflects Ibn al-

Jawzi's selectivity in recording and critiquing such material. Nevertheless, similar reports appear in other hadith and historical works, highlighting the need for a broader comparative perspective. Early sources, particularly works of *tabaqat* and *sira*, are consulted, with Ibn al-Jawzi's compilation serving as a working basis unless compelling evidence suggests otherwise. Thematic analysis identifies recurring patterns among fabricated reports attributed to Umar. Politically oriented reports often engage with questions of authority and legitimacy, sectarian reports tend to elevate or critique specific figures, and socially oriented reports reflect concerns related to governance, justice, and religious practice. Umar's historical reputation as a just and authoritative leader made him a focal point for attribution, functioning as a conduit through which broader ideological and communal concerns were expressed. In conclusion, examining reports attributed to Umar in *al-Mawdû'ât* illuminates the interplay of authority, politics, and hadith transmission in early Islamic history. By adopting an *isnad*-centered approach, with textual analysis as a supportive tool, the study provides a balanced assessment of the material. Distinguishing among authentic, weak, and fabricated attributions strengthens hadith methodology and clarifies Umar's historical and intellectual legacy. Rigorous source criticism remains essential for the reliable interpretation of early Islamic history and the preservation of trustworthy religious knowledge.

Giriş

Hız. Ömer, erken dönem İslâm tarihinde siyasî, fikhî ve ictimâî alanlardaki etkili konumuyla öne çıkan bir sahâbîdir. Kaynaklarda Hız. Ömer'e nispet edilen rivayetlerin sayısı hakkında kesin bir rakam bulunmamakla birlikte, mükerrerler dâhil olmak üzere merfû rivayetlerin 500'ün üzerinde, mevkuf rivayetlerin ise 3134 olduğu zikredilmektedir.¹ Onun, Resûlullah'a (s.a.s.) yakınlığı ve sahip olduğu ilmî otoritesine rağmen çok hadis rivayet eden bir sahâbî olmamakla birlikte, hadis kaynaklarında adına sıkça rastlanmaktadır. Hadis uyduranlar, bazı siyasî sebeplerle rivayetleri meşrulaştırmak için toplum nezdinde otorite sahibi sahâbîlerin isimlerini tercih etmişlerdir.² Bu anlayış, uydurma haberlerin Hız. Ömer isnadıyla aktarılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu noktada İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eseri, Hız. Ömer'e nispet edilen mevzû³ rivayetlerin tespitinde temel bir kaynak olmasının yanı sıra, bu rivayetlerin uydurma sayılma gerekçelerinin isnad açısından ve metinle ilgili değerlendirmeler çerçevesinde incelenmesine imkân sunmaktadır.

Bu çalışma, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eserinde Hız. Ömer kanalıyla nakledilen rivayetleri klasik hadis tenkidi çerçevesinde ele alarak; bu rivayetlerin hangi isnad ve metin özellikleri sebebiyle mevzû kabul edildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu amaçla araştırma şu sorulara cevap aramaktadır: *el-Mevzû'ât*'ta Hız. Ömer'e nispet edilen mevzû rivayetlerin nicel ve tematik dağılımı nasıldır? Hız. Ömer isnadıyla aktarılan bu rivayetlerde tekrarlanan râviler ve isnad örüntüleri bulunmakta mıdır? Bu rivayetlerin mevzû kabul edilmesinde cerhta'dil literatürü hangi ölçütler üzerinden belirleyici olmaktadır? Hız. Ömer isnadıyla gelen rivayetlerde, isnad problemlerine ek olarak metin tenkidi açısından dikkat çeken ortak unsurlar var mıdır? Bununla beraber İbnü'l-Cevzî'nin Hız. Ömer'e nispet edilen rivayetleri mevzû kabul etme gerekçeleri, klasik hadis tenkidi yöntemiyle ne ölçüde örtüşmektedir?

İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ında problemleri gördüğü rivayetleri sened ve metin yönünden değerlendirerek bir araya getirmiştir. Her ne kadar eserde yer alan bazı rivayetlerin mevzû kabul edilmesi sonraki âlimlerce ihtiyatla karşılanmış olsa da, *el-Mevzû'ât*, hadis uydurmacılığına karşı erken ve sistematik bir tenkit çabasını yansıtmaları bakımından dikkat çekici bir kaynaktır. Bu yönüyle Hız. Ömer'e nispet edilen söz konusu

¹ Ali Çelik, "Hız. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 253-275; Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 106.

² Musa Bağcı, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013) 143, vd.

³ Abdullah Aydın, *Hadis Isınlahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 100.

rivayetlerin incelenmesinde bu eser esas alınmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin, mevzû hadisleri akla, nakle ve usule aykırılık ölçütleriyle tanımlaması,⁴ Hz. Ömer isnadıyla aktarılan rivayetlerin değerlendirilmesinde de belirleyici olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında Hz. Ömer'e isnad edilen rivayetlerin çoğunluğunu, onun adına uydurulmuş merfû rivayetler oluşturmaktadır. Esasen yalnızca merfû rivayetlerle sınırlı bir inceleme, hadis ilmini daraltma tehlikesi barındırmaktadır.⁵ Ancak eserde, Hz. Ömer hakkında uydurulmuş haberlerin sayısı oldukça sınırlı olmakla beraber araştırmamızın kapsamını aşacağından Hz. Ömer'e dair mevkuf rivayetler bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. İbnü'l-Cevzî, Hz. Ömer isnadı ile nakledilen mevzû rivayetleri değerlendirirken Cûzekânî'nin (ö. 543/1148) *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* esas almıştır. Esasen söz konusu rivayetler Nesâî'nin (ö. 303/915) *ed-Du'afâ*' ve *'l-metrûkîn*'i, Ukaylî'nin (ö. 322/934) *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*'i, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*'i, İbn Adî'nin, (ö. 365/976) *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*'i, Ebû Nuaym'in (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*'sı gibi kaynaklardan tahrîc edilmiştir. Tahrîci belirlenen bazı rivayetler ise muteber hadis kaynaklarına atfedildiği de görülmektedir.⁶ Çalışmada geçen özel terimlerin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmak amacıyla makalede sıklıkla kullanılan hadis terimleri aşağıdaki tabloda kısaca tanımlanmıştır.

Tablo 1: Terimler Listesi

	Tanım	Kaynak
Tahrîc	Hadislerin asli kaynaklarını ve isnadlarını belirleme yöntemidir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 147.
Râvi	Öğrendiği hadisi usulüne uygun olarak rivayet eden kimsedir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 128.
İsnad	Bir hadisi veya sözü, ilk söyleyenine nispet etmektir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 77.
Mevzû	Hiz. Peygamber'e yalan olarak nispet edilen terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 147.
Merfû	Hiz. Peygamber'e nispet edilen söz ve haber anlamına gelen terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 96.
Münker	Zayıf râvinin sika râviye muhalefeti nedeniyle kullanılan hadis terimidir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 111.
Sika	Adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan râvi için kullanılan terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 138.
İtîbar	Bir hadisin başka yollarla rivayetini araştırmak için kullanılan terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 79.
Za'îf	Sahih veya hasen hadis şartlarından birini veya birkaçını taşımayan rivayettir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 162.
Kezzâb	Râvinin adalet sıfatına sahip olmadığını gösteren terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 83.
Metrûk	Yalan söylemekle itham edilen râviyi veya onun rivayetini ifade eden terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 99.
Ekzebü'n-Nâs	Râvinin hadis rivayetinde insanların en yalancısı olarak ifade edilen terimdir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 51.
Hasen Garib	Bir râvinin rivayetinde teferrüd ettiği hadi terimidir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 68.
Mürsel	Tabiînin sahabeyi atlayarak Hiz. Peygamber'den rivayet etmesidir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 112.
Mütâba'at	Bir hadisin benzer lafiz veya manıyla farklı râviler vasıtasıyla rivayet edilmesidir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 118.
Şaz	Sika râvinin başka sika olanlara muhalif olarak naklettiği rivayettir.	Aydmh, <i>Hadis Istılahları Sözlüğü</i> , 143.

⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1387/1968), 1/106; Halil İbrahim Kutlay, "Mevzû Hadislerin Tespit ve Tenkidinde Metin Bilgi ve Birikiminin Önemi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 383-398.

⁵ Salihattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 293.

⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, thk. Nurettin Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Salef, 1386/1967), 1/244 (No. 330); 2/301 (No. 867).

1. Hz. Ömer İsnadı ile Mevzû Olduğu Değerlendirilen Rivayetler

1.1. Takvânın Akıl ve Kalp Merkezli Olarak Tanımlanması

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında problemlili gördüğü rivayetler çeşitli konularda kaydedilmiştir. Onun mevzû olarak kaydettiği rivayetler arasında takva ile akıl ilişkisine vurgu yapıldığı görülmektedir. Hz. Ömer kanalıyla nakledilen rivayet mevzû olarak kaydedilmiştir.

Vesîme b. Mûsâ b. Fûrât>Seleme b. Fadl>İbn Sem'ân>Zührî>Sâlim>Ebîhi>Hz. Ömer kanalıyla gelen rivayette Hz. Peygamber, (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her şeyin bir kaynağı vardır. Takvanın kaynağı da akıl sahiplerinin kalpleridir.”⁷

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eserinden tahrîc edilmiştir.⁸

Râvi Değerlendirmeleri: İbn'ül-Cevzî, rivayetin sahih olmadığını senetteki bazı râvilerin cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından tenkit edildiğini belirtmektedir.⁹ Nesâî ve Dârekutnî (ö. 385/995) İbn Sem'ân'ı, *metrûk* olarak nitelendirmektedir.¹⁰ İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ise Vesîme'nin Seleme'den mevzû rivayetlerinin olduğunu belirtmektedir.¹¹ Süyûtî (ö. 911/1505) de rivayetin mevzû olduğunu ifade etmiştir. İbn Sem'ân yalancılık ile itham edildiği¹² ayrıca rivayetin münker olduğu da zikredilmektedir.¹³

Yukarıdaki değerlendirmeleri dikkate alındığında râvi tenkitleri Vesîme b. Mûsâ, Seleme b. Fadl ve İbn Sem'ân üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sened zincirinde bulunan Sâlim'in babası Abdullah b. Ömer'den rivayet etmesi ise senedin aile isnadı izlenimiyle sevk edildiğini düşündürmektedir. Bununla beraber münker olduğu belirtilen bu rivayetin Zührî>Sâlim>İbn Ömer> senedi ile aktarılması da dikkat çekici diğer bir husustur. Zira bu sened Hz. Ömer'in en sahih senedi olduğu gibi uydurma rivayetlerin de yoğun olarak yararlanıldığı zincirdir.¹⁴ Bu bilgiler göz önünde bulundu-

⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/268 (No. 361).

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadîr Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/230.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/268 (No. 361).

¹⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşgarî (Medine: Mecelletü'l-Câmi'atü'l-İslâmî, 1401/1982), 2/159; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrâhim Zâhid (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1395/1976), 63.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/268-269; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4/331.

¹² Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1996), 1/114.

¹³ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/115.

¹⁴ Zeynep Polat, “Esahhu'l-esânîd Bağlamında Sâlim b. Abdullah ve İbn Şihâb ez-Zührî İlişkisi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 70 (2024), 215-229.

rudluğunda Zührî>Sâlim>İbn Ömer> senedi ile aktarılan rivayetin Hz. Ömer'e nisbeti doğrulanamamaktadır.

1.2. Cinlerin Peygamberlerle İrtibatı

İbn'ül-Cevzî'nin Hz. Ömer kanalıyla uydurma olarak yer verdiği diğer bir rivayette cinlerden olduğu iddia edilen yaşlı bir kişinin Hz. Peygamber (s.a.s.) ile gerçekleştirdiği diyalog aktarılmaktadır.

İşhâk b. Bişr>Ebû Ma'ser>Nâfi'>İbn Ömer>Ömer kanalıyla nakledilen rivayete göre, "Hz. Ömer'in de bulunduğu bir meclise cinlerden olduğu söylenen Hâme b. Hîm b. Lekîs isimli yaşlı bir adam gelir. Kendisine cinlerin sesi ve şeytanların büyüğü olarak hitap edilen bu kişi, dünyada geçirdiği süreyi ve geçmiş peygamberlerle olan diyaloglarını aktarır. Hz. Mûsâ'nın kendisine Tevrat'ı öğrettiğini belirten yaşlı adam, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Kur'ân-ı Kerîm'i öğretmesini ister ve bazı sûreleri öğrendikten sonra ayrılır."¹⁵

Ukaylî, rivayetin Muhammed b. Abdullah el-Ensârî>Mâlik b. Dînar>Enes b. Mâlik kanalıyla farklı bir varyantının bulunduğunu belirttiikten sonra, her iki senedin de sabit olmadığını ve rivayetin doğruluğuna hükmedilemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁶ Ayrıca, rivayetin kusurunun Ebû Ma'ser'e atfedilmesinin doğru olmadığını ve bu kusurun esas olarak İşhâk b. Bişr'e ait olduğunu belirtmektedir.¹⁷

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet Ukaylî'nin *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr* adlı eserinden tahrîc edilmiştir.¹⁸

Râvi Değerlendirmeleri: Söz konusu rivayet İşhâk b. Bişr nedeniyle mevzû kabul edilmiştir. İbn Hibbân, onun güvenilir râvilerden uydurma hadis naklettiğini ifade ederken,¹⁹ Dârekutnî onu *metrûk* olarak değerlendirmiştir.²⁰ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) de İşhâk b. Bişr'in yalan rivayetlerdeki etkisine dikkat çekmiş, onu sıkça eleştirmiştir.²¹ Enes b. Mâlik kanalıyla gelen diğer varyanta ise senette bulunan Muhammed b. Abdullah sika râvilerin söylemediklerini rivayet etmekle tenkit edilmiştir.

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında Hz. Ömer'e İşhâk b. Bişr>Ebû Ma'ser>Nâfi'>İbn Ömer kanalıyla isnad edilen rivayetin, mevcut isnadla Hz. Ömer'e nispeti doğrulanamamaktadır.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/333-334 (No. 417).

¹⁶ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 4/96.

¹⁷ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 1/98.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1403/1984), 1/98; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/335.

¹⁹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn, mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1419/2000), 1/146.

²⁰ Dârekutnî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 1/257.

²¹ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûât, 1422/2002), 2/46.

1.3. İlim Meclisinin Nâfile İbadetlerin Tamamından Üstün Gösterilmesi

İbn'ül-Cevzî'nin Hz. Ömer kanalıyla uydurma olarak yer verdiği bir diğer rivayette, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilim ve ibadet önceliklerine dair görüşleri vurgulanmaya çalışılmıştır.

Ahmed b. Abdullah el-Herevî>İshâk b. Nüceyh>Muhammed b. Ali b. Ömer el-Müzekker>Hişâm b. Hassân>Muhammed b. Sîrîn>Ubeyde es-Selmânî>Ömer kanalıyla gelen rivayete göre, “Ensar'dan bir kişi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) cenazeye katılmak ile ilim meclisine katılmak arasında hangisinin öncelikli olduğunu sorduğunda, Hz. Peygamber (s.a.s.) ilim meclisine katılmanın, cenazeye katılmak, hasta ziyaret etmek, bin gece namaz kılmak, bin gün oruç tutmak, bin dirhem sadaka vermek, farz olmayan bin hac yapmak ve Allah yolunda bin gazaya katılmaktan daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir.”²²

Uzunca bir metni olan rivayetin devamında, ilmin yokluğunda ibadetlerin bir değer taşımayacağı; Sünnet olmadan Kur'an'ın tam olarak anlaşılamayacağı, ancak Sünnetin Kur'an'ı açıklayabileceği öne çıkarılmaktadır.

Rivayetin Tahrîci: Tahrîci hususunda sınırlı bilgi bulunan bu rivayetin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde Ebû Zer rivayeti üzerinden kısmen yer alması dışında herhangi bir kaynağa atfedilmediği görülmektedir.²³ Irâkî, (ö. 806/1404) rivayetin Hz. Ömer'e nispet edilenler arasında zikredildiğini bildiğini, ancak tahrîcine ulaşamadığını ifade etmiştir.²⁴

Râvi Değerlendirmeleri: Söz konusu rivayetin senedinde yer alan bazı râviler cerh ve ta'dîl kaynaklarında ağır biçimde eleştirilmiştir. Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cûybârî ile ondan rivayet eden İshâk b. Nüceyh *Ekzebu'n-nâs* olarak nitelendirilmiş,²⁵ Muhammed b. Ali b. Ömer el-Müzekker ise *metrûk* kabul edilmiştir.²⁶ Rivayet, cerh literatüründe Ahmed b. Abdullah el-Cûybârî'nin hadis uydurma konusundaki ileri düzeydeki faaliyetiyle ilişkilendirilen örnekler arasında değerlendirilmektedir.²⁷

İsnad ve metin birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu rivayetin eriş-

²² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/362 (No. 444).

²³ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1431/2010), 1/9.

²⁴ Ebû'l-Hasen Nürüddîn Sa'düddîn Alî b. Muhammed b. Alî b. Arrâk ed-Dımaşkî, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ağbârî's-şenî'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1979), 1/254.

²⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1421/2001), 2/30; Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 1/252.

²⁶ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/182.

²⁷ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/182.

len hadis kaynaklarında tespit edilemediği; Gazzâlî'nin ise yalnızca sınırlı bir kısmına temas ettiği ve rivayeti Hz. Ömer kanalıyla aktarmadığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Hz. Ömer'e isnad edilen yukarıdaki rivayetin İbnü'l-Cevzî tarafından mevzû kabul edildiği görülmektedir. Zehebî (ö. 748/1348), *Telhîsü kitâbi'l-mevzû 'ât*'ta bu rivayete temas etmezken, Sü-yûtfî ve İbn Arrâk (ö. 933/1526) rivayetin mevzû olduğunu teyit etmektedir. Bu bilgiler ışığında mevcut isnadla söz konusu rivayetin Hz. Ömer'e nisbeti doğrulanamamaktadır.

1.4. Ehl-i Beytin Faziletinin Olağanüstü Bir Anlatıyla Temellendirilmesi

İbnü'l-Cevzî tarafından mevzû olarak değerlendirilen rivayetler arasında, Hz. Ömer'e nispet edilen ve Ehl-i beyt'in faziletine dair bazı haberler de yer almaktadır. Nitekim Amr b. Ziyâd es-Sevbânî>Abdülazîz b. Muhammed>Zeyd b. Eslem>Ebîhi>Ömer senediyle aktarılan bir rivayette, “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Hatice'den olan çocuğu vefat edince, eşine bağlı kalması hususunda kendisine vahiy geldiği belirtilmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Hatice'ye duyduğu derin sevgi sebebiyle Allah'tan onunla tekrar bir araya gelmeyi dilemiş; bunun üzerine Cebrâil Ramazanın 24. gecesi cennet hurmalarından bir tepsi ile gelerek, bu hurmalardan yemesini ve böylece Hz. Hatice ile birleşeceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu emri yerine getirmiş ve daha sonra Hz. Fâtıma dünyaya gelmiştir.”²⁸ Uzunca bir metni olan bu rivayetin devamında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Fâtıma'yı her öptüğünde cennet hurmasının kokusunu hissettiği ve bu kokunun onun neslinde kıyamete kadar süreceği aktarılmaktadır.

Rivayetin Tahrîci: Söz konusu rivayet, Ebû Bekir eş-Şâfî'nin (ö. 354/965) *el-Fevâ'id*'i meşhur adıyla *el-Gaylâniyyât* adlı eserinden tahrîc edildiği ifade edilmektedir.²⁹ Söz konusu rivayet, eserin Hilmî Kâmil Es'ad Abdülhâdî tarafından tahkikli matbu nüshasının (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1997) erişilen kaynağında tespit edilememiştir.

Râvi Değerlendirmeleri: Rivayetin senedinde yer alan Amr b. Ziyâd es-Sevbânî sebebiyle uydurma olduğu belirtilmiştir. Nitekim İbn Adî, onun hadis hırsızlığı yaptığını ve uydurma rivayetler naklettiğini kaydederken;³⁰ Sü-yûtfî de yalancı olduğunu açıkça ifade etmiş ve rivayetin mevzû olduğunu teyit etmiştir.³¹

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 2/209 (No. 764).

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 2/209.

³⁰ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1997), 6/259; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 6/207.

³¹ Sü-yûtfî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/358.

Zehebî, mezkûr rivayeti 'Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Anneleri Adına Uydurulan Rivayetler' başlığı altında kaydetmiştir.³² Ayrıca rivayetin Zeyd b. Eslem>Ömer tarikiyle de nakledildiği görülmektedir.³³ Râvi değerlendirmeleri dikkate alındığında rivayetin mevzû olduğuna dair görüşlerin birbirini teyit ettiği anlaşılmaktadır. Amr b. Ziyâd'ın başka uydurma rivayetler nakletmesi de, Hz. Ömer kanalıyla aktarılan bu haberin uydurma olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Hz. Ömer kanalıyla Ehl-i beytin faziletine dair nakledilip İbnü'l-Cevzî tarafından mevzû olduğu belirtilen başka rivayetler de zikredilmektedir. Hz. Ali'nin faziletine dair nakledilen bir rivayette Hz. Ömer, Hz. Ali'ye dair Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiği bazı nitelikleri bildiğini, bu niteliklerden birisinin kendi ailesinde olduğu takdirde üzerine güneşin doğduğu ve battığı her şeyden daha hayırlı olacağını ifade ederek insanları Hz. Ali hakkında konuşmaktan sakındırmıştır.³⁴

İbnü'l-Cevzî'nin kaydettiği bu rivayet Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd*'inden tahrîc edilmiştir.³⁵ Hasan b. Ubeydullah el-Ebzârî kanalıyla merfû olarak nakledilen senette, İbnü'l-Cevzî bu râviyi yalancı olarak niteledirerek rivayeti batıl olarak değerlendirmiştir.³⁶ İbn Arrâk ise bu rivayeti Süyûtî'nin mevzû haberlere dair sükût ettiği rivayetler arasında değerlendirmiştir.³⁷ Bu bilgiler çerçevesinde söz konusu rivayetin Hz. Ömer'e nispeti doğrulanamamıştır.

Ehl-i beytin faziletine dair Amr b. Ziyâd es-Sevbânî>Abdülaziz b. Muhammed>Zeyd b. Eslem>Ebîhi>Ömer kanalıyla nakledilen diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ben, Fâtıma, Ali ve (torunlarım) Hasan ve Hüseyin ile birlikte tavanı Allah'ın arşı olan beyaz kubbeli kutsal bir hazirede içindeyiz."³⁸

Rivayetin Tahrîci: Söz konusu rivayetin Taberânî'nin *el-Mu'ce-mü'l-kebîr*'inden tahrîc edildiği görülmektedir.³⁹

Süyûtî bu rivayeti Züheyr b. Abbâd>Vekî>Süfyân es-Sevrî>Ebû İshâk>Cabbâr et-Tâî>Ebû Mûsâ kanalıyla, küçük lafız farklılıklarıyla aktarmıştır. Mezkûr rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Fâtıma, Hz. Ali ve torunları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in kıyamet günü arşın altında bir kümbette bulunduğu bildirilmiştir.⁴⁰

³² Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-mevzû'ât*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1417/1998), 144.

³³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/209 (No. 765).

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/101 (No. 641).

³⁵ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 42/58.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/102.

³⁷ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/352.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/230 (No. 784).

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/230.

⁴⁰ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/359.

Râvi Değerlendirmeleri: Ehl-i beytin faziletine dair naledilen yukarıdaki rivayetlerin senedinde bulunan Amr b. Ziyâd *kezzâb* olarak nitelendirilmiştir. Onun, Hz. Hatice ile ilgili uydurma rivayetlerinin de bulunduğu ifade edilmiştir. Süyûtî'nin zikrettiği senette ise Cabbâr et-Tâî zayıf, Ebû İshâk ise tedlisle tenkit edilmiştir.⁴¹ Buna karşın rivayetin kusurunda Züheyr b. Abbâd'ın etkisi zikredilmiş olsa da, bu hususta herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.

İbn Arrâk, Amr b. Ziyâd'ın sika râviler arasında bulunduğunu belirtmekle birlikte, Taberânî'nin rivayeti zayıf bir senedle aktardığını ifade etmektedir.⁴² Bu bilgiler dikkate alındığında Hz. Ömer'e nispet edilen Amr b. Ziyâd tarikiyle gelen rivayetlerin mevzû olduğu, Cabbâr et-Tâî kanalıyla gelen ve Hz. Ömer'in senette yer almadığı varyantın isnadının ise zayıf olduğu görülmektedir. Amr b. Ziyâd'ın sika râviler arasında sayılmış olması, rivayetin mevzû olduğuna dair değerlendirmeleri etkilememektedir; zira onu tenkit edenler, Amr b. Ziyâd'ın hadis uydurduğunu ve bunun birden fazla örneğinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla *kezzâb* olarak nitelendirildiğine dair görüşler karşısında, sika kabul edildiğine dair değerlendirmeler zayıf kalmış; bu sebeple Amr b. Ziyâd isnadıyla nakledilen rivayetlerin Hz. Ömer'e nispeti doğrulanamamaktadır.

1.5. Fetihlerin İslâm'ın Çöküşüyle İlişkilendirilmesi

İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olduğu kanaatini dile getirdiği bir diğer rivayette, bir şehrin fethedilmesiyle İslâm'ın çöküşünün ilişkilendirildiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Horasan'ın fethi sırasında Hz. Ömer'in üzüntüsünü ve Abbâsoğulları'nın ilerleyişiyle birlikte doğacak olumsuzlukları aktaran bir rivayet nakledilmiştir. Mûsâ b. İbrâhim el-Mervezî>Amr b. Vâkid>Zeyd b. Vâkid>Mekhûl>Saîd b. Müseyyeb>Ömer isnadıyla gelen bu habere göre, “Hz. Ömer gözyaşı dökmüş, bunu gören Abdurrahman b. Avf, Allah'ın kendilerine büyük bir fetih vermesine rağmen neden ağladığını sormuştur. Hz. Ömer ise keşke aralarında ateş denizi olsaydı diyerek üzüntüsünü ifade etmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Abbâsoğulları'nın sancakları Horasan'a ulaştığında İslâm'ın çöküşünü beraberinde getireceğini, bu sancaklar altında yürüyenlerin şefaatten mahrum kalacağını belirtmiştir.”⁴³

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet, Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* adlı eserinden tahrîc edilmiştir.⁴⁴

Rivayetin farklı varyantlarla da nakledildiği görülmektedir.⁴⁵ Ebû 'Asa-

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 2/230; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/359.

⁴² İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 1/416.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 2/286 (No. 852).

⁴⁴ Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhim b. Hüseyin el-Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryûî(Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1422/2002), 1/435.

⁴⁵ Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 2/322-324.

me>Mübârek b. Fadâle>Hasan>Huzeyfe>Ömer>Ali isnadıyla nakledilen diğer bir rivayette Hz. Ömer'in Horasan'ın fethi sırasında orduların Azerbaycan ve çevresindeki dağlarda toplandığını görünce endişelendiği belirtilmektedir. Rivayete göre “Hz. Ömer, Horasan ile arasındaki mesafeye hayıflanarak, aralarında Ye'cûc ve Me'cûc setlerini andıran binlerce engelli buz ve ateşten dağ olmasını dilemiştir. Bu sırada Hz. Ali onu sakinleştirerek, Allah'ın Horasan'da Zülkarneyn'in inşa ettiği Merv şehrinin bulunduğunu; burada Üzeyr'in namaz kıldığını, nehirlerinin bereketli, topraklarının verimli olduğunu ve şehir kapılarında kıyamete kadar halkı afetlerden koruyan meleklerin bulunduğunu haber vermiştir.” Rivayetin devamında Hz. Ali, söz konusu bilgileri Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrendiğini belirtmektedir. Uzunca bir metne sahip rivayetin devamında ise Hz. Ali, Hz. Ömer'e bu bilgileri Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrendiğini bildirmektedir.⁴⁶ Hz. Ömer kanalıyla nakledilen bu rivayet, İbnü'l-Cevzî tarafından mevzû kabul edilmiştir.

Râvi Değerlendirmeleri: Hz. Ömer kanalıyla nakledilen rivayetin ilk senedi, özellikle Amr b. Vâkid ve Zeyd b. Vâkid üzerine yapılan tenkitlerle dikkat çekmektedir. İbn Hibbân, Amr b. Vâkid'in hadis senedlerini değiştirdiğini ve meşhur râvilerden münker rivayetler naklettiğini belirterek terkinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Zeyd b. Vâkid ise dikkate alınacak bir râvi olarak görülmemiştir.⁴⁸ Zehebî, rivayetin senedinde bu iki râviden sonra uydurma unsuru bulunduğu kanaatindedir.⁴⁹ Süyûtî ise, Zeyd b. Vâkid'in sika olduğunu, Ebû Hâtim'in onu tevsik ettiğini, ancak Tirmizî ve İbn Mâce gibi *Kütüb-i Sitte* râvilerinin Amr b. Vâkid'ten de rivayet ettiği belirtmiştir.⁵⁰ Bu konuda İbn Arrâk rivayetin kusurunun Mûsâ b. İbrâhim'den kaynaklandığını vurgulamıştır.⁵¹ Bununla beraber Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) onu yalanladığı, Dârekutnî'nin *metrûk* olarak nitelendirdiği,⁵² İbn Adî'nin ise meçhul ve münker rivayetleri nakleden râviler arasında gösterdiği ifade edilmiştir.⁵³

Yukarıdaki değerlendirmelere göre ilk senette yer alan Amr b. Vâkid, Zeyd b. Vâkid ve Mûsâ b. İbrâhim hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu râvilerle ilgili olumlu değerlendirmeler olduğu gibi güvenilirlikleri konusunda ihtilafların olduğu da belirtilmiştir. Bu değerlendirmeler neticesinde rivayetin kusurlu olmasının sebebinin, büyük ölçüde Mûsâ b. İbrâ-

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/322-324 (No. 890).

⁴⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 2/43.

⁴⁸ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 6/207; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/398.

⁴⁹ Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-mevzû'ât*, 156.

⁵⁰ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/399.

⁵¹ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 2/12.

⁵² İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 8/187.

⁵³ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 8/887.

him'in durumundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Rivayetin ikinci senedi ile ilgili ise Ebû 'Aseme'nin isminin Nûh b. Ebû Meryem olduğu kaydedilmiştir; Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebû Hâtım tarafından cerh edildiği aktarılmıştır. Süyûtî, söz konusu rivayeti Ebû 'Âsame'ye nispetle problemli bularak mevzû kabul etmiş ve bu değerlendirmesiyle İbnü'l-Cevzî'nin görüşünü desteklemiştir.⁵⁴ Bu bilgiler ışığında söz konusu rivayetlerin mevcut isnadlarla Hz. Ömer'e nispetinin doğrulanamadığı anlaşılmaktadır.

1.6. Esaretin Namazın Kısaltılmasına Esas Alınması

İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olduğu kanaatini dile getirdiği, Hz. Ömer isnadıyla nakledilen bazı rivayetlerde ibadetlerle ilgili birtakım hükümlere de rastlanmaktadır. Bu bağlamda Ebân b. Muhabber>İsmâil el-Abdî>Enes b. Mâlik>Ömer tarihiyle gelen rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.), "Esir serbest bırakılana kadar veya ölünceye kadar namazları iki rekât kılar." buyurmuştur.⁵⁵ Rivayette, esaret altında bulunan kimsenin namazlarını kısaltarak eda etmesi gerektiği vurgulanmakta ve bu durumun kişinin özgürlüğünü yeniden kazanmasına ya da hayatının son bulmasına kadar devam edeceği belirtilmektedir.

Rivayetin Tahrîci: Söz konusu rivayet İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* adlı eserinden tahrîc edildiği görülmektedir.⁵⁶

Râvi Değerlendirmeleri: Senette yer alan Ebân b. Muhabber hakkında, sika râvilerin rivayet etmediği bazı haberleri aktardığı yönünde değerlendirmelere yer verilmektedir.⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, Ebân b. Muhabber aracılığıyla nakledilen bu rivayetin, i'tibar için değerlendirilebileceğini bunun dışında geçerli sayılmayacağını ifade etmiştir.⁵⁸

Söz konusu rivayet, İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* adlı eseri dışında erişilen kaynaklarda tespit edilememiştir. Hadis âlimlerinin sened merkezli değerlendirmeleri, rivayetin mevzû olduğu ve Hz. Ömer'e nispet edilen isnadın uydurma kabul edildiği yönündedir. Ayrıca, fikhî kaynaklarda, esirin sırf esaret hâli sebebiyle seferî sayılacağı ve namazlarını kısaltacağına dair yerleşik bir uygulama tespit edilememiştir.⁵⁹ Bu bilgiler ışığında mevcut isnadla söz konusu rivayetin Hz. Ömer'e nisbeti doğrulanamamaktadır.

⁵⁴ Bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1398/1979), 1/63; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/324; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtım et-Teymî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1371/1952), 8/484; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/427.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/622 (No. 1195).

⁵⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 1/92.

⁵⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 1/92.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/622.

⁵⁹ Bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyeti'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 176-180; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/1337.

1.7. Kadının İbadet Hayatında Olumsuz Bir Engel Olarak Sunulması

İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olarak değerlendirdiği rivayetler arasında, erkeklerin ibadet hayatında kadınları olumsuz bir unsur şeklinde yansıtan anlatımların da yer aldığı görülmektedir. Nitekim Muhammed b. İmrân>İsâ b. Ziyâd>Abdurrahim b. Zeyd>Ebîhi>Saîd b. Müseyyeb>Ömer isnadıyla nakledilen bir rivayette, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kadınlar olmasaydı Allah’a tam hakkıyla ibadet edilirdi.”⁶⁰

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet, İbn Adî'nin *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* adlı eserinden tahrîc edilmiştir.⁶¹

Râvi Değerlendirmeleri: İbn Ebû Hâtım, Abdurrahim b. Zeyd'in dikkate alınacak bir olmadığını belirtmiştir.⁶² Ayrıca onun için *za'îf* ve *kezzâb* ifadeleri kullanılmıştır.⁶³ İbnü'l-Cevzî, söz konusu rivayetin senedinde yer alan Abdurrahim b. Zeyd ile birlikte babasının da dikkate alınacak bir râvi olmadığını belirterek rivayeti asılsız kabul etmiştir.⁶⁴

İbn Adî, bu rivayeti münker olarak değerlendirmiş ve yalnızca zikredilen tarikle bilindiğini kaydetmiştir.⁶⁵ Senedde bulunan diğer bir râvi olan Muhammed b. İmrân'ın da münker rivayetler aktardığı belirtilmiştir.⁶⁶ Süyûtî, rivayetin Enes b. Mâlik tariki ile gelen başka bir varyantının olduğunu belirtmektedir. Bu rivayette ise erkeğin cennete girmesinin kadının yokluğuna bağlandığı zikredilmektedir.⁶⁷ Ancak bu varyantta senedde yer alan Bîşr b. Hasan, *metrûk* bir râvi olarak değerlendirilmiş ve hadis uydurduğu bilindiğinden rivayetin güvenilir olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁸ Bu çerçevede, söz konusu varyantın yukarıdaki rivayeti destekleyici nitelikte olmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki veriler birlikte değerlendirildiğinde, erkeklerin hakkıyla ibadet etmeleri ve cennete girmelerinin kadınların yokluğuna bağlandığını ifade eden bu rivayetin, mevcut isnadlar çerçevesinde Hz. Ömer'e nispetinin doğrulanamadığı anlaşılmaktadır.

1.8. Kıyamet Tasavvurunun Helak Sıralamasıyla Sunulması

İbnü'l-Cevzî, Hz. Ömer'in isnadıyla gelen kıyamet tasavvuruna dair rivayetleri aktarırken güvenilirlik sorunları nedeniyle bu rivayetleri mevzû

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/38 (No. 1246).

⁶¹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 6/495.

⁶² İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/339.

⁶³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/605.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/38.

⁶⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 6/495.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihü'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifü'l-Osmâniye, 1412/1993), 1/202.

⁶⁷ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/134.

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/39; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 2/204.

kabul etmiştir. Ubeyd b. Vâkid>Muhammed b. İsâ>Muhammed b. Münke-dir>Câbir b. Abdullah>Ömer isnadıyla aktarılan bu rivayette, Hz. Ömer’in çekirgelerin ortadan kaybolmasından endişe ederek bazı bölgelere durum-larını araştırmak üzere elçiler göndermiş, elçilerden birinin getirdiği bir avuç çekirgeyi görünce üç defa tekbir getirerek Hz. Peygamber’den (s.a.s.) şöyle işittiğini aktarmıştır: “Allah bin ümmet yaratmıştır; bunlardan altı yüzü denizde, dört yüzü karadadır. İlk helak olacaklar çekirgelerdir, ardın-dan diğer ümmetler tesbih taneleri gibi birer birer helak olacaktır.”⁶⁹

Rivayetin Tahrîci: Söz konusu rivayet, İbn Hibbân’ın *el-Mecrûhîn mi-ne’l-muhaddisîn* adlı eserinden tahrîc edilmiştir.⁷⁰ Aynı rivayet, Câbir b. Abdullah>İbn Ömer>Ömer isnadıyla Hatîb el-Bağdâdî’nin *Târihu Bağ-dâd*’ında da yer almaktadır.⁷¹

Râvi Değerlendirmeleri: Rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. İsâ’nın güvenilir râvilerden duyulmamış rivayetler naklettiği⁷² Ubeyd b. Vâkid’in ise rivayetlerinin kabul edilemeyeceği belirtilmiş⁷³ olması, söz konusu rivayetin isnadında birtakım zayıflıkların bulunduğunu göstermek-tedir. İbn Hibbân, bu rivayeti mevzû olarak değerlendirmiştir.⁷⁴ Bununla birlikte aynı rivayet Hatîb el-Bağdâdî’nin *Târihu Bağdâd*’ında farklı bir isnadla Câbir b. Abdullah>İbn Ömer>Ömer şeklinde de nakledilmiştir. Mevcut veriler ışığında bu varyant da yukarıdaki rivayeti destekleyici nite-likte görülmemektedir. Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde söz konusu rivayetin mevcut isnadlar çerçevesinde Hz. Ömer’e nispeti doğrulanama-maktadır.

1.9. Ahlâkî Bozulmanın Mekânlar ve Yöneticilerle İlişkilendirilmesi

İbnü’l-Cevzî’nin, *el-Mevzû ‘ât*’ında Hz. Ömer kanalıyla nakledilen ve yeryüzündeki ahlâkî bozulmayı sembolik bir ilahî hitapla tasvir eden ha-berlere yer verdiği ve bunları kendi tenkit yaklaşımıyla mevzû olarak de-ğerlendirdiği görülmektedir.

Abdülmübârek>İsmâil>Zührî>Sâlim>Ebîhi>Ceddihi zinciriyle akta-rılan rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) yeryüzünün bazı bölgelerinin cehennem ehli ve Allah’a isyan edenler tarafından işgal edildiğini, Allah’ın da bununla ilgili kendilerinden daha pis ve kötü kokulu bir yer yaratma-dığını ifade ederek yeryüzüdeki böyle bölgelere “Sakin olun; hâkimlerin bulunduğu yer, sizin bulunduğunuz yerden daha pis değildir.”⁷⁵ buyurduğu aktarılmıştır.

⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû ‘ât*, 3/153 (No. 1366).

⁷⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, 2/265.

⁷¹ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 11/217.

⁷² İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû ‘ât*, 3/153.

⁷³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du ‘afâ’i’r-ricâl*, 7/58.

⁷⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, 2/266.

⁷⁵ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû ‘ât*, 3/297.

Rivayetin Tahrîci: Rivayetin Beyhakî ve Hâkim en-Nîsâbüri tarafından tahrîc edildiğine dair bazı atıflar bulunmakla birlikte, buna ilişkin açık bir kaynak bilgisi mevcut değildir.⁷⁶ Erişilen kaynaklar çerçevesinde yapılan taramada rivayetin tespitine ulaşılamamıştır.

İbnü'l-Cevzî, rivayetin uydurma olduğundan şüphe olmadığını ifade etmiştir.⁷⁷ Rivayetin Hz. Ömer'e isnadı, onun kaza ve ictihadlarıyla ön planda oluşu bağlamında, kadılara yönelik olumsuz bir imaj üzerinden Hz. Ömer ile ilişkilendirilmiş olduğunu düşündürmektedir. Rivayetin isnadına baktığımız zaman Zührî>Sâlim>İbn Ömer zinciri dikkat çekmektedir. Yükarıda da belirttiğimiz üzere, bu sened Hz. Ömer'in en sahih isnadı olarak kabul edilmekte, aynı zamanda uydurma rivayetlerin meşrulaştırılmasında sıkça kullanılan bir isnad niteliğindedir.⁷⁸ Bu bilgiler ışığında mevcut isnadla söz konusu rivayetin Hz. Ömer'e nisbeti doğrulanamamaktadır.

1.10. Tevbenin Kıyamette Duyusal ve Ayrıntılı Bir Sahneyle Tasvir Edilmesi

Hz. Ömer kanalıyla gelen kıyamet, tevbe ve dua temalarını içeren bazı rivayetler, İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmesinde mevzû olarak tespit edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cûybârî>Vekî' b. Cer-râh>Mis'ar>Habîb b. Ebî Sâbit>Zeyd b. Vehb>Ömer kanalıyla gelen rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kıyamet gününde tevbe en güzel surette ve en hoş koku ile getirilecektir. Sadece bir mümin tevbe kokusunu alacak, kâfir ise bu konuda pişman olup tevbe kokusunu alana gıpta edecektir. Bu hususta tevbe dile gelerek kendisini dünyada kabul edenin kıyamette kokusunu güzelleştirecektir. Bunun üzerine kâfirin tevbe-beyi kabul edeceği ancak bir melek tarafından ona; dünya ve içindekilerle birlikte altın, gümüşü ve tüm hazineleri getirse de artık tevbesinin kabul edilemeyeceği bildirilecektir. Hal böyleyken tevbe ile birlikte melekler de onlardan uzaklaşacak, cehennem bekçileri ise hoş koku aldıkları kimseleri bırakacaktır. Hoş koku alamadıklarını da ateşe atacaktır."⁷⁹ Bu anlatım, rivayetin içeriğinin uhrevî bir sahneyi detaylı bir biçimde kurguladığını göstermektedir.

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayetin Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'* adlı eserinden tahrîc edildiği görülmektedir.⁸⁰

Râvi Değerlendirmeleri: Rivayetin senedinde yer alan Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cûybârî, hadis otoritelerince *kezzâb* olarak nitelendi-

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/297.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/297.

⁷⁸ Polat, "Esahhu'l-esânîd Bağlamında Sâlim b. Abdullah ve İbn Şihâb ez-Zührî İlişkisi", 226.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/439 (No. 1585).

⁸⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1393/1974), 7/234.

rılmıştır. Bu haber uydurma olarak kaydedilmiştir. Rivayetin uydurulmasında en belirgin unsurlardan birisi de Cûybârî'dir.⁸¹

Hiz. Ömer'e nispet edilen bu haberin tarihsel ve rivayet ilmi açısından aykırı unsurlar taşıması, bununla beraber Cûybârî'nin hadis uydurmakla meşhur râviler arasında zikredilmesi rivayetin Hiz. Ömer'e nispetini doğrulamayı güçleştirmektedir. İbnü'l-Cevzî, muhteva itibarıyla benzer olan uzun varyantları ayrıca kaydetmemiştir. Bu bilgiler ışığında mevcut isnadla söz konusu rivayetin Hiz. Ömer'e nisbeti doğrulanamamaktadır.⁸²

1.11. Allah'ın İsimleri İle Yapılan Duanın Fazileti

Allah'ın isimleri ile yapılan duanın fazileti ile ilgili Hiz. Ömer kanalıyla nakledilen bazı haberlerin de mevzû olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cûybârî>Şakîk el-Belhî>İbrâhim b. Ethem>Mûsâ b. Yezîd>Üveys el-Karnî>Ömer ve>Ali b. Ebî Tâlib kanalıyla gelen uzunca bir metinle aktarılan rivayette Hiz. Peygamber (s.a.s.) Allah'ın bazı isimlerini zikrederek şöyle buyurmaktadır: "Kim Allah'ın isimleriyle dua ederse Allah duasını kabul eder."⁸³

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet İbn Mende'nin, *Müsnedü İbrâhim b. Ethem* adlı eserinden tahrîc edildiği görülmektedir.⁸⁴

Râvî Değerlendirmeleri: Bu rivayetin senedinde bulunan Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cûybârî *kezzâb* olarak nitelendirilmiştir.⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, söz konusu rivayeti Hiz. Peygamber'e (s.a.s.) isnadı açısından mevzû kabul etmiş ve güvenilir bir dayanağının bulunmadığını ifade etmiştir.⁸⁶ O, söz konusu rivayetle ilgili hükümde bulunurken, bunu üç temel gerekçeye dayandırarak rivayetin farklı senetlerle nakledildiğini belirtmektedir. Buna göre öncelikle, tüm nakil yollarının aynı kategoride ve kabul edilemez olduğunu dile getirerek ayrıntılı ravi analizini gerek görmemektedir. Aynı rivayetin birinci yolda Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cûybârî, ikincide Süleyman b. İsa ve üçüncüde ise Hüseyin b. Dâvûd adlı râviler vasıtasıyla aktarıldığını kaydetmektedir. Bu üç ravinin de hadis uydurmakla tanındığını ve muhtemelen birinden diğerlerine intihal yoluyla geçerken metne ekleme veya çıkarma yapıldığını dile getirmektedir.⁸⁷ Bu değerlendirmeler dikkate alındığında söz konusu rivayetin mevcut isnadlarla Hiz. Ömer'e nispeti doğrulanamamaktadır.

⁸¹ Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 1/252; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/344; Süyûtî, *el-Le'âlî'l-masnû'a*, 1/182.

⁸² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/439.

⁸³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/439 (No. 1670).

⁸⁴ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Mende el-Abdî, *Müsnedü İbrâhim b. Ethem*, thk. Mecdî Seyyid İbrâhim (Kâhire: Mektebetü'l-Kur'an, 1431/2010), 36.

⁸⁵ Dârekutnî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 1/252.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/439.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/439.

2. Senedinde İnkıtâ Bulunan Rivayetler

İbnü'l-Cevzî, Hz. Ömer kanalıyla nakledilen bazı rivayetleri mevzû olarak kaydetmiş olsa da, bu rivayetlerin senedinde gözlemlenen inkıtâlar, hükmün kesinliğini sorgulamaktadır. Rivayetin kimin aracılığıyla aktarıldığı ve bu râvilerin güvenilirliği hakkındaki belirsizlikler, mevzûluk tespitinin yalnızca metin otoritesine dayandırılmayacağını göstermektedir. Hz. Ömer'e isnad edilen bu tür rivayetlerde metnin lafzı sabit görünmekle birlikte, sened yönünden bazı zaaflar barındırdığı görülmektedir. İnceleme neticesinde bu rivayetlerin isnad açısından güvenilir bir dayanağa sahip olmadığı, dolayısıyla mevzû kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Hz. Ömer'e nispet edilen sözlerin metin olarak varlık göstermesine rağmen, hadis usulü ölçütleri çerçevesinde sahih kabul edilmesini engellemiştir. Söz konusu rivayetlerin, hem isnadındaki zayıflıklar hem de rivayet zincirinde yer alan râvilerin güvenilirlik sorunları sebebiyle uydurma olarak kaydedilmiştir. Bu çerçevede, aşağıda lafzı Hz. Ömer'e ait olarak nakledilen rivayetlere örnek teşkil eden metinler ele alınacaktır.

2.1. Hidayet ve Sapıklığın İlâhî Takdire Bağlı Olması

Hâlid b. Abdirrahmân>Simâk b. Harb>Târik b. Şihâb>Ömer kanalı ile Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Ben tebliğci ve davetçi olarak gönderildim. Hidayet benim elimde değildir. İblis ise kötülükleri süsleyici kılınmıştır. Sapıklık da onun elinde değildir.”⁸⁸

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet, Ukaylî'nin *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*'i ile İbn Adî'nin *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*'inden tahrîc edilmiştir.⁸⁹

Râvi Değerlendirmeleri: Mezkûr rivayetin senedinde Hâlid b. Abdirrahmân ile Simâk b. Harb arasında inkıtâ bulunduğu belirtilmiştir. İbn Adî, Hâlid'in Simâk'tan rivayetinin şüpheli olduğunu ifade ederek bu rivayeti mürsel saymış,⁹⁰ ancak onun bu ifadesi işaretle *münkâtı'* anlamında kullanılmıştır. Dârekutnî, Hâlid b. Abdirrahmân'ın meçhul olduğunu, bu yolla naklettiği rivayetin ise geçerli olmadığını belirtmiştir.⁹¹ Süyûtî de onun Horasanlı olduğuna değinerek Simâk'tan rivayetini mürsel olarak değerlendirmiştir.⁹² Bununla birlikte Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin onun rivayetlerine yer verdiği aktarılmakta, ayrıca Yahyâ b. Maîn onu sika kabul etmektedir.⁹³ Hâlid b. Abdirrahmân'ın Horasanlı değil, Kûfeli ve “Attâr el-Abdî” olarak bilinen meçhul bir râvi olduğu zik-

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/447 (No. 529).

⁸⁹ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 2/8; İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 3/471.

⁹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 3/472.

⁹¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/634.

⁹² Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/233.

⁹³ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/315.

redilmiştir.⁹⁴ Bu durumda rivayetteki inkıtâ ve râvinin teferrüdü, hadisin sıhhatini zedeleyen temel kusurlar olarak görülmüştür.

İbnü'l-Cevzî, 'bu mevzûdur' veya 'mevzû olduğunda şüphe yoktur' gibi ifadeler kullanırken bu rivayetle ilgili böyle bir değerlendirme yapmamış; yalnızca sened üzerindeki tenkitlere değinmiştir. Bu durum, Hz. Ömer'e isnad edilen rivayetin mevzû olduğuna dair kesin bir hüküm veremeyi güçleştirmektedir. Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında ise söz konusu rivayetle ilgili uydurma bir içerikten ziyade, senetteki kopukluk nedeniyle rivayetin mevzû rivayetler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Süyûtî'nin de belirttiği gibi, senetteki kopukluk rivayetin isnadının zayıf olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Hz. Ömer'in merfû ve mevkuf rivayetlerine bakıldığında, Simâk b. Harb ve Târik b. Şihâb gibi râviler Hz. Ömer'in rivayet zincirinde yer almakla birlikte, isnadın bazı noktalarında kopukluklar ve belirsizlikler gözlemlenmektedir; bu durum, rivayetin uydurma olup olmadığı konusunda kesin bir kanaat bildirmeyi güçleştirmektedir.

3. Senedinde Zayıflık Görülen Rivayetler

İbnü'l-Cevzî, Hz. Ömer kanalıyla nakledilen bazı rivayetleri mevzû olarak kaydetmiş olmakla birlikte, rivayetlerin isnadında gözlemlenen zayıflıklar, bu hükmün doğruluğu üzerinde kuşku uyandırmaktadır. Özellikle, rivayetin farklı varyantları ve bazı râvilerin güvenilirliği hakkındaki şüpheler, İbnü'l-Cevzî'nin hükmünü sorgulamayı ve rivayetin mevzû olarak kaydedilmesinin gerekçelerini yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu kapsamda aşağıda Hz. Ömer kanalıyla nakledilen bu tür metinler ele alınacaktır.

3.1. İnsan Hayatına Müdahalenin Sorumluluğu

Halef b. Havşeb>Hakem b. Uteybe>Saîd b. Müseyyeb>Ömer kanalıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kim bir kimsenin kanının dökülmesine yarım kelime ile olsa da yardım etse kıyamet gününde kaşları arasında Allah'ın rahmetinden ümitsiz yazılı olarak karşılanacaktır."⁹⁵

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet, İbn Mâce ve Beyhâkî'nin *Sünen*'leri⁹⁶ ile İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* adlı eserinden tahrîc edilmiştir.⁹⁷

Râvi Değerlendirmeleri: Senette yer alan Amr b. Muhammed'in sika râvilerden münker rivayetler, zayıf râvilerden ise bilinmeyen haber-

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 1/448; İbn Arrâk, *Tenzîhü 'ş-şerî'a*, 1/315.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû 'ât*, 3/314 (No. 1547).

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), "Diyât", 31 (No. 2620); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr, 1432/2011), 16/153 (No. 15963).

⁹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 2/51.

ler naklettiği zikredilmektedir.⁹⁸ Amr b. Muhammed kanalı ile gelen rivayetle ilgili İbn Hibbân, sika râvilerden böyle bir haberin nakledilmediğini belirterek rivayetin mevzû olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹ İbn Arrâk, rivayetin Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî kanallarıyla da nakledildiğine işaret ederek Amr b. Muhammed silsilesiyle gelen rivayetin güvenilir olmadığını vurgulamıştır.¹⁰⁰ Diğer varyantlarda, Muhammed b. İmrân>Ebîhi>İbn Ebî Leylâ>Atiyye>Ebû Saîd el-Hudrî kanalı ile 'katilin kıyamet gününde kaşları arasında Allah'ın rahmetinden ümitsiz yazılı olarak geleceği'; Zührî>Yezîd b. Ebî Ziyâd>Saîd b. Müseyyeb>Ebû Hüreyre kanalı ile ise 'bir Müslümanın kanının dökülmesine yarım kelimeyle de olsa destek veren kişinin alnında aynı şekilde karşılanacağı' bildirilmiştir.¹⁰¹ İnsan hayatına müdahale konusunda dini sorumluluklar içeren bu rivayet küçük lafız farklılıklarıyla Yahyâ b. Sâlim>Amr b. Muhammed>Saîd b. Müseyyeb>Ömer tarihi ile nakledilmiştir.¹⁰² Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*'da Ubeydullah b. Hafs>Seleme b. İyâr>Evza'î>Nâfi'>İbn Ömer kanalıyla rivayeti aktarmaktadır.¹⁰³ Ferec b. Fadâle>Dahhâk>Zührî silsilesinde ise söz konusu rivayet mürsel olarak nakledilmiş ve merfû olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Ebû Hüreyre kanalıyla gelen rivayette Yezîd b. Ebî Ziyâd'ın *metrûk* olduğu,¹⁰⁵ Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen varyantta ise Atiyye'nin zayıf ve Muhammed b. Osman'ın yalanlandığı ifade edilmiştir.¹⁰⁶

Yukarıdaki değerlendirmeler, Hz. Ömer kanalıyla nakledilen rivayetin farklı sahâbîler aracılığıyla çeşitli senedlerde yer aldığını göstermektedir. Ancak bazı senedlerdeki râviler hakkında yapılan tenkitler, bu isnadları zayıflatmış görülmektedir. İbn Hibbân, Amr b. Muhammed sebebiyle Hz. Ömer kanalıyla nakledilen rivayeti mevzû olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan, aynı rivayetin Hakîm b. Nâfi'>Halef b. Havşeb>Hakem b. Uteybe>Saîd b. Müseyyeb>Ömer silsilesiyle Ebû Nuaym'in *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* adlı eserinde de zikredildiği görülmekte; burada Hakîm b. Nâfi'nin zayıf, Halef b. Havşeb'in ise rivayetinde teferrüd söz konusu olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁷ Bu bilgiler dikkate alındığında, Hz. Ömer ka-

⁹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 2/50; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/315.

⁹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 2/51.

¹⁰⁰ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 9/355.

¹⁰¹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 9/134.

¹⁰² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 2/51; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 3/315 (No. 1548).

¹⁰³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 7/257 (No. 4962).

¹⁰⁴ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 16/154 (No. 15966).

¹⁰⁵ Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 110.

¹⁰⁶ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 2/225.

¹⁰⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/74; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 2/226.

nalıyla nakledilen rivayetin mevzû olduğu konusunda İbn Hibbân dışında farklı bir görüş bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Rivayetin isnadında görülen zayıflıklar, asılsız olduğu hakkında kesin bir hükme imkân tanımamaktadır. İbn Mâce ve Beyhâkî'deki nakiller, metnin sabit olduğunu göstermektedir. Nitekim Beyhâkî'nin İbn Ömer kanalıyla aktardığı rivayette sened hakkında herhangi bir tenkit yer almamaktadır.¹⁰⁸ Ubeydullah b. Hafs>Seleme b. İyâr>Evza'î>Nâfi'>İbn Ömer kanalı ise sika râviler üzerinden nakledilmiştir.¹⁰⁹ Bu veriler birlikte ele alındığında söz konusu rivayetin ilgili senedler arasında farklılıklar olmakla birlikte, uydurma olduğu kesin olarak söylenememekte, en güvenilir isnadın ise İbn Ömer kanalıyla nakledilen rivayet olduğu görülmektedir.

3.2. Zikrin Duadan Üstün Görülmesi

Safvân b. Ebî Sahbâ>Bukeyr b. Uteyk>Sâlim b. Abdullah>Ebîhi>Ömer kanalıyla nakledilen başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Kim benden bir şey istemeyip beni anmakla meşgul olursa ona isteyenlere verdiğimden daha fazlasını bağışlayacağım.”¹¹⁰

Rivayetin Tahrîci: ‘Kitâbü’z-Zikir’ başlığı altında zikredilen rivayetin İbn Hibbân’ın *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn* adlı eserinden tahrîc edildiği görülmektedir.¹¹¹

Râvi Değerlendirmeleri: Senette bulunan Safvân b. Ebî Sahbâ, münker rivayetler nakletmekle tenkit edilmiştir. İbn Hibbân, onun rivayetleri ancak sikanın rivayetlerine muvâfık olan durumlarda delil olarak değerlendirebileceğini belirtmiştir.¹¹² Bununla birlikte Safvân b. Ebî Sahbâ’nın tevsik edildiği de görülmektedir. Yahyâ b. Maîn ve İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikretmiş,¹¹³ ancak İbn Hibbân daha sonra kanaatini değiştirerek onu zayıf râviler arasında değerlendirmiştir.¹¹⁴ Bu durum rivayetin metni Hz. Ömer’e nispet edilse de senetteki râvinin durumunun rivayetin güvenilirliği üzerinde tartışmalı bir unsur oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Buhârî’nin (ö. 256/870) *Halku ef’âli’l-ibâd* adlı eserinde Ebû Nuaym Dirâr b. Sard’ın Safvân b. Ebî Sahbâ’dan aynı isnadla¹¹⁵ naklettiği rivayetin hasen olduğu belirtilmektedir.¹¹⁶ İbnü’l-Cevzî, rivayeti tahrîc eder-

¹⁰⁸ Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, 7/257 (No. 4962).

¹⁰⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Meârif, 1392/1973), 8/284,430.

¹¹⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 3/421 (No. 1654).

¹¹¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, 1/476.

¹¹² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, 1/476.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/321.

¹¹⁴ İbn Arrâk, *Tenzîhü’s-şerî’a*, 2/323.

¹¹⁵ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, thk. Abdurrahman Ümeyre (Riyâd: Dâru’l-Meârifî’s-Su’ûdiyye, ts), 119.

¹¹⁶ Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 2/282.

ken Buhârî'nin eserini gözden kaçırmış olabilir. Mezkûr varyantın kutsî rivayet olarak kaydedilmesi, onu önceki rivayetten ayıran en belirgin özelliktir; zîra metinde “Allah şöyle buyurdu” veya “Rab şöyle dedi” ifadeleri, rivayetin kutsî niteliğine işaret etmektedir. Farklı varyantlarda da öznenin Allah olduğu vurgulanmıştır.¹¹⁷ Bununla birlikte, Buhârî'deki Hz. Ömer kanalıyla nakledilen rivayetin senedinde Ebû Nuaym Dırâr b. Sard zayıf olarak değerlendirilirken, İbn Ebû Hâtim onu genellikle güvenilir kabul edilen râviler arasında zikretmiştir.¹¹⁸

Yukarıdaki rivayetin Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla Tirmîzî'nin *Sünen*'inde de yer aldığı görülmektedir.¹¹⁹ Kutsî olarak nakledilen bu varyantta, Kur'an'ı okuyarak Allah'ı zikretmekten veya O'ndan bir şey istemekten alıkonan kimseye, Allah'ın isteyenlere verdiğinden daha fazlasını vereceği bildirilmiştir. Ayrıca, Allah'ın kelamının diğer sözlerle üstünlüğünün, O'nun yaratılmışlara olan üstünlüğüyle paralel olduğu vurgulanmıştır.¹²⁰ Bu rivayetin Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen varyantında ise zikredilmekten alıkonanın Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğu, dolayısıyla “Kur'an'ı okuyarak Allah'ı zikretmekten alıkonan” ifadesinde Allah yerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zikredildiği görülmektedir. Bu durum, Safvân b. Ebî Sahbâ tarihiyle gelen önceki rivayete benzer örneklerin varlığını göstermektedir. Tirmîzî, lafız farklılıklarına işaret ederek, Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla nakledilen rivayetin *hasen garib* olduğunu kaydetmiştir.¹²¹

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında söz konusu rivayetin farklı varyantlarının mevcut olduğu görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, rivayetin Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserindeki varyantını gözden kaçırmış görünmektedir ve İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* adlı eserine dayanarak mezkûr rivayeti mevzû rivayetler arasında zikretmiştir. Ancak rivayetin sıhhatine dair farklı görüşler değerlendirildiğinde, metnin sabit olduğu ve diğer varyantlarla desteklendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu rivayeti, Buhârî, Hz. Ömer kanalıyla, Tirmîzî ise Ebû Saîd el-Hudrî aracılığıyla nakletmiştir. Dolayısıyla, Hz. Ömer kanalıyla nakledilen bu rivayetin Safvân b. Ebî Sahbâ nedeniyle mevzû olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir; zîra Safvân b. Ebî Sahbâ hem tenkit edilmiş hem de tevsik edilmiştir. Bu bağlamda, rivayetin metni sabit olmakla birlikte, isnadının zayıf olduğu söylenebilir.

¹¹⁷ Ebû Bekr b. Abdullah b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır Ebû Habîb eş-Şisrî (Suûd: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 1436/2015), 16/150.

¹¹⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/465.

¹¹⁹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmîzî, *es-Sünen*, thk. Beşar Avvad (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1415/1996), “Fedâilü'l-Kurân”, 42 (No. 2926).

¹²⁰ Tirmîzî, “Fedâilü'l-Kurân”, 42 (No. 2926).

¹²¹ Tirmîzî, “Fedâilü'l-Kurân”, 42 (No. 2926).

3.3. Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan İsnad Etmenin Cezası

Hız. Ömer'e mevzû olarak isnad edilen rivayetler bunlarla sınırlı değildir. Ebû Saîd>Düceyn Ebû'l-Gusn>Eslem>Ömer kanalıyla nakledilen diğer bir rivayette "Düceyn adında bir kişi Medine'ye gelince Hz. Ömer'in azatlısı Eslem'den Hz. Ömer ile ilgili bilgi almak ister. Eslem ise eksik veya fazla aktaracağı endişesi ile bu durumdan çekinerek Hz. Ömer'den öğrendiği bir bilgi ile Düceyn'e şöyle cevap verir: Ömer'e benzer konu ile ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bahsetmesini istediğimizde bu konuda bir harf eklemekten veya eksik aktarmaktan korktuğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğunu işitiştir: "Kim benim hakkımda yalan isnad ederse o ateştir."¹²²

Rivayetin Tahrîci: İbnü'l-Cevzî'nin mevzû olarak zikrettiği bu rivayeti Ukaylî *ed-Du'afâi'l-Kebîr*'inde nakletmiştir.¹²³

Râvî Değerlendirmeleri: Bu rivayetin senedinde bulunan Düceyn Ebû'l-Gusn'un zayıf bir râvî olduğu belirtilmiştir.¹²⁴ Zehebî, Süyûtî ve İbn Arrâk, *el-Mevzû'ât*'a dair hazırladıkları ihtisar eserlerinde Ebû Saîd>Düceyn Ebû'l-Gusn kanalıyla gelen rivayeti zikretmemişlerdir. Bu bilgiler, İbnü'l-Cevzî'nin mevzû rivayetler arasında Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer alan bazı rivayetleri de kaydettiğini göstermektedir; söz konusu rivayet bunlardan biridir. Diğer taraftan İbn Hacer (ö. 852/1449) bu rivayetlerin mevzû olmadığını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed* adlı eserinde, Ebû Saîd>Düceyn Ebû'l-Gusn kanalıyla nakledilen bu rivayete yer vermemesi de dikkat çeken bir durumdur. Bu durum, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde sıhhat tespiti bekleyen rivayetlerin mevcut olduğunu da göstermektedir. İbnü'l-Cevzî ise ilgili rivayet hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamış, yalnızca hadis kaynaklarına atıfta bulunmuştur.¹²⁵

Söz konusu rivayetin farklı varyantları incelendiğinde, Abdullah b. İdrîs>Eş'as>Şa'bî>Karaza b. Ka'b kanalıyla nakledilen rivayette Hz. Ömer'in, insanlar arasında hadis rivayetinin azaltılmasını teşvik ederek Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yalan isnad edenlerin durumunu hatırlattığı görülmektedir.¹²⁶ Bîşr b. Ebân>Düceyn Ebû'l-Gusn>Eslem>Ömer senedi ile gelen diğer bir varyantta ise Düceyn'in Hz. Ömer'in azatlısı Eslem'den hadis rivayet etmesini talebi üzerine Hz. Ömer'in aynı talepte bulunarak yalan isnad edenin ateşte olacağını bildirdiği aktarılmaktadır.¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, rivayeti mevzû olarak zikretmiştir. Öte yandan rivayetin başka bir varyan-

¹²² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/55 (No. 48).

¹²³ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 2/45.

¹²⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/445.

¹²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/55.

¹²⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/56 (No. 49).

¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/56 (No. 49).

tında dayandığı kaynağa temas etmiş olmakla birlikte, bu varyantta söz konusu atfın erişilen metinlerde açık olmadığı görülmektedir. Süyûtî ve İbn Arrâk'ın ise bu rivayete eserlerinde yer verdiklerine veya bu konuda açık bir değerlendirmede bulunduklarına dair bir tespite ulaşılamamıştır.

Hız. Ömer'in hadis rivayetini azaltma yönünde kullandığı ifadeler bazen اقلوا الحديث, bazen الرواية اقلوا şeklinde geçmektedir.¹²⁸ Burada اقلوا (azaltın) kelimesinin اتلوا (okuyun) olarak yer aldığına dair bir değerlendirmeye rastlansa da¹²⁹ erişilen kaynaklar çerçevesinde yapılan incelemede bu varyantı açık biçimde teyit eden bir kayda ulaşılamamıştır. Zehebî, bu rivayeti Hız. Ömer'in ve bazı sahâbîlerin görüşü çerçevesinde değerlendirerek, o dönemde hadis rivayetlerinin azlığı ve uydurma rivayetlerin çokluğu bağlamında bir çıkarım yapmıştır.¹³⁰ Öte yandan Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen rivayette, Hız. Ömer'in halifelğe geçişinden sonra hadis rivayetini yalnızca kendisiyle amel edilenler hariç azaltmasını emrettiği belirtilmiş;¹³¹ doğrudan bir yasaklama konu edilmemiştir. İbnü'l-Cevzî ise bu tür rivayetleri mevzû olarak değerlendirmiştir. Mevzû olduğu ileri sürülen yukarıdaki rivayetin ise isnadının Düceyn Ebû'l-Gusn sebebiyle zayıf olduğu belirtilmiştir.¹³²

4. Hız. Ömer'e Nispeti Tartışmalı Rivayetler

Bazı rivayetlerin Hız. Ömer isnadıyla aktarılmış olması, onun isminin senede sonradan eklenmiş olabileceğini düşündürülebilir. Bu eklemenin rivayeti güçlendirme ve otorite kazandırma amacı taşıdığı da değerlendirilebilir; zîra Hız. Ömer'in adı, rivayete hem güvenilirlik hem de itibar kazandırması makul görülebilir. İbnü'l-Cevzî, bu rivayetleri mevzû olarak kaydetmiş olsa da, metinlerin farklı senedlerle desteklenmesi, isnadın güvenilirliği ile metnin doğruluğu arasında ayırım yapılmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, aşağıda ele alınacak rivayetler, yalnızca isnad zincirleri açısından değil aynı zamanda metinlerin farklı kaynaklar ve senedler üzerinden doğrulanabilirliği açısından da değerlendirilecektir.

4.1. İman ve Şirkin Etkilerinin Mutlaklığı

Münzir b. Ziyâd>Zeyd b. Eslem>Eslem>Ömer kanalıyla nakledilen bir rivayette Hız. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Allah'a şirk koşma-

¹²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968), 6/87; Ebû Bekr b. Hemmâm Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Merkezü'l-Buhûs (Medine: Dâru't-Ta'sîl, 1434/2013), 10/346 (No. 21738); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1985), 2/601.

¹²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/56.

¹³⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/601.

¹³¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/601.

¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/410 (No. 326).

nın hiçbir şeyi fayda vermeyeceği gibi imanla beraber hiçbir şey de zarar vermez.”¹³³

Rivayetin Tahrîci: Bu rivayet Hatîb el-Bağdâdî’nin *Târîhu Bağdâd*’ından tahrîc edilmiştir.¹³⁴

Râvi Değerlendirmeleri: Zehebî, konu ile ilgili sened zikretmeden metnin bir kısmına değinerek tenkit edilen râvi hakkında bilgi vermiştir.¹³⁵ İbnü’l-Cevzî, Münzir b. Ziyâd aracılığı ile nakledilen bu rivayetin gerçeğe aykırı olduğunu belirtmiştir. Cerh ve ta’dîl âlimlerinden Amr b. Alî b. Bahr el-Fellâs (ö. 249/864), Münzir b. Ziyâd’ı *kezzâb*, Dârekutnî ise *metrûk* olarak nitelendirmiştir.¹³⁶

Süyûtî, rivayetin farklı varyantlarını senedleriyle birlikte zikretmiştir. Söz konusu varyantlar, isnad ve lafız farklılıkları dikkate alındığında, rivayet hakkında kesin mevzû hükmüne ulaşmayı güçleştirmektedir. Örneğin, Yahyâ b. Yemân>Süfyân>İbrâhim b. Muhammed b. Munteşir>Ebîhi>Mesrûk>Abdullah b. Amr kanalıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah’a şirk koşmak hiçbir amele fayda vermez. İslâm ile birlikte hiçbir günah da zarar vermez.”¹³⁷ Buradaki senette yer alan Yahyâ b. Yemân hakkında hafızasının bir hastalık sebebiyle zayıfladığı belirtilmiş, ancak kendisi Müslim’in râvilerinden olup sika olarak değerlendirilmiştir.¹³⁸ Taberânî’nin konuyla ilgili yer verdiği rivayetlerde¹³⁹ kısmen mütâba’at olmakla birlikte Hz. Ömer’in yer almadığı görülmektedir. İbn Hacer, rivayetin Ya’kûb b. Süfyân>Haccâc b. Nasîr>Münzir b. Ziyâd>Zeyd b. Eslem>Abdullah b. Ömer senediyle nakledildiğini belirtmiştir.¹⁴⁰ Bu varyantta ise metin kısmı “İman ile birlikte hiçbir şey zarar vermez” ifadesi ile sınırlıdır. Her iki varyantta da rivayetin kusurunun Haccâc b. Nasîr veya Münzir b. Ziyâd’dan kaynaklandığı belirtilmiştir.¹⁴¹ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve İbn Hacer, illetin Münzir b. Ziyâd’dan kaynaklandığını vurgulamış, hadis âlimleri de onun rivayetlerinde uydurma haberler bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁴² Bu değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, birçok varyantı aynı râviler aracılığıyla gelen rivayetin Zeyd b. Eslem üzerinden Eslem>Ömer vasıtasıyla değil, Abdullah b. Ömer aracılığıyla nakledildiği anlaşılmaktadır.

¹³³ İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 1/200 (No. 287).

¹³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/139.

¹³⁵ Zehebî, *Telhîsu kitâbi’l-mevzû’ât*, 64.

¹³⁶ Dârekutnî, *ed-Du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, 2/154; İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, 8/152.

¹³⁷ Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Sa’d b. Abdullah el-Humeyd vd. (Riyad: y.y., 1430/2009), 13/504 (No. 14378).

¹³⁸ Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 1/46-47.

¹³⁹ Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 1/47.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, 8/531.

¹⁴¹ İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şerî’a*, 1/153.

¹⁴² İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, 8/152.

Münzir b. Ziyâd aracılığıyla nakledilen rivayetin farklı varyantlarla aktarılması, rivayetin sabitliği ve güvenilirliği açısından bir gösterge teşkil etmektedir. Bu durum, Hz. Ömer'in senede eklenmiş olabileceğini de göstermektedir.

4.2. Çocuğun İsimlendirilmesi Üzerinden Toplumun Uyarılması

İsmâil b. Ayyâş>Evzaî>Gayruhû>Zührî>Saîd b. Müseyyeb>Ömer is-nadıyla nakledilen bir rivayette, “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) eşi Ümmü Se-leme’nin kardeşinin bir oğlu doğduğunda ona Velîd ismi verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bu durumu öğrenince yeni doğan çocuğa Firavunların isminden bir isim verildiğini ifade etmiş ve ümmetini, Velîd adında Fira-vun’dan daha kötü bir kişinin geleceği konusunda uyarmıştır.”¹⁴³

Rivayetin Tahrîci: Temel hadis kaynaklarından Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsne'd*,¹⁴⁴ ve Hâkim’in *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*’inde¹⁴⁵ ol-mak üzere farklı kaynaklarda da mevcut olan bu rivayet, *el-Mevzû'ât*’ta ‘Kitâbü'l-Fedâil’ başlığı altında zikredilmiştir. Zehebî ve İbn Arrâk, bu ri-vayete yer vermemiştir.

Râvi Değerlendirmeleri: Senette yer alan İsmâil b. Ayyâş, ileri ya-şında hafızasının zayıfladığı ve rivayetlerinde hatalar yaptığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.¹⁴⁶ İbn Hibbân, söz konusu rivayetin batıl olduğunu, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) böyle bir ifade kullanmadığını ve Hz. Ömer’in de bu şekilde bir rivayet nakletmediğini belirtmektedir.¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, İs-mâil b. Ayyâş’ın her meseleden rivayet ettiğini kaydetmiştir.¹⁴⁸ İbnü'l-Cev-zî, Velîd isminin nehyedilmesi ile ilgili bu rivayeti Evzaî’nin Zührî’ye sor-duğunu onun da Velîd b. Yezîd halife olursa bu rivayet onu göstereceğini, aksi durumda olasılığın Velîd b. Abdülmelik’i işaret edeceğini zikretmek-tedir. Buna göre rivayetin sahih olmadığı, ancak söz konusu olay gerçekte-şirse sübut kazanabileceği ifade edilmektedir.¹⁴⁹

Ayrıca Velîd b. Müslim>İsmâil b. Ayyâş>Evzaî>Zührî>Saîd b. Mü-seyyeb>Ebû Hüreyre kanalıyla merfû olarak nakledilen rivayet, Hâkim en-Nisâbü’rî (ö. 405/1014) tarafından olumlu değerlendirilmiş ancak Ebû Hüreyre kanalıyla gelen rivayetin şaz olduğu belirtilmiştir.

İbn Hacer, söz konusu rivayetin mevzû olmadığını *el-Kavlü'l-mü-sedded fi'z-zebbi ‘an Müsnedi Ahmed* adlı eserinde ilk rivayet olarak ele

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/244 (No. 330); 2/301 (No. 867).

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/265 (No. 109).

¹⁴⁵ Ebû Abdillâh Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1990), 3/539 (No. 8509).

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 1/132.

¹⁴⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 1/133; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/244 (No. 330); 2/301 (No. 867).

¹⁴⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, 1/133.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/245.

almıştır.¹⁵⁰ Ona göre, İbn Hibbân'ın rivayetin sahih olmadığına dair kanaati, rivayetlerin yeterince incelenmemesinden kaynaklanan temelsiz bir yaklaşımdır.¹⁵¹ İsmâil b. Ayyâş hakkında yapılan değerlendirmelerin kabul edilir bir yönünün olmadığını ifade eden İbn Hacer, onun Şam halkından rivayetlerinin sahih ve güvenilir olduğunu vurgulamıştır. Genç yaşında güvenilir bir râvi olarak kabul edilen İsmâil b. Ayyâş'ın ileri yaşında rivayetlerini karıştırmış olabileceğini belirten İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin söz konusu rivayeti karıştırmış veya ekleme yapmış olmasının, rivayetin uydurma kabul edilmesini gerektirmediğini ifade etmiştir.¹⁵² Ayrıca Velîd b. Müslim>İsmâil b. Ayyâş> Evzaî>Zührî>Saîd b. Müseyyeb>Ebû Hüreyre kanalıyla merfû olarak nakledilen rivayet, Hâkim en-Nîsâbü'rî tarafından da sahih kabul edilmiş,¹⁵³ Ancak Ebû Hüreyre kanalıyla gelen rivayetin şaz olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁴

Yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında, İsmâil b. Ayyâş'ın ileri yaşlarda hafızasının zayıflaması ve rivayetlerinde yaşanan karışıklıklar nedeniyle eleştirildiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer, Şamlı olmayanlardan naklettiği rivayetler dışındaki dönemde, erken dönem hadis âlimlerinin onun hakkında olumsuz bir kanaat ortaya koymadığını vurgulamaktadır.¹⁵⁵ Yapılan tenkitlerin çoğu, Medineli ve Mekkeli güvenilir râvilerden nakledilen nadir hatalardan kaynaklanmıştır. Öte yandan, Şam ehlinen naklettiği rivayetler nedeniyle güvenilir kabul edilmiştir. Ya'kûb b. Süfyân da, İsmâil b. Ayyâş'ın bazı münekkittler tarafından eleştirildiğini, ancak adil, güvenilir ve Şam ehlinen hadis rivayeti konusunda en bilgili râvilerden biri olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶ Senette bulunan Evzaî'nin Şam ehlinen olması dikkate alındığında, rivayetin sıhhatinde herhangi bir sorun bulunmadığı anlaşılmaktadır.

İsmâil b. Ayyâş'ın güvenilir bir râvi olduğu ve rivayetini Şamlı Evzaî aracılığıyla naklettiği sabit olduğu; ancak bazı kaynaklarda rivayetinde yalnız kaldığı ileri sürülmüştür. İbn Hibbân ve İbnü'l-Cevzî'ye göre, İsmâil b. Ayyâş, Şam ehlinen naklettiği rivayetlerde teferrüd etmiştir. İbn Hacer ise yalnızca Hz. Ömer aracılığıyla nakledilen rivayette teferrüd bulunduğunu, diğer rivayetlerinde böyle bir durumun olmadığını ifade etmektedir.¹⁵⁷ Ayrıca, İsmâil b. Ayyâş'tan rivayet eden Velîd b. Müslim, Bîşr b. Bekr, Hâk

¹⁵⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1399/1980), 6.

¹⁵¹ İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded*, 12.

¹⁵² İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded*, 12.

¹⁵³ Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, 3/539 (No. 8509).

¹⁵⁴ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/101.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded*, 13.

¹⁵⁶ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/99.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded*, 13.

b. Ziyâd ve Muhammed b. Kesîr'in Evzaî'den naklettiği mütâbî rivayetler de mevcuttur;¹⁵⁸ ancak bu râvilerin rivayetleri arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Aynı rivayet, Hz. Ömer'in bulunmadığı bir senedle mürsel olarak da nakledilmiştir.¹⁵⁹ Süleyman b. Abdірrahmân>İsmâil b. Ayyâş>Evzaî>Zührî>Saîd b. Müseyyeb kanalıyla rivayetin metni sahih olmasına rağmen Hz. Ömer senette yer almamaktadır. Bu varyantta Hz. Peygamber (s.a.s.), Velîdismi verilen bebeğin Abdullah olarak değiştirilmesini emretmektedir.¹⁶⁰ Beyhakî, Bîşr b. Bekr ve Velîd b. Müslim>Evzaî>Zührî>Saîd b. Müseyyeb kanalıyla nakledilen rivayeti sahih ve mürsel olarak değerlendirmiştir.¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Ebü'l-Muğîre>İsmâil b. Ayyâş>Evzaî>Zührî>Saîd b. Müseyyeb>Hz. Ömer kanalıyla nakledilen rivayette ise Hz. Ömer'in senede hataen eklendiği belirtilmiştir.¹⁶² Mürsel olduğu belirtilen rivayetlerde Hz. Ömer senette zikredilmemektedir. Bu bağlamda, Süleyman b. Abdірrahmân ve Ebü'l-Muğîre yollarıyla nakledilen rivayetlerde Hz. Ömer'in isnada eklenmiş olduğu anlaşılmakta, dolayısıyla rivayetin Hz. Ömer adına yapılmış bir eylemi yansıtmadığı görülmektedir. Dârekutnî, İsmâil b. Ayyâş dışında, Evzaî>Zührî>Saîd b. Müseyyeb kanalıyla rivayeti nakleden diğer râvilerin senedlerinde Hz. Ömer'in yer almadığını ve doğrusu da bu olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³ Mevzû rivayetler arasında zikredilen bu hadisin İsmâil b. Ayyâş dışındaki birçok râvi aracılığıyla da nakledildiği görülmektedir; ancak mevcut diğer tarikler bütüncül olarak değerlendirilmemiştir. Rivayette Hz. Ömer'in senette bulunmaması veya rivayetin doğrudan onun aracılığıyla nakledilmemesi, hadisin mevzû olduğu anlamına gelmemektedir. Zîra rivayet, farklı isnadlarla birlikte ele alındığında mevzû olmadığı anlaşılabacaktır.¹⁶⁴ Öte yandan, Hz. Ömer'in senede eklenmiş olduğu varyantlar, rivayetin ona nispet edilemeyeceğini göstermektedir. Bu ekleme, hadisin merfû olduğunu güçlendirme amacıyla râvi tarafından yapılmış olabilir. Bununla beraber rivayetin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) aitliğinin tespitinde râvi unsurunun önemini ortaya koymaktadır.

Hadis senedindeki râvilerin birbirleriyle ilişkileri, çağdaşlık durumları, rivayet etme sıklıkları ve cerh ile ta'dîl durumları, isnadın değerlendirilmesinde belirleyici unsurlardır. İsmâil b. Ayyâş tarikiyle nakledilen söz konusu hadisin senedinde, Hz. Ömer'in eklenmiş olması, rivayette bulunan Saîd

¹⁵⁸ İbn Hacer, *el-Kavlü 'l-müsedded*, 13.

¹⁵⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelû 'l-vâridetü fi 'l-ehâdisi 'n-nebeviyye*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah es-Selefi vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1404/1985), 2/159.

¹⁶⁰ Süyûtî, *el-Le'âli 'l-masnû'a*, 1/101.

¹⁶¹ Beyhakî, *Delâilü 'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-ş-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1988), 6/505.

¹⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/265.

¹⁶³ Dârekutnî, *el-İlel*, 2/159.

¹⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/245.

b. Müseyyeb ile bağlantılıdır. Senede Hz. Ömer'in eklenme sebebinin kasıtlı veya hataen olup olmadığı tartışılrsa da, eklemeyi yapan râvinin Saîd b. Müseyyeb ile Hz. Ömer arasındaki bilgi akışına vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Saîd b. Müseyyeb'in rivayeti, Hz. Ömer aracılığıyla değil, doğrudan Ümmü Seleme'den naklettiği belirtilmelidir; bu durum, onların çağdaş olmalarıyla da desteklenmektedir. Zîra Saîd b. Müseyyeb, Ümmü Seleme'yi görmüş ve ondan hadis rivayet etmiştir. İbn Hacer, İbn İshâk>Muhammed b. Amr b. Atâ>Zeyneb bint Ümmü Seleme>Ümmihâ isnadıyla bu rivayetin râvisinin Ümmü Seleme olduğunu farklı bir senedle de tespit etmiştir. Beyhakî ise Ma'mer>Zührî>Saîd b. Müseyyeb isnadıyla nakledilen rivayeti mürsel ve hasen olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁵ Bu çerçevede, yukarıdaki değerlendirmeler ışığında *el-Mevzû 'ât'*ta Hz. Ömer isnadıyla yer alan merfû rivayetlerin isnad yapıları toplu olarak aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 2: *el-Mevzû 'ât'*ta Hz. Ömer İsnadıyla Kayıtlı Merfû Rivayetler

	Tema	<i>el-Mevzû 'ât'</i>	Mükerrer	Temel Problem	Nihai Sınıf	Gereke
1	Hiz. Peygamber'e Yalan İsnad Edilmesi	1/55 (No. 48)		Râvi zayıflığı	İsnadı Zayıf	Senette Düceyn Ebû'l-Ğusn'un zayıf kabul edilmesi sebebiyle
2	Hiz. Peygamber'e Yalan İsnad Edilmesi	1/55 (No. 49)	✓	Râvi zayıflığı	İsnadı Zayıf	Senette Düceyn Ebû'l-Ğusn'un zayıf kabul edilmesi sebebiyle
3	Hiz. Peygamber'e Yalan İsnad Edilmesi	1/56 (No. 50)	✓	Râvi zayıflığı	İsnadı Zayıf	Senette Düceyn Ebû'l-Ğusn'un zayıf kabul edilmesi sebebiyle
4	İman ve Şirkın Etkilerinin Mutlaklığı	1/200 (No. 287)		Nispet arzısı	Hz. Ömer'e Nispeti Tartışmalı	Rivayetin farklı râvilere nispet edilmesi sebebiyle
5	Çocuğun İsimlendirilmesi	1/244 (No. 330)		Nispet arzısı	Hz. Ömer'e Nispeti Tartışmalı	Rivayetin farklı râvilere nispet edilmesi sebebiyle
6	Çocuğun İsimlendirilmesi	2/301 (No. 867)	✓	Nispet arzısı	Hz. Ömer'e Nispeti Tartışmalı	Rivayetin farklı varyantların farklı râvilere nispet edilmesi sebebiyle
7	Takvânın Akıl ve Kalp Merkezli Olması	2/268 (No. 361)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette İbn Sem'an'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle
8	Cinlerin Peygamberlerle İrtibatı	1/333 (No. 417)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette İshâk b. Bisr'in metruk olarak itham edilmesi sebebiyle
9	İlim Meclisinin Fazileti	2/362 (No. 444)		Râvi arzısı	Mevzû	Birden fazla râvinin yalancı ve metruk olarak nitelendirilmesi sebebiyle
10	Hidayet ve Sapıklığın İlahî İlişkisi	1/447 (No. 529)		Sened arzısı	İsnadı Zayıf	Senette inkıt olması sebebiyle
11	Ehl-i Beytin Fazileti	3/101 (No. 641)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette Hasan b. Ubeydullah'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle
12	Ehl-i Beytin Fazileti	2/209 (No. 764)	✓	Râvi arzısı	Mevzû	Senette Amr b. Ziyâd'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle
13	Ehl-i Beytin Fazileti	2/209 (No. 765)	✓	Râvi arzısı	Mevzû	Senette Amr b. Ziyâd'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle
14	Ehl-i Beytin Fazileti	2/230 (No. 784)	✓	Râvi arzısı	Mevzû	Senette Amr b. Ziyâd'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle
15	Fetihlerin Gerilemeyle İlişkilendirilmesi	2/286 (No. 852)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette Mûsâ b. İbrâhim'in metruk olarak itham edilmesi sebebiyle
16	Fetihlerin Gerilemeyle İlişkilendirilmesi	2/322 (No. 890)	✓	Râvi arzısı	Mevzû	Senette Ebû 'Aseme'nin metruk olarak itham edilmesi sebebiyle
17	Esir Düşmenin Namazı Etkilemesi	2/622 (No. 1195)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette Ebân b. Muṭahber'in mümkün rivayetler nakletmesi sebebiyle
18	Kadının İbadet Hayatına Engel Olması	3/38 (No. 1246)		Râvi arzısı	Mevzû	Birden fazla râvinin yalancı ve metruk olarak nitelendirilmesi sebebiyle
19	Kıyametin Helak Sıralamasıyla Sunulması	3/153 (No. 1366)		Râvi arzısı	Mevzû	Birden fazla râvinin mümkün rivayetler nakletmesi sebebiyle
20	İnsan Canına Kastetmenin Sorumluluğu	3/314 (No. 1547)		Râvi zayıflığı	İsnadı Zayıf	Birden fazla râvinin zayıf kabul edilmesi sebebiyle
21	İnsan Canına Kastetmenin Sorumluluğu	3/315 (No. 1548)	✓	Râvi zayıflığı	İsnadı Zayıf	Birden fazla râvinin zayıf kabul edilmesi sebebiyle
22	Tevbenin Kıyamette Tasvir Edilmesi	3/439 (No. 1585)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette Ahmed b. Abdullah'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle
23	Zikrin Duadan Üstün Görülmesi	3/421 (No. 1654)		Râvi zayıflığı	İsnadı Zayıf	Senette Sâfân b. Ebî Sahbâ'nın zayıf kabul edilmesi sebebiyle
24	Allah'ın isimleriyle yapılan duanın fazileti	3/439 (No. 1670)		Râvi arzısı	Mevzû	Senette Ahmed b. Abdullah'ın yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle

¹⁶⁵ İbn Hacer, *el-Kavlü'l-müsedded*, 15.

Sonuç

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eseri, sahih hadisleri uydurma rivayetlerden ayırmak amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif, eserine dâhil ettiği rivayetleri değerlendirirken, senette yer alan râvilerin yalan veya fisk ile itham edilmeleri, meçhul olmaları ya da senetteki kopukluk gibi durumları esas alarak mevzû hükmü vermekten çekinmemiştir. Bununla birlikte, râvilerin değerlendirilmesinde her zaman objektif ölçütleri esas almadığı için eser eleştirilere konu olmuştur. Hz. Ömer'e nispet edilen bazı rivayetler de bu kriterler çerçevesinde incelenmiş ve eserde mevzû olarak kaydedilmiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında Hz. Ömer isnadıyla “mevzû” başlığı altında kaydedilmiş 24 merfû kayıt tespit edilmiştir. Bunların 8'inin lafız ve râvi farklılıklarından kaynaklanan mükerrer kayıtlar, ayırıştırma sonucunda 16 benzersiz rivayet olduğu görülmüştür. Rivayetlerin iman, ahlâk, ilim, ahkâm, tarih ve fiten gibi temalarda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. İnceleme sonucunda bu rivayetlerin 10'u mevzû olarak değerlendirilmiş, 6 rivayet hakkında ise mevzû hükmünün kesinleşmediği tespit edilmiştir. Mevzû hükmü kesinleşmeyen rivayetlerde metin mevcut olmakla birlikte isnad zayıflığı, inkıtâ veya Hz. Ömer'e nispet problemi belirleyici olmuştur. Bu gruptaki bazı rivayetlerin lafzen Hz. Ömer'e ait olduğu, bazıları'nın ise farklı râvilere isnad edilmesi sebebiyle aidiyetinin tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bulgular, *el-Mevzû'ât*'ta yer alan rivayetler için mevzû hükmünün her durumda aynı kesinlikte tesis edilemediğini ortaya koymaktadır.

Hz. Ömer'e nispet edilen mevzû veya mevzû olduğu ileri sürülen rivayetler incelendiğinde, çoğunlukla râvi faktörünün belirleyici olduğu görülmektedir. Bazı rivayetlerde, ya cerh edilmiş râvilerin aktardığı senedler ya da sıhhat açısından şüphe oluşturmayan yollar kullanılmıştır. Metni değişken veya senedi uydurma olan rivayetlerde ise hem isnad hem içerik güvenilirliği tam olarak sağlanamamıştır. Merfû rivayetlerde bazı örneklerde teferrüd gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, bazı rivayetlerde hem sened hem metin sağlam görünmekle birlikte Hz. Ömer'in isnada eklenmiş olması ihtimali bulunmaktadır. Metni sabit ancak senedi zayıf olan rivayetlerde, farklı varyantların karşılaştırılması sonucunda rivayetin içeriğinin mevcut olduğu, ancak Hz. Ömer'e nispet edilen isnadın güvenilirliğinin sınırlı olduğu görülmüştür.

Hz. Ömer'e mevzû olarak isnad edilen rivayetlerde özellikle onun kaza ve fetva fonksiyonunu zedelemeye yönelik uydurma rivayetler sınırlı da olsa dikkat çekicidir. Nitekim “Esir serbest bırakılana kadar veya ölünceye kadar namazları iki rekât kılar.” rivayetinde Hz. Ömer'in sahih haberleri aktarma işlevi üzerinden dolayı olarak fikhî fonksiyonuyla bağlantı kurulmuştur. Buna göre esir durumundaki bir kişinin namazlarını kısaltması

gerektiği belirtilerek, Hz. Ömer aracılığıyla bu uygulama meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu tür haberler, uydurma isnadların aksine, Hz. Ömer aracılığıyla nakledilen ve delil olarak yararlanılan uygulamaların aktarımını zedelediği görülmüştür. Bunun dışında, diğer mevzû rivayetlerin uydurma niteliklerinin belirli bir saiki bulunmadığı ve sahih rivayetlerle benzer özellikler taşıdığı görülmüştür. Bu bulgular, Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi diğer sahâbîlere nispet edilen mevzû rivayetlerin de yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, her sahâbîye ne kadar mevzû rivayet isnad edildiği ve bu rivayetlerin mevzû, zayıf veya sahih olup olmadığı titizlikle gözden geçirilmelidir. Sahâbeye nispet edilen bu tür rivayetlerin başka araştırmalarla belirlenip tashih edilmesi, hadis ilmine önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Merke-zü'l-Buhûs. 10 Cilt. Medine: Dâru't-Ta'sîl, 1434/2013.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-'İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1421/2001.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.

Bağcı, Musa. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Merkezü Hicr, 1432/2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihü'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî's-Osmâniye, 1412/1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'âli'l-ibâd*. thk. Abdurrahman Ümeyre. Riyâd: Dâru'l-Meârifî's-Su'ûdiyye, ts.

Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhim b. Hüseyin. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryûî. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1422/2002.

Çap, Sabri. *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Çelik, Ali. "Hz. Ömer'in Hadisçiliği". *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 253-275.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşgarî. 3 Cilt. Medine: Mecelletü'l-Câmi'atü'l-İslâmî, 1401/1982.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-'İlelü'l-vâridetü fi'l-ehâdisü'n-nebevîyye*. thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah es-Selefî vd. 15 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1404/1985.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1393/1974.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1990.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târihu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 Cilt. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1997.

İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Sa'düddîn Alî b. Muhammed b. Alî ed-Dımaşkî. *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ağbâri's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif vd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1979.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât*. thk. Nurettin Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1386/1967.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1387/1968.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman et-Teymî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdullah el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır Ebû Habîb eş-Şisrî. 25 Cilt. Suûd: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 1436/2015.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi'an Müsnedi Ahmed*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1399/1980.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûât, 1422/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1419/2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârif, 1392/1973.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *et-Târih*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1398/1979.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Abdî. *Müsnedü İbrâhim b. Ethem*. thk. Mecdî Seyyid İbrâhim. Kâhire: Mektebetü'l-Kur'an, 1431/2010.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehîd ve nihâyeti'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968.

Kutlay, Halil İbrahim. "Mevzû Hadislerin Tespit ve Tenkidinde Metin Bilgi ve Birikiminin Önemi". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 386.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrâhim Zâyd. Haleb: Dâru'l-Va'î, 1395/1976.

Polat, Zeynep. "Esahhu'l-Esânîd Bağlamında Sâlim b. Abdullah ve İbn Şihâb ez-Zührî İlişkisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 70 (2024), 215-229.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.

Süyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdîrrahmân Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1996.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd vd. 25 Cilt. Riyad: y.y., 1430/2009.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşar Avvad. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1415/1996.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr Mûsâ b. Hammâd. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1403/1984.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-ittidâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1985.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Telhîsü Kitâbi'l-Mevzû'ât*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1417/1998.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

İslâm Hukukundaki Ric'î Talâk ile Türk Hukukundaki Ayrılık Kurumunun Mukayeseli Analizi

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 5 Eylül 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Fatih Avcı

Dr. Öğr. Üyesi

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Burdur-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

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

<https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>

favci@mehmetakif.edu.tr

Atıf: Avcı, Fatih. “İslâm Hukukundaki Ric'î Talâk ile Türk Hukukundaki Ayrılık Kurumunun Mukayeseli Analizi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 251-286.

<https://doi.org/10.61304/did.1778334>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları dil çevirisinde kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

A Comparative Analysis of Revocable Divorce in Islamic Law and the Institution of Separation in Turkish Law

Research Article

History

Received: 5 September 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Fatih Avcı

Asst. Prof. Dr.

Burdur Mehmet Akif Ersoy University

Faculty of Theology

Burdur-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

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

<https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>

favci@mehmetakif.edu.tr

Citation: Avcı, Fatih. “İslâm Hukukundaki Ric’î Talâk ile Türk Hukukundaki Ayrılık Kurumunun Mukayeseli Analizi”. *Diyanet İlmi Dergi* 62/1 (2026), 251-286.

<https://doi.org/10.61304/did.1778334>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: Artificial intelligence tools were used for language translation in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İslâm Hukukundaki Ric'î Talâk ile Türk Hukukundaki Ayrılık Kurumunun Mukayeseli Analiz

Öz

Ric'î talâk, İslâm hukukunda ayrılmanın kesinleşmesinden önce eşlerin barışmasına imkân tanıyan bir boşama türü; ayrılık ise modern hukukta evliliği sona erdirmeden taraflara düşünme ve yeniden birleşme fırsatı veren geçici bir statüdür. Bu iki kurum, evlilik birliğinin hemen sona ermesini engelleyerek taraflara belirli bir süre içinde kararlarını yeniden gözden geçirme imkânı tanıyan bir ara hukuki durum meydana getirmeleri bakımından ortak paydada buluşmaktadır. Bununla birlikte evlilik birliğini korumaya yönelik benzer işlevlere sahip olan ric'î talâk ile ayrılık arasındaki bu yakın ilişkiyi konu edinen çalışmalar oldukça sınırlıdır. Mevcut literatürde bu kurumlar çoğunlukla kendi hukuk sistemleri içinde ele alınmış, aralarındaki benzerlikler ise müstakil bir karşılaştırma konusu hâline getirilmemiştir. Bu araştırma, ric'î talâkın gerçekleştirmeyi amaçladığı bazı maksatların günümüz Türkiye'sinde ayrılık kurumu aracılığıyla temin edilebileceği hipotezine dayanmaktadır. Bu çerçevede dinî boşamanın günümüzde resmî geçerliliğinin bulunmadığı dikkate alındığında ayrılık kurumunun eşlere evlilik kararlarını yeniden değerlendirme imkânı sunan resmî bir süreç olarak işlev görebileceği ileri sürülmüştür. Nitel yöntemle yürütülen çalışmada doküman incelemesi ve mukayeseli analiz yoluyla her iki kurum karşılaştırılmış; inceleme neticesinde hukuki nitelikleri ve bazı hükümleri bakımından farklılıklar bulunmakla birlikte ric'î talâkın ayrılık kurumu çerçevesinde uygulanabileceği, bu sayede sürecin resmî yollarla yürütülmesinin mümkün olacağı ve tarafların haklarının devlet güvencesi altında korunabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kavramlar: İslâm Hukuku, Türk Medeni Hukuku, Boşanma, Ric'î Talâk, Ayrılık.

A Comparative Analysis of Revocable Divorce in Islamic Law and the Institution of Separation in Turkish Law

Abstract

Raj'ī divorce is a form of divorce in Islamic law that allows spouses to reconcile before the separation becomes final; separation, in modern law, is a temporary status that provides spouses with the opportunity to reconsider and reunite without terminating the marriage. These two institutions converge in that they prevent the immediate dissolution of the marital union and create an intermediate legal situation that allows the parties to reconsider their decision within a certain period. Although raj'ī divorce and separation perform similar functions aimed at preserving the marital union, studies addressing the close relationship between these two institutions remain quite limited. In the existing literature, these institutions have mostly been examined within their own legal systems, while their similarities have rarely been treated as an independent subject of comparison. This research is based on the hypothesis that some of the objectives intended to be achieved by raj'ī divorce may be realized in contemporary Turkey through the institution of separation. In this context, considering that religious divorce does not have official legal validity today, it is suggested that the institution of separation may function as a formal process that allows spouses to reconsider their marital decisions. Conducted through qualitative methods, the study compares the two institutions through document analysis and comparative analysis. The analysis shows that although they differ in their legal nature and certain rulings, raj'ī divorce may be implemented within the framework of the institution of separation, thereby enabling the process to proceed through formal legal channels and ensuring that the rights of the parties are protected under state supervision.

Keywords: Islamic Law, Turkish Civil Law, Divorce, Revocable Divorce (Ric'ī Ṭalāq), Separation.

Summary

This study conducts a comparative analysis of ric'î talâq in Islamic law and the institution of legal separation in Turkish Civil Law, focusing on their legal structures, functional characteristics, implementation procedures, and legal consequences. In Islamic law, ric'î talâq refers to a form of divorce initiated through the husband's unilateral declaration in which the marriage is not immediately and fully dissolved. During the waiting period ('idda), the parties retain the possibility of reconciliation. Throughout this period, the wife is legally regarded as still married, and the husband may resume the marriage without concluding a new contract. The wife's continued residence in the marital home, the husband's right of return (rujû'), and the continuation of mutual inheritance rights demonstrate that the marital bond remains legally intact. In ric'î talâq, only sexual relations between the spouses are suspended, and this suspension is temporary. A woman divorced through ric'î talâq may adorn herself and seek to make herself attractive to her husband during the 'idda period, as reconciliation is religiously encouraged. However, if the husband does not intend to exercise his right of return, he is advised to avoid conduct that could lead to sexual relations. According to the Hanafî school, sexual intercourse during the 'idda constitutes a return (rujû'). If the husband later wishes to separate again, he must pronounce a new divorce, which would extend the 'idda period and may cause hardship for the woman. Nevertheless, it is not considered unlawful for the husband to view the woman's intimate parts, since sexual relations remain legally permissible according to the Hanafîs. In Turkish Civil Law, the institution of legal separation-adopted from the Swiss Civil Code-refers to a temporary legal status established by judicial decision, during which spouses suspend their shared life without dissolving the marriage. Separation suspends cohabitation while preserving the legal status of marriage. During this period, essential legal consequences of marriage-such as maintenance obligations, inheritance rights, lineage, and the wife's right to bear the husband's surname-continue to apply. Ric'î talâq is a private and unilateral act that does not require judicial intervention, whereas separation is granted by a court decision and remains subject to judicial supervision. Ric'î talâq has been likened to a contract concluded with an option clause (shart muhayyariyya), since its full legal consequences depend on whether the entitled party exercises the right of return within a specified period. By contrast, separation involves no declaration of divorce and does not affect the validity of the marriage contract, rendering it structurally distinct from ric'î talâq. The waiting period ('idda) in ric'î talâq is defined in Islamic legal sources and varies according to the woman's biological status, typically lasting three menstrual cycles or until childbirth. In Turkish law, the period of separation is generally set

at one year and may not exceed three years. During this time, the court considers factors such as the couple's psychological compatibility, the presence of children, and the possibility of reconciliation. The study also examines how both institutions conclude. In Islamic law, if the husband does not exercise his right of return within the 'idda period, the divorce becomes irrevocable (bā'in), and remarriage requires a new marriage contract and dowry. In Turkish law, if reconciliation does not occur by the end of the separation period, either spouse may initiate divorce proceedings. In both systems, this transitional period aims to prevent hasty or emotionally driven decisions and to ensure that the dissolution of marriage occurs deliberately and on a sound legal basis. A significant difference concerns the role of legal authority during this transitional period. Ric'ī ṭalāq is a foundational divorce mechanism in Islamic law and operates entirely on the husband's will, without judicial involvement. Although this provides procedural simplicity by allowing separation without recourse to official institutions, it may also create opportunities for misuse and potential injustice between the spouses. Failure by either spouse to fulfill marital obligations during the ric'ī ṭalāq period may later be invoked as evidence, potentially leading to disputes. Under Article 185 of the Turkish Civil Code, spouses are bound by obligations such as cohabitation and mutual assistance. Difficulties in proving compliance with obligations such as maintenance and fidelity may create practical legal problems. While spouses often continue to reside in the same household, making routine judicial supervision unnecessary, periods of marital discord may necessitate judicial oversight to ensure that obligations relating to maintenance, childcare, fidelity, and inheritance are properly fulfilled and that rights are not abused. For this reason, managing the separation process through formal legal procedures is regarded as a more reliable means of safeguarding the parties' rights.

Giriş

Ayrılık kurumu, medeni hukukta boşanmayı engellemek için bir çözüm olarak geliştirilmiş ve özellikle evlilik birliğinin sona erdirilmesi noktasında geçici ve geri dönülebilir bir ara durum olarak kurgulanmıştır. Bu kurumun hukukî bir müessese olarak ortaya çıkışı, büyük ölçüde Katolik Kilisesi Hukuku'ndaki boşanma yasağının kişisel ve toplumsal sakıncalarını hafifletme amacına dayanmaktadır. Nitekim ayrılık, evliliği hukuken değil ancak fiilen sona erdiren bir statü öngörmekte; ortak hayatı geçici olarak askıya almakta ancak evliliği nihai olarak sona erdirmemektedir. Türk hukuk sisteminde bu kurumun yer alması ise 1926 tarihli Türk Medeni Kanunu'nun İsviçre Medeni Kanunu'ndan iktibas edilmiş olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Zira ayrılık müessesesi, Türk Medeni Hukuku'na Batı hukuk gelenekleri üzerinden intikal etmiş olup, özellikle aile hukuku içinde hâkim tarafından uygulanabilir bir tedbir olarak varlık göstermektedir.¹

Ayrılık kurumunun uygulamada oldukça sınırlı biçimde karşılık bulduğu literatürde genel kabul gören bir tespittir. Bununla birlikte Türk hukuk doktrininde söz konusu kurumun uygulama biçimi, şartları ve hukukî sonuçlarına ilişkin dikkat çekici ölçüde tartışma yürütülmüştür. Hatta bazı müellifler tarafından tarafların boşanma isteğine hâkim tarafından getirilmiş bir kısıtlama olduğu gerekçesiyle bu kurumun Türk Medeni Kanunu'ndan tamamen çıkarılması gerektiği ileri sürülmüştür.² Bu noktada dikkat çeken husus, ayrılık kurumuyla İslâm hukukundaki ric'î talâk arasında amaç, hüküm ve işlev bakımından dikkate değer benzerliklerin bulunmasıdır.³ Her iki kurum da evlilik birliğini nihai olarak sona erdirmeksizin taraflara düşünme, değerlendirme ve potansiyel olarak evliliği sürdürme imkânı

¹ Ali Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 217.

² Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 18.

³ Konuyla ilgili yüksek lisans tezinde her iki kurumu mukayese eden Vatansever, onlar arasındaki işlevsel benzerliği özetle şu şekilde ifade etmiştir: “İslâm hukukunda ayrılık kurumu bulunmamakla birlikte evlilik birliğini korumak için boşanmayı zamana yayma yöntemi benimsenmiştir. Erkek, bir anda üç talâkla boşama yapamaz; boşanma, iddet süresi bitmeden kesinleşmez ve ilk iki talâkta eşler ric'î boşanmayla yeni nikâha gerek olmaksızın birleşebilir. Böylece aceleyle verilen kararların önüne geçilir. Bu yönüyle ric'î talâk, Medenî Kanun'daki ayrılık kurumu gibi evliliği korumaya hizmet eden geçici bir süreçtir.” Bk. Müge Vatansever, *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 129.

tanımlanmaktadır.⁴ Her ne kadar iki kurum hukukî nitelikleri ve bazı hükümleri bakımından farklılık arz etse de bu farklılıklar, söz konusu müesseselerin yapısal ve işlevsel düzeyde büyük ölçüde örtüştüğü gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla ric'î talâk ve ayrılık arasındaki bu yapısal paralellik, hukuklar arası karşılaştırmalı incelemeye imkân sunmaktadır.

İslâm hukuku literatüründe ilgili alanda yapılan çalışmalar genel itibarıyla talâk kurumu üzerinde yoğunlaşmış, bu bağlamda özellikle bâin talâk ve iddet meseleleri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.⁵ Tek başına ric'î talâk kurumu özelinde bir çalışmaya rastlanmamıştır. Türk hukukunda ise “ayrılık” kurumu üzerine gerçekleştirilen incelemeler, kimi zaman bağımsız bir hukukî müessese olarak, kimi zaman da boşanma kurumu içerisinde ikincil bir başlık şeklinde değerlendirilmiştir.⁶ Ayrıca Türk hukuku ve İslâm hukukunda boşanma kurumlarını farklı açılardan analiz eden çalışmalar da yapılmıştır.⁷

Bu çalışmanın konusuyla doğrudan alakalı olarak “Türk Medeni Kanunu’nda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm hukuku Bakımından Uygulanabilirliği” isimli bir çalışma mevcuttur.⁸ İlgili çalışmada ayrılık kurumunun İslâm hukukunda sulh teşebbüsü, tahkim ve ric'î talâk kavramlarıyla ilişkisi incelenmiş, makalenin bir bölümünde de ric'î talâk ve ayrılık kurumunun benzer ve farklı yönleri özet şeklinde tablo içinde verilmiştir. Sonuç olarak da ric'î talâk ve ayrılığın birbirinden farklı müesseseler olduğu ve İslâm hukukunda ayrılık kararına ihtiyaç bulunmadığı

⁴ Bilge Öztan, *Aile Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2015), 709; Harun Bulut, *Aile Hukukunda Boşanma Davaları ve Yabancı Unsurlu Davalar* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2007), 129.

⁵ Süleyman Emre Zorlu, “Osmanlı Hukukunda Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Bağlamında Şartlı Talâk”, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (Temmuz 2024), 265-301; Suat Erdem, “İslâm Hukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2014), 71-95; Fatih Karataş, “İslâm Hukukunda İddet”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 161-190; Ülfet Görgülü, “İslâm Aile Hukukunda Bid’î Talâk Meselesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (Ekim 2017), 337-363; Ramazan Araz, “Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 429-457.

⁶ Şakir Berk, “Boşanma ve Ayrılık”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 32/1 (Mayıs 1975), 135-154; Osman Berk, “Türk Hususi Hukuku Düvelinde Boşanma ve Ayrılık”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 8/1-2 (Eylül 2011), 101-190; Mehmet Hamzaçebi, “Türk Medeni Kanununa Göre Boşanma ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk ve İştirak Nafakası”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (Aralık 2002), 23-48.

⁷ Yahya Bilginer, “Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 504-528.

⁸ İslâm Demirci, “Türk Medeni Kanununda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Bakımından Uygulanabilirliği”, *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 1-25.

çıkarmı yapılmıştır. Bunun yerine öğüt verme, yatakları ayırma, îlâ, tahkîm ve ric'î talâkın yeterli olacağı ifade edilmiştir.⁹ Kanaatimizce küçük çaplı anlaşmazlıklarda öğüt verme, yatakları ayırma, îlâ ve hakemlik, problem çözücü vasfa sahipken daha büyük problemler söz konusu olduğunda dinin son çare olarak önerdiği ric'î talâk gibi daha etkili çözümlere başvurularak tarafların bir süre ayrı yaşamaları gerekebilmektedir. Ancak mevcut hukuk sistemimizin dinî nikâh ve boşamayı kabul etmediği dikkate alındığında, ric'î talâk da ayrılık süresince tarafların haklarının gözetilmesi açısından yeterli olmayabilmektedir. Nitekim ric'î talâk süresince eşlerden birinin ayrılığın gerektirdiği şekilde eş olarak yükümlülüklerini yerine getirmemesi, diğer eş tarafından aleyhte delil olarak ileri sürülebilecek ve bu durum mağduriyetlere yol açabilecektir. Zira Türk Medeni Kanunu'nun 185. maddesine göre eşlerin birlikte yaşama, birbirine yardımcı olma gibi sorumlulukları vardır.¹⁰ Bununla birlikte gerek ric'î talâk gerekse ayrılık sürecinde eşlerin birbirlerine karşı nafaka, çocukların bakımı ve sadakat yükümlülüğü gibi temel sorumlulukları devam etmektedir.¹¹ Tarafların arasında anlaşmazlığın hüküm sürdüğü bu olağanüstü dönemde birbirlerinin

⁹ Demirci, "Türk Medeni Kanununda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Bakımından Uygulanabilirliği", 22.

¹⁰ Evlenmeyle eşler arasında evlilik birliği kurulmuş olur. Eşler, bu birliğin mutluluğunu elbirliğiyle sağlamak ve çocukların bakımına, eğitime ve gözetimine beraberce özen göstermekle yükümlüdürler. Eşler birlikte yaşamak, birbirine sadık kalmak ve yardımcı olmak zorundadırlar (TMK m. 185). Ayrıca "Eşlerden her biri, ortak yaşamın devamı süresince ailenin sürekli ihtiyaçları için evlilik birliğini temsil eder." TMK. m. 188/1 maddesi de eşlerin evlilik içindeki görev ve sorumluluklarına atıf yapmaktadır. Bu bağlamda eşlerin cinsel ihtiyaçları tatmin ve neslin devamını temine yönelik davranış içinde bulunmaları, tasayı ve kıvancı paylaşabilmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Bk. Akın Ünal, "Fiili Ayrılık Nedeniyle Boşanma", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1-2 (Haziran 2007), 296. Bazı "ayrılık" tanımlarında eşlerin ayrı yaşamalarına izin verildiğinin zikredilmesi de birlikte yaşamın eşler için bir görev olduğunun göstergelerinden biridir. Bk. Oğuzhan Ardic, *Medeni Hukuk* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 295.

¹¹ "Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıkları ile katılırlar" (TMK. m. 186/2). Hâkim, davanın devamı süresince gerekli olan, özellikle eşlerin barınmasına, geçimine, eşlerin mallarının yönetimine ve çocukların bakım ve korunmasına ilişkin geçici tedbirleri re'sen alır" (TMK. m. 169). Mahkeme boşanma veya ayrılığa karar verirken, olanak bulundukça ana ve babayı dinledikten ve çocuk vesayet altında ise vasinin ve vesayet makamının düşüncesini aldıktan sonra, ana ve babanın haklarını ve çocuk ile olan kişisel ilişkilerini düzenler. Mahkeme, kararında kişisel ilişki düzenlemesinin gereklerinin yerine getirilmemesi hâlinde, çocuğun menfaatine aykırı olmamak kaydıyla velayetin değiştirilebileceğini ihtar eder. Velâyetin kullanılması kendisine verilmeyen eşin çocuk ile kişisel ilişkisinin düzenlenmesinde, çocuğun özellikle sağlık, eğitim ve ahlâk bakımından yararları esas tutulur. Bu eş, çocuğun bakım ve eğitim giderlerine gücü oranında katılmak zorundadır. Hâkim, istem hâlinde irat biçiminde ödenmesine karar verilen bu giderlerin gelecek yıllarda tarafların sosyal ve ekonomik durumlarına göre ne miktarda ödeneceğini karara bağlayabilir (TMK. m. 182). Ayrılık davasında tarafların nafaka sorumlulu-

menfaatlerini korumaya özen göstermeyecekleri düşünüldüğünde eşlerin ve çocukların zarar görmeleri muhtemeldir.¹² Türk hukukunda öngörülen ayrılık prosedürünün uygulanması hâlinde ise söz konusu yükümlülüklerin ifasının devlet tarafından denetlenmesi mümkün olmakta ve tarafların haklarının güvence altına alınması sağlanmaktadır.¹³ Bu sebeple resmî ayrılık kararının uygulanması hem taraflar açısından daha güvenli hem de çalışma boyunca değinileceği üzere İslâm hukuku açısından sakıncasızdır. Bu bağlamda çalışmada yalnızca ric'î talâk ve ayrılık kurumları üzerine odaklanılmakta, sulh ve tahkim gibi kavramlarının ayrıntılarına girilmemektedir. Böylece iki kurumun hukukî nitelikleri ile benzer ve farklı yönleri üzerinde detaylı bir şekilde durularak, aralarındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyan net bir tablo sunulmaya çalışılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu araştırma, her iki hukuk sistemindeki benzer işlevlere sahip iki ayrı müessesenin karşılaştırmalı incelenmesi suretiyle hem akademik literatüre hem de aile hukukuna ilişkin tartışmalara katkı sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmada karşılaştırmalı inceleme üzerinden iki müessesenin amaçları, hükümleri, uygulama şartları ve sonuçları yönünden benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmakta, her iki hukuk sisteminin evlilik ilişkisini sürdürmeye veya sona erdirmeye dair yaklaşım biçimleri irdelenmekte; ayrıca klasik fıkıh ile çağdaş medeni hukuk arasında işlevsel bir irtibat kurulmaktadır. Böylece her iki disiplinde yer alan aile hukuku düzenlemeleri daha derinlemesine kavranabilmekte ve disiplinler arası karşılıklı zenginleşmeye katkı sağlanmaktadır. Özeldir ise ayrılık ve ric'î talâk kurumlarının mahiyeti daha derinlemesine anlaşılmakta ve kavramsal düzeyde aralarındaki ilişkiler açıklığa kavuşturulmaktadır.

Çalışmada döküman tarama ve mukayeseli analiz yöntemleri kullanılarak hem Türk Medeni Kanunu hem de İslâm fıkıhına dair klasik ve modern kaynaklar sistematik olarak taranmaktadır. İlgili başlıklar altında öncelikle ric'î talâk kurumu İslâm hukuku perspektifinden ele alınmakta, ardından ayrılık müessesesi Türk Medeni Hukuku çerçevesinde incelenmektedir. Bu suretle çalışma, ric'î talâk ile ayrılık kurumlarının uygulanma alanlarını ortaya koymayı ve evlilik birliğinin devamına imkân veren yönlerini açıklayarak aile kurumunun korunmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

guyla ilgili bk. Hamzaçebi, “Türk Medeni Kanununa Göre Boşanma ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk ve İştirak Nafakası”, 25.

¹² Bilge Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013), 477.

¹³ Hâkimin ayrılık sürecinde alacağı geçici önlemler şunlardır: Eşlerin barınmasına ve geçimine ilişkin önlemler; eşlerin mallarının yönetimine ilişkin önlemler; çocukların bakımı ve korunmasına ilişkin önlemler. Bk. Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 477.

1. Ric'î Talâk ve Ayrılık Kurumları

1.1. Ric'î Talâk Kurumu

Sözlükte “çözmek, serbest bırakmak, bağını çözmek” anlamına gelen talâk, fıkıh terimi olarak evlilik akdinin, genellikle kocanın (ve bazı özel hallerde kadının) tek taraflı irade beyanıyla sona erdirilmesini ifade eder. Klasik İslâm hukukunda talâk, evlilik ilişkisinin tamamen sona erip ermediğine ve yeniden kurulmasının şartlarına göre ric'î ve bâin olmak üzere iki kısma ayrılır.¹⁴ Ric'î talâk erkeğin yeni nikâh akdine gerek kalmadan iddet süresi içinde eşine dönebildiği boşamadır. Tarafların yeniden evlenebilmeleri için aralarında yeni bir nikâh akdinin yapılmasını gerektiren boşama türüne ise “bâin talâk” denir. Her iki tür de “talâk” terimiyle adlandırılrsa da hukukî sonuçları bakımından birbirinden önemli ölçüde ayrılır. Ric'î talâkta evlilik bağı henüz tamamen sona ermediği için eşler iddet süresi içinde yeniden birleşebilirken, bâin talâkta bu birlikteliğin yeniden kurulabilmesi için yeni bir nikâh akdi gereklidir.¹⁵ Bu yönüyle ric'î talâk, evlilik hayatını geçici olarak tatil etmesi ve eşlerin aralarına mesafe koymasına imkân tanıyan modern ayrılık müessesesiyle yapısal benzerlik gösterir.

Ric'î talâk, kocanın eşini bir veya iki defa boşamasıyla başlayan ve iddet süresi içinde rücû (evlilik hayatına dönme) hakkını koruyan geçici bir boşama biçimidir. Bu boşamayla birlikte lafzen nikâh sona ermiş gibi görünse de evlilik bağı tamamen kopmamıştır; aksine bu dönem, kocanın geri dönme hakkını kullanabileceği şartlı ve askıda bir süreçtir. Serahsî (ö. 483/1090) bu durumu şart muhayyerliğiyle karşılaştırır ve rücû hakkının, muhayyerliğe benzer bir hukukî yetki olduğunu ifade eder. Zira şart muhayyerliğinde de sözleşme kurulmuş olmakla birlikte bazı hükümler henüz doğmamıştır; hak sahibinin onayıyla geçerlilik kazanır veya sona erer.¹⁶ Bu benzerlik üzerinden ric'î talâkta da aslî boşama işleminin hükümlerinin rücûya kadar bekletildiği, yani işlemin hükmen mevkuף (askıda) olduğu sonucu ortaya çıkar.

Şart muhayyerliğinde muhayyer taraf örneğin satıcı, malın kullanımına ve tasarrufuna dair yetkisini korur. Dilerse bu hakkını kullanarak sözleşmeyi sona erdirebilir. Bu tasarruf, karşı tarafın hakkını ihlal etmez; çünkü

¹⁴ Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496-498.

¹⁵ Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/185; Şemsüddin Muhammed Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/10; Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 7/519.

¹⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 6/21.

sözleşme henüz bağlayıcılık kazanmamıştır.¹⁷ Aynı şekilde ric‘î talâkta da erkek rücû hakkını kullandığı an (talâk hakkı eksilmiş olmakla birlikte) önceki boşama işlemi hükmünü kaybeder. Her iki durumda da ortada hükümleri tam anlamıyla doğmamış, askıda birer hukukî işlem vardır ve bu işlemler, taraflardan birinin iradesiyle ya devam eder ya da sona erer. Bu yönüyle ric‘î talâktaki rücû hakkı, hukukî yapı itibarıyla muhayyerliğe benzer şekilde işlev gören bir tasarruftur.¹⁸

1.2. Ayrılık Kurumu

Türk Medenî Kanunu’nun 170. maddesinde düzenlenen ayrılık kurumu, boşanma sebebi¹⁹ bulunmasına rağmen evliliğin henüz tamamen sona erdirilmemesi, ancak ortak hayatın geçici olarak askıya alınması amacıyla mahkeme kararıyla eşlerin fiilen ayrı yaşamalarına izin verilmesi durumudur. Ayrılık hükmü boşanma hukukuna ilişkin bir kurumdur,²⁰ yenilik doğuran bir karardır ve ancak hâkim tarafından verilebilir. Bunun için eşlere boşanma davası açma hakkı veren sebeplerden birinin varlığı ve bu sebebe dayanılarak açılmış bir boşanma veya ayrılık davasının bulunması şarttır.²¹ Her ayrılık durumu, zikri geçen ayrılık kurumunun kapsamına girmemektedir. Nitekim eşlerin evlilik birliği devam ederken fiilen ayrı yaşamaları, 6284 sayılı “Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun” uyarınca hâkim tarafından ayrılık tedbiri alınması, eşlerin boşanma ve ayrılık davaları süresince ayrı yaşamaları burada kastedilen ayrılık kurumunun içeriğine dâhil değildir.²²

¹⁷ Fatih Avcı, *Şart Muhayyerliği* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 142-144, 185.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/20; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû‘ şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 16/292; Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 2/225; Ebû’n-Necâ Şerafuddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ b. Sâlim el-Haccâvî el-Makdisî, *el-İknâ‘ fi fikhî imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. ‘Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 4/4/65.

¹⁹ Boşanma sebepleri aynı zamanda ayrılık sebebidir. Nitekim Medeni Kanun’da boşanma sebeplerinden farklı bir ayrılık sebebi zikredilmemiştir. Bk. Turgut Akıntürk - Derya Ateş, *Türk Medeni Hukuku-Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2017), 275.

²⁰ Ayrılık müessesesi mahkemelerin talep olmadığı sürece karar veremeyeceği kuralıyla çeliştiği için anayasaya aykırı görülmüş ve eleştirilmiştir. Aynı zamanda bunun sorumluluktan kaçarak ekonomik ayrıcalıklardan faydalanmaya devam etmek isteyen eşler tarafından suistimal edilebileceği söylenmiştir. Şartları gerçekleşmiş bir boşamanın engellenmesi Katoliklikteki boşanma yasağıyla özdeşleştirilmiştir. Bk. Bilal Köseoğlu - Köksal Kocaağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2011), 143-144.

²¹ Öztürk, *Aile Hukuku’nda Ayrılık-Türk Hukuku’nda Ayrılık Hükmü Şartları ve Sonuçları*, 51; Bulut, *Aile Hukukunda Boşanma Davaları ve Yabancı Unsurlu Davalar*, 129.

²² Öztürk, *Aile Hukuku’nda Ayrılık-Türk Hukuku’nda Ayrılık Hükmü Şartları ve Sonuçları*, 19.

Fakat 3444 sayılı yasa ile Medeni kanunun 134. maddesine eklenen son fıkraya göre boşanma talebinin reddedilmesinden itibaren en az üç yıl devam eden ve yargıç kararına dayanmayan fiili ayrılık durumunda da boşamaya hükmedilebileceği karara bağlanmıştır.²³

Ayrılık ile birlikte artık eşlerin fiilen birlikte yaşaması gerekmemektedir. Ancak evlilik birliği sona ermediği için eşlerin başkasıyla evlenmeleri mümkün değildir; aksi durumda yapılan evlilik mutlak butlanla sakatlanır. Bu süreçte evlilik, geçici olarak askıya alınmış gibidir ve eşlerin birbirlerine karşı bazı sorumluluklarında değişiklikler meydana gelebilir.²⁴ Nitekim ayrılık sürecinde tarafların evlilikten kaynaklanan bazı hak ve yükümlülükleri (örneğin soyadı, vatandaşlık, mirasçılık, çocukların nesebi, temel aile yükümlülükleri) devam etmekte; buna karşılık birlikte yaşama, cinsel yakınlık ve ortak konutu paylaşma gibi yükümlülükler ile evlilik birliğini temsil yetkisi sona ermektedir. Bu yönüyle ayrılık, evlilik statüsünü sürdürmekle birlikte, ortak yaşamı geçici olarak askıya alan bir kurumdur.²⁵

Görüldüğü üzere ayrılık müessesesi yapısal olarak ric'î talâktan farklıdır. Zira ayrılıkta herhangi bir boşama söz konusu değildir; evlilik hukuken devam etmektedir. Ayrılık kararıyla sadece geçici bir uzaklaşma sağlanır ve bu süreçte taraflar ayrı yaşamaya başlar. Ancak evlilik bu dönem sonunda taraflar boşanma davası açmadığı sürece devam eder. Dolayısıyla ayrılık müessesesi, evlilik birliğini sona erdirici değil, koruyucu ve onarıcı bir geçici statüdür.²⁶ Bu yönüyle ric'î talâkta söz konusu olan boşama ve rücû hakkı gibi bir irade beyanı bulunmadığından, tarafların geri dönmesi bir rücu olmaktan ziyade evliliğin doğal devamıdır. Böylece ayrılık, boşanmayı değil evliliğin devamını esas alan ve tamamen farklı bir hukukî rejime dayanan bir kurumdur.

2. Ric'î Talâk ve Ayrılık Kurumlarının İşletilmesi

Ric'î talâkın vuku bulabilmesi için birtakım şartların gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunlar arasında, talâkın birinci veya ikinci boşama olması, eşlerin fiilen evlilik hayatı (zıfaf) yaşamış olmaları, boşamanın bir bedel karşılığında gerçekleştirilmemiş olması ve Hanefî mezhebine göre talâkın

²³ Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri- Kişiler Hukuku, Aile Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2000), 909-910.

²⁴ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 88.

²⁵ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 90-91; Ahmet Mithat Kılıçoğlu, *Aile Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2015), 151-152; Zevkliler, *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri- Kişiler Hukuku, Aile Hukuku*, 910-911; Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmi Şartları ve Sonuçları*, 182-183; Köseoğlu - Kocaağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması*, 142.

²⁶ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 88.

sarih yahut sarihe yakın açık bir lafızla ifade edilmesi yer alır.²⁷ Hanefîler, bu kriterlerin dışında kalan ve özellikle kinayeli lafızlarla yapılan boşamaları -bazı istisnai durumlar hariç- kural olarak bâin sayarken;²⁸ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, lafzın sarih ya da kinayeli oluşuna bakılmaksızın boşamanın genel kural itibarıyla ric'î olduğunu kabul ederler.²⁹

İslâm hukukunda boşama yetkisi belirli istisnalar dışında erkeğe verildiği için boşanma için genelde mahkeme kararına ihtiyaç duyulmamaktadır. Ancak li'ân³⁰ gibi durumlarda mahkemenin talâka hükmetmesi gerekebilmektedir.³¹ Fakat çoğu durumda kocanın ric'î talâk ile eşinden ayrılabilmek ya da iddet içinde tekrar eşine dönebilmek için hâkimin onayına ihtiyacı yoktur. Bu sebeple talâkın geri dönüşlü mü yoksa dönüşsüz mü (bâin) olacağına karar verebilecek kişi kocadır. Koca yeni bir nikâh olmadan geri dönme hakkını kaybetmek istemiyorsa ric'î talâk şartlarına uygun boşama yapmalıdır. Fakat kocanın kızgınlıkla fevri bir şekilde yanlış karar vermemesi için ilişkinin kötüye gitmesi halinde boşanmadan önce tarafların aralarında arabuluculuk yapacak bir hakem tutmaları tavsiye edilmiştir.³² Bu hakem tarafları dinleyecek ve ilişkinin

²⁷ Talâk lafızları sarih, sarihe mülhak ve kinaye olmak üzere üç gruba ayrılır. Sarih lafızlar yalnızca evlilik akdini sona erdirmek için kullanılan ve başka anlamı olmayan ifadelerdir; bunlarla yapılan boşama, ric'î veya bâin olsun, niyetsiz geçerlidir. Sarihe mülhak lafızlar, bazı yönlerden sarih lafızlara benzeyen ve ya doğrudan niyet gerektirmeyen (örneğin “sen bana haramsın”) ya da niyetle birlikte ric'î talâk hükmü doğuran (örneğin “iddetini say”) ifadelerdir. Kinaye lafızlar ise hem boşamaya hem başka anlamlara gelebilecek çok anlamlı ifadelerdir ve bu ifadelerle talâkın gerçekleşmesi için mutlaka niyet şarttır. Bk. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/230.

²⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/296. Zifaf gerçekleşmeden önce vuku bulan, bir bedel karşılığında yapılan (hul' gibi) ya da Hanefî mezhebine göre kinayeli lafızlarla ifade edilen talâklar bâin niteliği taşır. Bâin talâkın bir veya iki kere gerçekleşmesi durumunda buna “küçük ayrılık” (el-beynûnetü's-suğrâ) denir ve taraflar ister iddet süresi içinde ister bu sürenin ardından yeni bir akitle evlenebilirler. Ancak boşama sayısı üçe ulaştığında meydana gelen ayrılığa “büyük ayrılık” (el-beynûnetü'l-kübrâ) adı verilir. Bu durumda, kadın başka bir erkekle sahih bir evlilik yapıp daha sonra bu evlilik sona ermeden önce eski kocasıyla tekrar evlenemez; bu şart gerçekleşmeden eski kocasıyla yeniden nikâhlanması câiz değildir. Bk. Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/185; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/310; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/516, 520; Acar, “Talâk”, 39/499.

²⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/4, 6; Acar, “Talâk”, 39/498.

³⁰ Li'ân, eşler arasında gerçekleşen özel bir yeminleşme ve lanetleşme yoluyla boşanmadır. Bu işlemde erkek, kadına zina isnadında bulunur ve dört defa şahitlik eder; ardından beşinci defada Allah'ın lanetini diler. Kadın da buna karşılık dört defa kendisinin iffetli olduğuna yemin eder, beşinci defada ise Allah'ın gazabını ister. Bunun sonucunda taraflar hâkim tarafların boşanmasına hükmeder. Bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/482.

³¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/487.

³² “Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını

düzelme imkânı varsa onların aralarını yapacaktır. Fakat hakemin tarafları ayırma yetkisi olup olmadığı mezhepler arasında tartışmalıdır.³³

Kadın boşanmak isterse³⁴ onun ya kocasıyla anlaşarak boşama haklarından birini alması³⁵ ya da boşanmak için geçerli bir gerekçeyle mahkemeye başvurarak hâkim kararıyla boşanması gerekir. Her iki durumda da boşanma bâin olup artık yeni bir nikâh olmadan eşlerin evlilik hayatına dönme imkânı yoktur.³⁶

Türk Medenî Kanunu'nun 170. maddesi ve Anayasa'nın 41. maddesi birlikte değerlendirildiğinde, yasa koyucunun aile kurumunu koruma iradesi açık şekilde ortaya konmuştur. Anayasa "Aile, Türk toplumunun temelidir" ifadesiyle, evlilik kurumunun sosyal bütünlük açısından taşıdığı önemi vurgulamış, TMK ise bu temel ilkenin iç hukukta uygulanmasını sağlayacak mekanizmaları öngörmüştür. Bu bağlamda TMK m. 170, boşanma sebepleri³⁷ oluşmuş olsa dahi hâkime ayrılığa hükmetme yetkisi tanımakta, böylece evlilik birliğinin tamamen sona erdirilmesini geciktirerek taraflara yeniden uzlaşma zemini sunmayı amaçlamaktadır. Hâkim, ayrılık veya boşanma kararı verirken yalnızca hukukî sebeplerin varlığına değil, aynı zamanda taraflar arasındaki etkileşimin niteliğine, kusur oranlarına, evlilikte yaşanan olayların kişisel ve psikolojik etkilerine ve tarafların barışma ihtimaline ilişkin kapsamlı bir değerlendirme yapmakla yükümlüdür. Barışma ihtimalini güçlü bulan hâkim, evliliği koruma amacına uygun olarak ayrılık kararı vermeli,³⁸ bu ihtimalin zayıf

bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır." Bk. Kur'ân Yolu (Erişim 10 Temmuz 2025), en-Nisâ 4/35.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/62-63; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 7/25; Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1410/1990), 5/209; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/270; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-iknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/5/211.

³⁴ Koca nüşûz yaptığında kadının haklarından feragat ederek kocasıyla anlaşması ve boşanmak istememesiyle ilgili bilgi için bk. Murat Bahar, "The Husband's Nushûz and the Nature of Intra-Familial Şulh in the Context of an-Nisâ' 4:128", *İçtimaiyat* (Aile Özel Sayısı), 75-93.

³⁵ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3/152-154.

³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/322.

³⁷ Türk hukukunda boşanma sebepleri özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılır. Özel boşanma sebepleri; zina, hayata kast, pek kötü ve onur kırıcı davranış, suç işleme ve haysiyetsiz hayat sürme, terk, akıl hastalığıdır. Genel boşanma sebepleri ise evlilik birliğinin sarsılması, eşlerin boşanma konusunda anlaşması ve ortak hayatın yeniden kurulamamasıdır. Bk. Serap Helvacı - Fulya Erlüle, *Medeni Hukuk (Medeni Hukuka Giriş, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku)* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2016), 165-172.

³⁸ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmi Şartları ve Sonuçları*, 120.

olduğu durumda ise boşanmaya hükmetmelidir.³⁹ Böylece hukuk, aile kurumunun korunması ve evliliğin sürdürülebilirliği yönünde aktif bir denetim ve yönlendirme işlevi üstlenmiş olur.

Hâkim, takdir hakkını kullanırken gerekçelerini dosyada açıkça göstermeli; soyut değerlendirmelerle değil, somut olay ve delillere dayalı karar vermelidir.⁴⁰ Taraflar arasındaki uyuşmazlığın kalıcı olmadığını, yaşanan sorunların geçici nitelikte olduğunu düşünen hâkim özellikle müşterek çocukların varlığını göz önünde bulundurarak evliliğin düzelebileceği kanaatine varırsa, ayrılık kurumunu işletmeye karar verebilir.⁴¹ Ne var ki hâkimin takdir yetkisi mutlak ve sınırsız değildir. Özellikle zina ve akıl hastalığı gibi boşanma sebeplerinin varlığı hâlinde, hâkimin ayrılık kararı vermemesi gerektiği Yargıtay 2. Hukuk Dairesi ichtihadlarında açıkça ifade edilmiştir.⁴² Zira mutlak boşanma sebebi teşkil eden zina, hayata kast, pek fena muamele ve onur kırıcı davranış gibi durumlarda, tarafları ayrılık kararıyla birlikte fiilen evlilik birliği içinde tutmaya zorlamak, insan haklarına aykırı bir müdahale olarak değerlendirilmiştir.⁴³ Anlaşmalı boşanma, eşin terk etmesi, suç işlemesi veya haysiyetsiz yaşam sürmesi gibi diğer boşanma sebeplerinde de öğretide ve uygulamada, hâkimin ayrılığa hükmetmemesi gerektiğini savunan görüşler bulunmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu sebeplerin varlığına rağmen eşler arasında barışma ihtimalinin yüksek olduğu istisnai durumlarda, hâkimin boşanma yerine ayrılık kararı verebilmesinin mümkün olduğu da belirtilmiştir.⁴⁴

3. Ric'î Talâkın ve Ayrılık Kurumunun Sonuçları

Ric'î talâk ve ayrılık, evlilik birliğini geçici olarak durduran iki ayrı müessesedir. Her ikisi de boşama olmaksızın tarafların birlikte yaşamamasına imkân tanımaktadır. Ancak bu kurumlar ayrı yaşama süresi, evliliğin statüsü ve sonuçları bakımından farklılık göstermektedir.

3.1. Süre Tayini

Ric'î talâkın geçerlilik süresi hususunda iddet süresi dikkate alınır. “İddet” kelimesi, sözlükte “saymak, sayılan şeyin miktarı, adet” anlamına gelmekte olup, İslâm hukuk terminolojisinde evliliğin herhangi bir

³⁹ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 119.

⁴⁰ Öztan, *Aile Hukuku*, 710.

⁴¹ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 121.

⁴² Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 88; Bulut, *Aile Hukukunda Boşanma Davaları ve Yabancı Unsurlu Davalar*, 129-130.

⁴³ Köseoğlu - Kocaağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması*, 140-141.

⁴⁴ Ali İhsan Özüğür, *Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali Davaları* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2011), 565.

nedenle sona ermesinin ardından kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için beklemekle yükümlü olduğu süreyi ifade eder.⁴⁵ İddet süresi, kadının hamile olup olmaması, hayız görüp görmemesi gibi kriterlere bağlı olarak değişir. Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği üzere⁴⁶ hamile olan kadınların iddeti doğumla sona ererken hayız olmayan kızların ve menopoza giren kadınların iddet süresi üç kamerî aydır.⁴⁷ Hamile olmayan kadınlarda ise mezhepler arasında iddetin süresi ve ölçüsü konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbeliler üç hayız döneminin Şâfiî ve Mâlikîler ise hayızdan sonraki üç temizlik döneminin geçmesini gerekli görmüşlerdir.⁴⁸

Kadının iddet süresinin üçüncü hayızdan sonra ne zaman sona ereceği konusunda iki görüş ele alınmaktadır. Sahâbe uygulamasıyla desteklenen ve muhalif bir rivayet bulunmadığı için icmâ kabul edilen anlayışa göre iddet ancak gusûlden sonra sona erer. Çünkü hayızla ilgili diğer pek çok hüküm gibi bu hüküm de gusûlle tamamlanır. İkinci görüş ise hayız dönemi bittikten sonra gusûl beklenmeden iddetin sona ereceğini savunur. Bu görüş Tâvûs (ö. 106/725), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi âlimlere aittir ve âyetin “üç kur' beklemeleri⁴⁹” lafzına dayanır. Ayrıca hadîslerde “kur'” kelimesinin hayız anlamında kullanıldığı belirtilerek, hayızın sona ermesiyle bekleme süresinin de bittiği ileri sürülür.⁵⁰

Türk hukukunda ayrılık kurumunu işletmeye hükmedilmesi hâlinde ise hâkim, bir yıldan az ve üç yıldan fazla olmamak kaydıyla ayrılık süresini takdir eder. Bu süre, ayrılık kararının kesinleştiği tarihten itibaren işlemeye başlar. Hâkim, ayrılık süresini belirlerken eşlerin psikolojik yapılarını, karakter özelliklerini, sosyal statülerini, içinde bulundukları çevrenin değer yargılarını, varsa müşterek çocukların yaş ve eğitim durumlarını, evlilik birliğinin sarsılma derecesini, uyuşmazlığa yol açan olayların taraflar üzerindeki etkilerinin geçmesi için gereken süreyi ve taraflar arasındaki barışma ihtimalinin ne derece kuvvetli olduğunu dikkate alır. Belirlenecek bu süre sonradan ne uzatılabilir ne de kısaltılabilir; bu nedenle hâkim,

⁴⁵ İddet, nikâhın feshi, ölüm ya da boşanma sonrası rahmin boş olduğuna delâlet eden süredir. Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükrem) es-Saîdî el-Adevî, *Hâşiyetu'l-Adevî 'alâ Şerh-i Muhtasar-ı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/136.

⁴⁶ “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır. Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapımlarıyla sona erer. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa Allah ona içinde bir kolaylık verir.” et-Talâk 65/4.

⁴⁷ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/9-10; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/520.

⁴⁸ Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'* (b.y.: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, ts.), 9/112.

⁴⁹ el-Bakara 2/228.

⁵⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/179; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/521.

sürenin belirlenmesine ilişkin takdirini gerekçeli biçimde hükümde açıkça ortaya koymalıdır.⁵¹

Hâkimin ayrılık süresini genellikle bir yıl olarak belirlemesi gerektiği kabul edilmektedir. Zira eşlerin bu süre zarfında barışmamış olmaları, ilerleyen dönemde uzlaşma ihtimalinin oldukça düşük olduğunu göstermektedir. Bu sebeple iki veya üç yıllık ayrılık sürelerine uygulamada nadiren hükmedilmektedir.⁵² Ayrıca ayrılık kararından önce eşlerin fiilen ayrı yaşamış olmaları, kanuni ayrılık süresine dâhil edilmemekte; bu süre, ayrılık kararının kesinleşmesiyle birlikte işlemeye başlamaktadır.⁵³

Ric'î talâk ve ayrılık kurumu arasındaki bu mukayese, kurumların süre tayininde farklı faktörleri dikkate aldıklarını göstermektedir. Zira ric'î talâk kurumu adet döngüsünü ve hamilelik durumunu dikkate alarak iddet süresini hesaplamakta, kişilere göre değişen değil genel geçer bir süre tayininde bulunmaktadır. Ayrılık kurumu ise kişilerin ve çevrelerinin etkisini dikkate alarak, ayrıca muhtemel barışma zamanlarını gözetenek bir yıldan üç yıla kadar ayrılığa hükmetmektedir. Diğer bir ifadeyle kurumlar arasındaki fark esas aldığı ölçütlerin farklılığına işaret etmektedir; birisi sosyal ve psikolojik takdiri esas alırken diğeri biyolojik ve fikhî ölçütlere dayanmaktadır.

3.2. Belirlenmiş Süre İçerisinde Eşlerin Hukukî Durumu

İslâm hukukuna bakıldığında ric'î talâkla boşanmış kadın, iddet süresi sona erinceye kadar kocasıyla evli sayıldığından bu süre zarfında koca tarafından ona yönelik talâk, zihâr, îlâ ve li'ân gibi evliliğe özgü hukukî işlemler geçerliliğini korur. Taraflardan birinin ölmesi halinde ise diğeri onun mirasçısı olur. Bu hususta fakihler arasında icmâ oluşmuştur.⁵⁴ Aynı şekilde taraflar arasında muhâlea⁵⁵ akdinin yapılabilmesi, rücû için yeni bir nikâh veya mehirci ihtiyaç duyulmaması ve kadının rızasının aranmaması da bu evlilik bağının devam ettiğini gösteren diğer delillerdir. Aynı şekilde rücû ile cinsel ilişkinin meşrulaşması, boşamanın ardından gerçekleşen ikinci bir boşamanın geçerli olması ve Kur'an'da ric'î talâkın 'geri alma'

⁵¹ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 178-179; Özüğür, *Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali Davaları*, 566.

⁵² Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 179.

⁵³ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 181.

⁵⁴ Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, 5/10; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/519.

⁵⁵ Sözlükte "elbiseyi çıkarmak, soyunmak; ayırmak" gibi anlamlara gelen hul', fıkıhta kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea adı verilir. Bk. Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397.

(rücû) ve 'ıslah' kavramlarıyla ifade edilmesi nikâhın sona ermediğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca boşamanın ardından kadın hakkında 'zevc' ya da 'ba'1' (koca) unvanının kullanılmaya devam edilmesi nikâh bağının hükmen sürdüğüne dair dilsel bir delildir.⁵⁶ Bu bağlamda rücû işlemi yeni bir nikâh akdi anlamına gelmeyip mevcut nikâh bağının yeniden işlerlik kazanmasıdır. Nitekim kadın boşanmadan sonra iki yıl içinde doğum yaparsa çocuk önceki evlilik ilişkisine nispet edilir. Bütün bu deliller ric'î talâkta evlilik bağının iddet süresince hukukî olarak devam ettiğini açıkça göstermektedir.⁵⁷

Ric'î talâkta eşler arasında sadece cinsel temas sona ermiştir.⁵⁸ Bu da geçici bir durumdur. Nitekim ric'î talâkla boşanmış bir kadının iddet süresinde kocası için süslenip güzel görünmeye çalışmasına izin verilmiştir. Zira aralarındaki evlilik bağı devam etmektedir ve kocanın onu tekrar alması dinen teşvik edilmiştir. Ancak rücû etmeyi düşünmüyorsa erkeğin cinsel ilişkiye yol açacak durumlardan özellikle uzak durması tavsiye edilmiştir. Çünkü bu durum Hanefilerce geri dönüş sayılacağından tekrar boşamayı gerektirecek, bu da kadının iddet süresini uzatarak ona zarar verecektir. Yine de erkeğin kadının mahrem yerlerini görmesi haram olarak nitelenmemiştir. Çünkü Hanefilere göre onunla cinsel ilişki hâlâ helâldir.⁵⁹ Şâfiîlere göre ise ric'î talâk da olsa eşler arasında cinsel ilişki ve öpüşme benzeri fiiller yasaktır.⁶⁰

Eşler arasında ayrılık kararı verildiğinde de evlilik hukuken sona ermediği için eşler, Türk Medeni Kanunu'nun 150 ve 185. maddeleri uyarınca birbirlerine sadakat yükümlülüğünü sürdürmekle mükelleftir. Bu nedenle eşlerden birinin diğerinden ayrı yaşadığı dönemde, bilerek ve isteyerek üçüncü bir kişiyle cinsel ilişkide bulunması halinde, diğer eş Türk Medeni Kanunu'nun 161. maddesi uyarınca zina suçuna dayanarak boşanma davası açma hakkına sahiptir.⁶¹

Ayrılık sürecinde kadın, evlenmekle elde ettiği kocanın soyadını

⁵⁶ "Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler. Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorlarsa, Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler..." el-Bakara 2/228.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/20; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 3/204.

⁵⁸ Bâin talâkta ise nikâh bağı tamamen kopmuştur. Örneğin bir adam eşini bâin talâkla (yani kesin boşama ile) boşamış ve zaruret gereği aynı odada kalıyorsa onunla arasına perde gibi bir engel koyması gerekir. Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/36.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/24-25.

⁶⁰ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/9-10.

⁶¹ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmi Şartları ve Sonuçları*, 184.

taşıma, Türk vatandaşlığı gibi hakları kullanmaya devam eder.⁶² Eşlerden birinin ölümü durumunda diğer eş mirasçısı olur. Ayrıca bu süreçte doğan çocukların nesebi, evlilik içinde doğmuş sayıldıklarından anne ve babaya aittir.⁶³ Yardımlaşma, sadakat, evlilik birliğinin giderlerine katılma, meslek veya iş seçiminde birliğe zarar vermeme ve çocuklara karşı gerekli özeni gösterme yükümlülükleri devam eder.⁶⁴ Hâkim tarafından ayrılık kararı verildiğinde kural olarak eşler arasındaki mevcut mal rejimi de devam eder. Ancak şartların gerektirmesi hâlinde, hâkim mal rejiminde tarafların menfaatini gözeterek değişiklik yapma yetkisine sahiptir.⁶⁵ Yani ayrılık, eşler arası hukukî ilişkinin yalnızca ortak yaşam boyutunu askıya alan, ancak evlilik statüsünü sürdüren geçici bir durumdur.

Ayrılık kararı evlilik birliğini sona erdirmese de evliliğin gerektirdiği müşterek hayatın doğurduğu bazı hak ve yükümlülükler ayrılıkla birlikte sona ermektedir. Nitekim Türk Medeni Kanunu'nun 185/3. maddesi gereğince eşlerin birlikte yaşama yükümlülüğü, bu yükümlülüğe bağlı olarak evlilik birliğinin mutluluğunu birlikte sağlama, ortak hayatı aynı konutta sürdürme, aynı yatakta birlikte olma ve birbirlerine cinsel yakınlık gösterme gibi yükümlülükleri ayrılık kararıyla ortadan kalkar. Ayrıca TMK m. 188 uyarınca eşlerin evlilik birliğini temsil yetkisi de sona ermiş sayılır.⁶⁶

Netice olarak, gerek ric'î talâk gerekse ayrılık, evlilik birliğini nihai olarak sona erdirmeden önce taraflara düşünme, değerlendirme ve yeniden birleşme fırsatı tanıyan geçici hukukî statüler sunmaktadır. Her iki kurumda da evlilik bağı tamamen kopmamış, sadece bazı yönleriyle askıya alınmıştır. Bu bağlamda, eşler sadakat yükümlülüğü, mirasçılık hakkı, nafaka sorumluluğu gibi temel evlilik hükümlerini korumaya devam ederken cinsellik gibi özel hayata ilişkin bazı haklarından feragat ederler.

3.3. Belirlenmiş Süre İçerisinde Çocukların Hukukî Durumu

Ric'î talâk sonrası iddet içinde doğan çocuğun nesebi kocaya aittir. Hatta azami hamilelik süresi iki sene olarak düşünüldüğü için -kadın

⁶² Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Müteadair Yargıtay Kararları*, 90-91.

⁶³ Kılıçoğlu, *Aile Hukuku*, 151-152; Zevkliler, *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri- Kişiler Hukuku*, *Aile Hukuku*, 910-911.

⁶⁴ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 182-183; Zevkliler, *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri- Kişiler Hukuku*, *Aile Hukuku*, 911; Köseoğlu - Kocaağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması*, 142.

⁶⁵ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 188-189; Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Müteadair Yargıtay Kararları*, 91.

⁶⁶ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*, 182-183; Zevkliler, *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri- Kişiler Hukuku*, *Aile Hukuku*, 911; Köseoğlu - Kocaağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması*, 142.

iddetinin sona erdiğini açıkça beyan etmemişse- iddet müddetinin bitiminden sonra iki yılı aşmayan sürede doğan çocuk da kocaya nispet edilir. Bu durum eşlerin iddet içinde cinsel münasebette bulundukları ve kocanın ric'î talâk yoluyla fiilen eşine döndüğü varsayımına dayanır. Bu yorum hem kadının iffetine hem de evliliğin hukukî sürekliliğine olumlu bir değerlendirme getirir. Aksi takdirde çocuğun başka bir erkeğe nispeti, her iki taraf açısından da töhmet anlamına gelir.⁶⁷

İslâm hukukunda talâk durumunda küçük çocuğun velâyeti kural olarak babaya, hidânesi⁶⁸ ise anneye aittir.⁶⁹ Hidâne, erkek çocuk için yeme, içme ve temizlik gibi temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayabilecek yaşa kadar annede kalır. Bu yaş genellikle yedi-sekiz civarı olarak kabul edilir. Bu yaştan sonra erkek çocuk ahlâkî ve ilmî gelişimi açısından babanın terbiyesine muhtaç sayılır. Kız çocuk ise bulûğ çağına kadar annede kalmaya devam eder. Çünkü bu dönemde kadınlara özgü edep, ahlâk ve ev içi becerileri öğrenmeye ihtiyaç duyar. Ancak âdet görme gibi bulûğ belirtileri başladığında, cinsel korunma ve iffet muhafazası öne çıktığından, kız çocuğunun bakımı da babaya veya erkek bir veliye geçer.⁷⁰ Ayrıntılarda farklar bulunmakla birlikte annenin zorunlu durumlar haricinde çocuğunu emzirme yükümlülüğü yoktur. Mâlikîler'de ise soylu bir aileden gelmeyen kadınların çocuklarını emzirmesi gerektiği söylenmiştir. Bunun dışında çocuğa sütanne tutma sorumluluğu babaya aittir.⁷¹

⁶⁷ Bâin talâk durumunda ise, boşanmadan itibaren iki yıl içinde doğan çocukların ne-sebi kocaya izafe edilir; çünkü hamileliğin evlilik sırasında başlamış olma ihtimali mevcuttur. Ancak bu sürenin aşılması hâlinde, hamileliğin boşanma sonrası başladığı kesinleştiği için çocuk kocaya nispet edilmez. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/45-46; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937), 3/179.

⁶⁸ İslâm hukukunda velâyet, küçüğün şahsına, malına ve eğitimiyle bakımına yönelik üç yönlü bir koruma sistemidir. Bu üçlü yapıdan, çocuğun fiziksel ve ruhsal gelişimiyle ilgilenen yönüne hidâne denir. Velâyet, genel anlamda daha kapsayıcı bir kavram olup, hidâne kişi üzerindeki velâyetin bir alt türü sayılır. Evlilik devam ettiği sürece anne ve baba bu görevleri birlikte yürütür. Ancak evlilik sona erdiğinde velâyet babaya ya da erkek akrabalara geçeceğinden ve erkekler çocuğun bakımında yetersiz kalabileceğinden hidâne kavramı devreye girer. Bu durumda anne veya kadın akrabalar sürece dâhil olur. Klasik fıkıh kitaplarında hidâne düzenlemeleri genellikle boşanma bölümlerinde yer alır çünkü bu hak, evlilik sona erdiğinde hukuken önem kazanır ve ihtilaf konusu olur. Bk. Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/467.

⁶⁹ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313), 3/46; Nevevî, *el-Mecmû'*, 18/320-321; Makdisî, *el-İknâ' fi fikhî imâm Ahmed b. Hanbel*, 4/4/157-158.

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/41-43.

⁷¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/8; Muhammed b. Ahmed b. 'Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/525-527; Halîl b. İshak

Ric'î talâk durumunda kadın hâlen kocasının nikâhı altındadır. Bu nedenle ric'î talâkla boşanmış bir kadın, kocasının yanında kalmaya devam eder ve çocuğuyla tıpkı boşanmadan önceki evlilik hayatında olduğu gibi ilgilenir. Bu durumda baba, çocuk henüz anneye muhtaçken onu anneden alarak başka bir şehre götüremez. Aynı şekilde kadın da çocuğunu başka bir yere götüremez.⁷² Anne çocuğunu emzirmesi karşılığında ücret talep edemez; zira emzirme bu durumda onun asli sorumluluğu sayılır.⁷³ Buna karşılık bâin talâkta, yani iddet süresinin sona ermesiyle ya da üç talâkla boşanma gerçekleştiğinde ortaya çıkan talâkta kadın artık eski eşi nezdinde yabancı konumundadır. Bu durumda çocuğunu emzirmesi bir sorumluluk değil, bir hizmet niteliği taşıdığından anne ücret talep etme hakkına sahiptir.⁷⁴

Türk hukukunda ayrılık süresinde doğan yahut rahme düşen çocuğun nesebi de evlilik birliği hukuken sona ermediği için babaya nispet edilir ve sahih sayılır. Bu dönemde evliliğin tabii sonuçları büyük ölçüde devam ettiğinden çocuk üzerindeki velâyet, nafaka, bakım, terbiye ve itaat yükümlülükleri ile tarafların birbirlerine karşılıklı yardım ve destek sorumlulukları ve miras hukuku hükümleri geçerliliğini sürdürür. Velâyet konusunda ise hâkim, tarafları dinleyerek ve özellikle çocuğun ahlâkî menfaatlerini gözeterek karar verir. Eşler arasında velâyete lâıyıklık bakımından denklik söz konusu olduğunda çocuk daha az kusurlu tarafa teslim edilir. Hâkim, bu takdiri yaparken sadece boşanma sebeplerine değil; eşlerin ikamet mahallerine, çalışıp çalışmadıklarına, çocukla ilgilenebilecek yakın akraba veya destek unsurlarının varlığına, bu kişilerin çocukla ilişkilerinin niteliğine ve evde üvey çocuk gibi ahlâkî açıdan etkili unsurların bulunup bulunmadığına da dikkat eder. Şayet çocuk karar verecek olgunluğa erişmişse onun da görüşü dikkate alınır.⁷⁵

Uygulamada küçük yaştaki çocukların anne bakım ve sevgisine daha fazla ihtiyaç duydukları, annelerin ise çocukların beslenme ve günlük bakımıyla daha yakından ilgilendikleri gerekçesiyle velâyet çoğunlukla anneye verilmektedir. Velâyete sahip olmayan ebeveyn ise belirli zaman dilimlerinde çocuğu görme ve kişisel ilişki kurma hakkına sahiptir. Bu ebeveyn ayrıca kendi ekonomik gücü oranında çocuğun geçim ve

el-Cündî, *Muhtasar-ı Halil*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1426/2005), 138-139.

⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/44.

⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/41; Cündî, *Muhtasar-ı Halil*, 138-139.

⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/620.

⁷⁵ Esat Şener, *Açıklamalı İctihadlı Türk Medeni Kanunu* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 1991), 355; Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 92.

terbiyesine katkı sağlamakla yükümlüdür. Velâyet hakkını haiz olan taraf ise çocuğun diğer ebeveyniyle olan ilişkisinin devamına imkân tanımakla mükelleftir. Ayrıca çocuğun malları üzerinde tasarruf yetkisi de kural olarak velâyet sahibi ebeveyne aittir. Ancak bu yetki çocuğun menfaatine aykırı kullanılamaz; malların semeresi öncelikli olarak çocuğun bakım, geçim ve eğitimi için tahsis edilir.⁷⁶

Her iki hukuk sisteminde de anne, küçük çocuğun bakımında öncelikli konuma sahiptir. Türk Medeni Hukuku'nda ayrılık sürecinde çocuk çoğunlukla annenin yanında kalır ve aile konutu ya da annenin ikametgâhında yaşamaya devam eder. İslâm hukukunun belirlediği ric'î talâkta ise çocuk genellikle annenin yanında kalmakla birlikte aile evinden ayrılmaz. Her iki kurumda da babanın çocuğun bakım ve eğitim giderlerini karşılama yükümlülüğü devam eder. Bu çerçevede hem ayrılık hem de ric'î talâk süreci, çocuğun menfaatini ve korunmasını esas alan benzer yükümlülükler içermektedir.

3.4. Süre İçinde Nafaka Sorumluluğu

İslâm hukukunda, ric'î ve çoğunluğa göre bâin talâk durumunda kadının iddet süresi boyunca kocasının evinde kalması esastır. Ric'î talâkta evlilik akdi hâlen geçerli olduğundan koca kadının evden çıkmasını engelleme hakkına sahiptir; zira kadın bu süreçte hâlâ kocasının nikâhı altındadır ve rücû imkânı bulunmaktadır.⁷⁷ Nitekim Kur'an'da, “Onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkasınlar.”⁷⁸ buyurulmuştur. Ayrıca “Onları kendi oturduğunuz yerde oturtun”⁷⁹ âyeti de kadının iddet süresince evden çıkarılamayacağına delalet etmektedir.⁸⁰ Eğer bir kadın, ailesinin evinde

⁷⁶ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 92.

⁷⁷ Bâin talâkta ise kadın hamileyse hamilelik iddeti gereği nafaka hakkı vardır. “Eğer hamile iseler, onlara doğum yapıncaya kadar nafaka verin.” (et-Talâk 65/6). Hamile değilse, görüş ayrılığı vardır: Hanefîler ve bazı sahâbîler nafaka ve sükna hakkı bulunduğunu savunurken, Ahmed b. Hanbel ikisini de reddeder; Şâfiî, Mâlik ve diğer bazı âlimler ise en azından barınma hakkının sürdüğünü kabul eder. Tartışma, Fâtıma bint Kays hadisi etrafında şekillenir; bazı sahâbîler bu rivayeti genelleştirmeye karşı çıkarak bâin talâkta da sükna hakkının devam ettiğini belirtmiştir. Bk. ‘Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî mezhebi'l-imâmî's-Şâfi'î ve hüve şerhi Muhtasarı'l-Müzenî*, thk. Şeyh ‘Alî Muhammed Mu'avvid vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 19/11/245-248. Fâtıma bint Kays rivayetinin incelemesi için bk. Hakan Tahtacı, “Fâtümâ binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (Nisan 2022), 249-262.

⁷⁸ et-Talâk 65/1.

⁷⁹ et-Talâk 65/6.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/32-33, 36; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 3/205; Ebû İsmâ'îl b. Yahyâ el-Müzenî, *Muhtasarı'l-Müzenî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/339; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 19/11/245-248; Nevevî, *el-Mecmû*, 18/276; Şemsuddîn Muhammed Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'*, thk. Mektebu'l-buhûs ve'd-

ya da başkasının evinde misafir olarak bulunduğu sırada kocası tarafından boşanırsa iddet süresini geçirmek üzere kocasının evine dönmesi gerekir. Kadın, kocasıyla birlikte kiralık bir evde yaşıyorsa ve bu evde boşanmışsa iddet süresi tamamlanıncaya kadar evin kira bedelinin ödenmesi kocanın yükümlülüğündedir.⁸¹

Boşanma kadının kusuruyla olursa, örneğin İslâm'dan ayrılması gibi dinî ya da ahlâkî bir sebep üzerine gerçekleşmişse, nafaka hakkı düşer. Kur'an'da "Apaçık bir fuhuş"⁸² hali zikredilmiş olup bu da ya kadının zina nedeniyle cezalandırılmak üzere çıkarılması ya da evden çıkışın bizzat fuhşun kendisi sayılacağı durumlar şeklinde tefsir edilmiştir. Buna karşılık ayrılık kadının kusuru olmaksızın, örneğin özgürlüğünü seçmesi veya denk olmama gibi nedenlerle meydana gelmişse, nafaka hakkı korunur. Yine erkek boşanmayı kendi iradesiyle gerçekleştirmişse kadının kusuruna bakılmaksızın nafaka vermekle yükümlüdür; çünkü nafaka, erkek için bir sorumluluktur.⁸³ Örneğin li'ân, ilâ ya da iktidarsızlık gibi sebeplerle meydana gelen ayrılıklarda -gerdeğe girilmiş veya halvet gerçekleşmişse- kadına nafaka verilmesi gerekir.⁸⁴

Türk hukukunda ayrılık hükmü evliliği hukuken sona erdirmediği için hâkim, ayrılıkla birlikte ortaya çıkan kişisel ve ekonomik ilişkileri de düzenlemekle yükümlüdür.⁸⁵ Hâkim gerekli tedbirleri alırken eşlerin belirli bir süre sonra bir araya gelebileceklerini göz önünde bulundurarak

dirâsât (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/2/403; Ebû Sa'îd İbnü'l-Berâzî, *et-Tehzib fî İhtisâri'l-Müdevvene*, thk. Muhammed Emin Veled Muhammed Salim b. Şeyh (Dubâi: Dâru'l-Buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/384, 438-439; Kâdî Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb, *et-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Ebû Üveys Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/131; 'Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 3/228; Makdisî, *el-Iknâ' fî fikhi İmâm Ahmed b. Hanbel*, 4/4/139.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/33-34.

⁸² et-Talâk 65/1.

⁸³ "Çalışanlarımın ve eşlerimin nafakasından sonra geride bıraktıklarım sadakadır." Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), "Vesâyâ", 32. İlgili hadisin açıklamasına dair bk. Ali Rıza Kara, *Endülü's Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2025), 183.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/27; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/8-9; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübeddî*, thk. Tallal el-Yusuf (Beyrut: Dâru'l-İhyâ' i Tûrâsi'l-'Arabî, ts.), 4/2/290; Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/689; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/338; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-'Inâye fî şerhi'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/4/404; Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükâm şerhu gureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/1/417; Şâfîî, *el-Ümm*, 5/250-251, 253; 'Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 4/192.

⁸⁵ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmü Şartları ve Sonuçları*, 185.

bu birliğin kurulmasını zorlaştırmamaya gayret etmeli ve alınması zorunlu olan geçici tedbirlerle yetinmelidir.⁸⁶

Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlıkları ile katılacaklarından (TMK m. 186) eşlerin ekonomik güçlerini, gelir ve giderlerini, mal varlıkları bulunup bulunmadığını, varsa bunların değer ve gelirlerini araştırıp belirleyecek, çocukların hangi eş yanında olduğunu tespit edecek, bir eşin diğerine nafaka verip vermeyeceğine, verecekse ne miktar vereceğine, yine -eşler ergin olmayan çocukların bakım, eğitim ve gözetimine birlikte özen göstermek zorunda olduklarından çocuklar için de- çocuk yanında olmayan eşin diğer eşe nafaka verip vermeyeceğine verecekse ne miktar vereceğine karar verecektir.⁸⁷

Ayrılık halinde mahkeme tarafından tayin edilen tedbir nafakası,⁸⁸ yoksulluk nafakasından farklı olarak eşin yoksulluğa düşmesi şartına bağlı değildir. Bu nafaka ayrılık süresince verilir ve geçici niteliktedir; süre sınırı olmaksızın da hükmedilebilir. Amaç ayrılık döneminde tarafların geçimini sağlamaktır. Tedbir nafakasının niteliği ve yasal düzenlemeler gereği eşlerin imkânları ölçüsünde evin giderlerine katkı sağlaması gerekir. Bu giderlere örnek olarak elektrik, su ve doğalgaz faturası örnek gösterilebilir. Bir tarafın gelirinin az olması onu yükümlülükten kurtarmayıp, onun da imkânları dairesinde ortak giderlere katkı yapması gerekmektedir.⁸⁹ Ayrılık hükmü, evlilik birliğini hukuken sona erdirmediği için ve ortak hayat geçici olarak askıya alındığı için hâkimin aile konutunda kalma hakkını eşlerden birine vermesi, onun aile konutu olma niteliğini sona erdirmez. Bu durumda da TMK m. 194 hükmü (aile konutunun korunması) geçerliliğini sürdürür.⁹⁰ Dolayısıyla aile konutu, mal taksimi yapılmış gibi değerlendirilemez, barınması için tayin edilen kişinin malı olmaz. Mal rejimine gelince TMK m. 180 gereği hâkimin ayrılık halinde eşlerin aralarında sözleşmeyle kabul ettikleri mal rejiminin kaldırılmasına karar verebilir.⁹¹

4. Ric'î Talâk ve Ayrılık Sürecinin Sona Ermesi

Ric'î talâk ve ayrılık, evliliğin nihai olarak sona erdiği durumlar olmayıp taraflara evlilik birliğini yeniden değerlendirme ve onarma imkânı tanıyan geçici hukukî statülerdir. Her iki süreç de eşlerin ortak hayatı yeniden kurmaları ya da geçici ayrılığın kesin bir boşanmaya dönüşmesiyle sonuçlanmaktadır.

⁸⁶ Öztan, *Aile Hukuku*, 712.

⁸⁷ Özügür, *Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali Davaları*, 587.

⁸⁸ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 91.

⁸⁹ Harun Bulut, *Aile Hukukunda Velayet ve Nafaka Davaları* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2007), 72.

⁹⁰ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmü Şartları ve Sonuçları*, 188.

⁹¹ Öztan, *Aile Hukuku*, 715; Köseoğlu - Kocaağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması*, 143.

4.1. Evlilik Hayatının Yeniden Başlaması

Ric'î talâk sonrası kadın iddet süresi içinde olduğu müddetçe erkeğin ona rücû etme hakkı bulunmaktadır. Fakihler rücû işleminin geçerliliği için kadının rızasını şart koşmamıştır. Bu görüşlerini özellikle Kur'an-ı Kerîm'de geçen bazı âyetlerle temellendirmişlerdir. Nitekim Bakara Sûresinde *"Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler."*⁹² buyrularak rücû yetkisinin kocalara ait olduğu açıkça ifade edilmiştir. Yine aynı sürenin 231. âyetinde yer alan *"Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurduklarında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın."* emri doğrudan kocalara yöneltilmiş, kadınlara bu hususta herhangi bir tercih hakkı tanınmamıştır. Bu bağlamda rücû, kadını evlilik hükümleri altında tutmaya devam etmek anlamına geldiği için ve kadın, hâlen nikâhlı kabul edildiği için onun rızasına gerek duyulmamıştır.⁹³

Rücû esnasında şahit bulundurulmasının gerekliliği konusunda ise fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Bir görüşe göre -ki bu, Şâfiî mezhebinde bir kavildir- Kur'an'da geçen *"İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun"*⁹⁴ emrine dayanılarak iki adil şahidin bulunması gerekir. Diğer görüşe göre ise şahit bulundurmak vacip değil menduptur. Bu görüşü tercih edenler arasında İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe bulunmaktadır. Onlara göre rücûda kadının rızası gerekmediği gibi şahitlik de şart değildir; zira evlilik birliği kapsamında yapılan diğer tasarruflarda da şahitlik aranmaz. Ayrıca velî bulunması gerekmeyen işlemlerde şahitlik şart koşulmaz ve rücû işlemi de bu niteliktedir. Dolayısıyla Kur'an'daki *"şahit tutun"* emri bağlayıcı değil, tavsiye mahiyetinde değerlendirilmiştir.⁹⁵ Şâfiî ise ric'î talâkı kısmen yeni bir nikâh sayar; bu yüzden şahit şart koşar ve öncesinde cinsel ilişkiyi haram görür. Ancak tüm mezhepler, erkeğin kadını iddet süresince tek taraflı olarak geri alabileceği konusunda ittifak eder.⁹⁶

Ric'î talâkta rücûnun hangi yollarla gerçekleşeceği meselesi klasik fıkıh literatüründe tartışmalı bir konudur. Hanefîlere göre koca eşini hayızlıyken, temizlik döneminde veya cinsel ilişkiden sonra tek talâkla boşarsa kadın iddet süresi içinde olduğu müddetçe kocanın rücû hakkı devam eder. Bu süreçte nikâh hâlâ geçerli sayıldığı için dönüş mümkündür. Rücû, sözle yapıldığında tüm mezheplerce geçerli kabul edilirken, fiilî rücû (cinsel ilişki, öpme, şehvetle dokunma veya mahrem yere bakma gibi) konusunda

⁹² el-Bakara 2/228.

⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/519.

⁹⁴ et-Talâk 65/2

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/522-523.

⁹⁶ Ebû'l-'Alâ Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdurrahîm Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-'ah-vezî bi şerhi Câmi'i'l-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 2/177.

ihtilaf vardır. Hanefî mezhebi, bu tür eylemleri de rücû kabul eder; ancak ihtilafa düşülmemesi ve ileride karışıklık yaşanmaması için sözlü beyanla ve şahit huzurunda yapılmasını daha faziletli görür.⁹⁷ Mâlikî mezhebi de rücû niyeti taşıyan bu tür davranışları evlilik hayatına dönüş için yeterli görür.⁹⁸ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre kadınla cinsel ilişkinin kurulmasıyla -niyet bulunsun ya da bulunmasın- rücû meydana gelir.⁹⁹ Şâfiîler ve bazı Hanbelî âlimlere göreyse rücû yalnızca sözlü beyanla gerçekleşir.¹⁰⁰ Bu görüş evlilik akdine dönüş niteliğinde olan rücû işleminin açık ve irade beyanı içeren bir sözle yapılması gerektiği esasına dayanır.¹⁰¹ Buna göre sözlü beyan olmaksızın, cinsel temas gibi yalnızca fiilî davranışla rücû gerçekleşmez.

Türk hukukunda ise ayrılık süresi içinde hâkim, eşlerin durumunu değerlendirerek aralarındaki ilişkiyi yeniden kurup kurmadıklarını gözlemler. Eşlerin ortak hayata dönmeleri için ayrılık süresinin sona ermesini beklemeleri gerekmez.¹⁰² Taraflar, ayrılık süresi dolmadan önce yeniden bir araya gelirlerse ayrılığın doğurduğu tüm hukukî sonuçlar ortadan kalkar ve evliliğe ilişkin tüm hükümler yeniden yürürlüğe girer. Sürenin sonunda ortak hayatın yeniden kurulmuş olması, boşanma sebebinin ortadan kalktığı anlamına gelir.¹⁰³ Ancak taraflar yeniden bir araya gelmiş olsalar bile sonradan ortaya çıkan yeni bir sebeple tekrar boşanma davası açılması mümkündür.¹⁰⁴

Öte yandan eşlerin çocuklarla ilgili meseleleri görüşmek, nafaka, mal paylaşımı veya vergi gibi konularda uzlaşmak amacıyla bir araya gelmeleri,¹⁰⁵ tesadüfî buluşmaları, birbirlerini veya çocuklarını ziyaret etmeleri, geçici

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/19; Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhî-tü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâr-ru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/422-423.

⁹⁸ Muhammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâr-ru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 5/406-407.

⁹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/523.

¹⁰⁰ Ric'a, konuşma ehliyetine sahip bir kimse tarafından "راجعتك", "راجعتك" veya "ارجعتك" gibi lafızlarla gerçekleştirildiğinde, bu beyanlar dönüşe dair sarih (açık ve doğrudan) ifadeler olarak değerlendirilir. Zira bu ifadeler, hem Arap dilinde yaygın biçimde dönüş maksadıyla kullanılagelmiş hem de rivayetlerde bu lafızlarla örnekler aktarılmıştır. Bu sebeple, söz konusu ifadelerin dönüş iradesini taşıdığı tereddütsüz kabul edilir. Bk. Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/4.

¹⁰¹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/4.

¹⁰² Fakat taraflar barışsa da hâkim daha önce çocuklara ilişkin olarak TMK 346-348 çerçevesinde aldığı koruma ve düzenleme tedbirlerini ve eşlerin malların ayrı olmasına ilişkin verdiği kararları sürdürür. Bu kararların kalkması için mahkemeye başvuru yapılması gerekir. Bk. Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmü Şartları ve Sonuçları*, 197-198.

¹⁰³ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 89-90.

¹⁰⁴ Köseoğlu - Kocağa, *Aile Hukuku ve Uygulaması*, 142.

¹⁰⁵ Şener, *Açıklamalı İctihadlı Türk Medeni Kanunu*, 339.

süreyle aynı evde kalmaları, cinsel birliktelik olmaksızın birlikte zaman geçirmeleri ya da yalnızca barışma ihtimalini değerlendirmeleri tek başına ortak hayatın yeniden kurulduğu anlamına gelmez.¹⁰⁶

Ayrılık süresinin sona ermesine rağmen eşler boşanma davası açmazlarsa evlilik birliği kaldığı yerden devam eder. Bu durumda Türk Medenî Kanunu'nun 185. maddesi uyarınca eşlerin birlikte yaşama yükümlülükleri yeniden doğar. Ayrıca velayeti ayrılık sürecinde kendisinden alınan eşin velayeti kendiliğinden iade edilmiş sayılır; bunun için mahkeme kararı alınmasına gerek yoktur.¹⁰⁷ Ayrılığın devamı için taraflara ikinci bir süre tanınmaz. Bu itibarla eşlerin ayrı yaşama ve ayrı konut edinme hakları sona erer. Ayrılık süresinde takdir edilmiş olan tedbir nafakası da sona erer. Ancak eşler çocuklarına karşı yükümlülüklerini sürdürmekle mükellef olduklarından, çocuk lehine öngörülen iştirak nafakası devam eder.¹⁰⁸

Her iki hukuk sisteminde de ayrılık süresi içinde eşler yeniden bir araya gelirlirse ayrılığın doğurduğu tüm hukukî sonuçlar ortadan kalkar; evliliğin tüm hükümleri yeniden yürürlüğe girer. Bu dönüş için sürenin dolması şart değildir ve birlikte yaşama yükümlülüğü, velayet gibi haklar otomatik olarak iade edilir. Ayrılık müessesinde tarafların karşılıklı anlaşması gerekirken ric'î talâkta ise koca, kadının rızasına ihtiyaç duymaksızın iddet süresi içinde tek taraflı bir irade beyanı ile evliliğe geri dönebilir. Her iki hukukta da bu dönüş, sözle veya bazı mezheplere göre fiilî davranışla mümkündür. Bu dönüş, yeni bir nikâh akdi gerektirmez; mevcut evlilik akdinin askıya alınmış hükümlerinin yeniden işlerlik kazanması anlamına gelir. Bu yönüyle her iki kurum evlilik birliğini korumaya dönük birer ara rejim sunmakta, ancak dönüş mekanizması ve irade beyanına yüklenen anlam bakımından farklılık arz etmektedir.

4.2. Boşanmanın Gerçekleşmesi

İslâm hukukunun belirlediği ric'î talâk kurumunda kadın ric'î talâktan olan iddetini beklerken hala kocanın nikâhı altında bulunduğu için kocanın tekrar ona talâk vermesi mümkündür. Boşama fakihlerce bir tasnife göre sünî ve bid'î olarak ikiye ayrılmıştır. Sünî talâk da 'hasen' ve 'ahsen' olarak iki başlıkta incelenmiştir. 'Ahsen' olan, kişinin eşini cinsel ilişkide bulunmadığı bir temizlik (tuhr) döneminde bir kez ric'î talâkla boşaması, ardından onu ya iddeti bitene kadar ya da hamileyse doğurana kadar kendi hâline bırakmasıdır. 'Hasen' olan ise kadını yine cinsel ilişkide bulunmadığı bir temizlik döneminde bir kez boşaması, sonra bir sonraki temizlik döneminde ikinci bir talâk, üçüncü temizlik döneminde ise üçüncü bir

¹⁰⁶ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmi Şartları ve Sonuçları*, 198-199.

¹⁰⁷ Kılıçoğlu, *Aile Hukuku*, 156.

¹⁰⁸ Özüğür, *Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali Davaları*, 568.

talâk vermesiyle kadının tamamen boş olmasıdır.”¹⁰⁹ Fakat sünnete aykırı olsa da ric'î talâk esnasında tekrar talâk vermek geçerlidir. Eğer koca bu durumda iki talâk daha verirse taraflar beynûnet-i kübrâ ile birbirlerinden ayrılmış olacak ve kadının eski kocasına geri dönebilmesi için başka bir erkekle evlenip ilişki yaşaması gerekecektir.¹¹⁰ Yine kocanın kadını bir ric'î talâkla boşadıktan sonra iddet süresi içinde bu boşamayı üç talâk veya bâin talâk olarak saydığını ifade etmesi de Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yusuf'a göre geçerlidir.¹¹¹

Ric'î talâkta iddet süresinin sona ermesi de evlilik bağının sona erdiği anlamına gelir. Zira ric'î talâk, iddet içinde kocanın eşine rücû etmesiyle evliliğin fiilen devam etmesine imkân tanıyan bir süreçtir. Ancak bu süre zarfında rücû gerçekleşmezse iddetin bitmesiyle birlikte talâk bâin hâle gelir. Bu durumda artık kadın eski eşinin nikâhı altında sayılmaz ve iki tarafın yeniden evlilik hayatına dönmeleri ancak yeni bir nikâh akdi ve mehir ile mümkündür. Bu dönüş, eski evliliğin devamı değil, yeni bir evlilik olarak değerlendirilir. Dolayısıyla ric'î talâk sonrası iddet süresinin dolması, evlilik akdini hükmen sona erdiren bir durumdur.¹¹²

Türk Medenî Hukuku'nun belirlediği ayrılık kurumunda ise taraflar ayrılık süresi içerisinde bir araya gelmemişlerse evlilik birliğinin yeniden kurulamayacağı anlaşılr. Bu durumda eşlerden herhangi biri -önceki süreçte boşanmaya karşı olan kusurlu taraf dahi olsa- boşanma davası açabilir.¹¹³ Normal şartlarda boşanma davası açabilmenin ön koşulu ayrılık durumunun sona ermesidir.¹¹⁴ Fakat eşler kendilerine boşanma davası açma hakkı veren bir sebebin ortaya çıkması durumunda ayrılık süresinin tamamlanmasını beklemeksizin dava ikame edebilirler. Hâkim tarafından boşanma kararı verilmesi hâlinde ayrılık kararı kendiliğinden sona erer. Ancak bu durum istisnâî niteliktedir. Örneğin ayrılık süreci devam ederken eşlerden birinin, karşı cinsten ve eş dışında biriyle iradî cinsel ilişkide bulunması hâlinde, diğer eş Türk Medeni Kanunu'nun m. 161 uyarınca zina

¹⁰⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/171; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1/223; Muhammed b. Abdillâh Haraşî, *Şerh-i Muhtasar-ı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/28.

¹¹⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/185; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/310; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/516, 520; Acar, “Talâk”, 39/499.

¹¹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/104-105, 110.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/20, 27; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/178; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/292; 'Aynî, *el-Binâye*, 5/240, 242; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/ 225; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr ve şeruhû en-Nâfiu'l-kebîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406), 193; Makdisî, *el-İknâ' fî fikhî İmâm Ahmed b. Hanbel*, 4/4/65.

¹¹³ Çandarlı - Berki, *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*, 89-90; Akıntürk - Ateş, *Türk Medeni Hukuku-Aile Hukuku*, 276.

¹¹⁴ Bulut, *Aile Hukukunda Boşanma Davaları ve Yabancı Unsurlu Davalar*, 130.

sebebine dayanarak boşanma davası açabilir. Hâkimin bu davada boşanma kararı vermesiyle birlikte ayrılık kararı geçerliliğini yitirir.¹¹⁵ Boşanma davasında, hâkim hem ayrılık kararı öncesindeki hem de ayrılık sürecindeki olayları dikkate alır ve bunları delil olarak değerlendirir. Nitekim ayrılık süresince velayet hakkına sahip olan anne ayırt etme gücünü kaybetmişse boşanma davası sırasında velayet hakkı babaya verilebilir. Aynı şekilde çocuğun yaşına göre nafaka miktarı da boşanma davasında yeniden takdir edilecektir.¹¹⁶

Sonuç

Çalışmanın ortaya koyduğu bulgular, ric'î talâk ile ayrılık kurumunun farklı hukukî geleneklerden doğmuş olmasına rağmen işlev bakımından dikkat çekici benzerlikler taşıdığını göstermektedir. Her iki kurum da evliliğin kesin olarak sona ermesinden önce taraflara belirli bir süre tanıyarak yeniden düşünme ve birleşme imkânı sağlamayı hedeflemektedir. Bu yönüyle evlilik birliğinin dağılmasını önlemeye imkân sunmakta, tarafların ayrılık sürecinde son bir değerlendirme yapabilmelerine zemin hazırlamaktadır.

Bu ortak yön, iki kurumun tarafların yeniden birleşmesine imkân tanıyan yapılarında da açık biçimde görülmektedir. Ric'î talâkta erkek, iddet süresi sona ermeden sözlü veya fiilî bir rücu beyanı ile evlilik hayatına dönebilmekte ve bu dönüş yeni bir nikâh akdine ihtiyaç olmaksızın evliliğin devamını sağlamaktadır. Benzer şekilde Türk hukukunda ayrılık süresi sona erdiğinde eşlerin yeniden ortak hayat kurmaları hâlinde boşanma sebebi ortadan kalkmış sayılmakta ve evlilik önceki statüsüyle sürmektedir. Bu durum, her iki sistemde de geçici ayrılığın evliliğin korunmasına imkân veren bir yol olarak tasarlandığını göstermektedir.

Doğurduğu hukukî sonuçlar bakımından da iki kurum arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Ayrılık sürecinde evlilik bağı hukuken devam ettiği için sadakat yükümlülüğü, miras hakkı, müşterek çocuklara dair sorumluluklar ve diğer aile hukukuna ilişkin hak ve borçlar geçerliliğini sürdürmektedir. Ric'î talâkta da iddet süresi boyunca kadın hâlen eş hükmünde kabul edildiğinden nafaka, barınma, nesep ve miras gibi sonuçlar devam eder. Böylece her iki durumda da geçici ayrılık süresi, tarafların hukukî haklarının korunmasına imkân veren bir çerçeve ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte iki kurum arasında hukukî mahiyet, doğuş sebepleri ve uygulama biçimi bakımından belirgin farklar bulunmaktadır. En temel ayrım, ric'î talâkın evliliği sona erdirmeye yönelen boşama sürecinin bir

¹¹⁵ Öztürk, *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmi Şartları ve Sonuçları*, 199-200.

¹¹⁶ Kılıçoğlu, *Aile Hukuku*, 156-157.

parçası olması, ayrılığın ise evlilik bağına sona erdirmeden ortak hayatı geçici olarak kesintiye uğratan yargısal bir hüküm niteliği taşımasıdır. Ayrılık sürecinde evliliğin devam ettiği kabul edilirken ric'î talâk evliliğin sona ermesine doğru ilerleyen bir süreç olup yalnız iddet süresi boyunca dönüş imkânı tanıyan bir safhayı ifade eder.

Kaynak ve süre bakımından da farklılıklar dikkat çekmektedir. Ric'î talâk, meşruiyetini ayet ve hadislerden almakta, süresi ise kadının fizyolojik durumuna bağlı olarak değişen iddet süresiyle sınırlı kalmaktadır. Ayrılık kurumu ise kanunî bir düzenleme içinde şekillenmiş, süre bakımından hâkimin takdirine bırakılmış ve bir yıl ile üç yıl arasında belirlenebilen bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle ric'î talâkın süresi daha belirli ve değişkenliği az olan bir ölçüye dayanırken ayrılık kurumunda daha geniş bir takdir alanı söz konusudur.

Ayrıca ric'î talâk kocanın iradesiyle gerçekleşebilen bir işlem olup yargı kararına ihtiyaç duymazken, ayrılık kurumu hâkimin aktif rol oynadığı bir yargı kararına dayanır. Bu durum ric'î talâkı bireysel bir tasarruf hâline getirirken ayrılığı kurumsal bir hukukî düzenleme olarak öne çıkarmaktadır. Ayrılık sürecinde nafaka, çocukların bakımı ve tarafların yükümlülüklerinin korunması için mahkeme denetiminin bulunması, bu sürecin daha sıkı bir gözetim altında yürütülmesini sağlamaktadır.

Günümüzde dinî boşamanın hukuk düzeni bakımından resmî bir sonuç doğurmaması dikkate alındığında, ayrılık kurumunun evlilik birliğini hemen sona erdirmeksizin taraflara yeniden düşünme ve kararlarını gözden geçirme imkânı tanıyan resmî bir süreç olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu süreç, tarafların aceleyle verilen bir boşanma kararından önce belirli bir süre içinde ilişkilerini yeniden değerlendirmelerine ve ortak hayatın sürdürülüp sürdürülmeyeceğini teennî ile düşünmelerine imkân sağladığı gibi bu sıkıntılı dönem içinde nafaka ve benzeri mükellefiyetlerin resmî yollarla yerine getirilmesini de temin etmektedir. Böylece ric'î talâkın sağladığı geri dönüş imkânını, modern hukuk düzeni içinde farklı bir biçimde devam ettiren bir yapı olarak temayüz etmektedir.

Kaynakça

‘Abdulvehhâb, Kâdî Ebû Muhammed. *et-Telkîn fî ’l-fıkhi ’l-Mâlikî*. thk. Ebû Üveys Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1425/2004.

Acar, Halil İbrahim. “Talâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

‘Adevî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saîdî. *Hâşiyetü ’l-‘Adevî ‘alâ Şerh-i Muhtasar-ı Halîl li ’l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Türk Medeni Hukuku-Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 20. Basım, 2017.

Araz, Ramazan. “Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 429-457. <https://doi.org/10.18498/amailad.1262288>

Ardıç, Oğuzhan. *Medeni Hukuk*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2011.

Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Avcı, Fatih. *Şart Muhayyerliği*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.

‘Aynî, Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi ’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-‘Înâye fî şerhi ’l-Hidâye*. b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.

Bahar, Murat. “The Husband’s Nushûz and the Nature of Intra-Familial Şulh in the Context of an-Nisâ’ 4:128”. *İctimaiyat* (Aile Özel Sayısı), 75-93. <https://doi.org/10.33709/ictimaiyat.1727977>.

Bardakoğlu, Ali. “Hidâne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/467-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Berki, Osman. “Türk Hususi Hukuku Düvelinde Boşanma ve Ayrılık”. *Journal of Istanbul University Law Faculty* 8/1-2 (Eylül 2011), 101-190. <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuhfm/issue/9152/114677>

Berki, Şakir. “Boşanma ve Ayrılık”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 32/1 (Mayıs 1975), 135-154. https://doi.org/10.1501/Huk-fak_0000000928

Bilginer, Yahya. “Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası İle İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 504-528. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1365033>

Buhârî, Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü ’l-burhânî fî ’l-fıkhi ’n-Nu’mânî*. thk. ‘Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424/2004.

Buhârî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm. *el-Câmi ’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, ts.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-iknâ'*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Bulut, Harun. *Aile Hukukunda Boşanma Davaları ve Yabancı Unsurlu Davalar*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2007.

Bulut, Harun. *Aile Hukukunda Velayet ve Nafaka Davaları*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2007.

Cündî, Halîl b. İshak. *Muhtasar-ı Halîl*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1426/2005.

Çandarlı, Zahid - Berki, Osman Fazıl. *Boşanma-Ayrılma ve Buna Mütedair Yargıtay Kararları*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1949.

Demirci, İslâm. “Türk Medeni Kanununda Düzenlenen Ayrılık Kararının İslâm Hukuku Bakımından Uygulanabilirliği”. *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 1-25. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1077924>

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. *'Arefe. Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

Erdem, Suat. “İslâm Hukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2014), 71-95. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4282/254707>

Görgülü, Ülfet. “İslâm Aile Hukukunda Bid'î Talâk Meselesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (Ekim 2017), 337-363. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihad/issue/72110/1227784>

Haccâvî el-Makdisî, Ebû'n-Necâ Şerafuddîn Mûsâ b. Aḥmed b. Mûsâ b. Sâlim. *el-İknâ' fî fıkhı İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. 'Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Sübķî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Hamzaçebi, Mehmet. “Türk Medeni Kanununa Göre Boşanma ve Ayrılık Hallerinde Tedbir, Yoksulluk ve İştirak Nafakası”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (Aralık 2002), 23-48. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/suhfd/issue/26630/280715>

Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerh-u Muhtasar-ı Halîl li'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

Helvacı, Serap - Erlüle, Fulya. *Medeni Hukuk (Medeni Hukuka Giriş, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku)*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 4. Basım, 2016.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1992.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.

İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî'*. b.y.: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbnu'l-Berâzî, Ebû Sa'îd. *et-Tehzîb fî ihtisârî'l-Müdevvene*. thk. Muhammed Emin Veled Muhammed Salim b. Şeyh. Dubâi: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Kara, Ali Rıza. *Endülüs Hadis Şerhçiliği*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2025.

Karataş, Fatih. "İslâm Hukukunda İddet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 161-190. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/issue/11320/135280>

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kılıçoğlu, Ahmet Mithat. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2015.

Köseoğlu, Bilal - Kocaağa, Köksal. *Aile Hukuku ve Uygulaması*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2011.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Câmiu's-sağîr ve şerhuhû en-Nâfiu'l-kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406.

Mâverdî, 'Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve hüve şerhi Muhtasarı'l-Müzenî*. thk. Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avvid vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tallal el-Yusuf. Beyrut: Dâru'l-İhyâ'i Tûrâsi'l-'Arabî, ts.

Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.

Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gure-ri'l-ahkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Mübârekfûrî, Ebû'l-'Alâ Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-'ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müzenî, Ebû İsmâ'il b. Yahyâ. *Muhtasarı'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ri-fe, 1990.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Özcan, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 6. Basım, 2015.

Özcan, Bilge. *Medeni Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 38. Basım, 2013.

Öztürk, Ali. *Aile Hukuku'nda Ayrılık-Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükmü Şartları ve Sonuçları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.

Özuğur, Ali İhsan. *Boşanma, Ayrılık ve Evlenmenin İptali Davaları*. Ankara: Adalet Yayınevi, 4. Basım, 2011.

Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Meb-sût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şener, Esat. *Açıklamalı İctihadlı Türk Medeni Kanunu*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1991.

Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed Hatîb. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şucâ'*. thk. Mektebû'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Tahtacı, Hakan “Fâtımâ binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Me-selesi)”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (Nisan 2022), 249-262.

Ünal, Akın. “Fiili Ayrılık Nedeniyle Boşanma”. *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/1-2 (Haziran 2007), 291-311. <https://dergipark.org.tr/en/pub/eruhfd/issue//1556088>

Vatansever, Müge. *Eski Türk Hukukunda Boşanma ve Günümüz Hukukuyla Karşılaştırılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri- Kişiler Hukuku, Aile Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2000.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâik*. Kahire: el-Matba'a-tü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313.

Zorlu, Süleyman Emre. “Osmanlı Hukukunda Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Bağlamında Şartlı Talâk”. *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (Temmuz 2024), 265-301. <https://doi.org/10.47136/asbuhfd.1429275>



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Emeklilik Sisteminin Fıkî Açısından Değerlendirilmesi

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 21 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Zekeriya Abdulazizoglu

Dr.

Diyanet İşleri Başkanlığı

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0004-4080-8810>

zabdulazizoglu@hotmail.com

Atıf: Abdulazizoglu, Zekeriya. “Emeklilik Sisteminin Fıkî Açısından Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 62/1 (2026), 286-317.

<https://doi.org/10.61304/did.1605083>

Makale Bilgileri

Bu makale, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Prof. Dr. Hasan Hacak danışmanlığında 2025 yılında tamamlanan *İslam Hukukuna Göre Emeklilik Sistemi* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**An Assessment of the Retirement System from the Islamic Jurisprudence
Perspective**

Research Article

History

Received: 21 December 2024 Accepted: 12 March 2026

Author: Zekeriya Abdulazizoglu

Dr.

Presidency of Religious Affairs

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0004-4080-8810>

zabdulazizoglu@hotmail.com

Citation: Abdulazizoglu, Zekeriya. “Emeklilik Sisteminin Fıkıhî Açidan Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 286-317.

<https://doi.org/10.61304/did.1605083>

Article Information

This article is derived from the doctoral dissertation titled *The Retirement System According to Islamic Law*, completed in 2025 at Marmara University’s Institute of Social Sciences under the supervision of Prof. Dr. Hasan Hacak

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Emeklilik Sisteminin Fıkıhî Açından Değerlendirilmesi

Öz

İnsanoğlu karşılaşabileceği sosyal risklere karşı daima tedbir alma ihtiyacı hissetmiştir. Kapsam, içerik ve yöntemleri farklı olsa da bu amaçla çeşitli organizasyonlar geliştirmiştir. Önceleri bireysel tasarruflar, aile içi yardımlaşmalar ve dayanışma sandıkları şeklinde devam eden bu süreç sanayi devrimi ve şehirleşmenin ortaya çıkardığı ağır sosyal riskler karşısında yetersiz kalmıştır. Zira toplumların sosyal yapısı değişmiş, aile yapıları küçülmüş, bireysellik artmış ve geleneksel yöntemlerle sosyal risk paylaşımı ihtiyacının karşılanması zorlaşmıştır. Bu durum yeni kavram, kurum ve yöntemlerin geliştirilmesini zorunlu hale getirmiştir. Emeklilik sistemi de günümüz insanını sosyal ve ekonomik tehlikelere karşı korumayı amaçlayan modern risk paylaşımı yöntemlerinden biridir. Klasik fıkıh doktrininde tenâsur, âkile, velâ, hilf, nafaka ve vakıf gibi emeklilik sistemiyle işlevsel açıdan benzerlikler taşıyan müesseseler bulunsa da modern emeklilik sistemi modeliyle birebir örtüşen müstakil bir sistemden söz edilmemektedir. Öte yandan muasır literatürde de emeklilik sistemini müstakil bir konu olarak derinlemesine inceleyen eserler oldukça azdır. Var olan çalışmalarda ise emeklilik sistemine sigorta sistemi bağlamında ve genel hatlarıyla değinildiği görülmektedir. İslâm medeniyetinin sosyal risk paylaşımı anlamı taşıyan kavram ve kurumları ile emeklilik sisteminin mahiyeti ve amacı arasındaki ilişkinin tespiti, konunun fıkıhî açıdan tutarlı bir zeminde değerlendirilebilmesi için elzemdir. Bu çalışma, emeklilik sisteminin mahiyeti ve tartışma alanlarını, fıkıh kuralları ve İslâm'ın temel ilkeleri bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Emeklilik, Sosyal Güvenlik, Sosyal Sigorta, Sosyal Risk, Tenâsur.

An Assessment of the Retirement System from the Islamic Jurisprudence Perspective

Abstract

Human beings have long recognized the necessity of taking precautions against social risks they may encounter in their lives. Although the content and methods have evolved over time, various organizations have emerged throughout different periods to address these changes. The process that once relied on individual savings and family mutual aid has become ineffective in addressing the modern risks associated with the industrial revolution and urbanization. The retirement system, in this regard, serves as a modern method of risk-sharing designed to protect individuals from social and economic hazards. The concept of risk-sharing, however, is not a modern issue. Exploring whether there are specific concepts and legal institutions within Islamic civilization that embody the principles of solidarity and risk-sharing in response to social risks threatening society, and, if such concepts exist, analyzing their interpretations within classical doctrine, and establishing how these concepts and institutions relate to the nature and objectives of retirement systems are necessary to assess the approach of Islamic fiqh towards retirement institutions in a coherent manner. While classical fiqh includes concepts and institutions that share functional similarities with retirement systems, there is no existing system that can be directly equated with a modern retirement framework. Contemporary studies on the retirement system are notably scarce. Existing studies tend to address the retirement system primarily within the context of insurance, often treating it superficially. In this study, the nature of the retirement system is evaluated alongside ongoing debates within the framework of fiqh rules and fundamental Islamic principles.

Keywords: Islamic Law, Retirement, Social Security, Social Insurance, Social Risk, Tanasur.

Summary

Today's retirement systems are a modern development that originated in the West during the industrialization period and later found areas of application in Islamic regions. Since there is no system or contract in Islamic law that directly corresponds to today's retirement system, this topic is generally absent from classical fiqh literature. In contemporary fiqh works, the issue of retirement is typically addressed only briefly, often within the broader contexts of social security and insurance.

The retirement system can indeed be viewed as compatible with the basic principles and objectives of Islam, particularly regarding its purpose. First and foremost, Islam establishes as the fundamental principle that individuals should live in security and peace. It aims to realize social justice, protect individuals from social risks, and promote the understanding of *tanasur* among Muslims. To achieve these objectives, particularly for the elderly who often face financial and health challenges, it is essential for both society and the state to establish risk-sharing institutions. This is because the principle of *maslahah* in Islam emphasizes the importance of establishing organized support systems aimed to ensure that individuals do not suffer in their old age, that their spouses and children are cared for in the event of their death, and that everyone has access to a minimum standard of living that upholds human dignity. Therefore, the retirement system can be viewed as a contemporary application of the concept of *tanasur*, which has evolved throughout various periods of Islamic civilization.

According to our research, most fiqh debates surrounding the retirement system focus primarily on the premiums paid into the system and the quality of services received in return. When retirement contributions are recognized as taxes or tax-like in nature, it becomes evident that there is little room for debate regarding the retirement system. It is not appropriate, however, to evaluate retirement contributions solely in a tax context, at least in Türkiye. It would be more accurate to view social insurance premiums as a distinct form of payment governed by public law, rather than strictly linking them to traditional institutions like taxes or wages.

It can be stated that the retirement system does not closely resemble any classical contract. The retirement system can be characterized as a contract of ownership, but it should not be classified as a contract of *tabarru*, despite claims made by some jurists attempting to legitimize the system. This is because participants in the retirement system do not intend to donate the premiums they pay; rather, their goal is to join a solidarity group aimed at mitigating the social risks associated with aging.

It is also incorrect to view the retirement system as a straightforward exchange of contributions for pensions or as a simple transaction of one good for another. In our view, the primary reason for this misconception stems from the focus of classical fiqh on material considerations, where

contracts are typically defined in terms of ownership and benefit. However, this initial misconception has led to numerous unnecessary discussions and efforts to produce evidence that are largely irrelevant to the true nature of the retirement system. Therefore, it can be argued that discussions of the retirement system in the context of gharar, gambling, or interest stem from differing conceptions of the system itself. It is also inaccurate to attribute one of the reciprocal costs in the retirement system solely to the trust of those participating in the system. The feeling of trust, being a subjective concept, can only be recognized as a contributing factor to the retirement contract. In our view, the exchange within the retirement system occurs between the social insurance contributions made by individuals and the corresponding obligation of the insured person and their family to organize for daman and social insurance protection in old age or for future provisions. We believe that it is permissible to establish daman as a provision due to the absence of clear nas and in line with the principle of “ibahah al-asliyyah”. In the retirement system, the state's duty of care extends beyond merely providing guarantees and indemnity assurances; it also encompasses responsibilities such as establishing organizations and solidarity groups to that end. Accordingly, it can be said that the subject of the social insurance contract encompasses the obligation to provide insurance protection in a broad sense, as well as to undertake the necessary organization and transactions to deliver this protection, or in Islamic legal terms, as “daman and benefit”.

Giriş

Klasik fıkıh literatüründe ve İslâm medeniyetinde sosyal risk paylaşımını sağlamak amacıyla geliştirilmiş birçok kavram ve kurum bulunmaktadır. İnfak, sadaka, zekât, fitre, mali kefaretlar, vasiyet, vakıf, âkile, velâ, kasâme, mehir, nafaka, hilf ve beytûlmâl gibi kavram ve kurumların asıl gayeleri yanında risk paylaşımı işlevi de bulunmaktadır. Selçuklu ve Osmanlı medeniyetinde fütüvvet ve ahîlik anlayışı, arpalık maaşı, lonca teşkilatı, esnaf, orta ve tekaüt sandıkları yine dönemlerinin sosyo-ekonomik ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla geliştirilen risk paylaşımı yöntemleridir. Ne var ki klasik fıkıh sistematığı içerisinde bugünkü modern emeklilik sistemiyle doğrudan özdeşlik kurulabilecek bir kavram, akit veya uygulama biçimi mevcut değildir.

Emeklilik sisteminin fikhî zemini, İslâm hukukçularının bu kavrama ve onun mahiyetine dair tasavvurlarına göre değişiklik arz etmektedir. Bu sebeple tutarlı bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle emeklilik sisteminin konusu ele alınacak, sistemin klasik bir akit mi, yeni bir sözleşme türü mü yoksa daha farklı tanımlanması gereken bir kavram mı olduğu sorularına cevap aranacaktır. Ardından sistem, güven, maslahat, tenâsur ve sosyal adalet gibi İslâm'ın temel ilkeleri bağlamında değerlendirilecektir.

Emeklilik ile sigorta sistemleri arasında temel özellikleri bakımından fikhî hükme tesir edecek esaslı bir ayrım olmadığı halde literatürde genellikle emeklilik sisteminin detaylı bir analize tabi tutulmaksızın sigorta sisteminden tefrik edildiği ve caiz görüldüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan emeklilik sistemini fikhî açıdan derinlemesine ele alan müstakil çalışmalar da oldukça kısıtlıdır. Araştırmamızda bu iki husus dikkate alınmış ve atıflarda sigorta literatüründen de geniş ölçüde istifade edilmiştir

1. Emeklilik Sistemi

Emeklilik sisteminin fikhî değerlendirmesine geçmeden önce sistemin tanımı, mahiyeti, emeklilik sistemini doğuran sebep olarak sosyal risk ve sistemde ödenen primlerin niteliği hakkında özet bir bilgi sunmak konunun doğru tasavvur edilmesi bakımından faydalı olacaktır.

1.1. Tanımı ve Mahiyeti

Emeklilik, kişinin ilgili mevzuat çerçevesinde belli bir zaman çalıştıktan sonra iş hayatından ayrıldığı ve kendisine düzenli bir maaş bağlandığı dönem olarak ifade edilmektedir.¹ Sistemin temelinde, risk paylaşımı

¹ Bülent Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 14; Hatice Duygu Özer, *Türk Sosyal*

amacıyla bir araya gelme ve muhtemel sosyo-ekonomik zararları ödenen primler yoluyla birlikte karşılama fikri bulunmaktadır. Sosyal güvenlik hukukunda “yaşlılık” ve “emeklilik” birbirlerinin yerine kullanılabilen iki yakın kavram olarak öne çıkmaktadır. Buna göre yaşlılık doğal bir süreç, emeklilik ise bu sürecin sonucudur. Bununla birlikte emeklilik kavramı sosyal yardımlardan ziyade primli sosyal güvenlik rejimlerine tabi olarak çalışanlar için kullanılmaktadır.²

Emeklilik sisteminin temel gayesi, sisteme dâhil olanlara yaş, hizmet süresi ve prim gün sayısı gibi sınırları mevzuatla belirlenen şartları yerine getirmeleri kaydıyla emeklilik sonrası düzenli bir maaş güvencesi sağlamak,³ onları devletin himayesi ve sosyal koruması altına almaktır.⁴ Bireyler, ileriki yaşlarda çoğu zaman çalışma gücünü yitirmekte ve bunun sonucu olarak iş hayatından çekilmek zorunda kalmaktadırlar. Bu durum, geçimlerini sağlayacak gelirlerin azalmasına, sağlık harcamalarının çoğalması nedeniyle de giderlerinin artmasına yol açan uzun süreli fizyolojik bir riski beraberinde getirmektedir.⁵ Emeklilik sistemi, söz konusu riski en aza indirmeyi hedeflemektedir.⁶ Sistemin işleyişinde yaşlılığa bağlı olarak kişinin çalışma gücünde fiili bir azalma olması aranmaz.⁷ Uzun yıllar çalışma ve emeği ile topluma sağladığı ekonomik fayda ödüllendirilerek; devletin vatandaşını yaşlılık döneminde tek başına bırakmaması ve ona sahip çıkması sağlanır.⁸ Sosyal sigortalının artık çalışmaması nedeniyle karşılaştığı gelir kaybı, emeklilik sistemi yoluyla ödenen maaşlarla belirli bir ölçüde giderilmiş olur.⁹

Güvenlik Hukukunda Yaşlılık Aylığına Hak Kazanma Koşulları (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 7; Cem Angın, “Sosyal Güvenlik Reformu, Kamu Personeli ve Emeklilik”, *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)* 9/3 (29 Kasım 2019), 430; Haluk Nuri Ballı - Mustafa İlhan Necmi, “Emeklilik Sendikacılığının Hukuki Süreci / Emekli Sendikasının Meşruiyeti”, *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi* 7/12 (01 Ocak 2020), 45.

² Özer, *Türk Sosyal Güvenlik Hukukunda Yaşlılık Aylığına Hak Kazanma Koşulları*, 7.

³ Tuna Genç, *İkinci Sütun Emeklilik Sistemleri ve Türkiye Uygulaması* (Ankara: SGK, 2009), 15.

⁴ Özer, *Türk Sosyal Güvenlik Hukukunda Yaşlılık Aylığına Hak Kazanma Koşulları*, 7; Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*, 14; Ballı - Necmi, “Emeklilik Sendikacılığının Hukuki Süreci / Emekli Sendikasının Meşruiyeti”, 45; Angın, “Sosyal Güvenlik Reformu, Kamu Personeli ve Emeklilik”, 430.

⁵ Yusuf Alper, *Sosyal Sigortalar Hukuku* (Bursa: Dora Basım Yayın Dağıtım, 2022), 313.

⁶ A. Can Tuncay - Ömer Ekmekçi, *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri* (İstanbul: Beta, 2021), 517.

⁷ Ali Güzel vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku* (İstanbul: Beta, 2021), 526.

⁸ Aziz Can Tuncay, “Geciken Yaşlılık ve Zorunlu Emeklilik Üzerine”, *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 2/2 (01 Haziran 2012), 86.

⁹ Güzel vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 526.

1.2. Emeklilik Sistemini Doğuran Sebep: Sosyal Risk

Sosyal güvenlik ihtiyacını doğuran sebeplerin tamamı birden risk kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁰ Bu bağlamda risk, insanın iradesi ve gücü dışında karşılaştığı, belirsizlik vasfı taşıyan ve neticede kişiyi çalışma imkânından, dolayısıyla kazançtan mahrum bırakan hadiseler bütünüdür.¹¹ Günümüzde risk, sigorta mantığı çerçevesinde geleceğin rasyonel bir şekilde organize edildiği bir kavrama dönüşmüştür. Hatta bizatihi risk kavramı, müstakil olarak alım satıma konu olan bir meta vasfına bürünmüştür.¹²

Emeklilik sistemi; kişinin başta yaşlılık ve hastalık olmak üzere belli sosyal ve ekonomik risklerin yol açacağı muhtemel ekonomik kayıpları öngörme ve bu riskleri geniş bir topluluğa yayarak en aza indirme çabasının bir tezahürüdür. Bu çerçevede kişilerin toplumsal hayatın her alanında karşılaşılabileceği tehlikelerin zararını paylaşmak yani riski azaltıp sosyal güvenliğini sağlamak temel gayedir. Emeklilik sistemi ise bu gayeyi gerçekleştirmeye matuf olarak geliştirilen modern yöntemlerden biridir.

1.3. Emeklilik Sisteminde Ödenen Primlerin Niteliği

Emeklilik sisteminin finansmanı, farklı ülkelerde oranları değişmekle birlikte işçi-işveren primleri, devlet katkıları ve vergilerle sağlanmaktadır.¹³ Bu finansmanın kaynağı olarak vergi tekniği de tarihsel gelişim içinde bazı ülkeler tarafından uygulanmaktadır.¹⁴ Sisteme ödenen primlerin hukuki niteliği doktrinde oldukça tartışmalıdır.¹⁵ Bir yaklaşıma göre primler, sigortalının ücretinin bir bölümüdür.¹⁶ Başka bir yaklaşıma göre primler vergi niteliği taşımaktadır.¹⁷ Çünkü bu primlerin ödenmesi vergiler gibi zorunludur¹⁸ ki bu husus sosyal sigortalar ile sosyal yardım ve hizmetlerin

¹⁰ Turan Yazgan, *Sosyal Güvenlik Ders Notları* (İstanbul, 2011), 23; Mehmet Aykanat, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukukunda Temel Kurumlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 19.

¹¹ Muzaffer Koç, *Sosyal Güvenlik Sisteminin Makro Ekonomik Büyüklüklerle İlişkisi Ve Türk Sosyal Güvenlik Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 18.

¹² Suat Soydemir, *Risk Kavramının Sosyal Yansıması: Sosyal Güvenlik ve Sosyal Yardımlaşma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 182-183.

¹³ Tuncay - Ekmekçi, *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri*, 174; Alper, *Sosyal Sigortalar Hukuku*, 189.

¹⁴ Güzel vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 63.

¹⁵ Tuncay - Ekmekçi, *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri*, 180.

¹⁶ Güzel vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 241.

¹⁷ M. Refik Korkusuz - Suat Uğur, *Sosyal Güvenlik Hukuku* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2022), 334; Güzel vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 241.

¹⁸ Hacı Mehmet Günay, “Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fikhi Temelle-ri”, *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara:

birbirinden ayrıldığı en temel farklardan biridir.¹⁹ Bazılarına göre primler, özel bir vergi veya vergi benzeri bir ödemedir. Bu bağlamda primler, vergiye benzemekle birlikte vergiden farklı olarak ödeme karşılığında bir hizmetin sunulduğu sosyal parafiskal gelir grubuna dâhil edilmektedir.²⁰ Diğer bir görüşe göre primlerin idare hukukundan doğduğu ve kendine has bir karakter taşıdığı ifade edilmektedir.²¹ Bu yaklaşıma göre sosyal sigorta primi, vergi gibi tamamen kamusal niteliğe sahip olmamakla birlikte vergi benzeri özellikler taşıyan özel bir katkı türüdür.²² Bir başka görüşe göre ise primler, ücret ve vergi vasıflarını birlikte bünyesinde barındırmaktadır.²³

Emeklilik primlerinin ücret mi yoksa vergi mi olduğu sorusunun vuzuha kavuşması söz konusu primlerin hangi maksatla ödendiğinin bilinmesine bağlıdır. Primlerin mutlak vergi olarak nitelendirilmesi mümkün görünmemektedir. Zira sosyal sigorta primleri vergiden farklı olarak yalnızca belli alanları ve kesimi kapsamaktadır.²⁴ Primlerin zorunlu olması veya matrahının devlet tarafından belirlenmesi de ona tamamıyla vergi karakteri kazandırmaz. Kaldı ki isteğe bağlı veya yurt dışı borçlanma yoluyla gerçekleştirilen sosyal sigorta türlerinde herhangi bir kamusal zorunluluk bulunmamaktadır. Öte yandan primlerin ücret olduğu varsayıldığında sosyal sigortalıların sadece prim ödedikleri süre zarfında sistemden istifade edebilmeleri, aksi halde sistemden faydalanmamaları gerekir. Hâlbuki iş kazası, meslek hastalığı, yaşlılık ve ölüm gibi sebeplerle prim ödemedikleri bazı durumlarda dahi sosyal sigortalılar sistemden faydalanmaya devam etmektedir. Bu itibarla primlerin mutlak anlamda bir ücret olduğunu savunmak oldukça güçtür.²⁵ Sonuç olarak primleri, emeklilik sisteminden faydalanmanın karşılığı olan, kamu hukukuna dayalı ve kendine özgü vasıfları bulunan bir katkı türü olarak değerlendirmek isabetli görünmektedir.

DİB Yayınları, 2022), 34; Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*, 114.

¹⁹ Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*, 37.

²⁰ Korkusuz - Uğur, *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 159; 0; Alper, *Sosyal Sigortalar Hukuku*, 190.

²¹ Güzel vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 241.

²² Tuncay - Ekmekçi, *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri*, 180.

²³ Korkusuz - Uğur, *Sosyal Güvenlik Hukuku*, 159, 160.

²⁴ Bazı araştırmacılar, devletin herkesin gelirine göre ve doğrudan vergilerin bir kısmını emeklilik sistemine (primlere) tahsis etmesinin milli gelirin daha adaletli dağılımına katkı sağlayacağı görüşündedir. Cahit Talas, “Sosyal Sigortalarımız Hakkında Bazı Mülahazalar”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 11/02 (01 Şubat 1956), 7.

²⁵ Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*, 113.

2. Emeklilik Sisteminin Teberru Akdi Bağlamında Değerlendirilmesi

İslâm hukukçularının bir kısmına göre emeklilik sistemi şekil bakımından muavazalı gibi görünse de hakikatte teberru akdidir. Sistem, sigortalıların kendi rızalarıyla ve bağış amacıyla ödedikleri primlerle finanse edilen bir yardımlaşma ve dayanışma kurumudur.²⁶ Bu sistemde sosyal sigortalı, kendisinden yapılan prim kesintisini sistemde bulunan diğer ihtiyaç sahipleri için bağışlamaktadır. Dolayısıyla sistem zımnen teberru mahiyetinde olup bu tür sözleşmelerde oluşabilecek garar veya cehaletin varlığı kabul edilse bile teberru akitlerinin ruhuna uygun olarak ma' fuvvun anı kabul edilmesi gerekir.²⁷ Bu mantık çerçevesinde devletin aldığı primlerden fazlasını daha sonra defaten veya maaş olarak geri ödemesi, vatandaşlarına yönelik bir bağış olarak nitelendirilmekte, böylece sistemin riba barındırmadığı ve mubah olduğu sonucuna varılmaktadır.²⁸

Primleri teberru olarak nitelendirmenin tartışmaya açık yönleri bulunmaktadır. Zira hibe akdinde ivaz şartı koşulduğunda fakihlerin ekseriyeti bunun bey' akdine dönüşeceğini ve böyle bir durumda bey' akdi ahkâmının cari olacağını ifade etmektedirler. Bu itibarla eğer emeklilik sözleşmesi, teberru akdi olarak kabul edilse bile bu işlem ivazlı hale gelecek, dolayısıyla garar, riba ve ihtimal gibi mahzurlar bu akitte de söz konusu olacaktır.²⁹ Elbette emeklilik sistemi klasik bir satım sözleşmesi gibi mütalaa edilemez. Zira ivazlı akitlerde tarafların asli gayesi semen ve mala malik olmaktır. Hâlbuki emeklilik sözleşmesinde temel gaye bu değildir. Devlet belli kapsamdaki vatandaşlarından zorunlu olarak aldığı primlerle bir dayanışma sistemi organize etmektedir. Dolayısıyla emeklilik sistemini teberru akdi olarak nitelendirmek sosyal sigorta hukuku gerçeklerine aykırı görünmektedir. Emeklilik sisteminde prim sahibi teberruya niyet etmemekte ve sözleşmede de böyle bir hüküm bulunmamaktadır. Yalnızca akdi garar ve riba gibi mahzurlardan korumak için teberru kavramını öne sürmek sistemin mahiyetiyle bağdaşmamaktadır.³⁰ Ayrıca kamu hukukuna dayalı emeklilik sistemlerinin çoğunda primlerin zorunlu olması bu sözleşmenin teberru akdi olarak nitelendirilmesini zorlaştırmaktadır. Nitekim ilzam ve teberrunun birlikte aynı akitte olamayacağı, emeklilik sistemi farz-ı muhal

²⁶ Ali Muhammed el-Hafif, *et-Te'mîn* (Kahire: y.y.,ts.), 78.

²⁷ Mustafa Ahmed Zerkâ, *Nizâmu't-te'mîn* (Beyrut: Müessesetü Risale, 1994), 175; Muhammed b. Fahd b. Sad Devserî, "er-Râtibu't-tekâ'udî", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-Fikhiyyeti's-Suudiyye*, 2012, 190; Mustafa Ahmed Zerkâ - A. Muhammed Abdülaziz Neccar, *İslam Düşüncesinde Ekonomi Banka ve Sigorta*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: 2003), 209; el-Hafif, *et-Te'mîn*, 44, 45, 52.

²⁸ Devserî, "er-Râtibu't-tekâ'udî", 188.

²⁹ Günay, "Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fikhi Temelleri", 46, 47.

³⁰ Nihat Dalgın, "Ticari Sigortalarda Görülen Fikhi Problemler", *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 96.

teberru olarak nitelendirilse bile ivaz şartı ile yapılan hibenin bey‘ hükmünde olacağı, dolayısıyla emeklilik sisteminin mahzâ teberru olmayıp özel bir ivazlı akit³¹ veya teberru ve ivaz karışımı bir akit olduğunu öne sürenler olmuştur.³² Primlerin tıpkı sigorta ile ilgili fikhî tartışmalarda görüldüğü üzere hem teberru olarak görülmesi hem de karşılığında bir menfaatin elde edilmesinin amaçlanması yani belli durumlarda emekli maaşı şeklinde sistemde bulunanlara tekrar geri döneceğinin başlangıçta öngörülmesi, meselenin teberru temeline oturtulmasını oldukça güçleştirmektedir.³³

3. Emeklilik Sisteminin İvazlı Akitler Bağlamında Değerlendirilmesi

Emeklilik sistemi ivazlı akitler bağlamında analiz edildiğinde; karşılıklı ivazların prim-emekli maaşı, prim-güven veya prim-yaşlılık himayesi şeklinde tasavvur edilmesi mümkündür. Söz konusu üç yaklaşımı akitlerin sıhhatine engel teşkil edebilecek fikhî unsurlarla ilişkisini de kurarak tahlil etmek, konuyu doğru bir zeminde tartışmak bakımından gereklilik arz etmektedir.

3.1. Prim-Emekli Maaşı

Emeklilik sisteminin sosyal sigorta primi ile emeklilik maaşının mübadelesi olarak tasavvur edilmesi halinde söz konusu sistemin başlangıçta bazı belirsizlikler barındırmasından hareketle garar, emekli maaşının elde edilip edilemeyeceğinin akdin kuruluş aşamasında meçhul olmasından hareketle kumar ve ihtimalle ilişkisi akla gelecektir. Ayrıca, ödenen primlerle emekli maaşının eşit olması durumunda sistemin ribe’n-nesie, fazlalık olması halinde ise ribe’l-fadl içerip içermediğinin sorgulanması gerekecektir.

3.1.1. Garar

Emeklilik sisteminin garar içerdiği düşüncesinde olanlar öncelikle bu sistemi ivazlı bir akit olarak nitelendirmektedir. Ardından bireyler açısından tek tek değerlendirmeye tabi tutarak adeta iki kişi arasında yapılan basit bir sözleşmeye indirgemektedirler. Bu tasavvur neticesinde ödenecek primler ve karşılığında alınacak maaşların ve sağlık gibi diğer hizmetlerin maddi karşılığının sözleşme esnasında tam olarak belirli olmamasından yola çıkmaktadırlar.³⁴ Bilindiği gibi bedelli akitlerde akdin konusunun özellik ve miktarının bilinmemesi garar türünden sayılmaktadır.³⁵ Buna göre prim ödeyenlerin emekli maaşı alıp alamayacakları ya da hangi miktarda alacakları meçhuldür. Yaşlılık riskinin kesin olarak ne zaman başlayacağı da bilinmemektedir. Senelerce prim ödeyen ancak vefat ve

³¹ Zerkâ, *Nizâmu’t-te’mîn*, 175; Devserî, “er-Râtibu’t-tekâ’udî”, 190.

³² Devserî, “er-Râtibu’t-tekâ’udî”, 191.

³³ Günay, “Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fıkhi Temelleri”, 50, 51.

³⁴ el-Hafîf, *et-Te’mîn*, 25.

³⁵ Dalgın, “Ticari Sigortalarda Görülen Fıkhi Problemler”, 95.

geride hak sahiplerinin bulunmaması nedeniyle hiçbir karşılık alamayanlar bulunabileceği gibi prim gün sayısını tamamlamadığı halde işsizlik, kaza gibi sebeplerle ödediği primlerle kıyaslanamayacak ölçüde maaş alanlar da olabilecektir.³⁶ Öte yandan taraflardan biri emeklilik sözleşmesinin yapılmasıyla birlikte prim ödemeye devam ederken diğer tarafın sorumluluğunun ne zaman başlayacağı meçhuldür. Buna göre emeklilik sistemi en başından itibaren birçok bilinmezlikle doludur. Bilinmezliklerin ve ihtimallerin akdi yapanlar tarafından kabul edilmesinin ise hükme herhangi bir tesiri yoktur. Zira karşılıklı rıza, garar veya cehalet içeren akitleri sahih hale dönüştürmez.³⁷

Emeklilik sisteminde garar bulunmadığı ve dolayısıyla caiz olması gerektiği görüşünde olan İslâm hukukçularının bir kısmı da aslında karşı görüş sahipleriyle aynı noktadan hareket etmektedir. Yani onlar da sistemi başlangıçta klasik bey‘ akdi kalıpları içinde bireysel akitler gibi değerlendirmektedirler. Bu durum akdin garar içerip içermediği, içeriyorsa ne miktarda içerdiği ve akdin sıhhatine tesir edip etmeyeceğiyle ilgili çok geniş tartışma ve değerlendirmeleri beraberinde getirmektedir. Nitekim onlar da akdin konusunun primler karşılığında alınan maaş olduğunu peşinen kabul etmektedir. Ardından akdin içerdiği garar ve cehalet miktarının akde tesir etmeyecek kadar az olduğunu, bunun nizaya yol açmadığını, az miktardaki gararın birçok caiz akitte bulunduğunu ve akdi ifsad etmeyeceğini öne sürmektedirler.³⁸ Buna göre akdin çerçevesi çizilip riskin ne olduğu kesin olarak ortaya konulduktan sonra ortada akdi batıl kılacak nitelikte fahiş garar da kalmamaktadır.³⁹ Diğer taraftan emeklilik sözleşmesinde var olduğu ileri sürülen belirsizliklerin benzeri âkile müessesesi, velâ akdi ve yol riskinin tazmini gibi hususlarda da bulunmaktadır.⁴⁰ Ne var ki bu belirsizlikler sözleşmenin taraflarını anlaşmazlığa sevk edecek özellikte olmayıp akdin yapısal özelliğinden kaynaklandığı için söz konusu akitler meşru kabul edilmektedir.⁴¹

Emeklilik sisteminde akdin sıhhatine tesir edecek ölçüde garar bulunduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Bu durum, yukarıda izah edildiği üzere emeklilik sistemi iki taraf arasında yapılan basit bir

³⁶ Abdüllatif Mahmut Âl Mahmut, *et-Te'mînu'l-ictima'î fî dav' iş-şer'iatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1994) 71.

³⁷ Dalgın, “Ticari Sigortalarda Görülen Fikhi Problemler”, 95.

³⁸ el-Haffîf, *et-Te'mîn*, 26, 46-51.

³⁹ Hasan Hacak, “İslam Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 40-41.

⁴⁰ İsa Abduh, *et-Te'mîn beyne'l-hillî ve't-tahrîm* (b.y.: Darü'l-İ'tisam, ts.), 127.

⁴¹ Abduh, *et-Te'mîn*, 121, 122; Hadi Sağlam, “İslam Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası Mıdır?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 284.

sözleşme olarak düşünüldüğü takdirde dahi böyledir. Sistemin detayları bakımından ilk bakışta mevcut olduğu varsayılan garar, garar-ı yesîr kabilinden olup sistemi ifsad edecek nitelikte değildir. Bununla birlikte emeklilik sisteminin gararla ilişkisi bakımından üzerinde durulması gereken asıl husus, bu sistemi iki taraf arasında yapılan basit bir sözleşmeye indirgemenin yöntem açısından hatalı olduğu ve bu yaklaşımın aslında sistemin mahiyetiyle örtüşmeyen birçok gereksiz tartışma ve delil üretme çabalarını da beraberinde getirdiğidir.

3.1.2. Faiz

Meşruiyetiyle ilgili tartışmalarda emeklilik sisteminin faizle ilişkisinin iki açıdan kurulduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi primler ile emekli maaşı arasında cins birliği bulunduğu düşüncesinden hareketle prim oranında maaş alınması halinde ribe'n-nesîe, prim ile maaş arasında miktar olarak bir fazlalık olması durumunda ise ribe'l-fadl ile ribe'n-nesîenin birlikte gerçekleşeceği iddiasıdır.⁴² İkincisi ise primlerin faizli enstrümanlarda nemalandırılma ihtimalidir.⁴³

Emeklilik sisteminin özü itibariyle faizle ilişkisini kurabilmek için tıpkı gararla ilgili tartışmalarda olduğu gibi öncelikle bu sistemin ivazlı bir akit olarak kabul edilmesi gerekir. Nitekim bazı araştırmacılara göre emeklilik sistemi ödenen primler karşılığında maaş alınmasından ibarettir. Sistemi bu şekilde değerlendirmekle birlikte caiz görenler ise maslahat prensibinden hareket etmektedir. Buna göre söz konusu akitten taraflar zarar görmemekte, aksine sistem toplumun umumi menfaatini sağlamaya yönelik bir işlev yüklenmektedir. Bu çerçevede İslâm'ın kolaylık, maslahat ve celb-i menfaat prensiplerine binaen istisnai bir hüküm olan arâyâ satışına cevaz verilmesi örnek gösterilmektedir. Ayrıca faiz, akit esnasında şart koşulan fazlalık olup emeklilik sistemine dâhil edilirken tarafların iradesiyle belirlenmiş böyle bir fazlalık şartı bulunmamaktadır.⁴⁴ Görüldüğü üzere emeklilik sisteminin özü bakımından faizle ilişkisi sistemin tasavvuruyla alakalıdır. Zira emeklilik sistemi prim-maaş mübadelesi şeklinde tasavvur edildiğinde garar yanında faizle ilişkisi de sorgulanmakta, taraflar kendi delillerini oluşturma gayreti içine girerek kimi zaman konunun mahiyetinden uzak zorlama yorumlarla haklılıklarına gerekçe aramak durumunda kalmaktadırlar. Bazı emeklilik sistemlerinin ihtiyat sermayelerini faiz yoluyla nemalandırmasından hareketle bu sisteme yöneltelen tenkitlerin ise sistemin özüyle alakalı olmadığı açıktır.⁴⁵

⁴² Vehbe Zuhaylî, *Akdu't-te'mîn* (Dımaşk: Dâru'l-mektebî, 1995), 12-13.

⁴³ Hayreddin Karaman, *İş ve Ticaret İlmihali* (İstanbul: y.y., 2012), 397.

⁴⁴ Faysal Mevlevî, *Nizâmu't-te'mîn* (Beirut: y.y., 1996), 70; Devserî, "er-Râti-bu't-têkâ'udî", 194.

⁴⁵ el-Haffîf, *et-Te'mîn*, 70, 71.

Zira aslen mubah olan bir işleme haram bir vafsin karışması o işlemin de aslen haramlığını gerektirmez. Bu durum sadece sınırlı olarak söz konusu münferit işlemin fesadına yol açar. Burada ele alınan konu, emeklilik primlerinin meşru olmayan alanlarda değerlendirilmesi gibi ilave özellikler olmaksızın bir sistem olarak emeklilik akdinin kendisidir. Söz konusu sistemin dinen meşru olmayan başka iş ve akitlerinin olması, emeklilik sisteminin zaruri neticesi veya vaf-ı lâzımı değildir.

3.1.3. Kumar

Emeklilik sisteminde yaşlılık riskinin gerçekleşmemesi halinde sisteme katılanların ödediği primlerin karşılıksız kalması, riskin gerçekleştiği bazı durumlarda ise ödenen prim miktarını katbekat aşan meblağlarda maaş ödenmesi gibi bir durum akla gelebilir. Bu durumun mantiki sonucu olarak söz konusu sistemin bir taraf kazanırken diğer tarafın kaybettiği kumar ve şansla ilişkisinin sorgulanması gerekecektir.⁴⁶ Nitekim kumar ve bahsin haram kılınmasının illeti tarafların zararına olacak şekilde garar ve cehalet içermesidir.⁴⁷

Emeklilik sisteminin kumarla ilişkilendirilmesi yine emeklilik sisteminin ödenen primler ile maaş mübadelesi şeklinde tasavvuruyla alakalıdır. Bu bakımdan emekliliği kumarla ilişkilendirmenin, onun tenâsur yönünü ve aktüeryal dayanaklarını göz ardı eden bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Zira başlangıçta emekliliğin bir sistem olarak değil iki kişi arasında yapılan basit bir akit gibi telakki edilip ele alınması isabetli değildir.⁴⁸ Başlangıç noktası bu olunca sigorta ile ilgili fıkhi tartışmalarda olduğu gibi sistemin özülle alakalı olmayan birçok yasak unsurla bağının kurulması ve bu çerçevede tartışılması kaçınılmazdır. Hâlbuki emeklilik sistemini prim sahiplerinin emeklilik kurumu ile yaptıkları bireysel akitler gibi görmek yerine çok ince ve teknik hesaplamalara dayalı bir organizasyon olarak değerlendirmek daha isabetli olurdu. Bu durumda bir taraftan sistemin yardımlaşma, dayanışma ve tekâful özelliği öne çıkarken, diğer taraftan onun şans ve tesadüfe bağlı bir akit olduğu yönündeki iddialar da geçersiz olurdu. Belki basit bir tasavvurla ve münferit bir sözleşme olarak bakıldığında emeklilik sisteminde taraflar için sonuçları başlangıçta belirgin olmayan kazanç ve kayıp ihtimalinin bulunduğu söylenebilir. Ancak istatistik ilminin verilerinden yararlanan sigorta tekniği ile tüm akitler birlikte değerlendirildiğinde sistemde risk ve belirsizlik gibi

⁴⁶ Zuhaylî, *Akdu't-te'mîn*, 39; Hadi Sağlam, “Genel ve Özel Sigortalar Zarar (Tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış, İslam Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 527.

⁴⁷ Dalgın, “Ticari Sigortalarda Görülen Fıkhi Problemler”, 105.

⁴⁸ el-Hafîf, *et-Te'mîn*, 10.

görünen hususların büyük sayılar kanunu çerçevesinde önemli ölçüde ortadan kalktığı görülmektedir.⁴⁹

3.2. Prim-Güven

Emeklilik sisteminde tıpkı sigorta sözleşmesinde olduğu gibi ivazlardan biri sisteme dâhil olanların ödediği prim, diğeri ise devletin sunduğu güven şeklinde tasavvur edilebilir.⁵⁰ Buna göre sisteme dâhil olanlar, riskin bilfiil gerçekleşmesiyle bağlantılı olmaksızın sisteme katılmalarından itibaren yaşlılık dönemleri için sosyal güvence elde ederler. Ödenen primlerin karşılığının maaş yerine güven olarak nitelendirilmesiyle sistemin garar taşıma riski de ortadan kalkmış olur. Ayrıca cinsleri farklı iki şeyin mübadelesi söz konusu olduğu için riba da tahakkuk etmez.⁵¹

Güvenli bir hayat elbette insanoğlunun en temel ihtiyaçlarından biridir. Her insanın çalışma gücünü kaybedeceği ve buna bağlı olarak gelirinin azalacağı yaşlılık döneminde sosyal güvenceye kavuşabilmek için önceden bir takım tasarruflar yapması ve risk paylaşım kurumlarına dâhil olması fitrî bir ihtiyaçtır. Bazı klasik akitlerde güven elde etmek amacıyla akit yapılması ve bedel ödenmesinin mubah olduğuna dair deliller de bulunmaktadır. Söz gelimi belli bir yeri koruması amacıyla akit yapılan bir bekçinin temel görevi sorumlu olduğu mahalli dış etken ve saldırılardan korumak ve bunun neticesi olarak mal sahibine güven vermektir. Sigorta ve emeklilik sistemi de buna benzetilebilir. Emeklilik sistemine dâhil olan kişi de endişe ettiği sosyal risklerin gerçekleşmesi halinde grup dayanışması içinde bunun üstesinden gelebilmek için başlangıçta belli bir bedel ödemektedir.⁵² Ancak güven kavramının akdin konusu olup olamayacağı konusu tartışmaya açıktır. Zira bu yaklaşıma güvencenin bedel karşılığında mübadele edilecek bir mal olmadığı, yalnızca kişiyi bu işlemi yapmaya yöneltten saik (motivasyon) olabileceği yönünde itiraz edilmiştir. Nitekim bir akdin konusunun, akit esnasında mümkün vasfını taşıması gerekir.⁵³ Bu itibarla ivazlardan birinin güven olarak belirlenmesi ve güvenin adeta ticari bir meta gibi nitelendirilmesi eleştirilmiştir.⁵⁴ Güvenin bizatihi kendisi teslim tesellüm şartlarını taşımadığı gibi taraflardan birinin mülkünden diğerine nakli de mümkün değildir. Öte yandan güven, primlerin tam

⁴⁹ Günay, “Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fıkhi Temelleri”, 36; Devserî, “er-Râtibu’t-tekâ’udî”, 195, 196.

⁵⁰ Abduh, *et-Te’min*, 123.

⁵¹ Zerkâ - Neccar, *İslam Düşüncesinde Ekonomi Banka ve Sigorta*, 209.

⁵² Zerkâ, *Nizâmu’t-te’min* (Beyrut: 1994), 52-53; Zerkâ - Neccar, *İslam Düşüncesinde Ekonomi Banka ve Sigorta*, 2003, 210-211.

⁵³ Sıddık M. Emin Darîr, *el-Garar ve eseruhu fi’l ukûd fi’l fıkhi’l-İslâmî* (b.y.: y.y., 1995), 648.

⁵⁴ Zuhaylî, *Akdu’t-te’min*, 9; Faysal Mevlevî, *Nizâmu’t-te’min* (Beyrut: y.y., 1996), 67-68; Nihat Dalgın, “Sigorta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/163.

karşılığı da değildir. Zira sosyal sigortalı, ödediği primlerinin karşılığında sadece güven hissetmeyi kabul etmeyecektir. Güven, yaşlılık döneminde emekli maaşı alacağına yönelik bir güvence olarak tasavvur edildiğinde ise gerçekte primlerin karşılığı yine somut bir şeye yani para/emekli maaşına dönüşecektir.⁵⁵ Bu durum ise konuyu tekrar garar ve faiz ile ilgili tartışmalara geri döndürecektir.

Sübjektif bir terim olan güven hissi emeklilik akdinin hakiki yapısının ve mahiyetinin dışında, tarafları akit yapmaya yönelten psikolojik bir saik/duygu/motivasyon mahiyetinde değerlendirilebilir. Güvenin, sosyal sigortalının emekli maaşı alacağına yönelik kendisine sunulan güvence olarak düşünülmesi halinde ise primlerin karşılığının güven hissini kendisi değil, o hissin kaynağı olan emekli maaşı olması gerekecektir. Dolayısıyla güven hissini sosyal sigortalıda oluşan ve onu söz konusu sisteme yönelten psikolojik bir amil olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.⁵⁶

3.3. Prim-Yaşlılık Himayesi

Emeklilik sisteminde karşılıklı ivazları, sosyal sigorta primi ile devletin üstlendiği yaşlılık/gelecek himayesi ya da bu yöndeki taahhüdü olarak tasavvur etmek mümkündür. Buna göre yaşlılık himayesi, sisteme dâhil olanlardaki güvenlik hissini de asli kaynağı olup fıkıh literatüründe mali bir kavram olarak kabul edilmektedir. Emeklilik sistemindeki yaşlılık himayesi mali niteliğine rağmen emekli maaşından farklı bir olgudur. Çünkü devlet, yaşlılık riskinin yol açtığı gelir kaybını belli kıstaslar çerçevesinde gidermeyi taahhüt etmektedir.⁵⁷

Emeklilik sistemi basit bir muavaza sözleşmesine indirgenmemelidir. Bu sistem sadece prim karşılığında yaşlılık himayesi satın almak değil; aynı zamanda sisteme dâhil olanların kendi aralarında dayanışma ve karşılıklı tekâfül anlayışını da içermektedir. Devlet sistemin organizasyonunu üstlenip himaye borcunu taahhüt ederken; katılımcılar da kendi aralarında bir tenâsur topluluğu oluşturmaktadır. Emeklilik sistemi içinde yer alan bireylerin her biri, ödediği primleri sadece kendisinin karşılaştacağı risklere yönelik olarak görmemekte; aynı zamanda riskle karşılaşan diğer üyelerin zararlarının da bu primlerden karşılanmasını zımnen kabul etmektedirler.⁵⁸ Dolayısıyla emeklilik sistemindeki karşılıklı ivazlar prim ile yaşlılık himayesi arasında gerçekleşirken sosyal sigortalı da ödediği primler

⁵⁵ Dalgın, “Ticari Sigortalarda Görülen Fıkhi Problemler”, 96, 112.

⁵⁶ Hasan Hacak, “İslam Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 39, 40.

⁵⁷ Hasan Hacak, “İslam Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”, *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*, ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 132; Âl Mahmut, *et-Te'mînu'l-ictima* 'i, 65.

⁵⁸ Hacak, “İslam Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”, 134.

karşılığında zorunlu olarak herhangi bir karşılık almayı beklememektedir. Bu durum, emeklilik sisteminde ödenen primlerin ivazlı bir işlem olma vasfının yanında teberru niteliğini de ön plana çıkarmaktadır.

Burada kişinin gerçekleştirmemiş risklere karşı prim ödeyerek kendisini korumaya almasının fıkıh ilkelerine göre meşruiyeti sorgulanmalıdır. Nitekim bazı İslâm hukukçuları damânın müstakil bir ivazın karşılığı olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak bu hususta Kitab ve Sünnette doğrudan bir yasaklama bulunmamaktadır. Konu hakkında İslâm hukukçuları icthad, rey ve örf neticesinde bir hükme varmaya çalışmışlardır.⁵⁹ Hakkında kesin bir nehiy olmadığına göre “ibahatü’l-asliyye” kâidesince damânın bir karşılık/bedel mukabilinde belirlenmesini mubah olarak gören hukukçular da vardır.⁶⁰ Hanefî hukuk doktrininde kabul gören hilf müessesesi; kabile, divan ve meslek teşkilatları aracılığıyla tesis edilen grup dayanışmasını (tenâsur) gerçekleştirme ihtiyacından doğmuş bir sözleşmedir. Benzer şekilde velâ akdi de güvence ve himayeden ya da tenâsurdan yoksun bireylerin toplumsal sosyal güvenlik şemsiyesi altına alınması ve bu ilişkinin hukuki bir sözleşme ile kurumsal bir kimlik kazanması bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla risk gerçekleşmeden evvel, bireylerin kendilerini güvende hissetmek amacıyla organizasyon kurmaları, birbirlerine karşılıklı güvence sunmaları ve risk paylaşımı amacıyla prim ödemeleri meşru bir zemine oturmaktadır.⁶¹ Nitekim emeklilik sistemiyle risk paylaşımı açısından benzerlik taşıyan muvâlât akdi de taraflara yardımlaşma ve himaye borcu yükleyen bir sözleşmedir.⁶²

Kişinin genellikle çalışamayacağı ve gelirlerinin azalacağı yaşlılık dönemine yönelik himaye sağlama borcu, İslâm hukukunda emeklilik akdinin konusu olarak değerlendirilebilir. Himaye borcu sadece kefillik ve damân garantisinden ibaret olmayıp bu amaçla organizasyon kurma, risk havuzu oluşturma gibi yükümlülükleri de içermektedir. Bireysel olarak devletle akit yapılırken adeta grup üyeleri de kendi aralarında zımnî bir akit yapmaktadırlar. Dolayısıyla burada devlet emeklilik sistemini kurma ve yönetme borcu altına da girmektedir. Bu anlamda emeklilik sözleşmesinin konusu, emeklilik himayesi sunma şeklindeki temel borç ile birlikte bunu sağlamak için gerekli işlerin icrasını da içermektedir. Yani sigortacı ki emeklilik sisteminde çoğunlukla devlet olmaktadır, vatandaşları arasında karşılıklı güvenceyi paylaşır ve organize etme, risk gerçekleştiğinde maaş ve sağlık hizmeti sunma gibi hizmetleri sunma borcu altına girmektedir. Dolayısıyla ortada salt bir damân değil aynı zamanda bir

⁵⁹ el-Hafîf, *et-Te'mîn*, 94, 95.

⁶⁰ el-Hafîf, *et-Te'mîn*, 96.

⁶¹ Hacak, “İslam Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”, 134.

⁶² Şemsüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 8/95.

menfaat (hizmet) borcu da bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle emeklilik sisteminde prim ödeyenler, sistemi organize eden kurumdan aslında bir hizmet (menfaat) de satın almaktadırlar. Konvansiyonel sigortalardan farklı olarak emeklilik sisteminde sigortacı genellikle devlet olduğundan ve sistem çoğu zaman devletin desteğiyle yürütüldüğünden dolayı bu akitte sosyal güvence ve tenâsur gayesi ağır basmakta ve akit klasik muavaza kalıplarının dışına çıkmaktadır. Böylelikle damânı yani himaye borcunu katılımcılar ve devlet ortaklaşa üstlenmiş olmaktadır.

Sonuç olarak emeklilik sisteminin konusunun, geniş anlamıyla yaşlılık/gelecek himayesi sağlama ve bu himayeyi sağlamak için gereken organizasyonu ve işlemleri yapma borcu olduğu söylenebilir.⁶³ Bu yönüyle mevcut emeklilik sistemini tıpkı sigorta gibi nasslarda ve klasik fıkıh literatüründe zikredilmeyen, bünyesinde maslahat, tenâsur, teâvün, tekâfül, muâvaza ve teberru unsurlarını mezcetmiş, nev'i şahsına münhasır bir sistem olarak değerlendirmek mümkündür.⁶⁴ Konvansiyonel sigortalardan farklı olarak emeklilik sisteminde sigortacı rolünü genellikle devletin üstlenmesi ve sistemin kâr amacı gütmeksizin hatta çoğu zaman devlet desteğiyle yürütülmesi sistemin sosyal güvence ve tenâsur gayesini belirginleştirmekte ve akdi klasik muavaza akdi kalıplarının dışına çıkarmaktadır. Neticede himaye borcu katılımcılar ve devlet tarafından ortaklaşa üstlenilen bir sorumluluğa dönüşmektedir.

4. Emeklilik Sisteminin İslâm'ın Temel İlkeleri Bağlamında Değerlendirilmesi

Emeklilik sistemi, gerçekleştirmek istediği hedefler bakımından İslâm dininin temel ilke ve amaçlarıyla (makâsıd) uyumludur. Her şeyden önce İslâm hukuk doktrininde fert ve toplumun maslahatı için mutlak korunması gereken ve “zarûriyyât-ı hamse” olarak bilinen beş temel alan bulunmaktadır. Bunlar can, din, akıl, nesil ve mal emniyetidir. Dinimizin bütün hükümleri nihai tahlilde bu beş temel değeri korumayı amaçlamaktadır.⁶⁵ Bir bütün olarak emeklilik kurumunun da özellikle yaşlılık ve maluliyet gibi durumlarda can ve mal emniyetini tahkim ederek söz konusu değerlerin korunmasına katkı sağladığı söylenebilir.

4.1. Güven

İnsan, fitraten kendisi ve çocukları için güvenli bir gelecek arzusu taşır. Kazanç kaynaklarının tükenmesinden kendini korumak, yoksulluk ve sefaletle karşı kendini garantiye almak ister.⁶⁶ Kur'ân-ı Kerîm'e göre

⁶³ Hacak, “İslam Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”, 134, 135.

⁶⁴ el-Hafîf, *et-Te'mîn*, 27, 82; Hacak, “İslam Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”, 134; Devserî, “er-Râtibu't-tekâ'udî”, 180; Heyet, *İlmihal* (İstanbul: İSAM, 1998), 2/456.

⁶⁵ Günay, “Teavünden Tekâfüle Alternatif Sigortacılığın Fıkhi Temelleri”, 37.

⁶⁶ Syed Muhammad Hasanuzzaman, *Kur'an-ı Kerim'de İktisadi İlkeler*, çev. Zeynep Özbek (İstanbul: Mahya-İgiad Yayınları, 2018), 389.

ideal bir toplum huzur ve güvenlik nimetlerine sahip olmalıdır. Yaşlılık döneminde bireylerin çoğunlukla çalışamaması nedeniyle sosyal risklerle karşılaşacağı, bu durumun onlarda korku ve güvensizlik doğuracağı muhakkaktır.⁶⁷

İslâm, insanoğlunun sosyal bakımdan güven içinde yaşamasına yönelik birçok tedbir geliştirmiş ve nihai aşamada devleti bu güvenliği sağlamakla yükümlü kılmıştır.⁶⁸ İnsanoğlunun dünyada en fazla ihtiyaç duyduğu şeylerin başında güven içinde bir hayat gelmektedir.⁶⁹ Tarih boyunca insanlar canlarına ve mallarına yönelik tehlikelere karşı daima bir güvenlik arayışı içinde olmuşlardır.⁷⁰ Nitekim Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerîm’de Kureyş kabilesine ihsan ettiği nimetleri sayarken onları açlıktan kurtarıp doyurduğunu ve korkudan emin kıldığını haber vermektedir.⁷¹ Bu ilâhî beyan, güvenli hayatın insanın en temel fitrî ihtiyaçlarından biri olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ihtiyarlıktan,⁷² fakirlikten ve zilletten⁷³ Allah’a sığınması, ihtiyarlığın yol açtığı fiziksel ve sosyal riskleri de içermektedir.⁷⁴ Zira yaşlılık dönemi, fiziksel gücün zayıfladığı ve çoğu zaman sosyal ve ekonomik ihtiyaçların karşılanmasında dahi acze düştüğü bir zaman dilimidir. İnsana düşen ise söz konusu risklere karşı tedbir almaktır.⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında emeklilik sistemi, insanların genellikle acze düştüğü yaşlılık dönemlerinde onlara ekonomik güvence ve sosyal koruma sağlamayı hedefleyen güncel vasıtalarından biri olarak değerlendirilebilir.

4.2. Maslahat

Sosyal risklerin yol açtığı tehlikelerin uygun yöntemlerle ortadan kaldırılması ve bu amaçla şahsî sorumluluğun bütün bir cemiyete dağıtılarak tehlikelerin zararlarından kaçınılması hem bireysel hem de toplumsal bir zorunluluktur. Medine Vesikasının on yedinci maddesinde “Müslümanların

⁶⁷ Hasanuzzaman, *Kur’an-ı Kerim’de İktisadi İlkeler*, 390.

⁶⁸ Abduh, *et-Te’min*, 35.

⁶⁹ Abduh, *et-Te’min*, 33.

⁷⁰ Günay, “Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fıkhi Temelleri”, 31.

⁷¹ Heyet, *Kur’an Yolu Meali* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), Kureyş 106/1-4; Abduh, *et-Te’min*, 33.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (b.y.: Darü Tavki’n-Necat, 1422/2001), “Et’ime”, 28.

⁷³ Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: Mek-tebetü’l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 32.

⁷⁴ “Allah’ım! İhtiyarlıktan, kederden, âcizlikten, tembellikten, cimrilikten, korkaklıktan, borç sıkıntısından ve güç sahibi olan kişilerin haksızlığına uğramaktan sana sığınırım.” Buhârî, “Et’ime”, 28; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32.

⁷⁵ Günay, “Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fıkhi Temelleri”, 37.

barış ve huzuru tektir/bölünemez”⁷⁶ ifadesi toplumsal refahın bir bütün olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre fertlerin maddi veya manevi bakımdan zaafa uğramaması için tedbirler geliştirilmelidir. İnsanların açlık, korunmaya muhtaç ve aşırı ihtiyaç içinde kalmaması için çaba gösterilmez. Zira Müslümanların iyilik ve takva üzerine yardımlaşmaları esastır.⁷⁷ İmam Nevevî (ö. 676/1277), “Hepiniz çobansınız ve hepiniz size tabi olanlardan mesulsünüz”⁷⁸ hadis-i şerifinden hareketle yöneticilerin himayeleri altında bulunanların selametini yüklenen güvenilir koruyucular olmalarını, onların dünya ve âhiret huzurunu gaye edinmeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁹ Nitekim fikhın temel ilkelerinden olan “Raiyye yani tebaa üzerinde tasarruf maslahata menuttur.”⁸⁰ kaidesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Bu bağlamda benzer risklerle karşı karşıya kalanlara yönelik sosyal risk paylaşım kurumları organize etmek önemli bir sorumluluktur.⁸¹ Nitekim ilk halifeler sosyal güvenlik alanında maslahata uygun pek çok yeni uygulamada bulunmuşlardır.⁸²

İslâm hukukunun konuyla ilgili temel kavram ve ilkelerinden yola çıkarak bugün de dayanışma ve paylaşma anlayışını en etkin vasıtalarla yaygınlaştırmak, fikhın ruhuna uygun bir yaklaşımdır.⁸³ Hanefîlerin divan ve meslek örgütleri hatta hilf yoluyla benzer kurumlaşmalara imkân veren geniş açılımlı görüşleri her devirde ihtiyaç duyulan yeni müesseselerin ihdasına rehberlik edecek mahiyettedir.⁸⁴ Bu amaçla İslâm hukukunun idare alanına hâkim olan maslahat ilkesine göre düzenlemeler yapmak ve buna yönelik organizasyonlar geliştirmek mümkündür. Hz. Ömer’in ve daha

⁷⁶ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Mısır: Şeriketü Mektebe, 1955), 501, 504; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, ts.), 66-72; Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, çev. Cemaleddin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 220; Celal Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 77.

⁷⁷ Abdülkerim Zeydan, *İslam'da Ferd ve Devlet Münasebetleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995), 138, 139.

⁷⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahih* (Beyrut: Darü İhyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.), “İmare”, 20.

⁷⁹ Zeydan, *İslam'da Ferd ve Devlet Münasebetleri*, 140; Âl Mahmut, *et-Te'mînu'l-ictimâ'i*, 147, 148.

⁸⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: 1330/1911), 1/128-130; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/274.

⁸¹ el-Hafîf, *et-Te'mîn*, 78.

⁸² Ali Şafak, *İslam Dini ve Sosyal Adalet* (Ankara: DİB Yayınları, 1992), 45.

⁸³ Hadi Sağlam, “İslam Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası Mıdır?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 291-292.

⁸⁴ Celal Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 690.

sonra da Hanefîlerin âkile prensibine kazandırdıkları dinamizm içerisinde çeşitli gruplar bir araya getirilerek dayanışma grupları oluşturulabilir. Bu gayeyle oluşturulacak kurumların gelirleri çalışanların ücretlerinden yapılacak kesintilerle, devletin yapacağı katkılarla, işverenlerden alınan belli miktarlarla finanse edilebilir.⁸⁵ Bu çerçeveden bakıldığında emeklilik sistemi, maslahata uygun olarak geliştirilmiş bir risk paylaşımı yöntemi olup,⁸⁶ organize bir dayanışma bağı oluşturmayı hedeflemektedir. Kişilerin yaşlılık dönemlerinde kendileri, vefatları halinde geride kalan yakınları için bu sisteme dâhil olmaları İslâm'ın maslahat ilkesiyle uyum içindedir.

4.3. Tenâsur

İnsanoğlu can ve mal emniyetini tehdit eden risklere karşı korunmak amacıyla muhtelif yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemlerin başında tenâsur yani risk paylaşımı yöntemi gelmektedir. Tenâsurun hâkim olduğu toplumlarda başlangıçta muhtemel risk, riskin gerçekleşmesi halinde ise oluşan zarar aynı tehlikeye maruz kalma ihtimali bulunan fertlerden müteşekkil bir topluluk tarafından bölüşülmektedir. Risk paylaşımı yönteminde fertler, başlangıçta bireysel menfaatlerini koruma saikiyle hareket etseler de riskin kime yöneleceğinin belirsiz olması nedeniyle grubun her bir üyesi diğerini desteklemekte, nihayetinde herkes birbirini destekler hale gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında tenâsur ve risk paylaşımında bireysel menfaat ile toplumsal menfaatin iç içe geçtiği söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Müslümanlar hayırda yarışmaya,⁸⁷ anne-babaya, akrabaya, yetimlere, muhtaçlara iyilik yapmaya davet edilir.⁸⁸ Sevdikleri mallardan akrabalar, yetimler, fakirler, yolda kalanlar, yardıma muhtaçlar ve köleler için sarf etmeye teşvik edilir.⁸⁹ İyilik ve takva hususunda yardımlaşmaya, günah ve düşmanlık üzerine ise yardımlaşmamaya çağrılır.⁹⁰ Müslümanların birbirlerinin yardımcıları olmaları gerektiği hatırlatılır.⁹¹ Nefsinin bencilliğinden korunmayı başaranların kurtuluşa erecekleri müjdelenir.⁹² Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) de hicretten sonra Muhacirler ile Ensar arasında kardeşlik ilan etmiştir. Allah Resûlü'nün "Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine karşı şefkat ve merhamet gösterme hususunda, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları

⁸⁵ Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 684-685.

⁸⁶ el-Hafîf, *et-Te'mîn*, 79, 88, 89.

⁸⁷ el-Bakara 2/148.

⁸⁸ el-Bakara 2/83.

⁸⁹ el-Bakara 2/177.

⁹⁰ el-Mâide 5/2.

⁹¹ et-Tevbe 9/71.

⁹² el-Haşr 59/9.

da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer”;⁹³ “Mümin, mümin için âdeti birbirini destekleyen bir bina gibidir”;⁹⁴ “Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu tehlikede yalnız bırakmaz. Kim, kardeşinin ihtiyacını görürse, Allah’ta onu kıyamet gününün sıkıntısından kurtarır”⁹⁵ mealindeki hadisleri, müminlerin risk ve tehlikeler karşısında dayanışma içinde olmalarını emretmektedir. İşte tenâsur kavramı, İslâm’ın bu temel prensiplerinin adeta vücut bulmuş hali olup İslâm medeniyetinin daha ilk dönemlerinden itibaren risk paylaşımı amacı güden kurumların doğmasını ve gelişmesini sağlamıştır.

İslâm, toplumu tehdit eden temel risklere ve maddi külfetlere karşı bazen zorunlu bazen de gönüllülük esasına dayalı dayanışma, risk paylaşımı ve sosyal güvenlik fonksiyonu icra eden infak, sadaka, zekât müessesesi gibi kavram ve kurumları ihdas etmiştir. Bu doğrultuda toplumda zaten mevcut olan âkile kurumunu koruyup geliştirmiş, köleler ve yabancılar gibi toplumsal korumadan yoksun bireyler için bu sisteme dâhil olma mahiyetinde velâ müessesesini benimsemiştir.⁹⁶ Bu müesseselerin yetersiz kaldığı durumlarda ise en son çare olarak beytûlmâli bir üst sosyal güvenlik kurumu olarak belirlemiştir.⁹⁷ Nitekim Allah Resûlü (s.a.s.) bir hadisinde “Ben, her mümine kendi nefsimden daha yakınım. Kim mal bırakırsa ehli için bırakmış olur. Ama kim borç ve bakılmaya muhtaç fertler bırakırsa o benim üzerimedir. Çünkü ben müminlerin velisiyim” buyurmaktadır.⁹⁸

Tenâsur kavramı özellikle Hanefî fıkıh doktrininde risk paylaşımının temeli olarak kabul edilmektedir. Zira insanların güven içinde yaşayabilmeleri ancak tenâsur mekanizmalarının varlığıyla mümkündür. Müslümanların, tenâsur yani dayanışma ve yardımlaşma içinde olmaları esastır.⁹⁹ Bu yönüyle tenâsur, her toplum için vazgeçilmez bir unsurdur. Nitekim Hanefî hukukçular, âkile kurumunu tartışırken daima riskin en etkin bir şekilde bölüşülebileceği tenâsur grupları oluşturma gayreti içinde olmuşlardır. Bu çerçevede tenâsur ehli şartlara göre bazen kabile, bazen divanlar olmuştur. Aynı gayeyi gerçekleştirmek üzere bazen de

⁹³ Müslim, “Birr”, 66.

⁹⁴ Müslim, “Birr”, 65.

⁹⁵ Müslim, “Birr”, 58.

⁹⁶ Alâuddîn Ebûbekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 7/256.

⁹⁷ Buhârî, “İstikrâz”, 11; Kâsânî, *Bedâi’*, 7/256; Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-Emvâl*, 251; Yeniçeri, *İslâm’ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 458; Âl Mahmut, *et-Te’mînu’l-ictima’î*, 148, 149.

⁹⁸ Buhârî, “İstikrâz”, 11; Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-Emvâl*, 251; Yeniçeri, *İslâm’ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 458.

⁹⁹ Fahrreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâ’ik fî şerhi Kenzi’d-dekâ’ik* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1313), 6/181.

aynı şehir halkı birbirinin âkilesi sayılmıştır.¹⁰⁰ Kişinin âkilesinin tayini hususundaki fikhî tartışmalar, dayanışmanın en somut şekilde hangi grup içinde vücut bulacağı ekseninde şekillenmiştir.¹⁰¹ Divanların âkile olarak belirlenmesinin temel gerekçesi ise artık nesep, velâ, aynı şehirde olmak gibi yakınlıklara nazaran tenâsurun kurumsal bir yapı olan divanlar yoluyla çok daha güçlü ve sürdürülebilir şekilde gerçekleşebileceği düşüncesidir. Tarihsel süreçteki bu dönüşüm bize tenâsuru gerçekleştirme amaçlı olarak her dönemde insanlar arasında farklı yöntem, uygulama ve sistemlerin geliştirilebileceğini göstermektedir. Günümüzde oldukça yaygın bir uygulama alanı bulan sosyal sigorta ve emeklilik sistemlerinin de özü itibarıyla tenâsur anlayışının modern bir tezahürü olarak kabul edilmesi isabetli bir yaklaşım olacaktır.¹⁰²

Günümüz sosyal güvenlik müesseseleri yardımlaşma ve paylaşmanın sistemli bir şekilde organize edilmesi fikrine dayanmaktadır. Organizatör açısından ticari amaç güdülen türlerinde dahi yardımlaşma ve dayanışma, sonuçları itibarıyla gerçekleşmektedir.¹⁰³ Bu bağlamda İslâm'ın sosyal dayanışmaya yönelik temel ilke ve prensiplerinin, güncel ihtiyaçlara bağlı olarak gelişen ve zamanla sistemleşen günümüz sosyal güvenlik müesseseleri ile hedef ve kapsam bakımından büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir.

Toplumda tenâsur anlayışını yaygınlaştırmak her dönem için temel gayedir. Ancak bunun yöntem ve kurumları zamana ve zemine bağlı olarak değişebilmektedir. İslâm medeniyetindeki sosyal güvenlik yöntemleri de tarih boyunca sürekli bir gelişim seyri göstermiştir.¹⁰⁴ Bu açıdan bakıldığında emeklilik sistemi, İslâm medeniyetinin farklı dönemlerinde ihdas edilen tenâsur vasıtalarının, günümüz şartlarına uygun bir şekli olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁵

4.4. Sosyal Adalet

İslâm iktisat sisteminde sosyal adalet ve adil gelir dağılımı çok önemli bir ilkedir. Çünkü bireyler arasında hakkaniyete dayalı gelir dağılımı,

¹⁰⁰ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrut: y.y., ts.), 4/508; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dar-ü'l-Kitabî'l-İslami, ts.), 8/455.

¹⁰¹ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, 6/179, 180.

¹⁰² Zerkâ, *Nizâmü't-te'mîn*, 116; Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 666.

¹⁰³ Zerkâ, *Nizâmü't-te'mîn*, 147.

¹⁰⁴ Hadi Sağlam, "Günümüzdeki Sosyal Güvenlik Kurumunun Tarihsel Kökeni Hakkında Özet Bir Tahlil", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016), 140.

¹⁰⁵ Celal Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 381; Âl Mahmut, *et-Te'mînu'l-ictima'î*, 72.

toplumsal barışın sağlanması ve sosyal dokunun sağlıklı olmasının kaynağıdır.¹⁰⁶ Kur'an ve Sünnette sosyal adalet merkeze alınmış, dengeli bir gelir dağılımı olmaksızın insanlık için terakkinin mümkün olmadığına işaret edilmiştir. Bu sebeple muhtaçlığın en aza indirilmesi yönünde gayret etmek İslâm'ın en temel prensiplerinden biridir.¹⁰⁷

Sosyal adaleti gerçekleştirmenin en etkili vasıtası, varlıklı olandan yoksula doğru gerçekleştirilen gelir transferidir. Böylece herkes için asgari bir geçim düzeyi sağlanmış olur.¹⁰⁸ Gelirin dengeli bir şekilde tevzii yoluyla toplumun alt gelir seviyesine sahip kesimleri, içinde bulundukları zor durumdan kurtulacağı gibi, dengesiz gelir dağılımının yol açabileceği içtimai huzursuzluklar da önlenmiş olur.¹⁰⁹ Kur'an-ı Kerim'de gelirin yaygınlaştırılması ve ekonomik imkânların sadece belli ellerde toplanmaması için gerekli düzenlemeler yapılması öngörülmüştür.¹¹⁰ Buna göre yaşlılık, işsizlik, hastalık gibi durumlar sebebiyle kendileri ve ailelerinin geçimini temin edemeyenlere asgari bir satın alma gücü sağlayacak yöntem ve sistemler geliştirilmelidir.¹¹¹

Klasik fıkıhta ve İslâm medeniyetinde âkile, kasâme, zekât, öşür, fitre, mehir, kefare, adak, kurban gibi zorunlu sosyal risk paylaşım vasıtaları bulunmaktadır. Vakıflar, sandıklar, karz, ariyet ve ihsan gibi sosyal dayanışma ve paylaşım araçları ise zorunlu olmayan risk paylaşım yöntemleridir.¹¹² Müslüman toplumlarda zekât, sadaka ve vakıf gibi kurumlar milli gelirin tabana yayılması ve sosyal dayanışmanın güçlenmesi hususunda önemli katkılarda bulunmuştur.¹¹³ Günümüz emeklilik sistemi de gelirin yeniden dengeli bir şekilde dağılımına önemli katkılar sunmaktadır. Sosyal risklerin ortaya çıkardığı iktisadi sıkıntılar, emeklilik sistemi sayesinde üyeler arasında paylaştırılmakta, böylece gelirin yeniden dağılımı gerçekleştirilebilmektedir.¹¹⁴

¹⁰⁶ Enver Osman Kaan, *İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı* (İstanbul: Marmara İFAV Yayınları, 2021), 111.

¹⁰⁷ Fazlurrahman, *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (Erzurum: y.y., 1976), 44.

¹⁰⁸ Aykanat, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukukunda Temel Kurumlar*, 12-13.

¹⁰⁹ Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*, 243.

¹¹⁰ el-Haşr 59/7.

¹¹¹ Fazlurrahman, *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, 31.

¹¹² Sağlam, "Günümüzdeki Sosyal Güvenlik Kurumunun Tarihsel Kökeni Hakkında Özet Bir Tahlil", 136.

¹¹³ Şafak, *İslam Dini ve Sosyal Adalet*, 45.

¹¹⁴ Okumuş, *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*, 35.

Sonuç

Günümüz emeklilik sistemleri, Batıda sanayileşmeyle birlikte ilk nüveleri görülen ve ardından İslâm coğrafyasında da uygulama alanı bulan modern bir konudur. Bugünkü emeklilik sistemiyle birebir örtüşen bir sistem ya da akit türü klasik fıkıh literatüründe bulunmamaktadır. Çağdaş fıkıh eserlerinde ise meselenin genellikle sosyal güvenlik ve sigorta bağlamında, sınırlı bir çerçevede ele alındığı müşahade edilmektedir.

Emeklilik sistemiyle ilgili fikhî tartışmaların çoğunda söz konusu sistemin geleneksel kabuller çerçevesinde değerlendirilerek fıkıhta bilinen akitlere benzetilmeye çalışıldığı görülmektedir. Varılan hükümlerden bağımsız olarak konunun ele alındığı fikhî zemin metodolojik açıdan tartışmaya açıktır. Zira emeklilik sistemi, bazı yönleriyle klasik akitlere benzetilebilse de bunun çok ötesinde özelliklere sahiptir. Söz konusu sistem, devletin himaye ve gözetiminde karşılıklı birçok yükümlülüğü beraberinde getiren, çoğunlukla kanuni zorunluluğu bulunan, nevi şahsına münhasır özellikleri haiz bir organizasyondur. Dolayısıyla sistemi yalnızca akitler nazariyesi çerçevesine mahkûm etmek ve buradan hareketle garar, cehalet, kumar ve faiz gibi kavramlarla ilişkilendirerek bir hükme varmaya çalışmak isabetli görünmemektedir. Bütüncül bakıştan uzak, parçacı bir yaklaşımla ulaşılabilecek sonuç, isabetli olsa dahi hükmün yöntemi ve delilleri bakımından tartışmaya açık olacaktır.

Emeklilik sisteminin gaye bakımından İslâm dininin temel ilkeleriyle uyum arz ettiği değerlendirilmektedir. Her şeyden önce İslâm, insanların güven ve huzur içinde yaşamalarını temel bir prensip olarak ortaya koymaktadır. İçtimaî adaleti gerçekleştirmeyi, bireyleri karşı karşıya kalacakları sosyal risklere karşı korumayı, Müslümanlar arasında tenâsur anlayışını yaygınlaştırmayı hedeflemektedir. Bu amaçları gerçekleştirmek için de topluma ve devlete, insanların çoğu zaman ekonomik ve sağlık açısından acze düştüğü yaşlılık dönemleri için risk paylaşımı kurumları oluşturma vazifesi yüklemektedir. Zira bireylerin veya vefat etmeleri halinde geride bırakacakları eş ve çocuklarının mağdur olmaması için organize bir dayanışma bağı oluşturmak ve insan onuruna yaraşır asgari yaşam standardı sağlamak İslâm'ın maslahat prensibinin bir gereğidir. Bu yönüyle emeklilik sistemini İslâm medeniyetinin farklı dönemlerinde geliştirilen tenâsur vasıtalarının günümüz uygulama biçimlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Ne var ki modern risk paylaşım kurumları incelenirken infak, sadaka, zekât, fitre, fidyeye, adak, kefarete ve mehir gibi kavramlardan, İslâm medeniyetinde uzun yıllar boyunca risk paylaşımı ve dayanışmanın en güzel örneklerini sunan âkile, velâ, kasâme, vakıf, fütüvvet, ahilik, lonca, dayanışma ve tekâüt sandıkları

gibi tenâsur yöntemlerinden yeterince söz edilmemektedir. Hâlbuki söz konusu kavram, kurum ve yöntemler, İslâm medeniyetinde başlangıçtan beri yaygın bir uygulama alanı bulmuş ve risk paylaşımı adına önemli fonksiyonlar icra etmiştir.

Emeklilik sisteminde ödenen primler vergi veya vergi karakterli olarak kabul edildiğinde sistemle ilgili hiçbir fikhî tartışmaya mahal olmayacağı açıktır. Ancak emeklilik primlerini özellikle Türkiye uygulaması bakımından salt vergi bağlamında değerlendirmek isabetli görülmemektedir. Sisteme ödenen primleri, vergi ya da ücret gibi doğrudan bir müesseseye bağlanması gerekmeyen, kamu hukukuna dayalı ve kendine özgü bir ödeme olarak nitelendirmenin daha isabetli olduğu değerlendirilmektedir.

Emeklilik sisteminin klasik akitlerden hiçbirine tam olarak benzemediğini söylemek mümkündür. Sistem, bazı fikhîçîların iddia ettiği gibi teberru akdi değildir. Zira emeklilik sistemine dâhil olanların niyeti ödedikleri primleri karşılıksız bir hibe olarak sunmak değil, gelecekte uğrayabilecekleri yaşlılığa bağlı sosyal riskleri azaltmaya dayalı bir dayanışma ve güvence grubuna dâhil olmaktır.

Emeklilik sistemini ödenen primler ile emekli maaşının mübadelesi şeklinde tasavvur etmenin temel nedeni, klasik fıkıhta akit konularının daha ziyade ayn ve menfaat şeklinde belirlenmesi ve bedellerin somut değerler üzerinden kurgulanmış olmasıdır. Ne var ki başlangıçta yapılan bu tasavvur, garar, faiz ve kumar gibi sistemin mahiyetiyle ilgisi olmayan birçok tartışma ve delil üretme çabalarını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu kavramlar üzerinden yapılan tartışmaların sistemin özünden ziyade başlangıçta yapılan bu tasavvurun sonucu olduğu söylenebilir. Öte yandan emeklilik sistemindeki karşılıklı bedellerden birinin sisteme dâhil olanlarca kazanılan güven duygusuyla açıklanması da isabetli değildir. Zira sübjektif bir kavram olan güven duygusu, ancak emeklilik sisteminin saiki/motivasyon kaynağı mesabesinde kabul edilebilir.

Emeklilik sisteminin konusunun, geniş anlamıyla himaye sağlama ve bu himayeyi sağlamak için gereken organizasyonu ve işlemleri yapma borcu, yani İslâm hukuku terimiyle “damân ve menfaat” olduğu söylenebilir. Buna göre emeklilik sistemini Kitab, Sünnet ve klasik fıkıh eserlerinde doğrudan yer almayan, bünyesinde maslahat, tenâsur, teâvün, tekâfül ve muavazayı birlikte barındıran, nev’i şahsına münhasır müstakil bir sistem olarak değerlendirmek isabetli görünmektedir.

Kaynakça

- Abduh, İsa. *et-Te'mîn beyne'l-hilli ve't-tahrîm*. b.y.: Darü'l-İ'tisam, ts.
- Âl Mahmut, Abdüllatif Mahmut. *et-Te'mînu'l-ictima'î fî dav'îş-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkam Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: y.y., 3. Basım, 1330/1911.
- Alper, Yusuf. *Sosyal Sigortalar Hukuku*. Bursa: Dora Basım Yayın Dağıtım, 12. Basım, 2022.
- Angın, Cem. “Sosyal Güvenlik Reformu, Kamu Personeli ve Emeklilik”. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)* 9/3 (29 Kasım 2019), 427-441.
- Aykanat, Mehmet. *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukukunda Temel Kurumlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Ballı, Haluk Nuri - Necmi, Mustafa İlhan. “Emeklilik Sendikacılığının Hukuki Süreci / Emekli Sendikasının Meşruiyeti”. *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi* 7/12 (01 Ocak 2020), 41-61.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. b.y.: Darü Tavki'n-Necât, 1422.
- Dalgın, Nihat. “Sigorta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/159-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dalgın, Nihat. “Ticari Sigortalarda Görülen Fıkhi Problemler”. *Sigorta Sistemleri Çalıştay*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. 89-126. Ankara: DİB Yayınları, 2022.
- Darîr, Sıddık M. Emin. *el-Garar ve eseruhu fi'l-'ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî*, b.y.: y.y., 1995.
- Devserî, Muhammed b. Fahd b. Sad. “er-Râtibu't-tekâ'udî”. *Mecelletü'l-cem'iyeti'l-fikhiyyeti's-suudiyye*, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. ed. Mehmet Azimli. çev. Cemaleddin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Fazlurrahman. *İslâmiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. Erzurum: y.y., 1976.
- Genç, Tuna. *İkinci Sütun Emeklilik Sistemleri ve Türkiye Uygulaması*. b.y.: SGK, 2009.
- Günay, Hacı Mehmet. “Teavünden Tekafüle Alternatif Sigortacılığın Fıkhi Temelleri”. *Sigorta Sistemleri Çalıştay*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. 31-52. Ankara: DİB Yayınları, 2022.
- Güzel, Ali vd. *Sosyal Güvenlik Hukuku*. İstanbul: Beta, 19. Basım, 2021.

Hacak, Hasan. “İslâm Hukuku Açısından Sigorta Akdinin Konusu”. *Sigorta Sistemleri Çalıştayı*. ed. Seracettin Yıldız - Mehmet Akkuş. 127-135. Ankara: DİB Yayınları, 2022.

Hacak, Hasan. “İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 21-50.

Hafif, Ali Muhammed. *et-Te'mîn*. Kahire: y.y., ts.

Hamîdullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. b.y.: Kitabevi, ts.

Hasanuzzaman, Syed Muhammad. *Kur'an-ı Kerim'de İktisadi İlkeler*. çev. Zeynep Özbek. İstanbul: Mahya-İgiad Yayınları, 2018.

Heyet. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe, 2. Basım, 1955.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. b.y.: Darü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

Kaan, Enver Osman. *İktisadın Fıkıhtaki Yeri ve Yapısı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Karaman, Hayreddin. *İş ve Ticaret İlmihali*. İstanbul: y.y., 2012.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Koç, Muzaffer. *Sosyal Güvenlik Sisteminin Makro Ekonomik Büyüklüklerle İlişkisi Ve Türk Sosyal Güvenlik Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Korkusuz, M. Refik - Uğur, Suat. *Sosyal Güvenlik Hukuku*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2022.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Mevlevî, Faysal. *Nizâmu't-te'mîn*. Beyrut: y.y., 1996.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Darü İhyai't-Turâsî'l-Arabi, ts.

Okumuş, Bülent. *Türkiye Sosyal Güvenlik Sisteminde Yaşlılık Sigortasının Gelirin Yeniden Dağılımı Açısından Analizi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özer, Hatice Duygu. *Türk Sosyal Güvenlik Hukukunda Yaşlılık Aylığına Hak Kazanma Koşulları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Sağlam, Hadi. “Genel ve Özel Sigortalar Zarar (Tazminat) ve Meblağ Sigortalarına Genel Bir Bakış, İslâm Hukukçularının Sigortaya Bakışları ve

Sigorta Sözleşmelerinin Değerlendirilmesi”. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Sağlam, Hadi. “Günümüzdeki Sosyal Güvenlik Kurumunun Tarihsel Kökeni Hakkında Özet Bir Tahlil”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2016), 131-142.

Sağlam, Hadi. “İslâm Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası Mıdır?” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 265-292.

Serahsî, Şemsüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Mebûsât*. Beyrut: Dârü’l Marife, 1993.

Soydemir, Suat. *Risk Kavramının Sosyal Yansıması: Sosyal Güvenlik ve Sosyal Yardımlaşma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Şafak, Ali. *İslâm Dini ve Sosyal Adalet*. Ankara: DİB Yayınları, 1992.

Talas, Cahit. “Sosyal Sigortalarımız Hakkında Bazı Mülâhazalar”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 11/2 (01 Şubat 1956).

Tuncay, Aziz Can - Ekmekçi, Ömer. *Sosyal Güvenlik Hukuku Dersleri*. İstanbul: Beta, 21. Basım, 2021.

Tuncay, Aziz Can. “Geciken Yaşlılık ve Zorunlu Emeklilik Üzerine”. *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 2/2 (01 Haziran 2012).

Yazgan, Turan. *Sosyal Güvenlik Ders Notları*. İstanbul: 2. Basım, 2011.

Yeniçeri, Celal. *İslâm ’da Devlet Bütçesi*. İstanbul: y.y., 1984.

Yeniçeri, Celal. *İslâm ’ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Nizâmu ’t-te ’mîn*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 4. Basım, 1994.

Zerkâ, Mustafa Ahmed - Neccar, A. Muhammed Abdülaziz. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi Banka ve Sigorta*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: y.y., 2003.

Zeydan, Abdülkerim. *İslâm ’da Ferd ve Devlet Münasebetleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2. Basım, 1995.

Zeylâî, Osman b Ali. *Tebyînü ’l-hakâ ’ik fî şerhi Kenzi ’d-dekâ ’ik*. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *Akdu ’t-te ’mîn*. Dimaşk: Dâru’l-Mektebî, 1995.



DİYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Bosna Hersek Savaşı’nda Müslüman Din Adamlarının Rolü

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 12 Haziran 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Merzuk Grabus

Dr. Öğr. Üyesi

Balıkesir Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Balıkesir-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/02tv7db43>

<https://orcid.org/0000-0001-6958-8664>

merzuk5@hotmail.com

Atıf: Grabus, Merzuk. “Bosna Hersek Savaşı’nda Müslüman Din Adamlarının Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 317-354.

<https://doi.org/10.61304/did.1718370>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

The Role of the Muslim Clergy in the War in Bosnia and Herzegovina

Research Article

History

Received: 12 June 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Merzuk Grabus

Asist. Prof.

Balıkesir University

Faculty of Theology

Balıkesir-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/02tv7db43>

<https://orcid.org/0000-0001-6958-8664>

merzuk5@hotmail.com

Citation: Grabus, Merzuk. “Bosna Hersek Savaşı’nda Müslüman Din Adamlarının Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 317-354.

<https://doi.org/10.61304/did.1718370>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Bosna Hersek Savaşı'nda Müslüman Din Adamlarının Rolü

Öz

Bu çalışma, Bosna Savaşı sırasında Müslüman din adamlarının faaliyetlerini ve katkılarını, özellikle Bosna halkının karşı karşıya kaldığı şiddet ve varoluşsal tehditler karşısında dinî ve milli kimliği koruma çabalarını incelemektedir. Araştırma, manevi direncin önemini ve derin bir kriz döneminde Müslüman din adamlarının hem ahlâkî rehberler hem de toplumun aktif aktörleri olarak aktif bir şekilde katılımını vurgulamayı amaçlamaktadır. Konunun genişliği göz önüne alındığında, çalışma kapsamlı bir analiz yerine genel bir bakış sunmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan dokümantasyon incelemesi ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Bu bağlamda konuyla ilgili kitap, dergi ve bazı din adamlarının yaptığı konuşmaların video kayıtlarına başvurulmuştur. Din adamları hutbeler ve konuşmalar yoluyla direnişi teşvik etmiş, savaş etiği çerçevesinde sabır, takva ve ahlâkî disiplini vurgulamışlardır. Aynı zamanda diplomatik girişimlerde bulunmuş, insani yardımlar sağlamış ve uluslararası toplumu yaşanan zulümler hakkında bilgilendirmeye çalışmışlardır. Eğitim kurumlarının yeniden açılması ve askerlerin manevi ihtiyaçlarının karşılanmasında aktif rol üstlenmiş, bazıları cephede savaşmışlardır. Şehadet ve gaza kavramlarını ön plana çıkararak, şehit ve gazilere manevi destek sunmuşlardır. Müslüman din adamlarının bu dönemdeki katkıları, ahlâkî rehberlik ile toplumsal dayanışmanın birleştiği, Bosna halkının milli ve dinî kimliğini koruma mücadelesinde belirleyici bir unsur olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Bosna Hersek Savaşı, Müslüman Din Adamları, Savaş, Mücadele.

The Role of the Muslim Clergy in the War in Bosnia and Herzegovina

Abstract

This study examines the activities and contributions of Muslim religious leaders during the Bosnian War, particularly their efforts to preserve religious and national identity in the face of violence and existential threats confronting the Bosnian population. The research aims to highlight the importance of spiritual resistance and the active participation of Muslim religious leaders as both moral guides and social actors during a period of acute crisis. Given the scope of the subject, the study provides a general overview rather than a comprehensive analysis. Qualitative research methods—specifically document review and content analysis—are employed. In this context, books, academic journals, and video recordings of speeches delivered by clerics were examined. Through sermons and public addresses, clerics encouraged resistance while emphasizing patience (sabr), piety (taqwa), and moral discipline within the framework of the ethics of war. At the same time, they participated in diplomatic initiatives, organised humanitarian assistance, and sought to inform the international community about the atrocities being committed. They also played an active role in reopening educational institutions and addressing the spiritual needs of soldiers, with some even participating directly in frontline defence. In their discourse, they highlighted the concepts of martyrdom (shahāda) and struggle (ghaza), providing spiritual support to both the families of martyrs and war veterans. The contributions of Muslim clerics during this period—combining moral guidance with social solidarity—were a significant factor in the Bosnian people’s efforts to preserve their national and religious identity.

Keywords: Islamic History, Bosnia and Herzegovina, Clergy, War, Struggle.

Summary

This study examines the multifaceted and critical role of Bosniak religious scholars during the Bosnian War. Often perceived primarily as providers of worship and spiritual guidance, these scholars in fact exercised substantial influence across multiple spheres of homeland defence and societal survival. The study addresses a notable gap in the existing literature. Although numerous academic publications examine the Bosnian War, independent research that comprehensively analyses the contributions of religious scholars remains limited. The article analyses how these figures revived a *gazi-‘ālim* (warrior–scholar) tradition, participating actively both behind the front lines and in combat zones, as well as in international diplomacy, education, and humanitarian assistance.

The methodology employs a qualitative research design, primarily using document review and content analysis. The sources examined include published works, interviews with scholars active during the war, social media testimonies, and archival materials from Riyaset-affiliated periodicals such as *Preporod*. In this study, the term “religious scholar” (*din adamı*) is used in an inclusive sense, encompassing figures ranging from the *Reis-ul-ulema* to *muftis*, *madrassa* teachers, *imams*, and *muezzins*.

Historically, this role did not emerge suddenly but reflects a long-standing continuity. Earlier examples include figures such as *Hadži Lojo*, who resisted Austro-Hungarian occupation of Bosnia and Herzegovina, as well as religious scholars who opposed fascist forces during World War II. However, the period of the Bosnian War represented the most intense manifestation of this mission. The study’s findings and conclusions are grouped into twelve main areas:

First, religious scholars functioned as the principal spiritual authorities calling for unity during the most chaotic phases of the Bosnian War. A Ramadan message issued in January 1994 by Mustafa Cerić and the council of *muftis* emphasized hope and “Muslim–Bosniak brotherhood” as essential for survival. The message invoked the traditions of the *Ansar* and the *Muhajirun* in order to encourage care for refugees.

Second, they provided a moral framework by reiterating Islamic principles governing the conduct of war. *Ismet Spahic* reminded soldiers of the instructions attributed to Muhammad during the Battle of *Mu'tah*, which emphasize the protection of non-combatants and places of worship. In addition, *Muftis Mehtić* and *Makić* authored *Advice to the Muslim Mujahid*, a publication printed in approximately 50,000 copies, which strictly prohibited the torture of prisoners and the mutilation of corpses. As a result of this ethical guidance, Christian religious sites such as *Guča Gora Monastery* were protected, even while Serb and Croat forces destroyed hundreds of mosques during the Bosnian War.

Third, they encouraged perseverance and patience (*sabr*) among frontline soldiers. *Ismet Spahic*, in his eulogy for the martyr *Enver Sehic*, described martyrdom as the “true life” and praised the Bosnian army as the “world’s most moral *mujahideen*.” This rhetoric aimed to strengthen morale while simultaneously criticizing the policies of European Union states that supported the international arms embargo during the Bosnian War.

Fourth, they emphasised that victory required *taqwa* (piety). Echoing the advice attributed to *Umar ibn al-Khattab* to guard against sins even more carefully than against the enemy, religious scholars rejected forms of false courage derived

from alcohol or drugs. Instead, they argued that the army's real strength lay in adherence to Islamic moral principles and in complete trust in Allah.

Fifth, religious scholars engaged in diplomatic efforts by appealing to Catholic, Orthodox, and international leaders. Halil Mehtic addressed an open letter to Vinko Puljic concerning atrocities attributed to the Croatian Defence Council. In a similar effort, Mustafa Cerić wrote to Boutros Boutros-Ghali regarding the destruction of mosques in Banja Luka. These diplomatic initiatives, however, largely encountered what the authors describe as a "hypocritical" silence.

Sixth, successful appeals were directed to states within the Islamic world. Delegations secured critical assistance from Turkey, Iran, and Malaysia. The visit from Turkish representatives, described as "Our Second Mother Turkey," culminated in agreements to finance madrasas and to underwrite the salaries of more than one thousand scholars.

Seventh, scholars actively engaged in combat. In total, 420 joined the army, 200 were interned in concentration camps, and 107 were killed in action. The study emphasizes "gazi-âlim" commanders such as Mahmut Karalić, founder of the 7th Muslim Brigade, and Nezim Halilović (Müderriş), the Konjic Mufti and founder of the 4th Muslim Brigade. These figures provided critical military leadership while implementing Islamic principles of battlefield ethics.

Eighth, Ottoman-era madrasas were revived, and new institutions were established during the conflict. In 1993, five previously closed major educational centers reopened in Travnik, Mostar, and Tuzla, accompanied by the founding of Islamic Education Academies in Zenica and Bihać, conveying a deliberate message of institutional continuity and resilience.

Ninth, the construction of frontline mosques and minarets was actively promoted. Converting a tall tree on Čemerska Mountain into a minaret or erecting a wooden "war mosque" on Mount Igman served as potent symbols of both spirituality and resistance.

Tenth, scholars contributed to the military effort through publishing. Periodicals such as *Liva* and *Štit* were produced, and pocket-sized Qur'an translations were disseminated. An article by a mufti in *Liva* promoting "tolerant co-existence" effectively countered enemy propaganda that alleged Bosniaks sought to establish an exclusively Islamic state.

Eleventh, they assumed the responsibility of conveying news of martyrdom (shahadah), officiating funerals, and reminding congregations that surviving orphans constituted a sacred trust (amanah).

Twelfth, they provided care for refugees (muhajirin). Scholars actively coordinated with civil society organizations to address severe humanitarian crises and to distribute aid in cities where populations had increased by approximately 30%.

In conclusion, this study demonstrates that during the 1992–1995 war, Bosniak religious scholars extended their influence beyond the mosque to occupy a central role in their society's existential struggle. They served as the community's spiritual support, the army's moral guide, the international voice of the populace, and agents of educational revival during wartime. The martyrdom of 107 scholars, reflecting their ultimate commitment, constitutes compelling evidence of their sacrifice and pivotal societal role.

Giriş

İslâm tarihinin erken devirleri itibarıyla meydana gelen savaşlarda ve vatanın korunmasında din adamlarının etkisi var olagelmıştır. Hz. Peygamber'i ve ashâbını kendilerine örnek ittihaz eden din âlimleri halkı mücadeleye teşvik etmiş, gazayı ve şehadeti anlatmış, mücadelenin vecibesi hususunda fetvalar vermiş, gerektiğinde mücadelenin en ön saflarında bizzat bulunarak örnek davranışlar sergilemişlerdir. Bu tür örnekleri özellikle Osmanlı'nın dağılma sürecine girdiği dönemde bolca görmek mümkündür. Halk arasında 93 Harbi olarak bilinen ve 1876-1878 tarihlerinde vuku bulan Osmanlı-Rus Harbi neticesinde pek çok Osmanlı bakiyesinde İslâm ve vatan muhafazasında din adamları önemli rol oynamışlardır. Bulgaristan örneğine bakıldığında Eski Zağra Müftüsü Hüseyin Râci Efendi¹ gibi âlimler ciddi mücadelede bulunmuşlardır. Benzer şekilde 1912 Balkan Savaşları'nda bölge âlimlerinin ciddi uğraşlar verdikleri bilinmektedir. Balkanlarda olduğu gibi Kurtuluş Savaşı'nda da nice din adamı varoluş mücadelesini ortaya koymuştur.²

Bosna Hersek tarihine bakıldığında Osmanlı'nın çökmesi üzerine Avusturya-Macaristan'ın Bosna'ya girmemesi hususunda dönemin âlimleri halkı teşvik etmiş ve tarihe kahraman olarak kaydedilmişlerdir. Hadži Lojo olarak bilinen Salih Vilajetović³, Gazi Hüsrev Bey Medresesi müderrisleri Muhammed Hadžijamaković Efendi ve Abdullah Kaukčija Efendi gibi isimler din ve vatan muhafazası için halkına önderlik yapmış ve silahlı mücadelede bulunmuşlardır. Bu hareket başarılı olamayınca Hadži Lojo sürgüne gönderilmiş, Hadžijamaković ve Kaukčija ise idam edilmişlerdir.⁴ Taslica Müftüsü Mehmed Nurudin Vehbi Šemsekadić Efendi de bu mücadelenin önemli isimlerdendir.⁵

¹ Hüseyin Râci Efendi, *Zağra Müftüsünün Hatıraları- Tarihçe-i Vak'a-i Zağra*, çev. M. Ertuğrul Düzdag (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

² Bu konuda bk. Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları I* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 17-214.

³ Geniş bilgi için bk. Rešad Kadić, *Hadži Lojo* (Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, 1982).

⁴ Bu konu hakkında bk. Enes Turbić, *Avusturya-Macarista'nın Bosna Hersek'i İşgale Karşı Boşnakların Direnişi* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 74-99.

⁵ Esmer Drkenda, *Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Yönetiminde Bosna-Osmanlı İlişkileri (1878-1909)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 31-35.

II. Dünya Harbi esnasında din âlimleri faşizme karşı durmuş ve bir kısmı silahla, bir kısmı ise dönemin sorumlularıyla müzakere ederek mücadele vermişlerdir. Cazin’li Smajl Buljubašić Efendi, Velika Kladuša’lı Sulejman Topić Efendi, Kotor Varoš’lu Mehmed Mujkić Efendi, Prnjavor’lu Hafız Halil Sarajlić Efendi, Banjaluka’lı Omer Maksumić Efendi gibi âlimler bu konuda önde gelen isimlerdendir.

1992-1995 yıllarında meydana gelen Bosna Savaşı’nın başlangıcında ilan edilen seferberlik neticesinde Boşnak-Müslüman halkının her kesimi vatanı koruma uğruna mücadele ortaya koymuştur. Bu mücadelenin kazanılmasında bilhassa din adamları önemli rol oynamıştır. Mustafa Cerić, İsmet Spahić, Halil Mehtić, Nezim Halilović, Mahmut Karalić, Sulejman Čeliković, Seid Smajkić, Ahmed Adilović ve Mehmed Hafizović gibi isimler farklı alanlarda mücadele eden dönemin din adamlarından sadece birkaçıdır.⁶

Din adamlarının savaş esnasındaki faaliyetleri ilmî ve fikrî boyutla sınırlı kalmamış, savaşta aktif olarak rol alan bazı din adamları savaş esnasında şehit olmuşlardır. Bosna Hersek’te 1992-1995 yıllarında vuku bulan savaşta toplam 107 din adamı şehit olmuştur. İki İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi, biri din dersleri öğretmeni, on tanesi medrese öğrencisi, biri İslami İlimler Fakültesi öğrencisi, altısı İslam Birliği Riyaseti personeli ve biri müezzin idi. Dönemin din görevlisi sayısına bakıldığında %10’unun şehit edildiğini görmek mümkündür.⁷

Şehit olan din görevlileri şunlardır: Amir Aljović, Haşim Atić, Adem Bajramović, Sakıb Bajrić, Osman Baščelić, Mušan Bečirević, Ale Behar, Hasan Bešlija, Ahmed Cvrčak, Abdullah Čelebić, Rasim Ćeman, Alija Ćosić, Nazif Ćustović, Mehmed Delić, Fikret Dizdarević, Sulejman Dizdarević, Murat Drinjaković, Omer Drkić, Hajrudin Dupovac, Amir Duraković, Hasan Duraković, Smail Džafica, Safet Džogić, Teufik Džojić, Redžo Efendić, Reif Fejzić, Fadil Gadžo, Mensur Goga, Subhija Granilo, Tenzila Hadžiabdić, Mehmed Hajrić, Nermin Halilović, Esad Hasanović, Hasan Hasanović, Sadık Hasanović, Emina Hodžić, Haşim Hodžić, Mustafa Hodžić, Sulejman Hodžić, Ćerim Hrustanbegović, Džemal Humić, Dželal Huremović, Ejub Husejnović, Rasim Jašarević, Hasan Jusić, Zahid Kabaš, Raif Kadrić, Safet Karaman, Fadil Kasapović, Armin Kovač, Zijo Krajina, Abdullah Kubat, Spaho Kurtović, Šaćir Kurtović, Ahmed Lihović, İsmet Mačković, Zahid Makić, Mehmedalija Mandžić, Junuz Mekanić, Ahmed Memić, Salko Memić, Suljo Memić, Munib Memić, Sakıb Memić, Salem Mezit, Almir Mesić, İlija Milanović,

⁶ Halil Mehtić, *Govor Savjesti* (Zenica: Dobra Knjiga, 2023), 136-137.

⁷ Mehtić, *Govor Savjesti*, 136.

Ramo Muhić, Hasib Mujić, Mustafa Mujkanović, Fatima Mulić, Hamed Muratagić, Fahrudin Muratović, Nurudin Musić, Osman Mustafić, Sado Mustafić, Sead Mustafić, Mustafa Mušinbegović, Muhamed Novalić, Mehmed Omerbašić, Hazim Omerčević, Ševal Omerspahić, İdriz Osmanović, Mehmed Osmanović, Omer Osmanović, Šemso Osmanović, Mehmed Pašić, Sinan Pašić, Mesud Pezić, Ferhat Pirić, Hasib Ramić, Salko Ramić, Ramiz Redžić, Salih Reko, Adil Rizvanović, Emir Seferović, Hamid Softić, Almasa Spahić, Asım Stupar, Fahrudin Subašić, Hasib Šabanović, Sinanudin Šećerović, İsmet Šljivo, Nijaz Šukrić, Fikret Terzić, Čamil Tuzlak, Omer Tuzlak ve Nedžib Zgrčo.⁸

Çalışmamızın sınırlarını ve amacını aşacağından dolayı bütün şehitlerin hayat hikâyesi ve mücadelelerinden bahsetmemiz mümkün değildir. Ancak örnek olması adına şehit Mehmed Hafizović'ten bahsetmek istiyoruz: Mehmed Hafizović Kasım ve Hana'nın oğlu olarak 13 Ocak 1957 tarihinde Srebrenica yakınlarında bulunan Potočari köyünde dünyaya gelmiştir. İlk ve ortaokulu köyünde bitirmiş, ortaöğretim eğitimini ise 1978 yılında mezun olduğu Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde görmüştür. Daha sonra Mali Zvornik'te imam ve hatip olarak çalışmıştır. Bir süre Sırbistan'da Ujice bölgesinde baş imamlık⁹ vazifesinde bulunmuştur. Henüz medrese öğrencisi iken tasavvufa ilgi duymuş ve devrin önemli şeyhlerinden olan Mustafa Mujić Efendi'den istifade etmiştir. Bosna'da savaş başladığı zaman Sırbistan'da görevi başında idi ve orada yaşayan Boşnaklarla ciddi zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Kısa bir süre sonra Sırbistan'dan Macaristan'a, oradan ise Hırvatistan üzerinden Bosna Hersek'e gelmiştir. Vatanına ulaşır ulaşmaz orduya katılmış ve cephelelerde mücadele etmeye başlamıştır. Bosna Hersek ordusunda I. Podrinje Müslüman Tugayı'nın komutan yardımcısı ve din işleri müşaviri olarak görev yapmıştır. Daha sonraları söz konusu birliğin "Şeyh Hasan Kaimi" adıyla bir şubesi açılmış ve buranın komutanı Mehmed Hafizović olmuştur. İyi bir hatip olan Hafizović gerek imamlık görevlerinde gerekse orduda insanları hutbe ve vaazlarıyla irşat etmiş ve İslâmî şuurun verilmesinde büyük mücadeleler vermiştir. Cephelelerde sıra dışı bir mücadele gösteren Hafizović 2 Mayıs 1994 tarihinde mayına basması neticesinde yüksek sesle tekbir getirerek şehit olmuştur. Tuzla şehrine bağlı Kula'da medfundur.¹⁰

Bosna Savaşı ile ilgili gerek Boşnakça gerekse Türkçe olarak telif

⁸ Omerdić, *Prilozi Izučavanju Genocida*, 322-324.

⁹ Baş imam Türkiye'deki ilçe müftülüğüne denk gelen makamdır.

¹⁰ Ekrem Tucaković vd., *100 Boşnjačkih İmama Iz Perioda 1912-2012* (Sarajevo: el-Kalem Yayınları, 2012), 169-170.

edilen pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür.¹¹ Ancak söz konusu savaşta din adamlarının etkisinin ne olduğu hususunda özel bir araştırma yapılmamıştır. Bu açıdan böyle bir konuyu ele almanın uygun olacağını ve bu boşluğu bir nebze de olsa dolduracağını düşünmekteyiz. Böylece bu çalışmayla Bosna Hersek'te din adamlarının sadece ibadet yönüyle sınırlı kalmadıkları, toplum içerisinde önemli zamanlarda aktif biçimde yönlendirici rol üstlendikleri vurgulanmış olacaktır. Çalışmamızda Bosnalı Müslümanlar varoluş mücadelesini verirken din adamlarının etkisi ve hizmetlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bosnalı din adamlarının savaş hukukuyla ilgili olarak uluslararası kuruluşlara ve sorumlulara yapmış oldukları resmi başvurular, konuyla ilgili telif etmiş oldukları müstakil eserler, medreselerin ihyası gibi oldukça geniş yönleri bulunmakla birlikte konunun bir makaleyi aşacak derecede geniş ve kapsamlı olmasından dolayı çalışma genel bir mülâhazayla ele alınmıştır. Çalışma kapsamında Bosna Hersek Savaşı'nda aktif şekilde rol alanlar arasında reîsülulemâ,¹² müftü, imam, müezzin, öğretmen, medrese hocası gibi farklı statülerde görev yapan kişilerin bulunması nedeniyle “âlim” veya “din görevlisi” kavramları yerine tüm bu statüleri kapsayan “din adamı” kavramını kullanmayı tercih ettik.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon incelemesi ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Bu bağlamda kaynak olarak konu ile ilgili kitap, makale veya çeşitli yazılardan istifade edilmiştir. Mamafih ilgili din adamlarıyla yapılan röportaj veya sosyal medyada bizzat hayat ve mücadele serüvenini anlattıkları birtakım video kanallarından da yararlanılmıştır. Elde edilen bulgulardan hareketle din adamlarının eylem ve söylemleri analiz edilerek Bosna Hersek Savaşı'na katkıları incelenmiştir.

1. Halkı Birlik, Beraberliğe ve Dayanışmaya Davet

Bosna Hersek'te savaş başladıktan sonra din adamları halkının yanında bulunmuş ve önemli mesajlar vermiştir. Buna örnek olarak Ocak 1994 tarihinde Bosna Hersek'in İslâm Birliği Riyaseti¹³ kurumuna ait *Preporod*

¹¹ Bu konuda bk. Amir Kliko, *Rat u Srednjoj Bosni 1992-1994* (Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava Univerziteta u Sarajevu, 2019); Smail Čekić, *Agresija na Bosnu i Genocid nad Bošnjacima 1991-1992* (Sarajevo: NIPP Ljiljan, 1994); Jasmin Odobašić, *Hiljadu Grobnica u Bosanskoj Krajini 1992-1995* (Sarajevo: Preporod Yayınları, 2015); Ayrıca bk. Mehmet Koçak, *İnsanlık Tarihinde Kara Bir Leke Srebrenica Soykırımı* (İstanbul: Batu Yayıncılık, 2010).

¹² Reîsülulemâ: Bosna-Hersek'te Diyanet İşleri Başkanlığı makamı. Bk. Muhammed Aruçi, “Reîsülulemâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/549-550.

¹³ Türkiye'deki Diyanet İşleri Başkanlığı'na denk düşen kurumun adıdır.

Dergisi'nde Reîsülulemâ Mustafa Ceriç başkanlığında toplanan müftüler heyeti Ramazan tebriğinde halka şöyle bir mesaj yayınlamışlardır:

“Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e, âline, ashabına, Bosna şehitlerine ve Allah’ın adıyla ahirete göç eyleyen bütün müminlere salat ve selam olsun!

Değerli kardeşlerim!

Bosna Hersek İslâm Birliği Riyaseti’nin Saraybosna’da gerçekleştirmiş olduğu ilk toplantısından sizlere gelecek mübarek ramazan ayınızı tebrik amacıyla bir mesaj göndermek arzusundayız. Sizlere mesaj gönderdiğimiz Saraybosna şehrinde Sırp zalimi çocuklarımızı, anne babalarımızı ve kardeşlerimizi öldürmekle, yüz yıllardır devam edegelen kutsalımız ve mabetlerimizi, evlerimizi ve bizi Müslüman Boşnak yapan değerlerimizi yıkmakta ve harap etmektedir.

Saraybosna ve bütün memleketimiz Bosna Hersek Müslüman kanıyla sulanmış vaziyettir. Her taraf şehit mezarlıklarıyla dolmuş, acımız çok büyüktür. Fakat umudumuz, Allah’a olan tevekkülümüz ve O’nun yolunda mücadelemiz büyüktür. Müslüman kanın aktığı bu denizden, tecavüze uğrayan anne ve kız kardeşlerimizin feryadından, çocukların gözyaşı aktığı ırmaklardan hürriyet, barış, mutluluk ve memnuniyet gelmek mecburiyetindedir. Ancak o zamana kadar mücadelemizin başarılı olması için elimizden geleni yapmamız gerekir. Verdiğimiz kurbanların boşuna olmaması ve bizim emanetlerini layıkıyla taşımamız için elimizden geleni yapmak durumundayız. Birincisi ve en temeli şudur ki nerede olursak olalım, hangi koşullarda yaşarsak yaşayalım birliğimizi korumamız gerekmektedir. Biz dünyanın dört bir tarafına dağılmış bir milletiz. Dolayısıyla bizim birliğimiz, Müslüman-Boşnak kardeşliğimiz hayatta kalmamızın temel koşuludur. Daha sonra birbirimize ve özellikle memleketinden çıkarılan muhacirlere olan ilgi ve yardımımız yurtiçi veya yurtdışında olsun sürekli ve tam olması gerekmektedir. Birbirinize dönün, birbirinizin gözüne bakın ve acı çeken Müslüman ruhumuzun derinliklerinde durumu hissetmeye çalışın. Maddi menfaatleri bir tarafa bırakın, kardeşlerinize yardım edin zira onlara olan yardımınız kendinize, vatanınıza ve dininize yapılmış yardımdır. Çünkü din ve vatan olmadan maddiyatınız olsa da siz “siz” olmazsınız. Özellikle bunu önümüzdeki mübarek Ramazan ayında yapın. Tıpkı Medine’de Ensarın Muhacirleri karşılarken yaptığı gibi yapın. Kapılarınızı, kalplerinizi açın, hoş geldiklerini ifade edin, dayanışmayı ve aynı din ve millete ait olduğunuzu gösterin. Biz kurum olarak bu senenin zekâtlarını muhacirlere vereceğiz. Siz de aynısını yapın.

Sizler bizim için varsınız. Biz de sizler için varız. Bu sevgi

köprülerinin hiçbir zaman kopmaması lazım gelir. Aksi takdirde kaybederiz. Birlik içinde güçlü ve ayakta kalmak için elimizden geleni yapalım. Askerlerimiz günden güne güçleniyor, ordumuz can, vatan, namus ve onurunu korumakla düşman için büyük engel teşkil etmektedir. Halkın birliği olmadan ordunun da birliği olmaz. O bakımdan hayatın her safhasında birlik ve yardıma ihtiyacımız vardır. Tek bir vücut olarak hareket etmek durumundayız. Zaferimiz inşallah kesindir ama ne zaman tecelli edeceği bizim dayanışmamıza bağlıdır.”¹⁴

Bu mesajdan din adamlarının birlik, beraberlik ve dayanışma ruhunun önemine verdikleri değeri anlamak mümkündür. Ayrıca zafer yolunun birlik ve dayanışmadan geçtiğini ifade etmeleri ve bu yönde halkı teşvik etmeleri, içinde bulunan şartlar açısından son derece manidar olmuştur.

2. İslâm Savaş Prensiplerini Hatırlatmak

Bosna Hersek Savaşı döneminde din adamları her seferinde İslâmî savaş kaidelerini askere hatırlatmış ve uyarılarda bulunmuşlardır. Bunun en bariz örneği Reîsülulemâ Naibi İsmet Spahiç Efendi’nin¹⁵ 27 Temmuz 1993 tarihinde devlet kahramanı, komutan, şehit Enver Şehoviç’in cenazesinde askerlere yaptığı şu uyarılardır:

“Başınızı iftiharla dik tutun, namusunuzu koruyun ve ellerinizi asla kötülöklere alıştırmayın. Zira kabre girmek ve hesap var. Hz. Peygamber’in ilk verdiği şu emir sürekli aklınızda olsun: Kadınlara, çocuklara, yaşlılara, din adamlarına, mabetlere dokunmayın. Ama size silah doğrultmuş askerlerini nerede bulursan öldür. Onun seni çıkardığı yerden çıkar. Nitekim âyet-i kerîme’de “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.”¹⁶ buyurulmaktadır.”¹⁷

¹⁴ “Predramazanska Poruka Rijaseta İZ-e u RBiH- Jedinstvom Do Pobjede”, *Preporod Dergisi* 1/2-560/561 (Januar-Februar 1994), 1.

¹⁵ İsmet Spahiç Efendi 1940 yılında Zenica’nın Puhovac köyünde dünyaya geldi. İlk mektebi köyünde tamamladı Daha sonra Saraybosna’da Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde okudu ve buradan mezun oldu. Bilahare Zagreb’te yüksek tahsilini yaptı. Akabinde imamlık, Gazi Husrev Bey Medresesinde hocalık ve idari görevlerinde bulundu. 1980’li yıllarda hıfzını ikmal etti. Uzun yıllar Gazi Husrev Bey Camii’nin baş hatiplik görevini ifa etti. 1993- 2012 yıllarında Reîsülulemâ Naibi (Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı) olarak görev yaptı. İyi bir vaiz idi. *Vaaz ve Hutbeler* kitabı bulunmaktadır. Savaş yıllarında hanımının vefatından sonra aynı gün içinde üç kızını ve bir torununu kaybetti. 09 Kasım 2024 tarihinde vefat etti. Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Caminin haziresinde defnedildi. Spahiç hakkında bk. Mirmes Kovaç, “Hafız İsmet- ef. Spahiç”, *Preporod Dergisi* 1272/22 (15 Novembar 2024), 11.

¹⁶ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2014), el-Bakara 2/191.

¹⁷ Pravda Bosna, “Dženaza Envera Šehovića, Sarajevo 29 Juli 1993”. *YouTube* (03. Eylül 2017).

İsmet Hoca'nın bu uyarılarının bir benzeri savaş ortamında dönemin Zenica Müftüsü Halil Mehtić ve Bihać Müftüsü Hasan Makić'in¹⁸ telif ettiği *Müslüman Mücahidine Nasihatler* kitabında yer almaktadır:

“Her ne kadar düşman katliam yapma hususunda haddini aşmışsa da İslâm, Müslümanları adalete ve savaş ortamında geçerli olan kaidelere mecbur etmektedir. Bu bakımdan kadın, çocuk ve savaşa ortak olmayan ve katliam yapan düşmanlara hiçbir şekilde karışmayan din adamlarını öldürmek yasaktır. Ayrıca mabetlere, kültür ve tarihi eserlere, evcil hayvanlara ve zirai mahsullerine zarar vermek yasaktır. İslâm aynı şekilde esirlere işkence yapmayı, düşmanın yaralı ve ölülerine müslu yapmayı yasaklamaktadır.”¹⁹

Zikredilen uyarılara bakıldığında, altı çizilen hususların gerek uluslararası temel insan haklarına gerekse İslam hukukuna uygun düştüğü görülmektedir. İsmet Spahić'in Reîsülulemâ Naibi sıfatıyla şehit cenazelerinde Hz. Peygamber'in Mûte Savaşı'nın öncesinde komutanlara verdiği talimatnameyi hatırlatması²⁰, savaş ortasında acılar içinde bunu yapmış olması hem kurumsal düzeyde diğer bütün din adamlarına örnek olması hem de Bosnalı Müslümanların düşmanlara karşı tavrını göstermesi bakımından fevkalade manidardır. Müslümanlar tarih boyunca bu prensiplere dikkat ettikleri gibi Bosna Savaşı'nda da aynısının uygulandığını görmek mümkündür.

Boşnaklar tarafından ne Sırp ne de Hırvatların kilise ve mabetlerine zarar verilmiş, din adamlarına asla dokunulmamıştır. Örneğin Travnik şehrinin yakınlarında bulunan Guča Gora Manastırı Boşnakların tarafında kalmış ve hiçbir hasar görmemiştir.²¹ Buraya komşu olan Bandol köyü ise Hırvatlar tarafından yakılmış ve 18. yüzyılın başlarında inşa edilen cami Haziran 1993 tarihinde küle dönmüştür.²² Hakeza Fojnica ve Kreševo şehirlerindeki Manastırlar ayakta kalmasına rağmen Kreševo'da cami

¹⁸ Bihać Müftüsü Hasan Makić, Bosna Savaşı esnasında Prijedor şehrinde Çarşı Camii'nde baş imam olarak görev yaptığı dönemde Sırp tarafından esir edilmiş ve en büyük işkencelerin uygulandığı Keraterm, Omarska ve Manjača esir kamplarında kalmıştır. Burada ağır işkencelerden geçmiştir. Bu konuda bk. INS, “Hasan ef. Makić: Logor Omarska bio je Pakao” (Erişim: 4 Mayıs 2025).

¹⁹ Halil Mehtić - Hasan Makić, *Upute Muslimanskom Borcu* (Zenica: Dom Štampe, 1993), 25.

²⁰ Bu konuda bk. Muhammed b. Umar b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, ed. Marsden Jones (London: Oxford University Press/Âlemu'l-Kutub, 1966), 2/757-758.

²¹ Muharem Omerdić, *Prilozi Izučavanju Genocida Nad Bošnjacima (1992-1995)* (Sarajevo: el-Kalem, 1999), 23-24; Kličko, *Rat u Srednjoj Bosni*, 675-676.

²² Medžlis İslamske Zajednice Travnik, “Bandol” (Erişim 15 Nisan 2025).

yıkılmış, Fojnica’da ise bir türbe ve tekke yakılmıştır.²³ Ayakta kalan pek çok kilise ve yıkılan yüzlerce camiden sadece birkaçı olan bu örnekler her iki tarafın anlayışını, medeniyetini, hoşgörüsünü ve uluslararası haklara riayet göstermesi bakımından manidardır.

3. Cephelerde Askerlere Mücadele, Sebat ve Sabrı Telkin Etmek

Bosna Savaşı’nda din adamları gerek camide hutbe ve vaazlarında gerekse cephede mücadelenin önemini, şehadeti, ölüm gerçeğini, vatan sevgisini anlatmış ve bu uğurda sabır ve sebatın önemini vurgulamışlardır. Reîsülulemâ Naibi İsmet Spahić Efendi’nin 27 Temmuz 1993 tarihinde devlet kahramanı, komutan, şehit Enver Šehović’in cenazesinde askerlere yaptığı şu konuşma konunun özeti mahiyetindedir:

*“Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler; Rableri katında Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”*²⁴

“Dün büyük kahraman, şehit Safet Zajko komutanımızla vedalaştık bugün ise Enverimizin kabri başındayız. Hakikaten milletimizin tarihinin yazıldığı anlardayız ve bu tarihi siz yazıyorsunuz. Cephede olan sizlere gıpta ettiğimi söylemem gerekir. Bosna ve Boşnak Müslüman halkının tarihini yazma şerefini size Cenab-ı Allah ihsan etti. Büyük katliam ile karşı karşıya kaldık. Unutmayın sırf Müslüman olduğumuz için bizi öldürüyorlar. Onları memnun etme imkânımız yoktu. Siz de benim gibi bilirsiniz ki her türlü imkâna sahiplerdi. Bütün güç ellerindeydi. Fakat sizinle ben sadece Müslüman adını taşıdığımız için adımızı yok etmeye kalktılar. Onun için sizden rica ediyorum. Mücadelenizde sebat edin. Kaybedecek bir şeyimiz yok. Zikrettiğim ayette Cenâb-ı Hak diyor ki: Allah yolunda canını veren, vatani, kültürü ve dini uğruna, annesinin, kız kardeşinin ırzını koruma uğruna öldürülenlerin ölü olduğunu sanmayın. Onlar diridirler ve Allah tarafından rızıklandırılırlar. Bakın gerçek hayat budur. Savaş ve havan topu olmadan da sen ve ben ölecektik. Ama bizim Enver ve Zayko kıyamet gününe kadar diridir. Bütün dünyadaki diri olan insanlardan daha diridirler. Onlar şu anda seviniyor. Bizim Enver Allah katında elde ettiklerinden dolayı mesrurdur ve bize onların yolunda devam etmemiz gerektiğini, durmamamız gerektiğinin mesajını gönderiyorlar. Kardeşlerim korkmamamız, umudu kaybetmememiz, bu mücadelede sebat etmemiz gerektiğini söylüyorlar. Demiştik ki tarih sizi dünyanın en büyük ve en dürüst, en ahlaklı mücahitleri

²³ Omerdić, *Prilozi Izučavanju Genocida*, 24.

²⁴ Âl-i İmrân 2/169.

olarak yazacaktır. Unutmayın bizim etrafımızdaki pislikler kaybetmek zorundadır. Tarih hiçbir zaman canilerin zaferini yazmamıştır. Bir süre oyalanabilir ama neticede caninin ayakları birbirine dolanacaktır. Samimi bir şey söylemek isterim ki böyle kahramanların kabri başında durmak bizim için büyük şereftir. Mücadelede ısrar ve devam etmenizi istirham ediyorum. Kardeşlerim bölünmeyelim. Yanya şehrimizdeki bir fotoğrafı hiç unutmuyacağım. Caniler, kasaplar, Arkancılar²⁵ çok affedersiniz sokakta bir adama pantolonunu çıkar deyip öldürüyorlar. Ona sen namazını kıldın mı, baban namaz kılıyor muydu, sen şehadeti getirmeyi biliyor musun diye sormadılar. Sadece İslami bir simgenin olması onlar için yeterdi. Size şunu söyleyeyim. Vakit şehit olma vaktidir. Şu durduğumuz yerde her an üzerimize havan topunun inebileceği vakittir. Besmele çekmeden evlerinizden çıkmayın. Her zaman onunla başlayın. Bu şekilde sizin kalplerinize kuvvet gelir, size ne olduğunuzu hatırlatır ve bu mücadelede ayaklarınızı sabit kılar. Enver ve Zajko bizim için hakikaten büyük bir kayıptır. Her bir askerimiz esasen öyledir. Ama onların bize mesajı “sakın durmayındır.” Bosna’nın binlerce Zajkoları ve Enverleri var dedim. Bosna onları yetiştirdi ve hümanist tarafı olmayan Avrupa başta olmak üzere herkesin bunu anlaması lazım. Unutmayın biz Avrupa’nın kültürü ve medeniyetiyle gurur duyuyorduk. Ama şunu ifade edeyim ki Avrupa en büyük ahlaki ve manevi pisliktir. İçinde insani hiçbir şey olmayan pislik, zira burada olup biten katliamları sessizce seyrediyor. Üstelikte silah alma hususunda ambargo koydu ve ellerimizi bağladı. Biz burada zindandayız ve bu zindanın anahtar sahibi Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Boutros Boutros Ghali’dir. Bu katliam bütün dünyanın gözü önünde, kameralar önünde devam ediyor. Hesap verdiğimiz ve Avrupalı olmak istediğimiz Avrupa bu trajediyi sessizce seyretmektedir. Anne ve kız kardeşlerimizin tecavüze uğramasını, insanlarımızın katledilmesini sessizce seyretmektedir. Ondan dolayı diyorum ki siz dünyanın en şerefli ordusunuz. Zira hümanizm ve dürüstlük için burada mücadele edilmektedir. Burada insan korunmaktadır onu da sizler yapıyorsunuz. Hümanizmi kurtaran sizsiniz zira Avrupa onu toprağa gömdü. Kendinizle gurur duyun. Cesurca cepheye gidin. Tekrar söylüyorum sen ve ben zaten ölmek zorundayız o da Allah’ın takdir ettiği zaman olacaktır. Şu âyeti unutmayın “*Hiçbir kimse Allah’ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır.*”²⁶ Allah

²⁵ Sırp canilerinden Željko Razmatović’in lakabı Arkan’dır. Askerlerine de Arkanovci-Arkancılar deniyordu.

²⁶ Âl-i İmrân 3/145.

ne zaman öleceğimizi doğmamızdan önce takdir etmiştir. Öyle ise güzel Enverimiz gibi kahramanca ölelim. O bizim örneğimiz olsun. Biz muhakkak zafere ulaşacağız. Onun için kendimize, dinimize ve geleneğimize dönelim ve bununla iftihar edelim. Hiçbir Müslüman Boşnak, esir kamplarını ve katliamları icat etmedi. Bizim camimizin yanında kilise ayakta duruyor ama onun kilisesinin yanında hiçbir cami ayakta kalmamıştır. Camileri yıkmaya devam ediyorlar. Bu tür insanlardan dost olmaz. Anlayın ki etrafınızda caniler vardır. Çocuklarınızı büyütürken sizi çetnik öldürüyor demeyin lakin sizi en yakın komşunuz Sırplar öldürüyor deyin. Artık gözlerimizdeki perdeleri kaldıralım ve anlayalım ki seninle ben sırf Müslüman olduğumuz için suçluyuz. Suç camiye gitmek, secdeye kapanmaksa evet biz suçluyuz. Asıl bunu söylemek istiyorlar. Kardeşlerim Bosna Hersek ordusunda asker olmak bir gururdur. Sizlerin tarihini çocuklar okulda okuyacak ve şanlı zaferlerinizin marşını söyleyecektir. Siz benden daha iyi müminsiniz ve benden daha iyi ibadet yapmaktasınız. Zira Hz. Peygamber diyor ki: “Allah yolunda bir gün hudut nöbeti tutmak, dünyadan ve dünya üzerindeki şeylerden daha hayırlıdır”²⁷ Enver’e haklarımızı helal ediyoruz. Ama onun bize hakkını helal etmesini istememiz daha uygun olur. Zira o kıyamet günü şefaathakına sahip olacaktır.”²⁸

“Savaşta öldürmek ve öldürülmek vardır. Sıradan bir ölü veya katil olmamak için niyetlerinizi ıslah ediniz. Niyetiniz Allah yolunda cihat olursa cephede öldürmekle gazi, ölmekle ise şehit makamını elde edersiniz.”²⁹

Bosna Hersek cephelerinde vaaz ve irşat görevlerinde bulunan din adamları askerlerin yanında yer almayı ve manen onları ihya etmeyi asla ihmal etmemişlerdir. Yokluk olması hasebiyle yanında hiçbir şey götüremezlerse de cephelerde dualarıyla desteklendiklerini gören askerler için manevi anlamda büyük moral kaynağı olmuştur.³⁰

4. Askerlerin Takva Sahibi Olmalarını Telkin Etmek

Bosna Savaşı’nda din adamları askerlere mücadelenin kazanılması için Allah’ın emirlerinin yerine getirilmesinin şart olduğunu vurgulayarak

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihâd”, 6; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmâre”, 113-114.

²⁸ Pravda Bosna, “Dženaza Envera Šehovića, Sarajevo 29 Juli 1993”. *YouTube* (03. Eylül 2017).

²⁹ Halil Mehtić, “S İskrenim Nijetom Smo Jači”, *Patriotski List Dergisi* (Kasım 1995), 65, akt. Mehtić, *Govor Savjesti*, 117.

³⁰ Halil Mehtić, *Govor Savjesti*, 92.

takva sahibi olmaları hususunda telkinlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda yukarıda zikredilen Halil Mehtiç ve Hasan Makiç konuyu şöyle dile getirmektedirler:

“Allah’ın yardımının gelmesi için bazı temel şartların yerine getirilmesi gerekir. İlgili şartlardan birisi Allah’ın dinine yardım etme, vatani, canı ve ırzı muhafaza hususunda halis niyet taşımaktır. Zira Cenab-ı Hak Kur’an’da *“Ey iman edenler! Eğer siz Allah’a (Allah’ın dinine) yardım ederseniz O da size yardım eder, ayaklarınızı kaydırmaz.”*³¹ buyurmaktadır. “Mü’minlere yardım etmek ise üzerimizde bir haktır.”³² Takva İslâm ilkelerine göre yaşama arzusunu ifade eder ve Allah’ın emirlerini yerine getirilmesi, yasakladıklarından uzak durulması anlamına gelmektedir. Bir Müslüman askerinin temel özellikleri şunlardır: *“Savaşa Allah adına besmele çekerek hareket etmek, kişisel ve dini temizliği hususunda dikkat etmek, imkân nispetince uzun süre abdestli olmaya özen göstermek, emredildiği üzere namazlarını muhafaza etmek, mücadele esnasında sürekli Allah’ı hatırd tutmak, zikretmek, O’na şükretmek ve dualarda bulunmaktır.”* “Abdest müminin silahıdır.”; “Dua takvasının özüdür.”; “Oruç kalkandır.”; “Namaz müminin nurudur.”³³

Mehtiç ve Makiç kitaplarında bu telkinlerden sonra Hz. Ömer’in Sa’d b. Ebî Vakkas’ı komutan olarak savaşa gönderirken söylediği şu veciz nasihatlerini Boşnak askerlerine nakletmektedirler:

“Sana ve askerlerine her türlü ahvalde takvayı emrediyorum zira takva düşmana karşı en büyük silah ve savaşta en güçlü araçtır. Düşmana karşı korunmanızdan, günahlara karşı korunmanızı daha şiddetli emrediyorum. Zira günahlar askerler için düşmandan daha fecidir. Allah, düşmanlarının günahlarından dolayı Müslümanların yanındadır. Böyle bir şey olmasaydı biz onlara karşı çıkamazdık. Bizim sayımız onlardan daha azdır ve teçhizatımız daha zayıftır. Günah işleme hususunda onlarla aynı kefeye düşersek o vakit güç hususunda onlar bizden önde olur. Onları ahlakımızla yenmezsek güçle (teknikle) yenemeyeceğiz. Başınızda her şeyi bilen Allah’ın muhafızlarının olduğunu unutmayın ve onlardan hayâ edin. Allah’ın yolunda olduğunuz halde O’na karşı nasıl itaatsizlik edersiniz? Düşmanımız bizden günahkârdır dolayısıyla bize galip gelemez demeyiniz. Zira bazen bir millete daha günahkâr milletin galip geldiği vakidir. Düşmanlarınıza karşı Allah’tan yardım istediğiniz

³¹ Muhammed 47/7.

³² er-Rûm 30/47.

³³ Mehtiç- Makiç, *Upute Muslimanskom Borcu*, 15-16.

gibi kendiniz için de yardım dileyiniz.”³⁴

İlgili kitapta askerlerin uzak durması gereken bazı davranışlardan söz ederken içkiye de vurgu yapılmıştır:

“Bizim askerlerin mücadele etmesi için içki, uyuşturucu ve benzeri maddelere ihtiyacı yoktur. Onların en büyük silahı İslâm ahlakı ve Allah’a olan tevekkülleridir. Allah’ın yasakladığı içki ve benzeri haramlara bulaşan Allah’ın yardımını ve desteğini nasıl bekleyebilirler. İnsanları sarhoş ederek sahte cesareti elde ettiklerini zannederler. Hâlbuki bu sadece korkaklığı örtmüş olur.” Cenâb-ı Hak Kur’an’da: “*Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?*”³⁵ buyurmaktadır.³⁶

5. Yapılan Zulmü Bildirmek ve Önlemek Amacıyla Katolik ve Ortodoks Din Adamlarına ve Uluslararası Sorumlulara Müracaat ve İhtar

Bosna Hersek’in din adamları halkını korumak amacıyla pek çok hizmette bulunduğu gibi katliam gerçekleştiren ve dinî mabetlere zarar veren Hırvat ve Sırpların dinî liderlerine mektup göndermek suretiyle de hem durumu bildirmiş hem de yapılanlara müdahale etmelerini talep etmişlerdir. Örneğin, dönemin Bosna Hersek Reîsülulemâ’sı Mustafa Cerić Papa Vojtili’ye Mostar ve civarında Hırvatların yaptığı katliamları durdurması için mektuplar göndermiştir.³⁷

Buna örnek olarak 20 Eylül 1993 tarihinde din görevlilerinin derneği olan İlmiye Derneği Başkanı sıfatıyla Halil Mehtiç’in Bosna Katolik Başpiskoposu Vinko Puljić’e gönderdiği açık mektubu vermek uygun olacaktır.

ZBosna Hersek’in Banjaluka şehrinde bulunan Ferhadiye ve Arnaudiye camilerinin Sırp tarafından yıkılması üzerine Reîsülulemâ Mustafa Cerić Efendi dönemin Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Boutrous Boutrous Ghali’ye konuyla alakalı bir mektup gönderdi. Zikredilen mektupta şu ifadeler yer almaktadır:

“07 Mayıs 1993 tarihinde saat 03.00’da plastik patlayıcı maddeleri koymak suretiyle Banjaluka şehrimizde Bosna Hersek’in

³⁴ Mehtiç- Makić, *Upute Muslimanskom Borcu*, 16.

³⁵ el-Mâide 5/91.

³⁶ Mehtiç- Makić, *Upute Muslimanskom Borcu*, 15-17.

³⁷ Amina Kruško, *Uloga İslamske Zajednice BiH U Međunarodnoj Afirmaciji Bosne I Hercegovine* (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Fakultet Političkih Nauka, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 46.

ve civar bölgenin anıtsal hazine seviyesi en yüksek olan iki camimiz yıkılmıştır. Karanlık zihinli insanlar vandalizm eylemiyle 1580 yılında inşa edilen Ferhadiye Camii'ni ve 1595 yılında inşa edilen Arnaudiye Camii'ni yıkmışlardır. Beyler, Bosna Hersek'te bölgenin etnik temizlik amacıyla 600 cami yıkılmış ve saldırgan kuvvetlerin işgali altında bulunan Bosna Hersek'in büyük bir kısmı Boşnak nüfusundan temizlenmiştir. Bütün bunlar dünya kamuoyunun gözü önünde yapılmaktadır. Saldırganların hâkim olduğu bölgelerde neredeyse hiçbir cami kalmamıştır. Kültürel anıt olan Ferhadiye ve Arnaudiye camilerinin yıkılmasıyla, bu iğrenç eylemleriyle saldırganlar kendi politikalarını onaylamaktadır. Uluslararası alanda tanınmış bir kuruluş olarak kuruluşunuzun, kutsal İslâm mekânlarına verilen zarar ve tahribin boyutunu tespit etmek ve bu suçları işleyenlerin sorumluluğunu ortaya koyarak onları savaş suçlusunu ilan etmek için acilen uzman grupları göndermesini talep ediyoruz.”³⁸

Bosna Hersek din adamları her ne kadar Hıristiyan din adamlarına ve uluslararası sorumlularına yapılan zulümleri duyurmaya çalışmış ve müdahale etmelerini talep etmiş olsa da bir cevap gelmemiş ve onlar olup bitenlere sessiz kalmışlardır. Hatta yapılanlara açık ve gizli olarak destek vermişlerdir. Bosna krizi dünyada üç en büyük din mensuplarının gerçek durumunu ve bu krizin çözülmesi ile ilgili ilişkilerini açığa çıkarmıştır. Sırbistan, Rusya ve Yunanistan'ın başında olduğu Ortodoks blok İslâm'a ait her şeyi ortadan kaldırma yolunda tüm zulmü ve acımasızlığı göstermiş oldu. Bu vahşetlerini Avrupa'yı fundamentalizmden korumakla izah ediyor ve haklılığını kanıtlamaya çalışıyorlardı. Birleşmiş Milletler, İngiltere, Fransa ve Hırvatistan'ın başında bulunduğu Katolik bloku ise ikiyüzlülüğün en kötü çeşidini göstermiş oldu. Açıkta Bosna Hersek'in yanında yer almış, gizli olarak ise aleyhine çalışmışlardır.³⁹

6. İslâm Âlemine Müracaat

Dönemin Bosna Hersek Reîsülulemâsı Mustafa Cerić başkanlığında İslâm Birliği Riyaseti adına bir heyet savaş yıllarında Türkiye, İran, Malezya, Mısır ve Birleşik Arap Emirlikleri'ne ziyarette bulunmuş ve Bosna Müslümanları için yardım talep etmiştir. Bu ziyaretler kapsamında önemli yardımlar alınmış ve protokoller imzalanmıştır. Özellikle bu ülkelere sığınan Bosnalı muhacirlerle ilgili konular ele alınmıştır. Örnek teşkil etmesi adına Türkiye ziyaretinden bahsetmemiz uygun olacaktır.

İlgili heyet Ocak 1994 tarihinde Türkiye'de dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Bosnalı

³⁸ Omerdić, *Prilozi Izučavanju Genocida*, 17-18.

³⁹ Mehtić, “S İskrenim Nijetom Smo Jači”, 65, akt. Mehtić, *Govor Savjesti*, 117-118.

bin din adamına bu olağanüstü durumlarda maaş ödenmesi, üç medrese personelinin maaş meselesinin çözümü, Bosna Hersek'te Diyanet Vakfı'na ait müesseselerin kurulması ile ilgili iki başkan arasında anlaşmalar imzalanmıştır. Daha sonra dönemin İstanbul Müftüsü Selahattin Kaya ile bir araya gelinerek İstanbul'da ikamet eden Bosnalı muhacirlerin durumuyla ilgili yardım talebinde bulunulmuş ve ilgili kamplarda hizmet edecek beş Bosnalı imamın istihdamı söz konusu olmuştur. Türkiye ile ilgili geçen bu bilgiler Bosna Hersek İslam Birliği Riyaseti'nin yayını olan *Preporod Dergisi*'nde "İkinci Annemiz Türkiye" başlığı altında yayınlanmıştır.⁴⁰

7. Din Adamlarının Askeri Faaliyetlerde Bulunması

Bosna Hersek'te katliamların başlaması üzerine seferberlik ilan edilmiş ve silah kullanabilecek bütün erkekler askere alınmıştır. Her ne kadar genel olarak din adamları bu emrin haricinde olsa da gönüllü olarak cepheye katılan ve önemli görevler ifa eden yüzlerce din görevlisi olmuştur.⁴¹ Resmi kayıtlara göre Bosna Hersek genelinde 420 din adamı savaş yıllarında çeşitli alanlarda mücadeleye katılmıştır. 200 tanesi ise Çetnik⁴² ve Ustaşaların⁴³ esir kamplarından geçmiştir.⁴⁴

Hepsini burada zikretmek mümkün olmasa da öne çıkan birkaçını örnek olarak zikretmek kanaatimizce uygun olacaktır. Savaş başladığında imamlık görevini deruhte eden Harun Hodžić⁴⁵ görevini terk ederek orduya katılmış ve Yedinci Müslüman Tugay'ın ikinci tabur emiri olarak görev yapmıştır. Orduda büyük başarılar elde etmiştir. Gazi unvanını almıştır.

İsmi Aliya İzzetbegović ve Bosna Savaşı ile adeta özdeşleşen isimlerden

⁴⁰ "Zajedništvo Bošnjaka Na Svim Meridijanima", *Preporod Dergisi* 1/2-560/561 (Januar-Februar 1994), 8-9.

⁴¹ Nedžad Latić- İbnel Ramić, "Naša Tema Vjera i Armija", *Preporod Dergisi* 3/562 (Mart 1994), 11; Mehtić, *Govor Savjesti*, 38.

⁴² Çetnik, Sırp militanı anlamındadır.

⁴³ Ustaşa, Hırvat militanı anlamında kullanılmaktadır.

⁴⁴ Mehtić, *Govor Savjesti*, 136.

⁴⁵ Harun Hodžić 20 Mart 1970 tarihinde Sancak'ın Tutin şehrine bağlı Leskova köyünde dünyaya gelmiştir. İlköğretimini köyünde tamamladıktan sonra Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ni bitirmiştir. Sırbistan ve Kara Dağ Bosna'da katliama başlayınca Bosna ordusuna katılmıştır. Fatih, Kara Kuğular ve Yedinci Müslüman Tugaylarında görev yapmıştır. Savaşın sonra da orduda binbaşı olarak din sorumlusu görevinde bulunmuştur. Daha sonra Paris'te altı sene kadar imamlık yapmıştır. Bu vazifeden sonra uzun yıllar İgman Dağında bulunan Savaş Camii'nde imam ve hatip olarak görev yapmıştır. Aynı zamanda meşhur Kurtuluş Tüneli müzesinde de aktif görevde bulunmuştur. *Temiz Bosna Toprağında Secde ve Vatan Uğruna Fedakârlık* kitaplarının yazarıdır. Bu konuda bk. Harun Hodžić, *Zalog za Domovinu* (Sarajevo: Štamparija Fojnica d.d., 2024), 243.

birisi de Müderris lakabıyla bilinen Nezim Halilović'tir.⁴⁶ Bosna Hersek'in Konjic şehrinde ilçe müftüsü makamında iken olabilecek tehlikeyi sezmış ve camide hutbe irad ederek Müslüman gençleri bilinçlendirme, teşkilatlanma, kendilerini savunma ve organize olmaları hususunda telkin ve çalışmalarda bulunmuştur. Camiye gelen 30 gençle çalışmalara başlamış ve millî ve manevî şuuru kazandırmaya çalışmıştır. Daha sonra örgütlenerek vatanın muhafazası için askeri faaliyetlere başlamıştır. Gerek Konjic civarında gerekse Saraybosna şehrinin kuşatmasının kaldırılması için cephelerde savaşmıştır. Özellikle İgman dağında düşmanı durdurma ve püskürtmede kendisinin ve birliğinin büyük mücadeleleri olmuştur. 1993 yılında Dördüncü Müslüman Tugayı'nı kurmuş ve faaliyetlere devam etmiştir. Savaş esnasında askerlerine hem komutanlık yapmış hem de dinî olarak vaaz ve nasihatlerde bulunmuştur. Gerek İslamî gerekse uluslararası savaş hukuku normlarına riayet ederek mücadele vermiştir. Ayrıca Cumhurbaşkanı Aliya İzzetbegović'in "Komutanlar halkının yanında olmalı ve halkına benzemek mecburiyetindedir" düsturuna göre hareket etmiştir. Savaşta DİC- Diverzansko İzvidzacka Ceta- Oyalama ve Keşif Birliği Komutanı- Müderrisin Birliği Komutanı ve Şanlı Dördüncü Müslüman Tugay'ın Komutanı olarak görev yapmıştır. Savaşta iki kez ağır yaralanan Müderris askeri sahada büyük başarılar elde etmiştir. Gazilik unvanını alan Müderris "Altın Zambak" ve "Altın Kılıçlı Arma" isimli devlet ödülleriyle layık görülmüştür. Savaş esnasında kerâmet olduğu düşünülen pek çok olağanüstü durumlara şahit olunmuştur. Onlardan bir tanesini burada zikretmek yerinde olacaktır:

"Savaş esnasında pek çok insanın konuşmaktan çekindiği bazı olağanüstü hadiseler meydana gelmiştir. Mesela şehitlerin çok güzel kokuları, düşmanın üzerine hareket edeceğimiz zaman sisin üzerimize inmesi, işimize yaracağı zaman yağmurun yağması gibi pek çok hallere şahit oldum. Ancak Vlaşiç Dağı'nda yapılan bir operasyon öncesinde Jajceli olduğunu belirten ve benimle görüşmek isteyen bir kız gelmişti. Memleketini terk ederken bir hal yaşadığını

⁴⁶ Nezim Halilović 1965 yılında Bosna Hersek'in Rogatica şehrine bağlı Žepa kasabasında dünyaya geldi. İlköğretimini Žepa'da bitirdikten sonra Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde eğitim almıştır. Askerlik vazifesini yaptıktan sonra yüksek tahsilini Mısır'da el-Ezher Üniversitesi'nde yapmıştır. Mısır dönüşünde 1991 yılında Bosna Hersek'in Konjic şehrinde Repovačka Camii'nde imamlık görevine başlamıştır. 1992- 1997 yıllarında ise bu şehirde ilçe müftülüğü makamında bulunmuştur. Müderris unvanıyla bilinmektedir. 1997-2008 yıllarında Bosna Hersek Vakıflar Müdürü, 2008-2020 yıllarında ise Bosna Hersek İslam Birliği Riyaseti Hac ve Umre Hizmetleri Müdürü olarak görev yapmıştır. 1998-2002 yıllarda Demokratik Eylem Partisi yönetim kurulu üyesiydi. 2000-2019 yıllarında Saraybosna'da bulunan Kral Fahd Cami imamı olarak vazife yapmıştır. Hâlihazırda emeklidir. Bu konuda bk. Hodžić, *Zalog za Domovinu*, 178.

ve o halden sonra gelecekte vuku bulacak hadiselerin kendisine gösterildiğini ifade etmişti. Kendisine Kur'an okuyarak yardımcı olmamı istedi fakat ben reddettim ve Bakara suresinin kayıtlı olduğu bir kaseti dinlemesi için kendisine hediye ettim. Bunun üzerine kaseti alıp ayrıldı. Bir süre sonra Debela yela denilen bölgeye doğru mekân keşfinden bulunmaktaydım. Düşmana ne zaman saldıracağımızı bilmiyordum. O esnada bahsettiğim kız tekrar geldi ve dinlediği kasetten bir fayda görmediğini ifade etti. Ben de kendisine dinleme hususunda ısrarcı olması gerektiğini söyledim. Bu sefer bana döndü ve "Siz şu anda bir saldırıda bulunacaksınız, yedi şehidiniz olacak, beş tanesinin naaşını alamayacaksınız." dedi. Hakikaten yapılan saldırıda hadiseler dediği gibi oldu."⁴⁷

Savaş yıllarında din adamı olup komutanlık yapan ve çok önemli hizmetlerde bulunanlardan birisi de Mahmut Karalić⁴⁸ olmuştur. Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde hadis ve tefsir hocası olarak çalışırken Bosna Savaşı başlamış ve 05 Mayıs 1992 yılında Bosna Hersek Ordusu'na katılmıştır. Karalić 17 Kasım 1992 yılında kurulan şanlı Yedinci Müslüman Tugayı'nın kurucusu ve emiri olmuştur. Zikredilen tugayın dört yıl süren savaşta toplam 4000 askeri olmuştur. Gerek Bosna Hersek'in muhafazası gerekse düşmana yapılan taarruzlarda Yedinci Müslüman Tugayı hep ön saflarda yer almıştır. Bu tugayın 244 şehidi ve 1800 gazisi olmuştur. Bu tugay özellikle dindar gençlerden oluştuğunu ifade etmek gerekir. Karalić tugayın emirliğini kabul ederek büyük sorumluluk almış ve büyük cesaret örneği sergilemiştir. Zira bir ilahiyatçı olarak orduyu tanzim etmek, yönetmek kolay olmasa gerektir. Ancak Karalić Hz. Peygamber'in askeri faaliyetlerini çok iyi biliyor ve oradan yeri geldiğinde günün problemlerine çözüm olacak tarzda mesajlar ve kararlar veriyordu. Tugayın şurasını da

⁴⁷ Hodžić, *Zalog za Domovinu*, 178-183.

⁴⁸ Mahmut Karalić 15 Nisan 1950 tarihinde Zenica'nın Radinovići köyünde dünyaya gelmiştir. İlköğretimini köyünde bitiren Karalić daha sonra Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Medresesinde tahsil görmüştür. Askerliğini yaptıktan sonra üç sene imam olarak çalışmıştır. 1974 yılında İslam Üniversitesinde Hadis İlimleri Fakültesinde eğitim görmek üzere Medine'ye gitmiş ve 1980 yılında mezun olarak Bosna'ya dönmüştür. 1980-1985 yıllarında Saraybosna Müftülüğünde çalışmış aynı dönemde Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde hadis derslerine girmiştir. 1985-1992 yıllarında ise Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde daimî hoca olarak görevde bulunmuş ve hadis, tefsir ve imamet derslerine girmiştir. Savaş sonrasında Birleşik Arap Emirlikleri'nde askeri ataşe olarak çalışmıştır. 2000 yılında emekliye ayrılmış ve hayatının sonuna kadar tercüme faaliyetleriyle meşgul olmuştur. *Sahîh-i Buhârî*, *Câmi'u'l-Tirmizî* ve *Sünen-i Ebû Davud* başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'yi Boşnakçaya kazandırmıştır. 11 Ocak 2021 tarihinde Zenica'da vefat etmiş ve Radinovići köyünde defnedilmiştir. Bu konuda bk. Mirnes Kovač, "Prof. Mahmut ef. Karalić (1950-2021)- Čovjek Koji Nas Je Učio Hadis", *Preporod Dergisi* 02/1180 (15 januar 2021), 8-9.

kurmuş ve burada alınan kararlar başarıyı getirmiştir. Bununla birlikte İslam âlemini de iyi tanıyor ve askerlerin başında dini iyi bilen, birliği ve beraberliği koruyacak donanımında olmayan insanlar olduğunda zafer elde ettikleri halde kendi aralarında nasıl savaşıp birbirine zarar verdiklerini de göz önünde bulunduruyordu. Bu bakımdan ne olursa olsun sabrederek ve sürekli birlik ve beraberliğin korunması hususunda gayretler sarf etmiştir. Bütün insanların değerli olduğunu ifade etmiş ve aralarında bazı konularda farklı görüşler olsa da herkesi kucaklayacak tarzda bir yönetim tarzını ortaya koymuştur. Askerlerini harekâta gönderirken her daim ahlaki prensiplerden söz etmiştir. Buna itiraz edenlere de stratejiyi anlatmayı subaylara bıraktığını söylemiş ve askerinin inancı olursa hoşgörüsü, cesareti, emniyeti ve Allah'ın yardım ve desteği olacağını ifade etmiş ve Allah'ın desteği olmazsa hiçbir şey olmaz diye telkinlerde bulunmuştur. Zafer ancak Allah'tan gelir inancının askerlerde yerleşmesini istemiştir. Yedinci Müslüman Tugayı'nın harekâtlarda önemli başarılar elde etmesi söz konusu meşverete, fedakârlığa ve fevkalade olan birlik ve beraberliği önemseyen Karalić'in bu vizyonuna borçludur. Gazilik unvanını alan Karalić “Altın Zambak” ödülüne de layık görülmüştür.⁴⁹

Yedinci Müslüman Tugayı'nın emir yardımcısı olarak görev yapan Zenica Müftüsü Halil Mehtić⁵⁰ de önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bu tugayın oluşmasında en çok katkı verenlerden birisidir. Cephelerde vaazü nasihatleri, şehirde iken askerler için çıkarılan dergilerde makaleleri ve eserleriyle askerlerin gönlünde taht kurmuş ve önemli izler bırakmıştır. Askerlerin manevi anlamda güçlü olmalarını telkin etmiş ve özlu konuşmalarında hak, hukuk ve mücadeleden söz ederken askerlerin sahip olması gereken davranışlardan bahsetmiştir. Sohbet ve yazılarında

⁴⁹ IML TV. PRESS, “Mahmut ef. Karalić Emir i Muderris Sedme Muslimanske Brigade- Okrugli Sto- Zenica 2021”, *YouTube* (04 Ocak 2022), 00:02:09-00:02:41; 00:15:31-00:22:24; 00:42:43-00:47:10.

⁵⁰ Halil Mehtić Bosna Hersek'in Donji Vakuf şehrine bağlı Staro Selo köyünde 25 Ağustos 1953 tarihinde dünyaya gelmiştir. İlk ve ortaokulu Donji Vakuf'ta okumuştur. 1975 yılında Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ni bitirmiştir. 1981 yılında Saraybosna İslami İlimler Fakültesinden mezun olmuştur. 1988 yılında hıfzını ikmal etmiştir. 1997 yılında yüksek lisansını bitirmiş, 2007 yılında ise doktor unvanını almıştır. Medrese mezuniyetinden sonra bir süre memleketinde imamlık vazifesinde bulunmuş, 1981 yılı itibarıyla ise Zenica şehrinde Sultan Ahmet Camii'nde imam ve hatip olarak göreve başlamıştır. 1982 yılında ise buranın ilçe müftüsü makamına getirilmiştir. 1986 yılında iyi bir vaiz, aktif bir imam ve hatip olarak komünistlerin zulmüne maruz kalmış ve tevkif edilmiştir. Üç yıla mahkûm olan Mehtić içeride 15 ay kalmış ve bu süre içinde hıfzını ikmal eden tek hafızdır. 1993-1997 yıllarında Zenica il müftüsü olarak görev yapmıştır. Daha sonra Zenica İslami Pedagoji Fakültesi'nde Tefsir ana bilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Onlarca eseri bulunmaktadır. Bu konuda bk. Halil Mehtić, *Sloboda Robije* (Sarajevo: Dobra Knjiga, 2024), 1.

sabır, tevekkül, azim, komutana itaat gibi konuları işlemiş, harp yerinden kaçmak, dezenformasyon yaymak, hırsızlık, zina, yalan gibi olumsuz davranışlardan uzak olmaları için telkin etmeye gayret etmiştir.⁵¹

Bosna Savaşı döneminde Travnik bölgesinde imamlık yapan Džemail İbranović mezalim başlayınca imamlık görevini terk ederek cepheye katılmış ve savaşın bitimine kadar mücadele etmiştir. İlahiyatçı olması hasebiyle cephelerde askerleri dinî konularda irşat etmiş ve Allah yolunda mücadele hususunda teşvik etmiştir. Özellikle askerlere İslam savaş hukukunun kaidelerini hatırlatmış telkinlerde bulunmuştur. Anlattığı şu hadise buna güzel bir örnek teşkil etmektedir:

“Kasım 1993 yılında HVO- Hırvat Savunma Konseyinin Fojnica şehrine girdiği zaman Yedinci Tugay’ın bu bölgeye geçmesi emrini Cumhurbaşkanı Aliya İzzetbegović’ten almıştık. Dizimize kadar kar vardı. Yedi saat içinde Bilalovac köyünden Fojnica’ya gelmiştik. Fojnica’ya girdiğimizde şehirde kimse yoktu. Daha sonra Milodraž mevkiinden geçerken Fatih Sultan Mehmed’in burada Bosnalı (Fransiskan) ruhbanlara verdiği ahitnameden askerlere bahsettim⁵². Fatih Sultan Mehmed’in fermanı şöyledir: “Ben ki Sultan Mehmet Han’ım; sıradan ve seçkin bütün insanlar tarafından bilinsin ki, bu padişah buyruğunu ellerinde bulunduran Bosnalı (Fransiskan) ruhbanlara büyük bir lütufta bulunarak şunları buyurdum: Adı geçenlere ve kiliselerine hiç kimse engel olmayacak ve sıkıntı vermeyecektir ve onlar sakınmaksızın ülkemde yaşayacaklardır. Ve kaçıp gidenler bile güven içinde olacaklardır. Gelip ülkemizde korkusuzca oturacaklar ve kiliselerine yerleşeceklerdir. Ne ben, ne vezirlerim, ne kullarım, ne uyruklarım, ne de ülkemin bütün halkından hiç kimse adı geçenlere- kendilerine ve canlarına ve mallarına ve kiliselerine ve dışarıdan ülkemize gelenlerine-dokunmayacak, saldırıp incitmeyecektir. Yeri, göğü yaratan Rezzak olan Allah adına ve Kur’an adına ve ulu Peygamberimiz adına ve yüz yirmi dört bin peygamber adına ve kuşandığım kılıç adına yemin ederim ki, bu kişiler emrime itaat ettikleri sürece, bu yazılanlara hiç kimse uymazlık etmeyecektir. Böyle biline.”⁵³

“Görüldüğü üzere Fransız ihtilalinden 300 sene önce bu bölgelerde insan haklarından söz edilmiş ve biz bu güçle zaferler

⁵¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehtić- Makić, *Upute Muslimanskome Borcu*, 10-18.

⁵² IML TV. PRESS, “Mogu li Naroditi u Bosni Živjeti Zajedno - Hfz. Džemail ef. İbranović”, *YouTube* (27 Ağustos 2021), 00:12:00-00:01:01, 00:04:04-00:05:46.

⁵³ Dževada Šuško (ed.), *Poruke Ahidname-Sloboda Vjere u Multireligijskoj Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: Dobra Knjiga, 2018), 70-71.

elde ettik. Askerlerimizin maneviyat boyutunun ne kadar yüksek olduğunu anlatmak adına şu örnek manidardır. İğman Dağı'nda askerlerimizden birine Birleşmiş Milletler koruma güçlerinin askeri siz kendinizi nasıl savunabilirsiniz diye sorduğunda askerimiz elindeki cep boyutunda olan Kur'an'ı göstererek "Bizim silahımız budur" diye cevap vermiştir. Bunu diyen askerimizin dâhil olduğu 120 kişilik birlik, Sırp'ların ilk iki tanklarını imha etmiş ve Sırp'lar arasında kaçışma başlamıştı."⁵⁴

Bu tür örnekler askerlerin maneviyatını, mücadele ruhunu ve yılmaz sabırlarını göstermektedir. Savaş ortasında, büyük kayıpların, binlerce şehidin verildiği ortamda Fatih Sultan Mehmed'in ahitnamesinden ve karşı tarafın din adamlarına verdiği haklardan bahsetmek Boşnakların savaş prensiplerini göstermesi bakımından fevkalade manidardır.

Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde müderris konumunda olan Ahmed Halilović savaş başlayınca görevini terk etmiş ve Saraybosna muhafazasında önemli cephelerde yer almıştır.⁵⁵ Aynı şekilde Halim Husić de medrese hocalığını bırakarak memleketi Travnik'e gitmiş ve komutan yardımcısı sıfatıyla orduda önemli görevler ifa etmiştir.⁵⁶

Yukarıda zikredilen şahıslar dışında yüzlerce din adamı Bosna Savaşı esnasında benzeri mücadelede bulunmuş ve vatani koruma uğruna gerektiğinde hayatını ortaya koymuştur.

⁵⁴ Džemail İbranović 22. 10. 1966 tarihinde Bosna Hersek'in Kiseljak şehrine bağlı Kazagići köyünde dünyaya gelmiştir. Köyünde okumuş olduğu ilköğretimden sonra Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ne başlamış ve burayı 1985 yılında bitirmiştir. Askerlik görevinden sonra başladığı Saraybosna'da bulunan İlahiyat fakültesini 1991 yılında tamamlamıştır. 11 Ocak 1992 tarihinde hafız unvanını almıştır. Aynı yıllarda Travnik şehri yakınlarında bulunan Alihodze köyünde imamlık vazifesinde bulunmuştur. Savaş yıllarında imamlık vazifesini terk ederek cepheye gitmiştir. Vatanını savunurken yaralanmış ve gazi unvanını almıştır. Din adamı vasfıyla bulunduğu cephelerde askerlere İslâm'ı ve İslâm savaş hukukunu anlatmıştır. Savaş bittiğinde yüzbaşı unvanıyla ordudan ayrılmıştır. 1994-2000 yıllarında Travnik Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde Kur'an ve Kıraat hocası olarak çalışmıştır. 1995 yılından günümüze dek Travnik Süleymaniye Camii imam ve hatibi olarak görev yapmaktadır. Ayrıca 2002 yılında Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde *Korkut Ailesi* adlı teziyle yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. 2008 yılında ise zikredilen üniversitede, *Nakşibendi-Halidi Tarikatı ve Bosna Hersek'teki Etkisi* adlı teziyle doktorasını bitirmiştir. Bu konuda bk. Medžlis Islamske Zajednice Kiseljak, "h.fz. dr. Džemail İbranović" (Erişim 16 Nisan 2025). Omerdić, *Prilozi Izučavanju Genocida*, 24.

⁵⁵ Latić- Ramić, "Naša Tema Vjera i Armija", 11.

⁵⁶ Hayati ve mücadelesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. BIR TV, "LJUDI I VRIJEME - Halim Husić je napustio sigurnost i udobnost Umaga i došao braniti jedinu domovinu", *YouTube* (18 Şubat 2021), 00:21:09-00:28:04.

8. Savaş Döneminde Osmanlı Medreselerinin İhya Edilmesi ve Yeni Müesseselerin Kurulması

Bosna Hersek'te Osmanlı'dan kalma yüzlerce medrese söz konusuydu. Özellikle Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti kurulduğu yıllarda kaynaklar onlarca medresenin varlığından söz etmektedir. Ancak 1940'lı yıllarda Gazi Hüsrev Bey Medresesi hariç diğer medreselere kilit vurulmuştur. Böylece 1946-1994 yıllarında din görevlilerinin yetiştiği ortaöğretim kurumu olarak sadece Gazi Hüsrev Bey Medresesi kalmıştır.⁵⁷ 1992 yılında bağımsız Bosna Hersek Cumhuriyeti'nin kurulması neticesinde savaş başlamış ve çetin mücadelelerin yapıldığı bu dönemde ihtiyaca binaen medreselerin yeniden ihya edilmesi gündeme gelmiştir. Şüphesiz bu düşünce ve teklifler başta dönemin din adamlarına aitti. Zira Bosna'da dinî herhangi bir müessesenin faaliyet gösterebilmesi için İslam Birliği Riyâseti'nin ve başta Reîsülulemâ ve din görevlilerinin çabaları ile bilgi ve onayının bulunması şarttır. Nihayetinde kabul gören bu teklif çerçevesinde yarım asırdan fazla kapalı olan veya başka bir şekilde hizmet veren medrese binaları aslına rücu ettirilmiş ve Travnik Elçi İbrahim Paşa Medresesi, Mostar Karadžoz Bey Medresesi, Tuzla Behram Bey Medresesi, Cazin Reîsülulemâ M. Džemaluddin Čaušević Medresesi ve Visoko-Čajangrad Osman Redžović Efendi Medresesi tekrar faaliyete geçirilmiştir.⁵⁸ Bu konuda özellikle başta dönemin Reîsülulemâsı olan Mustafa Cerić ve naibi İsmet Spahić Hoca olmak üzere müftülerin gayretlerini zikretmek uygun olacaktır.

Savaş devam ederken eğitim-öğretim faaliyetlerinin düşünülmesi olağanüstü öneme sahiptir. Takribi olarak 50-60 yıl boyunca kapalı kalan bu okullarda tekrar din eğitimin yapılması hem manevi açıdan önem arz etmiş hem de düşmana dinin ve vatanın muhafaza edilmeye devam edileceğinin mesajını göndermek açısından anlamlı olmuştur. Ayrıca halka güven vermiş ve mücadelede sebat etmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte savaş sonrasına bakıldığında bazı bölgelerin küllerinden doğmasında bu dönemde yetişen din adamlarının hizmeti azımsanmayacak kadar çoktur.⁵⁹ Bu da savaş döneminde medrese açılması kararının ne kadar yerinde olduğunu gösteren bir durumdur.

⁵⁷ Bu konuda bk. İsmet Veladžić - Enes Karić, "Gazi Husrev Begova Medresa Od Oslobođenja Do Danas", *450 Godina Gazi Husrev Begove Medrese u Sarajevu* (Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988), 97-98.

⁵⁸ Bu konuda bk. Merzuk Grabus, "Bosna Hersek", *Balkanlar*, ed. Mefail Hızlı (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2022), 84.

⁵⁹ Bu konuda bk. "İmami i Obnovljene Džamije su Povratnicima Bile Svojevstan Svjetionik Sigurnosti", *Preporod Dergisi* 1230/04 (15 Februar 2023), 43.

Bosnalı Müslümanlara yönelik uygulanan zulüm ve katliamın en yoğun devam ettiği 1993 yılında Zenica ve Bihać şehirlerinde İslamî Eğitim Akademileri kurulmuştur. İlahiyat eğitimin farklı versiyonu olan ve yüksek tahsil vermeyi amaçlayan bu kurumlar 2004 yılında Fakülte statüsünü elde ederek İslami Eğitim Fakültesi adıyla eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmektedir. Savaş yıllarında okullarda okutulmaya başlanan din derslerinin öğretmen kadrosunu yetiştirmek maksadıyla kurulduğunu söylemek mümkündür. Bu müesseselerin kurulması din görevlilerin teşviki ve öncülüğünde olmuştur. Örneğin, Zenica şehrinde açılan İslami Eğitim Akademisi'nin kurulmasında Saraybosna Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Nusret İsanović ve dönemin Zenica Müftüsü Halil Mehtić'in büyük emekleri vardır.⁶⁰

9. Cephelerde Cami ve Minarelerin Yapımı

Savaşın yoğun devam ettiği dönemde din görevlileri cephelerde askeri motive etmek üzere bazı yerlerde yüksek ağaçlarda şerefe yapılmasını teşvik etmiş ve buraları minareye dönüştürerek ezanın duyurulmasını sağlamışlardır. Bunun en bariz örneği Breza Tugay'ının Çemerska dağının eteklerinde orman içinde yaptığı minare örneğidir. Bu ağaçtan minarenin ramazan ayında yapılması da manevi atmosfer açısından anlamlı olmuştur. Bu minarede okunan ezana şahit olan General Vahid Karavelić duygularını şöyle dile getirmektedir: “Böyle bir yerde okunan ezan insan üzerinde psikolojik olarak müthiş bir tesir bırakmaktadır. O anda bütün korkuları, canınız ve etrafındaki insanların canı için duyduğunuz endişe kaybolmaktadır. Bu olaylarda insanların olağanüstü şartlardaki maharetin ve dindarlık boyutlarının ne kadar olumlu netice verdiğini görmektesiniz”.⁶¹ Ayrıca bazı yerlerde mescit veya camiler de inşa edilmiştir. Bunun en bariz örneği İgman Dağı'ndaki camidir. Bu cami tamamen ahşap kullanılarak yapılmış ve ustası cephede savaşan askerler olmuştur. Tek katlı olan camide hem ibadetler yapılmış hem de toplanma yeri olarak faaliyete devam etmiştir. Hâlihazırda hala ibadete açık olan camide Cuma namazları kılınmaktadır.⁶² Bu tür yapıların inşa edilmesi askerlerde moral ve motivasyonun sağlanmasına sebep olmuş ve manevi açıdan ilham kaynağı olmuştur.

10. Din Adamlarının Yayın Faaliyetleri Aracılığıyla Destek Olması

Bosna Hersek'in din adamlarının savaş esnasında önemli hizmetlerinden

⁶⁰ Mehtić, *Govor Savjesti*, 194-195.

⁶¹ BIR TV, “Sehurski Program (2): Ramazan i Domovina- dr. Mustafa Prlijača i General Vahid Karavelić”, *YouTube* (02 Mart 2025), 29:10:01-31:38:03.

⁶² Muhamed Okić, “Ratna Džamija Na Igmanu dvadesetpet godina simbola vjere i patriotizma”, *Preporod Dergisi* 03/1133 (01 Februar 2019), 25.

biri de askerlere bir Müslüman olarak nasıl mücadele etmesi gerektiğini anlatmak adına broşür, risale, kitap ve dergiler yayınlamak olmuştur. Buna örnek olarak savaş döneminde çıkan “sancak” anlamındaki *Liva Dergisi*, *Preporod Dergisi* yayına hazırlanmış ve dönemin Zenica Müftüsü Halil Mehtić ve Bihać Müftüsü Hasan Makić’in hazırladıkları *Müslüman Mücahidine Nasihatler* kitabı 50.000 adet basılmış ve askerlere dağıtılmıştır. Hâkeza *Patriotski List Dergisi* gibi yayınları örnek olarak vermek mümkündür. Bu yayınlarda hem mücadele hususunda dikkat edilmesi gereken İslâm prensipleri hatırlatılmış hem de bir askerde olması gereken özellikler sıralanmıştır. Ayrıca Besim Korkut’un *Boşnakça Kur’ân Meali* cep boyutunda basılmış ve ücretsiz askerlere dağıtılmıştır. Zenica’da yayınlanan ve sadece askeri faaliyetleri konu edinen *Ştit Dergisi* de buna örnek olarak verilebilir.

Yukarıda zikredilen *Liva Dergisi* Yedinci Müslüman Tugayı’nın çıkardığı bir dergidir. Derginin ilk sayısında amacı şöyle belirtilmiştir:

“Eğitim, ahlâk, maneviyat ve haberleşme planında askerlerin yazılı bir şekilde istifadelerini sağlamak amacıyla *Liva Dergisi* yayınlamaya başlanmıştır. Pek çok bülten ve derginin yanı sıra bunun da amacı askerlerin manevi noktada güçlenmesi ve düşmana galip gelmeleri için manevi anlamda bilgilendirilmeleridir.”⁶³

Makalenin devamında “Hak ve hukukumuzu bize saygılı olan Hristiyan komşularımızla birlikte adil ve toleranslı ortak bir hayat mücadelesi ile elde etmek durumundayız. Birlik ve beraberlik Bosnalı Müslümanlara kaderin yüklediği bir vazifedir. İdeolojik, politik vb. bütün farklılıkları bir kenara koyarak ortak güçlerle hareket edilirse ancak Batı Balkanlarda varlığımızı koruruz”⁶⁴ denmektedir. Savaşın en yoğun olduğu 1993 yılında Sırp ve Hırvat militanların tarafına gitmeyip Bosna vatandaşı olan bir kısım Sırp ve Hırvatlar Bosna Hersek ordusunda yer almış ve destek vermişlerdir. Bu yazıda yapılan çağrı bu tür insanlara yöneliktir. Görüldüğü üzere bu yazıyı kaleme alan, dönemin Zenica müftüsüdür. Şayet münhasıran Müslümanlardan müteşekkil bir devlet kurma anlayışı mevcut olsaydı, bir müftünün (bu anlayışla çelişen) böylesi bir makaleyi kaleme alması nasıl izah edilebilirdi? Tarihsel süreçte birlikte yaşadıkları ve aynı vatandaşlık bağıını paylaştıkları gruplara savaş koşullarında dahi müsamaha gösterilmesi gerekliliğini savunan, ihtiyaç hâsıl olduğunda bu insanları ordu saflarına dâhil eden ve muhtelif alanlarda istihdam eden

⁶³ Halil Mehtić, “Jedinstvom Do Pobjede”, *Liva Dergisi* 1/1 (Şubat 1993), Akt.: Mehtić, *Govor Savjesti*, 62.

⁶⁴ Halil Mehtić, “Jedinstvom Do Pobjede”, *Liva Dergisi* 1/1 (Şubat 1993), akt. Mehtić, *Govor Savjesti*, 61.

bir iradenin, yalnızca Bosnalı Müslümanlardan oluşacak bir İslâm devleti kurmayı hedeflemesi nasıl mümkün olabilirdi? Toleransı ve ortak yaşamı yegâne çözüm yolu olarak benimseyen Bosnalı Müslümanlar, söz konusu ithamların hangi düşünsel arka plandan neşet ettiğini idrak etmiş ve bu tür yaklaşımlara hiçbir surette zemin hazırlamamıştır. Esas itibarıyla bu makale, Aliya İzzetbegoviç'i ve Boşnakları bir İslâm devleti kurma iradesiyle itham eden çevrelere (Sırp ve Hırvatlar gibi) yönelik bir yanıt niteliği taşımaktadır.

Liva Dergisi'nin ilk sayısında yayınlanan bu makalede Yedinci Müslüman Tugayı'nda bireyin hayatında din olgusunun bulunması teşvik edilmiş ve askerden beklenen davranışlar şöyle sıralanmıştır: “İslâm dininin yüce prensiplerinden manevi güç alarak amirine nasıl saygı gösterilmesi gerektiğine, silah, kurşun ve üniformanın nasıl korunduğuna, cephe arkadaşlarının nasıl korunduğuna ve her hâlükârda vatan topraklarının nasıl korunduğuna dair örnek göstermeleri gerekmektedir. Bu tugayın askerlerinin diğer bütün askerlere ahlak ve insanî değerlerin nasıl korunduğunu göstermeleri icap etmektedir. İnsan onurunu düşüren hırsızlık, yalan, egoizm, fuhuş ve alkol gibi davranışlara nasıl karşı çıktıldığını göstermeleri elzemdir.”⁶⁵ Görüldüğü üzere onurlu bir şekilde yüce prensipler uğruna mesuliyet sahibi askerlerin olması amaçlanmıştır. Bununla birlikte İslam dininde şehitliğin önemi ile alakalı makaleler de yayınlanmış ve şehitlerin sahip olacağı yüce makama vurgu yapılmıştır. İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Enes Karić'in Ocak 1994 tarihinde *Preporod Dergisi*'nde yayınladığı makale buna güzel bir örnektir.⁶⁶

11. Şehit Ailelerine Şehadet Haberlerini Vermek, Cenazelerini Kıldırarak ve Ailelerine Karşı Sorumluluğu Hatırlatmak

Bosna Hersek Savaşı devam ederken din adamlarının yaptığı en zor işlerden birisi şehit haberlerini ailelerine vermektir. Yaşlı anne babalarına veyahut eşleri ile yetim kalan çocuklarına bu hazin haberleri verme işi genellikle din adamlarına düşmüştür. Bunun sebebi aileye gerekli teziyelerin yapılması, sabır ve metanetin din adamları tarafından telkin edilmesini sağlamaktır. Başka bir ifadeyle manevi açıdan destek vermektir. Din adamları aileye teziye verdiği gibi burada bulunanları irşat etmiş ve şehadetin öneminden bahsetmişlerdir. Çoğu zaman beklemedikleri sabır ve metanet örnekleriyle karşılaşmışlardır. Örnek olması açısından Kakanj

⁶⁵ Mehtić, “Jedinstvom Do Pobjede”, akt. Mehtić, *Govor Savjesti*, 61-62.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Enes Karić, “Svjedok Veličanstvenog Cilja Svoje Smrti”, *Preporod Dergisi* 1/2-560-561 (Januar-Februar 1994), 9.

baş imamı Sulejman Čeliković’in⁶⁷ anlattığı şu hadiseyi aktarmak yerinde olacaktır:

“Zenica yakınlarında 24 yaşında şehit olan bir kardeşimizin annesi oğlunun cenazesi gelmesi üzerine tabuta yaklaşmış ve “Sana selam olsun oğlum, seninle şeref duydum, vatanımız ve dinimiz uğruna yaptıklarından dolayı seni tebrik ediyorum. Ben de baban da seninle iftihar edeceğiz. Allah’a emanet ol. Gidenlere selam söyle. Biz de size kavuşacağız inşallah” diyerek metanetini korumuştur.⁶⁸

Şehit cenazelerinin namazlarını kıldıran din görevlileri cenaze merasimlerinde günün anlamına uygun konuşmalar yaparak devam eden mücadeleye insanları sevk etmiş ve ailelerine sabır dilemişlerdir. Özellikle geriye kalan şehidin ailesi ve yetimlerine yardım ve onlarla ilgilenmeyi teşvik etmiş, bu hususun müminlerin görevi olduğunu hatırlatmışlardır. Bununla ilgili örnek olarak verilecek pek çok konuşma vardır. Ancak bir tanesini burada zikretmek yerinde olacaktır.

24.09.1994 yılında Travnik şehrinde önemli komutanlardan Hayrullah Fuško’nun cenaze merasiminde imam şöyle bir tezkियede bulunmuştur:

“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele. Onlar başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz! derler.”⁶⁹

⁶⁷ Sulejman Čeliković 14 Mayıs 1958 tarihinde Bosna Hersek’in Kakanj şehrine bağlı Tršće köyünde dünyaya gelmiştir. İlkokulu köyünde, ortaokulu ise Kakanj’da bitirmiştir. Daha sonra Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde tedrisat görmüştür. Medreseden mezun olunca Saraybosna’da İlahiyat fakültesinde eğitimine devam etmiştir. Aynı dönemde Kakanj’a bağlı Luka köyünde imamlık görevine başlamıştır. İmamlık yaptığı dönemlerde özellikle gençlerin İslâmî anlamda şuurlanması için gayretler sarfetmiş ve bu çalışmalardan dolayı dönemin komünist idaresi tarafından uyarılmış ve takip edilmiştir. Savaş yıllarında Kakanj baş imamı olarak atanmıştır. Savaş yıllarında aktif görevlerde bulunmuştur. İyi bir hatip olan Čeliković Bosna’nın savunulması için gençleri organize ve mücadele hususunda teşvik etmiştir. İmam olarak herhangi bir askeri faaliyette katılma zorunluluğu olmadığı halde gençlere örnek olmak ve onlara tesir edebilmek için kendi isteğiyle orduya iştirak etmiştir. Kurduğu birlik daha sonra Yedinci Müslüman Tugayı’na dâhil olmuştur. Orduda askerlerin ahlâk kaidelerine uymaları için gayret sarf etmiştir. 1997 yılına kadar orduda kalan Čeliković “Srebreni Stit - Gümüş Kalkan” ödülüne layık görülmüştür. 1999 yılında *Bakara Sûresindeki Ahkâm Ayeterli ve Tefsiri* isimli yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Savaştan sonra Kakanj’da baş imamlık görevine devam etmiştir. İyi bir vaiz olan Čeliković hâlihazırda emekli olup Kakanj şehrinde ikamet etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Medzlis Islamske Zajednice Sarajevo, “Mr. Sulejman-ef. Čeliković gostovao u džematu Ilidža”, (Erişim 25 Nisan 2025).

⁶⁸ IML TV. PRESS, “Mahmut ef. Karalić Emir i Muderris Sedme Muslimanske Brigade- Okrugli Sto- Zenica 2021”, 01:01:057-01:02.26.

⁶⁹ el-Bakara 2/155-156.

“Kıymetli kardeşlerim! Değerli Mücahitler! Hüzün ve gözyaşı içinde Hayrullah kardeşlerimizle, mücahidimizle vedalaşmaya geldik. Cenâb-ı Hakk Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle buyurmaktadır: “*Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.*”⁷⁰ Başkomutanlığımız ve 307 Dağ Tugayı adına rahatlıkla şunu söylemem mümkündür ki bu tugayımız Hayrullah’ın şehadetiyle en iyi mücahitlerinden birini kaybetmiştir. Bizim Hayrullah’ın nasıl bir mücahit olduğunu girdiği pek çok askeri operasyonlarda başarıları göstermektedir. Nihayetinde son girdiği ve Allah ve biricik vatanımız, Bosna’mız uğruna canını verdiği operasyonda ne denli büyük mücahit olduğunu göstermiştir. Şu anda Hayrullah’ın bizlerin emanetine bıraktığı bir ailesi ve üç yetimi vardır. Herhangi bir sebeple askeri mücadeleye katılamayanlardan ve sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerinden istirham ederim ki şehitlerimizin ailelerini bir emanet bilip onları koruyup kollayalım. Son olarak İslâm ve hak uğruna şehadet şerbetini içen şehidimize ve bütün şehitlere Allah’tan rahmet, ailelerine sabr-ı cemiller niyaz ederim.”⁷¹

Binlerce yetim söz konusu olması hasebiyle Mart 1994 yılında *Preporod Dergisi*’nde “Yetimlere İyilik Yapmak” adlı makale Saraybosna Ferhadiye Camii İmamı Ferid Dautović tarafından kaleme alınmıştır. Bu makalede yetimin tanımı, Hz. Peygamber’in yetim oluşu, yetimin malının korunması, yetim velayeti ve velisinin hakları gibi konular ele alınmıştır.⁷² Din adamları gerek vaaz gerekse hutbeler ve yazılarıyla şehit ailelerine yönelik mesuliyeti dile getirdikleri gibi bizzat kendileri de topluma örnek olarak yetimlere sahip çıkmış ve yetişmeleri için gayret sarf etmişlerdir. Başka bir ifade ile din adamları toplumsal sorunlardan uzak kalmamış, günün anlamına uygun hizmet vermeye çalışmışlardır.

12. Muhacirlerle İlgilenmek, Yeme-İçme ve Barınma İhtiyaçlarını Karşılama

Bosna Hersek Savaşı’nda binlerce insan evini ve yaşadığı şehri terk etmek zorunda kalarak ülkenin başka bölgelerine sığınmıştır. Özellikle Bosna Hersek’in kuzeybatısında bulunan Krajina ve Doğu Bosna diye tabir edilen bölgelerden insanlar Bosna Hersek’in ortasında bulunan Travnik, Zenica ve Tuzla gibi şehirlere muhacir olarak gelmişlerdir. Bu

⁷⁰ el-Bakara 2/154.

⁷¹ Smajo Lepir, “Şehidi Odlaze Sa Osmjehom”, *YouTube*, (24 Temmuz 2023), 00:29:29-00:32:43.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferid Dautović, “Çiniti Dobročinstvo Jetimima”, *Preporod Dergisi* 3/562 (Mart 1994), 19.

insanların iskân edilmesi için birtakım sivil toplum kuruluşlarının emeği geçtiği gibi din görevlilerinin de gerek minber ve kürsüden teşviki gerekse doğrudan bu işin organizesinde yer almaları söz konusu olmuştur. Örneğin 6 Haziran 1993 tarihinde Zenica Müftüsü Halil Mehtić bu konuya şöyle çağrıda bulunmuştur:

“Kardeşlerim bir ve beraber olun. Safları sıkıştıralım. Mütemediyen birbirinizden haberdar olun. Bu kardeşliğimizi pekiştirir ve bütün işlerde yardımcı olur. Hz. Peygamber’in dönemindeki Ensâr ve Muhacirler size örnek olsun. Onlar, kıyamet gününe kadar bütün nesillere Allah için nasıl sevilleceğine ve Allah yolunda din ve şerefi korumada nasıl fedakârlık yapılacağına dair örnek olmuşlardır. Başımıza gelen zulüm elbette geçecektir. Zorluktan sonra elbette kolaylık gelecektir. Her şeye Kadir olan ve merhamet sahibi olan Allah’a olan güçlü bağımızla umutsuzluk ve terk edilmişlik duygusunu yenelim. Allah bizim yegâne koruyucumuz, yardımcımız ve destekçimizdir. Biz de O’nu güzel davranışlarımızla razı edelim ki, O da bize merhamet etsin. O’ndan başka güç sahibi yoktur.”⁷³

Halkı dayanışma ve yardımlaşmaya davet eden din adamları toplumsal olarak büyük bir sıkıntıyla karşı karşıya olduklarının farkındaydılar. Örneğin, savaş döneminde Travnik ve Zenica şehirlerinin nüfusunun %30’u muhacirlerden oluşmuştu.⁷⁴ Muhacirlerin barınacağı yerlerin ayarlanması, yurtdışından gelen erzak veya elbise yardımlarının halka ulaşmasında kısmen din adamları etkili olmuştur. Din adamları diğer yardım kuruluşlarıyla koordineli çalışarak muhacirlerin barınmasını sağlamaya çalışmışlardır.⁷⁵

⁷³ Mehtić, *Govor Savjesti*, 48.

⁷⁴ Mehtić, *Govor Savjesti*, 104.

⁷⁵ Mehtić, *Govor Savjesti*, 137.

Sonuç

Bu çalışma, 1992-1995 Bosna Savaşı sırasında Boşnak din adamlarının, rollerinin sadece ibadet ve irşat faaliyetleriyle sınırlı kalmadığını, bilakis toplumun varoluş mücadelesinin her aşamasında merkezî bir rol üstlendiklerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Sunulan kanıtlar, din adamlarının, halkı mânevî olarak ayakta tutmaktan cephede fiilen komutanlık yapmaya, uluslararası diplomasi yürütmekten savaş sonrası toplumun yeniden inşasının temellerini atmaya kadar uzanan çok yönlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Boşnak din adamlarının savaş sırasındaki faaliyetleri, Osmanlı'dan tevarüs eden ve halkın en zor zamanlarında liderlik rolünü üstlenen “ulemâ” geleneğinin modern bir yansıması olarak okunabilir.

Çalışmada detaylandırıldığı üzere, din adamlarının etkisi birkaç temel alanda yoğunlaşmıştır. İlk olarak, halkın birlik, beraberlik ve dayanışma ruhunu tesis etmede en önemli mânevî otorite olmuşlardır. Yayımladıkları bildiriler, verdikleri vaazlar ve hutbelerle, ayrışmaların önüne geçerek din ve vatan muhafazası bilincini oluşturmuşlardır. İkinci olarak, savaşın ahlâkî ve hukukî çerçevesini belirlemişlerdir. Askerlere sürekli olarak İslâm savaş prensiplerini hatırlatarak sivillere, mabetlere ve esirlere yönelik kötü muameleyi yasaklamış, böylece Boşnak ordusunun mücadelesini barbarca bir yıkımdan ayırarak haklı bir savunma konumunda tutmuşlardır. Bu durum, Guča Gora Manastırı gibi örneklerde görüldüğü üzere, düşmanın mabetlerine dahi dokunulmamasıyla somutlaşmıştır.

Üçüncü ve en çarpıcı olarak, din adamları sadece mânevî telkinlerde bulunmakla kalmamış, vatan savunmasında bizzat silah kuşanarak en ön saflarda yer almışlardır. Nezim Halilović ve Mahmut Karalić gibi isimlerin komutanlık görevleri üstlenerek Yedinci Müslüman Tugayı gibi sembol birlikleri kurup yönetmeleri, “gazi-âlim” prototipinin modern tarihteki en belirgin örneklerindendir. Bu durum, din adamlarının halkla kader birliği yaptığını ve mücadelenin sadece askeri değil, aynı zamanda mânevî bir cihat olduğu inancını pekiştirmiştir. Savaşta 107 Müslüman din adamının şehit olması, bu fedakârlığın en trajik ve somut kanıtıdır.

Dördüncü olarak, din adamları ulusal ve uluslararası arenada Boşnak halkının sesi olmuşlardır. Bir yandan Katolik ve Ortodoks dinî liderlerine ve Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kurumlara mektuplar yazarak yapılan zulümleri duyurmaya çalışmış, diğer yandan Türkiye gibi dost İslâm ülkeleriyle diplomatik temaslar kurarak maddi ve mânevî destek sağlamışlardır. Bu faaliyetler, Bosna'daki direnişin dış dünyadan tamamen soyutlanmasının önüne geçmiştir. Son olarak, savaşın en karanlık günlerinde dahi geleceğe yatırım yapmaktan geri durmamışlardır. Yarım

asırdır kapalı olan Osmanlı medreselerini yeniden faaliyete geçirmeleri ve yeni İslâmî Eğitim Akademileri kurmaları, umudun ve dirilişin en güçlü mesajı olmuştur. Bu kurumlar, savaşın ortasında dahi eğitimin ve mânevî kimliğin korunmasına verilen önemi göstererek halka büyük bir moral kaynağı olmuş ve savaş sonrası toparlanma sürecinde kilit rol oynamıştır.

Netice itibarıyla, Bosna Savaşı'nda din adamları, toplumun ve ordunun mânevî gücü, halkın ahlâkî pusulası ve geleceğin kurucu unsurları olarak hareket etmişlerdir. Onların bu çok katmanlı rolleri, Boşnak halkının soykırım karşısındaki direnişinin ve nihayetinde varlığını korumasının temel dinamiklerinden birini teşkil etmiştir. Bu çalışma, dinin bir toplumun kimlik ve beka mücadelesindeki dönüştürücü ve seferber edici gücünü anlama noktasında önemli bir saha analizi sunmakta ve din adamlarının tarihsel rollerinin sadece geçmişe ait bir olgu olmadığını, modern zamanların en çetin krizlerinde dahi yeniden canlanabildiğini kanıtlamaktadır.

Kaynakça

BIR TV, “Sehurski Program (2): Ramazan i Domovina- dr. Mustafa Prljača i General Vahid Karavelić”, *YouTube*. Yayın Tarihi 02 Mart 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=mDsFQvblERg&t=1904s>

BIR TV. “LJUDI I VRIJEME - Halim Husić je napustio sigurnost i udobnost Umaga i došao braniti jedinu domovinu”. *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Şubat 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=Y7lTnVoLr2Q>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Čekić, Smail. *Agresija na Bosnu i Genocid nad Bošnjacima 1991-199ž*. Sarajevo: NIPP Ljiljan, 1994.

Dautović, Ferid. “Činiti Dobročinstvo Jetimima”. *Preporod Dergisi* 3/562 (Mart 1994), 19.

Drkenda, Esmer. *Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Yönetiminde Bosna-Osmanlı İlişkileri (1878-1909)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Grabus, Merzuk. “Bosna Hersek”, *Balkanlar*, ed. Mefail Hızlı. 68-86. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları), 2022.

Hodžić, Harun. *Zalog za Domovinu*. Sarajevo: Štamparija Fojnica d.d. Yayınları, 2024.

IML TV. PRESS, “Mahmut ef. Karalić Emir i Muderris Sedme Muslimanske Brigade- Okrugli Sto- Zenica 2021”. *YouTube*. Yayın Tarihi 04 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=f2e9pmNDcGk>

IML TV. PRESS, “Mogu li Narodi u Bosni Živjeti Zajedno – Hfz. Džemail ef. İbranović”, *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Ağustos 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=BTX-x48L7Aw>

INS. “Hasan ef. Makic: Logor Omarska bio je Pakao”. Erişim: 4 Mayıs 2025. <https://www.ins.ba/bs/article/5770/hasan-ef-makic-logor-omarska-bio-je-pakaox>

“İmami i Obnovljene Džamije su Povratnicima Bile Svojevrvstan Svjetionik Sigurnosti”. *Preporod Dergisi* 1230/04 (15 Februar 2023), 43.

Karić, Enes. “Svjedok Veličanstvenog Cilja Svoje Smrti”. *Preporod Dergisi* 1/2-560-561 (januar-februar 1994), 9.

Kliko, Amir. *Rat u Bosni 1992-1994*. Sarajevo: Institut Za İstraživanje Zločina Protiv Čovječnosti i Medžunarodnog Prava Univerziteta u Sarajevu, 2019.

Koçak, Mehmet. *İnsanlık Tarihinde Kara Bir Leke Srebrenica Soykırımı*. İstanbul: Batu Yayıncılık, 2010.

Kovač, Mirnes. “Hafiz İsmet- ef. Spahić”. *Preporod Dergisi* 1272/22 (15 Novembar 2024.), 11.

Kovač, Mirnes. “Prof. Mahmut ef. Karalić (1950-2021)- Čovjek Koji Nas Je Učio Hadis”. *Preporod Dergisi* 02/1180 (15 Januar 2021), 8-9.

Kruško, Amina. *Uloga Islamske Zajednice BiH U Međžunarodnoj Afirmaciji Bosne I Hercegovine*. Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Fakultet Političkih Nauka, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2014.

Latić, Nedžad. - Ramić, İbnel. “Naša Tema Vjera i Armija”. *Preporod Dergisi* 3/562 (Mart 1994), 11.

Lepir, Smajo. “Şehidi Odlaze Sa Osmjehom”. *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Temmuz 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=2wMRzx5f6A&t=1963s>

Medžlis Islamske Zajednice Kiseljak. “hfz. dr. Džemail İbranović”. Erişim 16 Nisan 2025. <https://www.medzliskiseljak.ba/hfz-dr-demail-ibranovi/>

Medžlis Islamske Zajednice Sarajevo. “Mr. Sulejman-ef. Čeliković gostovao u džematu Ilidža”. Erişim 25 Nisan 2025. <https://medzlis-sarajevo.ba/mr-sulejman-ef-celikovic-gostovao-u-dzematu-ilidza/>

Medžlis Islamske Zajednice Travnik. “Bandol”. Erişim 15 Nisan 2025. <https://miztravnik.com.ba/dzemati/bandol/>

Mehtić, Halil - Makić, Hasan. *Upute Muslimanskom Borcu*, Zenica: Dom Štampe Yayınları, 1993.

Mehtić, Halil. “Jedinstvom do Pobjede”. *Liva dergisi* 1/1 (Şubat 1993).

Mehtić, Halil. “S İskrenim Nijetom Smo Jači”. *Patriotski List Dergisi* (Kasım 1995), 65.

Mehtić, Halil. *Sloboda Robije*. Sarajevo: Dobra Knjiga Yayınları, 4. Basım, 2024.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Odobašić, Jasmin. *Hiljadu Grobnica u Bosanskoj Krajini 1992-1995*. Sarajevo: Preporod Yayınları, 2015.

Okić, Muhamed. “Ratna Džamija Na Igmanu dvadesetpet godina simbola vjere i patriotizma”. *Preporod Dergisi* 03/1133 (01 Februar 2019), 25.

Omerdić, Muharem. *Prilozi Izučavanju Genocida Nad Bošnjacima (1992-1995)*. Sarajevo: el-Kalem Yayınları, 1999.

Pravda, Bosna. “Dženaza Envera Šehovića, Sarajevo 29 Juli 1993”. *YouTube*. Yayın Tarihi 03 Eylül 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=oO9r3m9uYHo->

“Predramazanska Poruka Rijasetu İZ-e u RBiH- Jedinstvom Do Pobjede”. *Preporod Dergisi* 1/2-560/561 (Januar-Februar 1994), 1.

Râci Efendi, Hüseyin. *Zağra Müftüsünün Hatıraları- Tarihçe-i Vak'a-i Zağra*. çev. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Sarıkoyuncu, Ali. *Milli Mücadelede Din Adamları I*. Ankara: Yayınları, 6. Basım, 2012.

Šuško, Dževada (ed.). *Poruke Ahidname-Sloboda Vjere u Multireligijskoj Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Dobra Knjiga Yayınları, 2018.

Tucaković, Ekrem vd. *100 Bosnjačkih İmama İz Perioda 1912-2012*. Sarajevo: el-Kalem Yayınları, 2012.

Turbić, Enes. *Avusturya-Macarista'ın Bosna Hersek'i İşgale Karşı Boşnakların Direnişi*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Vâkıdî, Muhammed b. ‘Umar b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Megâzî*. ed. Marsden Jones. London: Oxford University Press/Âlemu'l-Kutub, 1966.

Veladžić, İsmet - Karić, Enes. “Gazi Husrev Begova Medresa Od Oslobodženja Do Danas”. *450 Godina Gazi Husrev Begove Medrese u Sarajevu*, 97-98. Sarajevo. Gazi Husrev Begova Medresa, 1988.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

**Memlûk Kahire’inde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar,
Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri**

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 15 Aralık 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Muhammet Enes Midilli

Dr. Öğr. Üyesi

İstanbul Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İstanbul-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/03a5qrr21>

<https://orcid.org/0000-0003-0145-3987>

enesmidilli@istanbul.edu.tr

Atıf: Midilli, Muhammet Enes. “Memlûk Kahire’inde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar, Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 355-386.

<https://doi.org/10.61304/did.1842312>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları çeviri kontrolü için kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**Imamate and Khiṭāba in Mamluk Cairo: Institutional Settings, Duties,
Scholarly Formation and Career Trajectories**

Research Article

History

Received: 15 December 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Muhammet Enes Midilli

Asst. Prof. Dr.

Istanbul University

Faculty of Theology

Istanbul-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/03a5qrr21>

<https://orcid.org/0000-0003-0145-3987>

enesmidilli@istanbul.edu.tr

Citation: Midilli, Muhammet Enes. “Memlûk Kahire’sinde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar, Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 355-386.

<https://doi.org/10.61304/did.1842312>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: Artificial intelligence tools were used for translation verification purposes in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Memlûk Kahire'sinde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar, Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri

Öz

Memlûkler döneminde imamlık ve hatiplik mesleğini ve bu vazifeyi üstlenen imamlar ve hatipleri konu edinen bu çalışmada, sultanlığın siyasî ve kültürel merkezi konumunda olan Kahire şehrine odaklanılmıştır. Bu dönemden kalan vakfiyeler, tarih, tabakat, inşâ ve edep literatüründeki zengin kayıtlara rağmen imam ve hatiplerin yeterlilikleri, görevleri, tahsil süreçleri ve ilmî-meslekî kariyerleri hakkında müstakil bir araştırma yapılmamıştır. Bu çalışmada imam ve hatiplerin vazifeleri ve tahsisatı hakkında başlıca kaynak konumunda olan vakfiyeler başta olmak üzere onların görev yaptıkları müesseseler hakkında bilgi veren hitat türü eserler, biyografileri hakkında ayrıntılar sunan tabakat eserleri, tayin süreçlerine dair bürokratik teamülleri içeren inşâ eserleri ile imam ve hatipliğin âdâbını konu edinen edep eserleri karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. İbadet ve eğitim mekânı olma işlevini birleştiren vakıf kurumlarında görev yapan imamların çoğunlukla kıraat, hatiplerin ise fıkıh alanında yetkin âlimler arasından seçildikleri, ibadetlerdeki görevlerinin yanı sıra yoğun bir şekilde ilim tahsili ve tedrisiyle iştigal ettikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Memlûkler, Kahire, Cami, İmam, Hatip.

Imamate and Khiṭāba in Mamluk Cairo: Institutional Settings, Duties, Scholarly Formation and Career Trajectories

Abstract

This study examines the professions of imamate and *khiṭāba* during the Mamluk period, focusing on the imams and *khaṭībs* who held these offices in Cairo, the political and cultural heart of the Sultanate. Despite extensive documentation in endowment deeds, chronicles, *ṭabaḳāt*, *inshā'*, and *adab* literature, no dedicated study has yet addressed the qualifications, duties, educational trajectories, or professional careers of imams and *khaṭībs*. To fill this gap, the article conducts a comparative analysis of diverse sources. It places particular emphasis on *waqfiyyas*, which provide primary evidence of the duties and stipends of imams and *khaṭībs*, while also drawing on *khiṭaṭ* literature describing the institutions where they served, *ṭabaḳāt* biographical collections, chancery manuals detailing bureaucratic conventions of appointment, and *adab* texts outlining the etiquette of imamate and *khiṭāba*. The findings reveal that in *waqf* institutions functioning simultaneously as sites of worship and education, imams were most often selected from scholars proficient in Qur'ānic disciplines, while *khaṭībs* tended to be chosen from jurists. Beyond their ritual duties, both groups were deeply engaged in learning and teaching, reflecting the broader intellectual and educational roles they played in Mamluk society.

Keywords: Islamic History, Mamluks, Cairo, Mosque, Imām, Khaṭīb.

Summary

This study examines the professions of imamate and *khiṭāba* during the Mamluk period, with particular focus on Cairo as the political and cultural center of the Sultanate. Despite the wealth of material preserved in endowment deeds, chronicles, *tabakāt*, *inshā'*, and *adab* literature, no dedicated study has yet explored the qualifications, duties, educational trajectories, or professional careers of imams and *khaṭībs*. To address this gap, the article conducts a comparative analysis of diverse sources. It gives particular emphasis to *waqfiyyas* as primary evidence for the duties and stipends of imams and *khaṭībs*, while also drawing on *khiṭaṭ* literature describing the institutions in which they served, *ṭabaqāt* collections providing biographical insight, chancery manuals clarifying bureaucratic conventions of appointment, and *adab* texts outlining the etiquette of imamate and *khiṭāba*.

In Mamluk Cairo, mosques inherited from earlier periods were both renovated and sustained through *waqf* endowments, while numerous new mosques were constructed. At the same time, *waqf*-supported institutions—such as madrasas, khānqāhs, dār al-ḥadīth, dār al-Qur'ān, and mausoleums—gradually took on the character of mosques. Congregational prayers were regularly held there, and in some cases the installation of a *minbar* and the appointment of a *khaṭīb* made Friday prayers possible. These developments indicate not only that the number of imamate and *khiṭāba* positions in Cairo grew during the Mamluk period, but also that the scholars occupying these posts carried out their duties within a vibrant and dynamic intellectual environment.

Extant *waqf* deeds specify that imams should be chosen from individuals knowledgeable in the legal rulings of prayer and other devotional practices, who have memorized the Qur'ān, can recite it according to established rules, and possess a strong and pleasing voice. *Khaṭībs*, by contrast, were appointed separately from imams to lead Friday and festival prayers and deliver the *khuṭba* on those occasions. Chancery manuals indicate that the office of *khiṭāba* was considered the most significant of religious functions and the highest in rank. *Inshā'* and *adab* literature further detail the qualities expected of a *khaṭīb*: eloquence and rhetorical skill, the ability to move hearts and inspire reflection on reward and punishment in the hereafter, a style that softens and persuades, preparation of sermons appropriate to each occasion, brevity in delivery, and clear, compelling communication with the audience.

Waqf deeds provide detailed information on the duties, salaries, and provisions of imams and *khaṭībs*. For example, a Mamluk-period *waqf* deed for the Ibn Ṭūlūn Mosque specifies that the appointed *khaṭīb* must be a Shāfi‘ī jurist qualified to fulfill the responsibilities of the office. These duties included delivering sermons on Fridays, festival days, and during eclipse prayers (*kusūf*) and prayers for rain (*istisqā’*). The *khaṭīb* received a monthly salary of 120 dirhams along with a daily provision of food. Similarly, the Ghūriyya complex, established toward the end of the Mamluk period and comprising a madrasa, khānqāh, mausoleum, and maktab, included appointed imams and *khaṭībs*. According to its *waqf* deed, the imam was required to possess knowledge of the Qur’ān and religious sciences, be renowned for moral character, recite the Qur’ān correctly, and be well-versed in the legal rulings of prayer, fasting, and other devotional practices. His responsibilities included leading the five daily prayers and rituals performed during Ramadan, for which he received a monthly stipend of 1,200 dirhams. Both *waqf* deeds and *ṭabaqāt* sources stress the imam’s proficiency in Qur’ānic recitation, while stipulating that *khaṭībs* be pious jurists and accomplished scholars across multiple fields. Biographical records of those appointed to the office of *khaṭīb* corroborate this description. Notably, members of the Banū Jamā‘a and Subkī families—leading representatives of the Shāfi‘ī scholarly milieu in the Syro-Egyptian region during the eighth (fourteenth) century—held *khaṭīb* positions in cities such as Cairo, Damascus, and Jerusalem, alongside prestigious posts as chief judges and teachers at eminent educational institutions.

The study’s findings indicate that in *waqf* institutions serving as both sites of worship and education, imams were most often selected from scholars proficient in Qur’ānic disciplines, while *khaṭībs* were typically chosen from jurists. Beyond their ritual duties, both groups were deeply engaged in learning and teaching, reflecting the dual religious and educational role these offices played in Mamluk society.

Giriş

Kahire'yi kendilerine merkez edinen Memlûkler (648-923/1250-1517) Mısır ve Bilâdüşşam'ın yanı sıra Hicaz ve Anadolu'nun güney bölgelerine yaklaşık iki buçuk asır boyunca hükmetmiştir. Yönettikleri bölgelere getirdikleri istikrarın yanı sıra Kahire, Dımaşk, Halep ve Kudûs gibi şehirlerde tesis ettikleri çok sayıda ilim kurumu ve âlimlere sundukları geniş imkânlar ile bu şehirleri dönemin önemli ilim merkezleri haline getirmişlerdir. Özellikle başşehir Kahire, Memlûkler'in himayesinde sayıları giderek artan camileri, medreseleri, hankahları ve vakıfla desteklenen diğer eğitim kurumları ve zengin ilmî çevresiyle Moğol istilalarından sonraki dönemde Osmanlılar'ın İstanbul'u payitaht haline getirdikleri 9/15. yüzyılın ikinci yarısına kadar İslam dünyasının en önemli ilim merkezi olmaya devam etmiştir.¹

Memlûkler döneminde kaleme alınan tarih ve biyografi kaynakları geride gerek nicelik gerekse çeşitlilik bakımından İslam tarihinde benzerine az rastlanabilecek bir kültürel miras bırakmıştır.² Bu kaynaklar Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyada yaşayan âlimler ve önde gelen şahıslar, dolayısıyla imamlık ve hatiplik gibi dini vazifeler üstlenmiş kimseler hakkında oldukça zengin biyografik kayıtlar ihtiva etmektedir. Diğer taraftan Memlûkler'in Kahire'deki bürokratik merkezi olan inşâ divanında çalışan kâtiplere rehberlik etmek üzere kaleme alınan, resmî belge türlerini, bu bağlamda idarî, adlî ve ilmî kadrolara yapılan tayin yazılarını ihtiva eden inşâ eserlerinde de imamlık ve hatipliğin tarifi ve bu vazifelere tayin prosedürleri hakkında bilgiler bulunmaktadır.³ Ayrıca imamlar ve hatiplerin görev yaptığı başta camiler olmak üzere medrese, hankah ve vakıfla desteklenen diğer eğitim kurumlarının vakfiyelerinden bazıları Mısır'daki arşivlerde⁴ bazıları ise kısmî alıntılarla hitat, şehir

¹ Memlûkler döneminde ulemanın Mısır-Şam bölgesine yönelmesi ve Kahire'nin İslâm dünyasının kültürel merkezi haline gelişi hakkında bk. Muhammet Enes Midilli, "Ülemanın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 392-407.

² Memlûkler döneminde telif edilen biyografi tabakat-teracim eserleri hakkında hazırlanmış ayrıntılı bir fihrist için bk. Ali es-Seyyid Abdüllatîf, *Mesâdiru'l-terâcim fi'l-asri'l-Memlûki (648-923/1250-1517): Rasdun Bibliyucrafîyyun li'l-mahtûti ve'l-matbû* (İskenderiye: Dürretü'l-Gavvâs, 2021).

³ Memlûkler döneminde telif edilen inşâ eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Rudolf Veselý, "Die inshâ'-Literatur", *Grundriss der arabischen Philologie*, ed. Wolfriedrich Fischer (Wiesbaden: 1992), 188-208; a. mlf. "Chancery manuals", *Encyclopaedia of Islam, THREE* (Erişim 01 Şubat 2021).

⁴ Memlûkler döneminden günümüze ulaşan ve Kahire'deki arşivlerde muhafaza edilen vakfiyelerin bir fihristi için bk. Muhammed Muhammed Emîn, *Catalogue*

tarihi, tarih, tabakat ve vefeyât eserlerinde günümüze ulaşmıştır. Vakfiyeler ve inşâ eserleri imamlık ve hatipliğin tanımı, imamlar ve hatiplerin yeterlilikleri, vazifeleri, tayin prosedürleri, aynî ve nakdî gelirleri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Memlûkler döneminde mesleklerin âdâbı veya doğrudan hatibin âdâbı hakkında telif edilmiş edep eserlerinde de hatipliğin şartları ve hatibin vazifesi sırasında dikkat etmesi gereken hususlardan söz edilmektedir. Kaynakların zenginliği ve Memlûkler'in hükmettiği sahanın genişliği göz önünde bulundurularak makalede imamlık ve hatiplik mesleklerinin tarihi incelenirken siyasi ve kültürel merkez konumundaki Kahire'ye odaklanılmış, yeri geldikçe diğer bölgelerden ve şehirlerden örneklere yer verilmiştir.⁵ Memlûk sultanları ve emirlerinin himaye teşebbüslerinin Kahire'de yoğunlaşması, vakfiye kayıtlarının yanı sıra tarih ve tabakat kaynaklarının çoğunlukla Kahire'ye odaklanması,⁶ günümüze vakfiyeleri ulaşan camilerin ve vakıfla desteklenen diğer eğitim kurumlarının çoğunun Kahire'de bulunması bu tercihin diğer önemli sebepleridir. Burada Memlûkler döneminde imamlık

des documents d'archives du Caire de 239/853 a 922/1516 (Kahire: Institut d'archéologie orientale, 1981). Makalede incelenen vakfiyelerde bu vesikaların tıpkıbasımlarını ve neşirlerini sunan veya vakıf şartlarını listeleyen şu çalışmalara başvurulmuştur. Bk. Abdülatif İbrahim Ali, "Nassâni cedidâni min vesikati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 28 (1966), 143-210; Muhammed Abdüssettar Osmân, *Vesikatü Vakfi Cemâleddin Yûsuf el-Üstâdâr: Dirâse Târihiyye Eseriyye Vesâikiyye* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'ârif, 1983); Saleh Lamei Mostafa, *Madrasa, Hânqâh und Mousoleum des Barqûq in Kairo mit einem Überblick über Bauten aus der Epoche der Familie Barqûq* (Glückstadt: Verlag J. J. Augustin GmbH, 1982); Muhammed Muhammed Emîn, "Mesârifü Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsir Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn", *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*, mlf. Ebû Muhammed Bedreddin Hasen b. Ömer İbn Habîb el-Halebî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 3/339-449; *Kitâbü Vakfi's-Sultân en-Nâsir Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn alâ medresetihi bi'r-Rûmeyle*, thk. Hüveydâ el-Hârisî (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2001); Khaled A. Alhamzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs and His Foundations in Cairo* (Boca Raton: Universal Publishers, 2009); Muhammed Enes Midilli, "Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37-73.

⁵ Burada sadece Memlûkler döneminde Dımaşk'taki Emeviyye Camii, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ ve Haremeyn'deki Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî'de görev yapan imamlar ve hatipler üzerine müstakil araştırmaların yapılabileceğine işaret etmek gerekir. Bu dönemde Mescid-i Aksâ'da görev yapan imamlar, hatipler ve müezzinler hakkında bir değerlendirme için bk. Muhammed Enes Midilli, *Memlûk Kudüs'ünde Âlimler ve Eğitim Kurumları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2024), 230-234.

⁶ Bu dönemde kaleme alınan tarih ve biyografi kaynaklarının "Kahire-merkezli" karakteri hakkında bir değerlendirme için bk. Konrad Hirschler, "Studying Mamluk Historiography: From Source-Criticism to the Cultural Turn", *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies - State of the Art*, ed. Stephan Conermann (Göttingen: Bonn University Press, 2013), 169.

ve hatiplik görevlerinin çoğunlukla birbirinden ayrı tutulduğuna ve çeşitli kurumlarda bu iki vazifeye yönelik tayinlerin ayrı ayrı yapıldığına işaret etmek gerekir. Bu sebeple makalede gerek imamlık ve hatipliğin tanımı gerekse bu vazifeleri üstlenen imamlar ve hatiplerin tahsil süreçleri ile meslekî kariyerleri ayrı ayrı incelenecektir.

Memlûkler döneminden kalan vakfiyelerin yanı sıra tarih, tabakat, inşâ ve edep eserlerinde zengin kayıtlar bulunmasına rağmen imamlık ve hatiplik meslekleri ve bu vazifeleri üstlenen âlimler hakkındaki incemeler vakıflar, ilim kurumları ve ulemanın tarihi üzerine yapılan çalışmalarda kısa değerlendirmelerle sınırlı kalmıştır.⁷ Gerek söz konusu dönemde âlimlerin üstlendikleri vazifelerden ve mesleklerden olan imamlık ve hatiplik hakkında gerekse bu göreve getirilen imamların ve hatiplerin tahsil, tedris ve istihdam süreçleri hakkında müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Bu konuları gündeme getirmeyi amaçlayan makalede önce Kahire'de imam ve hatiplerin görev yaptığı camiler ve vakıfla desteklenen diğer kurumlar hakkında bilgi verilecektir. Ardından Memlûkler döneminden günümüze ulaşan vakfiyelerdeki kayıtlar ile inşâ ve edep literatürü üzerinden imamlık ve hatipliğin tanımı, imam ve hatiplerin yeterlilikleri, vazifeleri, tayin süreçleri ve aldıkları tahsisat ele alınacaktır. Son olarak tabakat literatüründeki kayıtlardan hareketle imam ve hatiplerin tahsil süreçleri ve ilmî-meslekî kariyerleri inceleme konusu edilecektir.

1. İmam ve Hatiplerin Görev Yaptıkları Camiler ve Cami İşlevine Sahip İlim Kurumları

Mısır ve Bilâdüşşam başta olmak üzere Memlûkler'in hâkimiyetindeki bölgelerde bir taraftan önceki dönemlerden kalan mevcut camilerin imarı sağlanıp bunlar vakıflarla desteklenirken diğer taraftan çok sayıda yeni cami inşâ edilmiştir. Ayrıca vakıfla desteklenen medrese, hankah, dârülhadis, dârülkur'an ve türbe gibi müesseseler, kendine has işlevlerinin yanı sıra imamı olan ve beş vakit namaz kılınan birer mescit, bazı örneklerde ise

⁷ Emîn, orijinal vakfiye belgelerini kullanarak Memlûkler döneminde vakıfları siyâsî, hukukî, iktisadî, sosyal, kültürel ve ilmî tüm vecheleriyle ele almayı hedeflediği âbidevî çalışmasında mescit ve camiler için tesis edilen vakıfları ele alırken buralarda görev yapan imam ve hatiplere de temas etmiştir. Bk. Muhammed Muhammed Emîn, *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâ'iyye fî Mısır: 1250-1517/648-923* (Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980), 179-189. Carl F. Petry, 9/15. yüzyıl Kahire uleması üzerine yaptığı kantitatif ve prosopografik çalışmasında dinî hizmetleri üstlenen grupları ele alırken imam ve hatiplere, onların görev yerlerine, ayrıca coğrafi kökenlerine de değinmiştir. Bk. Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 258-262. Bu makalede ele alınmayan müezzinler hakkında yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Semâh Abdülmün'im es-Sellâvî, "Tâifetü'l-mü'ezzinîn fi'l-asri'l-Memlûkî (648-923 h./1250-1517 m.)", *Havliyyetü Siminâri't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Vasît* 7 (2019), 133-174.

minber eklenip hatip görevlendirilen ve böylece cuma namazı kılınan birer cami hüviyeti kazanmışlardır. Bu dönemde özellikle Kahire’de cami sayısında belirgin bir artış yaşanmıştır. Bu artışın, başta Makrîzî’nin (ö. 845/1442) *Hıtat*’ı olmak üzere gerek dönemin kaynakları gerekse bu dönemin mimarisi ve eğitim tarihi üzerine yapılan modern araştırmalar üzerinden takip edilmesi de mümkündür.

Makrîzî Kahire’nin tarihi, topografisi, mahalleleri, mimari yapıları ve kurumları hakkında kaleme aldığı kapsamlı eseri *Hıtat*’ta şehirdeki camilere ayrıntılı ve müstakil bir bölüm ayırmış,⁸ camilerin dışında imam ve hatiplerin görev yaptıkları medrese, hankah ve türbe gibi çok sayıda kuruma da yer vermiştir. *Hıtat*’ta Mısır’ın Müslümanlar tarafından fethinden sonra bölgede inşa edilen ilk önemli cami olan Amr b. Âs Camii’nden (el-Cami’u’l-‘atîk) başlayarak yüzü aşkın caminin imarı, tarihi, geçirdiği dönüşümler, mimari birimleri ve vakıfları hakkında kayıtlar bulunmaktadır.⁹ Kitabın bu kısmı dikkatli bir şekilde incelendiğinde Memlûk hâkimiyetinin, Kahire’de mevcut camilerin yeniden imar edilip vakıflarla desteklendiği ve özellikle 8/14. yüzyıldan itibaren çok sayıda yeni caminin inşa edildiği bir döneme işaret ettiği söylenebilir. Bu çerçevede Amr b. Âs, İbn Tolun, Ezher, Hâkim, Râşide, Fekkâhîn, Zâfir ve Sâlih camileri gibi önceki dönemlerde inşa edilen pek çok müessese, 7/13. yüzyılın sonu ile 8/14. yüzyılın başlarında sultanlar ve Memlûk ümerâsının teşebbüsleriyle onarılıp yenilenmiştir.¹⁰

8/14. yüzyılın başlarından itibaren bilhassa el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un saltanat dönemlerinde (693-694/1293-1294, 698-709/1299-1309, 709-741/1310-1341) bizzat sultanın kendisi ve onun

⁸ Eserin Eymen Fuad Seyyid tarafından hazırlanan neşrinde camilere ayrılan kısım müstakil bir cilttir. Bk. Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr fî zikri’l-hıtati ve’l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsi’l-İslâmî, 2013), 4(1).

⁹ Makrîzî camilerle ilgili faslın mukaddimesinde Memlûkler döneminde içerisinde cuma namazı kılınan camilerin sayısının oldukça artarak 130’a ulaştığını söyler ve bunların bir listesini verir. Ayrıca bu noktada Kahire’yi Bağdat’la karşılaştırır ve Râzî-Billâh’ın (322-329/934-940) hilafet döneminde Bağdat’ta 11 cami bulunduğunu kaydeder. Bk. Makrîzî, *el-Hıtat*, 4 (1)/3-6. Makrîzî camilerin dışında elliden fazla mescit hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca *Hıtat*’ta yer verdiği yüzü aşkın medrese ve elliyi aşkın tasavvuf müessesesinin önemli bir kısmında da imamlık ve hatiplik vazifeleri bulunmaktaydı. Burada Makrîzî’nin 845/1442 yılında vefat ettiğine, dolayısıyla *Hıtat*’ta Memlûkler’in son asrında inşa edilen cami ve kurumların pek çoğunun yer almadığına da işaret edilmelidir.

¹⁰ Bir örnek olarak Ahmed b. Tolun (ö. 270/884) tarafından 265/879 yılında inşa edilen İbn Tolun Camii’nin 696/1296 tarihinde yeniden imar edilmesi ve bu imar faaliyeti sırasında dönemin sultanı el-Melikü’l-Mansûr Hüsâmeddin Laçin (696-698/1296-1299) tarafından kurulan vakfı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Midilli, “Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu”.

teşvikiyle ümerâsı tarafından başta Kahire olmak üzere Memlûkler'in hâkimiyetindeki şehirlerde çok sayıda yeni cami inşa edilmiştir.¹¹ Sultanın bizzat kendisi Kahire'de Memlûkler'in siyasi-askerî merkezi konumundaki Kal'atülcebel'de Kale Camii'ni ve Nil kıyısında kaynakların güzelliğini ve heybetini vurguladıkları Nâsırî Camii'ni inşa ettirmiştir.¹² Onun önde gelen emirlerinden Altınboğa el-Mardinî (ö. 744/1343) Mardinî Camii,¹³ Şemseddin Aksungur es-Sellârî (ö. 748/1347) Aksungur Camii,¹⁴ Aydemir el-Hatîrî (ö. 737/1337) Hatîrî Camii¹⁵ ve Şeyhû el-Ömerî (ö. 758/1357) ise Şeyhû Camii¹⁶ gibi şehrin önemli ve görkemli camilerinden bazılarını inşa ettirmişlerdir. Bu dönemde Akdeniz sahillerindeki Haçlı varlığına son verilmesi, Moğol tehdidinin büyük ölçüde ortadan kaldırılması, araziler ve tarımsal faaliyet üzerinde merkezi bir denetim ve vergilendirme sağlanması, Kızıldeniz ve Akdeniz ticareti üzerinde hâkimiyet kurulması böylesi kapsamlı bir imar faaliyetini mümkün kılan siyasi ve ekonomik şartları oluşturmuştur.¹⁷ Diğer taraftan Muhammed b. Kalavun döneminde cami inşasında yaşanan büyük artışı inceleme konusu edinen mimari tarihçisi Hüveydâ el-Hârisî, Eyyûbîlerin medrese inşasına yönelmelerinden farklı olarak bahis konusu sultanın cami inşasına önem verdiğini ve bununla kendine has bir himaye ve meşruiyet alanı oluşturmaya çalıştığını iddia etmiştir.¹⁸ Muhammed b. Kalavun'dan sonra el-Melikü'n-Nâsir Hasan (748-752/1347-1351, 755-762/1354-1361), Berkuk (784-791/1382-1389,

¹¹ Muhammed b. Kalâvûn döneminde inşa edilen camilerin ayrıntılı bir listesi için bk. Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1929-1972), 9/198-210. Bu dönemde tesis edilen camilerin konumlarını belirleyip mekânsallaştıran bir çalışma için bk. Andre Raymond, "al-Maqrîzî's Khitat and the Urban Structure of Mamluk Cairo", *Mamlûk Studies Review* 7/2 (2003), 152-155, 160-166.

¹² Makrîzî'nin aktardığına göre 718/1318 yılında inşa edilen Kale Camii'nde cuma namazlarının imamlığı ve hatipliği vazifelerini Şâfiî kâdilkudâtı yerine getiriyordu. Bk. Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(1)/318. 712/1312 yılında Fustat'ın kuzeybatısında Nil kıyısında inşa edilen Nâsırî Camii hakkında bk. Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(1)/206-207.

¹³ Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(1)/227-228.

¹⁴ Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(1)/239-242.

¹⁵ Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(1)/251-253.

¹⁶ Makrîzî, *el-Hıtat*, 4(1)/257-258.

¹⁷ Carl F. Petry, *The Mamluk Sultanate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 12-20, 162-163.

¹⁸ Howayda Al-Harîthy, "The Patronage of al-Nâsir Muḥammad ibn Qalâwûn, 1310-1341", *Mamlûk Studies Review* 4 (2000), 236. Kalkaşendî (ö. 821/1418) ise *Şubhu'l-a'şâ*'da Memlûkler döneminde, özellikle de Muhammed b. Kalavun dönemi ve sonrasında Kahire'de cami sayısının hesabı tutulamayacak derecede arttığını, mevcut camiler insanlara yetersiz gelmeye başlayınca bu camilere ilaveten çok sayıda medrese, zâviye, türbe ve mescidin de minber eklenip hatip tayin edilmek suretiyle cuma namazı kılınan camilere dönüştürüldüğünü kaydetmiştir. Bk. Şihâbeddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ min sinâ'ati'l-inşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 3/413.

792-801/1390-1399), Müeyyed Şeyh (815-824/1412-1421), Barsbay (825-841/1422-1438), Kayıtbay (873-901/1468-1496) ve Kansu Gavri (906-922/1501-1516) gibi pek çok Memlûk sultanı da Kahire’de yeni görkemli camiler inşa etmeye devam etmişlerdir.¹⁹ Cami inşasına yönelik bu ilginin sebebi her ne olursa olsun önceki dönemlerden farklı olarak Memlûkler döneminde cami sayısında yaşanan artış son derece belirgindir ve bu gelişme, imam ve hatiplere sunulan kadroların sayısının da arttığına işaret etmektedir.

Yukarıda zikredilen camilerin pek çoğu aynı zamanda vakıfla desteklenen derslere ev sahipliği yapan ilim kurumlarıydı. Kale Camii, Mardînî Camii, Aksungur Camii ve Hatîrî Camii’nde vakıfla desteklenen fıkıh dersleri ve müderrislik kadroları bulunmaktaydı.²⁰ Sonraki sultanlar tarafından inşa edilen camiler ise yalnızca ibadet mahalli olmanın ötesinde cami ve medresenin mimari birimlerini ve işlevlerini birleştiren görkemli ve kapsamlı kurumlardı.²¹ Diğer taraftan Memlûkler döneminde camilerle ilgili işaret edilmesi gereken konulardan biri de medrese ve hankah gibi kurumlar inşa edilirken bunlara bir minber eklenmesi ve içerisinde cuma namazı kılınan cami işlevi kazandırılmasıdır.²² Memlûkler döneminden önce medresede bulunanların namazlarını kılabilmeleri için yapı içerisinde mescid var olsa da çoğunlukla medreselerde cuma namazı kılınmıyordu. Memlûkler döneminde ise yeni inşa edilen bazı medreselere minber eklenerek onlara cami işlevi kazandırılmıştır. Ayrıca daha önce inşa edilen çok sayıdaki medreseye Memlûkler döneminde minber eklenmiş ve bu

¹⁹ Sultan Hasan Camii için bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 4(1)/269-281. Berkûkiyye için bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 4(2)/679-688. Müeyyed Şeyh Camii için bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 4(1)/334-347. Barsbay tarafından inşa edilen Eşrefiyye için bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 4(1)/348. Kayıtbay tarafından inşa edilen cami için bk. Doris Behrens-Abouseif, “Kayıtbay Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Şubat 2025). Kansu Gavri tarafından inşa edilen cami için bk. Doris Behrens-Abouseif, “Kansu Gavri Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Şubat 2025).

²⁰ Bu camilerdeki müderrislik kadrolarına yapılan tayinlerle ilgili bazı kayıtlar için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 2/110, 172, 286; Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine fi a’yânî’l-mi’etî’s-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hakk (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Hadîse, 1966-1968), 1/238-239, 2/373, 5/17, 122; Ebû’s-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, thk. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifü’l-Osmâniyye, 1978), 3/58, 70, 73, 97.

²¹ Örneğin Sultan Berkuk’un Kahire’de inşa ettirdiği yapı cami, medrese ve hankahı aynı anda bünyesinde barındıran kapsamlı bir kurumdur. Bk. Doris Behrens-Abouseif, “Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions”, *Annales Islamologiques* 21 (1985), 81-93.

²² Bazı örnekler için bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 4(2)/584, 616.

medreseler de cuma namazı kılınan kurumlara dönüştürülmüştür. Dönemin tarih kaynaklarında, medreselerde belirli tarihlerden sonra cuma namazı kılınmaya başlandığına ve ilk hutbenin kimler tarafından irat edildiğine dair kayıtlar ile bazı medreselere minber ilave edilmesiyle birlikte buralarda cuma namazının icra edilmeye başlandığını gösteren çok sayıda bilgi yer almaktadır.²³ Bu gelişmeler Memlûkler döneminde giderek gerek mimari plan gerekse icra ettikleri işlevler açısından medrese ve caminin birbirine yakınlığını göstermektedir.²⁴

Memlûkler döneminde cami ve medresenin işlevlerini tek bir komplekste birleştirerek kapsamlı bir yapı formu oluşturması açısından Sultan Hasan Camii ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu yapı, cami ve medreseyi bir mimari form ve işlevsel bütünlük içinde konumlandırmayı amaçlayan bir yaklaşımın tezahürü olarak inşa edilmiş, kendisinden sonra inşa edilecek pek çok kuruma da örnek teşkil etmiştir.²⁵ Caminin inşasına 757/1356 yılında başlanmış ancak abidevi boyutları sebebiyle inşa sürecinin tamamlanması uzun yıllar almıştır. Buna rağmen sultan hayattayken inşa sürecinin önemli bir kısmı tamamlanınca bir vakfiye düzenlenmiş ve 760/1359 yılında caminin açılışı gerçekleştirilmiştir.²⁶ Yapı cami, dört Sünnî fıkıh mezhebinin her birinin tedrisi için ayrılmış eyvanlar, hoca ve öğrencilere tahsis edilmiş hücreler ve vâkıf için inşa edilmiş türbeden oluşuyordu. Doğu yönünde yani kible tarafında bulunan eyvan Şâfiî fıkıhı, batıdaki Hanefî fıkıhı, kuzeydeki Mâlikî fıkıhı ve güneydeki eyvan Hanbelî

²³ Bu tür kayıtların örnekleri için bk. Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hecer, 1997), 18/322, 361; Makrîzî, *el-Hutut*, 4(2)/477, 490; Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1984), 6/386. Memlûkler döneminde Bilâdüşşam'da bu pratiği inceleyen Hatim Mahamid şunları söylemiştir: “Pek çok cami aynı zamanda medrese ve Suriye'nin medreselerinde olduğu gibi pek çok medrese de cami olarak işlev gördüğünden, birçok tarihçi, bu dönemde camiler ile medreseler arasında ayrım yapmakta hataya düşmüştür.” Bk. Hatim Mahamid, “Memlûkler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, çev. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 257.

²⁴ Doris Behrens-Abouseif'in 8/14. yüzyıldan itibaren hankah, medrese ve caminin işlevlerini birleştiren müesseselerin gelişimini inceleyen çalışması için bk. Behrens-Abouseif, “Change in Function”.

²⁵ Makrîzî'nin *el-Hutut*'ın Kahire'nin camileri hakkındaki bölümünde Sultan Hasan Camii'ni ele aldığı kısma “Bu cami, Sultan Hasan Medresesi olarak bilinmektedir” şeklindeki ifadelerle başlaması, açık bir şekilde yapının cami ve medresenin işlevlerini birleştirdiğine işaret etmektedir. Bk. Makrîzî, *el-Hutut*, 4(1)/269.

²⁶ Abdallah Kahil, *The Sultan Hasan Complex in Cairo, 1357-1364: A Case Study in the Formation of Mamluk Style* (Würzburg: Orient-Institut Beirut, 2008), 31-35. Caminin günümüze ulaşan vakfiyesinin iki farklı neşri için bk. Emîn, “Mesârifü Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan”, 3/339-449; *Kitâbü Vakfi's-Sultân en-Nâsır Hasan*, 1-227.

fıkıhı tedrisine tahsis edilmişti. Ayrıca avlunun dört köşesinde her bir mezhep için müstakil birer medrese bulunuyor, bu medreseler müderris ve öğrencilere konaklamaları, derslerini sürdürmeleri ve ibadetlerini ifa edebilmeleri için mekânlar sunuyordu.²⁷

Memlükler döneminde Kahire'deki cami tasavvuruna bakıldığında medrese ile caminin işlevlerinin büyük ölçüde iç içe geçtiği görülür. George Makdisi'nin "Kahire'deki pek çok cami, esas itibarıyla bir eğitim kurumu fonksiyonu icra ediyor, bunun yanı sıra bir cuma mescidi olarak hizmet veriyordu"²⁸ şeklindeki tespiti, Kahire camilerinin ibadethane olmanın ötesinde ilim kurumları olarak işlev gördüğünü ihsas etmektedir. Neticede Memlükler dönemiyle birlikte Kahire'de daha önce görülmemiş bir oranda cami sayısının arttığını, camilerin vakıflarla desteklenen derslere ev sahipliği yaptığını ve medreselerin de zamanla içerisinde minberi ve hatibi olan camilere dönüştüklerini söylemek mümkündür. Bu gelişmeler bir taraftan Memlükler döneminde Kahire'de imamlık ve hatiplik mansıplarının sayısının arttığına diğer taraftan bu camilerde imamlık ve hatiplik görevlerini üstlenen âlimlerin canlı bir ilmî çevrenin içerisinde vazifelerini yerine getirdiklerine işaret etmektedir.

2. Vakfiyeler, İnşâ ve Edep Literatüründe İmamlar ve Hatipler: Yeterlilikler, Görevler ve Mansıplar

Kahire'de ve Memlükler'in hâkimiyetindeki diğer şehirlerde cami ve mescitler başta olmak üzere medrese, hankah, zâviye ve türbe gibi kurumlarda cemaatle kılınan namazlara önderlik etmek üzere imamlar tayin edilmiştir. Günümüze ulaşan vakfiyelerde imamların namazın ve diğer ibadetlerin ahkâmını bilen, hafız, kaidelerine uygun bir şekilde Kur'an'ı tilavet edebilen, yüksek ve güzel sese sahip kimselerden seçilmesi beklenmiştir.²⁹ İmamdan ayrı olarak vakfiyelerde cuma namazlarını ve bayram namazlarını kıldırmak ve bu namazlarda hutbeyi okumak üzere bir hatip tayin edildiği görülmektedir.³⁰ Hutbe, cuma günü öğle vaktinde kılınan cuma namazının farzı, Ramazan ve Kurban bayramlarında eda edilen bayram namazlarının ise sünnetidir.³¹ Bunların dışında aşırı kuraklık

²⁷ Sultan Hasan Camii'nde dört fıkıh mezhebine tahsis edilen medreseler kendilerine ait bir avluya, mescide, eyvana ve ikamet etmek için hücrelere sahiptir. Bk. Kahil, *The Sultan Hasan Complex in Cairo*, 43-60.

²⁸ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 57.

²⁹ Ali, "Nassâni cedidâni min vesikati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)", 167; Osmân, *Vesikatü Vakfı Cemâleddin Yûsuf el-Üstâdâr*, 169.

³⁰ Emîn, *el-Evkâf*, 187; Jonathan P. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 38.

³¹ Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Nisan 2024).

dönemlerinde yağmur duası için toplanıldığında (*istiskâ*) veya ay ve güneş tutulmaları (*kusûf ve husûf*) için bir araya gelindiğinde de hutbe irat edilmiştir. İlk dönemlerde hutbe okuma görevi halifelerin uhdesinde bulunmakta iken ilerleyen dönemlerde bu vazife âlimlere tevdi edilmiş; söz konusu âlimler hutbelerde dönemin halifesi ve sultanının isimlerini zikrederek onlara dua etmişlerdir.³² Memlûkler döneminde de hutbe, cemaatle ifa edilen söz konusu ibadetlerin bir parçası olmanın yanı sıra sosyal ve siyasal hayatta etkili bir rol oynamıştır. Yeni sultanın cülûsu, cihad ilanı ve savaşlardaki zaferlerin duyurulması gibi siyasi ve askerî gelişmeleri haber vermek için de camilerde hutbeler irat edilmiştir.³³ Yöneticinin isminin zikredilmesi, önemli siyasi-askerî olayların bildirilmesi ve toplumu ilgilendiren gelişmelerin ilanı hutbenin yarı resmi bir toplumsal bilgilendirme kanalı işlevi görmesini de sağlamıştır.³⁴

Memlûkler döneminde resmi yazışmaları yürüten kâtiplere rehberlik etmek üzere kaleme aldığı *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ* adlı eserinde Kalkaşendî, Mısır'daki askerî, divanî ve dinî vazifeleri sırasıyla ele almış ve dinî vazifeler arasında hatipliğe de yer vermiştir. Ona göre dinî vazifelerin en önemlisi ve rütbece en üstün olanı hatipliktir. Zira Hz. Peygamber bizzat kendisi bu görevi yerine getirmiş, ondan sonra da Hulefâ-yi Râşidîn ve diğer halifeler onu takip etmiştir. Ancak Memlûkler döneminde camilerin sayısı takip edilemeyecek derecede arttığından sultan yalnızca Kal'atülcebel'deki Kale Camii gibi bazı önemli camilerin hatiplik vazifesine tayinlerle doğrudan ilgilenebilmiştir.³⁵ Kalkaşendî hatibin tayin

³² Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 5/463; Johannes Pedersen, “Khatîb”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (Leiden: E.J. Brill, 1997), 4/4/1110; Daniella Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyûbids (1146-1260)* (Leiden: Brill, 2007), 88.

³³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, ed. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), 1/257, 2/13, 50; Berkey, *Popular Preaching*, 13; Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria*, 89; Linda G. Jones, “Khuṭba, premodern”, *Encyclopaedia of Islam THREE* (Erişim 25 Şubat 2021).

³⁴ Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, 260; a. mlf. *The Mamluk Sultanate*, 149.

³⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/40. Kahire dışındaki diğer önemli merkezlerde, örneğin Halep şehrinde de şehrin en üst yöneticisi konumunda olan nâib, şehrin Ulu Camii'nin hatibini atama yetkisini elinde bulundurmakta idi. Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/228. Memlûkler döneminin bir diğer önemli inşâ müellifi olan Sehmâvî de Kale Camii'nin hatibinin sultan tarafından tayin edildiğini, bu makama Şâfiî kâdılkudâtının atandığını ve sultanın huzurunda hutbe okuduğu için ona “hatîbü'l-hutebâ” unvanı verildiğini belirtmiştir. Bk. Şemsüddîn Muhammed es-Sehmâvî, *es-Sağrû'l-bâsim fî sinâ'ati'l-kâtib ve'l-kâtım*, thk. Eşref Muhammed Enes (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2009), 1/409. Sehmâvî aynı yerde atamaları saltanat makamından yapılan sarayda görevli imamlardan ve sultanın özel imamlarından da söz etmiştir. Buna göre saray imamlarından (*e'immetu'l-kasr*) başka sultana namaz kıldırın ve nöbetleşe görev

yazısını yazacak kâtibin, belgede hatiplik vazifesine uygun düşecek bazı hususlara işaret etmesi gerektiğini belirtmiştir. Buna göre hatip fesahat ve belagat sahibi olmalı, sözleri kalplere tesir etmeli, kendisini dinleyenleri ahiretteki mükâfat ve ceza konusunda uyarmalı, kalpleri yumuşatacak bir üslup benimsemeli, her konuya uygun düşecek bir hutbe hazırlamalı, hutbeyi fazla uzatmamalı, muhataplarına belîğ ve anlaşılır bir üslupla hitap etmelidir.³⁶

Edep literatüründe imamlık ve hatipliğin tasvirine gelince Dımaşk'ta Şâfiî kâdılkudâtlığı yapmış, Dımaşk ve Kahire'de önemli müderrislik görevleri üstlenmiş olan Şâfiî fakihî Tâceddin Abdülvehhâb es-Sübkî (ö. 771/1370), dönemindeki meslekleri ve meslek erbabının yerine getirmesi gereken vazifeleri ele aldığı *Mu'îdu'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam* adlı eserinde imamlık ve hatipliğe de yer vermiştir. Ona göre imam, kendisine tabi olanlara örnek olmak için namazlarında ihlaslı olmalı, dualarında Allah'a yakarıp tazarruda bulunmalı, doğru ve güzel bir kıraate sahip olmalı, temizliğine dikkat etmeli, vaktinde mescitte hazır bulunmalı, özetle imamlık vazifesinin gereklerini en mükemmel şekilde yerine getirmeye çalışmalıdır.³⁷ Sübkî bu kısa tasvir ve nasihatın ardından imamlık vazifesine tayinle ilgili döneminde karşılaştığı bir hususa dikkat çeker ve bir kişinin iki mescidin imamlığına aynı anda tayin edilmesinin caiz olmadığını söyler. Zira her iki mescitte de bu imamdan beklenen, vakit girdiği anda namazı kıldırmasıdır ve bu imamın bir mescidi diğerine tercih etmesini geçerli kılacak meşru bir sebep de yoktur.³⁸ Memlûkler döneminde bir âlimin birden fazla ilmî ve kazâî mansıba aynı anda tayin edilmesi sıkça rastlanılan bir durumdur. Tabakat eserlerinde kadılık, birden fazla

yapan iki imam daha (*e'immetu'l-melik*) bulunmaktaydı. Bk. Sehmâvî, *es-Sağrû'l-bâsim*, 1/409.

³⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 11/89, 97. Kalkaşendî, sultanların namazgâhı olan Kale Camii'nin hatipliği için hazırlanan tayin yazısının metnine (*tevkî*) yer vermiştir ve bu metin yukarıda belirtilen hususları ihtiva etmektedir. Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 11/219-221. Memlûkler döneminin meşhur edip, şair ve inşâ kâtiplerinden biri olan İbn Nübâte el-Mısırî (ö. 768/1366) tarafından hazırlanan ve Dımaşk'taki Cerrâh Camii'ne hatip tayinini konu edinen *tevkî* için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 12/369-370.

³⁷ Tâceddin es-Sübkî, *Mu'îdu'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*, haz. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 212-213. Tâceddin es-Sübkî'nin babası dönemin meşhur Şâfiî fakihî ve kâdılkudâtı Takıyyüddin es-Sübkî'nin de (ö. 756/1355) imamlık vazifesinin önemi, bu makama getirilen kişinin taşıması gereken şartlar ve vasıflar ile ehil olan kişilerin bu makamı talep etmesinin gerekliliği gibi hususları ele aldığı müstakil bir risalesi bulunmaktadır. Bk. Abdülmecîd b. Muhammed es-Sebil, "Talebü's-selâme fî terki'l-imâme te'lîfû'l-İmâm Takıyyüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî el-Hazrecî eş-Şâfiî 683 h. - 756 h.", *Mecelletü'l-Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 39 (2013), 467-495.

³⁸ Sübkî, *Mu'îdu'n-Ni'am*, 212-213.

medresenin müderrisliği, imamlık ve hatiplik gibi vazifelere aynı anda tayin edilen çok sayıda âlim bulunmaktadır.³⁹ Sübkî burada oldukça yaygın olan birden fazla mansıba aynı anda atanma pratiğine karşı çıkmamakla birlikte imamlık vazifesinde bunun caiz olmadığı şeklindeki kanaatini açık bir şekilde ifade etmiştir.⁴⁰ Hatiplik mesleğini ele aldığı bölümde ise hatibin, cemaatin işitebileceği şekilde yüksek sesle konuşması, cemaat içerisinde yaşlı, zayıf, küçük yaşta ve düşkün kimseler varsa hutbeyi fazla uzatmaması, ehli olmayanların anlamakta güçlük çekeceği ifadeler kullanmaması, açık ve tane tane konuşması, seci ve sanatlı söz söyleme konusunda aşırıya kaçmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca burada hatibin hutbede sultanın istikamet üzere olması için dua etmesinde bir beis olmadığını, zira sultanın selametinin Müslümanların selameti anlamına geleceğini belirtmiştir.⁴¹

Hatipliğin âdâbı hakkında yazılmış ilk müstakil eser olan İbnü'l-Attâr'ın (ö. 724/1324) *Edebü'l-hatib*'i de hutbenin fikhî ahkâmı, hatibin sahip olması gereken vasıflar ve yeterlilikler, hatipliğin usulü ve âdâbı gibi konularda ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir.⁴² Dımaşk'ta meşhur Şâfiî fakihî Nevevî'nin (ö. 676/1277) yakın talebelerinden olan İbnü'l-Attâr, eserinin mukaddimesinde hatipliğin halkla Allah Teâlâ'yı buluşturan (*vuslaten beyne'l-halki ve'r-Rab*) yüce bir makam olduğunu, kendisinden önce ulemanın kadılığın âdâbı (*edebü'l-kâdî*) konusunda eserler kaleme aldığını ancak hatipliğin âdâbı konusunda müstakil bir kitap telif edilmediğini, bu sebeple böylesi bir eser telif ettiğini belirtmiştir.⁴³ Kitap temelde iki ana bölüme ayrılmış, ilk bölümde hatibin sahip olması gereken vasıflar, ikinci bölümde ise hutbe ve hatiplikle ilgili fikhî ahkâm ele alınmıştır. İbnü'l-Attâr ilk bölümde hatibin Ehl-i sünnet üzere sahih bir akideye sahip olması, istikamet üzere bir hayat sürmesi, dünya nimetlerine aldanmaması, karşılaştığı meşakkatlere karşı sabırlı olması, her daim Allah'ı anması, ibadetlerinde devamlı olması ve hak bildiği sözleri ve fiillerinde insanların kınamasından çekinmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴ Kitabın asıl kısmını oluşturan ve daha hacimli olan ikinci bölümünde ise Şâfiî mezhebini esas alarak fasıllar halinde hatipliğin ve hutbenin şer'î ahkâmını incelemiştir.

³⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Midilli, *Memlûk Kudüs'ünde Âlimler*, 238-242.

⁴⁰ Burada Tâceddin es-Sübkî'nin bizzat kendisinin hayatının çeşitli dönemlerinde Dımaşk ve Kahire'de birden fazla kazâ ve ilmi vazifeye aynı anda tayin edildiğine işaret etmek gerekir. Bk. Harun Yılmaz, "Bir Memlûk Ulema Ailesinin Tahsil ve Tedris Serüveni: Sübkî Ailesi Örneği", *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II*, ed. Gürzat Kami vd. (İstanbul: İstanbul University Press, 2024), 64-68.

⁴¹ Sübkî, *Mu'idü'n-Ni'am*, 208-209.

⁴² Alâaddin Ali b. İbrahim İbnü'l-Attâr, *Edebü'l-hatib*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996).

⁴³ İbnü'l-Attâr, *Edebü'l-hatib*, 86.

⁴⁴ İbnü'l-Attâr, *Edebü'l-hatib*, 87-90.

İbnü'l-Attâr hutbede ele alınacak münferit konulara dair bilgi vermese de hutbede esas olanın, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, ihsan ettiği nimetler için Allah'a hamdetmek ve onu yüceltmek, dünyanın geçiciliğini ve ölümü hatırlatmak, iyilik ve takvada yardımlaşmayı, mazluma yardım etmeyi ve zalimin zulmünü engellemeyi tavsiye etmek, Müslümanların başındaki yöneticileri adalet, insaf ve iyiliğe teşvik etmek, duaların kabulü, bereketlerin ihsanı ve günahların affı için dua ve tazarruda bulunmak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

Memlükler döneminden günümüze ulaşan cami ve cami işlevine sahip diğer kurumların vakfiyelerinde de imamlar ve hatiplerin vasıfları ve yeterlilikleri edep literatürüne benzer bir çerçevede fakat daha muhtasar bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Ayrıca vakfiyeler imamların ve hatiplerin evsafına dair genel bir tasvir sunmanın ötesinde onların görevleri ve kendilerine tahsis edilen aylık maaş ve erzak gibi konularda muayyen ve ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Örneğin 3/9. yüzyılda Ahmed b. Tolun tarafından inşa edilen ancak 7/13. yüzyılın sonunda kapsamlı bir imar faaliyetiyle yenilenen İbn Tolun Camii'nin bu dönemden günümüze ulaşan vakfiyesinde, imam ve hatibin taşınması gereken vasıflara dair şartlar ile bu vazifeler için öngörülen tahsisat ayrıntılı biçimde kayıt altına alınmıştır.⁴⁶ Hatiplik vazifesine tayin edilecek kişinin Şâfi mezhebine mensup, fakih ve hitabet vazifesini ifaya ehil olması öngörülmüştür. Vazifesi cuma namazları, bayram namazları, küsûf zamanı ve yağmur duası (*istiskā*) yapılan vakitlerde hutbe vermek olarak belirlenen hatibe, aylık 120 dirhem maaşın yanı sıra günlük muayyen bir miktar erzak tahsis edilmiştir. İmamlık vazifesine tayin edilecek kimseye de 110 dirhem aylık maaş ve günlük erzak ayrılmıştır.⁴⁷

8/14. yüzyılın ortalarında Kahire'de Kal'atülcebel yakınında inşa edilen ve şehrin en görkemli camilerinden ve kapsamlı eğitim kurumlarından biri olan Sultan Hasan Camii'nin günümüze ulaşan vakfiyesinde kible yönündeki mihrapta görev yapmak üzere fakih ve dindar olması şart koşulan iki hatip tayin edilmiş, bunların hatiplik konusunda istikrar kazanmış usullere uygun olarak cuma ve bayram namazlarında münavebe ile hatiplik görevlerini yerine getirmeleri şart koşulmuş, kendilerine aylık

⁴⁵ İbnü'l-Attâr, *Edebü'l-hatib*, 122-126.

⁴⁶ İbn Tolun Camii'nin tarihi, Memlükler döneminde yeniden imarı, bu sırada kurulan vakfı ve vakfiyenin muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tarek Swelim, *Ibn Tulun: His Lost City and Great Mosque* (Cairo: American University in Cairo Press, 2015); Midilli, "Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu". İbn Tolun Camii'nin vakfiyesi için ayrıca bk. *Vakfiyyetü Hüsameddin Lâcin (21 Rebüülâhir 697)*, Dâru'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Mecmû'atü'l-Mahkemeti's-Şer'iyye, nr. 3/17, 18.

⁴⁷ Midilli, "Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu", 55.

300'er dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁴⁸ Camiye hatipten ayrı olarak birden fazla imam tayin edilmiştir. Vakfiyede bu imamların hafız olması şart koşulmuş, görevleri ise farz olan beş vakit namazın yanı sıra Ramazan ayı boyunca teravih namazlarında ve diğer nafile ibadetlerde imamlık yapmak olarak belirlenmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre bu imamlardan biri kible eyvanı diğeri ise hususen sultanın türbesi (*imâmü'l-kubbe*) için görevlendirilmiş, ilkinde aylık 100 dirhem, ikincisine ise 60 dirhem maaş tahsis edilmiştir. Bu iki imama ilaveten camide Sünnî fıkıh mezheplerinin her birine tahsis edilmiş dört medresede görev yapmak üzere ayrı ayrı dört imam (*el-e'immetü'l-erba'a bi'l-medârisi'l-erba'a*) atanmış, bunların da hafız olmaları, beş vakit namazın yanında Ramazan ayındaki ibadetlerde imamlık vazifesini yerine getirmeleri şart koşulmuş ve kendilerine aylık 60 dirhem maaş tahsis edilmiştir. Ayrıca bahsi geçen altı imamdan her birinin maaşına, yerine getirecekleri ilave vazifeler sebebiyle Ramazan ayında 40 dirhem ek ödeme yapılması kararlaştırılmıştır.⁴⁹

Vakfiyede imamların imamlık vazifesinin yanında vakıflı derslerde öğrencilik kadrosuna da atanabileceklerinin belirtilmiş olması onların camide teşekkül eden ilmî çevreyle ilişki kurma imkânlarına işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Buna göre camide bir kişinin nâzırlık, müderrislik, muîdlik, müftülük, hatiplik ve öğrencilik gibi birden fazla vazifeye⁵⁰ aynı anda tayin edilemeyeceği belirtilmiş, ancak bu kaideden yalnızca imamlar istisna tutulmuş, onların imamlık vazifesiyle birlikte öğrencilik kadrosuna da (*el-imâme ve't-taleb*) tayin edilebilecekleri belirtilmiştir. Vakfiyede öğrencilik kadrosuna atanan imamların derslerde düzeni sağlama ve yoklama alma işini ifade eden nakiplik vazifesini yerine getirmeleri, bunun yanında dersin başında Kur'an tilavet etmeleri ve akabinde vâkıf için yapılan duayı okumaları şart koşulmuştur.⁵¹ Fıkıh derslerinde ileri seviyedeki öğrencilerin (*müntehî*) aylık 40 dirhem, başlangıç seviyesindeki öğrencilerin (*mübtedî*) ise aylık 30 dirhem

⁴⁸ Emîn, "Mesârifü Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan", 3/394-395, 429.

⁴⁹ Emîn, "Mesârifü Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan", 3/402.

⁵⁰ Vakfiyesine göre Sultan Hasan Camii'nde dört fıkıh mezhebinin her biri için derslerin yanı sıra hadis, tefsir, kıraat, usûl-i fıkıh, nahiv, tıp ve ilm-i mîkât gibi dersler düzenlenmiştir. Bu yönüyle cami, Memlûkler döneminde Kahire'de kurulan ilim müesseseleri arasında mimari işlevlerinin genişliği yanında ihtiva ettiği derslerin ve âlimlere sunduğu kadroların çeşitliliği bakımından da kapsamlı bir kurumdur. Ayrıntılı bilgi için bk. Midilli, "Ülemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi", 405-407.

⁵¹ Emîn, "Mesârifü Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan", 3/421. Kahire'de 811/1408 yılında inşa edilen ve medrese ile hankahtan müteşekkıl olan Cemâliyye Medresesi'nin günümüze ulaşan vakfiyesinde de nâzırın hankahtaki sûfilerden birini imam olarak tayin etmesi şart koşulmuştur. Yani Sultan Hasan Camii'ne benzer şekilde burada da sûfilik ve imamlık vazifeleri bir kimse üzerinde birleşmiştir. Bk. Osmân, *Vesikatü Vakfı Cemâleddin Yûsuf el-Üstâdâr*, 169.

maaş aldıkları göz önünde bulundurulduğunda iki vazifeye (imamlık ve öğrencilik) aynı anda atanan imamların aylık tahsisatında hatırı sayılır bir artış gerçekleşmiş olmaktadır.⁵²

Sultan Hasan Camii'nden kısa bir süre önce inşası tamamlanan Sargatmışıyye Medresesi, vakfiyesinde Hanefî fıkhnın ve hadis ilminin eğitimi için kurulan bir ilim kurumu ve beş vakit namazın cemaatle eda edildiği bir mescit olarak tanımlanmıştır.⁵³ Medrese, İbn Tolun Camii'nin hemen kuzeyinde inşa edildiği için cuma ve bayram namazlarının camide kılınması öngörülmüş ve medreseye hatip tayin edilmemiştir. Bununla birlikte vakfiyede medreseye beş vakit namazı ve Ramazan aylarında teravih namazını kıldırmak üzere Hanefî mezhebine müntesip olması şart koşulan bir imam tayin edilerek kendisine aylık 70 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁵⁴ Sultan Muhammed b. Kalavun tarafından 703/1303 yılında inşa edilen Nâsırıyye Medresesi ise kıraat ve hadis derslerinin yapıldığı bir kubbe ve dört fıkıh mezhebi için derslerin tertip edildiği dört eyvanlı bir medreseden oluşmaktadır. Vakfiyesine göre Nâsırıyye'ye biri kubbe diğeri ise medresede görev yapmak üzere dört Sünnî fıkıh mezhebinden birine müntesip olması şart koşulan iki imam tayin edilmiş ve her birine aylık 80'er dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁵⁵

Son Memlûk sultanlarından Kansu Gavrî (906-922/1501-1516) tarafından Kahire'de inşa edilen ve medrese, hankah, türbe ve mektep gibi birimlerden oluşan Gûriyye'ye de imamlar ve hatipler tayin edilmiştir. Vakfiyede nâzır tarafından medreseye tayin edilecek imamın Kur'an ve dinî ilimler konusunda bilgi sahibi, güzel ahlakıyla tanınan, Kur'an'ı kaidelerine uygun bir şekilde tilavet edebilen, namaz, oruç ve diğer ibadetlerin ahkâmını bilen biri olması şart koşulmuş, görevi beş vakit namazda ve Ramazan ayındaki ibadetlerde imamlık yapmak olarak belirlenmiş ve kendisine aylık 1200 dirhem maaş tahsis edilmiştir. Medresede cuma ve bayram namazlarında hutbe okumak üzere görevlendirilen hatibe ise aylık 600 dirhem maaş tahsis edilmiştir.⁵⁶ Medresedeki imamdan başka aynı

⁵² Vakfiyede öğrencilerin aylık tahsisatının belirtildiği bölüm için bk. Emîn, "Mesârifü Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan", 3/396. Vakfiyelerde imam ve hatiplere tahsis edilen maaşların ekonomik değerinin tespiti gerek Memlûkler dönemi boyunca dirhem değerindeki dalgalanmalar gerekse vakfiyelerde farklı dirhemlerin (*dirhem nukra*, *dirhem fülûs* vb.) kullanılmış olması sebebiyle güçtür. Buna dair bir değerlendirme için bk. Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 77.

⁵³ Ali, "Nassâni cedidâni min vesikati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)", 145.

⁵⁴ Ali, "Nassâni cedidâni min vesikati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)", 149.

⁵⁵ Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 32/44, 47.

⁵⁶ Alhamzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs*, 104.

görevleri yerine getirmek üzere hankah için ayrı bir imam tayin edilmiş ve kendisine 300 dirhem maaş ayrılmıştır.⁵⁷ Aylık maaşlarının dışında imamlar ve hatipler de dâhil olmak üzere Gûriyye'de görevli tüm personele günlük erzak tahsis edilmiş, ayrıca Ramazan aylarına ve bayramlara özel olmak üzere ilave ödemeler yapılması kararlaştırılmıştır.⁵⁸

Görüldüğü üzere Memlûkler döneminden günümüze ulaşan bazı cami ve medreselerin vakfiyelerinde imam ve hatiplerin mezhebî aidiyetleri konusunda şartlar yer almaktadır. Örneğin İbn Tolun Camii'nin vakfiyesinde imam ve hatibin Şâfiî, Zâhir Camii, Berkûkiyye Medresesi ve Sargatmışıyye Medresesi'nde ise Hanefî olması şart koşulmuştur.⁵⁹ Nâsırıyye Medresesi'nde ise imamların dört Sünnî fıkıh mezhebinden birine müntesip olması şart koşulmuş, bu konuda tercih vakfın nâzırına bırakılmıştır.⁶⁰ Eldeki verilerden Kahire'deki camilerde ve cami işlevi gören diğer kurumlarda görev yapan imamların ve hatiplerin mezhebî aidiyetlerine ilişkin tam bir resim elde etmek zor olsa da vakfiyelerde çoğunlukla dört Sünnî fıkıh mezhebinden birine mensubiyetin şart koşulduğu söylenebilir. Ayrıca bu vakfiyeler, imamlar ve hatiplerin camilerin ve eğitim kurumlarının vakıflarından geçimlerini sağlayabilecekleri düzenli bir tahsisat ve aynı erzak aldıklarını da göstermektedir.

Bu çalışma kapsamında incelenen bazı vakfiyeler ile dönemin tarih ve tabakat literatüründe imamlara ve hatiplere konaklamaları veya kullanımları için hususi mekânlar tahsis edildiğine dair kayıtlar da bulunmaktadır. Bazı camilerin kible yönünde hatibin hutbeye hazırlanması için *dârü'l-hitâbe* adı verilen bir bölümün yer aldığı ifade edilmektedir. Örneğin Kudüs'te Aksâ Camii'nin kible yönünde yer alan dârü'l-hitâbenin hatip ve ailesinin konaklamasına imkân veren bir yapı olduğundan söz edilmektedir. Buna göre Mescid-i Aksâ'nın bakımıyla vazifelendirilen görevlilerden biri, bir gece Aksâ Camii'nin hatibi Necmeddin İbn Cemâa (ö. 795/1393) ve hanımının dârü'l-hitâbeden çıkıp camiye geçtiklerini ve sabaha kadar nafilâ ibadetle meşgul olduklarını ifade etmiştir.⁶¹ Dımaşk'taki Emeviyye Camii'nde de hatibin mesken olarak kullandığı bir

⁵⁷ Alhamzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs*, 108.

⁵⁸ Alhamzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs*, 114-116.

⁵⁹ Makrîzî, *el-Hitat*, 4(1)/194. Medrese, hankah ve türbeden müteşekkil Berkûkiyye'nin vakfiyesinde biri medresenin kible eyvanında diğeri türbede imamlık yapmak üzere görevlendirilen ve Hanefî mezhebine müntesip olmaları şart koşulan iki imam hakkındaki bölüm için bk. Mostafa, *Madrassa, Hânqāh und Mousoleum des Barqūq*, 128-129.

⁶⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 32/44, 47.

⁶¹ Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yûnus Abdülmecîd Ebû Tebbâne - Mahmûd Avde el-Ke'âbine (Amman: Mektebetü Dandis, 1999), 2/187.

dârü'l-hitâbe bulunmaktaydı.⁶² Makrîzî ise Hâkim Camii'nde hatibe tahsis edilen "kâ'atu'l-hitâbe" adlı bir bölümden söz etmektedir.⁶³ Benzer şekilde Gûriyye Medresesi'nin vakfiyesinde de kible eyvanında minbere yakın bir konumda hatibe tahsis edilmiş bir birim (*kâ'a*) zikredilmektedir.⁶⁴ İmamlara gelince Dımaşk'ta 9/15. yüzyılın ortalarında inşa edilen ve bünyesinde cuma namazı kılınan bir cami de barındıran Sâbûniyye Dârülkur'anı'nda imam ve ailesinin konaklaması için tahsis edilmiş bir mesken (*kâ'atun li-sekenihi* ve *'iyâlihi*) bulunmaktaydı.⁶⁵ Kahire'deki Gûriyye Medresesi'nin vakfiyesine göre de yapının revaklarından biri imamın meskeni olarak ayrılmıştır.⁶⁶ Bu tür kayıtlar Memlükler döneminde en azından bazı cami ve eğitim kurumlarında hatiplerin ve imamların kullanımına tahsis edilmiş mimari birimlerin veya meskenlerin bulunduğuna işaret etmektedir.

3. Memlük Tabakat Literatüründe İmamlar ve Hatipler: Tahsil Süreçleri ve İlmî-Meslekî Kariyerleri

Memlükler döneminde telif edilen tabakatlar ve diğer biyografi kaynakları çoğunlukla seçkin âlimlerin, kadılık ve önemli müderrislik görevlerine getirilmiş veya siyasi güç sahipleriyle yoğun ilişkiler geliştirmiş olanların biyografilerine odaklanmaktadır. Bu sebeple Kahire ve Dımaşk gibi merkezlerin dışındaki şehirlerde veya büyük şehirlerdeki küçük cami ve mescidlerde görev yapan imamlar ve hatipler hakkındaki kayıtlar sınırlıdır.⁶⁷ Buna rağmen dönemin zengin biyografi kaynakları üzerinden imamların ve hatiplerin kimliklerine, tahsil süreçlerine ve kariyerlerine dair bilgiler elde etmek mümkündür. Vakfiyelerde de görüldüğü üzere imamlık ve hatiplik, vakıfla desteklenen kurumlarda yeterlilikleri, vazifeleri ve tahsisatları belirlenmiş mansıplardır.⁶⁸ Dönemin tabakat-terâcim literatürü

⁶² Buna dair bazı kayıtlar için bk. Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed el-Birzâlî, *el-Muktefâ alâ Kitâbi'r-Ravzateyn el-ma'rûf bi-Târîhi'l-Birzâlî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 3/241, 297, 308; Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 4/440.

⁶³ Makrîzî, *el-Hitat*, 4(1)/125.

⁶⁴ Alhamzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs*, 65, 68.

⁶⁵ Ebû'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî (Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948), 1/14-15.

⁶⁶ Alhamzah, *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs*, 81.

⁶⁷ Carl F. Petry, 9/15. yüzyıl Kahire uleması üzerine yaptığı kantitatif araştırmada imamlar ve hatiplere ilişkin kayıtların çoğunlukla Ezher, Amr b. Âs, İbn Tolun, Akmer, Hâkim ve Kale camileri ile Berkûkiyye ve Müeyyediyye medreseleri gibi şehrin önde gelen cami ve eğitim kurumlarıyla ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Bk. Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, 261.

⁶⁸ Vakfiyelerde imam ve hatip için belirlenmiş tahsisat bulunsa da bazı âlimlerin ilmin saygınlığını koruma hassasiyetiyle bu tahsisatı almaktan kaçındıkları görülmektedir. Kahire'de Mardînî Camii'nin hatipliğine getirilen Rükneddin Ömer el-Ca'berî'nin

bir taraftan prestijli kurumlarda imamlık ve hatiplik görevlerini üstlenen âlimlerin tahsil süreçlerine, tahsil ettikleri ilimlere ve metinlere dair kayıtlar ihtiva ederken diğer taraftan bu âlimlerin imamlık ve hatiplik mansıplarına tayinlerine, özellikle bazı önemli camilerin hatipliğine tayin edilebilmek için giriştikleri rekabete ve imamlık ve hatiplik dışında üstlendikleri başka vazifelere ilişkin bilgiler sunmaktadır. Burada temsil gücü yüksek olduğu düşünülen bazı imam ve hatip biyografilerine odaklanılacak ve bu görevi üstlenen âlimlerin tahsil süreçleri ile mesleki kariyerleri hakkında bir tasvir sunulmaya çalışılacaktır.

Hatırlanacağı üzere gerek edep literatüründe gerekse vakfiyelerde imamların Kur'an tilavetinde ve kıraat ilminde yetkin olmalarının gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Her ne kadar hatiplik vazifesine getirilen âlimlere kıyasla imamlar hakkındaki biyografik kayıtlar çok daha sınırlı olsa da bu âlimlerin özellikle kıraat ilminde öne çıktıkları ve imamlık görevleriyle birlikte kıraat ilmine dair dersler tertip ettikleri görülmektedir. Örneğin Makrîzî, Ezher Camii'nin imamlarından Fahreddin Osman el-Bilbîsî'nin (ö. 804/1402) Mısır'da kıraat ilimlerinin en önde gelen ismi (*şeyhü'l-kırâ'ât bi-diyâri'l-Mısır*) olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ İbn Tolun Camii'nin imamlarından Ebü'l-Feth Muhammed el-Askalânî (ö. 793/1390), dönemin meşhur kıraat âlimlerinden Takıyyüddin İbnü's-Sâîğ'in (ö. 725/1325) öğrencisi olmuş, kırâat-i seb'aya dair muteber metinlerden biri olan *eş-Şâtubiyye*'yi ondan tahsil etmiştir.⁷⁰ Ezher Camii'nin bir diğer imamı Fahreddin el-Birmâvî ise (ö. 816/1413) hadis ile ilgilenmiş ve hadis hafızlarından Zeynüddin Abdürrahîm el-İrâkî'den (ö. 806/1404) bu ilmi tahsil etmişse de daha ziyade kıraat ilmindeki yetkinliğiyle şöhret bulmuş, dahası Sultan Berkuk tarafından inşa edilen Zâhiriyye Medresesi'nde kıraat müderrisliğine tayin edilmiştir.⁷¹ Bu örnekte de kısmen görülebileceği üzere imamlar sadece kıraat ilminin tahsili ve tedrisiyle meşgul olmamışlar

(ö. 747/1347) hatiplik makamına tahsis edilen maaşı almadığına ilişkin bir kayıt için bk. Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti dîveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr (Kahire: Matbaatu Dâirü'l-kütüb, 1934-1973), 2(2)/385; a. mlf. *el-Hıtat*, 4(1)/227.

⁶⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, 3(3)/1089.

⁷⁰ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergsträsser (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/73; Makrîzî, *es-Sülûk*, 3(2)/759. İbn Hacer el-Askalânî onun Takıyyüddin İbnü's-Sâîğ'den semâ yoluyla rivayette bulunan son isim olduğunu bu sebeple büyük bir şöhret kazandığını ve kendisine rihleler yapıldığını belirtmiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/428.

⁷¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecma'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfêhres*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âşî (Dimaşk: Dârü'l-Ma'rîfe, 1992), 3/171; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, 7/411. Zâhiriyye Berkûkiyye Medresesi'nin vakfiyesinde medreseye hafız, kırâat-ı seb'a konusunda ihtisas sahibi ve bu ilmi öğretmeye ehil bir kimsenin kıraat şeyhi olarak tayin

başta hadis olmak üzere başka ilimlerle de ilgilenmişler, hatta müderrislik mansıplarına da tayin edilmişlerdir. Örneğin Kal'atülcebel'de imamlık ve Ezher Camii'nde hatiplik yapmış olan Şihâbeddin Ahmed İbn Yahyâ (ö. 849/1445) erken yaşlarında önce Kur'an'ı hıfz etmiş, ardından kıraat ilimlerine dair *eş-Şâtibiyye* ismiyle de meşhur olan *Hırzu'l-emânî* ve *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserleri, Şâfiî fıkhnı dair Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn* adlı mezhep ehli arasında muteber olan muhtasarını ezberlemiştir. Fıkıh üzerine çalışmalarını ilerletmiş ve bu konuda ders ve fetva verebilme ehliyetini kanıtlayan tedris ve iftâ icazeti almıştır.⁷² Bu icazeti almasının akabinde bir müddet Kahire'de Şâfiî kâdilkudâtına naiplik yapmış, ardından Berkûkiyye Medresesi'nde fıkıh, Müeyyediyye Medresesi'nde kıraat müderrisliği yapmıştır. Bu görevlerinden sonra onun Kal'atülcebel'deki camide imamlık ve Ezher Camii'nde hatiplik görevlerini üstlendiği görülmektedir.⁷³

Fahreddin el-Birmâvî ve İbn Yahyâ örneğinde olduğu üzere bazı imamlar kıraat ilminde yetkin olmanın ötesinde hadis ve fıkıh gibi ilimleri tahsil etmiş, ders ve fetva verme icazeti almış, çeşitli kadılık ve müderrislik mansıpları üstlenmişlerdir. Yine de vakfiyelerde çoğunlukla sahih ve güzel bir kıraate sahip olmaları beklenen imamlar tabakatlarda da daha ziyade kıraat ilmindeki yetkinlikleriyle öne çıkmışlardır. Hatiplerin ise vakfiyelerde takva sahibi ve fakih olmaları şart koşulmuş, çeşitli ilimlerde ihtisaslaşmış seçkin bir âlim olmaları beklenmiştir. Dönemin tabakat literatüründe hatiplik mansıbına tayin edilen isimlerin biyografileri incelendiğinde bu tasviri destekleyen çok sayıda örnek bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada 8/14. yüzyılda Mısır-Şam bölgesinde Şâfiî çevrenin en önde gelen isimlerinden bazılarını çıkartan ve fakihler için en prestijli mansıp sayılan kâdilkudâtlığın yanı sıra muteber eğitim kurumlarında müderrislik görevlerini üstlenen âlimlerin mensup olduğu Benî Cemâa⁷⁴ ve Sübkî ailelerinin üyelerinin Kahire, Kudüs ve Dimaşk gibi şehirlerde hatiplik yaptıklarına işaret etmek gerekir. Benî Cemâa ailesinin en tanınmış ismi

edilmesi kararlaştırılmıştır. Bk. Mostafa, *Madrasa, Hânqāh und Mousoleum des Barqūq*, 128.

⁷² Tedris ve iftâ icazeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Devin J. Stewart, "Memlük Mısır'ı ve Suriye'sinde Fıkıh Doktorası", çev. Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*, ed. Joseph E. Lowry vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 33-97; Midilli, *Memlük Kudüs'ünde Âlimler*, 35-39, 96-107.

⁷³ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 2/243.

⁷⁴ Benî Cemâa ailesi hakkında bk. Kamal S. Salibi, "The Banū Jamā'a: A Dynasty of Shāfi'ite Jurists in the Mamluk Period", *Studia Islamica* 9 (1958), 97-109; Mohamad El-Merheb, "Ibn Jamā'a and family", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, ed. Kate Fleet vd. (Erişim 01 Aralık 2025).

olan Bedreddin Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa (ö. 733/1333), Hama'da doğmuş, Kahire'deki tahsil sürecinin ardından Dımaşk'a dönmüş ve bu şehirde çeşitli ilim kurumlarında müderrislik görevinde bulunmuştur. 687/1288 yılında Kudüs kadılığına atanmasının yanı sıra Aksâ Camii'nin imamlığı ve hatipliğiyle de görevlendirilmiş, yaklaşık üç yıl boyunca bu görevleri yerine getirmeye devam etmiştir. Daha sonra vefatına dek aralıklarla Kahire ve Dımaşk'ta Şâfiî kâdılkudâtlığı yapmış, bu sırada Ezher Camii ve Emeviyye Camii'nde hatiplik vazifesini de yerine getirmiştir.⁷⁵ Memlûkler döneminde bir başka önemli Şâfiî ulema ailesi olan Sübkî ailesinden ise Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde, oğlu Bahâeddin Ahmed es-Sübkî (ö. 773/1372) ise Kahire'de İbn Tolun Camii'nde hatiplik görevini üstlenmişlerdir.⁷⁶ Bedreddin İbn Cemâa, Takıyyüddin es-Sübkî, ve Bahâeddin es-Sübkî gibi isimler başta fıkıh olmak üzere hadis, dil ilimleri, kıraat, tefsir ve kelâm gibi ilimlerde yetkin, çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve önemli eserler telif etmiş seçkin âlimlerdir. Onların hatiplik görevini üstlenmiş olması bir taraftan bu vazifeye getirilecek isimlerden beklenen yeterliliklere diğer taraftan bizatihi bu vazifenin Memlûkler döneminde sahip olduğu prestije işaret etmektedir.⁷⁷

Vakfiyelerde de görüldüğü üzere hatiplik yalnızca cuma günleri ve bayram namazlarında yerine getirilen bir görev olduğundan hatiplerin bu görevle birlikte kadılıkla ilgili vazifelerde ve eğitim kurumlarındaki müderrislik mansıplarında görev yaptıkları görülmektedir.⁷⁸ Yukarıda Bedreddin İbn Cemâa'nın Kudüs, Kahire ve Dımaşk'taki kâdılkudâtlık görevleriyle birlikte sırasıyla Mescid-i Aksâ, Ezher Camii ve Emeviyye Camii'nde hatiplik yaptığına değinilmişti.⁷⁹ İbn Tolun Camii'nde hatiplik

⁷⁵ Midilli, *Memlûk Kudüs'ünde Âlimler*, 138-140.

⁷⁶ Yılmaz, "Sübkî Ailesi", 58-59.

⁷⁷ Kahire'deki bazı önemli camilerdeki hatiplik mansıplarına tayin için âlimlerin birbirleriyle rekabet etmeleri de bu görevin prestijine işaret etmektedir. İbn Tolun Camii'nin hatibi olan Bahâeddin es-Sübkî vefat edeceği sırada bu görevin kendisinden çocuklarına bırakılması yönünde bir vasiyette bulunmuş, bu vasiyetin yerine getirilmesi için de yüksek rütbeli bir emîrdan aracı olmasını istemiştir. Tam bu sırada dönemin önemli Şâfiî âlimlerinden Zeynüddin İbnü'n-Nakkâş da (ö. 819/1417) bu vazifeye atanmak istemiş, o da sultana yakın emirlerden birini aracı kılmış ve neticede saltanat makamından çıkan bir tevkî' ile bu makama getirilmiştir. Bk. Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimi'l-a'yâni'l-müfîde*, thk. Mahmud el-Celîlî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 1/255.

⁷⁸ Bu dönemde hatipliğin tam zamanlı bir vazife olmadığına işaret eden bazı çalışmalar için bk. Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, 260; Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria*, 94.

⁷⁹ Bunların yanı sıra el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Kahire'de Nâsırî Camii'ni (*el-Câmi'u'l-cedîdî'n-Nâsırî*) inşa ettirdiğinde bu caminin hatipliğine

yapan Bahâeddin es-Sübki de bu görevinin yanı sıra aynı camide tefsir müderrisliği, Mansûriyye, Seyfiyye ve Kehhâriyye medreseleri ile İmam Şâfiî'nin türbesinde ise fıkıh müderrisliği yapmıştır.⁸⁰ Kahire'de Hanefî kâdilkudâtlığı yapan Şemseddin es-Serûcî de (ö. 710/1310) Mencek Camii'ndeki⁸¹ hatiplik görevinin yanında Eşrefiyye, Akboğaviyye ve Fârkâniyye medreselerinde Hanefî müderrisliği görevlerini sürdürmüştür.⁸² Bu tür kayıtlar bir taraftan Memlûkler döneminde âlimlere sunulan imkânların artışına diğer taraftan önemli camilerde hatiplik görevine getirilen isimlerin kadılık, hatiplik ve müderrislik gibi vazifeleri bir arada yürütebilecek yetkinliğe sahip olduklarına işaret etmektedir.⁸³

Sonuç

Memlûkler döneminde Kahire'de cami sayısı önceki dönemlerle kıyaslanmayacak derecede artmış, ayrıca vakıfla desteklenen medrese, hankah, dârülhadis, dârülkur'an ve türbe gibi kurumlar beş vakit namazın cemaatle eda edildiği, bazı örneklerde ise minber ve hatibe sahip olan ve böylece cuma namazı kılınan birer cami hüviyeti kazanmışlardır. Eğitim kurumları cami işlevi kazanırken pek çok cami de vakıfla desteklenen derslere, bu derslerde görev yapan müderrislere ve öğrencilere mekân sağlamıştır. Cami ve cami işlevi gören kurumların sayısında yaşanan bu artış bir taraftan imamlık ve hatiplik mansıplarının sayısının yükselişine işaret ederken diğer taraftan camilerde imamlık ve hatiplik görevini üstlenen âlimlerin canlı bir ilmi çevrenin içerisinde vazifelerini sürdürdüğünü göstermektedir.

Memlûkler döneminde imamlık ve hatiplik vazifeleri çoğunlukla birbirinden ayrı tutulmuş ve çeşitli kurumlarda bu iki vazifeye tayinler ayrı ayrı yapılmıştır. Günümüze ulaşan vakfiyelerde beş vakit namaz ve Ramazan aylarında cemaatle kılınan namazlara önderlik etmekle vazifelendirilen imamların namazın ahkâmını bilen, hafız, kıraat ilminde yetkin, kaidelerine uygun bir şekilde Kur'an'ı tilavet edebilen, yüksek ve

İzzeddin İbn Cemâa'yı tayin etmiştir. Makrîzî'nin aktardığına göre İzzeddin İbn Cemâa bu sırada Amr b. Âs Camii'nde Şâfiî fikhının tedris edildiği Haşşâbiyye Zâviyesi'nin müderrisliğini, İbn Tolun Camii'nde fıkıh ve hadis müderrisliklerini ve Akmer Camii'ndeki fıkıh müderrisliğini elinde bulunduruyordu. Bk. Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/300.

⁸⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 9/125.

⁸¹ Ümerâdan Seyfeddin Mencek (ö. 776/1374) tarafından Bâbüzzüveyle yakınlarında 751 (1350) yılında inşa ettirilen Mencek Camii hakkında bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 4/295-296.

⁸² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/91-92.

⁸³ Memlûkler döneminde birden fazla mansıba aynı anda atanma pratiği hakkında bk. Midilli, *Memlûk Kudüs'ünde Âlimler*, 43-47, 238-242.

güzel sese sahip kimseler olması şart koşulmuştur. Cuma namazlarında, Ramazan ve Kurban bayramlarında kılınan bayram namazlarında, yağmur duası için toplanıldığında, ay ve güneş tutulmaları için bir araya gelindiğinde hutbe irat etmek üzere görevlendirilen hatiplerden ise takva sahibi olması, kalplere tesir eden bir üslup benimsemesi, her konuya uygun düşecek bir hutbe hazırlaması, hutbeyi fazla uzatmaması, fesahat ve belagat sahibi olması, muhataplarına belîğ ve anlaşılır bir üslupla hitap etmesi beklenmiştir. Cami ve cami işlevi gören kurumların günümüze ulaşan vakfiyelerinde imamlara ve hatiplere aylık düzenli maaş ve erzak ayrılmış, bunun yanı sıra bazı kurumlarda kendilerine eğitimle ilgili ilave vazifeler ve mesken de tahsis edilmiştir.

Vakfiyelerde sahih ve güzel bir kıraate sahip olmaları beklenen imamlar tabakatlarda da daha ziyade kıraat ilmindeki yetkinlikleriyle öne çıkmışlar, hatta bazı imamlar görev yaptıkları kurumlarda kıraat müderrisliği vazifesini üstlenmişlerdir. Hatiplerin ise vakfiyelerde fakih olmaları şart koşulmuş, takva sahibi ve çeşitli ilimlerde ihtisaslaşmış seçkin bir âlim olmaları beklenmiştir. Memlûkler döneminin önde gelen ulemâ ailelerinden Benî Cemâa ve Sübkî ailelerine mensup fakihlerin Kudüs'te Mescid-i Aksâ, Dımaşk'ta Emeviyye Camii ve Kahire'de Ezher Camii ve İbn Tolun Camii gibi camilerde hatiplik yapmış olmaları vakfiyelerdeki tasviri destekler niteliktedir. İmamlıktan farklı olarak hatipliğin yalnızca cuma ve bayram namazları gibi belirli vakitlerde yerine getirilen bir görev olması sebebiyle başta fıkıh olmak üzere çeşitli ilimlerde yetkinliğini kanıtlamış ve itibar kazanmış hatipler, hatiplikle birlikte kâdılkudâtlık ve Kahire'nin önde gelen medreselerinde müderrislik görevleri de üstlenmişlerdir. Bu durum hem Memlûkler döneminde âlimlere sunulan imkânların genişlediğini hem de hatiplerin kadılık, hatiplik ve müderrislik gibi vazifeleri bir arada yürütebilecek yetkinliğe sahip âlimler arasından seçildiklerini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdüllatîf, Ali es-Seyyid. *Mesâdiru't-terâcim fî'l-asri'l-Memlûkî (648-923/1250-1517): Rasdun Bibliyucrâfiyyun li'l-mahtûtî ve'l-matbû*. İskenderiye: Dürretü'l-Gavvâs, 2021.
- Alhamzah, Khaled A. *Late Mamluk Patronage: Qansuh al-Ghuri's Waqfs and His Foundations in Cairo*. Boca Raton: Universal Publishers, 2009.
- Al-Harithy, Howayda. "The Patronage of al-Nâşir Muḥammad ibn Qalāwūn, 1310-1341". *Mamlūk Studies Review* 4 (2000), 219-244.
- Ali, Abdülatîf İbrahim. "Nassâni cedîdâni min vesîkati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 28 (1966), 143-210.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe>
- Behrens-Abouseif, Doris. "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions". *Annales Islamologiques* 21 (1985), 73-93.
- Behrens-Abouseif, Doris. "Kansu Gavri Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kansu-gavri-kulliyesi>
- Behrens-Abouseif, Doris. "Kayıtbay Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kayitbay-kulliyesi>
- Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Berkey, Jonathan P. *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- Birzâlî, Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed. *el-Muktefâ alâ Kitâbi'r-Ravzateyn el-ma'rûf bi-Târîhi'l-Birzâlî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- El-Merheb, Mohamad. "Ibn Jamā'a and family". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. ed. Kate Fleet vd. Erişim 01 Ağustos 2022. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30836
- Emîn, Muhammed Muhammed. *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fî Mısır: 1250-1517/648-923*. Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980.
- Emîn, Muhammed Muhammed. *Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 a 922/1516*. Kahire: Institut d'Archéologie Orientale, 1981.
- Emîn, Muhammed Muhammed. "Mesârifu Evkâfı's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn". *Tezkiretü'n-nebih fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. mlf. Ebû Muhammed Bedreddin Hasen b. Ömer İbn Habîb el-Halebî. 3/339-449. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- Hirschler, Konrad. "Studying Mamluk Historiography: From Source-Criticism to the Cultural Turn". *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies - State of the Art*. ed. Stephan Conermann. Göttingen: Bonn University Press, 2013.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mî'etî's-sâmine*. thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hakk. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966-1968.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. ed. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1969.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-Mecma'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfheşes*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı. 4 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Ma'rife, 1992.

İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Hafız Abdülhalim Han. 5 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru Hecer, 1997.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1929-1972.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1984.

İbnü'l-Attâr, Alâaddin Ali b. İbrahim. *Edebü'l-hatîb*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergsträsser. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Jones, Linda G. "Khuṭba, premodern". *Encyclopaedia of Islam THREE*. Erişim 25 Şubat 2021. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_35580

Kahil, Abdullah. *The Sultan Hasan Complex in Cairo, 1357-1364: A Case Study in the Formation of Mamluk Style*. Würzburg: Orient-Institut Beirut, 2008.

Kalkaşendî, Şihâbeddin Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ min sinâ'ati'l-inşâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Kitâbü Vakfi's-Sultân en-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn alâ medresetihi bi'r-Rümeyle. thk. Hüveydâ el-Hârîsî. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2001.

Mahamid, Hatim. "Memlükler Dönemi Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler". çev. Harun Yılmaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 253-274.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Dârilkütüb, 1934-1973.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimi'l-a'yânî'l-müfîde*. thk. Mahmud el-Celîlî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hutatî ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2013.

Midilli, Muhammet Enes. “Memlükler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemaya Sunduğu Mansıplar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37-73.

Midilli, Muhammet Enes. “Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

Midilli, Muhammet Enes. *Memlük Kudüs'ünde Âlimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2024.

Mostafa, Saleh Lamei. *Madrassa, Hânqâh und Mausoleum des Barqûq in Kairo mit einem Überblick über Bauten aus der Epoche der Familie Barqûq*. Glückstadt: Verlag J. J. Augustin GMBH, 1982.

Nu'aymî, Ebû'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. thk. Cafer el-Hasenî. 2 Cilt. Dimaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edebe*. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Osmân, Muhammed Abdüsettar. *Vesîkatü Vakfî Cemâleddin Yûsuf el-Üstâdâr: Dirâse Târihiyye Eseriyye Vesâikiyye*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'ârif, 1983.

Pedersen, Johannes. “Khaṭīb”. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 4/1109-1111. Leiden: E.J. Brill, 1997.

Petry, Carl F. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Petry, Carl F. *The Mamluk Sultanate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Raymond, André. “al-Maqrîzî's Khitat and the Urban Structure of Mamluk Cairo”. *Mamlūk Studies Review* 7/2 (2003), 145-167.

Safedî, Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullâh. *A'yânü'l-asr ve a'yânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd. 5 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.

Salibi, Kamal S. “The Banū Jamā'a: A Dynasty of Shāfi'ite Jurists in the Mamluk Period”. *Studia Islamica* 9 (1958), 97-109.

Sebîl, Abdülmecîd b. Muhammed. “Talebü’s-selâme fî terki’l-imâme te’lifü’l-İmâm Takıyyüddin Ebû’l-Hasen Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî el-Hazrecî eş-Şâfiî 683 h. - 756 h.”. *Mecelletü’l-Merkezi’l-Buhûs ve’d-Dirâsâtî’l-İslâmiyye* 39 (2013), 467-495.

Sehâvî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li-ehli’l-karni’t-tâsi’*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.

Sehmâvî, Şemsüddîn Muhammed. *es-Sağrû’l-bâsim fî sinâ’ati’l-kâtib ve’l-kâtim*. thk. Eşref Muhammed Enes. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri’l-Kütübî’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2009.

Sellâvî, Semâh Abdülmün’im. “Tâifetü’l-mü’ezzinîn fî’l-asri’l-Memlûkî (648-923 h./1250-1517 m.)”. *Havliyyetü Siminâri’t-Târîhi’l-İslâmî ve’l-Vasît* 7 (2019), 133-174.

Stewart, Devin J. “Memlûk Mısır’ı ve Suriye’sinde Fıkıh Doktorası”. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm’ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*. ed. Joseph E. Lowry vd. 33-97. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Sübkî, Tâceddin. *Mu’idü’n-Ni’am: Makam ve Meslek Ahlâkı*. haz. Harun Yılmaz - Muhammed Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Swelim, Tarek. *Ibn Tulun: His Lost City and Great Mosque*. Cairo: American University in Cairo Press, 2015.

Talmon-Heller, Daniella. *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyûbids (1146-1260)*. Leiden: Brill, 2007.

Uleymî, Ebû’l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü’l-celîl bi-târîhi’l-Kuds ve’l-Halîl*. thk. Adnan Yûnus Abdülmecîd Ebû Tebbâne - Mahmûd Avde el-Ke’âbine. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dandis, 1999.

Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâcîn (21 Rebûlâhîr 697), Dâru’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, Mecmû’atü’l-Mahkemeti’ş-Şer’iyye, nr. 3/17, 18.

Vesely, Rudolf. “Die inshâ’-Literatur”. *Grundriss der arabischen Philologie*. ed. Wolfdietrich Fischer. 3/188-208. Wiesbaden, 1992.

Vesely, Rudolf. “Chancery manuals”. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Erişim 01 Şubat 2021. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25491

Yılmaz, Harun. “Bir Memlûk Ulema Ailesinin Tahsil ve Tedris Serüveni: Sübkî Ailesi Örneği”. *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II*. ed. Gürzat Kami vd. 53-69. İstanbul: İstanbul University Press, 2024.



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Leila Aboulela'nın Eserlerinin Pascale Casanova'nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 15 Aralık 2025 Kabul Tarihi: 12 Mart 2026

Yazar: Meryem Kılıç

Doktora Öğrencisi

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Ankara-Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<https://ror.org/05mskc574>

<https://orcid.org/0000-0003-3912-2702>

kilicmeryem11@gmail.com

Atıf: Kılıç, Meryem. “Leila Aboulela'nın Eserlerinin Pascale Casanova'nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 387-420.

<https://doi.org/10.61304/did.1842378>

Makale Bilgileri

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Makalenin hazırlanmasında yapay zekâ araçları yabancı eserlerin anlaşılması ve çeviri desteğinde kullanılmıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

**An Examination of Leila Aboulela's Works Through the Lens of
Pascale Casanova's Republic of Letters**

Research Article

History

Received: 15 December 2025 Accepted: 12 March 2026

Author: Meryem Kılıç

PhD. Student

Ankara Hacı Bayram Veli University

Faculty of Letters

Ankara-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<https://ror.org/05mskc574>

<https://orcid.org/0000-0003-3912-2702>

kilicmeryem11@gmail.com

Citation: Kılıç, Meryem. "Leila Aboulela'nın Eserlerinin Pascale Casanova'nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 62/1 (2026), 387-420.

<https://doi.org/10.61304/did.1842378>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

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.

AI Use Statement: Artificial intelligence tools were used to assist in the comprehension and translation of foreign-language sources in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethics committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Leila Aboulela'nın Eserlerinin Pascale Casanova'nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi

Öz

Dünya edebiyatı genel olarak, farklı coğrafyalarda üretilen ve küresel çapta dolaşıma giren edebî eserler olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram, farklı kültürlerin edebiyatlarının ulusal sınırların dışına taşınmasıyla, diller arası etkileşim ve çeviri sorunlarının da ortaya çıktığı çok katmanlı bir alan niteliğine sahiptir. Dünya edebiyatı alanı, Pascal Casanova tarafından edebî eserlerin ve yazarların uluslararası alanda konumlanışını ele alan, hiyerarşik ve asimetrik bir rekabet alanı olarak ifade edilmektedir. Bu yaklaşım özellikle merkez dışındaki ve çevre edebiyatların uluslararası alandaki yerini değerlendirmek için bir çerçeve sunmaktadır. Casanova'nın kuramında “merkez”, edebî meşruiyetin üretildiği, estetik değerlerin ve modernlik ölçütlerinin belirlendiği güç alanlarını ifade ederken “çevre” ise bu ölçütleri üretmekten ziyade onlara tâbi olan ve uluslararası tanınma mücadelesi veren edebî alanları tanımlamaktadır. Bu açıdan dünya edebiyatı, kültürler ve diller arası etkileşimin yanı sıra ideolojik boyutları da içeren bir alandır. Bu bağlamda Sudanlı yazar Leila Aboulela, dünya edebiyatı alanında kazandığı prestijiyle önde gelen örneklerden biridir. Aboulela'nın eserleri, Müslüman kadın kimliği, din, tarih, göç, diaspora, kültürel aidiyet ve yabancılaşma gibi temaları, Batı edebiyatının normlarını sorgulayan bir tarzda ele almaktadır. Eserlerini İngilizce yazan Sudanlı Müslüman bir kadın yazar olarak Aboulela, dünya edebiyatının bu asimetrik yapısını hem doğrulamakta hem de tartışılır kılmaktadır. Bu makale, Leila Aboulela'nın eserlerini Pascale Casanova'nın kuramı çerçevesinde inceleyerek, yazarın merkez-çevre ilişkileri içinde geliştirdiği ve kabul gördüğü stratejilerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mütercim -Tercümanlık, Dünya Edebiyatı, Afrika, Göç, Kültür, Doğu, Batı, İslâm.

An Examination of Leila Aboulela's Works Through the Lens of Pascale Casanova's Theory of World Literature

Abstract

World literature is generally defined as literary works produced in different regions and circulating globally. The concept constitutes a multi-layered field in which issues of interlingual interaction and translation emerge as the literatures of different cultures move beyond national borders. The field of world literature is described by Pascale Casanova as a hierarchical and asymmetric space of competition concerned with the international positioning of literary works and writers. This approach provides a framework for evaluating the place of off-centre and peripheral literatures in the international arena. In Casanova's theory, the "centre" refers to spheres of power where literary legitimacy is produced and where aesthetic values and standards of modernity are determined. The "periphery", by contrast, designates literary fields that are subject to these criteria rather than establishing them, and that struggle for international recognition. In this respect, world literature is a field that encompasses ideological dimensions alongside intercultural and interlinguistic interaction. Within this context, the Sudanese writer Leila Aboulela represents a prominent example through the recognition she has gained in the field of world literature. Aboulela's works address themes such as Muslim female identity, religion, history, migration, diaspora, cultural belonging and alienation, often in ways that question the norms of Western literature. As a Sudanese Muslim woman writing in English, Aboulela both confirms and challenges this asymmetrical structure of world literature. This article examines Aboulela's works within the framework of Casanova's theory, focusing on the strategies the author develops and negotiates within centre-periphery relations.

Keywords: Translation and Interpreting, World Literature, Africa, Migration, Culture, East, West, Islam.

Summary

Johann Wolfgang von Goethe first used the concept of world literature (*Weltliteratur*) in 1827 when responding to discussions about his own works. Goethe defined world literature as a form of international literary exchange and cultural dialogue. The concept, which emerged alongside expanding international relations, refers to a shared space in which different literatures interact, circulate and develop. Pascale Casanova, by contrast, defines world literature as a global competitive field structured by hierarchy and power relations. Shaped by relations between the centre and the periphery, this field is not harmonious or egalitarian; rather, it is a space of struggle in which cultural hierarchies come into conflict. Central literatures determine what counts as literary value and often become models imitated by nations under cultural or political domination. Non-Western literatures, including African literatures that have gained visibility through translation into colonial languages, can enter global circulation only after being filtered through rules largely determined by the centre. On the one hand, this process may constrain original literary voices; on the other, it allows authors to make their cultures and perspectives visible to readers in the centre. Within Casanova's conception of world literature, translators and immigrant writers play important roles in expanding and enriching the field, even though their motivations may differ. In this regard, the Sudanese writer Leila Aboulela represents a notable example in relation to Casanova's theory. Addressing Western readers through a non-Western literary perspective, Aboulela offers a two-sided viewpoint that illustrates encounters between centre and periphery. While employing strategies that enable movement from the periphery towards the centre, she also maintains a strong commitment to preserving her cultural identity. Aboulela's experience of diaspora following her migration to England has had a significant influence on her development as a writer. Living between multiple languages and cultures, she has described her position as inevitably resembling that of a translator. Her choice of language and her self-identification as a translator therefore signal not only a linguistic decision but also a struggle for cultural and identity representation within a Western-centred literary discourse. By using English as her primary medium of expression, Aboulela conveys aspects of her cultural and religious identity while simultaneously challenging established Western stereotypes. Her linguistic and representational strategies resemble those of many African writers who articulate their identities within literary systems dominated by Western languages, which Casanova identifies as central. Casanova argues that the adoption of central languages such as English and French by non-Western writers often functions as a strategy for expressing national identity and cultural experience while

gaining international recognition. She further emphasises that writing in these languages has historically been one of the most effective ways for African writers to achieve international circulation, literary legitimacy and visibility. From this perspective, Aboulela's choice to write in English as a Sudanese Muslim woman may also be interpreted as a strategy for reaching an international audience and establishing literary legitimacy. At the same time, Aboulela has stated that her aim is not merely to present Islam as a cultural background but to portray Muslim characters who actively practise their faith. Her works respond both to Western stereotypes about Muslim immigrants and to broader perceptions of Africa, particularly Sudan. In doing so, Aboulela transforms cultural difference into a literary resource within the norms of the hegemonic language associated with the centre, using it as a means of visibility and legitimacy. At the same time, she attempts to challenge the hierarchical relationship between centre and periphery by placing Muslim, African, immigrant and female characters at the centre of her narratives. Against this background, the present article evaluates the position of Aboulela's works within world literature through the theoretical framework developed by Casanova. The concepts of "centre" and "periphery" used in this study derive from Casanova's model in *The World Republic of Letters*. Their use is not intended to reproduce a Western-centred hierarchy, but rather to highlight the power relations that structure the field of world literature. The article therefore analyses how Aboulela, as a writer moving from the periphery towards the centre, transforms elements of Sudanese, Muslim, immigrant and female identity into a literary strategy and brings these identities into the arena of world literature, particularly through her choice of language.

Giriş

Dünya edebiyatı kavramı “*Weltliteratur*” ilk kez Goethe tarafından 1827 yılında kullanılmıştır. Goethe, dünya edebiyatı fikrini uluslararası edebî bir alışveriş ve kültürel diyalog olarak tanımlamaktadır.¹ Ancak Goethe'nin kullandığı bu kavram, beş kıta edebiyatının incelenmesi anlamına gelmemekte, bütün edebiyatların evrensel bir konserde, tek bir sentezde birleştiği ve kendi enstrümanını çaldığı ideal bir zamanı ifade etmektedir.² Günümüzde dünya edebiyatı, yalnızca eserlerin sınır ötesi dolaşımını değil, bu dolaşımı belirleyen yayın piyasaları, çeviri süreçleri ve kültürel güç ilişkileri gibi boyutları da ihtiva etmektedir. Kültürel saygınlıkları nedeniyle klasikler dışında kalan eserler, çoğu zaman eşitlikçi bir zeminde kendi kültürel sınırlarını aşma imkânı bulamamaktadırlar. Batı dışı edebî geleneklerin, postkolonyal dönemde Batı'da şekillenen yargı ve kabullerle örtüşmemesi, bu özgün metinlerin anlaşılmasını neredeyse olanaksız kılmaktadır. Bu durum ise farklı edebî kültürlerin tek tip bir kategoriye indirgenmesine ve kendilerine özgü niteliklerini kaybetmelerine yol açabilmektedir.³ Nitekim kolonyal dillerin çevirileriyle görünürlüklerini arttıran Afrika Edebiyatı gibi edebiyatlar, Batı edebiyatı gibi merkezin belirlediği kurallar çerçevesinde rafine olarak küresel dolaşıma girebilmişlerdir. Bu bağlamda dünya edebiyatının hiyerarşik ve rekabetçi yapısı tartışmaya açılmış, eşitsizlik temelinde işleyen asimetrik mekanizması kavramsal düzeyde tanımlanmıştır.⁴ Bu yapının merkezini belirleyen diller aynı zamanda evrenselliğin ölçütlerini belirlemekte olduğu için çevre edebiyatlardaki yazarlar onlara küresel görünürlük sağlayan, dünya edebiyatına girişin temel araçları olan stratejiler geliştirmek zorunda kalmışlardır. Söz konusu hiyerarşik ve rekabetçi sürecin dünya edebiyatındaki dikkat çekici örneklerinden biri, Sudan kökenli ve eserlerini İngilizce kaleme alan postkolonyal yazar Leila Aboulela'dır. Eserleri Anglo-Arap edebiyatı çalışmaları kapsamında; göç, kimlik inşası, inanç ve kültürel çeviri gibi kavramlar açısından akademik çalışmalarda

¹ John Pizer, “Goethe's ‘World Literature’ Paradigm and Contemporary Cultural Globalization”, *Comparative Literature* 52/3 (2000), 214.

² Rene Wellek, *Edebiyat Teorisi*, çev. Ö. Faruk Huyugüzel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 61.

³ David Damrosch, *Dünya Edebiyatı Nedir?*, çev. Oğul Köseoğlu (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), 114.

⁴ Pascale Casanova, *Dünya Edebiyatı Cumhuriyeti*, çev. Saadet Özen - Filiz Denizteklin (by.: Varlık Yayınları, 2010).

ele alınmıştır. Aboulela üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde genel olarak postkolonyal kimlik inşası, inanç, göç, melezlik ve eserlerindeki karakterlerin Doğu ile Batı arasındaki konumları analiz edilmektedir.⁵ Bunun yanı sıra toplumsal cinsiyet konusu bağlamında hem Müslüman kadının temsili hem de erkek karakterlerin modernite ve ataerkil yapı karşısındaki konumları incelenmektedir.⁶ Ayrıca Aboulela'nın eserleri, kültürel çeviri perspektifinden ele alınarak İslâm dünyası ile Batı arasında bir köprü olarak karşılıklı etkileşime dayalı bir anlatı alanı inşa ettiği yönünde yorumlanmaktadır.⁷ Dolayısıyla mevcut literatürün ağırlıklı olarak postkolonyal teori, kimlik, göç, Müslüman kadın temsili ve inanç çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Buna karşılık, Aboulela'nın eserlerini doğrudan doğruya dünya edebiyatının rekabetçi ve hiyerarşik koşulları üzerinden ele alan çalışmaların sınırlı olduğu ve geliştirmeye açık bir araştırma alanı olarak öne çıktığı görülmektedir.

Bu çalışma, Leila Aboulela'nın eserlerinin dünya edebiyatı içinde konumunu ve merkez edebiyata entegre ya da direnme biçimlerini, Pascale

⁵ Mehmet Cihangir, “Ali Arslan’ın “Serçe 2” ve Leila Aboulela’nın “Minare” Adlı Romanlarında Göç ve Göçmenlik”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Özel Sayı (2021); Mustafa Büyükgebiz, “Western Muslims: Migration and Identity in Aboulela’s Minaret”, *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar* 7/24 (2023); Utku Haspulat, *British Muslim Identity in Hanif Kureishi’s The Black Album and Leila Aboulela’s The Translator* (Paris: Université Sorbonne Nouvelle, Langue, Littératures et Sociétés, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Nesrin Koç, *Representation of British Muslim Identities in Leila Aboulela’s Minaret and Nadeem Aslam’s Maps for Lost Lovers* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Inas Laheg, “Poetics of Homeliness in Leila Aboulela’s The Translator”, *Melius: Journal of Narrative and Language Studies* 4 (2025); Yassine Hamdoune, “Islam and Identity in Flow: Personal Faith and Cultural Identification in Leila Aboulela’s Short Story Collection Elsewhere, Home”, *Africana* 6/1 (2026); Emel Zorluoğlu Akbey, “Finding Home Beyond Borders: Sufism and Homelessness in Leila Aboulela’s Writing”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 22 (Aralık 2024).

⁶ A. Nejat Töngür, *Sömürgecilik Dönemi Sonrası Romanında Müslüman Kadın* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Kitapları, 2019); Mahbube Yavaş Bulut, *Contemporary Muslim Characters in Cihan Aktas And Leila Aboulela* (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mahbube Yavaş Bulut, “The Immature Masculinity in the Novels of Cihan Aktas and Leila Aboulela”, *Monograf: Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 15 (2021); Zainab Kadhim Askar Askar, *Constructing Gender Identity Through Performance and Performativity in Leila Aboulela’s Minaret* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁷ Wail S. Hassan, “Leila Aboulela and the Ideology of Muslim Immigrant Fiction”, *NOVEL: A Forum on Fiction* 41/3 (Mart 2008); Geoffrey Nash, *Writing Muslim Identity* (London: Continuum, 2012); Nadia Butt, “Negotiating Untranslatability and Islam in Leila Aboulela’s The Translator”, *Matatu* 36/1 (2009); Akkad Alhussein, “Radical nostalgia: Cultural translation and the (un)translatability of Islam in Leila Aboulela’s Bird Summons”, *Literature, Critique, and Empire Today* 60/2 (2025).

Casanova'nın merkez ve çevre ilişkisi modeli açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Aboulela'nın merkez edebiyat dünyasında görünür olabilmek adına kendi kültür, kimlik ve değerlerini nasıl koruduğu veya dönüştürdüğü sorusu araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Aboulela'nın dünya edebiyatı ve merkez edebiyat ile olan ilişkisini geniş bir açıdan ortaya koyabilmek için *River Spirit* (Nehrin Ruhü), *Bird Sommons* (Kuşun Çağırısı), *The Kindness of Enemies* (Düşmanların Nezaketi), *Lyrics Alley* (Nağmeler Sokağı), *Minaret* (Minare), *The Translator* (Tercüman) gibi yayımlanmış tüm romanları araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır. Makalede öncelikle dünya edebiyatını, tanınma ve meşruiyet kazanma mücadelesine dayalı eşit olmayan bir alan olarak kavramsallaştıran Pascale Casanova'nın kuramsal yaklaşımı ele alınacaktır. Daha sonra Aboulela'nın romanları ve dünya edebiyatının hiyerarşik yapısı içerisindeki konumu bu kuramsal yaklaşım üzerinden analiz edilecektir. Bu bağlamda çalışmada kullanılan “merkez” ve “çevre” kavramları, Casanova'nın dünya edebiyat cumhuriyeti modeline ait terimler olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ayırım Batı-merkezci bir hiyerarşiyi yeniden üretmek amacıyla değil, dünya edebiyatı alanındaki güç ilişkilerini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Nitel bir araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, veriler betimsel analiz yöntemi kullanılarak incelenmiştir.

1. Kuramsal Çerçeve

Edebiyatın gelişiminin ve tarihsel boyutunun yalnızca büyük zirveler üzerinden ele alınmasının, kapsamlı ve geniş tabanlı bir araştırmaya zemin oluşturması beklenemez. Farklı dönemlerin, türlerin ve kültürlerin her birinin gerçek payının dikkate alındığı bir değerlendirme, dünya edebiyatının analizi açısından daha geniş bir perspektif sunmaktadır. Leila Aboulela'nın eserlerinin dünya edebiyatı içerisindeki konumunu değerlendirebilmek için, öncelikle bu sistemin yapısının ve özelliklerinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda dünya edebiyatı tartışmaları, özellikle postkolonyal kuramla doğrudan ilişkilidir. Temelleri Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*⁸ ve Edward Said'in *Şarkiyatçılık*⁹ adlı eserlerindeki sömürgecilik eleştirilerine dayanan postkolonyalizm; 1980'lerden itibaren sosyal bilimlerde merkezi bir konum kazanan eleştirel kuramlar bütünüdür. ¹⁰ Postkolonyalizm, kolonizasyon anından günümüze dek emperyal süreçten etkilenen tüm kültürel üretimi kapsayan ve sorgulayan eleştirel bir alandır. Bu yaklaşım doğrultusunda sömürgecilik sonrası edebiyat dil, kimlik ve kültürel temsil üzerinden süregelen

⁸ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

⁹ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

¹⁰ Bilgin Güngör, *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış* (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 27.

güç ilişkilerini görünür kılar. Postkolonyal roman ise emperyalizmin kültürel hegemonyasına karşı konumlanan, dilin yeniden sahiplenilmesi, kimliğin müzakere edilmesi ve yerinden edilme deneyiminin aktarımı yoluyla sömürgecilik söylemini dönüştüren bir anlatı olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹ Dolayısıyla postkolonyal roman, dünya edebiyatı sistemi içinde yalnızca bir ürün olarak değil, emperyalizmin kültürel normlarını sorgulayan, edebî hiyerarşileri yeniden müzakere eden eleştirel bir alan olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede göç olgusu da hem postkolonyal tecrübenin önemli bir boyutu hem de dünya edebiyatının dolaşım süreçleriyle yakından ilişkili dinamiklerden biri olarak öne çıkmaktadır. Göçmen edebiyatı, dünyanın değişen insan haritasını ve göç deneyimini merkezine alan bir yazın alanı olarak değerlendirilmektedir. Göç romanları ve anlatıları yerinden edilme, aidiyet arayışı, yabancılaşma, kimlik çatışması ve asimilasyon gibi deneyimler üzerinden şekillenmektedir. Böylece göçmen edebiyatı, kimliğin parçalanması, yeniden kurulması ve bireyin hem kendi kültürüyle hem de başka bir kültürle kurduğu ilişkiyi ortaya koyarak; aidiyetin tarihsel ve toplumsal koşullar içinde sürekli değişen bir süreç olduğunu görünür kılmaktadır.¹²

Edebiyat tarihçisi David Damrosch, dünya edebiyatının büyük çoğunluğunun çeviri edebiyatı olduğunu, yazarların da kültürel bir çeviri sürecine dâhil olduklarını ifade etmektedir.¹³ Global bir okuyucu kitlesine ulaşmak için kültürel çeviri bilinçli bir araç olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte edebî ve kültürel güç ilişkilerinin etkisiyle tüm yapıtların, yabancı ülkeler tarafından alındığında manipülasyona uğradığını da açıklamaktadır. Kültürel saygınlıkları dolayısıyla yerleşik klasikler dışındaki eserler nadiren eşitlik temelinde kendi kültürel sınırlarını aşmaktadırlar. Batılı olmayan geleneklerin, postkolonyal dönemde Batı’da oluşan yargılarla uyuşmazlığı, bu özgün eserlerin anlaşılmasını neredeyse imkânsız hâle getirmektedir. Bu durum Batı kültürünü zenginleştirirken diğer edebî kültürlerin tek bir çeşide indirgenmesine ve özgünlüğünü yitirmesine sebep olabilmektedir.¹⁴ Damrosch, eşit olmayan bir edebî düzenden bahsetse de Batı dışında kalan ülkelerin edebiyatlarını yalnızca egzotik yaklaşımlar çerçevesinde değil, dünya edebiyatına küresel anlamda katkı sağlayan eserler kategorisinde değerlendirmektedir. Nitekim dünya edebiyatı günümüzde ekonominin de küreselleşmesiyle yazarların tanınma ve meşruiyet için mücadele ettiği

¹¹ Bill Ashcroft vd., *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London: Routledge, 2002), 2-6.

¹² John Connell vd., *Writing Across Worlds: Literature and Migration* (London: Routledge, 1995), 2-8.

¹³ David Damrosch, *Dünya Edebiyatı Nasıl Okunmalı?*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 128.

¹⁴ Damrosch, *Dünya Edebiyatı Nedir?*, 114.

bir arz-talep alanına dönüşmüştür. Pascale Casanova ise dünya edebiyatını hiyerarşi ve güç ilişkileri üzerine kurulu küresel bir rekabet alanı olarak tanımlamaktadır. Merkez ve çevre arasındaki ilişkilerle şekillenen bu alan uyumlu ve eşitlikçi değil, aksine kültürel hiyerarşilerin çatıştığı bir mücadele alanıdır. Bu bölümde, çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturan Pascale Casanova'nın dünya edebiyat cumhuriyeti modeli ele alınacaktır.

1.2. Pascale Casanova ve Dünya Edebiyat Cumhuriyeti

Fransız edebiyat eleştirmeni Pascale Casanova'nın genel olarak çalışma alanları edebiyat sosyolojisi ve Fransız kültürüdür. İlk eseri *Samuel Beckett: Edebî Bir Devrimin Anatomisi* (Samuel Beckett: Anatomy of a Revolutionary) adlı kitabıdır. Fakat onu uluslararası alanda tanınır kılan eseri *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti* (La République mondiale des lettres)'dir. Casanova, Fransız sosyolog ve antropolog Pierre Bourdieu'nün öğrencisidir. *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti* adlı kitabında Bourdieu'nün ulusal sınırlar, sembolik sermaye ve kültürel alan kavramlarını kullanarak farklı ulusal edebiyatlar arasındaki küresel güç eşitsizliklerini açıklamaktadır. Casanova ulus ötesi bakış açısını yeniden ortaya koymayı ve edebiyatı ölçmek, anlamak için farklı bir bakış açısıyla bakmayı önermektedir. Bu nedenle “dünya edebiyatı” kavramı yerine “uluslararası edebiyat alanı” veya “dünya edebiyat cumhuriyeti” ifadelerini tercih etmektedir.¹⁵ Casanova'ya göre dünya edebiyat cumhuriyetinin sistematik olarak kendine özgü bir işleyiş biçimi bulunmaktadır. Bir başkente sahip olan bu sistem Casanova tarafından edebî Greenwich meridyeni¹⁶ olarak tanımlanmaktadır. Bu meridyen ölçüm için standart bir referans noktası olarak estetik olanı ve modernliği belirlemektedir. Bir eserin değeri bu mesafeye yakınlığı ve kriterlerine uygunluğu ile belirlenmektedir. Bu noktada bir yapıtın ya da külliyyatın merkezin kıstaslarına ne kadar yakın olduğuna bakılarak kabul görmesini veya tam tersine göz ardı edilmesini sağlamaktadır. Nitekim Paris uzun bir süre edebî dünyanın merkezi ve odak noktası olarak konumunu sürdürmüştür. Paris ile birlikte Londra da edebî sermayenin otoritelerinden biri olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra Casanova, son yıllarda Londra ve New York arasındaki rekabetin İngilizce konuşulan kültürel alanda açık bir şekilde iki farklı kutba bölündüğünü de belirtmektedir. New York'un finansal açıdan dünyadaki yayıncılık başkenti olmasına rağmen Paris ve Londra gibi edebiyat otoritesi ve merkezi olarak kabul görmediğini de ifade etmektedir.¹⁷ Dolayısıyla, Paris, Londra ve New York gibi edebî başkentler, bir eserin veya külliyyatın dünya edebiyat

¹⁵ Pascale Casanova, *The World Republic of Letters*, çev. M. B. Devoise (Harvard University Press, 2007), xii.

¹⁶ Casanova, *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti*, 103.

¹⁷ Casanova, *The World Republic of Letters*, 119.

alanına girebilmesi için bir tür meşruiyet mekanizması işlevi görmektedir. Bu süreç, Casanova'nın ifadesiyle, merkezî edebî otoritelerin kendi estetik normlarını ve meşruiyet ölçütlerini evrensel kriterler gibi dayatarak belirli eserleri bir çeşit kutsama eylemine dönüştürmektedir.¹⁸ Casanova, kutsama ifadesini, edebî eserlere statü kazandıran bir süreç olarak tanımlamasının yanı sıra, dünya edebiyatının hiyerarşik yapısını yansıtan bir mekanizma olarak da tanımlamaktadır. Bu şekilde merkez otorite, uluslararası edebî tanınırlığı sağlamakla birlikte, çevreden gelen eserleri merkezin normlarına göre yeniden şekillendirebilmektedir. Çevre edebiyatı merkeze taşıyan en önemli unsurlar ise çevirmenler, yayıncılar, editörler ve eleştirmenler gibi araçlardır. Bu noktada çevirinin kendisi en önemli role sahiptir.

Çeviri dünya edebiyatında dilsel alışverişlerden ziyade, edebiyat alanındaki egemenlik ilişkisinin bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda yazarların meşruiyet mücadelesinde ve küresel ölçekte kabul görmesinde de temel araçlardan biridir. Casanova'ya göre bir dilin sistemdeki merkeziliği ve edebî sermayesi, farklı dillerdeki yazarların metinlerini dolaşıma sokan çeviriler aracılığıyla ölçülmektedir. Geniş bir alana yayılmış Arapça ve Çince gibi diller güçlü edebî geleneklere ve çok sayıda konuşmacıya sahip olmalarına rağmen, uluslararası edebiyat piyasasında çok az bilinir veya tanınırlar. Casanova, küresel dolaşımda yeterince temsil edilmeyen bu dillerin çeviri aracılığı ile görünürlüklerini güçlendirebileceklerini ifade etmektedir. Eşit olmayan bir alanda hareket eden bu sürecin sebebi, bu edebiyatların konumlarının Batı merkez edebiyatına olan uzaklığıdır. Bir yazarın dünya edebiyatındaki konumu, önce kendi ulusal edebiyatındaki yeri, sonra uluslararası alanındaki yeri ve son olarak da çevirmen, yayınevi, eleştirmen gibi aktörlerin rolleri dikkate alınarak belirlenmektedir. Çeviri, edebiyatın Greenwich meridyeninde tanınma ve meşruiyet aracıdır. Uluslararası alanda bir var oluş hakkı gibi işlev görür ve ulusal sınırların ötesinde tanınma sağlar.¹⁹ Bu nedenle birçok Afrikalı yazar edebî dünyada var olmanın bir yolu olarak gördükleri bu kolonyal dilleri kullanmak zorunda kalmışlardır.

Merkezin dışındaki yazarlar için dil ikilemi oldukça karmaşıktır. Tercüme edilen yazarlar olarak bir taraftan yeni edebî çözümler üretmeye çalışırken, diğer taraftan ulusal dilleriyle olan ilişkilerini de sürdürmek zorundadırlar. Bu noktada merkezden uzaklıkla başa çıkmak için buldukları çözüm yolları; hâkim olan dili benimsemek, metinlerin yazarı tarafından çevrilmesi, iki dili kaynaştırmak veya iki dilde metin kaleme almak şeklinde olmuştur. Edebî tahakküme karşı geliştirilen bu zor ve trajik

¹⁸ Casanova, *The World Republic of Letters*, 126.

¹⁹ Pascale Casanova, "Consecration and Accumulation of Literary Capital: Translation as Unequal Exchange", çev. Siobhan Brownlie, *Critical Readings in Translation Studies*, ed. Mona Baker (London: Routledge, 2009), 287.

çarelere verilebilecek dikkat çekici örneklerden birisi Chinua Achebe'nin İngilizceyi Afrikacalaştırmasıdır. Achebe, İngilizce'yi olduğu gibi kabul etmek yerine; Nijerya atasözlerini, sözlü kültüre özgü yapıları ve İgbo kültürüne ait kavramsal dünyayı İngilizce cümle örgüsünün içine bilinçli biçimde yerleştirerek dili dönüştürmüştür. Bu yöntemle, Afrika'nın tarihsel ve kültürel tecrübesini ifade edebilecek “yeni bir İngilizce” oluşturmayı hedeflemektedir.²⁰ Benzer şekilde ülkesinin uluslararası arenada sesini duyurmak için İngilizce yazmayı tercih eden Somalili yazar Nuruddin Farah da bu bağlamda örnek gösterilebilir. Bunun yanı sıra bazı Afrikalı yazarların dilsel ve kültürel tahakküm sonucunda ulusal dillerini akıcı bir biçimde kullanamadıkları için koloninin dilini kullanmak dışında seçenekleri de kalmamaktadır.²¹ Bu nedenle edebiyat dünyasına girebilmek için kendi kendini tercüme etmek durumunda kaldıkları görülmektedir. Afrikalı yazarların hem kendi ulusal kimliklerini ifade etmeleri hem de küresel edebiyat dünyasında yer edinmeleri için kullandıkları bu stratejiler zorlu ve paradoksal bir süreç içermektedir. Bu süreç Batı'ya karşı güçlü bir edebiyat üretemedikleri anlamına gelmemekle birlikte, Batı'dan onay alınması gerektiği algısını pekiştiren, edebiyat dünyasındaki hiyerarşik ve hegemonik yapıyı ortaya koymaktadır.

2. Leila Aboulela ve Eserleri

Aboulela, 1964 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Ailesi Aboulela doğduktan bir süre sonra Mısır'dan Sudan'a taşınmıştır. Aboulela, Hartum Üniversitesi Ekonomi bölümünden mezun olduktan sonra Londra Ekonomi Okulu'ndan yüksek lisans derecesi almıştır. 1992 yılında Aberdeen College'da öğretim görevlisi olarak ardından Aberdeen Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde yazmaya başlayan Aboulela, *The Museum* (Müze) kısa öyküsüyle Caine Afrika Edebiyat Ödülü'nü kazanan ilk yazar olmuştur. Bu ödül onun dünya edebiyatı alanındaki görünürlüğünü arttıran önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca sonradan adı Kadınlar Kurgu Ödülü (Women's Prize for Fiction) olarak değiştirilen Orange Kurgu Ödülü'ne (Orange Prize for Fiction) üç kez aday gösterilmiştir. Bunun yanı sıra öykü koleksiyonu *Elsewhere, Home* (Başka Yerde, Ev) Saltire Yılın Kurgu Kitabı Ödülü'nü (Saltire Fiction Book of the Year) kazanmıştır. 10 Ekim 2025 yılında ise inanç ve göç temaları üzerine ortaya koyduğu çalışmaları dolayısıyla 2025 PEN Pinter Ödülü'ne layık görülmüştür. Bu ödülün, eserlerindeki inanç, göç ve yerinden edilme gibi temaları özgün bir bakış

²⁰ Chinua Achebe, “English and the African Writer”, *Transition* 18 (1965), 30; Ken Walibora Waliaula, “Chinua Achebe and Hybrid Aesthetics”, *JULACE: Journal of University of Namibia Language Centre* 2/1 (2017), 48-51.

²¹ Casanova, *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti*, 277-282.

açısıyla aktarması nedeniyle verildiği belirtilmiştir.²² Yayımlanmış olan romanları ve öyküleri *River Spirit* (Nehrin Ruhı) (2023), *Bird Sommons* (Kuşun Çağırısı) (2019), *Elsewhere Home* (Başka Yerde, Ev) (2018), *The Kindness of Enemies* (Düşmanların Nezaketi) (2015), *Lyrics Alley* (Nağmeler Sokağı) (2010), *Minaret* (Minare) (2005), *Coloured Lights* (Renklerin Işığı) (2001), *The Translator* (Tercüman) (1999)'dır.

Aboulela, roman ve öykülerinin dışında radyo oyunları da kaleme almıştır. Bu oyunlar arasında İmam Şâmil'in hayatını konu alan ve BBC Radio 3'te yayımlanan *The Lion of Chechnya* (Çeçenistan Aslanı), BBC Radio 4 için *Coloured Lights* (Renklerin Işığı) adlı eserinden uyarladığı *The Mystic Life* (Gizemli Hayat) ve orijinal bir radyo draması olan *The Sea Warrior* (Deniz Savaşçısı) bulunmaktadır. Aboulela, eserlerinde genel olarak göç, kolonyalizm, kimlik çatışması, kültürlerarası aidiyet sorunu, diasporadaki Müslümanların ve özellikle Müslüman kadınların deneyimlerini işlemektedir. Aboulela Arapça ve İngilizce olmak üzere iki dilli bir yazardır. Sudan'da doğup büyümüş, Arapçayı ana dili olarak öğrenmiş fakat eğitimini büyük ölçüde İngilizce almıştır. Tüm romanlarını ve hikâyelerini İngilizce kaleme alan Aboulela'nın eserleri daha sonra Arapça'ya ve pek çok farklı dile çevrilmiştir. Aboulela'nın Birleşik Krallığa göç etmesiyle yaşadığı diaspora deneyimi, yazarlık hayatı üzerinde belirleyici bir etki oluşturmuştur. Birden fazla dil ve kültür arasında yaşayan bir yazar olarak Aboulela, bu durumdan dolayı konumunun kaçınılmaz olarak bir çevirmene dönüştüğünü belirtmektedir.²³ Özellikle Müslüman ve göçmen kadınların deneyimlerini ele aldığı eserlerinde tercüme edilmesi zor olan kültürel, sosyal ve psikolojik boyutları aktarma çabasıyla aracılık işlevi üstlenmektedir.

Batı'da Doğu'nun ve Müslümanların kültürel temsili, kolonyal dönemden miras kalan söylemlerle şekillenmekte olup Batı'nın kurduğu bu hiyerarşik üstünlük iddiası günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Ortaya çıkan bu hiyerarşik bakış açısı, Batı'yı merkeze yerleştirirken diğer kültürleri öteki konumuna iterek indirgemeci bir temsil anlayışı oluşturmaktadır. Bu nedenle Müslümanların inanç, kültür ve yaşam deneyimlerini merkeze alan sanatçılar, yazarlar ve entelektüeller buna bir tepki olarak kendi özgün kimliklerini temsil etmeyi hedeflemektedirler. Özellikle Müslüman, göçmen ve Müslüman kadının Batı'daki konumunu ve kimliğini ele alan ve sesini temsil eden karakterlerin işlendiği romanlar bir temsil alanı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu açıdan Leila Aboulela,

²² Open Country Mag, "Leila Aboulela Receives 2025 PEN Pinter Prize, Names Stella Gaitano as International Writer of Courage" (Erişim 2 Aralık 2025)

²³ Rachael Gilmour, "Living Between Languages: The Politics of Translation in Leila Aboulela's *Minaret* and Xiaolu Guo's *A Concise Chinese-English Dictionary for Lovers*", *The Journal of Commonwealth Literature* 47/2 (Haziran 2012), 6.

Birleşik Krallık'ta Müslüman kadının kimlik, kültür, inanç ve toplumsal aidiyet bağlamındaki deneyimlerini kaleme alan ilk yazarlardan biri olarak değerlendirilebilir.²⁴ Bu bölümde, Aboulela'nın romanları kronolojik sırayla ele alınarak, her bir eseri Casanova'nın dünya edebiyat cumhuriyeti kuramı çerçevesinde incelenecektir.

2.1. The Translator (Tercüman)

Aboulela'nın ilk romanı *The Translator*, yazarın dünya edebiyat alanında görünür olmasını sağlayan İngilizceyi tercih etmesinin örneklerinden biridir. Diaspora deneyimi dolayısıyla birden fazla dil ve kültür arasında yaşayan bir yazar olarak Aboulela, bu durumdan dolayı konumunun kaçınılmaz olarak bir çevirmene dönüştüğünü belirtmektedir.²⁵ Aboulela'nın dil tercihi ve kendini çevirmen olarak tanımlaması, dilsel bir strateji dışında kültürel olarak Batı merkezli söylem ve edebiyat içerisinde temsil ve var olma mücadelesine işaret etmektedir. Bu bağlamda kendi kimliğini ve kültürünü aktarmak için İngilizceyi bir ifade aracı olarak tercih ederken aynı zamanda Batı'nın yerleşik olan kalıplarına ve klişelerine karşı çıkmayı da hedeflemektedir. Daha sonraki romanlarında da sürdürülen bu tercih, *The Translator*'da yalnızca bir dil seçimi olarak kalmamış, romanın kurgusu da çeviri metaforu üzerinden şekillendirilmiştir. Bu bağlamda ana karakter Sammar'ın mesleğinin bir çevirmen olarak kurgulanması, roman boyunca üstlendiği rolün önemini göstermektedir. Roman, Sudanlı dul bir kadın olan Sammar ile İskoç asıllı akademisyen Rae'nin kurduğu ilişki ekseninde kurgulanmıştır.²⁶ Sammar kocasının ani ölümünün ardından oğlunu Hartum'daki ailesinin yanına bırakarak İskoçya'nın Aberdeen kentinde yaşamaya başlar. Orta Doğu siyaseti ve tarihi konusunda uzman, kendisini seküler ve agnostik olarak tanımlayan Rae için Arapça metinleri İngilizceye çevirerek tercümanlık yapar. Çeviri tartışmaları ve aralarındaki sohbetler zamanla kültürel sınırları aşan duygusal bir yakınlığa dönüşür. Romanın ilerleyen bölümlerinde Rae İslâm'ı sadece bir çalışma nesnesi olarak görmeyi bırakarak bir dönüşüm geçirir ve İslâm'ı seçer. Ayrıca Sammar için Sudan ile İskoçya arasında gerçekleşen gidiş-gelişler ve sonunda İskoçya'da kalması, kimliğin, inancın ve aidiyet duygusunun yeniden kurulduğu bir dönüşüm sürecini ifade eder. Başlangıçta Sudan'a dönmesi, kökler, geçmişin güvenliği ve aile bağları aracılığıyla kaybettiği bütünlüğü yeniden kazandırabilecek bir eve dönüş gibi görünür. Ancak zamanla Sudan, geleneksel beklentilerin ve ataerkil normların belirlediği

²⁴ María Fernández Díaz, "Postcolonial Strangers in Leila Aboulela's *The Translator* (1999)", *Odisea: Revista de Estudios Ingleses* 24 (Aralık 2023), 34.

²⁵ Gilmour, "Living Between Languages: The Politics of Translation in Leila Aboulela's *Minaret* and Xiaolu Guo's *A Concise Chinese-English Dictionary for Lovers*", 6.

²⁶ Leila Aboulela, *The Translator* (Kindle Edition: Polygon, 1999).

sınırlayıcı bir alana dönüşür. Roman ilerledikçe Rae'nin dönüşümü ve İslâm'ı seçmesiyle birlikte Sammar'ın içsel değişimi, başlangıçta onun için yalnızlık ve soğuk bir göç yeri olan İskoçya'ya tekrar dönme kararı almasına sebep olur. Bu durumda Rae, Doğu'ya açılırken, Sammar da göç ve sürgünü seçilmiş bir aidiyet biçimine dönüştürür. Böylece Sudan'ın sınırları dışında, İskoçya'da kendi inancına, diline ve kültürüne tutunarak melez ve yeni bir kimlik oluşturmayı başarır. Bütün bunlar doğrultusunda Rae ve Sammar'ı, dünya edebiyatı alanında merkez ve çevre konumlarını temsil eden iki sembolik figür olarak değerlendirmek mümkündür. Sudanlı Müslüman bir kadının Arapçadan İngilizceye çeviri eylemi ve kendi inanç dünyasını aktarması, çevrenin kendi değerlerini merkeze taşıma çabasını temsil etmektedir. Ayrıca Rae'nin geçirdiği bu köklü dönüşüm, Sammar'ı çevreden merkeze yönelirken, asimile olmadan kendi inanç ve değerlerini kabul ettirebilen, güçlü bir özne konumuna taşımaktadır.

Aboulela da bu romanındaki karakter tercihiyle ilgili olarak “Sammar'ın çeviri yapıyor olmasının romanın teması açısından önemli olduğunu hissettim. O sadece Arapçayı İngilizceye çevirmekle kalmıyor, aynı zamanda Rae için İslâm'ı da çeviriyor. O, Rae'nin değişiminin etkenidir.”²⁷ ifadelerini kullanmıştır. Burada “İslâm'ı çevirmek” ifadesi mecazî bir anlam taşımaktadır. Sammar karakteri yalnızca Arapça metinleri İngilizceye aktaran bir tercüman değildir, aynı zamanda İslâm'ın inançlarını, değerlerini ve anlam dünyasını Rae'ye açıklayan bir rol üstlenmektedir. Bu şekilde yazar, Sammar karakteri aracılığıyla İslâm'ın inanç ve değer dünyasını Batılı okura aktarır. Aboulela özellikle İslâm geleneğine ve kolonyalizm sonrası Afrika edebiyatına odaklanarak İngiliz edebiyatına bu kavramları dâhil etmek istediğini de açıkça vurgulamaktadır. Ayrıca bu konuda Tayyib Sâlih, Ben Okri, Ahdaf Soueif, Doris Lessing, Buchi Emecheta, Jean Rhys, Anita Desai ve Abdulrazak Gurnah gibi farklı coğrafyalardan İngiltere'ye gelen yazarlardan ilham aldığını belirtmektedir. Öte yandan inançla ilişkisi olan karakterleri göstermeye özen gösterdiğini fakat öğütleyici bir anlatımdan da kaçınmaya çalıştığını ifade etmektedir.²⁸ Aboulela'nın iki kültür arasında kalan bir yazar olarak dil ve temsil tercihleri birçok Afrikalı yazarın Casanova'nın merkez olarak tanımladığı Batı edebiyatı içinde kendi kimliğini anlatma biçimiyle benzerlik göstermektedir. Aboulela'nın eğitiminin büyük bölümünü İngilizce olarak almış olması, İngilizceyi Arapça gibi onun yaşam pratiğinin doğal bir parçası hâline getirmiştir. Bu nedenle dil tercihi bir zorunluluğun sonucu olarak

²⁷ Claire Chambers, “An Interview with Leila Aboulela”, *Contemporary Women's Writing* 3/1(2009), 88.

²⁸ Leila Aboulela, “The Markaz Review Interview - Leila Aboulela, Writing Sudan”, (Görüşmecisi: Yasmine Motawy, Yazılı, Görüşme: 23 Mayıs 2024).

değil göçmen konumu ve hitap ettiği hedef kitleyle ilişkili bir seçim olarak değerlendirilebilir. İngilizce, Aboulela için hem içinde yaşadığı toplumun dili hem de Batı'daki Müslüman deneyimini içeriden dönüştürmeye imkân sağlayan bir araç işlevi görmektedir. Nitekim Casanova, çevre edebiyatı yazarlarının İngilizce ve Fransızca gibi merkezin dilini seçmesinin kendi ulusal kimliklerini ve kültürlerini ifade etmek için kullandıkları bir strateji olarak değerlendirmektedir. Özellikle Afrikalı yazarların merkezin dilini kullanmasının uluslararası dolaşım, edebî meşruiyet ve görünürlük kazanmanın en kolay yolu olduğunu da vurgulamaktadır. Casanova edebî itibarın ve görünürlüğün yalnızca yazarın yeteneklerine bağlı olmadığını; okur kitlesi, basın organları, yayınevleri gibi profesyonel bir çevreye de bağlı olduğunu belirtmektedir.²⁹ Bu noktada Sudanlı bir Müslüman kadın yazar olarak Aboulela'nın İngilizce yazmayı tercih etmesi, meşruiyet kazanma stratejisi olarak değerlendirilebilir. Böylece yazar, Casanova'nın tarif ettiği merkezin dilini ve Batının estetik değerlerini kullanmış, kendi kültürel ve dinî değerlerini uluslararası edebî sermayenin dolaşımına dâhil edebilmiştir.

Casanova dünya edebiyatını, yapısal olarak seküler ve özerkleşmiş bir alan olarak kabul etmektedir.³⁰ Casanova'nın bu tanımına karşın, Aboulela eserinde egzotik bir kültürden ziyade bir çözüm unsuru olarak gördüğü İslâm inancını merkeze yerleştirerek bu seküler yapıyı sorgulamakta ve esnetmektedir. Aboulela'nın eserleri özellikle Batı'da ve İslamofobinin yaygın olduğu bir ortamda, İslâm inancını ve Müslüman kimliğini temsil özelliğiyle önem kazanmaktadır. Bunun ötesinde *The Translator*'da Batı edebiyatının temsil biçimlerini yeni bir perspektifle şekillendirerek “geri yazma” (writing back) tekniği kullanmaktadır. Postkolonyal kuram çerçevesinde geri yazma, emperyal merkezin kurucu metinlerine, anlatı geleneklerine ve söylemsel otoritesine karşı durarak eleştirel bir yeniden-yazım pratiğini ifade etmektedir. Bu strateji aracılığıyla metinlerde Batı merkezli ve hiyerarşik yapı sorgulanarak, tekil ve sabit bir anlayış yerine, çoğul bakış açılarına ve kültürlerarası müzakereye dayalı alternatif bir anlatı oluşturulmaktadır.³¹ Aboulela, *The Translator*'ı yazarken Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre* romanından etkilendiğini ifade etmektedir.³² Eserinde *Jane Eyre*'in temsil ettiği Batılı, Hristiyan kadın modelini alarak Sudanlı Müslüman bir kadın modeline dönüştürmüştür. Batılı okurların Jane üzerinden duyduğu ikilemi ve ahlaki çatışmayı, *The Translator*'ın

²⁹ Casanova, *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti*, 274-279.

³⁰ Casanova, *The World Republic of Letters*, 45-47.

³¹ Ashcroft vd., *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, 186-190.

³² Chambers, “An Interview with Leila Aboulela”, 103.

kahramanı Sammar üzerinden okurlara sunmaktadır. Bu durum Pascale Casanova'nın teorisine göre çevre bölgelerdeki yazarların merkezin hegemonyasına yönelik meşruiyet kazanmak için edebiyat biçimlerini yeniden şekillendirme stratejisiyle paralellik göstermektedir. Casanova, eşitsiz güç dengesine rağmen çevredeki yazarların kendi anlatım biçimlerini icat ederek mücadele verdiklerini belirtmektedir. Ayrıca dünya edebiyatının en radikal ve estetik yeniliklerinin merkez yazarları tarafından değil çevre yazarları tarafından ortaya koyulduğunu vurgulamaktadır.³³ Öte yandan Aboulela'nın çevreden merkezin dilini kullanarak kendi inanç, kültür ve ahlaki anlayışıyla ürettiği *The Translator* romanı *The Muslim News* tarafından İngilizce yazılmış ilk "helal roman" olarak nitelendirilmiştir.³⁴ Helal roman, İslâmi değerler ve ahlaki ölçülere bağlı kalınarak yazılmış her türlü kurgu eseri kapsamaktadır. Aboulela da bu anlamda eserlerinde İslâm inancını ve özellikle Müslüman kadın karakterleri ele almasıyla helal romanın önde gelen yazarlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kendisi de bir röportajında helal romancı ifadesini bir aidiyet ve takdir göstergesi olarak kabul etmekten memnun olduğunu belirtmektedir.³⁵ Aynı şekilde Aboulela eserlerinde İslâm'ı bir kültür olarak sunmaktan fazlasını yapmak istediğini ve İslâm inancını uygulayan Müslüman karakterler hakkında yazmanın önemli olduğunu dile getirmektedir.³⁶ Wail S. Hassan Aboulela'nın kurgusunda İslâm merkezli bir anlatı mantığı geliştirdiğini şu şekilde açıklamaktadır: "Aboulela'nın eserlerinde ortaya çıkan İslâmi söylem, Anglo-Arap ve Afrika edebiyatına yeni bir anlatı mantığı kazandırır. Bu anlatı, önceki kuşak yazarların yaptığı gibi Avrupa roman geleneğinden değil, Kur'an'dan ve tasavvuf şiiri, hadis gibi İslâmi edebî formlardan ilham alır. Nitekim Aboulela'nın metinleri, İslâm aracılığıyla kurtuluş ve tamamlanma konusunu işlemektedir."³⁷ *The Translator* romanı da karakterlerin kimlik inşasında ve dönüşüm süreçlerinde İslâm'ı belirleyici bir etken olarak yansıtan somut örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Aboulela, eserlerini İngilizce kaleme almasına rağmen, Casanova'nın modelindeki merkez edebiyatın meşrulaştırma mantığını kurgularında sorgulamaktadır.

2.2. Minaret (Minare)

11 Eylül sonrasında *Minaret* romanının yayımlanması Aboulela'nın

³³ Casanova, *The World Republic of Letters*, 43.

³⁴ Nesrin Koç, *Representation of British Muslim Identities in Leila Aboulela's Minaret and Nadeem Aslam's Maps for Lost Lovers*, 23.

³⁵ Chambers, "An Interview with Leila Aboulela", 90.

³⁶ Leila Aboulela, "The Problem of Immanence: An Interview with Leila Aboulela" (Görüşmecisi: Feroz Rather, Yazılı, Görüşme: 12 Eylül 2024)

³⁷ Hassan, "Leila Aboulela and the Ideology of Muslim Immigrant Fiction", 299.

edebî kariyerinde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Yazarın röportajlarında da ifade ettiği üzere, romanın İslâm'a ve özellikle Müslüman kadın deneyimine yönelik baskın Batı söylemlerine karşı farklı bir bakış açısı sunması eserin büyük ilgi görmesini sağlamıştır.³⁸ Batı'da artan İslamofobi ve bu olayların adını açıkça anmadan, romanın odağını siyasetten ve ideolojik radikalizmden uzak tutmaktadır. Öte yandan sıradan gündelik yaşama odaklanmakta ve Müslüman bireylerin maruz kaldığı ayrımcılık, ikilemler ve aidiyet sorunlarını ele almaktadır.

Roman, Sudan'daki ayrıcalıklı ve seküler hayatından kopup Londra'da bir hizmetçi olarak yaşamak zorunda kalan Müslüman bir kadının, Necva'nın içsel dönüşüm sürecini anlatmaktadır. Sudan İç Savaşı ve 1985 askeri darbesi sonucu yaşanan olaylar nedeniyle ailesiyle beraber Londra'ya sürgüne gitmek zorunda kalan Necva burada sınıfsal düşüş ve aidiyet kaybı deneyimleriyle yüzleşir. Bu süreçte yaşadığı deneyimler doğrultusunda İslâm onun için geleneksel ve kültürel bir aidiyet biçimi olmaktan çıkarak yaşadığı çatışmalar karşısında bir sığınak hâline gelir. Yazar burada minare metaforunu psikolojik ve sosyal yönden yıkıma uğrayan bir insan için sağlam bir dayanak anlamında kullanır. Böylece *Minaret* romanı Necva'nın kültürel aidiyet ve kimlik çatışmasının sonucunu İslâm inancında huzur ve teselli bulması bağlamıyla noktalamaktadır.³⁹ Temelde Müslüman bir kadının bireysel dönüşüm hikâyesini merkeze alarak Doğu ve Batı ilişkisini karakterlerin farklı deneyimleri ile ortaya koymaktadır. Göçmen romanlarında geçen asimilasyon anlatısının aksine, *Minaret*'te karakterin Batılılaşma deneyimi tersine çevrilir. Necva, Sudan'da Batılı değerleri benimseyerek görece seküler yaşantısı, Londra'da diasporanın yabancılaşmayla birleşen alanında baskıcı bir deneyime dönüşür. Burada Aboulela, asimilasyonu kaçınılmaz bir deneyim olarak sunmaz aksine sınırlarını ve bedellerini sorgulamaktadır. Bu yönden bakıldığında Casanova'nın dünya edebiyat cumhuriyeti kuramında ifade ettiği Greenwich meridyeni ve merkeze yakınlık ilkeleri, çevre yazarlarının görünür olabilmek için kendi kültürel değerler sistemini eriterek merkezin estetik kurallarına uyum sağladığı bir alanı göstermektedir. Bu nedenle çoğu zaman asimilasyon, merkez edebiyatta görünürlük ve meşruiyetin gerekçesi olarak işlemektedir. Fakat Casanova bu durumu asimilasyon ile farklılaşma gerilimi üzerinden çevre yazarının büyük bir tehlikesi olarak ele almaktadır. Bu nedenle isyancı olarak nitelendirdiği yazarların merkezin araçlarını kendi yöntemleriyle

³⁸ Leila Aboulela, "Leila Aboulela: Writing Muslim Lives" (Görüşmecisi: Bhakti Shringarpure, Video Kaydı, Görüşme 15 Ocak 2022).

³⁹ Leila Aboulela, *Minaret* (London: Bloomsbury Publishing, 2005).

kullanarak bir strateji geliştirdikleri üzerinde durmaktadır.⁴⁰ Bu bağlamda Aboulela'nın her ne kadar Batının dilini ve argümanlarını kullanarak bu romanı yazmış olsa da seçtiği karakterler ve karakterlerin değişim süreci merkez edebiyatın kurallarına tabi bir göçmen romanı ortaya koymadığını göstermektedir. *Minaret*, içeriden bir bakışla Müslüman kadının iç dünyasını dünya edebiyatında görünür kılan bir eserdir. Nitekim romana yönelik olarak Doğu-Batı karşıtlığı, Müslüman kadının ve dinin temsili ekseninde çeşitli yorumlar ortaya konulmuştur. Bazı yorumlarda eser dikkat çekici bulunmakla birlikte, örtük biçimde Müslüman kadınların koruyucu bir erkek otoritesine ihtiyaç duyduğu fikrini yeniden ürettiği yönünde eleştiriler almıştır. Bununla birlikte romanın, Batı'da bireysel özgürlüğün beraberinde getirdiği yalnızlık hissini görünür kılarken, Doğu'daki toplumsal yapının da sorgulanabilir ve sınırlayıcı yönlerini idealize etmediği yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu çerçevede romanın, Müslüman kadının dönüşümünü tek boyutlu bir anlatıya indirgemek yerine inanç, aidiyet ve bireysel sorumluluk ekseninde şekillenen daha katmanlı bir kimlik değişimi süreci üzerinden kurguladığı ifade edilmektedir.⁴¹ Romanda Necva karakterinin örneğinde Batı edebiyatında yaygın biçimde ezilen ve kurtarılmayı bekleyen Müslüman kadın klişesine yönelik karşıt bir cevap oluşturmaktadır. Bu bağlamda Necva'nın özgürleşme ve toplumsal alandaki özsaygısını kendi inanç ve değerlerine dönmesi pratiği ile temsil etmektedir. Bütün bunlara ek olarak Müslüman kadın deneyimini özgün bir perspektifle ele aldığı için övgüyle karşılanırken diğer yandan Batı kültürüne yönelik tutumu ve antipatisi eleştiri odağı olmuştur. Özellikle inançlı ve inançsız karakterler arasındaki ahlaki zıtlıklar, dindar olmayan karakterlerin zalim, yüzeysel ve kaba olarak tasvir edilmesi, iyiliğin İslâmileştirilmesi ve kötülüğün Batılılaştırılmasıyla, tek boyutlu bir ahlak söylemi eleştirisiyle karşılaşmıştır.⁴² Casanova'nın perspektifinden bakıldığında romanın tek boyutlu bir ahlak söylemine yakın olması eleştirisi, merkez-çevre geriliminin yansımalarının bir örneğidir. Aboulela'nın karakterlerini, bilinçli bir farklılaşma stratejisinin gereği olarak ahlaki zıtlıklar üzerinden inşa etmesi; evrensellik olarak sunulan merkezî normlara yönelik bir tepki olarak görülebilir.

⁴⁰ Casanova, *The World Republic of Letters*, 220-223.

⁴¹ Sadia Abbas, "Leila Aboulela, Religion, and the Challenge of the Novel", *Contemporary Literature* 52/3 (2011), 449.

⁴² Susan Taha Al-Karawi - Ida Baizura Bahar, "Negotiating the Veil and Identity in Leila Aboulela's *Minaret*", *GEMA Online Journal of Language Studies* 14/3 (Eylül 2014), 258-259; Nesrin Koç, *Representation of British Muslim Identities in Leila Aboulela's Minaret and Nadeem Aslam's Maps for Lost Lovers*, 42.

2.3. Lyrics Alley (Nağmeler Sokağı)

Lyrics Alley romanı, Aboulela'nın babasının kuzeni Sudanlı şair ve söz yazarı Hassan Awad Aboulela'nın gerçek hayat hikâyesine dayanmaktadır.⁴³ Sudan'ın bağımsızlığını kazanmasından kısa bir süre öncesi 1950'li yıllarda yaşanan sosyal, toplumsal ve siyasi dönüşümleri, Sudan'ın zengin ve köklü ailelerinden birinin üzerinden ele alan postkolonyal bir romandır. Bir taraftan Hartum'un coşkusunu ve sıcaklığını yansıtırken diğer taraftan ulusal bağımsızlığa dair farklı sınıflardan gelen karakterlerin umutlarını, hayallerini, korkularını ve İngiliz yönetiminin arkada bıraktığı sosyal yapıyı aktarmaktadır. Sudan ile Mısır arasındaki toplumsal ve politik ilişkiyle birlikte modernleşme ve geleneksel değerler arasında sıkışmış bir toplumun iç gerilimlerini de incelemektedir. Sudan'ın postkolonyal dönemde yaşadığı bu kültürel ve siyasal ikilem, ailenin reisinin geleneksel değerleri temsil eden ilk eşi ile modernliği simgeleyen ikinci eşi arasında kalışıyla yansıtılmaktadır. Bu durum aile içi bir çatışmanın ötesinde ulusal kimliğin hangi değerler üzerinden inşa edileceğine dair sorgulamaları okuyucuya ulaştırmaktadır. Romanın kırılma noktası ise ailenin tüm umutlarını ve geleceğini temsil eden çocukları Nur'un geçirdiği trajik bir kaza sonucu felç kalmasıyla meydana gelir. Fiziksel hareketini kaybetmesiyle birlikte toplumsal statüsü de sarsılan Nur, yaşadığı acıyı şiirlerle kaleme alarak dönüştürmeye başlar. Roman Nur'un yazdığı şiirlerin bestelenerek geniş kitlelere ulaşması, bireysel bir trajedinin ulusal bir alegoriye dönüşmesiyle tamamlanır.⁴⁴ Aboulela, *Lyrics Alley*'de Necip Mahfuz'un *Kahire Üçlemesi*⁴⁵ ve Thomas Mann'ın *Buddenbrooks*⁴⁶ gibi kanonik eserlerde görülen aile destanı türünün bir örneğini ortaya koymuştur.

Aboulela'nın romanları genellikle tek bir karakterin bakış açısına göre yazılmışken *Lyrics Alley* romanı bu açıdan farklılık göstermektedir. Roman bu yönüyle farklı karakterlerin bakış açılarını bir araya getiren çok sesli bir anlatım yapısına sahiptir. Aboulela diğer romanlarında olduğu gibi bu eserinde de İslâm'ı kültürel ve geleneksel bir dekor olarak kullanmamıştır. İslâm inancını, karakterlerinin yaşamlarını ve kararlarını belirleyen, özellikle zor anlarda bir teselli kaynağı olarak göstermiş, böylece merkez edebiyattaki seküler geleneğe bir alternatif oluşturmuştur. Arka planda

⁴³ World Literature Today, "Writing as Spiritual Offering: A Conversation with Leila Aboulela" (Erişim 30 Kasım 2025)

⁴⁴ Leila Aboulela, *Lyrics Alley* (Kindle: Grove Press, 2011).

⁴⁵ Necip Mahfuz, *Saray Yolu: Kahire Üçlemesi 1*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2024); Necip Mahfuz, *Arzu Sarayı-Kahire Üçlemesi 2*, çev. Duygu Dölek (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2025); Necip Mahfuz, *Şeker Sokağı-Kahire Üçlemesi 3*, çev. Duygu Dölek (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2025).

⁴⁶ Thomas Mann, *Buddenbrooklar: Bir Ailenin Çöküşü*, çev. Kasım Eğit - Yedigâr Eğit (İstanbul: Can Yayınları, 2019)

1950’lerin Sudan’ı gibi çevre olarak kabul edilen bir coğrafyayı İngilizce anlatarak Casanova’nın bahsettiği gibi yerel olanı merkezin anlayacağı forma taşımıştır. Aynı şekilde romanda geleneği ve moderniteyi sembolize eden farklı karakterler üzerinden merkez ile çevre arasındaki gerilim alanını ortaya koymuştur.

Aboulela, Sudan’a dair kıtlık ve savaş gibi yaygın olan imgelerin aksine, ülkesini kültürel ve tarihsel değerler taşıyan bir yer olarak tasvir etme isteğini de dile getirmektedir. Bunu Batı medyasının İslâm karşıtı söylemlerinin arttığı bir dönemde Sudan’ı ve İslâm’ı savunma ihtiyacı hissetmesiyle ilişkilendirmiştir. “Batı en iyisidir, Afrika bir karmaşadır, İslâm kadınları ezer” gibi söylemlere karşı durduğunu, Sudan’daki yaşamın insani boyutunu anlatma ihtiyacı hissettiğini belirtmiştir.⁴⁷ Bu noktadan ele alındığında *Lyrics Alley* romanı Sudan’ı bir kriz coğrafyası olarak değil farklı sosyal sınıflara ve sermayeye sahip bir toplum olarak anlatmaktadır. Ayrıca bir taraftan Sudan’ın mimarisi ve gündelik sosyal yaşamını tasvir ederken diğer taraftan modernleşme ve gelenekselcilik arasında kalmış bir toplumun yansımalarını, köklü ve güçlü bir ailenin endişeleri üzerinden okuyucuya sunmaktadır. Sudan’ın bağımsızlık sürecindeki toplumsal dönüşümünü, politik ve siyasi çatışmalar, çıkmazlar ve savaş üzerinden değil bir ailenin yaşadığı kuşak çatışmaları, insani kırılğanlıklar ve bireysel arzular üzerinden işlemektedir. Ayrıca Aboulela’nın merkezden ödünç aldığı dil ve anlatı formunu bu romanında da merkezin modernitesini ve değerlerini anlatmak için kullanmamıştır. *Lyrics Alley*, modernlik ile gelenek arasındaki gerilimi, modernleşmeyi kutsayarak yapmaz aksine postkolonyal dönemde oluşan bu gerilimi açık uçlu bir şekilde anlatmaktadır. Roman bu yönüyle merkezin estetik normlarını bütünüyle reddetmemektedir fakat merkezin seküler yaklaşımını da kullanmaz. Sudan’ın tarihsel, kültürel ve manevi değerlerini anlatının merkezine yerleştirir.

2.4. The Kindness of Enemies (Düşmanların Nezaketi)

The Kindness of Enemies romanı 19. yüzyıl Kafkasya’sı ile günümüz İskoçya’sı arasında çift zamanlı bir paralel kurguyla yazılmıştır. Ayrıca geçmişin bugünün sorunlarıyla etkileşimi kimlik, tarihsel anlatı ve siyasi gerçeklik ekseninde anlatılmaktadır. Romandaki modern zaman İskoçya’daki bir üniversitede tarih dersleri veren Natasha karakteri etrafında 2010 yılında geçmektedir. Sudanlı bir baba ve Rus bir annenin kızı olarak Hartum’da doğan Natasha, Müslüman kimliğinden ve geçmişinden uzaklaşmak için üvey babasının soyadını almış ve Batı’da kendine yeni bir dünya kurmaya çalışmıştır. 19. yüzyılda Ruslara karşı direnen İmam Şâmil

⁴⁷ Koç, *Representation of British Muslim Identities in Leila Aboulela’s Minaret and Nadeem Aslam’s Maps for Lost Lovers*, 20.

ve Kafkasya Savaşı hakkında çalışma yaparken öğrencisi Osama'nın İmam Şâmil'in soyundan geldiğini öğrenir. Osama'nın (Oz) cihat üzerine yaptığı akademik çalışmalar şüpheli bulunarak, Osama tutuklanır. Bu olaylar Natasha'nın kariyerini tehlikeye atarak onu bastırdığı Müslüman kimliğiyle yüzleşmeye zorlar. Romandaki geçmiş zaman ise 1830'lu yıllarda İmam Şâmil'in oğlunu Ruslara rehin vermek zorunda kalmasıyla başlar. Şâmil'in oğlu Cemalettin kendi dilini ve dinini neredeyse unutarak asimile olur ve bir Rus subayı olarak yetiştirilir.⁴⁸ Romanın tarihsel katmanındaki her iki karakter de asimilasyon ve yabancılaşma teması etrafında birleşmektedir. Aynı zamanda romanda kullanılan tarihsel arka planla Müslüman kimliğiyle yüzleşen her iki karakterin de dönüşümünün bireysel ve toplumsal yansıması ele alınmaktadır. Aboulela, romanda işlediği kurgusuyla Batı'nın terörizm ve barbarlık ile özdeşleştirdiği İslâm'ı yeniden tanımlamakta ve hem modern hem tarihî Müslüman kimliğinin Batı dünyasındaki algısını analiz etmektedir.

Aboulela, Batı'da İslâm ve cihat gibi kavramların tek boyutlu ve güvenlik tehdidi olarak temsil edilmesine karşı, çevreden gelen bir yazar olarak bu derin ön yargılara karşı bu kavramları yeniden tanımlama çabasına girer. Bunu somut bir örnek ile ifade etmek için, İmam Şâmil karakterini merkeze alarak cihat kavramını, günümüzdeki terör söylemlerinin şiddet odaklı kullanımından net olarak ayırır. Bu durum, şiddeti merkeze alan radikal hareketlerin eylemleriyle zıtlık oluşturmaktadır. Böylece cihadı ahlaki öz-disiplinle temellendirerek manevi derinliği olan ve sadece zorunlu koşullarda savunmaya dayalı bir kavram olarak yeniden konumlandırır. Casanova'nın dünya edebiyatı modelinden bakıldığında, Aboulela, çevreden gelen bir yazar olarak merkezde hâkim olan kavramsal anlamları olduğu gibi kabul etmez, bu anlamları sorgulayarak bir mücadeleye girer. Bu açıdan merkez edebiyat, tarafsız estetik bir alan olmaktan ziyade, kavramların üretildiği, meşrulaştırıldığı ve evrenselleştirildiği bir güç alanı olarak işlev görür. Casanova'nın tarif ettiği bu eşit olmayan yapıda, söz konusu durum çevre edebiyatları savunma pozisyonuna iter ve kavram üretmek yerine açıklamak zorunda kalırlar. Bunun yanı sıra romanda Batı merkezli söylemin yalnızca kavramları değil kimlikleri de sınıflandırarak tanımlaması ve adlandırması sorgulanmaktadır. Damgalanmaktan ve kriminalize edilmekten korktukları için Natasha ve Oz karakterlerinin kendi isimlerini değiştirmeleri, kimlik üzerinden yapılan kavramsal tahakkümün belirgin bir örneği olarak göze çarpar. Natasha ve Oz'un isimleri bağlamında bu durum Batı'da İslâm ile ilişkilendirilen kavramların ve çağrışımların gündelik hayattaki sıradan etkilerinin, sosyal iz düşümünün derecesini de yansıtmaktadır. Bu durum merkezin normlarının yalnızca kavramsal ve estetik alanda değil çevreden

⁴⁸ Leila Aboulela, *The Kindness of Enemies* (Kindle: Grove Press, 2015).

gelen bireyin merkezdeki meşruiyetini ve kendi kimliği ile doğrudan görünürlüğünü de etkilediğini göstermektedir. Aboulela; Müslüman, İslâm ve tehdit kavramları arasında kurulan ilişkiyi sorunsallaştırır ve romandaki karakterleri üzerinden kavramsal bir tahakküm ve şiddet biçimi olduğunu ortaya koyar. Aboulela söz konusu durumla ilişkili olarak bir röportajında şu ifadelerle yer vermektedir: “Tüm hayatım boyunca İngilizce okuyan biri olarak şunu farkettim ki yazarlar ve okurlar ne kadar hümanist olurlarsa olsunlar Avrupa merkez edebiyatı aynı zamanda Hristiyan merkezlidir. Edebiyatın suçtan bilimkurguya kadar her türü Hristiyan sembolizmiyle doludur. Dolayısıyla edebiyatta beyaz Avrupalı Hristiyan bakış açısı normal olarak kabul görür. Bunun dışındaki herkes ve her şey kendini açıklamak zorundadır.”⁴⁹ Aboulela’nın bu tespiti Casanova’nın dünya edebiyatının güç ilişkileri eksenindeki hiyerarşik yapısına işaret ettiği tanımlamayla paralellik göstermektedir. Ayrıca Aboulela Müslüman temalı eserlerin ve Afrika edebiyatının İngilizce edebiyat dünyasında görünürlüğünün sınırlı olmasından dolayı yayınevleri ve akademik çevrelerde kendine yer bulmakta zorlanmasını dile getirmektedir. Fakat bir taraftan diasporadaki Müslüman kesimin sayısının artmasıyla Müslüman olan İngilizce okurların sayısının da her geçen gün arttığını vurgulamaktadır. Diğer taraftan Batı’da değişen bu demografik durumun, Müslüman yazarların eserlerinin dolaşımını kolaylaştırmakta ve arttırmakta olduğunu da söylemektedir.⁵⁰

2.5. Bird Summons (Kuşun Çağrısı)

Bird Summons romanı, olay örgüsü ve karakterleriyle diasporadaki göçmenlerin asimilasyonunu işleyen bir göçmen bildungsromanı (gelişim romanı) olarak tanımlanmaktadır.⁵¹ Batı’ya yerleşmiş bireylerin kültür şoku, eve dönüş arzusu, aidiyet arayışı ve kimliğini yeniden inşa etme süreçlerini merkeze alan kurgusuyla, göçmen edebiyatı içinde önemli bir konuma ulaşmaktadır. Roman, yayımlandığı dönemde anlatısı ve karakter yapısıyla dikkat çekmiş, *The Guardian* gazetesi tarafından 2019 yılının en iyi kitaplarından biri olarak gösterilmiştir.⁵² Merkez edebiyat alanında temsil edilmek riskli olmasına rağmen *Bird Summons*’ın bir taraftan İslâmî epistemolojiden bahsetmekten kaçınmadığı, diğer taraftan merkez okurun beklediği anlatısal yapıyı tatmin etmeyi başardığı görülmektedir. Fakat burada Casanova’nın kuramındaki merkez tarafından tanınma ile

⁴⁹ Ibn Rushd Fund, “Multiculturalism in Literature: A Talk with the Sudanese novelist Leila Aboulela Lives”, *Youtube* (19 Ağustos 2024), 18:14 -19:00.

⁵⁰ Leila Aboulela, “Leila Aboulela: Writing Muslim Lives” (Görüşmecisi: Bhakti Shringarpure, Video Kaydı, Görüşme 15 Ocak 2022).

⁵¹ Eman Mahir Jaleel, “Migration and Its Discontents: Study of Leila Aboulela’s *Bird Summons*”, *Journal of Language Studies* 8/11 (2024), 175.

⁵² The Guardian, “The best books of 2019 – picked by the year’s best writers” (Erişim 30 Kasım 2025)

edebî özerkliğin korunması arasındaki ince çizgide müzakereye açık bir konumda hareket etmektedir. Ayrıca romanda İslâmi öğreti yol gösterici bir unsur olarak işlenmesine rağmen, Müslüman kadın karakterlerin idealize edilmeden sıradan kişilikler olarak sunulduğu görülmektedir. Aboulela, bu karakterleri içsel çelişkilerini, kıskançlıklarını, arzularını, kırılganlıklarını ve manevî arayışlarını romanın merkezine taşıyarak insanî boyutlarıyla ele almaktadır. Burada karakterlerini mükemmel ve ideal Müslümanlar olarak değil aksine travmalar ve hatalar içinde manevî arayışlarını sürdüren bireyler olarak betimlemektedir.

Bird Summons, üç tane Müslüman kadının diasporadaki melez kimliklerini, inanç ve özgürlük arasındaki dengeyi sosyal gerçekçilik ile masalsılığı harmanlayarak işleyen bir romandır. Roman, Arapça Konuşan Müslüman Kadınlar Grubu'na üye Salma, Moni, Iman adındaki üç kadının, İskoçya'nın Highlands bölgesine günlük hayattan kaçmak, özgürlüklerini bulmak ve manevî arayış amacıyla bir yolculuğa çıkmasıyla başlar. Bu yolculuğun sonunda Hac yapan ilk İngiliz kadın olan Lady Evelyn Cobbold'un mezarını ziyaret etmek istemektedirler. Tarihî gerçek bir karakter olan Lady Evelyn hem İngiliz hem de Müslüman olması nedeniyle bu üç kadın için manevî bir semboldür. Romanın ilk bölümlerinde yolculuk sırasındaki dostluklar ve gerginlikler arasında geçen gerçekçi sosyal durumlar işlenmektedir. Daha sonraki bölümlerde Hz. Süleyman'ın habercisi ve Feridüddin Attar'ın *Mantku't-Tayr* eserinde rehber olan Hüdühüd kuşunun gelişiyiyle roman masalsı ve fantastik bir yönde gelişir. Fakat Hüdühüd kuşu romanda İslâmi gelenekler ile Kelt folklorunu sentezleyen bir figür olarak tasvir edilmektedir. Kuş, roman karakterlerine rehberlik ederken sadece İslâmi meselleri anlatmaz, aynı zamanda Kelt mitolojisinden beslenen hikâyeleri de anlatır. Hüdühüd bu anlamda hem Doğu hem de Batı bilgeliğine sahip kültürlerarası bir kimlikle kaleme alınmıştır. Roman Hüdühüd'ün rehberliği ve kahramanların yaşadıkları mistik deneyimlerle Lady Evelyn'in mezarına ulaşmalarıyla son bulur.⁵³ Lady Evelyn hem İskoçyalı bir aristokrat hem de Müslüman bir kişilik olarak anlatılmaktadır. Aboulela, bu karakteri kullanarak İskoçya tarihine bir İslâm anlatısı yerleştirmektedir.

Aboulela, önceki romanlarında gerçekliğin sınırları içinde olayları kurgularken *Bird Summons* romanında ilk kez fantastik unsurları kullanmıştır. Bazı eleştirmenler karakterlerin bu derin psikolojik yapısını ilerleyen bölümlerde kullanılan büyüliğin bozduğunu ve Hüdühüd'ün ahlâkî söyleminin gerçeklikle uyumlu bir şekilde bütünleşemediğini ifade etmişlerdir.⁵⁴ Bu açıdan Müslüman kadının

⁵³ Leila Aboulela, *Bird Summons* (Kindle: Black Cat, 2023).

⁵⁴ Book Marks, "Bird Summons" (Erişim 2 Aralık 2025)

deneyimini ön plana çıkaran Aboulela bu noktada takdir edilse de büyüğü gerçekliğin kurguda kullanılması hem en yenilikçi hem de en tartışmalı yönü olarak öne çıkmaktadır. Romanda büyüğü gerçeklik kısmı Hüdhüd kuşunun kurguya dâhil olmasıyla başlar. Hüdhüd, karakterlerin toplumsal rollerinden sıyrılıp içsel yüzleşmeleri ve ruhsal arayışları için masalları birer tedavi aracı olarak kullanır. Öte yandan roman, Hüdhüd kuşu aracılığıyla iki farklı kültürel mirası, Müslüman ve Kelt anlatılarını birlikte aktarmaktadır. Ayrıca Hüdhüd kuşu aracılığıyla, İslâmî hikmet geleneğini merkez edebiyata dolaylı bir şekilde taşımaktadır. Bu anlatı yöntemi ile romanda tercih edilen İngilizce, bir taraftan merkezin normlarıyla uyum sağlarken diğer taraftan eserin kültürel ve İslâmî anlatıları barındırmasıyla özerkliğini koruyarak dünya edebiyatı metni olarak tanınmasına imkân sunmuştur.

2.6. River Spirit (Nehrin Ruhı)

River Spirit, 19. yüzyılda Sudan’da gerçekleşen Mehdî Hareketini ve ülkede bıraktığı derin etkileri konu alan, yazarın en son yazdığı kapsamlı tarihî bir romandır. Osmanlı-Mısır yönetimi ve İngiliz emperyalizminin gölgesinde yerel dinî hareketler arasında sıkışan halkın, özellikle de kadınların yaşadığı travmaları, inanç mücadelelerini ve direnişlerini farklı anlatıcıların perspektifinden sunmaktadır. Roman, 1870’lerde Güney Sudan’daki bir köy baskınıyla başlayarak ülkenin içine sürüklendiği huzursuzluğu baştan sona ortaya koymaktadır. Uygulanan yönetim sistemi, ağır vergiler, yolsuzluklar ülkenin sosyal ve toplumsal yapısını bozmuş, halkı hem ekonomik hem ahlaki bir çöküşle karşı karşıya bırakmıştır. Bu ortamda kendisini beklenen Mehdî olarak ilan eden Muhammed Ahmed ortaya çıkar ve halkı yabancı boyunduruğuna karşı mücadeleye davet eder. Zaman içerisinde Mehdî’nin bu mücadelesi başlangıçtaki adalet vaadinden uzaklaşarak giderek fanatikleşen bir yapıya bürünür. Güç kazandıkça kendisine tabi olmayanların mülklerine el koyan ve onlara ağır cezalar veren yeni ve sert bir baskı aracına dönüşür. Ezher Üniversitesinde eğitim görmüş bir âlim olan Yasin ise bu hareketi dinî ve ahlaki gerekçelerle sahte bularak Mehdî’ye karşı şüpheyile yaklaşmakta ve bu harekete karşı bir duruş sergilemektedir. Romanda dikkat çeken şahıslardan biri de Orta Doğu ve Mısır tasvirleriyle popülerlik kazanmış İskoç ressam David Roberts’dan⁵⁵ esinlenerek kaleme aldığı Robert karakteridir. Kolonyal bakış açısını temsil eden bu karakter resmini yapmak amacıyla Güney Sudanlı genç bir kız olan Akuany’yi satın alır. Ancak Akuany, kendisini egzotik ve oryantalist bir eser olarak resmetmek isteyen bu ressamın portresini tamamlandıktan sonra parçalar. Bu kolonyal dönemdeki indirgemeci

⁵⁵ Snack, “Books interview: Leila Aboulela Speaks About Her New Novel, *River Spirit*, and the shared history of Sudan & Aberdeen” (Erişim 30 Aralık 2025)

tahakküm anlayışına karşı bir tepkidir.⁵⁶ Bu çok katmanlı kurguda Aboulela, karakterlerin kişisel hikâyeleri ile Hartum Kuşatması ve İngiliz General Charles Gordon'un ölümü gibi tarihî olayların iç içe geçtiği bir roman ortaya koymuştur. Aboulela, Sudan ve İngiltere arasındaki ilişkileri ve ortak tarihî sembolize eden ayrıntıları eserlerinde sıkça kullanmaktadır. Bu açıdan son romanı *River Spirit*'te de bu tarihsel ilişkiyi ve Afrika'daki kölelik konusunu günümüzdeki olaylarla paralellik kurarak, Sudanlıların bakış açısından aktarmaktadır. Bu anlamda kültürel ve tarihsel olarak karakterleri aracılığıyla zengin bir zemin üzerine kurguladığı inanç, tarih, aidiyet ve kültür gibi unsurları uluslararası edebiyat alanında temsil etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle *River Spirit* romanı, Sudan'ın geçmişini ve bugünü kavramak açısından başvurulması gereken bir eser olarak değerlendirilebilir.

Afrika edebiyatı gibi batı dışı edebiyatlarda, diğer edebî türlerde olduğu gibi tarihsel roman da temelde anlatının kime ait olduğu sorusu etrafında şekillenmektedir. Nitekim Aboulela, *River Spirit* romanı ile ilgili bir röportajında “Ana akım tarih, koloniciler tarafından yazılmıştır. Bu onların gerçeğidir. Artık bizim de kendi gerçeğimizi anlatma zamanımız geldi.”⁵⁷ ifadeleriyle ana akım tarih yazımının ideolojik yapısına işaret etmiştir. Bu durum Casanova'nın dünya edebiyatını hiyerarşik ve eşit olmayan bir alan olarak tanımlayan yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Tarih, edebiyat, kültürel hafıza gibi unsurlar merkezin ölçütleri aracılığıyla evrenselleştirilmektedir. Romanda özellikle General Gordon ve İskoç ressam Robert karakterlerinin, ana akım tarihte ve merkez anlatılarındaki temsillerinin Sudanlı bir yazar tarafından yeniden yorumlanması, batı merkezli söylemin normlarına karşı bilinçli bir itirazdır. Nitekim gerçek tarihî bir karakter olan İskoç ressam Robert, romanda daha acımasız ve kolonyalist bakışın indirgemeci mantığını açıkça gösteren bir figür olarak kurgulanmıştır. İngiliz tarihinde isyancılara karşı direnen ulusal bir kahraman olarak bahsedilen General Gordon⁵⁸ ise tarihsel olayları yöneten bir kahramandan ziyade sıradanlaştırılarak, kuşatma altında çaresiz kalan ve sonu trajediyle biten zayıf bir karakter olarak tasvir edilmiştir. Aboulela, tarihsel metinlerde ve belgelerde dipnotlara sıkıştırılmış ve silik bırakılmış kadın karakterlerini de romanın merkezine çekerek, onlara

⁵⁶ Leila Aboulela, *River Spirit* (Kindle: Grove Press, 2023).

⁵⁷ African Arguments, “Mainstream history was written by the coloniser... it's time we wrote ours” (Erişim 30 Kasım 2025)

⁵⁸ BBC, “Historic Figures: General Charles Gordon 1833-1885” (Erişim 30 Aralık 2025)

başrol vermiştir.⁵⁹ Özellikle bu stratejisiyle tarihsel anlatının belgelere kadar sinmiş güç ilişkilerini bastırılmış sesleri merkeze alarak sorgulamaya açmaktadır.

Bununla birlikte romanda, tarih yeniden yorumlanarak bir özerklik mücadelesi alanına dönüştürülmesine rağmen, temkinli bir yaklaşımın da elden bırakılmadığı görülmektedir. Romanın Casanova'nın modelindeki merkezin dili ve normlarına uygun olarak İngilizce kullanılarak yazılması, romanın odağının bütünüyle kolonyalist öznelere odaklanmak yerine köleleştirilmiş kadınlara ve yerel halkın deneyimlerine dayandırılması da bu temkinli yaklaşımın bir göstergesi olarak görülebilir. Ayrıca Mehdî hareketinin romanda işlenme biçimi sadece kolonyalist yapıya değil, yerel aktörlere yönelik de bir öz eleştiri niteliği taşımaktadır. Casanova'nın tanımladığı “edebî tahakküm altındaki çevre edebiyattan” gelmesine rağmen bu eser, işlediği tarihsel olaylar ve kurgusu bakımından izlediği stratejiyle dünya edebiyatı alanında hem edebî özerkliğini koruma hem de tarihini görünür kılma amacını açıkça göstermektedir. Kültürel ve tarihsel aidiyetin yeniden inşası bağlamında değerlendirildiğinde, Aboulela'nın Afrikalı kadın bir yazar olarak tarihî kurgu alanına önemli bir katkı sunduğu görülmektedir. Romanın hızlı olay örgüsüne dayalı temposu ve olaylar arasındaki geçişlerin kesik kesik olması bazı eleştirmenler tarafından tartışmalı bulunsa da eser, edebiyat dünyasında övgü ile karşılanmış, *New York Times* tarafından “2023 Yılı'nın En İyi 10 Tarihsel Kurgu Kitabı” arasında gösterilmiştir.⁶⁰

Sonuç

Leila Aboulela'nın eserleri, Pascale Casanova'nın dünya edebiyat cumhuriyeti kuramı açısından ve merkez-çevre edebiyat ilişkisi bağlamında incelendiğinde, yazarın bu çerçeveye hem uyum sağlayan hem de esneten bir konumda olduğu görülmektedir. Casanova'nın kuramı, Aboulela gibi çevreden merkeze gelen yazarların dünya edebiyatı alanına girişini açıklamada bir çerçeve sunsa da Aboulela'nın metinlerinde belirleyici olan yönelimler açısından yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Casanova açısından bakıldığında Aboulela'nın özellikle dilsel stratejisi ve romanlarını İngilizce kaleme alması, çevresel bir yazarın merkeze kabul edilme sürecine dair bir örnek olarak okunabilir. Casanova'nın, İngilizce gibi merkez dilleri edebî görünürlüğün kazanıldığı “Greenwich Meridyeni” olarak tanımlaması, Aboulela'nın bu tercihi ile uyum göstermektedir. Ayrıca eserlerinin Batı'da prestijli ödüller kazanması ve küresel yayın ağlarında dolaşıma girmesi, yazarın dünya edebiyatı alanına erişebilmek için dil

⁵⁹ Africa in Words, “Review and Q&A: Leila Aboulela's ‘River Spirit’ – Rewriting the Footnotes of Sudanese Colonial History” (Erişim 30 Aralık 2025)

⁶⁰ Grove Atlantic, “River Spirit” (Erişim 30 Aralık 2025)

tercihini, Casanova'nın tanımladığı şekilde kullandığını göstermektedir. Fakat çevredeki yazarların merkezin dilini kullanmayı seçmeleri onları aynı zamanda bir çelişkinin içine de sokmaktadır. Merkezin dilini kullanan bu yazarlar, kendi ülkelerindeki okur kitlesinden kopmakla karşı karşıya kalabilmektedirler. Dolayısıyla bu çelişkiler doğrultusunda uluslararası alanda görünürlük kazanabilmek için dilsel ve estetiksel tercihlerini dengelemeye yönelik çözümlere başvurmaktadırlar. Bu noktada Aboulela, merkezin dilini kullansa da merkezin normlarını tamamıyla benimsememiştir. Özellikle seküler bir zemin üzerinde tanımlanan dünya edebiyat cumhuriyetinin normlarıyla örtüşmeyen İslâmi inancını ve epistemolojisini eserlerinde kullanması ve merkeze taşıması bunun bir örneğidir.

Aboulela'nın eserleri, karakterleri üzerinden ele alındığında İslâm inancının bireysel, kültürel ve toplumsal düzeyde kimliği şekillendiren belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Böylece Aboulela, Batı'da da helal romancı tanımlamasıyla bu zeminin sınırlarını esnetmiş, inanç temelli unsurları merkeze taşıyabilmiştir. Aboulela'nın eserlerinde, merkez edebiyatta yeterince temsil edilmeyen deneyimleri görünür kılmayı amaçlayan bilinçli bir yaklaşım görülmektedir. Bu yaklaşımın somut örnekleri özellikle göçmen, Müslüman, sıradan ve kadın karakterlerin merkeze alınması ve bu karakterlerin bakış açısı üzerinden anlatımın gerçekleştirilmesidir. Bu noktada, Müslüman kadınların eserlerinde yalnızca temsil edilen karakterler olarak değil, hikâyeyi yönlendiren anlatıcılar olarak konumlandırılması dikkat çekmektedir. Öte yandan Müslüman ve göçmen kadınların eserlerinde görünür kılınması olumlu karşılanırken karakterleri üzerinden iyiliğin İslâmileştirilmesi ve kötülüğün Batılılaştırılması yönünde ilerleyen bir anlatıyı benimsemesi ve tek boyutlu bir ahlaki söylem ürettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu eleştirel yaklaşım bağlamında Aboulela'nın tutumunun, Batı edebiyatında yerleşik olan İslâm ve Müslüman kavramlarına yönelik dolaylı bir karşılığı ve cevabı olarak okunabilir. Ayrıca *River Spirit* romanında tarihsel olayları Batı'nın merkez anlatımının dışında, kendi coğrafyasının perspektifinden kurguladığı görülmektedir. Bu durum Doğu'nun Batı edebiyatı karşısındaki karşıt söylem oluşturma ve savunma konumunu görünür kılarken dünya edebiyatı alanındaki hiyerarşik yapıya ilişkin tespitleri de doğrulamaktadır. Aboulela hem İslâm'a ve diasporadaki Müslümanlara hem de Afrika'ya ve ülkesine yönelik önyargılara odaklanarak kültürel üstünlük iddialarına karşı eleştirel bir karşıt-söylem oluşturmuştur.

Eserlerinde savaşlar ve açlıkla özdeşleştirilen Afrika'yı ve ülkesi Sudan'ı kültürü, inanç sistemi, tarihî ve insani değerleriyle aktarmayı başarmıştır. Ayrıca kişisel göç deneyimi de eserlerinde belirleyici bir tema olarak öne çıkmaktadır. Göç kavramı, geride kalan ve varılan iki farklı dünyanın

karşılaştırma alanı olarak vurgulanmaktadır. Casanova'nın modelinde merkez edebiyat sisteminin dışında kalan yazarlar için sürgün ve göç aynı zamanda edebî özerkliği savunmak için kullanabilecekleri bir araçtır. Böylece Aboulela da merkezdeki hegemonik dilin normları içerisinde göç deneyimini, kültürel farklılığını görünür kılmak için kullandığı bir unsura dönüştürmektedir. Casanova'nın vurguladığı üzere dünya edebiyatı alanı rekabetin, hiyerarşinin ve sembolik mücadelelerin şekillendirdiği tarihsel bir mücadele sahasıdır. Bu bağlamda çevre yazarların küresel ölçekte görünürlük kazanması düşük olasılıklı bir durumdur. Ancak Casanova, bu yazarların yürüttükleri mücadele sayesinde eserlerinin zamanla merkezde dolaşıma girebildiğini ve görünürlük kazanabildiğini belirtir. Bu çerçevede Aboulela'nın eserlerinin uluslararası alanda tanınması ve merkez edebiyat içinde görünürlük elde etmesi somut bir örnektir. Ayrıca merkez edebiyatta hangi seslerin, kimliklerin ve kültürlerin görünür olabileceğine dair sınırları değiştiren ve daha çoğulcu bir yapıya dönüşmesine katkı sağlayan yazarlardan biri olarak dünya edebiyatında yer almaktadır. Böylece Batı merkezli edebiyat kanonunun sunduğu alanı genişleterek, içeriden biri olarak çevrenin anlatısını merkeze aktarmaktadır. Bütün bunlar doğrultusunda Casanova'nın kuramı, Aboulela'nın dünya edebiyatında nasıl görünür olduğunu açıklarken Aboulela'nın eserleri ise dünya edebiyat alanında neyin görünür olabileceğini ve merkeze taşınabileceğini yeniden tanımlamaktadır.

Kaynakça

- Abbas, Sadia. "Leila Aboulela, Religion, and the Challenge of the Novel". *Contemporary Literature* 52/3 (2011), 430-461.
- Aboulela, Leila. *Bird Summons*. Kindle: Black Cat, 2023.
- Aboulela, Leila. "Leila Aboulela: Writing Muslim Lives". (Görüşmecisi: Bhakti Shringarpure, YouTube, Görüşme 15 Ocak 2022).
<https://www.youtube.com/watch?v=LxwREcUzdYQ>
- Aboulela, Leila. *Lyrics Alley*. Kindle: Grove Press, 2011.
- Aboulela, Leila. *Minaret*. London: Bloomsbury Publishing, 2005.
- Aboulela, Leila. *River Spirit*. Kindle: Grove Press, 2023.
- Aboulela, Leila. *The Kindness of Enemies*. Kindle: Grove Press, 2015.
- Aboulela, Leila. "The Markaz Review Interview - Leila Aboulela, Writing Sudan". (Görüşmecisi: Yasmine Motawy, Yazılı, Görüşme 29 Mayıs 2023). <https://themarkaz.org/the-markaz-review-interview-leila-aboulela-writing-sudan/>
- Aboulela, Leila. "The Problem of Immanence: An Interview with Leila Aboulela". (Görüşmecisi: Feroz Rather, Yazılı, Görüşme 12 Eylül 2024).
<https://prismmagazine.ca/2024/09/12/the-problem-of-immanence-an-interview-with-leila-aboulela/>
- Aboulela, Leila. *The Translator*. Kindle: Polygon, 1999.
- Achebe, Chinua. "English and the African Writer". *Transition* 18 (1965), 27-30.
- Africa in Words. "Review and Q&A: Leila Aboulela's 'River Spirit' - Rewriting the Footnotes of Sudanese Colonial History". Erişim 30 Aralık 2025. <https://africainwords.com/2023/04/13/review-and-qa-leila-abouleilas-river-spirit-rewriting-the-footnotes-of-sudanese-colonial-history/>
- African Arguments. "River Spirit: Mainstream history was written by the coloniser...it's time we wrote ours". Erişim 30 Kasım 2025. <https://africanarguments.org/2023/03/river-spirit-mainstream-history-was-written-by-the-coloniser-time-we-wrote-ours/>
- Akbey, Emel Zorluoğlu. "Finding Home Beyond Borders: Sufism and Homelessness in Leila Aboulela's Writing". *Temaşa Felsefe Dergisi* 22 (Aralık 2024), 205-216.
- Alhussein, Akkad. "Radical nostalgia: Cultural translation and the (un) translatability of Islam in Leila Aboulela's Bird Summons". *Literature, Critique, and Empire Today* 60/2 (2025), 341-359. <https://doi.org/10.1177/30333962251346847>
- Al-Karawi, Susan Taha-Bahar, Ida Baizura. "Negotiating the Veil and Identity in Leila Aboulela's Minaret". *GEMA Online Journal of Language Studies* 14/3 (Eylül 2014), 255-268.
- Askar, Zainab Kadhim Askar. *Constructing Gender Identity Through Performance and Performativity in Leila Aboulela's Minaret*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ashcroft, Bill vd. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 2. Basım, 2002.

BBC. “Historic Figures: General Charles Gordon 1833-1885”. Erişim 30 Aralık 2025. https://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/gordon_general_charles.shtml

Book Marks. “Bird Summons”. Erişim 02 Aralık 2025. <https://bookmarks.reviews/reviews/all/bird-summons/>

Bulut, Mahbube Yavaş. *Contemporary Muslim Characters in Cihan Aktas And Leila Aboulela*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bulut, Mahbube Yavaş. “The Immature Masculinity in the Novels of Cihan Aktas and Leila Aboulela”. *Monograf: Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 15 (2021), 75-93.

Butt, Nadia. “Negotiating Untranslatability and Islam in Leila Aboulela’s The Translator”. *Matatu* 36/1 (2009), 167-179. https://doi.org/10.1163/9789042028166_012

Büyükgöbüz, Mustafa. “Western Muslims: Migration and Identity in Aboulela’s Minaret”. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar* 7/24 (2023), 217-224.

Casanova, Pascale. “Consecration and Accumulation of Literary Capital: Translation as Unequal Exchange”. çev. Siobhan Brownlie. *The Translation Studies Reader*. haz. Mona Baker. 285-304. London: Routledge, 2021.

Casanova, Pascale. *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti*. çev. Saadet Özen - Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.

Casanova, Pascale. *The World Republic of Letters*. çev. M. B. Devoise. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Chambers, Claire. “An Interview with Leila Aboulela”. *Contemporary Women’s Writing* 3/1 (2009), 86-102. <https://doi.org/10.1093/cww/vpp003>

Cihangir, Mehmet. “Ali Arslan’ın ‘Serçe 2’ ve Leila Aboulela’nın ‘Minare’ Adlı Romanlarında Göç ve Göçmenlik”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı* (2021), 72-93.

Connell, John vd. *Writing Across Worlds: Literature and Migration*. London: Routledge, 1995.

Damrosch, David. *Dünya Edebiyatı Nasıl Okunmalı?*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Damrosch, David. *Dünya Edebiyatı Nedir?*. çev. Oğul Köseoğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Sür. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Fernández Díaz, María. “Postcolonial Strangers in Leila Aboulela’s The Translator (1999)”. *Odisea: Revista de Estudios Ingleses* 24 (Aralık 2023), 33-46.

Gilmour, Rachael. “Living Between Languages: The Politics of Translation in Leila Aboulela’s Minaret and Xiaolu Guo’s A Concise Chinese-English Dictionary for Lovers”. *The Journal of Commonwealth Literature* 47/2 (2012), 207-227. <https://doi.org/10.1177/0021989412440433>

Grove Atlantic. "River Spirit". Erişim 30 Aralık 2025. <https://groveatlantic.com/book/river-spirit/>

Güngör, Bilgin. *Postkolonyalizm ve Edebiyat: Türk Edebiyatında Sömürgeciliğe Bakış*. Ankara: Hece Yayınları, 2018.

Hamdoune, Yassine. "Islam and Identity in Flow: Personal Faith and Cultural Identification in Leila Aboulela's Short Story Collection Elsewhere, Home". *Africana* 6/1 (2026), 17-27.

Haspulat, Utku. *British Muslim Identity in Hanif Kureishi's The Black Album and Leila Aboulela's The Translator*. Paris: Université Sorbonne Nouvelle, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Hassan, Wail S. "Leila Aboulela and the Ideology of Muslim Immigrant Fiction". *NOVEL: A Forum on Fiction* 41/3 (Mart 2008), 298-318. <https://doi.org/10.1215/ddnov.041020298>

Ibn Rushd Fund. "Multiculturalism in Literature: A Talk with the Sudanese novelist Leila Aboulela Lives". YouTube. 19 Ağustos 2024. https://www.youtube.com/watch?v=Hq_6FTgPg0g

Jaleel, Eman Mahir. "Migration and Its Discontents: Study of Leila Aboulela's Bird Summons". *Journal of Language Studies* 8/11 (2024), 175-190. <https://doi.org/10.25130/Lang.8.11.11>

Koç, Nesrin. *Representation of British Muslim Identities in Leila Aboulela's Minaret and Nadeem Aslam's Maps for Lost Lovers*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Laheg, Inas. "Poetics of Homeliness in Leila Aboulela's The Translator". *Melios: Journal of Narrative and Language Studies* 4 (2025), 1-8.

Mann, Thomas. *Buddenbrooklar: Bir Ailenin Çöküşü*. çev. Kasım Eğit - Yedigâr Eğit. İstanbul: Can Yayınları, 2019.

Nash, Geoffrey. *Writing Muslim Identity*. London: Continuum, 2012.

Open Country Mag. "Leila Aboulela Receives 2025 PEN Pinter Prize, Names Stella Gaitano as International Writer of Courage". Erişim 02 Aralık 2025. <https://opencountrymag.com/leila-aboulela-wins-2025-pen-pinter-prize-for-extraordinary-work-on-migration-and-faith/>

Pizer, John. "Goethe's 'World Literature' Paradigm and Contemporary Cultural Globalization". *Comparative Literature* 52/3 (2000), 213-227. <https://doi.org/10.1215/-52-3-213>

Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Snack. "Books interview: Leila Aboulela Speaks About Her New Novel, River Spirit, and the shared history of Sudan & Aberdeen". Erişim 30 Aralık 2025. <https://snackmag.co.uk/books-interview-leila-aboulela-speaks-about-her-new-novel-river-spirit-and-the-shared-history-of-sudan-aberdeen>

The Guardian. "The best books of 2019 – picked by the year's best writers". Erişim 30 Kasım 2025. <https://www.theguardian.com/books/2019/dec/01/best-books-2019-picked-by-years-best-writers>

Töngür, A. Nejat. *Sömürgecilik Dönemi Sonrası Romanında Müslüman Kadın*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Kitapları, 2019.

Waliaula, Ken Walibora. “Chinua Achebe and Hybrid Aesthetics”. *JULACE: Journal of University of Namibia Language Centre* 2/1 (2017), 40-50.

Wellek, René. *Edebiyat Teorisi*. çev. Ömer Faruk Huyugüzel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

World Literature Today. “Writing as Spiritual Offering: A Conversation with Leila Aboulela”. Erişim 30 Kasım 2025. <https://worldliteraturetoday.org/2020/winter/writing-spiritual-offering-conversation-leila-aboulela-keija-parssinen>

Editörden

From The Editor

Zeyd b. Sâbit'e Atfedilen Kıraat Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

An Examination of the Qirâât Attributed to Zayd Ibn Thâbit

Nesrîşah Saylan

Kelâmî Kabullerin Meâllerdeki Anlam ve Yorum Takdirlerine Etkisi

The Impact of Theological Assumptions on the Determination of Meaning and Interpretation in Qur'anic Translations

Mehmet Yazıcı

İfk Olayı ile İlgili Âyetler Bağlamında Ortaya Çıkan Ahlâkî Problemler

Ethical Problems Emerging in the Context of Verses Regarding the Incident of İfk

Kadir Dinç - Mehmet Sami Yıldız

'İslâm'da İttifak Yoktur' Rivayetinin Bağlam İnşası

Contextual Construction of the Saying "There is no Unity in Islam"

Abdulcelil Alpkıray

Hadis Tenkidinin El Kitabı: Müslim'in *Kitâbü't-Temyîz*'i

The Handbook of Hadith Criticism: Muslim's Kitâb al-Tamyiz

Muhammet İkbâl Aslan

Temel Hadis Kaynaklarındaki Gazzeli Râvîleri

Gazan Râwis in the Main Hadith Sources

Halil İbrahim Doğan

H. Ömer İsnad'ı ile Nakledilen Mevzû Rivayetlerin Değerlendirilmesi: İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'i Özelinde

An Assessment of Fabricated Reports Attributed to Umar b. al-Khattab: A Study of Ibn al-Jawzî's al-Mawdû'ât

Cesim Şahin

İslâm Hukukundaki Ric'î Talâk ile Türk Hukukundaki Aynlık Kurumunun Mukayeseli Analizi

A Comparative Analysis of Revocable Divorce in Islamic Law and the Institution of Separation in Turkish Law

Fatih Avcı

Emeklilik Sisteminin Fikhî Açardan Değerlendirilmesi

An Assessment of the Retirement System from the Islamic Jurisprudence Perspective

Zekeriya Abdulazizoğlu

Bosna Hersek Savaşı'nda Müslüman Din Adamlarının Rolü

The Role of the Muslim Clergy in the War in Bosnia and Herzegovina

Merzuk Grabus

Memlûk Kahire'sinde İmamlık ve Hatiplik Mesleği: Kurumlar, Vazifeler, Tahsil ve Kariyer Süreçleri

Imamate and Khitâba in Mamluk Cairo: Institutional Settings, Duties, Scholarly Formation and Career Trajectories

Muhammet Enes Midilli

Leila Aboulela'nın Eserlerinin Pascale Casanova'nın Dünya Edebiyatı Kuramı Açısından İncelenmesi

An Examination of Leila Aboulela's Works Through the Lens of Pascale Casanova's Republic of Letters

Meryem Kılıç

