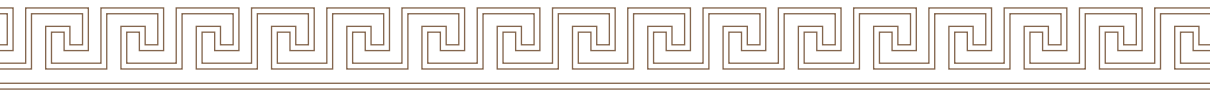
e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

Diyanet İlmî Dergi

CİLT: 62 · SAYI: 3 · EYLÜL 2026

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

Diyanet İlmî Dergi

CİLT: 62 · SAYI: 3 · EYLÜL 2026

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Diyanet İlmî 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, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya
Prof. Dr. Metin Özdemir, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi, Ankara
Dr. Yahya Solmaz, DİB, Ankara

Baş Editör / Chief Editor
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa Yaşar, İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Yayın Koordinatörleri / Publication Coordinators
Savaş Özdemir, DİB, Ankara
Emine Acar, DİB, Ankara
Abdurrahim Karabulut, TDV, Ankara

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Prof. Dr. Merdan Güneş, Osnabrück Üniversitesi, Almanya
Prof. Dr. İsmail Güler, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa
Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa
Doç. Dr. Tuba Erkoç Baydar, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Merve Saçlı, Mersin Üniversitesi, Mersin
Doç. Dr. Bayram Köseoğlu, DİB, Ankara
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nur Aslan, Giresun Üniversitesi, Giresun
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer Korkmaz, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma Özkan, Marmara Üniversitesi, İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Mete Gezer, Sakarya Üniversitesi,Sakarya
Ar. Gör. Seyit Furkan Karabacak, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara

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

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

Dil / Language
Dr. Öğr. Üyesi Amjad M. Hussain, Marmara Üniversitesi, İstanbul
Dr. Ayman Almabhouh, TDV, İstanbul

Etik / Ethic
Doç. Dr. Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi, İstanbul

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Soner Duman, Sakarya Üniversitesi, Sakarya
Prof. Dr. Muhammed Abay, Marmara Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Mohammed Basil Altaie, Yarmouk University, Ürdün
Doç. Dr. Agil Şirinov, Bakü Devlet Üniversitesi, 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 Üniversitesi, Düzce
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes Midilli, İstanbul Üniversitesi, İstanbul
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: ilmidergi@diyanet.gov.tr
https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Grafik Tasarım / Graphic & Design: Hasan Yıldırım

Basım Tarihi / Publication Date 28.09.2026

Dizinler / İndexes
TR DİZİN
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
DOAJ: Directory of Open Access Journals
Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)
EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor

Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği 815
/ Araştırma Makalesi
The Reflection of Differences in Recitation in Translations: The Examples of Translations by the Presidency of Religious Affairs and the Türkiye Religious Affairs Foundation / Research Article
Ahmet Özbay

İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı / Araştırma Makalesi 851
The Concept of Infaq in The Qur'ān From The Perspective of Ishārī Tafsīrs / Research Article
Derviş Dokgöz

Hadis Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları / Araştırma Makalesi 889
Tracing a Recurring Expression in Hadith Texts: Reflections and Adaptations of the Phrase 'A Man of Paradise Will Now Come to You' in Narrations / Research Article
Mahmut Demir

On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar/ Araştırma Makalesi 931
Debates on the Ruling of Mawlid Celebrations in the Nineteenth Century Islamic World / Research Article
Sümeyye Onuk Demirci

Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi / Araştırma Makalesi 965
The Diplomatic Language and Strategy in the Official Letters of the Prophet (pbuh) as a Statesman / Research Article
Ali Veysel Akcan

Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları / Araştırma Makalesi 997
Debates on the Concept of 'Maj'ūliyyah' in the Pre-Rāzī Kalām Tradition / Research Article
Mehmet Aktaş

Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları / Araştırma Makalesi 1039
The Political, Social and Legal Implications of the Hijrah of Umm Kulthum bint Uqba / Research Article
Fahrettin Haliloğlu - Osman Aydın

Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları / Araştırma Makalesi 1071
A Biographical Review: Muslim Naval Commanders Operating in the Mediterranean from the Prophet to the Fall of the Umayyads / Research Article
Mustafa Çavuşoğlu

Hammâdî-Benî Hilâl İlişkilerinde İttifak Dinamikleri: Askerî Bağımlılık ve İç Siyaset Yansımaları (405-547/1015-1152) / Araştırma Makalesi 1113

Alliance Dynamics in Hammadid-Banu Hilal Relations: Military Dependency and Internal Political Implications (405-547 / 1015-1152) / Research Article

Yasin Kurnaz

Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları / Araştırma Makalesi 1151

Debates on Traditionality Regarding Idjäzet-nâme: Centered on a Calligraphy Idjäza in Suleymaniye Library No. 05249 / Research Article

Yunus Emre Çelik

Editörden

Diyanet İlmî Dergi'nin kıymetli okurları,

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

Ahmet Özbay, "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği" adlı makalesiyle günümüzde hazırlanan meallerde anlamı etkileyen kıraat farklılıklarının sistematik olarak ele alınamaması üzerinde durmakta ve DİB ve TDV tarafından basılan dört meali karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Derviş Dokgöz, "İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı" isimli çalışmasıyla tarihî süreç içerisinde öne çıkan tasavvufî tefsirlerde müfessir sûfîlerin "infak" kavramına yönelik yaklaşımlarını irdelemekte ve alan yazına katkı sunmaktadır.

"Hadis Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları" konulu makalesiyle Mahmut Demir, bazı hadis metinlerinde karşılaşılan "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" ifadesini literatür üzerinden takibini yapmakta, bu ifadenin kökenine, kullanım maksatlarına değinmekte ve hadisin metinleşme sürecine bu hususların etkisini incelemektedir.

Sümeyye Onuk Demirci, peygamber sevgisinin tezahürlerinden olan mevlid kutlama geleneğinin meşruiyetine yönelik yaşanan tartışmaları, 19. yüzyıl parantezine alarak, "On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar" başlıklı çalışmasıyla irdelemektedir. Ali Veysel Akcan, "Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi" konulu incelemesiyle "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik kimliğini ve uluslararası ilişkiler alanındaki maharetini, dönemin çeşitli hükümdarlarına gönderdiği resmî mektuplar üzerinden; günümüzün modern diplomatik esasları ve uluslararası ilişkiler teorileri çerçevesinde yorumlamayı amaçlamaktadır."

Mehmet Aktaş, "Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde 'Mec'ûliyet' Tartışmaları" adlı makalesiyle halku'l-Kur'ân çerçevesinde zât-sıfat ve mahiyet boyutuyla mec'ûliyet kavramını ve tartışmalarını tarihî serencamıyla birlikte şahıs ve ekollerin yaklaşımlarını ortaya koyarak kelâm-felsefe etkileşimi odağında ele almaktadır.

Fahrettin Haliloğlu - Osman Aydın, "Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları" isimli çalışmalarıyla Hz. Peygamber'e Mekke döneminde iman eden, Hudeybiye Antlaşması sonrası Medine'ye hicret eden ve hicretiyle Mümtehine Sûresi 10. âyet çerçevesinde hukuki uygulamalara konu olan hanım sahâbî Ümmü Külsûm'ü tarihî, toplumsal ve dinî boyutlarıyla değerlendirmektedirler. "Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları" konulu makalesiyle Mustafa Çavuşoğlu erken dönem İslâm denizciliğine yön veren Müslüman donanma komutanlarını yaşadıkları tarihsel bağlamda incelemektedir. Yasin Kurnaz, "Hammâdî-Benî Hilâl İlişkilerinde İttifak Dinamikleri: Askerî Bağımlılık ve İç Siyaset Yansımaları (405-547/1015-1152)" başlıklı makalesiyle 405/1015-547/1152 tarihleri arasında Kuzey Afrika'da hüküm süren Hammâdîler ile kuruluş döneminde bölgeye göç eden Benî Hilâl arasındaki askeri ve siyasi ilişkilerin sonuçlarını bölgesel dinamikler, devlet yönetimi ve yapısal bağımlılık gibi boyutlarla değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Yunus Emre Çelik, "Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları" adlı çalışmasıyla İslâm sanatları içerisinde önemi haiz olan hat sanatına dair icazetname geleneği konusunda yapılan tartışmalara değinmekte; Erzurum hat ekolüne has risale biçiminde hazırlanan daha önce yayınlanmamış özgün bir örneği literatürdeki benzer örneklerle kıyaslayarak tahlil etmekte ve Hüseyin Asım ile Osman Şevkî Efendi'nin bu alandaki konumlarına ışık tutarak alana katkı sunmaktadır.

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

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa Yaşar

From the Editor

Esteemed Readers of the *Diyanet İlmî Journal,*

We present the third issue of 2026, featuring ten articles that we believe will make valuable contributions to their respective fields.

In his article titled "The Reflection of Differences in Recitation in Translations: The Examples of Translations by the Presidency of Religious Affairs and the Turkish Religious Affairs Foundation," Ahmet Ozbay focuses on the lack of a systematic treatment of qira'at differences that affect meaning in Qur'an translations prepared today and comparatively evaluates four Qur'an translations published by the Presidency of Religious Affairs (DIB) and the Türkiye Diyanet Foundation (TDV). In his study titled "The Concept of Infaq in the Qur'an from the Perspective of Ishārī Exegeses," Dervis Dokgöz examines the approaches of Sufi exegetes to the concept of "infaq" in prominent Sufi tafsirs throughout the historical process and contributes to the literature in the field.

In his article titled "Tracing a Recurring Expression in Hadith Texts: Reflections and Adaptations of the Phrase 'A Man of Paradise Will Now Come to You' in Narrations," Mahmut Demir traces through the literature the expression "A Man of Paradise Will Now Come to You," which appears in certain hadith texts, discusses the origin of this expression and the purposes for which it was used, and examines the impact of these aspects on the process through which the hadith took textual form. In her study titled "Debates on the Ruling of Mawlid Celebrations in the Nineteenth Century Islamic World," Sümeyye Onuk Demirci examines the debates over the legitimacy of the tradition of celebrating the Mawlid, one of the manifestations of love for the Prophet, with a particular focus on the nineteenth century.

In his study titled "The Diplomatic Language and Strategy in the Official Letters of the Prophet (pbuh) as a Statesman," Ali Veysel Akcan aims "to interpret the Prophet Muhammad's (pbuh) diplomatic identity and his expertise in international relations through the official letters he sent to various rulers of the period, within the framework of modern diplomatic principles and theories of international relations."

In his article titled "Debates on the Concept of 'Maj'ūliyyah' in the Pre-Rāzī Kalām Tradition," Mehmet Aktas examines the concept of 'maj'ūliyyah' and the debates surrounding it within the framework of khalq al-Qur'an, in terms of the essence–attribute relationship and quiddity, tracing its historical development and presenting the

approaches of various figures and schools, with a particular focus on the interaction between kalām and philosophy. In their study titled "The Political, Social and Legal Implications of the Hijrah of Umm Kulthum bint Uqba," Fahrettin Haliloglu and Osman Aydın examine Umm Kulthum, a female Companion who embraced Islam during the Meccan period, migrated to Medina after the Treaty of Hudaybiyyah, and whose migration became the subject of legal rulings within the framework of verse 10 of Surat al-Mumtahana, from historical, social, and religious perspectives.

In his article titled "A Biographical Review: Muslim Naval Commanders Operating in the Mediterranean from the Prophet to the Fall of the Umayyads," Mustafa Cavusoglu examines the Muslim naval commanders who shaped early Islamic maritime history within the historical context in which they lived. In his article titled "Alliance Dynamics in Hammadid-Banu Hilal Relations: Military Dependency and Internal Political Implications (405-547 / 1015-1152)," Yasin Kurnaz examines the consequences of the military and political relations between the Hammadids, who ruled in North Africa between 405/1015 and 547/1152, and the Banu Hilal, who migrated to the region during the formative period of the Hammadid state, in terms of regional dynamics, state administration, and structural dependence.

In his study titled "Debates on Traditionality Regarding Idjāzet-nāme: Centered on a Calligraphy Idjāza in Suleymaniye Library No. 05249," Yunus Emre Çelik addresses the debates surrounding the idjāzet-nāme tradition in the art of calligraphy, which holds an important place among Islamic arts. He analyzes a previously unpublished and original example prepared in the form of a treatise distinctive to the Erzurum school of calligraphy by comparing it with similar examples in the literature, and contributes to the field by shedding light on the positions of Huseyin Asim and Osman Sevki Efendi in this tradition.

We would like to thank our authors for their contributions to our journal and the academic community, and, with the hope that this issue will be beneficial, we leave our readers with the present issue.

Asst. Prof. Muhammed Yusa Yasar

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 10 Eylül 2026

Yazar: Ahmet Özbay
Dr.
Diyanet İşleri Başkanlığı
Kocaeli-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/007x4cq57
https://orcid.org/0000-0002-2388-8976
ozbay.ahmet@hotmail.com

Atıf: Özbay, Ahmet. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 815-850.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1952029

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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı 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 Reflection of Differences in Recitation in Translations: The Examples of Translations by the Presidency of Religious Affairs and the Türkiye Religious Affairs Foundation

Research Article
History
Received: 15 May 2026 Accepted: 10 September 2026

Authors: Ahmet Özbay
Dr.
Presidency of Religious Affairs
Kocaeli-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/007x4cq57
https://orcid.org/0000-0002-2388-8976
ozbay.ahmet@hotmail.com

Citation: Özbay, Ahmet. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 815-850.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1952029
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 ethical 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.

Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği

Öz

Kıraat ilmi, Kur'an metninin doğru biçimde okunmasını sağlarken âyetlerin anlam çeşitliliğini de ortaya çıkarmaktadır. Günümüzde hazırlanan birçok Kur'an meâlinde kıraat farklılıklarının sistematik bir yaklaşımla ele alınmadığı, hatta çoğu zaman tamamen göz ardı edildiği görülmektedir. Bu durum, Kur'an metninin anlam alanını daraltmakta ve kıraat ilminin meâl ve tefsir çalışmalarına sunduğu katkının yeterince görünür olmasını engellemektedir. Araştırmanın amacı, ferşü'l-hurûf kapsamında yer alan kıraat farklılıklarının meâl metinlerinde ne ölçüde dikkate alındığını ortaya koymak, bu farklılıkların anlam üzerindeki etkilerini incelemek ve kıraat farklılıklarının meâl çalışmalarında hangi yöntemle ele alınabileceğine dair bir model önermektir. Çalışma, meâllerin kıraat farklılıklarına yaklaşımını somut örnekler üzerinden ele alması ve uygulamaya odaklanması bakımından mevcut çalışmalardan ayrılmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; doküman analizi tekniğiyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan üç meâl ile Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan bir meâl karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. İnceleme, yalnızca ferşü'l-hurûf kapsamındaki kıraat farklılıklarıyla sınırlandırılmış, usûlî farklılıklar değerlendirme dışında bırakılmıştır. Elde edilen bulgular, anlamı etkileyen kıraat farklılıklarının meâllerde sistematik biçimde yer almasının Kur'an'ın anlam derinliğini ortaya koymada ve tefsirsel perspektifi güçlendirmede önemli bir katkı sunduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Ferşü'l-Hurûf, Meâl, Diyanet.

The Reflection of Differences in Recitation in Translations: The Examples of Translations by the Presidency of Religious Affairs and the Türkiye Religious Affairs Foundation

Abstract:

The science of Qirāʾāt ensures the correct recitation of the Qurʾān while revealing semantic diversity in its verses. Despite this significance, it is observed that many contemporary Qur'an translations (meāls) do not address qirāʾāt variations through a systematic and methodologically consistent approach; in many cases, these differences are largely ignored. Such an omission narrows the semantic scope of the Qur'anic text and limits the visibility of the valuable contributions that the science of qirāʾāt offers to translation and exegesis. The primary aim of this study is to determine the extent to which qirāʾāt variations within the scope of farsh al-ḥurūf are taken into consideration in Qur'an translations, to analyze the impact of these variations on meaning, and to propose a methodological model for incorporating qirāʾāt differences into translation studies. In this respect, the study distinguishes itself from existing research by examining translators' approaches to qirāʾāt variations through concrete examples and by adopting an application-oriented perspective. A qualitative research design was employed, and comparative document analysis was conducted on three Qur'an translations published by the Presidency of Religious Affairs and one translation published by the Turkish Diyanet Foundation. The analysis is limited exclusively to qirāʾāt variations categorized under farsh al-ḥurūf, while procedural differences such as madd, imāla, and idghām are excluded from the scope of the study. The findings demonstrate that systematically incorporating meaning-affecting qirāʾāt variations into Qur'an translations significantly contributes to unveiling the depth of Qur'anic meaning and strengthening exegetical perspectives.

Keywords: Tafsīr, Qira'at, Farsh al-Hurūf, Meâl (Translation), Diyanet.

Summary

The science of Qira'at occupies a central and indispensable position within Qur'anic studies-not only by safeguarding the correct and authentic pronunciation of the Qur'anic text, but also by revealing the breadth and diversity of meanings embedded within the revelation. Qira'at differences, while maintaining the textual integrity and stability of the Qur'an, introduce richness and depth in meaning by offering multiple valid readings that stem from the earliest period of Islamic transmission. These variations often affect grammatical structure, verb forms, syntactic relations, and lexical choices, thereby expanding the interpretive possibilities of a given verse. However, despite their recognized importance in tafsir and Qira'at literature, many contemporary Qur'anic translations (meals) fail to address these variations in a systematic or transparent manner. In numerous cases, Qira'at differences are either entirely ignored or only implicitly reflected without any explanation. This situation gives rise to two significant problems: first, readers are presented with a limited and sometimes reductive understanding of the Qur'anic message; second, the contribution of the science of Qira'at to the fields of translation and exegesis remains largely obscured in modern scholarship.

In light of these concerns, there is a clear need for a systematic and methodologically grounded analysis of how Qira'at differences-particularly those categorized under Ferşü'l-Hurûf-are reflected in Qur'anic translations. Ferşü'l-Hurûf refers to variations that occur at the level of individual words, letters, or grammatical forms, and which often have direct implications for meaning. Unlike procedural differences related to recitation rules, these variations can lead to distinct semantic outcomes, making them especially relevant for translation studies. Accordingly, the primary aim of this research is to identify how such Qira'at variations are represented in contemporary translation texts, to analyze their semantic impact, and to propose a model for incorporating Qira'at differences into translation practices in a consistent and academically sound manner. In practical terms-especially in the context of modern Qur'anic translation-there is a noticeable lack of systematic research that examines how Qira'at differences are actually applied or represented. Moreover, comparative studies that evaluate how different translations approach these variations are relatively scarce. Similarly, insufficient attention has been given to the forms in which Qira'at differences are presented, whether within the main translation text, through parentheses, or via footnotes and explanatory notes.

Against this backdrop, the present study seeks to contribute to the existing literature by moving beyond theoretical discussions and focusing on practical applications. It aims to demonstrate the extent to which selected translations take Qira'at differences into account, to illustrate their semantic effects through concrete examples, and to offer recommendations for the more effective integration of Qira'at scholarship into translation work. By doing so, the study distinguishes itself from previous research that has largely confined itself to descriptive or doctrinal analyses.

A qualitative research methodology was employed in this study. Using the document analysis technique, four different Qur'anic translations were comparatively examined-three published by the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey and one published by the Türkiye Diyanet Foundation. The analysis was limited to Qira'at variations within the scope of Ferşü'l-Hurûf, deliberately excluding recitational and phonetic differences such as madd, imālah, and idghām, which do not directly affect meaning. The identified Qira'at differences were categorized according to several criteria, including verb tense, word type (such as noun or verb), the presence or absence of letters, and variations in grammatical structure. The treatment of these differences in the selected translations was evaluated in light of both classical Qira'at sources and contemporary academic studies.

As is the case in much of the Islamic world, the Ḥafṣ narration of the Āṣim Qirā'ah is the dominant and officially adopted reading in Turkey, and printed copies of the Qur'an are based exclusively on this narration. The findings of the study indicate that while many translations adhere strictly to the Ḥafṣ reading and overlook the semantic implications of other Qira'at, some do attempt to incorporate alternative meanings derived from other accepted readings. These alternatives are occasionally presented within the main translation text, but more commonly appear in parentheses or footnotes. However, in most instances, the name of the reciter (qārī) associated with the alternative reading is not specified, which limits the reader's ability to trace the origin and authority of the variation.

In conclusion, the inclusion of Qira'at variations that affect meaning-particularly those within the scope of Ferşü'l-Hurûf-is of considerable value for uncovering the semantic depth of the Qur'an. Translations that take these variations into account offer a broader interpretive horizon and contribute to a more nuanced exegetical understanding. This study therefore underscores the necessity of systematically reflecting Qira'at differences in future translation projects. By doing so, a Qur'anic translation can move beyond being a mere "rendering of meaning" and instead function as a medium through which the rich and multifaceted semantic dimensions of the Qur'an are conveyed to the reader.

Giriş

Kur'an'ın nüzûlünden itibaren ilâhî kelamın doğru anlaşılması ve muhataplara aktarılması yönünde yoğun bir ilmî faaliyet başlamıştır. Bu çerçevede Kur'an âyetleri farklı ilim dallarının verileriyle açıklanmış, tefsirler kaleme alınmış[1] ve bu eserlerin bir kısmı çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an metninin doğrudan başka dillere çevrilmesine yönelik tercüme faaliyetleri de ortaya çıkmıştır. Günümüze ulaşan ilk kapsamlı Kur'an tercümesi, Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nûh'un (961-976) emriyle Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsiri esas alınarak Farsça'ya yapılmıştır.[2] Kur'an'ın tercüme edildiği dillerden biri de Türkçe olup, ilk Türkçe tercümelerin IV-V./X-XI. yüzyıllarda ortaya çıktığı kabul edilmektedir.[3] Türkiye'de ise Cumhuriyet döneminde, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin talebiyle Mehmet Âkif Ersoy'a (ö. 1936) Kur'an'ın tercüme edilmesi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (ö. 1942) da Kur'an'ın tefsir edilmesi görevi verilmiştir. Mehmet Âkif Ersoy'un tercümeden vazgeçmesi üzerine tercüme ve tefsir Elmalılı tarafından tamamlanmıştır.[4]

Kur'an'ın tam anlamıyla bir tercümesinin yapılamayacağı, ancak aslına yakın bir şekilde ifade edilebileceği İslâm âlimleri tarafından ifade edilmiştir. Tefsirî tercüme olarak da tanımlanan böylesi çalışmalara Kur'an'ın tercümesi demekten kaçınılmış ve "meâl" denilmiştir.[5] Meâl, "bir kelamın mânasında her veçhile aynen değil de biraz noksanıyla hâsılına göre ifade etmek"[6] demektir. Son yıllarda ülkemizde de meâl çalışmaları oldukça revaçtadır.

Kur'an'ın anlam zenginliğini ortaya çıkaran meâl çalışmalarında dikkate alınması gerekli ilimlerden birisi de kıraattır. Kur'an, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Cebrâil tarafından indirilmiş ve yine Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır.[7] Vahiy kâtiplerinin imlâ birliğine

---

1 Muzaffer İnneci, *Tasavvufî Bakış Açısının Kur'ân Yorumuna Yansıması Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Vahdet-i Vücut Anlayışı* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2025), 10.

2 Abdülkadir İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme* (Ankara: DİB Yayınları, 1961), 7-8.

3 İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri,* 4, 8.

4 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960), 1/8.

5 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 216.

6 Yazır, *Hak Dîni,* 1/30.

7 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fezâilu'l-Kur'ân", 7, "Tefsîru'l-Kur'ân", 20; Ebû Abdillâh

sahip olmamaları (yazım kuralları konusunda tek tip ve standart bir sistemin henüz oluşmaması), Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde harflerin noktalama ve harekelerinin bulunmayışı, çeşitli lehçelerin aynı coğrafyada bir arada bulunması ve birbirini etkilemesi, Hz. Osman döneminde çoğaltılıp İslâm beldelerine gönderilen Mushafların kıraatlarının farklı oluşu, yazı malzemesinin azlığı yanında Kur'an'ın hafızalarda muhafaza edilerek rivayet edilmesi vb. sebepler Kur'an'ın farklı kıraatlarla okunmasında etken olmuştur.[8]

Klasik ve modern tefsir literatüründe kıraat farklılıkları, âyetlerin anlam alanını derinleştiren ve yorum çeşitliliğine imkân tanıyan temel kaynaklardan biri olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle meâl çalışmalarında kıraat farklılıklarına yer verilmesi, metnin anlam boyutunu güçlendirmektedir. Ayrıca farklı kıraatların meâllerde dikkate alınması, rivayet bilincinin korunmasına katkı sağlamakta ve Kur'an'ın yalnızca anlam değil, aynı zamanda lafız düzeyinde de çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, son yıllarda kıraat farklılıklarının meâllere yansıtılmasını konu edinen çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır: "İmkân ve Gereklilik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme"[9] isimli çalışmada; Bakara Sûresinde mânaya etki eden kıraat farklılıklardan bazı örnekler çerçevesinde kıraat farklılıklarının meâllere nasıl yansıdığı, oluşan anlam zenginliğinin müfessirler veya meâl yazarları tarafından nasıl görüldüğü ele alınmıştır. "Kasas Sûresindeki Kıraat Farklılıkları ve Meâllere Yansıması"[10] başlıklı araştırmada, kıraat-ı aşere bağlamında Kasas Sûresinde mânaya etki eden kıraat farklılıklarının meâllere yansıyıp yansımadığı tespit edilmektedir. "Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Ku'ran Meâllerinin Mukayeseli Tahlili"[11] isimli çalışmada ise son yıllarda kaleme alınan meâllerde kıraat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğine ne oranda dikkat edildiği incelenmiştir. "Anlama Etki Eden Kırâat Farklılıklarının Türkçe Kur'an Meallerine Yansıması"[12] başlıklı çalışmada da kıraat ilminin tarihî süreci, kıra-

Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 5/185.

8 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/235-236; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 95; Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dînî Araştırmalar* 4/11 (2011), 20-21.

9 Sedat Kaya, "İmkân ve Gereklilik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 287-311.

10 Metin Çetin, "Kasas Suresindeki Kıraat Farklılıkları ve Meâllere Yansıması", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (Bahar 2024), 241-263.

11 Fatih Çelikel, "Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'an Meâllerinin Mukayeseli Tahlili", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2024-1), 68-85.

12 Metin Yeşildağ, *Anlama Etki Eden Kırâat Farklılıklarının Türkçe Kur'an Meallerine Yansıması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

at ilminin önemi, senetleri bakımından kıraat çeşitleri, kıraatla ilgili temel terimler, kıraat farklılıklarının taksimi konuları ele alındıktan sonra sûre sırasına göre anlama etki eden kıraat farklılıklarının Türkçe Kur'an meâllerine yansımaları incelenmiştir. Çalışmada yedi farklı meâl ele alınmıştır.

Bu çalışma, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1961 yılından 1990 yıllarına kadar yayımlanan *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meâl)* (bu çalışmada Diyanet (Eski) olarak zikredilecektir), Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinden Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (bu çalışmada Diyanet (Yeni) olarak zikredilecektir), *Kur'an Yolu* isimli tefsiri yazan heyetçe hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yayınlanan *Kur'an Yolu Meâli* ve Türkiye Diyanet Vakfı'nca yayımlanan *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* çerçevesinde kıraat farklılıklarının meâllere yansımasını ele almaktadır. Bu meâllerin tercih edilmesinin temel nedeni, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanmış, geniş okuyucu kitlesine ulaşan ve resmî nitelik taşıyan meâller olmalarının yanı sıra farklı dönemlerde hazırlanmış olmaları sebebiyle kıraat farklılıklarına yaklaşımdaki muhtemel farklılıkların karşılaştırılmasına imkân vermeleridir. Çalışmanın özgün yönü, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan meâlleri kıraat farklılıklarının meâllere yansıması bakımından karşılaştırmalı olarak incelemesi ve anlama etki eden kıraat farklılıklarını sistematik biçimde tespit ederek bunların meâl metinlerine yansımalarını analiz etmesidir. Mevcut çalışmalarda Diyanet meâllerine yer yer başvurulduğu görülmekle birlikte, bu meâllerin kıraat farklılıklarının meâllere yansıması açısından karşılaştırmalı ve müstakil bir incelemeye konu edilmediği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem kıraat-meâl ilişkisine hem de Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından basılan meâllerin kıraat farklılıklarına yaklaşımını ortaya koymaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Bu doğrultuda araştırmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; doküman analizi tekniği kullanılmıştır. İnceleme, yalnızca anlama etkisi bulunan ferşü'l-hurûf kapsamındaki kıraat farklılıklarıyla sınırlandırılmış; eda ve telaffuza ilişkin usûl farklılıkları araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. Çalışmada, ilgili âyetlerdeki kıraat farklılıkları öncelikle klasik kıraat ve tefsir kaynakları ışığında tespit edilmiş; ardından söz konusu farklılıkların meâllere nasıl yansıdığı karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Böylece meâllerin hangi kıraatı esas aldığı, farklı kıraatların anlam zenginliğini ne ölçüde yansıttığı ve anlamı etkileyen kıraat farklılıklarının dipnot, açıklama veya çeviri tercihleriyle nasıl aktarılabileceği örnekler üzerinden ortaya konulmuştur. Bunun yanında kıraat farklılıklarının anlam ve mesaj üzerindeki potansiyel etkileri, ele alınan meâllerde yer verildiği ölçüde klasik kaynaklar ışığında değerlendirilmiş; bu farklılıkların meâllere yansıyan

sonuçları örnekler üzerinden gösterilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde mânaya etkisi bulunan ferşî kıraat farklılıkları kavramsal ve kuramsal çerçevesiyle ele alınacak; ardından bu farklılıkların seçilen meâllere yansımaları örnekler üzerinden karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

1. Ferşî Kıraat

Lügatte "okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek"[13] anlamlarına gelen kıraat; Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki edâ ve ifade keyfiyetlerini konu edinen bir ilimdir.[14] Zerkeşî (ö. 794/1392), kıraatı "Kur'an'ın yazılış ve okunuşundaki ihtilaflar" olarak tanımlamaktadır.[15] "Döşemek, yaymak"[16] anlamına gelen "فرش" ifadesi ise terim olarak; "kelime formlarında meydana gelen ve mânaya etki eden farklı okuyuşlar" anlamına gelmektedir. Hükmü belli meselelerde geçerli olan ve tek tarz üzere olmayan vecihleri belirten bir kelimedir. "Ferşü'l-hurûf" veya "Ferşü's-süver" olarak da isimlendirilmektedir.[17] Lafızların daha çok fonetik kısmına giren ve mânaya etkisi olmayan idğâm, imâle, taklîl ve med uygulamaları gibi hususlar da kıraat ilminde "usûl"[18] olarak nitelendirilir. Yalnızca telaffuz bakımından ortaya çıkan farklılıklar usûlî kıraatlar; hareke, harf, farklı kelime kullanımı, kelimenin cümle içinde farklı öğe olarak kabul edilmesi, kelimenin cümle içindeki yerinin takdim veya tehir edilmesi gibi sebeplerle anlam değişikliğine yol açan farklılıklar ise ferşî farklılıklar olarak kabul edilmektedir.

Ferşî kıraat farklılıkları, anlam üzerinde etkili olmaları sebebiyle meâl çalışmalarında ayrı bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde Mushaf metni Âsım'ın Hafs rivayetine göre düzenlenmiş olmasına rağmen bazı âyetlerin farklı kıraat vecihleri esas alınarak tercüme edildiği örnekler Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı meâlleri özelinde ele alınacaktır.

---

13 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 1/128.

14 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420), 9; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Ebî Bekr el-Kastallânî, *Latâifü'l-işârât li fünûni'l-kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâhîn (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1972), 1/171.

15 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318.

16 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvudî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430), 629; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/329.

17 Ahmed Mahmûd Abdüssemi' Hafeyân, *Eşheru'l-mustalahât fî fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-kırâât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 164; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 161.

18 Fırat, *Tecvid ve Kıraat Terimleri Sözlüğü*, 46.

2. Mushaf Metni Dışındaki Kıraatların Meâle Yansıması

Günümüzde İslâm dünyasında en yaygın olarak okunan kıraat, Âsım'ın Hafs rivayetidir. Bu yaygınlığın arka planında, erken dönemden itibaren kıraat literatüründe Hafs rivayetine verilen yer ve bu rivayetin sonraki dönemlerde yaygınlık kazanması önemli rol oynamıştır. On kıraat imamından biri olan Âsım'ın (ö. 127/745), kıraatı üvey oğlu Hafs (ö. 180/796) ile Ebû Bekir b. Ayyâş'a (ö. 193/809) öğrettiği bizzat kendisinden rivayet edilmiştir. İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Sebʿa*'sında Âsım kıraatının aktarımında Hafs ve Ebû Bekir b. Ayyâş rivayetlerine özel önem verilmesi, daha sonraki kırâat-ı sebʿa ve kırâat-ı aşere literatüründe de bu iki râvinin esas alınması, Âsım kıraatının Kûfe'nin sınırlarını aşarak İslâm dünyasında en yaygın okuyuş hâline gelmesinde önemli rol oynamıştır.[19] Zamanla geniş kabul gören bu rivayet, mushafların büyük ölçüde bu kıraata göre istinsah edilmesi ve basılmasıyla daha da yaygınlaşmıştır. Türkiye'de de Kur'an eğitimi, tilaveti ve resmî olarak basılan mushaflar genellikle Âsım'ın Hafs rivayetine dayanmaktadır.

Bununla birlikte, tefsir ve meâl çalışmalarında yalnızca Mushaf metninde esas alınan kıraatla yetinilmemiş, anlamı etkileyen durumlarda sahih diğer kıraatlardan da yararlanılmıştır. İncelenen Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı meâllerinde de mushaf metni Hafs rivayetine göre olmakla birlikte bazı âyetlerin tercümesinde farklı kıraatların esas alındığı; bazı yerlerde ise bu kıraatlara dipnot ve açıklamalarda yer verildiği görülmektedir. Bu durum, kıraat farklılıklarının meâl metinlerine çeşitli şekillerde yansıdığını göstermektedir. Söz konusu yansımalar aşağıdaki başlıklar altında incelenecektir.

2.1. Fiil Kipinden Kaynaklanan Kıraat Farklılığı

Ferşî kıraat farklılıklarının bir kısmı, fiillerin farklı kip, bâb ve çatılarda okunmasından kaynaklanmaktadır. Aynı kökten gelen bir fiilin farklı bâbdan okunması, maʻlûm (etken) veya meçhul (edilgen) olarak rivayet edilmesi ya da lâzım ve müteaddî fiil özellikleriyle okunması, cümledeki anlam ilişkisini doğrudan etkileyebilmektedir.[20] Bu tür kıraat farklılıkları, lafızda sınırlı bir değişiklik meydana getirse de özne, nesne ve fiil arasındaki ilişkiyi değiştirdiğinden meâllere farklı şekillerde yansıyabilmektedir.

---

[19] Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/475-476.

[20] Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırââti's-seb'* (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979), 87, 95; Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *el-Hücce fî 'ileli'l-kırââti's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/2007), 2/50, 2/130; 2/162-163.

Örnek olarak; وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ "*Bütün işler Allah'a döndürülür.*"[21] âyetinde yer alan fiilde farklı kıraatlar mevcuttur. İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr, (ö. 154/771), Nâfi' (ö. 169/785) ve Hafs rivayetinde Âsım fiili "تُرْجَعُ" şeklinde müte'addi olmak üzere meçhul okurken İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844), Ya'kub (ö. 205/821) ve İbn Muhaysın (ö. 123/741) "تَرْجِعُ" şeklinde lâzım fiil olarak ma'lûm okumuşlardır.[22] Diyanet (Yeni) ve Diyanet Vakfı meâllerinde Mushaf metnine uygun olarak Hafs rivayetine göre "döndürülür" şeklinde mâna verilirken Diyanet (Eski) ve Kur'an Yolu meâllerinde "*Bütün işler Allah'a dönecektir.*"[23] şeklinde ma'lûm kıraata göre anlam verilmiştir. Fakat bu meâller farklı kıraata göre bu mânayı verdiklerine dâir herhangi bir açıklama yapmamışlardır.

"*Onlar; "Bu çobanlar hayvanlarını sulayıp çekilmeden biz sulayamıyoruz babamız da çok yaşlı biri" dediler.*"[24] âyetinde ise "يُصْدِرَ…قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ …" fiili farklı kıraat edilmiştir. Nâfi', İbn Kesîr, Hamza, Kisâî, Ya'kub, Halef, İbn Muhaysın ve Hafs rivayetinde Âsım fiili if'âl bâbında "yâ" harfinin dammesi ile "dâl" harfinin kesresiyle "يُصْدِرَ"şeklinde okumuşlardır. Bu kıraata göre; fâil bellidir fakat mef'ûl eksiktir, bu da bir mef'ûlu gerektirmektedir. Bundan dolayı aslında bu ifade "حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ مواشيهم" şeklindedir. Yani *"Çobanlar hayvanlarını sulayıp çıkarana kadar."* Bu durumda fâil "çobanlar", mef'ûl ise "hayvanlar" olmaktadır.[25] Bu kıraata göre âyetin anlamı şöyledir: "*Onlar, Çobanlar sulayıp çekilinceye kadar biz koyunlarımızı sulayamayız. Babamız ise çok yaşlı bir adamdır' dediler.*" Diyanet (Yeni),[26] Kur'an Yolu[27] ve Diyanet Vakfı[28] meâlleri bu anlamı tercih etmişlerdir. Kıraat imamlarından Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ebû Amr, İbn Âmir ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) bu fiili sülâsî olarak "yâ" harfini fethalı, "dâl" harfini ise damme ile "يَصْدُرَ" şeklinde okumuşlardır. Onlara göre ise; bu fiil geçişli olmayan bir fiil ol-

---

21 el-Bakara 2/210.

22 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 93; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/130; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât* (Dımaşk: Dâru Sadeddin, 2000), 1/287.

23 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Diyanet Eski)* (Erişim 14 Nisan 2025), el-Bakara 2/210; *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2023), el-Bakara 2/210.

24 el-Kasas 28/23.

25 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 4/126; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfü fuzalâi'l-beşer fi (bi)'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2/341; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 7/27.

26 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Diyanet Yeni)*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), el-Kasas 28/23.

27 *Kur'an Yolu Meâli*, el-Kasas 28/23.

28 *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli (Diyanet Vakfı)*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2014), el-Kasas 28/23.

ması nedeniyle fâil, kişinin kendisidir. Burada da fâil suyun başına giden ve dönmesi gereken kişinin kendisidir.[29] Bu kıraata göre âyetin anlamı Diyanet (Eski) meâlinde olduğu üzere "*Çobanlar ayrılana kadar biz sulamayız.*"[30] şeklindedir. Bununla birlikte bu meâlde de farklı kıraata göre anlam verildiği belirtilmemiştir. Bu açıklamalara göre "يَصْدُرَ " kıraatında anlam "Çobanların kendileri su kaynağından ayrıldıktan sonra." demektir. "يُصْدِر" kıraatında ise "Çobanlar hayvanlarını su kaynağından alıp gittikten sonra." anlamı vardır.

" وَاِذْ وٰعَدْنَا مُوسٰى اَرْبَعِينَ لَيْلَةً *Hani o zaman Musa ile kırk gece için sözleşmiştik.*"[31] âyetinde geçen müfâale babındaki "وٰعَدْنَا" kelimesini Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Ya'kub ve İbn Muhaysın "وَعَدْنَا" şeklinde okumuşlardır. Onlara göre müfâale babı müşâreket içindir. Vaat ve tehditte tek yetkili olan ise Allah'tır. Karşılıklı vaatleşme ise yaratılmışlar arasında söz konusu olur. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın bu fiilde tek başına fail olması dikkate alındığında, "وَعَدْنَا" kalıbının kullanılması daha uygundur.[32] Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) bu âyetin kıraatı ile ilgili şu açıklamayı yapar: "وٰعَدْنَا" kıraatının uygunluğunu destekleyen hususlardan biri; fâale (فاعل) kalıbının bazen tek taraflı bir fiil anlamında da kullanılabilmesidir. Nitekim Arapçada " عاقبت اللص /hırsızı cezalandırdım" gibi kullanımlar buna örnektir. Şayet vaatte bulunan Allah Teâlâ ise bu fiil iki tarafın karşılıklı fiili anlamına gelmez. Ancak vaatte bulunan Hz. Mûsâ olsaydı, bu durumda fiil karşılıklı (müşâreket ifade eden) bir anlam taşırdı. Bununla birlikte[33] " وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَاَجْرٌ عَظِيمٌ" âyetinde olduğu gibi Kur'an'da[34] daha yaygın olarak "وَعَدَ" fiili kullanıldığından bu âyette de "وَعَدَ" lafzına hamledilmesi uygun olur.[35] Diyanet (Yeni) meâlinde "*Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik.*"[36] şeklinde Hafs rivayetine göre mâna verilirken diğer meâllerde kıraatla ilgili bir açıklama yapılmaksızın ikinci kıraata göre anlam verilmiştir ki o da şöyledir: *"Mûsâ'ya kırk gece vâde vermiştik.*",[37] "*Mûsâ'ya kırk gece için söz vermiştik.*",[38] "*Musa'ya kırk gece (vahyetmek üzere) söz vermiştik.*"[39]

---

29 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 276; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 4/126; Dimyâtî, *İthâf*, 2/341; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 7/27.

30 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Kasas 28/23.

31 el-Bakara 2/51.

32 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 76-77; Dimyâtî, *İthâf*, 1/390; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/98.

33 el-Mâide 5/9.

34 Âl-i İmrân 3/152; el-Enfâl 8/7; Tâhâ 20/86; Nûr 24/55; el-Fetih 48/20.

35 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 1/460-461.

36 *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Bakara 2/51.

37 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Bakara 2/51.

38 *Kur'an Yolu Meâli*, el-Bakara 2/51.

39 *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Bakara 2/51.

"وَاِنْ تُبْدُوا مَا فِي اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ *İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder.*"[40] âyetinde "يَغْفِرُ ve يُعَذِّبُ" fiilleri Âsım ve İbn Âmir'in kıraatında cümle-i isti'nâfiye olarak merfû harekeli okunmuştur. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş (ö. 148/765) kıraatında ise bu fiiller "يُحَاسِبْكُمْ" fiiline atıf olarak sonu sakin olarak kıraat edilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) mushafında bu lafzın "ف" harfi olmaksızın meczum harekeli kıraatı mevcuttur.[41] İkinci kıraata göre âyete verilen anlam Diyanet (Yeni) meâlinde şöyle yer almaktadır: "*İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder.*"[42]

"اِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا *Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkınmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.*"[43] âyetinde İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Hafs "سَيَصْلَوْنَ" şeklinde fiili ma'lûm olarak kıraat ederlerken İbn Âmir, Ebû Bekir, Hasan-ı Basrî meçhul olarak "سَيُصْلَوْنَ" şeklinde okumuşlardır. Bu kıraata göre anlam "atılacaklardır" olur.[44] İkinci kıraata göre de âyete, Diyanet (Eski) meâlinde kıraatla ilgili bir açıklama yapılmaksızın "*Zaten onlar çılgın aleve atılacaklardır.*"[45] şeklinde anlam verilmiştir.

Mushafta fiil ma'lûm olmasına rağmen meâlde meçhul sîgaya göre anlam verilmiştir. Bu âyet bağlamında insanların zihninde oluşabilecek bazı karışıklıklara sebebiyet vermesi ihtimalinden kaçınma düşüncesiyle bunu tercih etmiş olmaları mümkündür.

En'âm Sûresinin 63. âyetinde قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ اَنْجٰينَا مِنْ هٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ "*De ki: 'Karanın ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır?' O'na açık gizli yalvararak, 'Eğer bizi bundan kurtarırsa andolsun şükredenlerden olacağız' diye dua edersiniz.*"[46] geçen "اَنْجٰينَا / *bizi kurtarırsa*" kelimesi Âsım kıraatında elif harfi ile "اَنْجَانَا" şek-

---

40 el-Bakara 2/284.

41 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/406; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 1/232; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/430.

42 *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Bakara 2/284.

43 en-Nisâ 4/10.

44 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 120; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/346; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384), 6/91; Dimyâtî, *İthâf*, 1/504; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/24.

45 *Diyanet Meâli (Eski)*, en-Nisâ 4/10.

46 el-En'âm 6/63.

linde okunmaktadır. Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş ise "elif-i mumâle"[47] ile okumuştur. Kûfe Mushaflarında çoğunlukla "elif" ile kaydedilmiştir. Fakat Ferrâ, (ö. 207/822) Kûfelilerin kıraatının de Mushaflarının da "اَنْجٰيِنَا" şeklinde olduğunu belirtir. Ebû Ali el-Fârisî, önceki ve sonraki fiillerin gâib sîgasında olmasından dolayı bu kıraatın daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Verş (ö. 197/812) kıraatında ise kelime /انجيتنا "*bizi kurtarırsan*" şeklinde muhatab sîgasıyla kıraat edilmiştir. Kelime, Medine ve Basra mushaflarında bu kıraat ile kayıtlıdır.[48] Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), bu kıraatın daha beliğ olduğunu ve kıraat ehlinin çoğunluğunun takdirinin böyle olduğunu ifade etmiştir.[49] Kurtubî (ö. 671/1273) de bu âyette anlamın uygun düşmesi için "ت" harfi ile okunması gerektiğini belirtmektedir.[50] Râzî (ö. 606/1210) ise bu kelimeden önceki ve sonraki ifadelerin, gaib sîgasıyla zikredilmiş olmasının birinci kıraatı tercih edenlerin delili olduğunu ifade eder.[51] Diyanet (Yeni) meâlinde "*De ki: "Sizler, açıktan ve gizlice O'na 'Eğer bizi bundan kurtarırsa, elbette şükredenlerden olacağız' diye dua ederken, sizi karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) kim kurtarır?*"[52] ve Kur'an Yolu meâlinde "*De ki: "Karanın ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır?" O'na açık gizli yalvararak, "Eğer bizi bundan kurtarırsa andolsun şükredenlerden olacağız" diye dua edersiniz.*"[53] şeklinde birinci kıraat tercih edilerek anlam verilmiştir. Diyanet (Eski) meâlinde "*Bundan bizi kurtarırsan şükredenlerden olacağız diye*"[54] şeklinde ve Diyanet Vakfı meâlinde "*Eğer bizi bundan kurtarırsan andolsun şükredenlerden olacağız.*"[55] şeklinde kıraatlarla ilgili bir açıklama yapılmaksızın ikinci kıraat tercih edilerek *âyete* anlam verilmiştir.

2.2. Hareke Değişikliği ile Meydana Gelen Farklı Kıraat

Kıraat farklılıkları, çeşitli dilsel unsurlar üzerinden ortaya çıkmaktadır.

---

47 Elif-i mumâle: Yâ sesine meyleden ara bir sesle okunan elife denir. Elifin imâle ile okunuşu mütevâtir kıraatların hepsinde yer almakla birlikte daha çok Hamza b. Habîb, Ebû Amr b. Alâ, Kisâî ve Halef b. Hişâm kıraatlarında الهـدى، أسـارى، الضحـى، رأى، أبصارهـم، النـاس gibi kelimelerin eliflerinde uygulanır. Bk. Mehmet Ali Sarı, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/164.

48 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 141-142; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/487; Dimyâtî, *İthâf*, 2/16; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/451.

49 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ,* thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981), 1/435.

50 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/8.

51 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401), 13/22.

52 *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-En'âm 6/63.

53 *Kur'an Yolu Meâli*, el-En'âm 6/63.

54 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-En'âm 6/63.

55 *Diyanet Vakfı Meâli*, el-En'âm 6/63.

Bunlardan biri de kelimelerin farklı harekelerle okunmasıdır. Kıraat vecihlerine bağlı olarak meydana gelen hareke farklılıkları, kimi zaman sadece telaffuza ilişkin bir farklılık oluştururken, kimi zaman da kelimenin sarfî veya nahvî yapısını değiştirerek anlamın farklılaşmasına yol açmaktadır.[56] Ele alınan meâllere yansıyan bu tür hareke farklılıklarına ilişkin örnekler şunlardır:

هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا "*İşte burada yardım ve dostluk, Hak olan Allah'a mahsustur. Mükâfatı en iyi olan O, en güzel âkıbeti veren yine O'dur.*"[57] âyetinde geçen "الْوَلَايَةُ" kelimesini İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir ve Âsım "و" harfini fetha ile kıraat etmişlerdir. Fetha ile okuyanlar bu kelimeyi "رَأَيْتُهُ وِلَايَةً" "onu dost edinme/dostluk" anlamında masdar kabul etmişlerdir. Basra dil mektebinin önemli âlimlerinden Ebû Saîd el-Asmaî (ö. 216/831) ve Ebû Amr'a göre; bu âyette "el-vilâye/الْوِلَايَةُ" şeklinde kesre ile okumak dil bakımından hatalıdır. Çünkü "fiâle/فعالة " vezninin kesreli kullanımı, daha çok bir meslek, görev veya makam ifade eden kelimelerde görülür. Nitekim "الكتابة والإمارة والخلافة / (kitâbet) yazıcılık, imâret (yöneticilik), hilâfet" kelimeleri de böyledir. Burada ise bir idare veya yönetim görevini üstlenme anlamı kastedilmemektedir. Bilakis burada söz konusu olan, dindeki velâyettir. Aynı kelimenin "*Allah, îman edenlerin velisidir.*"[58] âyetinde olduğu gibi "muvâlât (veli ve dost edinmek) anlamında olduğu belirtilmiştir ki ele aldığımız dört meâlde[59] de âyete bu doğrultuda anlam verilmiştir.[60] Bu bağlamda Kehf Sûresi 44. âyete Diyanet Vakfı ve Kur'an Yolu meâllerinde "*İşte burada yardım ve dostluk, Hak olan Allah'a mahsustur.*"[61] şeklinde meâl verilmiştir.

Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş "و" harfinin kesresiyle "الْوِلَايَةُ" şeklinde okumuşlardır.[62] Kelime kesre okunması halinde "*Ve o günde egemenlik yalnız Allah'ındır.*"[63] âyetinde olduğu gibi "sultanlık, egemenlik, otorite ve hâkimiyyet"[64] anlamına gelmektedir. Yine bu âyette dört meâl de bu anlamı tercih etmiştir.[65] Taberî de doğruya daha yakın olan okuyuşun, "و"ın kesre-

[56] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 95; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/121-122.

[57] el-Kehf 18/44.

[58] el-Bakara 2/257.

[59] *Diyanet Meâli (Eski)*; *Diyanet Meâli (Yeni)*; *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Bakara 2/257.

[60] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 224; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 3/445-446.

[61] *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Kehf 18/44.

[62] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 224; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 3/446; Dimyâtî, *İthâf,* 2/216; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 5/222.

[63] el-İnfitâr 82/19.

[64] Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 3/446; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf,* 2/63; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/411; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/407.

[65] *Diyanet Meâli (Eski)*; *Diyanet Meâli (Yeni)*; *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-İnfitâr 82/19.

siyle okunan kıraat olduğunu belirtir. Çünkü Allah Teâlâ bu ifadeden sonra kendi mülk ve hâkimiyetini haber vermekte, kıyamet günü azabına uğrayan kimse için hiçbir yardımcının bulunmayacağını bildirmektedir. Bu sebeple âyetin devamındaki bağlama uygun olarak Allah'ın mutlak hükümranlığını ve egemenliğini ifade eden anlamın tercih edilmesi, hakkında ne öncesinde bir söz ne de bir işaret bulunan "dostluk ve velâyet" anlamının tercih edilmesinden daha uygundur.[66] Taberî, âyetin siyak ve sibakını dikkate alarak ikinci okuyuşu (الوِلَاية) tercih etmekte ve bunun Allah'ın mutlak egemenliğini ifade ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle onun tercihi yalnızca dilsel değil, aynı zamanda bağlamsal (siyak-sibak) bir tercihtir ki Diyanet (Eski) meâli de bu nedenle Mushaf metninden farklı kıraata göre anlam vermiş olmalıdır: "*İşte burada kudret ve hâkimiyet, varlığı gerçek olan Allah'ındır.*"[67]

"وَاَمَّا مَنْ اٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهٗ جَزَاۤءً الْحُسْنٰى وَسَنَقُوْلُ لَهٗ مِنْ اَمْرِنَا يُسْرًا *Her kim de iman eder ve salih amel işlerse, ona mükâfat olarak daha güzeli var. (Üstelik) ona emrimizden kolay olanı söyleyeceğiz.*"[68] âyetinde "جزاء الحسنى" kelimelerini Hafs rivayetinde Âsım "جَزَاۤءً الْحُسْنٰى" şeklinde okumuştur. Bu kıraata göre "لَهٗ" mukaddem (öne geçmiş) haber, "جَزَاۤءً" kelimesi hâl veya temyiz, "الحسنى" kelimesi ise muahhar (arkaya geçmiş) mübtedâ olur. Bu şekilde anlam "mükâfât olarak en güzeli vardır." şeklinde olur. Diyanet (Eski) ve Diyanet (Yeni) meâlleri bu kıraata göre anlam vermiştir: *"İnanıp yararlı iş işleyene, mükâfat olarak güzel şeyler vardır.*"[69]; "*Her kim de iman eder ve salih amel işlerse, ona mükâfat olarak daha güzeli var.*"[70] İbn Kesîr, Nâfi', İbn Âmir, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve İbn Muhaysın "الحسنى جزاءُ" şeklinde izafet terkîbi yaparak kıraat etmişlerdir. Bu kıraata göre ise "لَهٗ" mukaddem (öne geçmiş) haber, "جزاءُ" kelimesi muahhar (arkaya geçmiş) mübtedâ olup "en güzel mükâfat/karşılık" şeklinde bir anlam oluşmaktadır.[71] Ebû Ali el-Fârisî'ye göre bu kıraatın anlamı şöyle olur: Ona en güzel karşılığın mükâfatı vardır. Çünkü iman ve salih amel birer niteliktir. Yani mümine, imanının ve amelinin kendisi olan o güzel hasletin karşılığı vardır.[72] Âyetin meâli Kur'an Yolu meâlinde "*Onun için de en güzel karşılık vardır.*"[73] ve Diyanet Vakfı meâlinde "*Onun için de en güzel bir karşılık*

66 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1422), 15/270.

67 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Kehf 18/44.

68 el-Kehf 18/88.

69 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Kehf 18/88.

70 *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Kehf 18/88.

71 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 230; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 3/466; Dimyâtî, *İthâf*, 2/224; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 5/292-293.

72 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/466.

73 *Kur'an Yolu Meâli*, el-Kehf 18/88.

vardır."[74] şekillerinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu iki meâlde Mushaf metni ile meâlin esas alındığı kıraat farklılık arzetmektedir.

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا "*Haram ayları ertelemek, ancak inkârda daha da ileri gitmektir ki bununla inkâr edenler saptırılır.*"[75] âyetinde "يضل" fiilini Hamza, Kisâî ve Hafs rivayetinde Âsım if'al bâbı ve meçhul olarak "يُضَلُّ" (saptırılır) şeklinde kıraat etmişlerdir. Bu kıraata göre âyetin anlamı şudur: Allah, kâfirlerin ortaya attıkları ve uydurdukları nesî'[76] uygulaması sebebiyle onları saptırır. Ya'kub'dan rivayetle Rüveys (ö. 238/852) ve Ravh (ö. 233/847-48), İbn Mes'ûd, Mücâhid (ö. 103/721) ve Katâde (ö. 117/735) if'âl bâbından ma'lûm fiil olarak "يُضِلُّ" (saptırırlar) şeklinde okumuşlardır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: Kâfirler, Allah'ın insanlar için sünnet (yol) olarak koyduğu şeyde nesî' yaparak insanları saptırırlar. İbn Kesîr, İbn Âmir, Nâfi' ve Ebû Amr ise "يَضِلُّ" (saparlar) şeklinde sülâsî fiilin müzârî sîgasıyla okumuşlardır.[77] Bu durumda âyetin anlamı şöyle olmaktadır: Kâfirler, Allah'ın kulları için delil kıldığı ve onları rızasına ulaştıracak bir yol olarak koyduğu bu hüccetten saparlar.[78]

Mushaf'ta Âsım'ın Hafs rivayeti yer almasına rağmen Diyanet (Eski) meâlinde "*Sapıtmak için hürmetli ayların yerlerini değiştirip geciktirmek, küfürde gerçekten ileri gitmektir.*"[79] Kur'an Yolu meâlinde ise "*Aylara ek yapmak, inkârcılığı artırmaktan başka bir şey değildir, inkârcıların daha da sapmasına yol açmaktadır.*"[80] ifadeleriyle ma'lûm fiil üzerinden diğer kıraatlara göre anlam verilmiştir. Meçhul sîganın insanların zihninde oluşabilecek bazı karışıklıklara sebebiyet vermesi ihtimalinden kaçınma düşüncesiyle bunu tercih etmiş olmalıdırlar.

2.3. Kelimenin Yapısının Değişmesi

Kur'an'da yer alan bir kelimenin sarfî yapısının değişmesi; kelimenin mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl veya farklı fiil kalıplarında okunması, kıraat farklılıklarının önemli bir kısmını oluşturmakta ve birçok durumda

[74] *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Kehf 18/88.

[75] et-Tevbe 9/37.

[76] Nesî', bir ayın haramlığının başka bir aya ertelenmesi, haramlığı ertelenen veya aynı maksatla araya ilâve edilen ay anlamlarına gelmektedir. Câhiliye döneminde haram aylarda savaşa izin verebilmek ve hac mevsimini sabitlemek için ortaya çıkan bir uygulamadır. Bk. Mustafa Fayda, "Nesî' ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/578.

[77] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 230; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/132-133; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/139; Dimyâtî, *İthâf, 91/2*; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 3/382.

[78] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/450.

[79] *Diyanet Meâli (Eski)*, et-Tevbe 9/37.

[80] *Kur'an Yolu Meâli*, et-Tevbe 9/37.

anlamın değişmesine veya çeşitlenmesine yol açmaktadır.[81] Bu şekilde meydana gelen kıraat farklılıkları şöyledir:

قَالَ هٰذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا "*Bu, Rabbimden bir merhamettir. Fakat Rabbimin va'di gelince, O bunu dümdüz yapar. Rabbimin va'di bir haktır dedi.*"[82] âyetinde; med harfi ve hemze ile okunan "دَكَّاءَ" kelimesi "dümdüz arazi ve hörgücü olmayan deve" anlamına gelmektedir. Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş kelimeyi bu şekilde kıraat etmişlerdir. Bu kıraata göre mâna "*Fakat Rabbimin va'di gelince, O bunu dümdüz yapar.*"[83] şeklinde olmaktadır. İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kub kelimeyi "دَكًّا" şeklinde hemzesiz ve tenvinli olarak kıraat etmişlerdir.[84] Bu kelime ise; "bir yeri, tepeyi, dağı yıkmak, yerle bir etmek" anlamına gelmektedir.[85] Ele alınan meâller ise âyete tercih edilen kıraattan farklı mâna vermişlerdir: "*Rabbimin tayin ettiği zaman gelince onu yerle bir eder.*"[86], "*Rabbimin vaadi (kıyametin kopma vakti) gelince onu yerle bir eder.*"[87], "*Fakat rabbimin vaadi gelince O, bunu yerle bir eder.*"[88] Ele alınan meâllerin Mushaf metninde yer alan kelime "bir yükselti ve herhangi bir eser bulunmayacak şekilde düzlüğü" ifade etmekte iken meâller helak olma durumunu çağrıştıracak şekilde "seddin yerle bir/altüst" edilmesini ifade etmektedir.

Bir kelimenin isim ya da ism-i fâil olarak okunmasından kaynaklanan kıraat farklılığı şu âyette yer almaktadır: قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ "*'Birbirini destekleyen iki sihir' demişler ve şunu söylemişlerdi: 'Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.'*"[89] âyetinde geçen "سِحْرَانِ" kelimesini Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve İbn Mes'ûd tesniye bir isim olarak "س" harfinin esresi "ح" harfinin cezmi ile okumuşlardır. "İki sihir"[90] anlamına gelen bu kelimenin İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre "Tevrat ve Kur'an"; Mücâhid'den gelen bir rivayete göre ise "İncil ve Tevrât" olduğu ifade edilmiştir. Dahhâk (ö. 105/723) ve Katâde bu lafzı "İncil ve Kur'an" olarak tefsir

---

81 İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 278, 286; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/133. Ebû Ali, kıraat farklılıklarının gerekçelerini açıklarken kelimenin isim, fiil, mastar, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl kalıplarında okunmasının anlamı değiştirdiğini örneklerle izah eder. Bu eser, kıraatların dilsel gerekçelerini sistematik biçimde ele alan önemli klasik kaynaklardan biridir.

82 el-Kehf 18/98.

83 *Hasan Basri Çantay Meâli* (Erişim: 5 Ağustos 2025), el-Kehf 18/98.

84 Dimyâtî, *İthâf*, 2/228; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 5/312.

85 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/424-425.

86 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Kehf 18/98.

87 *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Kehf 18/98.

88 *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Kehf 18/98.

89 el-Kasas 28/48.

90 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/348.

etmişlerdir.[91] Bu kıraata göre mâna; Diyanet (Eski) meâlinde: "*Yardımlaşan iki sihir (Tevrat ve Kuran); hepsini inkâr edenleriz" dediler.*",[92] Kur'an Yolu meâlinde: "*Birbirini destekleyen iki sihir!" demişler ve eklemişlerdi: "Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.*",[93] ve Diyanet Vakfı meâlinde: "*Birbirini destekleyen iki sihir!" demişler ve şunu söylemişlerdi: Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.*"[94] şeklinde yer almaktadır. Taberî, bu kıraatın daha uygun olduğunu ifade etmekle birlikte kastedilenin İncil ve Tevrat olduğunu dile getirmiştir.[95] Aynı kelimeyi İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Amir, Ebû Ca'fer, Hasan-ı Basrî ve Ya'kub ise "سَاحِرَانِ" şeklinde tesniye ve ism-i fâil olarak "س" harfinden sonra " ا " harfi gelerek ve "ح" harfi esreli olarak okumuşlardır. Bu şekilde kelimenin anlamı "iki sihirbaz"[96] dır. İbn Abbas'dan gelen diğer bir rivayete göre bu kelime ile Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed (s.a.s.) kastedilmiştir. Yine Mücâhid'den gelen bir başka rivayete göre; Hz. Mûsâ ve Hz. Hârun'nun (a.s.) kastedildiği, Hasan-ı Basrî tarafından ise Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kastedildiği ifade edilmiştir.[97] Bu kıraata **g**öre Diyanet (Yeni) meâli şöyle anlam vermiştir: *"Onlar, 'İki sihirbaz birbirlerine destek oluyor' dediler. 'Biz hepsini inkâr ediyoruz' dediler.*"[98] Mushafta Âsım'ın Hafs kıraatı yer almasına rağmen ve kıraat farklılığından bahsedilmeksizin meâlde diğer kıraata göre anlam verilmiştir.

2.4. Kelimenin Tekil veya Çoğul Okunması

Kıraat farklılıklarının bir sonucu olarak bazı kelimeler tekil veya çoğul biçiminde okunabilmekte ve bu durum kelimenin anlamında farklılık meydana getirebilmektedir.[99] Kur'an'da yer alan bu kıraat farklılıklarına şu âyetler örnek gösterilebilir:

"*Meyveler tomurcuklarından ancak O'nun bilgisi altında çıkar*"[100] âyetinde "تَّمَرَاتٍ" kelimesini Nâfi', İbn Âmir, Hafs çoğul olarak okurken İbn Kesîr, Hamza, Ebû Amr, Kisâî ve Ya'kub "تَّمَرَةٍ" şeklinde tekil olarak kıraat etmişlerdir.[101] Mushaf metninde lafız çoğul olmasına rağmen Diyanet (Eski) meâlinde "*O'nun bilgisi dışında hiçbir ürün*

وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَّمَرَاتٍ مِنْ اَكْمَامِهَا…

[91] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/268-269; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 278; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/133; Dimyâtî, *İthâf*, 2/344; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 7/53-54.

[92] *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Kasas 28/48.

[93] *Kur'an Yolu Meâli*, el-Kasas 28/48.

[94] *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Kasas 28/48.

[95] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/269.

[96] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/349.

[97] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/266-268.

[98] *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Kasas 28/48.

[99] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 317; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/284.

[100] Fussilet 41/47.

[101] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 317; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/283; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 8/294.

kabuğundan çıkmaz"[102] şeklinde, Diyanet Vakfı meâlinde ise "*O'nun bilgisi dışında hiçbir meyve (çekirdeği) kabuğunu yarıp çıkamaz.*"[103] olarak tekil haliyle okunan kıraata göre mâna verilmiştir. Diyanet (Yeni) meâlinde "*Meyveler tomurcuklarından ancak O'nun bilgisi altında çıkar.*"[104] ve Kur'an Yolu meâlinde "*O'nun bilgisi olmadan ne meyveler kabuklarını çatlatıp çıkar.*"[105] şeklinde kelimenin Mushaf metninde yer alan çoğul kıraatı dikkate alınarak mâna verilmiştir. Bu örnekte kıraat farklılığının mânaya etkisi sınırlı kalmaktadır. Kelimenin tekil "ثَمَرَةٍ" veya çoğul "ثَمَرَاتٍ" okunması şeklindeki her iki kıraat da bütün meyvelerin ancak Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bununla birlikte anlatım biçiminde oluşan farklılıkta kelimenin tekil kıraatı cins ismi yoluyla genel anlamı vurgularken, çoğul olarak okunan kıraat, meyvelerin ev unuğulkoç .ridetkemte edafi edlikeş kıça ahad iniğililtişeç

لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ "*(Allahın yarattığı) mahsulden ve kendi ellerinin yaptıklarından yemeleri için. Hâlâ şükretmeyecekler mi?*"[106] âyetinde "ثمر" kelimesini Hamza, Kisâî, Halef ve Mücâhid "ثُمُر" şeklinde ilk iki harfi dammeli okurken; bu imamların dışındaki cumhur "ثَمَر" şeklinde ilk iki harfi fethalı olarak okumuşlardır.[107] Fetha ile okunduğunda kelime müfred iken dammeli okuyuş ise çoğul olmaktadır. "ثَمَر" kelimesinin çoğulu "ثِمار" olup cem'ul-cem'i (çoğulun çoğulu) da "ثُمُر" olarak gelir. "ثُمُر" kelimesinin, "ثَمَرة" kelimesinin çoğulu olması da mümkündür.[108] Mushafta tekil olarak geçtiği halde ele alınan meâllerde kelimeye çoğul kıraata göre anlam verilmiştir: **"***Onun ve elleriyle yaptıklarının ürünlerini yesinler*"[109], "*Meyvelerinden yesinler diye…*",[110] "*Onun ürünlerinden ve kendi elleriyle ürettiklerinden yesinler diye.*",[111] "*…onların meyvelerinden…*"[112]

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ "*O gün ki semâyı kitablar için defter dürer gibi düreceğiz.*"[113] âyetinde "كُتُب" kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kub "كِتَاب" şeklinde müfred olarak kıraat

[102] *Diyanet Meâli (Eski)*, Fussilet 41/47.
[103] *Diyanet Vakfı Meâli*, Fussilet 41/47.
[104] *Diyanet Meâli (Yeni)*, Fussilet 41/47.
[105] *Kur'an Yolu Meâli*, Fussilet 41/47.
[106] Yâsîn 36/35.
[107] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2016), 2/353; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 7/484.
[108] İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 176; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/106.
[109] *Diyanet Meâli (Eski)*, Yâsîn 36/35.
[110] *Diyanet Meâli (Yeni)*, Yâsîn 36/35.
[111] *Kur'an Yolu Meâli*, Yâsîn 36/35.
[112] *Diyanet Vakfı Meâli*, Yâsîn 36/35.
[113] el-Enbiyâ 21/104.

etmişlerdir.[114] Diyanet (Yeni), Diyanet Vakfı ve Kur'an Yolu meâllerinde "*Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi…*"[115] şeklinde kelimeye çoğul kıraata uygun olarak meâl verilirken Diyanet (Eski) meâlinde "*Göğü, kitap dürer gibi dürdüğümüz zaman*"[116] şeklinde müfred kıraata göre anlam verildiği görülmektedir.

2.5. Gramer Öğelerinin Değişmesi

Arapçanın cümle yapısı içerisinde kıraat farklılıklarının bir sonucu olarak, sözcüklerin asıl kök harfleri ve bu harflerin oluşturduğu kelime yapısı değişmeden, kelimenin son harfinin harekesinin veya hareke yerine geçen işaretlerin farklı okunmasıyla kelimenin cümle içerisindeki i'rabı ve buna bağlı olarak cümledeki öğesi değişebilmektedir. Bu durum, cümlenin anlamında da farklılık meydana getirmektedir.[117] Kıraat farklılığına sebep olan bu duruma şu örnekler verilebilir:

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ "*Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz iyilik değildir.*"[118] âyetinde "الْبِرّ" kelimesinde farklı kıraatlar söz konusudur. Hamza ve Hafs rivayetinde Âsım bu kelimeyi "اَلْبِرَّ el-Birra" şeklinde mansûb okumuşlardır. Çünkü "لَيْسَ değildir" edatından sonra gelen iki ögeden birisi isim diğeri haber olur. Bu kıraata göre "لَيْسَ" den sonra gelen "اَلْبِرَّ" kelimesi haber yapılarak mansûb okunmuştur. "Döndürmeniz" anlamındaki "تُوَلُّوا اَنْ " ifadesi "لَيْسَ" nin ismi olmuştur. Mastarın (başına, fiili mastara çeviren edat gelerek) isim olması ise daha uygundur. Çünkü "لَيْسَ "nin ismi, belirtisiz (nekre) gelmez. "el-Birr" kelimesi ise bazen nekre gelebilir, fiilde belirlilik (marife oluş) ise daha güçlüdür.[119] Buna göre anlam Diyanet (Eski) meâlinde "*Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir.*"[120] Ve Kur'an Yolu meâlinde olduğu gibi "*Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir.* "[121] şeklinde verilmiştir. Buna karşılık Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî ve İbn Mes'ûd bu kelimeyi "اَلْبِرُّ" şeklinde merfû olarak ve "لَيْسَ"nin ismi kabul ederek okumuşlardır. Haberi ise "تُوَلُّوا اَنْ" ibaresidir. Bu ikinci okuyuşun takdiri ise Diyanet (Yeni) meâlinde "*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı*

[114] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 251; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 3/558; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 6/65.

[115] *Diyanet Meâli (Yeni)*; *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Enbiyâ 21/104.

[116] *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Enbiyâ 21/104.

[117] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 94; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/118-119.

[118] el-Bakara 2/177.

[119] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 92; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/102; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/330; Dimyâtî, *İthâf*, 1/429; Nesefî, *Medârik*, 1/153; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/231.

[120] *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Bakara 2/177.

[121] *Kur'an Yolu Meâli*, el-Bakara 2/177.

taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir."[122] ve Diyanet Vakfı meâlinde olduğu gibi "*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir.*"[123] şeklinde verilmiştir. Birinci kıraata göre "yapılan fiiller iyilik değildir" anlamı ortaya çıkarken, ikinci kıraata göre "iyilik, bu fiillerden ibaret değildir" anlamı ortaya çıkmaktadır.

"يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ اِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ *Ey insanlar! Geçici dünya hayatında yaptığınız taşkınlık aleyhinizedir. Sonra dönüşünüz Bizedir.*"[124] âyetindeki "مَتَاعَ" kelimesinde kıraat ihtilafı söz konudur. Âsım, Ebû Amr, İbn Âmir ve İbn Kesîr bu kelimeyi cümlede hâl olarak mansûb okumuşlardır. Bu şekilde "*Dünya hayatının metâından faydalanıyorsunuz.*" anlamına gelmektedir.[125] Bu kıraata göre Diyanet (Eski) meâli "عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اِنَّمَا بَغْيُكُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا "[126] takdirinde "*Ey insanlar! Geçici dünya hayatında yaptığınız taşkınlık aleyhinizedir. Sonra dönüşünüz Bizedir.*"[127] şeklinde mâna vermiştir. Diyanet (Yeni) ve Diyanet Vakfı meâli "تَتَمَتَّعُونَ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"[128] takdirinde ve "عَلَى اَنْفُسِكُمْ" ifadesini "بَغْيُكُمْ" kelimesinin haberi olarak kabul ederek şöyle mâna vermişlerdir: "*Ey İnsanlar! Sizin taşkınlığınız, sırf kendi aleyhinizedir. (Bununla) sadece dünya hayatının yararını elde edersiniz.*"[129]; "*Ey insanlar! Sizin taşkınlığınız ancak kendi aleyhinizedir; (bununla) sadece fâni dünya hayatının menfaatini elde edersiniz; sonunda dönüşünüz yine bizedir.*"[130] Nâfi', Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Halef ise bu lafzı mahzuf bir mübtedanın "ذٰلِكَ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" takdirinde[131] veya mübteda olan "بَغْيُكُمْ" kelimesinin haberi olarak merfû okumuşlardır.[132] Böylece mâna, Kur'an Yolu meâlinde olduğu üzere: "*Taşkınlığınız ancak sizin zararınızadır. Dünya hayatının geçici menfaati... Sonra gelişiniz bizedir.*"[133] şeklinde ortaya çıkar.

"وَامْرَاَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ *Sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir)*"[134] âyetinde "حَمَّالَةَ" kelimesi yermek ve hakaret etmek üzere veya hal

[122] *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Bakara 2/177.
[123] *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Bakara 2/177.
[124] Yûnus 10/23.
[125] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 181; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/185; Dimyâtî, *İthâf*, 2/107; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 3/523.
[126] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/149.
[127] *Diyanet Meâli (Eski)*, Yûnus 10/23.
[128] Nesefî, *Medârik*, 2/15.
[129] *Diyanet Meâli (Yeni)*, Yûnus 10/23.
[130] *Diyanet Vakfı Meâli*, Yûnus 10/23.
[131] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/148-149.
[132] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 181; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/185; Dimyâtî, *İthâf*, 2/108; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 3/524.
[133] *Kur'an Yolu Meâli*, Yûnus 10/23.
[134] Tebbet 111/4.

olarak mansûb okunmuştur. Nesefî de Ümmü Cemil'e[135] hakaret anlamı taşıması sebebiyle bu kıraati daha çok beğendiğini belirtmiştir. Oysa bu kelimeyi Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Halef mahzuf bir "هى" zamirinin (o, odun hamalıdır) veya " امْرَاَتُهُ " kelimesinin (onun karısı, odun hamalıdır) haberi olarak " حَمَّالَةُ" şeklinde merfû kıraat etmişlerdir.[136] Bu kıraata göre Diyanet (Eski) meâlinde âyete şöyle anlam verilmiştir: "*Karısı da ona odun taşıyacaktır.*"[137] Âyete göre; izzet ve servet içinde büyümüş bir kadının odun hamallığı yapması, acıklı bir sefâlet demektir. Bu anlam, cehenneme girmenin sebebi olan dünyadaki durumu göstermiş olmaktadır. Asıl anlam, Ebû Leheb'in (ö. 2/624) dünyadaki aile şerefine, zenginliğine ve üstünlüğüne rağmen ahirette zillet ve hakarete uğrayacağını ifade etmektedir. Üstelik ona en yakın kişilerden biri olan karısı da cehennem azabında onun sıkıntısını artıracaktır. Rivayetlere göre Ebû Leheb'in karısı, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) geçeceği yollara geceleyin dikenli dallar bırakıtırarak ona eziyet etmek isterdi. Bu sebeple Kur'an'da bu şekilde kınanmıştır. Ancak bu rivayet, onun Hz. Muhammed'e (s.a.s.) eziyet etmek ve İslâm'ın yayılmasını engellemek amacıyla kocasına destek olduğunu anlatan temsili bir ifade olarak da değerlendirilebilir.[138]

"ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ *Sonra onların mazeretleri 'Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık' demekten başka bir şey olmadı.*"[139] âyetinde yer alan "فِتْنَتُهُمْ" kelimesinde farklı kıraatlar mevcuttur. İbn Âmir, Hafs rivayetinde Âsım, İbn Kesîr, A'meş, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhaysın bu kelimeyi merfû olarak okuyarak "كان"nin ismi kabul etmişlerdir.[140] Diyanet (Yeni), Kur'an Yolu ve Diyanet Vakfı meâllerinde âyete buna göre mâna verilmiştir: "*Sonunda onların manevraları, 'Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz (O'na) ortak koşanlar değildik.' demelerinden başka bir şey olmayacaktır.*"[141]; "*Sonra onların mazeretleri 'Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık' demekten başka bir şey olmadı.*"[142] Kelimenin diğer bir kıraatı ise "كان"nin haberi olarak "فِتْنَتَهُمْ" şeklinde mansûb okunmasıdır. Halef, Nafî, Ebû Amr, Ebû Bekir rivayetinde Âsım ve Ebû Ca'fer böyle kıraat etmişlerdir.[143] Diyanet (Eski)

[135] Ebû Süfyân'ın kız kardeşi, Ebû Leheb'in karısıdır. Bk. Gülgün Uyar, "Ümmü Cemîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/315.

[136] İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 377; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 4/586; Nesefî, *Medârik*, 3/592; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 10/631.

[137] *Diyanet Meâli (Eski)*, Yûnus 10/23.

[138] Yazır*, Hak Dîni,* 9/6264.

[139] el-En'âm 6/23.

[140] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 136-137; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/461.

[141] *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-En'âm 6/23.

[142] *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-En'âm 6/23.

[143] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 136-137; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/460-461.

meâlinde bu kıraata göre anlam verilmiştir: "*Sonra, 'Rabbimiz Allah'a and olsun ki bizler ortak koşanlar değildik' demekten başka çare bulamazlar.*"[144] Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1345) âyetteki "اَنْ" ile başlayan cümlenin marifelikte zamir konumunda olduğunu, zamirin ise marife olarak "كان"-nin ismi olmaya daha uygun olduğunu belirtir. Böylece "فِتْنَتَهُمْ" kelimesi "كان"nin haberi olarak mansûb okunur.[145] Vâhidî'ye (ö. 468/1076) göre en tercih edilen görüş; "اَنْ قَالُوا" ifadesini fiilin ismi; "فِتْنَتَهُمْ" ifadesini ise fiilin haberi kabul eden kıraatın mânasıdır.[146] Bu âyette ele aldığımız meâller de "*Kavminin/Milletinin cevabı sadece… demelerinden başka bir şey olmadı/demek oldu.*" şekillerinde mâna vererek önceki âyette tercih edilen gramer kuralının tersini tercih etmişlerdir. Diyanet (Eski) meâli ise her iki âyete aynı kuralla anlam vermeyi tercih etmiştir. Bahse konu üç meâl, cümle yapıları aynı olan iki âyeti farklı cümle terkiplerini esas alarak tercüme etmiştir.

Bahse konu üç meâlde, aynı cümle yapısına sahip görünen iki âyette farklı gramer vecihlerinin tercih edilmiş olması ilk bakışta bir tutarsızlık izlenimi vermektedir. Bununla birlikte mesele yalnızca Arap dili kuralları çerçevesinde değil, âyetlerin sevk edildiği bağlam ve muktezâ-yı hâl açısından da değerlendirilebilir. Nitekim En'âm Sûresi 23. âyette müşriklerin hesap gününde ileri sürecekleri mazeret ve inkâr tavrı ön plana çıkarken, A'râf Sûresi 82. âyette kavmin Hz. Lût'a (a.s.) karşı ortaya koyduğu fiilî tepki ve toplumsal tavır vurgulanmaktadır. Bu sebeple mütercimlerin, aynı gramer yapısına sahip görünen ifadelerde bağlamın öne çıkardığı kıraat vechini esas alarak farklı tercüme tercihleri yapmış olmaları mümkündür. Bununla birlikte meâllerde bu tercihin gerekçesinin ve ilgili kıraat farklılıklarının dipnot veya açıklamalarda belirtilmesi, hem tercihlerin dilsel ve bağlamsal dayanaklarını görünür kılacak hem de meâller arasında ortaya çıkan farklılıkların daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylece kıraat farklılıkları, yalnızca dilsel açıdan bir zenginlik olması yanında âyetin anlamını bağlamıyla birlikte daha iyi yansıtmaya imkân veren bir yorum zemini olarak değerlendirilecektir.

2.6. Atıf Harfinin Bulunması

Bir kelimenin veya cümlenin daha önce geçen bir kelime veya cümleye atıf olması ile müstakil olması, cümlenin anlam ve yorumunda farklılıkların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Atıf durumunu meydana getiren harfler farklı bir görev de icra edebilmektedirler. "و" harfi de bunlardan

---

144 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-En'âm 6/23.

145 Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 4/99.

146 İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 137; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/192; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/405-406.

biri olup cümle içerisinde farklı görevler yüklenebilmektedir.[147] Cümlede atıf bulunup bulunmaması yönüyle ortaya çıkan kıraat ihtilafına şu âyet örnek olarak verilebilir:

وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِاٰيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِين

"*Onların, ateşin üzerinde durdurulduklarını zaman: 'Ne olurdu dünyaya döndürülseydik, Rabb'imizin âyetlerini yalanlamasaydık da müminlerden olsaydık' dediklerini bir görsen!*"[148] âyetinde "وَلَا نُكَذِّبَ" ve "وَنَكُونَ" fiillerinin başında yer alan "و" harfinin atıf olup olmaması yönüyle farklı kıraatlar ortaya çıkmaktadır. Hişam, İbn Âmir'den rivayetle "وَلَا نُكَذِّبُ" kelimesini merfû "وَنَكُونَ" kelimesini ise mansûb okumuştur. Buna göre onlar, geri döndürülmeyi temenni etmişler; müminlerden olmayı da temennilerinin konusu yapmışlar, buna karşılık dünyaya geri gönderildikleri takdirde artık Rabb'lerinin âyetlerini yalanlamayacaklarını haber vermişlerdir. Sîbeveyhi (ö. 180/796) ise; "وَلَا نُكَذِّبُ" ifadesinin önceki cümleye atfedilmesini değil, kat' yoluyla bağımsız bir cümle olarak değerlendirilmesini tercih etmiştir. Bu durumda söz konusu ifade temenni kapsamına girmemekte, yeni bir cümle olarak kabul edilmektedir. Bunun da anlamı şöyle olur: "*Biz hiçbir şekilde yalanlamayacak, yalanlamayı terk üzere sebat gösterecektik. Yani ister geri döndürülelim ister döndürülmeyelim yine yalanlamayacağız.*" Bu da birisinin diğerine "Beni bırak bir daha da yapmayacağım" demesi gibidir. Yani "ister beni bırak ister bırakma durum ne olursa olsun ben bu işi tekrar yapmayacağım" demektir.[149] Ebû Amr, bunun temenninin kapsamı dışında oluşuna bir sonraki âyette gelecek olan: *"Çünkü onlar şüphesiz yalancıdırlar."*[150] ifadelerini delil göstermektedir. Çünkü temenni edilen bir şey hakkında yalancılık söz konusu olmaz fakat haber hakkında yalancılık söz konusu olur. İbn Âmir, Hamza, Âsım'dan rivayetle Hafs, Ya'kub ve A'meş temenninin cevabı olarak her iki fiili (وَلَا نُكَذِّبَ - وَنَكُونَ şeklinde) mansûb okumuşlardır.[151] Bu kıraata göre anlam: "*Keşke geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak.*" şeklindedir. Diyanet (Yeni), Kur'an Yolu ve Diyanet Vakfı meâli bu kıraatı tercih etmiş ve birkaç kelime değişikliğiyle şöyle mâna vermişlerdir: "*Onların ateşin karşısında durdurulup da 'Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek/döndürülsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve/yalan saymayıp inananlardan/müminlerden olsak' dediklerini bir görsen!*"[152] Ebû Amr ve Âsım'dan rivayetle Ebû Bekir ise (bütün fiilleri) dammeli okumuştur.

[147] Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1408/1988), 1/399, 1/429, 3/42.

[148] el-En'âm 6/27.

[149] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/44.

[150] el-En'âm 6/28.

[151] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 137-138; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/464-466.

[152] *Diyanet Meâli (Yeni)*; *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-En'âm 6/27.

Her üç fiil de atfedilmek suretiyle merfû olarak okuyuşta mâna "*'Keşke biz geri döndürülseydik, Rabbimizin âyetlerini yalanlamazdık, müminlerden olurduk' diyecekleri vakit*" şeklinde olmaktadır.[153] Diyanet (Eski) meâli ise bu kıraata göre mâna vermiştir: "*Onların, ateşin kenarına getirilip durdurulduklarında, 'Keşke dünyaya tekrar döndürülseydik, Rabbimiz'in âyetlerini yalanlamasaydık ve inananlardan olsaydık' dediklerini bir görsen!*"[154] Merfû okuyuşta (نُكَذِّبُ / نَكُونُ), yalanlamama ve mümin olma, temenninin sonucu olarak haber anlamı taşırken mansûb okuyuşta (نُكَذِّبَ / نَكُونَ) her iki fiil de temenniye atfedilmiş olup "geri döndürülsek de..." anlamını ifade eder. Biri merfû diğeri mansûb okuyuşta ise (نُكَذِّبُ / نَكُونَ) yalanlamama haber, mümin olma ise temenni anlamındadır.[155]

2.7. Kelimenin İsim veya Fiil Olarak Okunması

Kıraat farklılıklarının bir sonucu olarak aynı kök harflerden oluşan bir kelime, bir kıraatta isim, başka bir kıraatta ise fiil formunda okunabilmekte ve buna bağlı olarak kelimenin anlamında farklılık meydana gelmektedir.

فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ الَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا "*O, karanlığı yarıp sabahı çıkarandır. Geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı da ince birer hesap ölçüsü kıldı.*"[156] âyetinde Âsım, Hamza, Kisâî, Halef, İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), A'meş ve Hasan-ı Basrî, "جَعَلَ" kelimesini fiil-i mâzî formunda kıraat etmişlerdir.[157] Buna göre mâna Diyanet (Yeni) meâlinde olduğu gibi; "*O, karanlığı yarıp sabahı çıkarandır. Geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı da ince birer hesap ölçüsü kıldı.*"[158] şeklinde olmaktadır. Diyanet Vakfı ve Kur'an Yolu meâllerinde de fiil-i mâzî olarak "kılmıştır"[159] şeklinde mâna verilmiştir. Aynı kelimeyi İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kub "جاعل" şeklinde ism-i fâil kalıbında okumuşlardır.[160] Bu kıraata göre âyete Diyanet (Eski) meâlinde "*Tanyerini ağartan, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı vakit ölçüsü kılandır.*"[161] şeklinde Mushaf metninden farklı mâna verilmiştir. Âyette ifade edilen hususlar geçmiş zamanda olup bitmiş hadiseler olması dolayısıyla ism-i fâil dahi olsalar fiile hamledilmeleri gerektiği görüşü de zikredilmiştir.[162]

---

153 İbn Hâleveyh, *el-Hücc*e, 317; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/464; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/408-409; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/410-411.

154 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-En'âm 6/27.

155 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/208.

156 el-En'âm 6/96.

157 İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 146; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/512-513; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/494-495.

158 *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-En'âm 6/96.

159 *Diyanet Vakfı Meâli*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-En'âm 6/96.

160 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/427; İbn Hâleveyh, *el-Hücce,* 146; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce,* 2/512-513; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 2/495.

161 *Diyanet Meâli (Eski)*, el-En'âm 6/96.

162 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/45.

2.8. Harf Ziyade Etme veya Eksiltme

Bir kelimeye harf ilave etmek veya bir kelimeden harf eksiltmek suretiyle ortaya çıkan kıraat farklılıkları da vardır. Örnek olarak; لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِه "*Onun ürünlerinden ve kendi elleriyle ürettiklerinden yesinler diye.*"[163] âyetini İbn Kesîr, Nâfi‘, Ebû Amr, İbn Âmir, Abdullah b. Mes‘ûd ve Hafs rivayetinde Âsım ikinci fiile bitişik olan "ه" zamiri ile "عَمِلَتْهُ" şeklinde kıraat ederken; Hamza Kisâî, Halef ve Ebû Bekir rivayetinde Âsım zamir olmadan "عَمِلَتْ" şeklinde okumuşlardır.[164] Diyanet (Yeni) ve Diyanet Vakfı meâllerinde zamire vurgu yapılarak şu şekilde mâna verilmiştir: "*Bunları onların elleri yapmış değildir.*"[165]; "*Ta ki, onların meyvelerinden ve elleriyle bunlardan imal ettiklerinden yesinler.*"[166] Meâllerdeki "bunlar" kelimesi, zamiri karşılamaktadır. Fakat Diyanet (Eski) ve Kur'an Yolu meâllerinde zamiri dikkate almadan ikinci kıraata göre "*Onun ve elleriyle yaptıklarının ürünlerini yesinler*"[167] ve "*Onun ürünlerinden ve kendi elleriyle ürettiklerinden yesinler diye.*"[168] şeklinde mâna verilmiştir. Böylece ilk iki meâlde, Mushaf metninden farklı bir kıraata göre anlam verildiği görülmektedir.

3. Farklı Kıraatlara Birlikte Yer Verme

Ele alınan meâllerde, Mushaf metninden farklı bir kıraata göre meâl verilmesinin yanı sıra, zaman zaman Mushaf'ta tercih edilen kıraatla birlikte diğer kıraatlara göre de anlam verildiği görülmektedir. Bu durum, farklı kıraat vecihlerinin parantez içerisinde belirtilmesi şeklinde olabildiği gibi âyet meâlinin açıklama kısmında zikredilmesi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır.

3.1. Farklı Kıraatı Parantez İçerisinde Verme

Âyet meâlinde Âsım'ın Hafs rivayeti yanında farklı kıraatların parantez içerisinde verilmesi de ele alınan meâllerde az da olsa bir usûl olarak benimsenmektedir.[169]

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا âyetine Diyanet (eski) ve Kur'an Yolu meâlinde "*Herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz.*"[170] şeklinde meâl verilirken Diyanet (Yeni) ve Diyanet Vakfı meâllerinde ise "*Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (erte-*

[163] Yâsîn 36/35.
[164] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/353; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 7/484.
[165] *Diyanet Meâli (Yeni)*, Yâsîn 36/35.
[166] *Diyanet Vakfı Meâli*, Yâsîn 36/35.
[167] *Diyanet Meâli (Eski)*, Yâsîn 36/35.
[168] *Kur'an Yolu Meâli*, Yâsîn 36/35.
[169] el-Bakara 2/106.
[170] *Diyanet Meâli (Eski)*; *Kur'an Yolu Meâli*, el-Bakara 2/106.

lersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz."[171] şeklinde meâl verilmiştir. İlk kıraata göre "نُنْسِهَا" kelimesi "unutturmak" anlamına gelmektedir. Bu kelimeyi İbn Abbas, Nehaî, Atâ, Mücâhid, Übey b. Ka'b, İbn Muhaysın, İbn Kesîr ve Ebû Amr "نَنْسأُها" şeklinde müzarî "nûn"unun fethası ve sükûn harekeli "hemze" ile okumuşlardır.[172] Bu şekilde olunca kelime "ertelersek" anlamına gelmektedir. Farklı kıraata göre ortaya çıkan anlam her iki meâlde parantez içerisinde verilmiştir.

İkinci kıraatın ifade ettiği anlamın parantez içerisinde verilmesi yerine, farklı kıraat lafzıyla birlikte açıklama kısmında zikredilmesi ve kıraat farklılığından kaynaklanan anlam değişikliğinin açıklanması daha isabetli bir yöntem olacaktır.

3.2. Farklı Kıraata Açıklamada Yer Verme

Bazen meâllerde farklı kıraatın barındırdığı anlamlar âyetin meâli verildikten sonra açıklama bölümünde ele alınmaktadır.

"وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ *Ayrıca ne yazan, ne de şahitlik eden bir zarar görmesin.*"173 âyetinde geçen "لَا يُضَارَّ" kelimesinde kıraat ihtilafı vardır. İdgamlı okumaktan dolayı şekil itibarıyla kıraatın aynı olmasına rağmen kelimenin aslı konusunda kıraat imamları arasında görüş farklılıkları meydana gelmiştir. Fiili ma'lûm olarak okuyup kelimenin aslının "لا يُضارِرْ" (birinci ر harfi kesre ile) olduğunu söyleyen Tâvûs (ö. 106/725), Hasan-ı Basrî ve Katâde'ye göre bu âyetin mânası şöyledir: "*Kâtip de şahit de, yazdıran ve şahitlik yaptıran kimselere zarar vermesinler.*" Yani, kâtip yazdırılandan daha fazla veya daha eksik yazarak kendisine yazdıran tarafa ve karşı tarafa zarar vermesin. Şahitlik yapmak üzere belirlenen kişi de şahitliği sırasında gerçeğe aykırı beyanda bulunarak tarafların haklarının zayi olmasına sebep olmasın. Ata, Abdullah b. Abbas ve Mücâhid ise kelimenin aslının aynı olduğunu ifade ederken kâtibin ve şahidin taraflara zarar vermelerinin, yazmaktan ve şahitlik yapmaktan kaçınmakla meydana geleceğini söylemişlerdir. Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Mes'ûd, Mücâhid, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Dahhâk, Rebi' b. Enes (ö. 139/757) ve Tâvûs'tan nakledilen diğer bir görüşe göre âyetin bu bölümünün mânası şöyledir: "*Yaptıkları işlemi yazılı hâle getirmek ve bu işleme şahitlik etmek üzere başkalarına başvuran kimseler, kâtibe ve şahitlere herhangi bir şekilde zarar vermesinler.*" Bu mânayı verenlere göre kelimenin aslı "لا يُضارَرْ" (birinci ر harfi fetha ile) şeklinde meçhul fiildir.[174] Diyanet (Eski) Meâl'de *"Kâtibe de şahide de zarar verilmesin*"[175] şeklinde yer alırken Diyanet

[171] *Diyanet Meâli (Yeni)*; *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Bakara 2/106.

[172] İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 169; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 2/30-31; Dimyâtî, *İthâf*, 1/411; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/171.

[173] el-Bakara 2/282.

[174] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/111-118.

[175] *Diyanet Meâli (Eski)*, el-Bakara 2/282.

(Yeni) Meâl'de "*Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin.*"[176] şeklinde meâl vermenin yanında açıklama kısmında "Ne yazıcı ne de şahid (adaletten ayrılarak hak sahiplerine) zarar vermesinler" şeklinde de tercüme edilebilir." ifadeleriyle diğer kıraata yer verildiği görülmektedir.[177] Kur'an Yolu meâlinde "*kâtip de şahit de zarar görmesin*"[178] şeklinde Diyanet Vakfı meâlinde ise "*Ne yazan, ne de şahit zarara uğratılsın.*"[179] ifadeleriyle yalnızca meçhul fiile göre mâna tercih edilmiştir.

Yukarıda değinilen "قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا اِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ" "*'Birbirini destekleyen iki sihir' demişler ve şunu söylemişlerdir: 'Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.'*"[180] âyetindeki "سِحْرَانِ" kelimesinin "سَاحِرَانِ" şeklinde tesniye ve ism-i fâil olarak "س" harfinden sonra "ا" harfi gelerek ve "ح" harfi esreli olarak kıraat edilmesine göre verilen anlam, Diyanet Vakfı meâlinde âyetin meâlinin açıklama kısmında görülmektedir: Buradaki mânaya göre "سَاحِرَانِ" ifadesiyle "Kur'an ve Tevrat" kastedilmiş olur. Diğer kıraatlara göre, "Yardımlaşan iki sihirbaz!" şeklinde mânalandırmak gerekir. Bu takdirde Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn ya da Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed (s.a.s.) kastedilmiş olabilir.[181]

وَاِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ "*Bilin ki, o kıyamete ait bir bilgidir.*"[182] âyetinde "علم" kelimesini cumhur "عِلْم ilim/bilgi, bir şeyin hakikatini idrak etme"[183] şeklinde kıraat ederken İbn Abbas, Ebû Hureyre, Katâde, Mücâhid, Dahhâk, İkrime ve İbn Muhaysın "alâmet, delâlet"[184] anlamında "عَلَم" şeklinde kıraat etmişlerdir[185] ki; bu ikinci kıraat da şâzdır.[186] Diyanet Vakfı meâlinde âyete "*Şüphesiz ki o (İsa), kıyametin (ne zaman kopacağının) bilgisidir.*"[187] şeklinde mâna verilmiş ve açıklama kısmında şu bilgiler kaydedilmiştir: "Bu âyette Hz. Îsâ'nın kıyamet için bir bilgi olduğu belirtilerek âhir zamanda onun tekrar dünyaya döneceğine işaret edilmektedir. Nitekim âyetteki "ilim" kelimesi, işaret mânasına gelen "alem" şeklinde de okunmuştur."[188] Böylece şâz olan ikinci kıraata göre ortaya çıkan mânaya açıklama kısmında deği-

[176] *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Bakara 2/282.

[177] Mütercimlerin yorumu hakkında bk. *Diyanet Meâli (Eski)*; *Diyanet Meâli (Yeni)*, el-Bakara 2/282.

[178] *Kur'an Yolu Meâli*, el-Bakara 2/282.

[179] *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Bakara 2/282.

[180] el-Kasas 28/48.

[181] Mütercimlerin yorumu hakkında bk. *Diyanet Vakfı Meâli*, el-Kasas 28/48.

[182] ez-Zuhruf 43/61.

[183] İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 580; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/417.

[184] İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 581; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/419.

[185] Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 8/392-393.

[186] İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân (kırâât) min Kitâbi'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 136.

[187] *Diyanet Vakfı Meâli*, ez-Zuhruf 43/61.

[188] Mütercimlerin yorumu hakkında bk. *Diyanet Vakfı Meâli*, ez-Zuhruf 43/61.

nilmiştir.

Sonuç

Kıraat ilmi, Kur'an kelimelerinin doğru telaffuzunu sağlamanın yanı sıra lafızların ihtiva ettiği farklı anlamları muhafaza ederek âyetlerdeki anlam çeşitliliğini ortaya koyan temel disiplinlerden biridir. Bu yönüyle anlama doğrudan etki eden kıraat farklılıklarının meâl çalışmalarında dikkate alınması büyük önem taşımaktadır. Nitekim kıraat farklılıkları, Kur'an tefsirinin aslî unsurlarından biri olduğu gibi meâl çalışmalarında da göz ardı edilemeyecek bir yere sahiptir. Bu çalışmada, özellikle ferşü'l-hurûf kapsamında yer alan ve anlama etkisi bulunan kıraat farklılıklarının meâllere nasıl yansıdığı incelenmiş ve bu farklılıkların yalnızca lafız düzeyinde değil, doğrudan anlam ve tercüme tercihlerinde de karşılık bulduğu görülmüştür.

İncelenen meâllerde, Mushaf metninde genel itibarıyla Âsım kıraatının Hafs rivayetinin esas alındığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte bazı âyetlerin tercümesinde Mushaf metninden farklı kıraatlara dayalı anlamların tercih edildiği görülmüştür. Söz konusu tercihlerin çoğunlukla âyetin siyak ve sibakına daha uygun olduğu düşünülen anlamı öne çıkarma veya anlam alanını genişletme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte farklı kıraatlara dayalı bu anlam tercihlerinin, kıraat farklılıklarını bilinçli ve yöntemli bir şekilde meâle yansıtma çabasından ziyade, mütercimin Türkçede bağlama ve anlatıma en uygun ifadeyi tercih etme gayretiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu durum, kıraat ilminin meâl çalışmalarında sahip olduğu potansiyelin henüz sistematik bir yöntem çerçevesinde yeterince değerlendirilmediğini göstermektedir.

Çalışmada ayrıca, aynı veya benzer gramer yapısına sahip ifadelerin farklı kıraat vecihleri doğrultusunda farklı anlamlara gelebileceği görülmüştür. Bu tür örneklerde mütercimlerin, âyetin bağlamını dikkate alarak kıraat vecihlerinden birini öne çıkardıkları ve buna göre tercüme yaptıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla meâller arasında ortaya çıkan bazı anlam farklılıklarının yalnızca dil ve üslup tercihinden kaynaklanmadığı, kıraat farklılıklarının da bu tercihlerde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu tercihlerin kıraat farklılığına dayandığının meâllerin giriş bölümünde veya yeri geldikçe açıkça belirtilmemesi, okuyucunun meâller arasındaki anlam farklılığının kaynağını tespit etmesini güçleştirebilmektedir.

İncelenen meâllerde kıraat farklılıklarına zaman zaman dipnot veya açıklamalar yoluyla yer verilmekle birlikte, farklı kıraatın hangi imam veya raviye ait olduğunun belirtilmediği görülmüştür. Bu durum, mütercimlerin kıraat farklılıklarının meâllerde çoğunlukla müstakil ve sistematik

bir unsur olarak ele alınmadığını düşündürmektedir. Oysa kıraat lafzının ve bu kıraatın hangi imam veya raviye ait olduğunun belirtilmesi, tercümede yapılan tercihin ilmî dayanağını görünür kılacaktır.

Farklı kıraatlara ait anlamların parantez içerisinde verilmesinin de her durumda kıraat farklılığının mahiyetini yeterince yansıtmadığı görülmüştür. Nitekim bir kelimenin parantez içerisinde farklı bir karşılığının verilmesi, okuyucu tarafından kelimenin eş anlamlısı veya açıklaması şeklinde anlaşılabilmektedir. Hâlbuki bazı örneklerde parantez içerisinde verilen anlam, aynı kelimenin eş anlamlısı olmayıp farklı bir kıraat vechinin ortaya çıkardığı anlamdır. Bu sebeple özellikle anlam değişikliğine yol açan kıraat farklılıklarının, farklı kıraat lafzıyla birlikte açıklama kısmında zikredilmesi ve bu farklılığın anlam üzerindeki etkisinin ortaya konulması daha isabetli bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Bunun yanında aynı gramer yapısına sahip görünen ifadelerde mütercimlerin, bağlamın öne çıkardığı kıraat vechini esas alarak farklı tercüme tercihleri yaptıkları tespit edilmiştir. Ancak bu tercihlerin dayandığı kıraat vecihlerinin ve tercih gerekçelerinin dipnot veya açıklamalarda belirtilmesi, hem tercüme tercihlerinin dilsel ve bağlamsal dayanaklarını görünür hale getirecek hem de meâller arasında ortaya çıkan farklılıkların daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bütün bunlar, kıraat farklılıklarının meâl çalışmalarında yalnızca dilsel bir zenginlik olarak değil, âyetlerin anlamını ve mesajını daha geniş bir çerçevede ortaya koyan önemli bir yorum imkânı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte çalışmada ele alınan örnekler, mütercimlerin farklı kıraatları çoğu zaman sistematik bir yöntem çerçevesinde değil, ilgili âyetin bağlamı ve Türkçe anlatımın gerektirdiği tercihler doğrultusunda meâle yansıttıklarını ortaya koymuştur.

Bu çalışma kapsamında incelenen meâllerin kıraat farklılıklarından bütünüyle bağımsız olmadığı; aksine farklı kıraatların, kimi zaman doğrudan tercüme tercihi, kimi zaman cümle kuruluşu, kimi zaman da açıklama ve parantez yoluyla meâllere yansıdığı tespit edilmiştir. Ancak bu yansımanın çoğunlukla sistematik bir kıraat-meâl yöntemi çerçevesinde gerçekleşmediği görülmüştür. Bu nedenle özellikle yeni meâl çalışmalarında, anlama etki eden kıraat farklılıklarının tespit edilmesi ve bunların meâle hangi yöntemle yansıtılacağının baştan belirlenmesi önem arz etmektedir. Farklı kıraatların yalnızca alternatif anlamlar olarak değil, hangi kıraat vechinden kaynaklandığı belirtilerek ve gerektiğinde kısa açıklamalarla birlikte sunulması hem meâlin ilmî şeffaflığını artıracak hem de meâller arasındaki farklılıkların daha sağlıklı değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır.

Böyle bir yaklaşım, kıraat farklılıklarını yalnızca Kur'an'ın okunuşuna

ilişkin bir mesele olarak görmek yerine, Kur'an'ın anlam dünyasını zenginleştiren ve tefsir ile meâl çalışmalarına doğrudan katkı sağlayan bir unsur olarak değerlendirmeye imkân verecektir. Dolayısıyla kıraat farklılıklarının meâllerde sistematik biçimde tespit edilmesi, ilgili kıraat vechesinin belirtilmesi ve anlam farklılığının gerekli görülen yerlerde açıklamalarla ortaya konulması, hem meâllerin ilmî şeffaflığını ve tutarlılığını güçlendirecek hem de Kur'an'ın kıraatlar aracılığıyla ortaya çıkan anlam zenginliğinin okuyucuya daha sağlıklı biçimde aktarılmasına imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

Albayrak, Halis. "Kıraat Sorunu". *Dînî Araştırmalar* 4/11 (2011), 19-34.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 9. Basım, 1993.

Çelikel, Fatih. "Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'an Meâllerinin Mukayeseli Tahlili". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2024-1), 68-85. https://doi.org/10.51605/mesned.1483919.

Çetin, Metin. "Kasas Suresindeki Kıraat Farklılıkları ve Meâllere Yansıması". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (Bahar 2024), 241-263. https://doi.org/10.56597/kausbed.1425053

Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfü fuzalâi'l-beşer fi (bi)'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed. *el-Hücce fî 'ileli'l-kırââti's-seb'* 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/2007.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, ts.

Fayda, Mustafa. "Nesî'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/578-579. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.

Hasan Basri Çantay Meâli. Erişim 5 Ağustos 2025. https://www.kuranmeâli.com/AyetKarsilastirma.php

Hafeyân, Ahmed Mahmûd Abdüssemi'. *Eşheru'l-mustalahât fi fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-kırâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.

Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-kırâât*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sadeddin, 2000.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kırââti's-seb'*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1399/1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân (kırâât) min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 5. Basım, 2016.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420.

İnan, Abdülkadir. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemeleri Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: DİB Yayınları, 1961.

İnneci, Muzaffer. *Tasavvufî Bakış Açısının Kur'ân Yorumuna Yansıması Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Vahdet-i Vücut Anlayışı*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2025.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430.

İsmâil Hakkı İzmirli Meâli. Erişim 15 Nisan 2025. https://www.kuranmeâli.com/AyetKarsilastirma.php

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 17. Basım, 2023.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli (Diyanet Vakfı). çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 27. Basım, 2014.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Ebî Bekr. *Latâifü'l-işârât li fünûni'l-kırâât*. thk. Âmir es-Seyyid Osmân - Abdussabûr Şâhîn. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1972.

Kaya, Sedat. "İmkân ve Gereklilik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 287-311. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1514571

Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Diyanet Eski). Erişim 14 Nisan 2025. https://www.kuranmeâli.com/AyetKarsilastirma.php

Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Diyanet Yeni). çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 16. Basım, 2009.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401.

Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/475-476. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Sarı, Mehmet Ali. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/163-165. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Baskı, 1408/1988.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1422.

Uyar, Gülgün. "Ümmü Cemîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/315-316. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Yeşildağ, Metin. *Anlama Etki Eden Kırâat Farklılıklarının Türkçe Kur'an Meallerine Yansıması*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 18 Eylül 2026

Yazar: Derviş Dokgöz
Dr. Öğr. Üyesi
Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Adana-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/05wxkj555
https://orcid.org/0000-0002-0891-0696
ddokgoz@cu.edu.tr

Atıf: Dokgöz, Derviş. "İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 851-888.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1951803

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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı 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 Concept of Infaq in The Qur'ān From The Perspective of Ishārī Tafsīrs

Research Article
History
Received: 15 May 2026 Accepted: 18 September 2026

Authors: Derviş Dokgöz
Assistant Professor
Cukurova University
Faculty of Theology
Adana-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/05wxkj555
https://orcid.org/0000-0002-0891-0696
ddokgoz@cu.edu.tr

Citation: Dokgöz, Derviş. "İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 851-888.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1951803
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 ethical 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.

İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı

Öz

İnfak, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve önemine binaen çok kez tekrarlanan kavramlardan biridir. Kelime olarak "harcamak" ve "sarf etmek" anlamındaki infak, dinî literatürde farz, vacip yahut nafile olsun iyilik ve hayır amacıyla yapılan tüm harcamaları ifade edecek şekilde terimleşmiştir. İnfakın bu anlamına dair özellikle fıkıh ve tefsir literatüründe geniş çaplı açıklamaların bulunduğu görülmektedir. Sûfî müfessirlerin Kur'an âyetlerini okuduklarında âyetin işaretine bağlı olarak kalplerine doğan manalarla oluşturdukları ve bu özelliğiyle diğer tefsirlerden farklılık arz eden tasavvufî tefsirlerde de infak âyetlerine yapılmış önemli işârî yorumlar bulunmaktadır. Buna karşın infaka dair bu işârî yorumların akademik çalışmalara pek konu edilmemiş olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu çalışmamızla infakın işârî yorumlarını ortaya çıkarmayı ve ona dair tasavvufî tefsirlerde var olan anlam zenginliğini akademik literatüre sunmayı hedefliyoruz. Çalışmamızda tarihî süreçte öne çıkan tasavvufî tefsirlerde infak âyetlerine yapılan işârî yorumlar kaynak taraması yöntemiyle ortaya çıkarılmış ve elde edilen bu veriler kavramsal analiz yöntemiyle incelenmiştir. Buna göre sûfî müfessirler infaka dair âyetlerin yorumunu zâhirî ve bâtınî nimetler bağlamında ele almışlar, insanın sahip olduğu maddi varlıkların hayır yolda harcanması yanında, tezkiye ve tasfiye sonucu kalpte ortaya çıkan ilahî lütuflardan başkalarını faydalandırmayı da infak kapsamında görmüşlerdir. Bu durum işârî tefsirlerde infak kavramının çok daha derin anlam katmanlarına sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tefsir, Fıkıh, İşârî Tefsir, İnfak, Tasadduk.

The Concept of Infaq in the Qur'an from the Perspective of Ishārī Exegeses Abstract:

Abstract

Infaq is one of the concepts mentioned in the Qur'ān that is reiterated numerous times due to its significance. Linguistically meaning "to spend," *infaq* has been conceptualized in religious literature to denote all expenditures made for goodness and charity, whether obligatory (*farḍ*), necessary (*wājib*), or supererogatory (*nāfilah*), and has gained widespread usage in this sense. The literature of tafsīr and fiqh contains extensive explanations regarding the meaning of *infaq*. However, within Sufi *tafsīrs*, which are distinguished by their unique characteristics and symbolic language, there are significant *ishārī* (allusive or mystical) interpretations of the verses on infaq, yet these have not been sufficiently explored in academic research. Since these interpretations of Sufi exegetes have not been the subject of any academic study to date, this study aims to reveal the allusive (*ishārī*) interpretations of *infaq* and to introduce the richness of meaning inherent in Sufi exegeses to the academic literature. In our study, the interpretations made regarding the verses of *infaq* in prominent Sufi exegeses throughout the historical process were identified through the literature review method, and the collected data are then analyzed through conceptual analysis in order to uncover the various layers of meaning associated with the concept of infaq. Accordingly, they interpret the verses on infaq within the framework of both external and internal blessings. According to them, all divine graces, such as inspirations, esoteric knowledge, gnostic sciences (*mārifah*), and spiritual effulgence arising from God also considered among the things from which one can give *infaq*.

Keywords: Sufism, Tafsīr, Fiqh, Ishārī Tafsīr, Infaq (Spending in the way of Allah), Almsgiving.

Summary

This study examines the concept of *infaq* in the Qur'ān from the perspective of Sufi t*afsīrs*. While the word *infaq* appears in the imperative form in many verses of the Qur'ān, indicating that *infaq* is commanded, in some verses it appears in the present tense, emphasizing that believers engage in infaq and that this is an important characteristic for them. Besides, in some verses, the mention of *infaq* alongside faith and prayer underscores its position as one of the fundamental acts of worship in Islam. The tafsīr literature offers extensive explanations regarding the meaning of this Qur'anic concept. Lexically meaning "to spend" or "to expend," infaq has acquired a technical meaning in religious literature that encompasses all expenditures made for the sake of goodness and charity, whether obligatory (*fard*), necessary (*wājib*), or supererogatory (*nāfilah*). Accordingly, infaq covers a wide range of expenditures, including zakat (obligatory almsgiving), fitr charity, voluntary alms, financial support provided for family members (*nafaqah*), contributions to charitable organizations and foundations, infrastructure projects such as the construction of mosques, madrasas, and bridges, as well as expenses incurred for Hajj and Umrah. In this respect, *infaq* is a subject that is frequently discussed and extensively addressed within Islamic literature.

In Sufi *tafsīrs*, which constitute a distinct method of interpretation with unique characteristics, Sufi commentators have also provided *ishārī* interpretations regarding the verses of *infaq*. *Ishārī tafsīrs* are formed through the spiritual meanings that arise in the hearts of Sufis as they recite the verses of the Qur'ān. In these endeavors, Sufi commentators are observed to have imparted a broad *ishārī* meaning to the concept of *infaq*, in addition to the literal (*zāhirī*) meanings mentioned above. However, while numerous academic studies have been conducted on the literal meaning of *infaq*, it is evident that the *ishārī tafsīrs* of Sufi commentators on this subject have not been sufficiently made the focus of academic research. In this article, we aim to uncover this richness of meaning present in *ishārī tafsīrs* regarding the concept of *infaq*.

In this article, firstly, the lexical and technical meanings of the concept of *infaq* have been emphasized. Following this, brief information on the exoteric meanings of the concept of *infaq* in the tafsīr literature has been provided, thereby allowing for a comparison between the ishārī and zāhirī meanings. Subsequently, the ishrārī interpretations made on the verses of infaq in prominent Sufi tafsīrs throughout history have been uncovered using the literature review method. This information has been analyzed through the conceptual analysis method, and evaluations have been made regarding the meanings attributed to the concept of infaq.

In our research on the subject, it is observed that Sufi commentators, in their exegeses (*tafsīr*), also give extensive coverage to the literal (*zāhirī)* meaning of *infaq*. This is because, in Sufi life, spending one's material possessions holds great importance for traversing spiritual stations. It is evident that Tustarī (d.

283/896) and Sulamī (d. 412/1021) played a pioneering role in the concept of *infaq* acquiring an *ishārī* meaning in addition to its literal (*zāhirī*) one. It is also evident that al-Qushayrī (d. 465/1072), who came after them, offered extensive Sufi interpretations of the concept of infaq. Among the Sufi commentators, it can be argued that al-Baqlī (d. 606/1209) brought the allusive richness of *infaq* to its peak in his Qur'an exegeses. Among later-period Sufi authors, Ibn Ajība (d. 1224/1809) is also seen to provide highly comprehensive information on both the literal (*zāhirī*) and *ishārī* meanings of *infaq* in his commentary. A noteworthy aspect of these interpretations is that, from the perspective of the Sufis, individuals are required to perform different types of *infaq* according to their spiritual stations. Accordingly, within the framework of various classifications such as the common people (*'awām*), *zāhids*, '*ābids*, and *'ārifs* there are distinct types of *infaq* that vary based on the spiritual station occupied.

When interpreting the verses regarding *infaq* in an *ishārī* sense, Sufi commentators regarded the act of sharing the spiritual states that arise in the heart with fellow disciples as a form of infaq, just as one spends one's material possessions for the sake of God. In addition, spending one's entire existence, whether material or spiritual, in the way of Allah has also been expressed as an *ishārī* interpretation of *infaq*. Indeed, sacrificing one's life in the cause of Allah is also considered a form of *infāq*. It is observed that these interpretations found in *ishārī tafsīrs* were made within reasonable boundaries from the perspective of the science of tafsīr, and it is witnessed that their interpretations are also cited in zāhirī tafsīrs. This situation demonstrates that *ishārī* interpretations regarding *infaq* are generally accepted and attributed importance. We believe that this study on the *ishārī* interpretation of *infaq* in Sufi exegeses will contribute to academic research in the literature of both Sufism and tafsīr.

Giriş

Kur'an'da infaka dair çok sayıda âyet yer almaktadır. Bazı âyetlerde infak kelimesi emir sigâsı ile kullanılarak Müslümanlara infakın emredildiği görülmekte iken bazı âyetlerde ise fiil formunda yer almaktadır. Bu âyetlerde de genellikle müminlerin infak eden kimseler oldukları ve bunun müminler için önemli bir vasıf olduğu vurgulanmaktadır. Dinî literatürde genelde malın, Allah rızası için harcanması şeklinde bir anlama sahip olan infak kavramı, farz veya nafile türdeki hayır yolunda yapılan tüm harcamaları kapsamaktadır. İnfak kavramına dair gerek müfessirler ve gerekse de fukahâ tarafından birçok tanım ve açıklama getirilmiştir. İnfak hakkında açıklama yapan bazı âlimlerin onun maddi ve manevi türleri olduğuna işaret ettikleri de görülmektedir.

Kur'an kavramlarının anlam zenginliğini açıklarken göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus, sûfî müfessirlerin yaptıkları işârî yorumlardır. Zira bu kavramların zâhirî anlamları yanında işârî anlamlarının da ortaya çıkarılması anlam bütünlüğü ve zenginliği yönünden önemlidir. Özellikle de maddi ve manevi türleri bulunduğu ifade edilen infak kavramının, bu tefsirlerde geniş bir şekilde işârî yorumlamaya tabi tutulduğu görülmektedir. İnfak hakkında yapılmış bazı akademik çalışmalar bulunmakla birlikte infakın tasavvufî tefsirlerdeki işârî yorumu üzerine yapılmış herhangi bir akademik çalışmaya rastlanılmamaktadır. İnfaka dair akademik çalışmalara örnek olarak Ali Rıza Gül'ün; "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi" ve Ayhan Kaya'nın; "Teorik ve Pratik Açıdan İnfak ve İsâr Ahlakı" adlı makaleleri burada zikredilebilir. Ayrıca Durak Pusmaz'a ait küçük çaptaki "Kur'an-ı Kerim'de İnfak Kavramı" adlı makale de bu konuya dair kaleme alınmış bir araştırma olarak görülebilir.[1] Bu makalelerde infak kavramının Kur'an'daki anlamları ve literatürde kazandığı terimsel anlamlara dair önemli bilgiler verilmiştir. Ancak bu çalışmalarda tasavvufî tefsirlerdeki işârî yorumlar kapsam dışı bırakıldığından, infak kavramının işârî yorumuna dair herhangi bir açıklama ve değerlendirmeye yer verilmemiştir. Bu makalemizde ise infak kavramının tasavvufî tefsirlerdeki işârî anlamı temel çalışma konusu yapılmıştır. Konunun anlaşılması bakımından öncelikle infak kavramının sözlük anlamı ve dinî literatürdeki ıstılahî anlamı hakkında sınırlı şekilde bilgi verilecek, sonrasında sûfî müfessirlerce

[1] Ali Rıza Gül, "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi", *Dini Araştırmalar* 8/12 (2005), 239-261; Ayhan Kaya, "Teorik ve Pratik Açıdan İnfak ve İsar Ahlakı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 305-317; Durak Pusmaz, "Kur'an-ı Kerim"de İnfak Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi* 35/4 (1999), 49-56.

yapılmış işârî yorumlar ortaya konulup değerlendirilecektir. Kur'an'da birçok âyette geçen infak kavramı sûfî müellifler nazarında ne anlam ifade etmektedir? İnfakın zâhirî anlamı ile bâtınî anlamı arasındaki bağlantı nasıl kurulmuştur? Bu kavramın işârî yorumunda nasıl bir anlam derinliği bulunmaktadır? İnfak kavramına dair tasavvufî tefsirlerde zâhirî açıklamalara ve hükümlere de yer verilmiş midir? İnfaka dair yapılan işârî yorumlar tefsir usûlü açısından makul sınırlar içinde midir? Konuya dair bu tür sorulara tasavvufî tefsirlerde infaka dair yapılan yorumlar çerçevesinde cevap aranacaktır. Şu var ki Kur'an'da çok fazla sayıda infak kelimesinin geçtiği âyet bulunmaktadır. Bunların her biri için yapılmış bütün yorumların çıkarılıp değerlendirilmesi de makale boyutlarında mümkün değildir. Bu nedenle araştırmamız infakın tanımına ve mahiyetine dair açıklamaların ve işârî yorumunun yer aldığı tasavvufî tefsirler temelinde yapılmıştır. Bu manada işârî tefsire öncülük eden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsirleri ile işârî tefsir sahasında meşhur olmuş Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Necmüddin ed-Dâye (ö. 654/1256), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) ve Şehâbeddîn Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) eserlerinden infaka dair yorumlar çıkarılarak infakın işârî yorumu hakkında bir belirleme yapılmaya çalışılmıştır. Genel olarak işârî tefsir özelliği taşımakla birlikte infak kavramının tanımı ve işârî yorumu konusunda yeterli düzeyde bilgilere rastlayamadığımız tasavvufî tefsirlere yer verilmemiştir. İnfakın işârî yorumunun tarihî süreçte nasıl şekil aldığının ortaya çıkması için de tasavvufî tefsirlerin kronolojik sıraya göre ele alınması uygun görülmüştür. İşârî yorumların âyetlere ve kavramlara geniş bir anlam derinliği kattığı düşünüldüğünde, bu çalışma ile infaka dair âyetlerin işârî yorumlarının ortaya konulmasının hem tasavvuf hem de tefsir alanındaki akademik çalışmalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. Sözlükte ve Istılahta İnfak Kavramı

İnfak kelimesi, "ölmek, bitmek, tükenmek, yok olmak, eksilmek" anlamındaki "ن - ف - ق" kökünden türemiştir.[2] İf'âl babında anlamı ise "bir malı tüketmek, bitirmek, azaltmak, eksiltmek, harcamak, malı sarf etmek, malın elden gitmesi, fakir düşmek, son bulmak" vb. anlamlara gelmektedir.[3] Bir kişinin malını harcayıp fakir konuma düşmesi "أنفق الرجلُ اذا افتقر"

[2] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1964), "nfk", 5/1560; Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 502; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "nfk", 6/4507.

[3] Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, "nfk", 5/1560; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "nfk", 6/4508; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 36.

şeklinde ifade edilirken, yine "أنفق ماله" ifadesi de "malını harcayıp tüketmesi" anlamına gelmektedir.[4] İnfak kelimesinin türediği kök anlamın "hurûc/çıkmak" olduğu da özellikle tefsir eserlerinde dile getirilmektedir.[5] Bu belirlemede Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) Arap dilinde ilk harfi "ن/nûn" ikinci harfi "ف/fe" olan fiillerin "çıkmak ve gitmek" manasına geldiği şeklindeki genel tespitinin etkin olduğu söylenebilir.[6] Bu açıdan bakıldığında ihrâc/çıkarma anlamına gelen infak kelimesinin, malı elden çıkarmayı ifade ettiği için "harcamak" ve "tüketmek" kelimeleriyle yakın anlamlı olduğu görülmektedir.[7] Bazı müfessirler de infak kelimesine dair açıklamalarında "أنفق" kelimesinin "أنفد" ile kardeş olduğunu belirterek "harcamak" ve "tüketmek" anlamında eş anlamlı olduklarını dile getirmişlerdir.[8] Özetle söylenecek olursa infak kelimesinin lügat yönüyle daha çok "malın harcanması, tüketilmesi, elden çıkarılması" anlamı öne çıkmaktadır. Kur'an'da da hayır veya şer yolunda yapılan tüm malî harcamaları kapsayacak şekilde geniş bir anlam çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir.[9]

Istılahta ise infak kavramının yukarıda aktardığımız sözlük anlamları çerçevesinde bir anlam kazandığı görülmektedir. Genellikle "bitirme" ve "harcama" anlamına dayalı olarak "İnfak ألإنفاق هو صرف المال الى الحاجة malın ihtiyaca harcanmasıdır." veya "صرف المال في الحاجة Malın ihtiyaç doğrultusunda harcanmasıdır." şeklinde tanımlamalar yapılmıştır.[10] Bir başka tanım ise "الانفاق هو صرف المال الي وجوه المصالح İnfak, malı maslahat (hayır ve fayda) yönlerine sarf etmektir." şeklinde yapılarak harcamanın hayır yolda olması şartına işaret edilmiştir.[11] Bazı tanımlarda ise "çıkmak" şeklindeki sözlük anlamından hareketle sahip olunan malın mülkiyetten çıkarılmasına vurgu yapılmıştır. Buna dair örnek tanımlar da "الانفاق هو إخراج المَال من

---

4 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1990), "nfk", 4/1560; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), "nfk", 5/4176.

5 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 2002), 39; Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/36.

6 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 39.

7 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 39.

8 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmet en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2018), 1/42; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1/36.

9 Gül, "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi", 241.

10 Cürcânî, *Ta'rîfât,* "infâk", 36.

11 Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 5/146.

الملك İnfak, malın mülkiyetten çıkarılmasıdır."[12] veya "الانفاق إخراج المال من اليد İnfak, malın elden çıkarılmasıdır."[13] şeklinde verilebilir. İnfakın anlamının "tasadduk" yani ihtiyaç sahibine mal vermek olduğu şeklinde açıklandığı da görülmektedir.

Sözlük anlamı yönüyle her tür harcamanın infak kelimesinin anlam çerçevesine dâhil olduğu görülmekle birlikte, şer'î örfte daha çok hayır amaçlı yapılan malî harcamalar infak olarak isimlendirilmiştir. Bu meyanda Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286); "الانفاق صرف المال في سبيل الخير من الفرض والنفل İnfak, farz olsun nafile olsun malı hayır yolunda harcamaktır."[14] şeklindeki tanımının hem kısa ve öz olması hem de şer'î ıstılahtaki anlamı ifade etmesi yönüyle yerinde bir tanımlama olduğu söylenebilir.

Son dönem yazılan ansiklopedik sözlüklerde ise "Bir malı uygun bir yere harcamak"[15] şeklinde kısa ama anlam yönüyle kapsamlı tanımlama yapıldığı gibi; "Allah'ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara aynî ve nakdî yardımda bulunması"[16] şeklinde ayrıntılı hususlara değinilerek tanımlandığı da görülmektedir.

Tasavvufî tefsirlerde infakın işârî anlamına geçmeden önce onun klasik tefsirlerdeki zâhirî anlamının kısaca ortaya konulmasının yerinde olacağını düşünüyoruz. Böylece işârî anlamın zâhirî anlam ile mukayesesi konusunda bir temel oluşacaktır. Kur'an'da türevleriyle birlikte 70'ten fazla âyette geçen infak, müfessirlerin kapsamlı biçimde tahlil ettiği temel kavramlar arasındadır. İnfak kelimesinin Kur'an'da ilk geçtiği yer olan Bakara Sûresi üçüncü âyette; "اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ *(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak ederler.*" buyurulmuştur. Bu âyet bağlamında müttakîlerin özellikleri sayılırken, önce kalbin ameli olan imana değinildiği, sonra bedenin ameli olarak İslam'ın en temel ibadeti konumundaki namazın söz konusu edildiği, ardından da malla ilgili bir amel olarak infaka vurgu yapıldığı birçok müfessir tarafından dile getirilmiştir.[17] Bu durumda insanın ibadet amaçlı

[12] Ebû Hilâl Hasan el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye* (Kahire: Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, ts), 1/167; Nezih Hammad, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-fikh* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2008), 87.

[13] Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/273.

[14] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1/36.

[15] Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 198.

[16] Mustafa Çağrıcı, "İnfak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/289; Mehmet Canbulat, *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 316.

[17] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 39; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/274; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 1/181-182.

olan malî tasarruflarının infak olarak nitelendiği görülmektedir. Bu âyetteki infakın kapsamı konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Sahabeden İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) nakledilen bir görüşe göre âyette belirtilen infak, Allah'ın farz kıldığı zekâttır. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve İbn Abbas'tan nakledilen başka bir görüşe göre de infak ile kastedilen -henüz zekât âyeti inmediği dönemde- kişinin kendi aile fertleri için harcadığı nafakadır.[18] Cessâs (ö. 370/981), âyetin bağlamında tamamı farziyet hükmünde olan Allah'a ve kitaba iman ve namazın zikredilmesinden hareketle buradaki infaktan da farz kılınmış olan zekât ve benzeri harcamaların kastedildiğini dile getirmektedir. Ona göre takvanın bir şartı ve takva sahiplerinin bir vasfı olarak zikredilmesi de âyetteki namaz ve infakın farz olan namaz ve zekât olduklarına delalet etmektedir.[19] Yine bir kısım müfessir benzer şekilde âyette önce namazın zikredilmesi nedeniyle buradaki infak ile farz olan zekâtın kastedildiğini zira ikisinin ayrılmaz ikili olduklarını yani İslâm'ın temel iki ibadeti olduğunu dile getirmişlerdir.[20] Kur'an'da namaz kılınmasının emredildiği âyetlerin genelinde namazla birlikte zekât da söz konusu edildiğinden, namazın zikredilip beraberinde infak kelimesinin yer aldığı âyetlerde infak ile zekâtın kastedildiği yönünde çıkarım yapılmıştır.[21] İlgili âyetteki infakın anlamına dair tefsirlerde aktarılan görüşlerin; farz olan zekât, aile ve yakınların nafakası, farz olanın dışındaki nafile sadakalar, zekât emrinden önce vacip konumdaki sadakalar şeklinde dört grupta toplandığı ifade edilmiştir.[22] Mâturîdî'nin (ö. 333/944) dile getirdiği bir yorumda ise infakın şu manaya gelmesi de mümkündür: "Kendilerine verdiğimiz bedenî kuvvetler ve organlarının sağlıklı olmasından harcarlar, yani bunlarla başkalarına yardımda bulunurlar."[23]

Bu şekilde sahabe ve tabiînden çeşitli görüşler tefsir eserlerinde nakledilmekle birlikte âyetteki infakın farz yahut nafile olsun umumi manadaki tüm harcamaları kapsadığı görüşü birçok müfessirin tercih

[18] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/249; Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 1/168.

[19] Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 1/28-29.

[20] Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/46; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1/36; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 32.

[21] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/273; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 1/68.

[22] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 39.

[23] Ebû Mansûr b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 1/32.

ettiği görüştür.[24] Örneğin Râzî (ö. 606/1210), "*Allah yolunda infak edin; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*."[25] âyetinin tefsirinde infakın iyilik yolunda yapılan harcamalar olduğunu, bu yönüyle malını boş yerlere harcayıp zayi edenler için infak etme tabirinin kullanılamayacağını belirtmektedir. Âyetteki "*fî sebîlillah*" ifadesinden hareketle, Allah rızası için yapılan bütün harcamaların bu kapsamda olduğunu dile getirmektedir. Nitekim hac ve umre masrafları, cihada yönelik harcamalar, aile ve yakınların nafakası, sadaka, zekât ve kefaret gibi şer'î mükellefiyetler ile yol ve imaret gibi kamu yararına yapılan tüm harcamaları infak kavramı içinde değerlendirmektedir.[26] Kurtubî (ö. 671/1273) de infakın anlamının genel olduğu yönündeki görüşün en doğru görüş olduğunu çünkü rızık olarak verilenlerden harcamanın âyette övme sadedinde geçtiğini bundan dolayı dinin, ödenmesini emrettiği zekât ve onun dışında teşvik ettiği tüm harcamaların infak kapsamına dâhil olduğunu belirtmektedir.[27]

İnfak kavramı hakkında bu genel bilgiler sonrası bir konuya daha temas edilmesi yerinde olacaktır. İnfak kavramı Kur'an'da genelde yukarıda aktardığımız örneklerde görüldüğü üzere şer'î terim anlamını ifade eder şekilde yer aldığı gibi bir kısım âyetlerde de lügavî manasıyla kullanılmıştır. Bu çerçevedeki kullanımlarda yalnızca Müslümanların malî bir dinî uygulaması olarak değil gayr-i müslimlerin de çeşitli vesilelerle yaptıkları harcamaları da ifade etmektedir. Örneğin Mekke toplumundaki inkârcılara hitaben nazil olan; "*Onlara, 'Allah'ın sizi rızıklandırdığı şeylerden Allah yolunda infak edin/harcayın' denildiği zaman, inkâr edenler iman edenlere, 'Allah'ın, dilemiş olsa kendilerini doyurabileceği kimselere mi yedireceğiz?' derler.*"[28] âyetinde yerine getiren kişi inkârcı da olsa ihtiyaç sahipleri için yapılan harcamayı ifade etmektedir. Bu konuda başka örnekler de verilebilir.[29]

Bu açıklamalar çerçevesinde infak kelimesinin Kur'an'daki kullanımı konusunda genel bir değerlendirme yapılacak olursa hem sözlük anlamı (lügavî hakikat) ile hem de İslam dininde kazandığı terim anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Lügavî açıdan dilde konulduğu manayı ifade etmek yanında Şâri'in dinde belli bir anlamı ifade etmek üzere kullandığı lafızlar "şer'î hakikat" olarak isimlendirilir.[30] Örneğin lügat bakımından

[24] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/249; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl,* 1/46.

[25] el-Bakara 2/195.

[26] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/146.

[27] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/274.

[28] Yâsîn 36/47.

[29] Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Gül, "Kur'an'daki İnfak Kelimesinin Anlam Yelpazesi", 244-253.

[30] Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 473.

dua anlamına gelen "salât" kelimesinin veya temizlik/arınma manasında olan "zekât" kelimesinin dinde belli ibadetleri ifade etmek üzere kullanımları gibi. Bunlar dinî metinlerde yer aldıklarında başka manalarda kullanıldığına dair bir delil yoksa şer'î hakikat manasında kullanılmış olurlar.[31] Buradan hareketle genel olarak her tür harcamayı ifade eden infak kelimesinin de şer'î örfte Allah rızası için iyilik yolunda yapılmış harcamaları ifade edecek şekilde bir terim anlamı kazandığı görülmektedir. Böylece infakın farz olan zekâttan aile nafakasına, gönüllü sadakalardan ordu donatımına, vakıf bağışlarından bayındırlık faaliyetlerine kadar her türlü maddi harcamayı kuşatan geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2. Tasavvufî Tefsirlerde İnfak Kavramı ve İşârî Anlam Boyutu

Tasavvufî tefsirler, Kur'an âyetlerinin zâhirinden doğrudan çıkarılamayan ancak âyette var olan bir işaret sebebiyle mutasavvıfın kalbine doğan manalarla oluşturulan tefsirlerdir.[32] Anlamın âyetteki bir işarete bağlı olarak ortaya çıkması nedeniyle de işârî tesfir olarak isimlendirilmiştir. Bunlar tasavvuf ehlinin ilham ve keşf gibi manevi bilgi kaynaklarına dayalı olarak ortaya koydukları tefsirler olup Kur'an âyetlerinde var olduğu düşünülen derûnî anlamları ortaya çıkarmak amacıyla yapılmaktadır.[33]

İşârî tefsirin doğrudan âyetin lafzına dayalı olarak dil ve mantık kuralları çerçevesinde ortaya çıkan bir anlam olmayıp sûfî müfessirin âyeti okuduğunda kalbine doğan mana olması nedeniyle tefsir usûlü açısından bu yorumların geçerliliği konusunda birtakım kurallar getirilmiştir. Zira bu faaliyetin çok farklı yönlere çekilebilecek ucu açık, geniş bir yorumlama alanına sahip olduğu görülür. Tefsir usûlü bağlamında işârî tefsirin kabul şartları özetle; ortaya konan yorumun âyetin zâhirî manası ile çelişmemesi, asıl mananın yapılan işârî yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, uzak ve saçma yorum olmaması ve şer'î bir delile aykırılık teşkil etmemesi şeklinde ifade edilebilir.[34] Bu şartlar sayesinde işârî yorumun zâhirî mana ile uyumu sağlanmış olmaktadır. İşârî tefsir faaliyetinde zâhirî manadan işârî manaya geçişi sağlayan köprü ise "itibar" metodudur. Bu metot kısaca

---

31 Osman Şahin, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 312.

32 Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 18-19.

33 Annemarie Schimmel bu tefsirleri zâhirî manayı ortadan kaldırmayan, simgesel ve alegorik tefsirler olarak niteler. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: University of North Carolina Press. 1975), 25.

34 Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Medine: Vizâratü'ş-Şûûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 1426/2005), 4/2309-2311; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbi'l-Halebî, ts.), 2/81. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 11 (2011), 2/9-47.

gözlenen bir durumdan hareketle benzerliğe dayalı mukayese yoluyla gözlenmemiş olan hakkında yorumda bulunmak şeklinde ifade edilebilir.[35] Bunun tefsire uygulanması ise herhangi bir âyet okunduğunda âyetin zâhirî manası (veya hükmü), benzerliğe dayalı olarak ârifin kalbinde yeni bir mananın ortaya çıkmasına sebep olur ki işte ilham şeklinde kalbe doğduğu düşünülen bu mana işârî tefsir olarak adlandırılır.[36] Burada belirtmemiz gereken bir diğer durum da îşârî tefsirde anlamlar tekdüze değildir, yani bir âyetin işârî manasının her müfessire göre aynı olması beklenmez. Zira işârî mana her mutasavvıfın bulunduğu manevi mertebeye göre kalbine doğan ilhamlara bağlı olduğundan bir âyet hakkında farklı müfessirlerin farklı derinlikte yorumlar dile getirdikleri görülür. Bu durumda her mutasavvıfın kendi mertebesi, onun muttalî olabileceği anlam katmanını belirlemektedir. İşârî tefsire dair bu özet bilgilerden sonra infak âyetlerine yapılan işârî yorumları incelemeye geçebiliriz.

2.1. Tüsterî ve Sülemî'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

Günümüze ulaşan en eski işârî tefsirin sahibi olan Tüsterî,[37] "*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden infak ederler*."[38] âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: "Allah Teâlâ bu âyette, fıtratını kendisine ulaştıran vesilelerden bir vesileye bağlayan ve kendi murakabesinden bir an bile ayrılmayan kullarını vasfetmektedir. Onlar öyle kimselerdir ki; hiçbir zaman (kendi başlarına) bir seçim yapmamışlar, Allah'tan ayrı bir şey murat etmemişler ve O'nun kendileri için seçtiği dışında bir tercihte bulunmamışlardır. Kendilerini O'ndan müstağni kılacak hiçbir şeye meyletmemişler ve O'nun dışındaki her şeyden de berî olmuşlardır."[39] Görüleceği üzere Tüsterî, insanın fıtratını Allah'tan uzaklaştıracak hiçbir şeyin elde tutulmamasına vurgu yapmakta, âyette vasfedilen kişilerin de özünü Hakk'a yönelten ve onun murakabesinden bir an olsun kopmayan insanlar olduğunu belirtmektedir. Bu açıklamasına göre o, infakın Hakk'a

[35] İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/53-57.

[36] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mahmut Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildirileri*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 2/730-740; Derviş Dokgöz, "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Âyetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 126-128.

[37] Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)* (Berlin-New York: De Gruyter, 1980), 7-11; Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London-New York: Roudletge, 2006), 68.

[38] el-Bakara 2/3.

[39] Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004), 89.

vuslattan alıkoyacak şeylerin feda edilmesi olduğuna işaret etmekte, aksi takdirde bu tür şeylere meyledilmesinin insanı vuslattan alıkoyacağını vurgulamaktadır. Böylece daha önce aktardığımız infakın zâhirî anlamını biraz daha genişletmiş, işârî anlama kapı aralamış olmaktadır.

İşârî tefsirin öncülerinden Sülemî ise ilgili âyetin tefsirinde bazı sûfîlerin malı elde tutmanın da infak etmenin de kendine has bir hazzı bulunduğunu, ancak kulun nefsânî olarak lezzet aldığı her şeyin kendisini Hak'tan uzaklaştıracağını belirttiklerini nakleder. Diğer bazı sûfîlerin ise âyeti; kendilerine lütfedilen marifet nurlarının ve bu nurların bereketinin tâbilerine aktarılması şeklinde yorumladıklarını dile getirmektedir. Ayrıca âyetin bağlamında var olan "*Onlar ki gayba iman ederler*" kısmının, kalbin nasibi; "*namazı dosdoğru kılarlar*" kısmının bedenin nasibi; "*kendilerine verdiğimizden infak ederler*" kısmının ise malın nasibi olduğu söylemekte ve bunun da "seni marifetime ulaştırmam için, kalbini benden başkasından soyutlarsın, bedenini hizmetimde yorarsın ve malını da rızam yolunda harcarsın." anlamını ifade ettiğini dile getirmektedir.[40] Sülemî'nin zâhir-bâtın dengesini gözeterek yaptığı bu yorumların önemli olduğu, özellikle infaka dair işârî yorumlarının daha sonraki sûfî müfessirler üzerinde etkisi bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira kalbe doğan marifet gibi manevi olguların infaka dâhil olduğu görüşüne yer vermiş ve bu durum sonraki işârî tefsirlerde genel olarak hep dile getirilen bir malumat halini almıştır.

2.2. Kuşeyrî'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

İnfaka dair âyetlere hem zâhirî hem de işârî manada geniş kapsamlı yorum yapan sûfî müfessirlerden birisinin Kuşeyrî olduğu görülmektedir. Onun infak konusundaki tavrı zâhir-bâtın yönüyle dengeli bir yorumlama şeklindedir. Örneğin اٰمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِه وَاَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفينَ فيهِ فَالَّذينَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ وَاَنْفَقُوا لَهُمْ اَجْرٌ كَبيرٌ "*Allah'a ve Resûlüne iman edin ve sizi üzerinde tasarrufa yetkili kıldığı maldan, (Allah yolunda) harcayın. İçinizden iman edip de (Allah yolunda) harcayanlar var ya; onlar için büyük bir mükâfat vardır*."[41] âyetinde mülkiyetinize vererek sizi üzerinde tasarruf sahibi kıldığı şeylerden infak edilmesinin emredildiğini belirtmektedir. Zira elde olan dünya malının yok olmaya mahkûm olduğunu, bahtiyar kişinin ahiretini mamur etmek için malını infak yoluyla önden gönderen kişi; bedbaht olanın da kendisi için vebal olacak malla ahiret yolunda seyreden kişi olduğunu söyleyerek zâhirî anlamda infakın önemini vurgulamaktadır.[42] Kuşeyrî, Bakara Sûresindeki;

---

[40] Ebû Abdurrahman Muhammed es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 52.

[41] el-Hadîd 57/7.

[42] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-'Âmmeti li'l-Kitâb, 2000), 1/592.

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ "*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.*"[43] âyetinin yorumunda ise zâhir ve bâtın manaları birlikte vermektedir. Buna göre infakın tefsir ilmi lisanında malın belli bir kısmını vacip yahut nafile olarak Allah yolunda harcamayı ifade ettiğini, tasavvufî işarete göre ise "gücü dâhilinde olan hiçbir şeyi Allah'tan esirgememek" anlamına geldiğini dile getirmektedir. Böylece onlar Rablerine kulluk yolunda canlarını dahi feda ederler ve kalplerini, rubûbiyeti müşahedeyi sürdürmeye adarlar. Bu nedenle şeriat (zâhir) ehlinin infakı malıyla, hakikat ehlinin infakı ise hâl yönüyledir. Şeriat ehli infak konusunda şer'an belirlenmiş nisap miktarı olan kırkta bir ile yetinebilirken, hakikat ehli ise tüm hâllerinde nefislerine ve zevklerine bir an bile pay ayırmış olsalar, üstlerine kıyamet kopacağını bilirler, demektedir.[44] Bu açıklama infakın manevî türünün maddi türünden daha önemli ve hassasiyet gerektiren bir konumda olduğuna işaret etmektedir. Kuşeyrî'nin tasavvuf ehlinin infakının hâl yönüyle olduğunu söylemesi de bu kavramın işârî yönden anlam derinliği kazanmasında yol açıcı bir durum olduğu söylenebilir. Zira mutasavvıfın mazhar olduğu hâllere göre kalbinde ortaya çıkan şeylerin daha sonraki işârî tefsir literatüründe infakın temel konusu haline getirildiği görülecektir.

Kuşeyrî, وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ "*Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaçtan fazlasını.*"[45] âyetindeki "afv" kelimesi hakkında şöyle denildiğini aktarmaktadır:

"Afv, ihtiyacından arta kalan (fazlalık olan) şeydir. Buna göre âyette havâssa özgü duruma işaret vardır ki hayatını idame etmek için ihtiyaç duydukları dışındaki tüm mallarını verirler. Havâssü'l-havâsın bu konudaki tavrı ise îsâr yapmaktır, yani başkalarının ihtiyacını kendi ihtiyacına tercih etmektir."[46]

O, zâhidlerin nefislerinin hevasına uyma konusunda infak edip bununla Allah'ın rızasını kendi isteklerine tercih ettiklerini, âbidlerin imkân ve kuvvetlerini Allah yolunda infak ettiklerini böylece gizli veya açıktan nefisleri ile mücahededen geri durmadıkları, müridânın (Allah'ı murad edenlerin) kendilerini Mevlâlarını anmaktan alıkoyan şeylere iltifat etmeyip, dünya ve ahirete müteallik her şeyi Allah yolunda infak ettiklerini, âriflerin ise Mevlâları dışında her şeyi O'nun yolunda feda ettiklerini belirterek bu yaptıklarına karşılık olarak Allah'ın da onları kendisine yakınlaştırdığını ve gerçek tevhide ulaştırdığını söylemektedir.[47] Benzer şekilde "*Kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda gizli açık harcarlar*."[48] âyeti-

[43] el-Bakara 2/3.
[44] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/57.
[45] el-Bakara 2/219.
[46] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/177.
[47] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* 1/57.
[48] er-Ra'd 13/22.

nin yorumunda da zenginlerin mallarını harcayarak infakta bulunduklarını, âbidlerin canlarını feda edip bunun yanında çabalarında tahammül göstererek ve farzlar ile evradı yerine getirmede sabrettiklerini belirtmektedir. Müridlerin ise kalplerini infak ettiklerini belirtip böylece farzları ve virdleri yerine getirmede gayet hızlı davrandıklarını, muhiplerin ise canlarını infak ettiklerini dile getirmektedir.[49] Burada Kuşeyrî'nin, kişilerin tasavvuftaki mertebelerine göre infak türlerinin farklılaştığına işaret eden açıklamaları da önemli olup sonraki dönem sûfî müfessirlerce bu durumun genel bir kabul gördüğü, daha da ayrıntılı hale getirildiği görülmektedir. Onun, özellikle âriflerin infakı düzeyine ulaşılmasının insanı Allah'a yakınlaştırıp tevhide ulaştıracağını belirtmesi de dikkat çekicidir. Zira tasavvufun bu ana amacına ulaşmada manevi anlamda infaka çok önemli bir rol biçilmiş olmaktadır.

Kuşeyrî, infakta zâhir-bâtın yorum farklılığını; "*Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir*."[50] âyetinin tefsirinde şöyle açıklamaktadır: Mal harcanarak yapılan infakın karşılığı cennettir. Allah yolunda ruhlarını feda edenlerin karşılığı ise Hak Teâlâ'dır. Bu durumda malı ile infak edip sevabını alan ile hâlini harcayıp Allah'a kurbiyet sağlayanlar arasında ne kadar çok fark vardır. Onun yolunda malın infakı sadaka iledir, halleri harcamak ise daima istikamet üzere olmak, nefsin her tür arzu ve nasibinden yüz çevirmekledir. Böylece kul, kalbinde hiçbir hoşnutsuzluk duymadan Allah'ın kendisi için gerçekleşen hükmüne rıza göstermiş olur.[51] Görüldüğü üzere bu yorumunda da dinde istikamet üzere olmak için sarfedilen çaba ve gösterilen sabır ile nefsin arzularından yüz çevirmenin infakın işârî anlamı olarak zikredildiği görülmekte, bunun rıza makamının elde edilmesinde önemli olduğuna değinilmektedir.

Âl-i İmrân Sûresi 17. âyetteki "*el-münfikîne/infak edenler*" ifadesinin sırasıyla ameller yönüyle nefislerini cömertçe harcayanlara, mallarından gücü dâhilinde olanı harcayanlara, hâllerinde sıdk üzere olmak suretiyle kalpleriyle harcayanlara, son aşamada da yakınlık ve vuslat halinin etkisiyle her şeyi feda edip dünya ve ahiretteki bütün hazları terk etmek şeklinde cömertliğin en üst seviyesiyle harcayanlara işaret ettiğini söylemektedir.[52] "*Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır*."[53] âyetinde ise onların mallarını gece gün-

اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ

[49] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* 2/227.
[50] el-Bakara 2/261.
[51] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* 1/203.
[52] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/225.
[53] el-Bakara 2/274.

düz infak etmekten bir saat bile geri durmayacakları, malları tükenince de Hakk'ı müşahededen bir an bile geri durmayıp tüm zamanlarını bu şekilde harcayacaklarını belirtmektedir.[54] "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ *Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir.*"[55] âyetinin yorumunda da iyilik yapmak isteyenin sevdiği maldan bir kısmını harcayacağı, kim de kullarına karşı en yüce iyilik ve ihsan sahibi Allah'ı isterse sevdiği şeylerin tamamını harcaması gerektiğini belirterek tasavvuf yaşamındaki infak anlayışına işaret etmektedir. Dünyada iken sevdiklerinden infakta bulunanın, Hak Teâlâ'dan matlubunu bulacağını, nefsinin isteklerine bağlı kalanın ise Rabbine yakınlıktan bir nasibinin olmayacağını söylemekte, iyiliğe ulaşmak için bile sevdiği malın infak edilmesi şart iken, nefsin arzularının etkisi altında olanın Hakk'a vasıl olması nasıl mümkün olabilir, diyerek Hakk'a yakınlığın ve vuslatın şartının maddi manevi infakı gerektirdiğini belirtmektedir.[56]

Kuşeyrî, "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ *Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcarlar.*"[57] âyetini tefsir ederken de müttakîlerin Allah'tan hiçbir şeyi esirgemeyeceklerini ve Allah'ı her şeye tercih edeceklerini dile getirmektedir. Öyle ki bedenlerini ibadetlerde, türlü evrâd ve gayretlerde, mallarını birçok türde sadaka vermek suretiyle iyilikleri yaymada ve Allah'a kurbiyette, kalplerini Hakk'ı talep etmede ve sonrasında onu gözetmeyi sürdürmede, ruhlarını arınmış bir muhabbette ve tüm hallerinde vefada, sırlarını da bütün vakitlerde müşahededе harcarlar, demektedir.[58] "قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِراً وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ *İnanan kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılsınlar, hiçbir alışveriş ve dostluğun bulunmadığı bir gün gelmeden önce kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda gizlice ve açıktan harcasınlar.*"[59] âyetinde de dilin infakının Hakk'ı zikretmeyle, bedenin infakının O'na itaatiyle, vaktinki O'na şükür ile kalplerinki O'nun irfanı ile ruhlarınki O'nun sevgisi ile ve sırlarınki de O'nun müşahedesiyle olduğunu belirtmektedir. Yani Allah'ın, kime ne nimet verdi ise o kimseyi ondan infakla sorumlu tuttuğunu, kulun ilahi kapıda hazır olmasını ve kendisine verilenle orada durmasını istediğini dile getirmektedir.[60]

İnfaka dair Kuşeyrî'nin tüm bu açıklamalarından infakın sadece mala hasredilmemesi gerektiği, zira sahip olunan manevî hallerin de Hakk'ın

[54] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/225.
[55] Âl-i İmrân 3/92.
[56] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/258.
[57] Âl-i İmrân 3/134.
[58] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/277-278.
[59] İbrâhîm 14/31.
[60] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/252.

nimetleri konumunda bulunduğu ve bunların da O'nun yolunda harcanmasının infak kapsamında olduğu sonucu çıkmaktadır. İnfaka dair Tüsterî ve Sülemî'den itibaren gelen işârî yorumlama faaliyetinin Kuşeyrî'de çok daha geniş bir çerçeveye ulaştığı görülmektedir. Onun infakın genel olarak Allah yolunda maldan yapılan harcamayı ifade eden zâhirî yorumuna eklediği işârî anlamlar itibar metodu temelinde ortaya konulmuş yorumlardır. Zira mutasavvıflara göre Allah'ın lütfettiği nimetler sadece maddi olanla sınırlı olmayıp, manevi sahada elde edilen makam ve haller de O'nun sunduğu nimetler konumundadır. "*Allah'ın nimetlerini zâhir ve bâtın olarak size bolca ihsan ettiğini görmez misiniz*?"[61] âyeti de buna işaret eder.[62] Bu durumda nasıl ki maddi nimetlerden infakta bulunuluyorsa, kalpte meydana gelen haller, makamlar, marifetler, hakikatler, müşahedeler, vecdler, latifeler, vuslatlar vb. hususlar da bâtınî nimetler konumunda olduğundan bunlardan kendi özelliklerine göre Allah için fedakârlıkta bulunmak ve ehil olanları faydalandırmak infak hükmündedir. Bu şekilde zâhirî nimetler hakkındaki durum bâtınî nimetlere de mukayese edilmiş ve infakın dar manası geniş bir işârî yorum alanına kavuşmuştur. İtibar metodu çerçevesinde tasavvuf yaşamındaki temel hususlarla bağlantılı olarak yapılan bu yorumlamanın tefsir ilmi açısından da makul sınırlar içerisinde kaldığı ve infak kavramına geniş bir anlam zenginliği kattığı rahatlıkla söylenebilir.

2.3. Rûzbihân Baklî'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

Sûfî müfessirlerden Baklî, *'Arâisü'l-beyân*'da infakın işârî yorumuna dair geniş açıklamalarda bulunmaktadır. "*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden infak ederler.*" âyetinin yorumunda, Allah tarafından verilen ve ellerinde bulunan imkânları O'nun yolunda sarf etmeye vurgu olduğunu, zaten o ellerindekilerin gerçekte kendilerine ait olmayıp sadece geçici bir emanet konumunda bulunduğunu, hakikatte ise hem o malların hem de kendilerinin asıl sahibinin Allah olduğunun bilinerek hiçbir şeyin O'ndan esirgenmemesi gerektiğinin ifade edildiğini belirtmektedir.[63] Bu ifadelerde yerin ve göğün mirasının Allah'a ait olması gerçeği karşısında infak etmekten kaçınmanın malı hakikat düzeyinde sahiplenmekten sakınılmasına işaret vardır. Zira böylesi bir durumda kul emanetçi olma durumundan Allah'ın mülkünün bir kısmını kendi mülküymüş gibi görerek hakiki mâliklik veya O'na mülkünde ortaklık iddiasında bulunmuş konumuna düşecektir. Bu durumda da infaktan kaçınmak çok tehlikeli sonuçlar doğurmuş olacaktır.

---

[61] Lokmân 31/20.

[62] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 26; Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/227.

[63] Sadrüddîn Rûzbihân el-Baklî, *'Arâisü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2008), 1/30.

Baklî, Bakara Sûresi 195. âyetin tefsirinde ise infakın üç şekli bulunduğunu, bunların; zâhidlerin infakı, muhiblerin infakı ve âriflerin infakı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre zâhidlerin infakı, bütün dünyayı lezzetleriyle birlikte terk etmek, onları dünya ehline bırakarak onların faydalanmasını sağlamak ve kendi nefislerini Allah için nimetlerle donanma zamanında feda etmektir. Muhiblerin infakı, Hak'tan elde ettikleri ilahî lütufları/mevhibeleri Hak ehline vermeleridir. Âriflerin infakı ise hakikatin sırlarında Hak'tan gelen coşkunluğun vecdiyle fena makamında ruhlarını feda etmeleridir. Allah, ârifâna hoşlarına gitse bile varlıklarından muhabbetin hazzı ile vazgeçmelerini ve ihsan makamına girmelerini emretmiştir. Çünkü ihsan makamı, müşâhede ehlinin derecesinden daha yüksek bir mertebedir. Bu hakiki müşâhedeye de ancak hayatlarını gerçek Hak ehline feda ederek ulaşabileceklerini Allah onlara bildirmiştir.[64] Baklî'nin, zâhidlerin, muhiblerin ve âriflerin farklı infak durumları olduğuna dair bu ifadeleri Kuşeyrî'nin daha önce geçen sınıflamaları ile benzerlik gösterdiği görülmekle birlikte, onun açıklamalarının biraz daha ayrıntılı ve net ifadeler taşıdığı görülmektedir. Baklî'nin en yüce makam olarak zikrettiği ihsan makamına ulaşmayı mâsivâdan vazgeçip ruhunu feda etmek şeklindeki infaka bağlamış olması da infaka verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.

Baklî, "*Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarf edenler için rableri nezdinde ecirleri vardır...*"[65] âyetinin tefsirinde ise infakı Hakk'a duyulan sevgi bağlamında açıklamaktadır. Buna göre Hakk'ı müşahede etmenin güzelliğini tadan kişi buna âşık olur. Aşk düzeyinde sevginin şartı ise âşık olanın tüm varlığını ve malını her zaman sevdiği uğruna harcamasıdır. Bu sayede onlar nedeniyle zihnini meşgul edecek düşüncelerden ve müşahede derecelerinden düşme korkusundan kurtulabilir.[66] "*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın iyilerinden verin*."[67] âyetine yaptığı yorumda ise gösteriş ve riya kirlerinden uzak olarak bedenen yaptığınız amellerden kazandığınız şeyleri ruhlarınız için harcayın buyurulduğunu, "*yerden çıkardıklarımızdan*" ifadesinin ise mükâşefe bulutlarından inen marifet yağmurları ile kalp tarlalarından çıkardığımız hikmet, ledünnî ilim, sıdk, ihlâs, rıza ve yakîn gibi ilahî mevhibeleri ifade ettiğini dile getirmektedir. İşte bu mevhibelerden müridlere infak edilmesi istenmiştir ki böylece şeytanın tuzaklarından kurtulunacağı bildirilmiş, buna göre de sırların tasfiye edilmiş bahçelerinden ortaya çıkan bu manaları suretlerinizin kurtuluşu için

[64] Baklî, *'Arâisü'l-beyân*, 1/79.
[65] el-Bakara 2/274.
[66] Baklî, *'Arâisü'l-beyân*, 1/118.
[67] el-Bakara 2/267.

infak edin, denilmiştir.[68] Baklî'nin infaka dair bu yorumlarının ise ağırlıklı olarak kurbiyet ve vuslat için insanın sahip olduğu maddi manevi tüm varlıkları feda etmesi temelinde tasavvufî manalar olduğu görülmektedir. Yine önceki mutasavvıf müellifler gibi kalpte meydana gelen ledünnî ilimler ve diğer hasletlerden müridleri faydalandırma da infak olarak dile getirilmiştir. Âyette yerden çıkarılan (ziraî) nimetlerden infak ise kalp tarlalarında ortaya çıkan ilahî mevhibeler olarak yorumlanmıştır ki bu da itibar metodunun net bir uygulaması olarak görülebilir.

Baklî'nin infaka dair en geniş açıklaması ise "*Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz. Ne harcarsanız Allah onu hakkıyla bilir*."[69] âyetinin tefsirinde görülmektedir. Buna göre infak konusunda dört tabaka ve bu tabakaların her birinde on kısım bulunur. Ona göre bu dört tabakayı, muamele ehli, hâl ehli, marifet ehli ve tevhid ehli oluşturur. Bunlardan muamele ehli kapsamında bulunan infak sahiplerini; tevbe edenler, verâlı olanlar, zâhidler, fakirler, zenginler, sabredenler, şükredenler, tevekkül edenler, rıza gösterenler ve sadıklar şeklinde sıralarken; marifet ehlini ise zikir ehli, tefekkür edenler, hikmet sahipleri, hayâ sahipleri, ehl-i telvîn (halden hale geçenler), temkin sahipleri, hakikat ehli, sır ehli ve ârifler şeklinde sıralamaktadır. Buradaki her bir makamda bulunanların infakına dair de üç özellik zikretmekte, örneğin tevbe edenlerin infakının dünyayı terk, baş olma sevdasından kurtulma ve nefsi Allah için terk etmekten ibaret olduğunu söylerken; verâ sahiplerinin infakını günahtan sakınmak, helal de olsa malın zaruri ihtiyaçtan fazlasını bırakmak ve nefsi şehvetlerden alıkoymak şeklinde sıralamaktadır. Marifet ehlinden hikmet sahiplerinin infakının ise müridlere öğüt vermek, taliplere ilminden yaymak, halka doğruyu göstermek olarak açıklamaktadır. Burada ayrı ayrı tasnif ettiği her taifenin kendi infakı sonucunda niyet ve iradesine göre ulaşacağı "birr"in de farklı olduğunu, örneğin tevbe edenlerin "birr"i, Allah'ın onları tevbeleri sonrası sevmesi iken, zâhidlerin birr"i ise Allah'tan gelen hikmettir. Benzer şekilde fakirlerin "birr"i Allah'tan kalplerine yansıyan sekînet, zenginlerin "birr"i keramet derecesi, sabredenlerin "birr"i velâyet derecesi, şükredenlerin "birr"i kurbiyetin/yakınlığın artması, rıza gösterenlerin "birr"i Allah'ın rızası ve hikmet sahiplerinin "birr"i de ilham vasfıyla özel hitaplara mazhariyet olduğunu belirtmektedir.[70]

Baklî'nin infak sahipleri hakkında yaptığı dört tabakalı ve kırk kısma ayrılan bu tasnifinin ayrıntılı olarak aktarılması bu makale sınırlarında mümkün olmadığından bu âyete dair açıklamalarından ancak bu şekilde bir özetleme ile yetiniyor ve onun bu geniş yorumlarının ayrı bir araştırma

[68] Baklî, *'Arâisü'l-beyân*, 1/110.

[69] Âl-i İmrân 3/92.

[70] Baklî, *'Arâisü'l-beyân*, 1/167-170.

konusu yapılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz. Şunu belirtelim ki infakın işârî anlamda yorumlanması sürecinin anlam zenginliği ve derinliği yönüyle Baklî ile zirve noktaya ulaştığı söylenebilir. Tasavvufta seyr ü sülûk sürecine dair dörtlü ve kırklı tasnifler rastlanan bir durum olduğundan Baklî'nin de bu sınıflamayı infak kavramına uyguladığı ve her makam ve derece için ayrı bir infak türü ile açıklama getirdiği görülmektedir. Onun infakı bu şekilde farklı kademelere göre anlatımı, tasavvuf yaşamındaki uygulamalarda dinî tecrübenin derecelere göre şekil aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira sûfî anlayışta tevbe, sabır, tevekkül vb. uygulamalar, aslında insanların mertebeleri kadar farklı dereceli ve kademeli kabul edilip tasavvufî yaşam da bu esas üzerine kurulur. Bu nedenle infak hakkında bulunulan makama ve sahip olunan hallere göre farklı açıklama getirilmiş olması bu esasın bir yansıması olarak görülmeli ve yadırganmamalıdır. Çünkü tasavvufî yaşam kişilerin bulunduğu makamlara göre şekillenmiş ve her makamın halleri ve gerekleri farklı şekilde belirlenmiştir. Ayrıca bu şekilde farklı derecelere göre izahın da teorik bir temelden ziyade tecrübî bir temele dayalı olarak yapıldığını da belirtmeliyiz.

2.4. İbnü'l-Arabî'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

Fikirleri ile tasavvuf tarihinde büyük etkileri olan İbnü'l-Arabî de *Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de infak kavramına dair bazı işârî yorumlar yapmaktadır. O, infak kelimesinin Arap tavşanının (çöl faresinin) yuvası anlamına gelen "nefak" kökünden alındığını, bunun özelliğinin ise tünellerinde iki çıkışın bulunması olduğu dile getirmektedir. İnsanlara vermenin de aynı şekilde iki yönü bulunduğunu bir yönünün Hakk'a ve zenginliğe, diğer yönünün ise yaratılanlara ve ihtiyaca dönük olduğunu, bu şekilde iki yönlü oluş benzerliği nedeniyle bu eylemin Allah tarafından "infak" olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Ona göre ilim ehli kişiler de infakın bu iki vechesini bilirler, verdikleri şeyde veren ve alan olarak Hakk'ı müşahede ederler. Ellerini ise alma ve verme fiilinin ortaya çıktığı araçlar olarak görürler, zira onlar sadece gerçekte hak sahibi olanı müşahede ederler.[71] "*Allah'ın sizi üzerinde tasarrufa yetkili kıldığı şeylerden infak edin*"[72] âyetinin de gerçekte mülkün sahibinin Allah olduğunu, ancak ondan harcamayı insanlara bıraktığını gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre mülk Allah'a, infak etmek ise kula aittir. O, harcama konusunda vekili olduğu Allah'ın belirlediği sınırlara uyulması gerektiğini vurgular. Zira mülkün gerçek sahibi, şeriat göndererek malın nerelere infak edileceğini bildirmiştir. Malı, O'nun emrettiği şekilde harcamamak ise kendisine

[71] Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 2/308.

[72] el-Hadîd 57/7.

emanet edilmiş olan mülk sahibinin malını zayi etmek olur ki bunun tazmini gerekir. Bu durumdaki kişi de müflis duruma düşmüştür. İbn Arabî infakın işârî tefsirine dair de şu yorumlarda bulunmaktadır: Tasavvuf ehlinin vâkıf olduğu öyle sırlar vardır ki bunlar, elde edenler için büyük hazinelerdir ve ancak ehil olanlara şifahen aktarılabilir. Onu elde edenler de bu büyük hazineden dünya ve ahiret var oldukça infak ederler. Benzer şekilde sahip olunan hikmetlerin de infak edilmek suretiyle zekâtı verilecektir. Zekâtın verilmesi gereken belli bir ehli olduğu gibi, bu infakın da verilebileceği bir ehli vardır. Ehline ulaşmayan hikmet de tıpkı ehil olmayana verilmiş zekât gibi zayi edilmiş demektir.[73] Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî infakın kelime anlamından işârî anlam boyutuna geçişte itibar metodu çerçevesinde açıklamada bulunmakta ve buradan hareketle yalnızca tasavvuf ehlinin vakıf olabileceği bir takım ilahî sırlar ve hikmetlerden ona ehil olanları faydalandırmayı infak olarak zikretmektedir. Onun, infakın veren ve alan olmak üzere iki veçhesi bulunsa da ilim ehlinin her iki yönden de yalnız gerçek mülkiyet sahibini müşahede edeceğini söyleyerek vahdet-i vücûd düşüncesine işarette bulunması da dikkat çekicidir.

2.5. Necmüddin ed-Dâye'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

Sûfî müfessirlerden Necmüddin ed-Dâye infakın mal ve canla yapıldığını, "*Sana ne harcayacaklarını soruyorlar*" âyetinin işârî anlamının "edep türünden talep ehli için neyi infak edeceklerini soruyorlar" şeklinde olduğunu, bunu da dünyalık mallarla uğraşmamaları ve nefsin heva ve istekleri ile hâllerini bozmamaları için sorduklarını dile getirmektedir. İnfakın dünyevi ve uhrevi faydaları olduğunu, bunun da maldan, ilim yönünden ve emri bi'l-ma'rûf ve nehyi 'ani'l-münker şekliyle de yerine getirilebileceğini belirtmektedir. Âyette infakın "afv"tan verileceğinin ifade edilmesinin de infak yapılırken tam bir gönül hoşnutluğuyla verilmesine işaret ettiğini, zira hayır yolunda harcanan malın izinin (sevgisinin) infak sırasında kalpten tamamen silinmesinin gerektiği belirtmekte, bunun da "afv" kelimesinin silmek ve gömmek anlamı taşımasından işaretle ortaya çıktığını söylemektedir.[74] Allah yolunda malıyla infak edenin karşılığını cennet olarak alacağını, ruhlarını feda edenlerin ise karşılığını Hakk'ın kendisi (ona vuslat) ile alacağını belirtmektedir. Buna göre Allah yolunda infak da başkasını değil yalnızca Allah'ı talep etmekle gerçekleşecektir.[75] İyiliğe ulaşmak için infakın sevilen mallardan verilmesine dair de "birr (البرّ)" ile kastedilenin, "el-Bârr (البارّ)" olduğunu, yani Allah'ın kastedildiğini zira bunun Hakk'ın sıfatlarından birisi olduğunu belirtmektedir. Burada sevilen şeylerle kaste-

[73] İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* 2/9, 265.

[74] Ebû Bekr Necmüddîn ed-Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 1/295,298.

[75] Necmüddîn ed-Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* 1/354.

dilenin ise nefisler olduğunu, zira insanlar için en sevilen şeyin can olduğunu söylemekte, onun Allah için feda edilmesini de mumun alevi ile açıklamaktadır. Nasıl ki mumun en önemli kısmı şulesi olduğu halde sevdiği için kendini yakarak feda ettiği gibi can da Allah yolunda öyle feda edilmelidir.[76] "*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden infak edin.*"[77] âyetine dair yorumunda da infak edilirken fakirin iyi olmasına değil de verilen malın iyiliğine vurgu yapılmış olmasında işaretler olduğunu dile getirmektedir. Zira fakir kimsenin iyiliğinin sadece kendisiyle ilgili bir durum olduğunu, ama infak malının iyi şeylerden seçilmesinin tam yedi tür iyiliği içinde barındırdığını söylemektedir. Bunlar: Ancak temiz ve helal malın infakının Allah katında geçerli olması, infak edilerek Allah'ın emrinin yüceltilmesi, fakire şefkat gösterilmesi ve bu sayede fakirin desteklenmesi, infak etmek suretiyle daha çok sevap kazanılması ve "birr"e ancak sevilenden verilerek ulaşılması, imanın daha da ziyadeleşmesi (kuvvet bulması) ve sevilenin verilmesi suretiyle Allah katından da en iyi karşılığın elde edilmesidir."[78]

Dâye'nin bu açıklamalarından onun infak hakkında hem zâhir hem bâtın yönü birlikte ve büyük ölçüde birbiri ile uyumlu şekilde yorumladığı görülmektedir. O'nun tefsir metodu ağırlıklı olarak işârî yoruma dayalı iken, infak konusunda zâhirî harcamalara dair ayrıntıya girmiş olması öyle görülüyor ki maddi infaka verdiği önemin göstergesidir. Ayrıca âyetteki "afv" kelimesine "silmek" şeklindeki kök anlamından hareketle, hayır amacıyla yapılan harcamalarda verilen şeyin sevgisinin kalpten silinmesinin gerektiği şeklindeki işârî yorumu da dikkat çekicidir. Zira maddi varlıklardan yapılan infakta verilen malların gönül hoşnutluğu ile verilmiş olması bu ibadetin sıhhati açısından büyük önem taşımaktadır. Bundan dolayı Dâye'nin bu yöndeki işârî yorumunun da infak ibadetinin kâmil manada ifasına katkı sağlayacak özellikte olduğu görülmektedir. Sevilen mallardan infak edilmesinin hikmetlerine dair açıklamaları da hem amelî hem tasavvufî yönü itibarıyla değerli yorumlardır. "birr"e ulaşmayı "Bârr"a (Allah'a) ulaşma olarak anlamlandırması ve bunun için de insanın en sevdiği şey olan canını Hak yolunda feda etmesini infak olarak nitelemesi kendine has işârî yorumlar olarak görülebilir.

2.6. Bursevî'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

Rûhu'l-Beyân tefsiri ile tanınan İsmail Hakkı Bursevî, infak kelimesinin "infiyâd" ile kardeş olduklarını ancak infiyâdın "eldekini tamamen harcayıp bitirmeyi" ifade ederken, infakta ise bu derece tamamını harcama manası bulunmadığını belirtmektedir. İnfakın zâhirî manası ve hükmüne dair açıklamasında infakın farz yahut nafile hayır yolunda yapılan tüm

[76] Necmüddîn ed-Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* 2/55.

[77] el-Bakara 2/267.

[78] Necmüddîn ed-Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye,* 1/354-355.

harcamaları ifade ettiğini belirtmekte, Bakara Sûresi üçüncü âyette kastedilen infakın zekât olduğunu ifade eden görüşün bu konudaki en doğru görüş olduğunu dile getirmektedir. Bursevî, Bakara Sûresi iki ve üçüncü âyetlerde takva sahibi olma, gayba iman, namaz kılmak ve infak şeklinde dört hususa işaret bulunduğunu belirtmekte ve tasavvuf erbabı nazarında infakın üç derecesi olduğunu söylemektedir: Birincisi "sehâ" olup malın bir kısmını verip bir kısmını kendine bırakmayı ifade eder. İkincisi malın çoğunu verip kendisi için azını bırakmasıdır ki bu da "cömertlik (cûd)" olmaktadır. Üçüncü derecesi ise başkasını kendine tercih edip zaruret miktarı dışında hepsini infaktır ki buna da "îsâr" denir. Burada belirtilen tüm infak türlerinde de büyük faziletler vardır.[79] Onun bu şekilde infak türleri olarak dile getirdiği sehâ ve cûd kelimelerinin temelde cömertlik ile eş anlamlı oldukları belirtilmekle birlikte, özellikle İslam ahlâkçılarının da kişinin kemâl derecesi açısından cömertliği sehâvet, cûd ve îsâr olarak üç kısma ayırdıkları, elinde bulunan malın çoğunu kendine ayırıp az miktarını infak etmeyi sehâvet, çoğunu infak edip az bir miktarını kendine ayırmayı cûd, kendisi ihtiyaç sahibi olsa bile elindekileri başkaları için harcamayı ise îsâr olarak isimlendirdikleri görülmektedir.[80] Bursevî'nin aktardığımız görüşü ile İslam ahlakçılarının bu tasnifleri birbirleriyle tamamen paralellik göstermesi dikkat çekicidir. Bu sınıflamalar, kişinin tasavvufî mertebesine göre dereceli bir infak uygulaması yapacağına işaret etmektedir.

Bursevî, tasavvufî yorumlarında ise infakın, Allah'ın kişiye nasip ettiği zâhirî ve bâtınî nimetlerden harcanmasını ifade ettiğini, Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Muhakkak ki kendisinden istifade edilmeyen ilim, Allah yolunda harcanmayan hazine gibidir."[81] hadisinin manevi lütuflardan da infakın bulunduğuna dair işaret taşıdığını belirtmektedir. İnfaka, kendilerine tahsis edilen marifet nurlarını dağıtma şeklinde mana verenlerin de buradan hareketle görüşlerini dile getirdiklerini ifade etmektedir. Buna göre zâhir ehlinin infakı maldan verme şeklinde iken hakikat erbabının infakı ise halleri üzerinden olmaktadır. Zenginlerin infakı mallardan vermek, onu ihtiyaç sahiplerinden saklamamakla olurken; âbidlerin infakı ise nefisleri üzerinden olmakta, onlar da nefislerini hizmetten geri koymamakla infak etmektedirler. Âriflerin infakı kalpleriyle gerçekleşir ki onlar da kalplerini

[79] İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (İstanbul: Matbaatü Osmâniyye, 1330/1912), 1/38-39.

[80] Mustafa Çağrıcı, "Cömertlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/72-73.

[81] Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimî, *el-Müsnedü'l-Câmi'* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), "Mukaddime", 46. Her ne kadar Bursevî bu rivayet ile ihticacta bulunsa da muhaddislerin genel kanaati bu rivayetin zayıf olduğu yönündedir. Ayrıca bu rivayet Selmân-ı Farisî'den de mevkûf olarak rivayet edilmiştir. Dârimî, "Mukaddime", 46 (Muhakkikin notu); Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Cidde: Dâru'l-Kıble, 1427/2006), 19/203.

murakabenin hakikatlerinden koparmazlar. Muhiblerin infakı ise ruhları üzerindendir ki ruhlarını, ilahî mevhibelerin akışından alıkoymazlar. Kısaca, "zenginlerin infakı cepten mal çıkartmakla, tasavvuf erbabının infakı ağyarı kalpten çıkartmakladır." şeklinde söylenebileceğini dile getirmektedir.[82]

İsmail Hakkı Bursevî'nin infaka dair âyetlere ağırlıklı olarak zâhirî yorumlar yaptığı görülmekte, özellikle mal infakı konusunda tasavvuf erbabından beklenen tavrın cömertlik ve îsâr olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanında Kuşeyrî ve Necmüddîn ed-Dâye gibi önceki birçok sûfî müfessirlerin infaka dair işârî yorumlarını aktardığı da görülmektedir.

2.7. İbn Acîbe'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

Bahru'l-Medîd tefsiri müellifi İbn Acîbe de infakın tasavvufî anlamına dair oldukça geniş açıklamalarda bulunan sûfî müfessirlerdendir. Onun tefsir metodu gereği her âyetin zâhirî ve işârî yorumunu ayrı ayrı yaptığı bilinen bir durumdur. İnfakın zâhirî yorumuna dair de oldukça fazla açıklamaları bulunmakla birlikte makale sınırları gereği bu konuda geniş bir aktarım yapamıyoruz. Şu kadarını belirtelim ki İbn Acîbe de infakın hissî (maddi) ve manevi olmak üzere iki türü olduğunu dile getirmekte, maddi infakın malı ve parayı harcamak olduğunu, manevi infakın ise ruhları ve nefisleri harcamak olduğunu söylemektedir. Kim mallarını Allah için harcarsa karşılığında Allah'ın ona şatafatlı nimetlerle bezenmiş cennetini vereceğini, kim de nefsini Allah için feda ederse bunun karşılığında Allah'ın ona meârif (Allah'ın manevî lütufları) cennetini vereceğini belirtmektedir. Her kim de meârif cennetine girerse nimetlerle süslü cennete artık iştiyak duymayacağını söylemektedir.[83] Ancak yine de mal ile Allah yolunda infaka da çok önem verdiği görülmekte, bu şekilde infakın kulu Allah'a yaklaştıran en faziletli amellerden olduğunu dile getirmektedir. Allah yolunda yapılan ister farz ister nafile hükmünde olsun tüm harcamaların da infakın kapsamına dâhil olduğunu belirtmektedir.[84]

"*İnanan kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılsınlar, hiçbir alışveriş ve dostluğun bulunmadığı bir gün gelmeden önce kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda gizlice ve açıktan harcasınlar*."[85] âyetinin işârî yorumunda "Sadaka delildir…"[86] hadisini aktararak infakta

[82] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/38.

[83] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmmeti li'l-Kitâb, 1999), 1/242.

[84] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/74.

[85] İbrâhîm 14/31.

[86] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), "Tahare", 1.

bulunmanın sahibinin imanına delil teşkil ettiği gibi kolayca tasaddukta bulunabilmenin de kalpten dünya sevgisinin çıktığına ve sahibinin en faziletli hasletlerden olan cömertliğe sahip olduğuna delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Cömertlik hasletinin önemi hakkında da; "Cömert, Allah'a yakın, cennete yakın, insanlara yakın, ama cehennemden uzaktır. Cimri ise Allah'tan uzak, cennetten uzak, insanlardan uzak, ama cehenneme yakındır. Cömert cahil, Yüce Allah katında cimri âbidden daha sevimlidir."[87] hadisini aktarmakta ve tasavvuf erbabı için cömertlik vasfını taşımanın bir gereklilik olduğunu vurgulamaktadır.[88] Ona göre maddi olarak sahip olunan mal ve paraların sarf edileceği yerler olduğu gibi, nefislerin de sarf edileceği yerler vardır. Bu anlamda nefislerin infakı ârif-i billâh şeyhlere ve Allah'a vâsıl olmada kendilerine yardım ettiği kardeşlerine hizmet etmek şeklindedir. Buna göre, şeyhleri olmamasından dolayı manen yetim konumda olup yardıma muhtaç olan kişilere destek olmak da bu infak kapsamındadır. Böylece onlara irşatta bulunulur ve nasihat edilir. Aynı şekilde nefisleriyle mücâhedeye güç yetiremeyen zayıf ve fakir kimselere yardım da infaka dâhildir. Bu amaçla manen zayıf kişilere hali ve sözleri ile destekte bulunulur. Bunun yanında kardeşlerinden ayrılıp vuslat yolunda kendisine destek olacak kimse bulamayan garip kimselere yardım etmek de yine nefsi infak etmektir. Bu konumdaki kişiler de sohbet ehli ile bir araya gelme ve sohbetlerine katılmaya yönlendirilir.[89] Görüleceği üzere İbn Acîbe, tasavvuf yaşamında manevi yardıma ihtiyacı olanlara destekte bulunmayı da infak olarak zikretmektedir. İhtiyacı olanlara maddi destekte bulunmanın infak olmasından hareketle benzer şekilde manevi desteğe ihtiyacı olanlar için yapılan nasihatte bulunma ve feyzlerden faydalandırma gibi şeyleri de infak kapsamında görmektedir.

O, Bakara Sûresi 195. âyetin işârî yorumunda da nefsin ve canın Allah yolunda harcanmasının istendiğini, bunun da onları tamamen Allah'ın takdirine sunma (teslimiyet) şeklinde olacağını ve Yaradan'ın da istediği şekilde tasarrufta bulunacağını dile getirmektedir. Bunun tersi olarak sizin nefis ve canınız üzerinde kendinize göre tedbir almanız, ihtiyarda bulunmanız ve onların işleri konusunda itina göstermeniz kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmanız olur ki, böyle davranmanız Rabbinizden gaflette olmanızdan ileri gelir, demektedir.[90] Bu yorumun daha önce geçen Tüsterî'nin yorumu ile oldukça benzer olduğu görülmektedir.

---

87 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Birr", 40. Bu rivayeti eserinde nakleden Tirmizî, bunun garip bir hadistir olduğunu, zira Yahyâ b. Saîd'e nispet edilen isnadın zayıflık taşıdığını, Hz. Âişe'den olan isnadın da mürsel konumda olduğunu belirtmiştir.

88 İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 3/62.

89 İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/242.

90 İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/224.

İbn Acîbe'nin infak âyetlerine yaptığı işârî yorumların çoğunda infakı özellikle Allah'ın veli kullarının kalbine ilham ettiği vehbî ilimler ve sırlar çerçevesinde açıkladığı görülmektedir. Farklı âyetlere yaptığı yorumlarda infak edilecek manevi şeyler hakkında anlam yönüyle birbirine yakın çok sayıda kavram kullandığına şahit olunmaktadır. Buna göre marifet ilimlerinin sırları (esrâru'l-'ulûm), derin anlayış hazinelerini (mehâzinü'l-fühûm), ilahî feyzin nurlarını (envâru'l-feyziyye), vehbî ilimleri (ulûmü'l-vehbiyye), ledünnî ilimleri (ulûmü'l-ledûniyye), rabbânî sırları (el-esrâru'r-rabbâniyye), Hakk'a giden yolun (tarikatın) nurlarını (envâru't-tarîka), ilahî âlemin sırları (esrâru'l-kutsî) ve ilahî hakikat bilgilerini (me'ârif) kendisinden infak edilecek şeyler olarak zikretmektedir.[91] Dile getirdiği tüm bu ögeler sûfî tecrübenin derinlik ve zenginliğini göstermesi açısından önemlidir. Zira kalpte ortaya çıkan ilahî mevhibe babından şeylerin çeşitliliği açısından oldukça geniş bir anlam yelpazesi sunmaktadır. O, bunlar yanında zâhirî ilimlerden ('ulûm), şer'î ilimlerden (ilmü'ş-şer'iyye) ve ilmin genişliğinden (si'atü'l-ilim) de infakta bulunulabileceğini belirtmektedir.

İnfakın maddi ve manevi her iki yönüyle yorumlamasına dair bir örneği Bakara Sûresi 272-274. âyetlere yaptığı tefsirde görebiliriz. "*Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız. Hayır olarak her ne harcarsanız -hiç hakkınız yenmeden- karşılığı size tastamam ödenir*." âyetine yaptığı işârî yorumda, kurtuluşa erenin ancak nefis ve mal infakı sayesinde bunu başaracağını, hüsrana uğrayanın da yine bunlar vesilesiyle hüsrana uğrayacağını belirtmektedir. Bunların her ikisi yahut birisi konusunda cömertlik edenin muvaffak olup, kurtuluşa ereceğini ve maksadına ulaşacağını dile getirmektedir. Nefsi feda etmenin elbette daha büyük infak olduğunu bunun da paraların infakı konusunda cömertlik etmeyi gerektirdiğini, bu şekilde parasal varlığın infakına devam etmenin de nefsi feda etme konusunda cömertliğe götürdüğünü belirtmektedir.[92] Burada nefsin feda edilmesini, onu istediği (gerekli gördüğü) şekilde eğitmesi için bir mürşid-i kâmile teslim etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Mürşidin terbiyesiyle o kişi için bir işaret yeterli olur ve artık ayrıca bir açıklamaya gerek kalmaz. Ona göre kim nefis ve malda infak konusunda cimrilik ederse, Allah'a vuslat yolunda hüsrana uğrar. Nefis ve malın infak edileceği yerler ise mürşid-i kâmiller ve kendilerini Allah yoluna adamış fakir sûfîlerdir. İşte cihad-ı ekber de budur.[93] Bu yorumlarında manevi infaka ulaşmanın öncelikle maddi infak ile mümkün olduğunu dile getirmesi önemli olup bunun yanında kurtuluş için her iki infakın da gerçekleşmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

[91] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/75, 287, 301, 504; 6/2151, 2025.

[92] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/307.

[93] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/307.

Ayrıca gerek infak gerekse diğer ibadetlerin doğru şekilde anlaşılıp yerine getirilmesinde kâmil şeyhlerin rehberliğinin ve yol arkadaşlığının önemine de işaret ettiği görülmektedir.

İbn Acîbe "*Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz*."[94] âyetinin tefsirinde sahip olunan mal yahut onun dışında sevdiğiniz şeyleri infak etmedikçe Allah'ın iyiliğine (rızasına) ve yakınlığına kavuşamazsınız, buyurulduğunu, mal dışında infak edilecek şeylerin de sahip olunan makamı ihlâslı olarak insanlara yardım için seferber etmek, ayrıca bedeni Allah'a itaate koşmak ve canı da Allah yolunda feda etmek olduğunu söylemektedir. Hem mürid hem de diğer insanlar için nefsinden (canından) daha sevimli bir şey yoktur. İşte kim ruhunu Allah'ın rızası yolunda harcarsa O'nun rızasına ve marifetine nail olur. İyiliğin en üstünü de budur.[95] Bu âyete dair işârî yorumunda nefsi Allah yolunda harcamanın, onu terbiye şeyhine teslim etmek olduğunu dile getirmekte, böylece mürşidin onu istediği biçimde şekillendireceğini (eğiteceğini) belirtmektedir. Bu durumda şeyhi kendisine neyi işaret ederse onu hiç tereddüt etmeden süratle yapmalıdır. Kim böyle yaparsa en yüce iyiliğe ulaşır, en sevdiği şeyi de infak etmiş olur. Bu şekilde sevdiği şeyi feda edebilenin, başka şeyleri de Allah yolunda harcaması daha da kolaylaşır. Zira candan daha değerli bir şeyi yoktur.[96]

İbn Acîbe'nin bu konuda dile getirdiği dikkat çekici bir durum da infakta bulunulan kimseler açısından bunu vahdet-i vücûd anlayışı yönünde yorumlamasıdır. "*Kendi iyiliğiniz için mallarınızdan infak edin.*"[97] âyetinin yorumunda bir kişinin sahip olduğu mallardan, ilimlerden ve sırlardan taliplere, sâliklere ve vuslat ehline infakta bulunurken aslında kendisine infakta bulunduğunu belirtmektedir. Zira insanların hakikatte tek bir nefis olduğunu, bundan dolayı infak edenin hakikatte kendine infak etmiş olacağını söylemektedir. Bunun da gayrılığın ortadan kaldırılıp ehadiyette buluşulması nedeniyle olduğunu dile getirmektedir.[98] Daha önce de İbnü'l-Arabî'nin "vahdet-i vücûd"a işaret eden yorumuna değinmiştik. İbn Acîbe'nin buradaki yorumunda ise vahdet-i vücûd düşüncesine daha açık şekilde işaret ettiğini söyleyebiliriz.

"*Herhangi birinize ölüm gelip de 'Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!' demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda infak edin.*"[99] âyetinin yorumunda

94 Âl-i İmrân 3/92.
95 İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/380-381.
96 İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/381.
97 et-Tegābün 64/16.
98 İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 8/75.
99 el-Münâfikûn 63/10.

ise maddi ve manevi infakı yine birlikte yorumladığı görülür. Buna göre âyette, kendilerine rızık olarak verilen ilim ve marifet bilgilerinden, onu isteyen ve ehil olanlara da infak edin (faydalandırın), denilmiştir. Ancak bu manevi infak, kendilerine yapılacak müridlerin öncelikle yanlarındaki maddi mallarından Allah yolunda infak etmelerinden sonra onlara yapılmalıdır. Eğer onlar önce maddi infakta bulunmazlarsa şu bilinmelidir ki cimri sûfîde hayır yoktur. Zira cimrilik, en çirkin huylardandır.[100] Görüldüğü üzere burada Allah'tan kalbe gelen marifet ilminden henüz bu mertebeye ulaşmamış müritlere infak etmek için, önce o müritlerin sahip oldukları maddi mallardan infakta bulunmaları gerektiği belirtilmekte, böylece infakın manevi mertebe ve marifetlere ulaşmış kişiler için manevi türde, henüz bu mertebelere ve lütuflara ulaşamamış kişiler için ise maddi türde gerçekleşeceğine işaret edilmektedir. İnfakın ecrine dair de Allah için mal harcamanın ecrinin diğer âlemden mükâfatlanma, azaptan ve kötü akıbetten de emniyete kavuşma olduğunu belirtmektedir. Ona göre canların bu yolda harcanmasının ecri ise ilâhî huzura girme, melekût âleminde dostlarla ünsiyettir. Kim nefsini Allah için bu uğurda daima harcarsa dâr-ı selâmda (cennette) perdelenmekten emin olur. Bunlar iki cihanda korkudan ve üzüntünün başa gelmesinden de güvende olurlar.[101]

İbn Acîbe, Bakara Sûresi 267. âyetin tefsirinde ise şöyle demektedir:

> "Ey havâssın imanı şeklinde iman edenler, sırlarınızı tasfiye ve ruhlarınızı tezkiye ederek elde ettiğiniz ledünnî ilimleri ve ilahî sırları infak edin. Aynı şekilde, ihlaslı amellerle ve razı olunan hallerle tezkiye ettiğiniz nefis toprağından sizin için çıkardığımız şeriat ilimlerini ve tarikat nurlarını da infak edin. Bu ilimlerden bir şeyler harcamak suretiyle kötü bir hâl ve amele yönelmeyin. Böyle yapılması ancak nefsin cehaletini ve Hak'tan uzaklığı artırır. Temiz ve güzel bir toprağa ekilmeyen danenin bitmediği gibi nefis de ancak razı olunan güzel hale gömülmeden kemâle ermez ve bilinmezlik toprağına gömülmeden de ondan ledünnî ilimler elde edilmez."[102]

İbn Acîbe'nin infak âyetlerini tefsirine dair öncelikle geniş şekilde zâhirî yorumlar yaptığı, insanların cimrilikten kaçınarak sahip olduğu maddi varlıklardan Allah yolunda infakta bulunması gerektiğini özellikle vurguladığı, tasavvuf ehlinin nazarında bir sûfînin cimri olmasının kendileri için en yakışmayan şey olduğunu dile getirdiği görülmektedir. Ârifllerin ise kulların en seçkinleri konumunda bulunduklarını, bu yüzden onların inkâr ve küfür ehli kimselerin sıfatlarının tam zıddına olacak şekilde güzel ahlâka sahip olduklarını, bundan dolayı hem canlarını hem de Allah'ın kendilerine verdiği ledünnî ilimleri, kudsî sırları ve feyizleri, tezkiye ve terbiye yoluna girenlerden ehil olanlara infakta bulunduklarını, insanlara da cömertliği

[100] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 7/54.
[101] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/308.
[102] İbn 'Acîbe, *Bahru'l-medîd,* 1/301.

ve güzel ahlâkı tavsiye ettiklerini ifade etmektedir. Onun infak edilecek şeyler olarak belirttiği manevi lütufların çeşitliliğine dair açıklamalarının da diğer sûfî müfessirlerden daha fazla olduğu görülmektedir. İnfakın işârî anlamına dair geniş açıklamalarının bir kısmı daha önceki sûfî müfessirlerin görüşlerinin aktarımı ve sentezi konumunda iken bir kısmı da kendi özgün yorumları konumundadır.

2.8. Âlûsî'nin İnfaka Dair İşârî Yorumları

İnfakın işârî anlamına dair yorum yapan sûfî müfessirlerden birisi de *Ruhu'l-Meânî* müellifi Âlûsî'dir. O, infakın hikmeti konusunda "infakın/ Allah yolunda mal harcamanın hikmeti, harcayan kimse için, cimrilikten ve mal sevgisinden -ki bu mutasavvıflar açısından ölümcül bir hastalık ve her günahın başı olarak görülür- nefsi arındırmaktır." şeklinde görüşler aktarmaktadır. Bakara Sûresi 261-267. âyetlerde infakın riya ve minnetten uzak olarak yapılmasının vurgulanması karşısında bu âyetlerde üç tür infak derecesi olduğuna işaret bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre birinci tür infak, mülk âleminde Allah yolunda yapılan mal infakıdır ki bu, fiillerin tecellisi makamındadır. "*Mallarını Allah yolunda harcayanlar (ın infakı) bir tohum gibidir…*"[103] âyeti buna işaret eder. İnfakın ikinci türü sıfatların müşahedesi makamından doğan ve sırf Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan infaktır ki, "*Mallarını Allah rızasını dileyerek ve içlerinden gelerek harcayanlar…*"[104] âyetinde bu makama işaret vardır. Ayrıca bu âyette Allah yolunda yapılan infak verimli bahçeye benzetilmiş olup bu durum birinci türe göre üstünlüğünü göstermek içindir. Zira bahçe, meyvesini verdikten sonra da baki kalır; tohum ise öyle değildir. Ayrıca "*yüksek bir yerdeki bahçe*" benzetmesiyle de bu infakın derecesinin daha üstte olduğu vurgulanmıştır. Üçüncü tür infak ise Allah ile yapılan infaktır ki bu, Zât'ın müşahedesi makamından doğmakta olup, nefsi arındırdıktan sonra kişinin kendi varlığını infak etmesidir. Buna da "*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden infak edin…*"[105] âyeti işaret eder. Nefis de bu bağlamda kazanılmış bir şeydir. Bu infakların sonucunda ise birinci tür infakın karşılığı, yedi yüze kadar katlanan sevap ve daha fazlasıdır. Zira cömertliğin eli uzundur. İkincinin karşılığı, sıfatî cennet olup meyveleriyle kat kat sevap kazandırır. Üçüncünün karşılığı ise var olmak için gerekli olan hikmettir ki bu da Allah'ın en özel sıfatıdır ve çok büyük hayırdır. Bu mertebeye ulaşan kimse, sürekli ilahî hikmetlerden ve ledünnî ilimlerden infak eder. Çünkü artık ayrılık ortadan kalkmış ve hakikati müşahede etmiştir.[106] Âlûsî de diğer sûfî müfessirlerde olduğu gibi infakı farklı

[103] el-Bakara 2/261.

[104] el-Bakara 2/265.

[105] el-Bakara 2/267.

[106] Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve seb'i'l-mesânî* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, ty), 3/42.

türlerde ele alarak açıklamaktadır. Her kişinin tasavvufî mertebesine göre infak türü ve buna karşı alacağı mükâfat farklılık arz etmektedir. O, maddi infakın iki türüne değinirken, en üst mertebedeki infakı ise nefsi tezkiye ve hakikati müşahede etmiş olanların kendi varlığını infak etmesi şeklinde tasavvufî manaya yorumlamaktadır.

2.9. Sûfî Müelliflerin İnfaka Dair İşârî Yorumları Hakkında Değerlendirme

Sûfî müfessirlerin infak kavramına dair yorumlamaları hakkında kısa bir değerlendirme yapılacak olursa onların infakı sadece mal veya maddi şeyleri Allah yolunda harcamak olarak almadıkları bunun yanında Allah'ın lütfettiği manevi mevhibelerden tasavvuf ehlini faydalandırmanın da infakın kapsamında olduğunu dile getirdikleri görülmektedir. Buna göre Hak'tan manevi olarak doğrudan elde edilen ilahî feyizler, vehbî (ledünnî) ilimler, ilahî sırlar ve nurlar, ilahî hakikat bilgileri (marifet) vb. şeyler de infak edilecek unsurlardır. Bunun yanında Hakk'ı müşahededen geri kalmayıp tüm zamanını bu uğurda harcamak, hatta canı ve ruhu Allah yolunda feda etmek de yine infakın işârî yorumları kapsamındadır. Bu şekilde yorumlamanın temelinde maddi olarak sahip olunan mallar gibi yukarıda belirtilen manevi unsurlar da birer değer olarak görülmüş ve bunların da harcanması infak olarak değerlendirilmiştir ki bu işârî yorumların, "itibar metodu" çerçevesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Sahip olunan sırlar, ilahî ilimler ve feyzlerin infakının istenmesi de bunların sadece kişinin kemâli yahut onda hapsolması için değil irşad, hakikatin bilinmesi, örnek alınması ve yaygınlaştırılması için kula lütfedildiği düşüncesinde olunduğunu da göstermektedir.

Burada dile getirmek istediğimiz bir husus da şudur: Sûfî müfessirlerce infaka dair yapılan bu yorumlar birçok müfessiri de etkilemiştir. Tasavvufî tefsirler içinde yer almayan birçok tefsirde sûfîlerin bu işârî yorumlarının yer alması dikkat çekicidir. Örneğin Kadı Beyzâvî şöyle demektedir: "*Kendilerine rızık olarak verdiğimizden infak ederler*."[107] âyetinde Allah'ın onlara yardım için verdiği bütün nimetlerin kastedilmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Peygamberimizden nakledilen "*Dile getirilmeyen ilim ondan harcama yapılmayan hazine gibidir.*" rivayeti de bunu teyit eder. Bu âyet hakkında "Onlara tahsis ettiğimiz marifet nurlarını saçarlar." şeklinde yorum yapanlar da buna kail olmuşlardır.[108] Kurtubî de âyetin tefsirinde Kuşeyrî gibi önceki âlimlerden bir kısmının bu âyete; "Kendilerine öğrettiğimiz ilimlerden onlar başkalarına öğretirler." şeklinde anlamlar verdikleri bilgisini aktarmaktadır.[109] Elmalılı ise infak kelimesine

[107] el-Bakara 2/3.

[108] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl,* 1/36.

[109] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/274.

verilen bir anlamın da ilim öğretme ve diğerleri gibi manevî şeyleri de içerdiğini belirtmektedir.[110] *Kur'an Yolu Tefsiri*'nde de bu konuda şu ifadeler yer almaktadır: "İnfakın konusu olarak ilk hatıra gelen şey servet olmakla beraber bunu, başkalarıyla paylaşılabilecek her türlü imkân olarak düşünmek gerekir. Meselâ insanın sahip olduğu bilgi birikimi de bu kapsamdadır."[111] İşârî tefsir olarak görülmeyen tefsirlerde bu şekilde yorumlara rastlanması manevi şeylerin de infaka konu olabileceğinin genel bir kabul olduğunun göstergesi olarak görülebilir. Bu konuda "*Sadakanın en faziletlisi bir Müslümanın ilim öğrenip onu bilmeyene öğretmesidir.*"[112] şeklindeki rivayetin de infaka bu şekilde işârî manaların verilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Zira zâhirî ilimlerin öğrenilip başka insanları bundan faydalandırmak sadaka ise sahip olunan manevi ilimlerden başka insanları faydalandırmak da pek tabi sadaka kapsamında görülebilir.

Sonuç

İnfak kavramının işârî tefsirlerde nasıl yorumlandığına dair yapılan bu araştırma sonucunda şu hususlar ifade edebilir: Bu kavram klasik tefsirlerde yer alan zâhirî yorumlarda ve genel dinî literatürde yaygın şekilde kullanılan anlamına göre tasavvufî tefsirlerde daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Zira zâhirî tefsirlerde infak genellikle sahip olunan maldan Allah yolunda maddi harcama yapmayı ifade etmektedir. Bu farz bir malî ibadet olan zekâtı da nafile sadakaları da kişinin ailesi veya toplum için yaptığı harcamaları da vakıf gibi kurumlara yaptığı gönüllü bağışları da kapsamaktadır. Tasavvufî tefsirlerde de infakın zâhirî anlamı üzerinde önemle durulduğu, maddi nimetlerden Allah yolunda harcanmanın mutlaka gereklilik arz ettiğinin vurgulandığı, bu konuda îsâr anlayışı üzere olunması gerektiği ve ancak bu sayede manevi infak yapılabilecek hale gelinebileceğinin dile getirildiği görülmektedir. Zira cimrilik ve bencillik gibi manevi hastalıklardan kurtulması, nefsin arınması ve ahlaki olgunluğa ulaşmada maddi infak da önemli dinamiklerdendir. Bu şekilde işârî tefsirlerde zâhirî mal infakına bu derece önem verilmesi, manevi mertebeleri aşarak tasavvufun gayesi olan Hakk'a vuslatı sağlamadaki etkisi nedeniyledir. Ayrıca bu durum sûfîlerin işârî yorum faaliyetlerinde âyetlerin lafzını ve zâhirî hükümlerini de geri plana atmadıklarını göstermesi bakımından da önemlidir. Sûfî müfessirlerin bakış açısından maddi infakın, maldan belli oranlar dâhilinde yapılan bir harcama olmayıp yaşam sürmek için gerekli asgari gereklilik dışında verebildiği en üst sınırda tüm varlığını Hak yolunda harcamayı ifade ettiğini de belirtmeliyiz.

---

[110] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/180.

[111] Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları 2007), 5/238.

[112] Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), "Mukkaddime", 20.

Sûfî müfessirler Allah'ın insanlara verdiği nimetlerin maddi ve manevi olmak üzere iki türlü olmasından hareketle maddi olan nimetler hakkında infak söz konusu olduğu gibi manevi olanlar hakkında da infakın söz konusu olacağını dile getirmişlerdir. Bu çıkarım infakın işârî anlamda yorumlanmasına temel teşkil etmiştir ki, bu benzerlik bağı tefsirde zâhir manadan bâtına geçiş anahtarı konumundaki itibar metodunun mantıksal bağıntısıdır. Bu bağlantının kurulması ile de her sûfî müfessirin infak âyetleri hakkında bulundukları manevi makama göre kalplerine doğan anlamları dile getirdikleri görülmektedir. Bu duruma göre aynı âyet hakkında yapılan işârî yorumlardaki farklılıklar manevi mertebelerin farklılığından kaynaklanmaktadır.

İlk kaleme alınan işârî tefsirlerde infaka dair yorumlar kısa ve dar kapsamlı iken zamanla bu yorumların daha da genişlediği görülmektedir. Sülemî'nin tefsirinde yer verdiği kalbe atılan marifet nurlarından ve bu nurun bereketinden tasavvuf yolunda olan taliplere vermenin de infak kapsamında olduğuna dair görüşünün kendisinden sonra gelen sûfî müfessirlerce de kabul görüp daha da genişletildiği görülmektedir. Bu konuda genel tasavvufî anlayış, kim hangi düzeyde ilahî nimetlere mazhar oldu ise onlardan infakta bulunması gerektiği şeklindedir. Buna göre de maddi olarak mala sahip olanın malından infak etmesi, manevi lütuflara nail olmuş kimselerin de onlardan infak etmesi temel ilke halini almıştır. Tarihi süreçte Kuşeyrî'nin infak kavramına dair oldukça kapsamlı açıklama yapan ilk sûfî müfessir olduğu, Baklî'nin ise yorumda genişlik, anlam derinliği ve manevi mertebelere göre infak türü tasnifiyle infakın işârî yorumu konusunu zirveye taşıdığı görülmektedir. Buna göre infak kavramının işârî anlam yelpazesinin genişlemesinde özellikle bu iki sûfî müfessirin büyük katkıları olduğu söylenebilir.

Sûfîlerin işârî yorumlarında hakikat ehlinin infakının manevi rızıklardan yani ledünnî ilimler, hikmetler, ilahî feyizler ve nurları, rabbânî sırlar vb. Hak'tan doğrudan elde edilen ilahî lütuflardan olduğu hususu konunun odak noktasıdır. Tasavvufî bakış açısıyla değerlendirildiğinde sahip olunan makamların ve imkânların insanlara yardım için seferber edilmesi, elde edilmiş manevi nimetlerin bundan mahrum olanlar için harcanması, insanı Mevlâ'sından alıkoyan her şeyin feda edilmesi, Hakk'a vuslat yolunda dünya ve ahiretteki hazlardan vazgeçilmesi ve Hakk'ı müşahede edip tüm vaktin buna harcanması da infak kapsamındadır. Bunlar yanında nefsin (canın) Allah yolunda feda edilmesi de birçok sûfî müfessirce infak kapsamında dile getirilmiş, bunun da Allah'a tam bir teslimiyet şeklinde gerçekleştirileceği belirtilmiştir. Nihai anlamda Allah'tan gayrı her şeyin O'nun yolunda feda ediliyor olmasıyla, Hak ile arada hicap olan masivâ ve ağyârın kalpten arındırılması, böylece Hakk'a kurbiyet sağlanması ve fenaya erişme konusunda infaka çok önemli bir fonksiyon yüklendiği

görülmektedir. Bu yorumlamalar yapılırken fena, rıza, kurbiyet, müşahede, vuslat vb. tasavvufî kavramlarla ve vahdet-i vücûd gibi tasavvufi düşünce sistemleriyle bağlantılar kurulduğuna da şahit olunmaktadır.

İşârî tefsirlerin infaka dair yorumlarında dikkat çeken bir husus da herkesin manevi mertebesine göre farklı türde infakta bulunmalarıdır. Buna göre zâhid, âbid, ârif gibi farklı sınıflamalar çerçevesinde ve bulunulan manevi makama göre farklılaşan infak türlerinden bahsedilmektedir.

İşârî tefsirlerde infaka dair yapılan bu yorumlara bir kısım klasik tefsirlerde de yer verilmiş olması bu yorumların kabul gördüğünü ve önemsendiğini göstermektedir. Ayrıca infak hakkında yapılan işârî yorumların Tefsir usûlü açısından makul sınırlar içerisinde kaldığı ve bu kavrama geniş bir anlam zenginliği kattığı da ortaya çıkmaktadır. Zira sûfîlerin bu yorumları genelde uzak ve alakasız yorumlar konumunda olmayıp itibar metodu çerçevesinde benzerliğe dayalı çoğu zaman başka bir âyet veya hadis ile desteklenen işârî yorumlardır. Bu durum infak kavramı özelinde incelediğimiz tasavvufî tefsir ekolünün Kur'an'ın zengin anlam dünyasını ve mana derinliğini anlamada önemli bir konuma sahip olduğunu, özellikle ibadetlerin iç (manevi) anlamını kavrama, ibadetleri daha ihlaslı yapma ve yüksek bir manevi bilinç düzeyine sahip olma konusunda büyük rol oynadığını göstermektedir.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve seb'i'l-mesânî*. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan. *el-Furûku'l-lügaviyye*. Kahire: Dâru'l-'İlim ve's-Sekâfe, ts.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirde İ'tibâr/Analoji Yöntemi". *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildirileri*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/727-750. İstanbul: Ege Basım, 2012.

Baklî, Sadrüddîn Rûzbihân. *'Arâisü'l-beyân.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2008.

Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl.* Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.

Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896)*. Berlin-New York: De Gruyter, 1980.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Matbaatü Osmâniyye, 1330/1912.

Canbulat, Mehmet. *Dini Terimler Sözlüğü.* Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1990.

Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 2002.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Çağrıcı, Mustafa. "Cömertlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/72-73. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Çağrıcı, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/289. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Dâye, Ebû Bekr Necmüddîn. *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Dokgöz, Derviş. "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Âyetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 37 (Nisan 2021), 117-142.

Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga.* thk. Abdusselam Muhammed Harun. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1964.

Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 11 (2011), 2/9-47.

Gül, Ali Rıza. "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi". *Dini Araştırmalar* 8/12 (2005), 239-261.

Hammad, Nezih. Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisadiyye fi'l-fıkh. Şam: Dâru'l-Kalem, 2008.

Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir.* Ankara: DİB Yayınları 2007.

İbn 'Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd.* thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmmeti li'l-Kitâb, 1999.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1427/2006.

İbn Kesîr. Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İsfahânî, Rağıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Kaya, Ayhan. "Teorik ve Pratik Açıdan İnfak ve Îsâr Ahlakı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 305-317.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-'Âmmeti li'l-Kitâb, 2000.

Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/53-57. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh.* Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl.* thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2018.

Pusmaz, Durak. "Kur'an-ı Kerim'de İnfak Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi* 35/4 (1999), 49-56.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sands. Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London and New York: Roudletge, 2006.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam.* USA: University of North Carolina Press. 1975.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma‘ (İslam Tasavvufu)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2011.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Medine: Vizâratü’ş-Şüûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf, 1426/2005.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed. *Hakâiku’t-tefsîr.* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2001.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Şahin, Osman. *Fıkıh Usûlü.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi‘u’l-kebîr*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996.

Tüsterî, Sehl b. Abdullâh. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm.* Kahire: Dâru’l-Harem li’t-Türâs, 2004.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Tefsîru’l-keşşâf*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 2009.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbi’l-Halebî, ts.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Hadis Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 10 Eylül 2026

Yazar: Mahmut Demir
Doç. Dr.
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Ankara-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/05mskc574
https://orcid.org/0000-0002-6371-4348
demir.mahmut@hbv.edu.tr

Atıf: Demir, Mahmut. "Hadis Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 889-930. Doi: https://doi.org/10.61304/did.1951882

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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı 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

Tracing a Recurring Expression in Hadith Texts: Reflections and Adaptations of the Phrase 'A Man of Paradise Will Now Come to You' in Narrations

Research Article
History
Received: 15 May 2026 Accepted: 10 September 2026

Author: Mahmut Demir
Assoc. Prof.
Ankara Hacı Bayram Veli University
Faculty of Theology
Ankara-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/05mskc574
https://orcid.org/0000-0002-6371-4348
demir.mahmut@hbv.edu.tr

Citation: Demir, Mahmut. "Hadis Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 889-930.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1951882

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 ethical 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 Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları

Öz

Bu makalede hadis metinlerinde sık sık karşılaşılan kalıp bir ifadenin izi sürülerek o ifadenin kökeni, hangi maksatlarla kullanıldığı ve hadisin metinleşme sürecine etkisi incelenmiştir. Çalışmada farklı sahâbîler muhatap alınarak "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" şeklinde hadislerde yer alan kalıp bir ifadenin çeşitli metinlere yansımaları takip edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) farklı sahâbîleri muhatap alarak zaman zaman onları bu tür ifadelerle taltif ettiği bilinmektedir. Ancak bu ifadenin bazen özgün bağlamı dışında bilhassa Hz. Peygamber sonrası siyasi ayrışmalarda polemik konusu olan kimi sahâbîlerle ilişkilendirilerek kullanıldığı görülmektedir. Bu anlatılardaki bağlamsal kopukluklar onların kurgusal olduğu yönünde güçlü bir kanıt teşkil etmektedir. Çalışmadaki en temel bulgu, "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" terkibinin benzer temalı farklı rivayetlerdeki anlatıların şekillenmesinde ve kurgulanmasında araçsal bir işlev görmüş olmasıdır. Dolayısıyla kurguya dayalı metinlere dercedilen bazı kalıp ifadeler orijinal bir temel ya da asıldan bağımsız değildirler. Araştırmada kalıp bir ifade ve uyarlamalarının farklı metinlerdeki yansımaları gözlemlenirken hadisleri yapısal açıdan inceleyen edebî eleştiri yöntemine başvurulmuştur. Zira kaynaklarda "cennetlik adam" ifadesiyle kalıp olarak aynı olmasa da benzer temaları işleyen farklı ifadelerin de bolca yer aldığı tespit edilmiştir. Böylece edebî yaklaşımın rivayet aşamalarında metinlerde nasıl bir değişiklik olduğunu takip etmede önemli bir araç olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kalıp İfade, Cennetlik Adam, Adaptasyon, Kurgu.

Tracing a Recurring Expression in Hadith Texts: Reflections and Adaptations of the Phrase ‘A Man of Paradise Will Now Come to You’ in Narrations

Abstract

By tracing a formulaic expression frequently encountered in hadith texts, this study examines the origin of that expression, the purposes for its use, and its impact on the textualization process of hadith. It traces the textual manifestations of the frequently encountered phrase, “A man from the people of Paradise will soon come to you,” which is addressed to different Companions in various reports. While it is plausible that the Prophet Muhammad occasionally honored certain Companions with such expressions in specific contexts, the study argues that this formula was at times detached from its original setting and reapplied to figures who later became central to post-prophetic political and sectarian polemics. The contextual disjunctions found in these narratives provide strong evidence for their fictional character. The main finding of the study is that this formulaic expression (A man from the people of Paradise will soon come to you) played an instrumental role in shaping and constructing narratives across different traditions that share similar themes. Accordingly, formulaic expressions embedded in fiction-based reports should not always be regarded as wholly independent inventions; rather, they may preserve traces of an earlier textual or historical foundation. Methodologically, the study employs literary criticism, examining the structural features of hadith reports to identify how this formula and its adaptations appear in different textual contexts. Since the sources contain numerous expressions that are not identical to the “man of Paradise” formula but address similar themes, the article concludes that a literary approach is an essential tool for tracking textual transformation during the transmission process.

Keywords: Hadith, Formulaic Expression, Man of Paradise, Adaptation, Fiction.

Summary

Hadith narrations underwent oral and written transmission processes before being included in hadith collections. During this transmission process spanning approximately a century and a half, the literary sensibilities or tastes of the narrators played an important role, especially in the shaping of long texts. The practice of transmitting reports according to meaning rendered a certain degree of narrator intervention inevitable.

Several Orientalist scholars have examined the structural characteristics of long historical-biographical narratives (akhbār). Whereas Stefan Leder argues that extended, multi-layered narratives contain literary compositions and fictional features, R. Marston Speight contends that the detailed and dramatic construction found in canonical compilations constitutes a rhetorical device designed to enhance the expressive force of prophetic discourse. Some Western scholars, however, have adopted an overly generalizing stance, interpreting such literary devices merely as clichés (topoi) or narrative schemata devised to produce an artificial impression of reality. Yet the presence of literary and structural features in these reports does not, in itself, constitute evidence that they are wholly fabricated. In essence, generalizing approaches that assert recurring formulaic expressions or motifs are late fabrications are as methodologically flawed as overlooking the role of transmitters in the formation of reports. A balanced approach, avoiding both extremes, is therefore required. Hadiths composed of extended narratives are not simply accounts of historical events; they also bear traces of literary creativity, narrative construction, and adaptation.

One of the most notable formulaic expressions in hadith literature is: "A man from the people of Paradise is about to come upon you." When the transmission history of this expression is traced, it becomes apparent that it is associated in numerous reports with different Companions. In some instances, however, its use gives rise to internal textual inconsistencies. The earliest and most coherent version is transmitted through Anas b. Mālik. In this report, the Prophet repeatedly informs those around him that a man from among the people of Paradise will shortly enter upon them. On each occasion, a companion from the Anṣār appears. Curious about the reason for this repeated commendation, ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ stays for several days in the house of that companion to observe his devotional practice. Contrary to his expectations, he witnesses no extraordinary act of worship. The companion then explains that he harbors no resentment toward any Muslim and envies no one for God's blessings. The phrase thus serves as a rhetorical device emphasizing inner purity.

The Prophet is known to have honored and commended certain companions on various occasions through similar expressions. This report likewise reflects his well-attested practice of honoring and encouraging his companions. The expression itself possesses a powerful rhetorical quality that arouses expectation and curiosity among the audience. However, tracing its reflections across different texts reveals that it also acquired political and sectarian

dimensions within the history of transmission. In other words, by virtue of its rhetorical force, this formulaic expression was adapted to changing theological and political contexts and transformed into an instrument of discursive manipulation. Similar expressions were later used in reports about companions connected with Sunni-Shi'i polemics and debates over the caliphate. In some versions, the Rāshidūn Caliphs appear in sequence after the Prophet's announcement, while in others the order of ʿUthmān and ʿAlī is altered. The most striking version names Muʿāwiyah ibn Abī Sufyān as the man destined for Paradise, showing how the phrase gradually became a literary motif shaped by later theo-political divisions.

The most comprehensive version containing this formulaic expression appears in al-Wāqidī's al-Maghāzī through the transmission of Jābir ibn ʿAbd Allāh. This report constitutes an episodic narrative that combines three otherwise independent themes. As a continuation of a longer account concerning the Battle of Uḥud, the report relates that the Prophet visited the family of Saʿd b. Rabīʿ, a martyr of Uḥud. During this visit, the Prophet declared three times in succession that a man from the people of Paradise would come to them. Thereupon, instead of the Companion from the Ansar who enters three times in succession as in the Anas narration, this time Abu Bakr, Umar, and Ali enter the gathering one after another, respectively. Following the meal, the Prophet performs prayer without renewing his wuḍū'. The continuation of the report then turns to the inheritance rights of Saʿd's orphaned daughters after their paternal uncles had seized their property. However, the inclusion in this narrative-before ʿAlī's arrival-of the Messenger of God's supplication, "O God, if You so will, let the person who comes this time be ʿAlī," reflects a political tendency that elevates the fourth caliph above ʿUthmān.

At the same time, the formula "a man from the people of Paradise" appears to have generated a broader "family of narrations." The central motif was adapted in other texts through semantically related expressions, such as "a righteous man" or "the person most beloved to God." These narratives, on the one hand, reflect the Shi'ī view that ʿAlī ought to have succeeded the Prophet as caliph and, on the other, portray those who are represented as having sought to obstruct his caliphate. In conclusion, the repeated appearance of the phrase "A man from the people of Paradise will soon enter among you," together with its numerous adaptations, provides significant insight into the factors that shaped the formation of hadith texts. What originally functioned as a natural prophetic expression of praise within a coherent historical context gradually evolved into a reusable narrative formula capable of serving different purposes. Ultimately, although the expression appears to rest upon an original historical core, later transmitters incorporated it into broader narrative frameworks reflecting the theo-political debates of early Islamic society.

Giriş

Gerek doğrudan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dilinden aktarılan bir söz olsun, gerekse de onun yaşam karelerinden birine dair sahâbeye nispet edilen bir anlatı olsun hadisler, Resûlullah'ın vefatını müteakip en az bir buçuk asır boyunca büyük oranda sözlü nakil süreçlerinden geçmiş metinlerdir. Dolayısıyla hadisler, kitaplara aktarılıncaya kadar şifahi rivayet sürecinde farklı düzeylerde değişimlere maruz kalmıştır. Şifahi rivayetin doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak mana ile rivayet olgusu ve hadisin beşerî bir aktarım faaliyeti olması dikkate alındığında, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlere sahâbe ve sonraki nesillerden râvilerin çeşitli müdahalelerde bulunmuş olması da kaçınılmaz olmuştur. Bu müdahalelerin kısa ve didaktik mahiyetteki rivayetlerden ziyade uzun ve öyküleme tarzındaki rivayetlerde daha çok söz konusu olduğu görülmektedir.[1] Kurgusal anlatılar da aslında bir bakıma bu müdahalelerin bir tezahürü olarak görülebilir. Nitekim Stefan Leder de teorik olarak edebî tenkit metodunu "haber" adını verdiği uzun tarihsel anlatılar üzerine inşa etmiştir.[2] Ona göre kısa anlatıların aksine, birkaç bölümü veya olayı kapsayan uzun versiyonlar; edebî kompozisyonları, yazarın niyetlerini ve kurgusal içerikleri ele verme olasılığına sahiptir.[3] Hadis metinlerinin yapısal niteliklerini incelediği makalesinde erken dönem râvilerin hadisleri, hem kısaltma hem de genişletme yoluna gittiklerine dikkat çeken R. Marston Speight, hadislerin çok detaylı ve olay örgüsü içerecek şekilde aktarılmasının nebevî hadisin retorik gücünü artırmaya yönelik bir çaba olduğunu söylemektedir.[4] Hadislerin yapısal

---

1 Nitekim hadisi klasik Arap edebiyatının bir dalı olarak gören Sebastian Günther, hadisleri kısa ve uzun metinler şeklinde ayırırken uzun metinlerde (*siyer* ve *meğâzî* başta olmak üzere çeşitli konulara dair hadisler) aktaranın edebî yaratıcılığının daha belirgin olduğunu ve bu tür metinlerin kurgusal nitelikler taşımaya daha elverişli olduğunu ileri sürmektedir. Sebastian Günther, "Fictional narration and imagination within an authoritative framework", *Story-telling in the fralllework of non-fictional Arabic literature,* ed. S. Leder (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), 440-441.

2 Stefan Leder, "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing", *The Byzantine and Early Islamic Near East: Volume 1: Problems in the Literary Source Material, Eds. Cameron, Averil, Lawrence I. Conrad* (New Jersey: The Darwin Press, 1992); Örnek bir metin için bk. Stefan Leder, "The Paradigmatic Character of Madā'inī's "shūrā-Narration", *Studia Islamica* 88 (1998), 35-54.

3 Stefan Leder, "Conventions of fictional narration in leamed literature", *Story-telling in the fralllework of non-fictional Arabic literature,* ed. S. Leder (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), 46.

4 R. Marston Speight, "Narrative Structures in the Hadith", *Journal of Near Eastern Studies* 59/4 (2000), 270.

karakterini kurgu ve gerçeklik algısı zemininde değil de retorik bağlamında ele aldığı çalışmasının sonunda Speight, Stefan Leder'in haberin tarih yazımındaki değeri açısından yapısal özelliklerini ele aldığı makalesine atıfta bulunur. Speight, kanonik hadis koleksiyonlarındaki haberlerin Leder'in makalesinde açıklanan biçimsel kalıplara ne ölçüde uyduğunun test edilmeye veya araştırılmaya muhtaç olduğunu söyler.[5] Leder'in bir başka makalesinde de erken dönem Arap tarih yazımının anlatı biçimi, anlatı araçlarının kullanımı ve gerçekçi veya hayali unsurların yoğunluğuna dair birtakım sorular gündeme getirdiğine dikkat çekerken politik çıkar, politik-teolojik doktrin ile edebî anlayışların, bu literatürün şekillenmesinde çok önemli bir rol oynadığını yazmaktadır.[6] Bu makale, Speight'in henüz test edilmediğini söylediği Leder'in tarihî rivayetlere uyguladığı metodun, içinde haber tarzında sayısız tarihî anlatının da yer aldığı hadis metinlerine de uygulanıp uygulanamayacağı konusunda bir fikir vermeyi amaçlamaktadır. Leder'in uyguladığı modelin tarihî rivayetlerin dışında başka metinlere de uygulanabileceğini gösteren çalışmalar da yapılmıştır. Nitekim Livnat Holtzman, Günther'in kurgusal anlatı (fictional narrative) tanımlamasından yola çıkarak edebî analiz yöntemini "sıfatlar" hakkındaki bazı örnek hadis metinlerine tatbik etmekte ve çalışmasındaki uygulamanın Leder'in tarihsel ve edebî yaklaşımları birleştiren modeline benzediğini ifade etmektedir.[7] Temelde belirli sahâbîlere dair bazı rivayetlerdeki kalıp bir ifadeyi merkeze alan bu çalışma, geniş anlamda "fezâil ve mesâlib" literatürü kapsamında değerlendirilebilir. Bu itibarla makalemizin, söz konusu literatüre ait rivayetlerin aktarım süreçlerinde dil ve anlatım bakımından belirgin özellikler taşıyıp taşımadığı hususunda bir fikir vereceği değerlendirilmektedir. Bununla birlikte çalışmada, tüm hadis metinlerinin kurgusal nitelikler taşıdığına dair genellemeci bir yaklaşımın sergilenmediği ifade edilmelidir. Buradaki temel amaç, tikel bazı örnekler bağlamında belirli hadis metinlerinin de kurgusal unsurlar barındırabileceğini ve çeşitli anlatı formlarına sahip olabileceklerini göstermektir.

Hadis kaynaklarındaki bazı uzun metinler de bir sahâbînin görgü tanıklığıyla aktarılan ve nakil sürecinde ya ilk râvi ya da onun öğrencilerinden biri tarafından bir anlatıya dönüştürülerek hikâye edilen kompozisyonlardır. Bu itibarla hadis metinleri, son şeklini alıncaya kadar râvinin perspektifi ve ideolojik arka planından az ya da çok, olumlu ya da olumsuz etkilenmiştir.[8] Klasik terminolojide yer almamakla birlikte son

5 Speight, "Narrative Structures in the Hadith", 271.

6 Leder, "The Paradigmatic Character of Madā'inī's shūrā-Narration", 35.

7 Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in IslamThe Challenge of Traditionalism (700-1350)* (Edinburg: Edinburg University Press, 2018), 24-25.

8 Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: TDV Yayınları, 2024), 161.

zamanlarda sıkça zikredilen "râvi tasarrufları"[9] bu etkinin en bariz göstergesi olarak değerlendirilebilir. Esasen hadis metinlerinde sıkça rastladığımız *idrac, ziyade*, *telfîk, taktî', ihtisar* gibi olgular râvi tasarruflarının farklı tezahürleridir. Bu tezahürler bağlamında zaman zaman bazı klişe ya da kalıp ifadelerin râvinin maksadı ya da ajandası doğrultusunda bir manipülasyon aracı olarak kullanıldığı da müşahede edilmektedir. Bu çalışmada "şimdi yanınıza cennetlik bir adam girecek" şeklinde sıkça karşımıza çıkan kalıp bir ifadenin izi sürülerek, söz konusu terkibin bir aslı olup olmadığı, farklı rivayetlerde hangi bağlam ve maksatlarla yer aldığı incelenmiştir. Böylece bir rivayetin metinleşme sürecinde râvilerin ideolojik temayüllerinin etkisi değerlendirilmiş; ayrıca ilgili kalıp ifadenin hadis kaynaklarında taranması yoluyla metinler arasındaki değişimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Hiç kuşkusuz bu değişimde bölgesel faktörlerin ve râvilerin kimlikleri ya da zihin yapılarının etkisi yadsınamaz. Bu itibarla yeri geldiğinde râvi(ler) hakkında da değerlendirmeler yapılmıştır. İsnadın öneminin farkında olmakla birlikte makalemiz, ele aldığı metinleri daha çok yapısal açıdan tahlil etmeye yönelik metin odaklı bir çalışmadır. Hadis metinlerini yapısal yönden tahlil etmeye yönelik gerek Batı'da gerek son zamanlarda ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır. Konuyla ilgili akla ilk gelen isimlerin başında R. Marston Speight gelmektedir. Ülkemizde de bilhassa bazı hadis metinleri bağlamında kimi rivayetlerin yapısal analizlerine dair Ali Kuzudişli'nin çalışmaları, yanı sıra çağdaş anlatıbilimin kuramları çerçevesinde konuyu daha çok teorik temelde tartışan Fatma Yüksel Çamur'un doktora tezi ile "Oryantalist Literatürde İslâmi Rivayetlerin 'Kurgusallığı' Meselesi" başlıklı makalesi burada zikredilebilir. Bizim makalemiz, bir anlatı unsuru olarak hadis metinlerinde sıkça kullanılan kalıp bir ifadeyi ele alması hasebiyle bir açıdan mezkûr çalışmaların alanına dâhil edilebilir. Çalışmamız, Speight'in Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın vasiyetine dair form analizi ya da Ali Kuzudişli'nin belirli konular etrafındaki metin değişimlerini inceleyen çalışmaları gibi tek bir konuya dair hadis metinlerine odaklanmamaktadır. Adı geçen çalışmalardan farklı olarak araştırmamız, bir kalıp ifadenin farklı metinlerdeki yansımalarını ele almayı amaçlamakta, bu yönüyle diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır. Örneğin Kuzudişli, İbn Sayyâd ile ilgili rivayetler bağlamında metinleri yapısal açıdan analiz ettiği çalışmasında yazılı bir kaynaktan diğerine aktarılan rivayetlerdeki eklemeleri, kısaltmaları, *taktî'* ve *telfîk*leri incelemekte, bunun yanında metinlerde bulunan tekrarlar ve kalıp ifadelere

[9] Hadis Metinlerinde râvi tasarruflarının nasıl teşekkül ettiğine dair bk. Bünyamin Erul, "Tasarrufati'r-Ruvvat fi Mutuni'l-Merviyyat = Rivayet Metinlerinde Râvilerin Tasarrufları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 175 vd.; Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022), 75-77.

de dikkat çekmektedir.[10] Kuzudişli "Rivayetlerde Sarmal Özellik" adlı daha kapsamlı çalışmasında da bir bedevinin mescide bevletmesine ilişkin rivayet ekseninde kendi ifadesiyle bir rivayet veya rivayet parçacığının, hadis kaynaklarında bulunan yapısal benzerleriyle oluşturduğu rivayet kümesi üzerine odaklanmakta ve bu kümede yer alan rivayetlerin birbiriyle karşılaştırılmasından sonuçlar elde etmeye çalışmaktadır.[11] Esasen bir varyant çalışması yapan Kuzudişli bu eserinde muayyen bir konuya dair hadislerin tüm *tarîk*lerini toplamakta, onları birbiriyle mukayese etmek suretiyle metinler arasındaki farklılıkları tespit ederek metnin gelişimine dair sonuçlar elde etmeye çalışmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu makale ise muayyen bir konuyla ilgili bir rivayete değil, metinlerde sıkça tekrarlandığı tespit edilen bir kalıp ifadenin çeşitli konu veya bağlamlardaki uzantıları üzerine odaklanmaktadır. Fatma Yüksel Çamur'un adı geçen makalesi ise daha çok Batılı akademisyenlerin İslâmî rivayetlerin kurgusal olduğu yönündeki iddialarına cevap mahiyeti taşımakta, İslâmî rivayetleri kurgu/sallık çerçevesinde ele almanın gerek kavramın muhtevası gerekse hadis, siyer ve tarih literatürünün mahiyeti açısından uygun olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.[12] Çalışmamızda yazarın endişeleri kısmen haklı görülmekle birlikte en azından bazı hadis metinlerinin bu sonucu teyit etmediği değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zaman zaman bazı sahâbîleri için iltifat kabilinden kullanmış olduğu "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" ifadesinin izi sürüldüğünde onun, tarihsel bir gerçekliğe ve bağlama dayanan, bu yüzden *asıl* olarak da nitelenebilecek başka bir rivayetten ödünç alınarak bir olay örgüsü içerisinde muayyen bazı sahâbîler için farklı bağlamlarda da kullanıldığı görülmektedir. Başka bir deyişle hadisteki bir verinin başka bir rivayetin kurgulanmasında malzeme olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. Hadis terminolojisinde *asıl* kavramı isnad yoğunluklu olmak üzere çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. *Asl*ın hadis edebiyatındaki farklı kullanımlarına ilişkin yapılan bir çalışmada kavramın tespit edilen anlamlarından biri de "*ihtisâr* ya da *taktî'* edilerek rivâyet edilmiş bir hadisin *ihtisâr* ya da *taktî'* yapılmamış halidir."[13] Çalışmamızda üzerinde önemle durulan Vâkıdî rivayeti bu anlamda *asıl* ya da *orijinal* rivayet olarak nitelenmiştir. Rivayetin Vâkıdî versiyonunun tespit edilen en erken kayıt olması, yanı sıra kalıp ifadenin detaylı bir tarihsel olay içinde sunulması,

[10] Ali Kuzudişli, "Rivayetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyad ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 88.

[11] Ali Kuzudişli, *Rivayetlerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 19.

[12] Fatma Yüksel Çamur, "Oryantalist Literatürde İslâmî Rivayetlerin 'Kurgusallığı' Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 883.

[13] Tunahan Erdoğan, "Hadis İlminde Asl Terimi: Terminolojik Bir İnceleme", *8th International Selçuk Scientific Research Congress* (2025), 1061.

bu versiyonun *asıl* addedilmesi için temel bir gerekçe olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan *asıl* kavramı bu çalışmada literatürde karşılığı olmayan bir anlamda da kullanılmıştır. O da makaleye konu olan kalıp ifadenin ödünç alındığı değerlendirilen ve gerçek/özgün bir bağlamı olan ana metindir. Çalışmada ilk olarak zikredilecek olan Enes rivayeti böyle bir metin olarak değerlendirilmiştir. Burada bir kavramsallaştırma iddiasının söz konusu olmadığı, bu kullanımın tamamen nominal olduğu ifade edilmelidir. Öte yandan makale metninde ele alınan kalıp ifade esasen "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" terkibidir. Cümle uzun olduğu için metin içerisinde akıcılığı sağlamak adına "cennetlik adam" şeklinde kısaltılarak ifade edilmiştir.

Mezkûr terkibin "kalıp ifade" şeklinde kullanılması, rivayetlere göre Hz. Peygamber'in onu farklı sahâbîler için birçok kez kullanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kullanım, bir rahmet peygamberi olarak Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ashabını taltif etmeye veya onları onurlandırmaya yönelik üslubuyla da uyum arz etmektedir. Şöyle ki; söz konusu ifade Hz. Peygamber'in mutad günlük konuşmalarından sadece bir kesit olarak düşünülebilir. İfadenin etkileyici ve muhatapta merak uyandıran bir üslup taşıdığı da açıktır. Ancak "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" cümlesiyle başlayan bu hitabın devamında çıkıp gelen sahâbîlerin muahhar zamanlarda polemik konusu olan muayyen isimler olması bu ifadenin zaman zaman politik bir amaca hizmet etmek üzere kurgulandığını da düşündürmektedir. Hadis metinlerinin yapısal karakterine ilişkin çalışmalar yapan Batılı araştırmacılar, genelde bu ve benzeri sıradan ifadelerin hadislere edebî bir süs kazandırmak maksadıyla sonradan uydurulduğu şeklinde genellemeci bir yaklaşım sergilemekledirler. Alman şarkiyatçı Albrecht Noth'a (ö. 1999) göre kimi durum tasvirleri, klişe ifadeler ve toposlar anlatıya edebî bir zenginlik katmakla birlikte, zaman zaman belirli eğilim ve önyargıların teşvik edilmesinde güçlü bir araç işlevi de görebilmişlerdir.[14] Bir başka Alman şarkıyatçı Eckart Stetter'e göre bu tür edebî enstrümanlar, metne yönelik bir güvenilirlik izlenimi uyandırmak maksadıyla sonradan rivayete eklenen ifadelerdir.[15] Herbert Berg'in de tespit ettiği üzere Stetter'e göre hadis uyduran birisi için Hz. Muhammed'e dair durum ifade eden kimi detaylar sunmak (rivayetin otantik olduğu izlenimini vermek için) elzemdir ve tedavülde kullanılan mevcut *topos* ve *şema*lar onlar için hazır bir malzemedir. Stetter'in bu ifadeleri her ne kadar Goldziher ve Schacht'ta gördüğümüz otantiklik tartışmalarından bağımsız olsa da hadis

[14] Albrecht Noth-Lawrance I. Conrad, *The Early Arabic Tradition A Source-Critical Study* (New Jersey: The Darwin Press, 1994), 109.

[15] Ali Dere, "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*: *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 67-68.

literatürünün otantikliği veya en azından güvenilirliği hakkında soru işaretleri uyandırmaktadır.[16] Rivayetlerin otantikliğine gölge düşüren Batılı akademisyenlerdeki bu genellemeci yaklaşımlara karşı temkinli olmak gerektiğinin altı çizilmelidir. Ancak bu tür genellemeci yaklaşımlar bilimsel açıdan ne kadar sorun teşkil ediyorsa râvilerin rivayetlerin şekillenmesinde oynadıkları rolün görmezden gelinmesi de bir o kadar sorunlu bir yaklaşımdır. Bu itibarla makalemiz hadis rivayetlerinin nasıl şekillendiği, onların metinleşme süreçlerinde ne tür saiklerin etkili olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Makalede "cennetlik adam" kalıp ifadesine odaklanmakla birlikte bu çalışmada aynı manaya gelen başka lafızların ya da kalıpların yer aldığı benzer temalı rivayetlere de temas edilecektir. Bir başka deyişle "cennetlik adam" kalıp ifadesi gerek orijinal kaynağından gerek ondan beslenen diğer metinlerden uyarlanarak yeni kurgulara kaynaklık etmiştir. Esasen ortak tema etrafında benzer olay örgüleriyle sık sık rastlanan bu metinlerin "rivayet ailesi" ya da "rivayet grubu" olarak ifade ettiğimiz daha geniş bir kümenin birer ögesi olduğu söylenebilir. Bunların sıhhat durumunu incelemek ve değerlendirmek bu çalışmanın kapsamı dâhilinde değildir. Çalışmada daha çok metinlerdeki kurgusal yönlerin tespitine çalışılacaktır. Ancak her kurgunun bir asla dayanmış olabileceği varsayımından hareketle öncelikle "cennetlik adam" kalıp ifadesinin geçtiği bu *asl*a veya *asıl*lara temas etmek yerinde olacaktır.

1. Hadis Metinlerinde Kalıp Bir İfade: "Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek"

"Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" terkibi hadis metinlerinde farklı bağlam ve temalarla sıkça rastlanan ifadelerden biridir. Bu ifadenin esasen birden fazla sahâbî için vârid olduğu görülmektedir. Elbette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birçok sahâbîsi için "cennetlik adam" ifadesini kullanmış olması son derece tabiî bir durumdur. Bu noktada hemen hemen temel hadis kaynaklarının tümünde geniş yer bulan ve Enes b. Mâlik kanalıyla nakledilen rivayet ele aldığımız kalıp ifade açısından önemli bir referans değeri taşımaktadır. *Asıl* olarak nitelediğimiz bu hadisi, diğer rivayetlerle benzerliklerini ve mezkûr kalıp ifadenin farklı metinlerdeki yansımalarını takip edebilmek açısından Arapça metniyle zikretmek faydalı olacaktır.

1.1. Enes b. Mâlik Rivayeti

أَخْبَرَنَا **عَبْدُ الرَّزَّاقِ**، قَالَ أَخْبَرَنَا **مَعْمَرٌ**، عَنِ **الزُّهْرِيِّ**، قَالَ: أَخْبَرَنِي **أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ**، قَالَ: كُنَّا يَوْمًا جُلُوسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمُ الْآنَ مِنْ هَذَا الْفَجِّ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**"، قَالَ: **فَطَلَعَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْأَنْصَارِ** تَنْطِفُ لِحْيَتُهُ مِنْ وُضُوئِهِ، قَدْ عَلَّقَ نَعْلَيْهِ فِي يَدِهِ الشِّمَالِ فَسَلَّمَ، فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ، قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم مِثْلَ ذَلِكَ، فَطَلَعَ ذَلِكَ الرَّجُلُ عَلَى مِثْلِ الْمَرَّةِ الْأُولَى، فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ الثَّالِثُ، قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم مِثْلَ مَقَالَتِهِ أَيْضًا،

[16] Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (London: Routledge, 2000), 17.

فَطَلَعَ ذَلِكَ الرَّجُلُ عَلَى مِثْلِ حَالِهِ الْأَوَّلِ، فَلَمَّا قَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم تَبِعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ فَقَالَ: إِنِّي لَاحَيْتُ أَبِي، فَأَقْسَمْتُ أَلَّا أَدْخُلَ عَلَيْهِ ثَلَاثًا، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُؤْوِيَنِي إِلَيْكَ حَتَّى تَمْضِيَ الثَّلَاثُ فَعَلْتَ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ أَنَسٌ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يُحَدِّثُ أَنَّهُ بَاتَ مَعَهُ ثَلَاثَ لَيَالٍ، فَلَمْ يَرَهُ يَقُومُ مِنَ اللَّيْلِ شَيْئًا، غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا تَعَارَّ انْقَلَبَ عَلَى فِرَاشِهِ، وَذَكَرَ اللَّهَ وَكَبَّرَ حَتَّى يَقُومَ لِصَلَاةِ الْفَجْرِ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: غير أَنِّي لَمْ أَسْمَعْهُ يَقُولُ إِلَّا خَيْرًا، فَلَمَّا مَضَتِ الثَّلَاثُ، وَكِدْتُ أَحْتَقِرُ عَمَلَهُ، قُلْتُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، لَمْ يَكُنْ بَيْنِي وَبَيْنَ وَالِدِي هِجْرَةٌ وَلَا غَضَبٌ، وَلَكِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: "**يَطْلُعُ الْآنَ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**"، فَطَلَعْتَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَأَرَدْتُ أَنْ آوِيَ إِلَيْكَ لِأَنْظُرَ مَا عَمَلُكَ، فَأَقْتَدِيَ بِكَ، فَلَمْ أَرَكَ تَعْمَلُ كَبِيرَ عَمَلٍ، فَمَا الَّذِي بَلَغَ بِكَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ قَالَ: مَا هُوَ إِلَّا مَا رَأَيْتَ قَالَ: فَانْصَرَفْتُ عَنْهُ، فَلَمَّا وَلَّيْتُ دَعَانِي فَقَالَ: مَا هُوَ إِلَّا مَا رَأَيْتَ، غَيْرَ أَنِّي لَا أَجِدُ فِي نَفْسِي عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ غِشًّا، وَلَا أَحْسُدُهُ عَلَى مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: هَذِهِ الَّتِي بَلَغَتْ بِكَ هِيَ الَّتِي لَا نُطِيقُ

Mamer b. Râşid'in İbn Şihâb ez-Zührî vasıtasıyla naklettiğine göre Enes b. Mâlik şöyle aktarmaktadır: "Bir defasında mecliste Allah Resûlü (s.a.s.) ile bir mecliste oturuyorduk. Derken Allah'ın Elçisi 'şimdi şu geçitten yanınıza cennetlik bir adam gelecek' dedi. Ardından abdestten arta kalan suyu hâlâ sakalından damlamakta olan, sol elinde elinde çarıkları ile Ensardan bir adam geliverdi."

Bu durum üç gün üst üste tekrarlandı. Her defasında da aynı adam aynı hal üzere geldi. Üçüncü günde, Hz. Peygamber kalkıp gidince, Abdullah b. Amr b. Âs da kalktı ve o Ensarlıya, babasıyla tartıştığını bu yüzden de üç gün boyunca eve gitmeyeceğine dair yemin ettiğini söyledi ve ondan, kendisini bu üç gün boyunca evinde misafir etmesini istedi. Bu zaman zarfında Abdullah b. Amr, o adamın Hz. Peygamber'in bu iltifatına mazhar olmasını sağlayan ne gibi ameller işlediğini gözlemeye çalıştı. Ancak onun sabah namazına kadar çok da fazla ibadet etmediğini gözlemledi. Nihayet üç gün geçince ona şöyle dedi: "Aslında babamla herhangi bir tartışma yaşamadım; hatta şimdiye kadar ona karşı bir tek kırıcı söz bile söylemedim. Ancak Resûlullah'ın üç gün üst üste 'Aranıza şimdi şu geçitten cennetlik biri girecek' demesinden sonra her defasında gelen o kişi sen olunca, evinde misafir olup ne gibi salih ameller işlediğini görmek ve aynısını yapmak istedim. Ne var ki, çok da fazla ibadet ettiğini göremedim. O halde, Allah'ın Elçisi neden senin hakkında o sözü söyledi?"

Ensarlı sahâbî şu cevabı verdi: "Ben, hiçbir Müslümana karşı içimde bir kin ve nefret beslemedim, kimseye Allah'ın verdiği nimetlere sahip olduğu için haset etmedim." Bunun üzerine Abdullah, "Bizim yapmakta zorlandığımız ve seni o yüksek mertebeye ulaştıran şey, işte budur" dedi.[17]

Başka rivayetlerden hadisteki Ensarlı sahâbînin Sa'd b. Ebî Vakkâs ol-

[17] Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'anî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/287 (No. 20559); Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1421/2001), 3/166 (No. 12727). Metnin bazı kısımları özetlenerek çevrilmiştir.

duğu anlaşılmaktadır.[18] Abdullah b. Amr b. Âs'tan nakledilen bir rivayette de Hz. Peygamber (s.a.s.) bir defasında "şu kapıdan içeri girecek ilk kişi cennetliktir" dedikten sonra Sa'd b. Ebî Vakkâs çıkıvermiştir.[19] Benzer içerikli başka rivayetlerde Hz. Peygamber'in Abdullah b. Selâm için de bu ifadeyi kullandığı görülmektedir. Resûlullah'ın, bir defasında yediğinin arta kalanını yiyecek kişinin cennetlik biri olacağını ifade etmesi üzerine râvi Sa'd b. Ebî Vakkâs, bu müjdeye nail olmasını temenni ederek Hz. Peygamber'in yanına kardeşi Umeyr'i bıraktığını söylemiştir. Ancak gelen kişi Abdullah b. Selâm olmuştur.[20] Nitekim Abdullah b. Selâm daha sonraları da insanlar tarafından "cennetlik adam" olarak nitelendirilecektir.[21] Bazı rivayetlerde Allah Resûlü'nün bu ifadeyi sadece onun için kullandığı nakledilse de[22] başka rivayetlerde torunu Hz. Hüseyin için[23], Uhud şehidi Mâlik b. Sinan için[24] hatta bir rivayette asgari düzeyde de olsa ibadetlerini yerine getiren bir bedevi için cennetlik adam nitelemesinde bulunduğu kaydedilmektedir.[25]

Girişte de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in zaman zaman bazı sahâbîlerini taltif etmek üzere onlar için bu tür ifadeleri kullanmış olması son derece tabiîdir. Enes'in tanıklığıyla aktarılan bu uzun anlatının içinde ayrıca Abdullah b. Amr'a ait başka bir anlatı yer almaktadır. Yapısal olarak Marston Speight'in dört parçalı anlatı (four-part narrative)[26] kategorisine dâhil edilebilecek olan metin edebî olarak güçlü bir anlatıya sahiptir. Enes rivayetinde olduğu gibi 'içeri ilk giren kişinin cennetlik olduğu' ifadesinin orda bulunanlarda bir merak uyandıracağı muhakkaktır. Bu merak uyandırıcı hitap cümlelerinin nebevî üslubun bir parçası olduğu benzer birçok örnekle de teyit edilebilir. Hz. Peygamber bu tür ifadeleriyle insanların ilgisini ve cennete girecek kişi olma iştiyaklarını canlı tutmuş olmaktadır.

---

[18] Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 12/184 (No. 5836); 13/14 (No. 6308).

[19] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/640 (No. 7069).

[20] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/63 (No. 1458); Bezzâr, *el-Müsned*, 3/355 (No. 1156).

[21] Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421), "Fedâilu's-Sahâbe", 49; "Ta'bîr", 19; Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421), "Fedâilu's-Sahâbe", 150.

[22] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır (Riyad: Dâru Kunûzi'l-İşbîliyâ, 1436/2015), 17/78 (No. 32509); Bezzâr, *el-Müsned*, 3/303 (No. 1094).

[23] Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001), 6/402.

[24] Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *es-Sünen*, nşr. Habîburrahman el-Azamî (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 2/261 (No. 2573).

[25] Buhârî, "Zekât", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/205 (No. 8515).

[26] (1) Yapılacak bir açıklamaya zemin hazırlayan bir başlangıç eylemi (action) veya ifadesi (statement); (2) bir tepkiyi tetikleyen bir eylem veya ifade; (3) bir tepki ve son olarak (4) bu tepkiye bir talimat, bir emir, bir soru, bir eylem ya da bunların bir kombinasyonu şeklinde verilen yanıt. Speight, "Narrative Structures in the Hadith", 268.

Öte yandan bu uzun metnin geçmiş hakkında bir "anlatı" olduğu ifade edilmelidir. Bir başka deyişle bir sahâbînin hatırasını aktardığı ya da başka bir râvi tarafından o hatırayı canlandıran bir kompozisyondur. Elimizdeki şekliyle bu kompozisyonun, ilk görgü tanığı Enes b. Mâlik'e mi, ondan aktaran İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) mi yoksa muhtemelen onu ilk kez yazılı kaynağa geçiren Ma'mer b. Râşid'e (ö. 153/770) mi ait olduğunu tespit etmek zordur. Ancak aşağıda temas edilecek olan farklı rivayetlerdeki kurgusal anlatılar bir yana bırakılacak olursa *asıl* olarak da ifade ettiğimiz bu rivayet Hz. Peygamber'in genel üslûbuna uygun olup sağlam zemine dayalı bir metin gibi gözükmektedir.

Bir kompozisyon olarak metinle ilgili dikkat çeken en önemli husus, aynı hâdisenin üç gün peş peşe tekrar yaşandığına dair anlatıdır. Acaba gerçekten olay üç gün üst üste mi yaşandı, yoksa râvi(lerden biri) anlatıyı ve mesajı daha da güçlü kılmak için birçok rivayette de rastlanan üçlemelerden[27] de esinlenerek bunu anlatıya mı ekledi? Bunun cevabını vermek güç olsa da buradaki "üç kez" tekrarın aşağıda zikredilecek olan başka rivayetlerin kurgulanmasında bir işlev gördüğü söylenebilir. Metindeki üç gün tekrarı, odaklanacağımız hususa giriş için önemli bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Şöyle ki; farklı rivayetlerde "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" anlatısının bazen üç gün peş peşe olmak üzere aynı sahâbî için kullanıldığı, bazen de aynı mecliste üç kez farklı sahâbîler arasında paylaştırıldığı gözlemlenmektedir. Bu sahâbîlerin de Şia ile Ehl-i sünnet arasında polemik konusu olan Hulefâ-i Râşidin'den genellikle üçü arasında paylaşıldığı dikkat çekmektedir. Hemen tüm rivayetlerde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer birlikte yer almakla birlikte üçüncü halife bazen Ali bazen de Osman olabilmektedir. Bazen de musannif, maksadına göre tek bir halifenin yer aldığı rivayetler de serdetmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hitabının akabinde cennetlik adam olarak Muaviye b. Ebî Süfyân'ın geliverdiğini ifade eden rivayetler de bunlara eklenmelidir.

Konuyla ilgili en yaygın ve dikkat çekici rivayet Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) *tarîk*iyle nakledilmektedir. Rivayetin Câbir'den aktarılan iki versiyonu vardır. Bunlardan biri Abdullah b. Muhammed b. Akîl'in (ö. 140-145/757-762) diğeri de Muhammed ibnü'l-Münkedir'in (ö. 131/748) Câbir'den rivayet ettiği varyantlardır.

1.2. Câbir b. Abdullah Rivayeti (Abdullah b. Muhammed b. Akîl ← Câbir Varyantı)

"Cennetlik adam" kalıp ifadesinin izi sürüldüğünde, bu ifadenin yukarıda zikredilen Enes rivayeti ve benzerlerinden farklı olarak, ateşte pişmiş etin yenmesinden sonra abdestin bozulup bozulmamasına ilişkin yaygın

[27] Hadis metinlerinde üç sayısının kullanımına dair bk. Afra Görücüoğlu Ünsal, *Hadis Metinlerindeki Sayılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41 vd.

fıkhî rivayet bağlamında da yer aldığı; ayrıca bazı rivayetlerde yetimlerin miras hakkıyla ilgili bir olay çerçevesinde kullanıldığı görülecektir. Her iki husus kombine olarak en erken Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Megâzî*'sinde görülmektedir. Bununla birlikte Câbir rivayetinin, aşağıda ele alınacağı üzere mezkûr ifadenin geçmediği varyantları da yaygındır. İstisnaları olmakla birlikte kalıp ifademizin zikredilmediği bu varyantların daha çok Muhammed İbnü'l-Münkedir *tarîk*iyle Câbir'den aktarıldığını görüyoruz. Burada kronolojik ilerlemek yerine bu iki temel versiyon üzerinden bir taksim yapmak yerinde olacaktır. Zira rivayetin her iki formatı da eş zamanlı olarak kaynaklarda yerini almıştır. Ancak kanaatimize göre rivayetin ilişkili olduğu tüm hususlar Vâkıdî'nin yine Câbir *tarîk*iyle naklettiği rivayette bir arada zikredildiği için ilk olarak Vâkıdî rivayetine yer vermek yerinde olacaktır. Bu, rivayetin nasıl ve nereden yayıldığının, bir başka ifadeyle kökeninin tespit edilebilmesi açısından önem arz etmektedir. Öte yandan Vâkıdî rivayeti bu farklı versiyonların bir *telfîk*i midir? Yoksa orijinali Vâkıdî'de olan rivayet ihtiyaca göre parçalar halinde *taktî'* keyfiyetiyle mi nakledilmiştir? Vâkıdî versiyonunu önce zikretmek, bir rivayetin yazılı kaynaklara nasıl ve ne şekilde girdiğinin anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

"Cennetlik adam" ifadesinin yer aldığı rivayetin gerçek bağlamıyla en kapsamlı veya orijinal versiyonu Vâkıdî'de mevcuttur. Rivayet, onun kendine özgü historiyografi tarzına uygun olarak birleştirerek[28] naklettiği Uhud savaşına dair anlatısının bir parçasını teşkil etmektedir. Vâkıdî tarafından *munkatı'* bir isnatla aktarılan bu uzun rivayet, kanaatimizce *taktî'* edilerek *muttasıl* senetlerle muteber hadis kaynaklarında da yer almıştır. *Taktî'* marifetiyle aktarılan bu versiyonların da aynı şekilde Câbir *tarîk*iyle nakledilmiş olması hadis ilmi kriterlerine göre zayıf olan Vâkıdî rivayetini destekleyen bir unsur olarak değerlendirilebilir. Rivayete aşağıda parça parça ayrıca yer verileceği için Vâkıdî'nin Câbir'den aktardığı versiyonu özetlemek yeterli olacaktır. Buna göre Sa'd b. er-Rebî' (ö. 3/625)[29] Uhud'da şehit edildikten sonra kardeşi onun mirasına el koydu. İki kız babası olan Sa'd'ın eşi de hamileydi. Sa'd'ın ölümüne kadar Müslümanlar İslâm öncesi adetlere göre miras alırlardı. Sa'd'ın eşi, Esvaf mevkiindeki evinde et ve

[28] Mehmet Apaydın, *Vâkıdî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 38 vd.

[29] Annesi Hz. Peygamber'e biat eden hanımlardan Hüzeyle bint Utbe'dir. Medine'de okuma yazma bilen birkaç kişiden biri olan Sa'd, Câhiliye döneminde "kâtip" diye tanınırdı. Müslüman olduktan sonra da Resûl-i Ekrem'in kâtipleri arasında yer aldı. Nübüvvetin 11. yılının (620) hac mevsiminde Resûlullah'ın Akabe'de karşılaştığı, İslâm'ı kabul eden altı Hazrecli'den biridir. Ardından Birinci ve İkinci Akabe biatlarına katıldı. Hz. Peygamber Ensar'ın zenginlerinden olan Sa'd ile Abdurrahman b. Avf arasında kardeşlik bağı kurdu. Salih Karacabey, "Sa'd b. Rebî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/375.

ekmekten oluşan bir yemek hazırlamış ve Hz. Peygamber'i davet etmişti.[30] O esnada Müslümanlar Uhud şehitlerinden bahsederken söz Sa'd'a gelince Resûlullah (s.a.s.) onun eşinin davetine icabet etmek üzere beraberindekilerle Esvaf'a gitti. Allah'ın Elçisi ziyaret esnasında Sa'd'dan söz etti, onun için dua etti. Kendisi de onu dinleyenler de ağladılar. Sonra Hz. Peygamber "Yanınıza cennetlik biri gelecek (يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ)" dedi. Arkasından Ebû Bekir geliverdi. Oradakiler de Hz. Peygamber'in bu sözüyle onu müjdelediler. Ardından Allah Resûlü sözünü bir kez daha yineledi. Bu sefer de Ömer b. Hattab göründü. O da aynı şekilde tebrikleri kabul ettikten sonra Resûlullah (s.a.s.) aynı cümleyi bir kez daha tekrarladı. Bu sefer hurma dalları arasından görünen Ali b. Ebî Talib idi. Nihayet o da oturdu, Müslümanlar onu da tebrik ettiler. Müslümanlar kendilerine sunulan yemekleri yedikten sonra öğle namazlarını kıldılar. Resûlullah suya dokunmadan (abdest almadan) öğle namazını kıldırdı. Bir süre sonra o yemekten yine yediler ve ikindi vakti girince de abdest almadan ikindi namazlarını kıldılar.

Sonra Sa'd b. er-Rebî'in eşi, miraslarına el koyması nedeniyle yetim çocuklarının amcasını Allah Resûlü'ne şikâyet etti. Konuyla ilgili bir süre sonra gelen vahiy[31] üzerine Resûlullah yetimlerin amcasını çağırarak yeğenlerine terekenin üçte ikisini, annelerine de sekizde birini vermesi talimatını verdi. Geri kalanı da amca alacaktı. O gün doğmamış çocuk mirasa dâhil edilmedi. İşte o çocuk, ileride Zeyd b. Sâbit'in eşi ve *fukahâ-i seb'a*'dan Medineli meşhur tâbiî âlimi Hârice b. Zeyd'in (ö. 100/718-19) annesi olacak olan Ümmü Sa'd bnt. Sa'd b. er-Rebî''dir.[32]

Temalarına göre üç parçaya bölüp özetlediğimiz Vâkıdî'nin Câbir rivayetinde sırasıyla şu temel hususlar öne çıkmaktadır:

a) "Cennetlik adam" kalıp ifadesinin yer aldığı kesit.

b) Pişmiş yemeğin yenmesinden dolayı abdestin bozulup bozulmayacağı meselesi.

c) Yetimlerin mirası.

Bu temalar musanniflerin tasnifteki ajandalarına göre parçalar halin-

[30] Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) İbn Ebî Davud'a (ö. 316/929) atıfla naklettiğine göre Ensar'ın ileri gelenlerinden olan bu kadının yeni satın aldığı bahçesi için hayır dua ve tebriklerini almak üzere Resûlullah'ı davet ettiği ifade edilmektedir. Ebû Abdullah Moğultây b. Kılıç el-Bekcerî, *Şerhu Suneni İbn Mâce*, thk. Kâmil Avîda (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1999), 2/43.

[31] Mesele hakkında "*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder…*" (en-Nisâ 4/11) âyeti nâzil olmuştur. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421), "Ferâiz", 4.

[32] Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 1/330-331. İsmi Cemîle olan Ümmü Sa'd hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/337.

de farklı konu başlıkları altında kaydedilmiştir.[33] "Cennetlik adam" kalıp ifadesi bazen diğer iki konudan bağımsız, bazen de her biriyle ayrı ayrı zikredilmiştir. Ancak genel itibarıyla ilk tema ile yer aldığını söylemek mümkündür. Görüldüğü gibi oldukça karmaşık bir yapı arz eden Vâkıdî rivayeti aslında birbirine sıkı sıkıya bağlı olmayan, kendi içinde başlayıp biten bölümlerden oluşan episodik bir anlatıdır. Leder'in ifade ettiği gibi aslında tek bir olayın aktarımını aşan karmaşık anlatılar çoğunlukla önceden var olan birkaç anlatıyı anlamlı bir kompozisyona dönüştürmekten oluşan bilinçli bir yazar yaratıcılığının sonucudur.[34] Vâkıdî kanalıyla bize ulaşan kompozisyon için ifade edilecek olursa yine Leder'in "gizli kalmış ya da itiraf edilmemiş yazarlık"[35] dediği bir durum da söz konusu olabilir. Orijinal versiyona son şeklini kimin verdiğini tam olarak tespit etmemiz mümkün olmasa da yukarıda da ifade edildiği üzere en mufassal versiyonu Vâkıdî'de görülen Câbir rivayetlerinin kaynaklara dağılımı *taktî*ʿ marifetiyle Abdullah b. Muhammed b. ʿAkîl ve Muhammed İbnü'l-Münkedir kanallarıyla gerçekleşmiştir. Aşağıda detaylıca görüleceği üzere "cennetlik adam" kalıp ifadesinin yer aldığı versiyonlarda İbn Akîl kilit bir isimdir. Bu itibarla konu, İbn Akîl varyantı ekseninde ele alınacaktır. Ancak rivayet farklılıklarını takip edebilmek adına öncesinde İbnü'l-Münkedir *tarîk*ine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

1.2.1. İbnü'l-Münkedir Rivayeti

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ وَابْنُ جُرَيْجٍ قَالَا: أَخْبَرَنَا **مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ**، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: قُرِّبَ لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم خُبْزٌ وَلَحْمٌ، ثُمَّ دَعَا بِوَضُوءٍ، فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ صلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ دَعَا بِفَضلِ طَعَامِهِ فَأَكَلَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، قَالَ: ثُمَّ دَخَلْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ: هَلْ مِنْ شَيءٍ؟ فَوَاللَّهِ مَا وَجَدَهُ، فَقَالَ: أَيْنَ شَاتُكُمْ؟ فَأُتِيَ بِهَا فَاعْتَقَلَهَا، ثُمَّ حَلَبَ فَصَنَعَ لَنَا لَبِيًا فَأَكَلْنَا، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، ثُمَّ دَخَلْتُ مَعَ عُمَرَ فَوُضِعَتْ هَاهُنَا جَفْنَةٌ فِيهَا خُبْزٌ وَلَحْمٌ، وَهَاهُنَا جَفْنَةٌ فِيهَا خُبْزٌ وَلَحْمٌ، فَأَكَلَ عُمَرُ، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

Abdurrezzâk'ın "Maʿmer ve İbn Cüreyc←İbnü'l-Münkedir←Câbir" isnadıyla naklettiği bu rivayette Vâkıdî versiyonundaki içerik genel olarak muhafaza edilmektedir. Ancak ilaveten Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de ateşte pişen yiyeceği yemekten dolayı abdestin bozulmayacağına dair

[33] Hadis metinlerinin zamanla yeni eklemelerle sürekli genişleme seyrinde olduğu iddiası oryantalistler arasında yaygındır. Kanaatimize göre fıkhî ve dinî tartışmaların yaşandığı süreçte uzun hadis metinleri kısaltılarak ve bölünerek (ihtisâr ve taktî') ihtiyaca göre ilgili fıkıh kitaplarının konu başlıklarına yerleştirilmiştir. Bu rivayetlerin kısaltılmamış tam halleri bir süre daha aktarılsa da çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bu durum, geç dönem kaynaklardaki detaylı rivayetlerin erken dönem kaynaklardan daha fazla olmasıyla anlaşılmaktadır. Bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: KURAMER, 2020), 160.

[34] Stefan Leder, "The Paradigmatic Character of Madā'inī's "shūrā-Narration", *Studia Islamica* 88 (1998), 37.

[35] Leder, "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing", 284.

Câbir'in bizzat şahit olduğu uygulamaları da yer almaktadır.[36] Hâris b. Ebî Usâme'nin (ö. 282/895) büyük oranda *zevâid*leri aracılığıyla günümüze ulaşmış olan *el-Müsned'*inde kaydettiği İbnü'l-Münkedir *tarîk*li Câbir rivayetinde, Câbir'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sırasıyla Ebû Bekir ile Ömer'in halifelikleri devrindeki uygulamalarına şahitlik ettiği açıkça ifade edilmektedir. Burada musannif Hâris'in metnin sonuna düştüğü not rivayetin metinleşme aşamalarını gözlemleyebilme adına kayda değerdir: "Bu rivayet hadislerde Ebû Bekir ile Ömer'in fiilleri zikredilmeden verilmektedir." [37](هُوَ فِي السُّنَنِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ فِعْلِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ)

Medineli tâbiînden ve devrinin önde gelen muhaddislerinden Muhammed İbnü'l-Münkedir, Câbir'den çokça hadis nakletmesiyle[38] bilinmesine rağmen onun bu hadisi gerçekte Câbir'den değil, İbn Akîl'den işittiğine dair rivayetler de vardır. Ahmed b. Hanbel, Câbir *müsned*inin bir yerinde yukarıdaki Abdurrezzâk rivayetini aynı isnad ve metinle kaydederken[39] bir başka yerde farklı lafızlarla da olsa kaydettiği metnin isnadında Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) şu ifadesini zikretmektedir: "İbnü'l-Münkedir'i birçok kez 'Câbir'den işittiğime göre...' derken duymuşumdur. Ancak sanki bu rivayeti naklederken 'Câbir'den işiten birinin bana aktardığına göre…' dediğini duydum. Sanırım o bunu İbn Akîl'den duymuştu:"[40]

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ غَيْرَ مَرَّةٍ يَقُولُ: عَنْ جَابِرٍ، وَكَأَنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ: أَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ جَابِرًا، فَظَنَنْتُهُ سَمِعَهُ مِنْ ابْنِ عَقِيلٍ

Nitekim Buhârî'nin naklettiğine göre hocası Ali b. Medînî (ö. 234/848-49), Süfyân'a bu rivayetin Ebû Alkame el-Feravî tarafından İbnü'l-Münkedir←Câbir isnadıyla nakledildiğini hatırlatınca Süfyân, "İbnü'l-Münkedir'in 'Câbir'den işiten birinin bana aktardığına göre' dediğini duydum. Dolayısıyla bazılarının İbnü'l-Münkedir'in Câbir'den işittiğini ifade ederek nakletmeleri sahih değildir" cevabını vermiştir.[41] Öte yandan Tirmizî, İbnü'l-Münkedir ve Abdullah b. Muhammed b. Akîl rivayetlerini Süfyân b. Uyeyne üzerinde birleştirerek tek metin halinde kaydetmektedir.[42] Erken dönemin önemli fıkhî tartışmalarından biri olan 'ateşte pişen yemeğin yenmesinden dolayı abdestin gerekip gerekmediği' meselesinde, konuya dayanak teşkil eden rivayetin İbnü'l-Münkedir *tarîk*i daha yaygınlık ka-

[36] Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 1/424 (No. 661).

[37] Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hâris b. Ebî Usâme, *Müsnedu'l-Hâris*, thk. Huseyn Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezu Hıdmeti's-Sünne, 1413/1992), 1/231 (No. 99).

[38] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/444.

[39] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/345 (No. 14453).

[40] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/203 (No. 14299).

[41] Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, nşr. Mahmud İbrahim Zâyed (Kahire: Mektebetu'd-Dâri't-Turâs, 1397/1977), 2/250.

[42] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421), "Ebvâbu't-Tahâre", 59.

zanmış görünmektedir. Bunun nedeni kanaatimizce diğer versiyonun kilit ismi İbn Akîl'in zayıf bir râvi olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Bu durum, hadisçilerin ahkâm konusundaki rivayetlerin isnadına gösterdikleri hassasiyetle izah edilebilir. Ancak aynı hassasiyetin miras ile ilgili olan kısmın rivayetinde gösterildiğini söylemek zor gözükmektedir. Zira mirasa konu olan ve miras ayetlerinin sebeb-i nüzûlu olarak ifade edilen pasaj da aynı şekilde *taktî'* marifetiyle ve yine İbn Akîl *tarîk*iyle temel hadis kaynaklarında yer bulabilmiştir.[43]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Münkedir *tarîk*li bir istisna[44] dışında "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" ifadesinin geçtiği versiyonların tamamı İbn Akîl *tarîk*iyle nakledilmiştir. Şimdi en erken kaynaklardan itibaren izini sürmek suretiyle rivayetin hangi eserlere nasıl ve hangi farklılıklarla dağıldığını tespit etmeye çalışacağız. Lafızlar arasındaki farklılıkların daha net gözlemlenebilmesi açısından metinleri Arapça orijinalleriyle yazmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

1.2.2. Abdullah b. Muhammed b. Akîl Varyantı

Sa'd b. er-Rebî''in biyografisini yazarken büyük oranda hocası Vâkıdî'den nakillerde bulunan İbn Sa'd (ö. 230/845), yukarıdaki mufassal rivayetin sadece miras ile ilgili kısmını kendi isnadıyla İbn Akîl←Câbir *tarîk*iyle kaydetmektedir.[45] Maksadı sadece biyografik bir bilgi sunmak olduğu için İbn Sa'd'ın rivayetin diğer parçalarını zikretme gereği duymadığı tahmin edilebilir. Dolayısıyla kalıp ifademizin daha çok hadis kaynakları vasıtasıyla yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bu noktada Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*'inde yer alan aynı isnatlı iki rivayeti zikretmek doğru ilerlememiz için iyi bir başlangıç noktası teşkil edebilir. Bunlardan T_1 rumuzu ile anılacak olan birinci rivayette sadece abdestin bozulmasıyla ilgili husus yer alırken, T_2 rumuzlu diğer rivayette izini sürdüğümüz kalıp ifade yer almaktadır.

T_1

حَدَّثَنَا يُونُسُ ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَائِدَةُ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ، قَالَ: "مَشَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم إِلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً، وَأَتَتْنَا بِالطَّعَامِ، فَأَكَلَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَأَكَلْنَا، ثُمَّ قُمْنَا إِلَى الظُّهْرِ، لَمْ يَتَوَضَّأْ أَحَدٌ مِنَّا، ثُمَّ أَتَيْنَا بِبَقِيَّةِ الشَّاةِ، فَتَعَشَّيْنَا مِنْهَا، وَحَضَرَتِ الْعَصْرُ، فَقَامَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَقُمْنَا فَصَلَّيْنَا، لَمْ يَمَسَّ أَحَدٌ مِنَّا مَاءً".

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin Zâide (b. Kudâme)'den (ö. 161/777) aktardığına göre Abdullah b. Muhammed b. Akîl, Câbir b. Abdullah'ın şöyle dediğini nakletmektedir:

---

[43] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/108 (No. 14798); Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 4; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421), "Ferâiz", 2; Tirmizî, "Ferâiz", 3.

[44] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Isfahânî Ebû'ş-Şeyh, *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi Isfahân ve'l-vâridîne aleyhâ*, thk. Abdulğafûr Abdulhakk Huseyn (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1992), 4/130.

[45] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/485.

"Allah Resûlü (s.a.s.) ile Ensardan bir kadının yanına gittik. Kadın, Resûlullah için bir koyun kesti ve bize yemek getirdi. Allah Resûlu yedi, biz de yedik. Sonra öğle namazı için kalktık ve hiçbirimiz abdest almadık. Sonra koyunun geri kalanını getirdik ve ondan akşam yemeği yedik. Sonra ikindi namazı vakti geldi. Allah'ın Resûlü (s.a.s.) ayağa kalktı, biz de ayağa kalktık ve namaz kıldık. Hiçbirimiz suya dokunmadık. (Abdest almadık.)"[46]

T_2

حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَائِدَةُ ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ "مَشَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم إِلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَهُمْ شَاةً، فَأُتِينَا بِذَلِكَ الطَّعَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ قَالَ: **لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَدَخَلَ عُمَرُ**، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: **لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، اللَّهُمَّ إِنْ شِئْتَ جَعَلْتَهُ عَلِيًّا، فَدَخَلَ عَلِيٌّ**"

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *el-Müsned*'inde kaydedilen aynı isnatlı bu rivayete göre ise Câbir b. Abdullah şöyle demiştir:

"Allah Resûlü (s.a.s.) ile Ensardan bir kadının yanına gittik. Kadın, Resûlullah (s.a.s.) için bir koyun kesti. Sonra yemek bize getirildi. Allah'ın Resûlü üç kez peş peşe, "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam girecek," dedi ve sırasıyla Ebû Bekir, Ömer ve Ali içeri girdi. Allah Resûlü üçüncüsüne geldiğinde "Allah'ım sen dilersen gelen Ali olur...," şeklinde dua etti.[47] Burada Resûlullah'ın Ebû Bekir ve Ömer'in ardından üçüncü sırada gelen kişinin Ali olması yönündeki temennisi dikkat çekici bir husustur. Bu hususa kalıp ifadenin tüm versiyonlarına işaret edildikten sonra genel değerlendirmede ayrıca temas edilecektir.

Tayâlisî'nin Câbir *müsned*inde "Abdullah b. Muhammed b. Akîl'in Câbir'den rivayetleri" altında aynı isnatlı iki rivayetin (T_1 ve T_2) yer almış olması, Vâkıdî rivayetinin erken dönemden itibaren kaynaklara nasıl dağıldığına dair önemli bir veri sunmaktadır. Bu aynı zamanda rivayetin *taktî*' yoluyla hangi formlarda yaygınlık kazanmaya başladığını da göstermektedir.

Humeydî'nin (ö. 219/834) Câbir *müsned*inde yer verdiği rivayet de "cennetlik adam" kalıp ifadesinin yer almaması itibariyle T_1 ile benzerlik arz etmekle beraber Ebû Bekir ve Ömer'in isimleri başka bir bağlamda zikredilmektedir. Buna göre Câbir, ateşte pişerek değişime maruz kalmış yiyeceğin abdesti bozup bozmamasına dair meşhur fıkhî tartışmaya ışık tutacak şekilde konuyla ilgili Resûlullah zamanındaki uygulamayı zikrettikten sonra halifelikleri döneminde ayrı ayrı Ebû Bekir ile Ömer'e de gittiğini, onların ikram ettiği ateşte pişmiş yiyeceklerden yediklerini ve bundan dolayı da abdest almadıklarını eklemektedir:

---

[46] Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419), 3/251 (No. 1775).

[47] Tayâlîsî, *el-Müsned*, 3/254 (No. 1779).

حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُوسَى قَالَ: ثنا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: ثنا سُفْيَانُ، قَالَ: ثنى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: "أَتَى النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم امْرَأَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَرَشَّتْ لَهُ صُورًا لَهَا، وَالصُّورُ النَّخْلَاتُ الْمُجْتَمِعَاتُ، وَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً، فَأَكَلَ مِنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ جَاءَتْ صَلَاةُ الظُّهْرِ، فَقَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ صَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أُتِيَ بِعُلَالَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ مِنْهَا، ثُمَّ قَامَ إِلَى الْعَصْرِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ" ، ثُمَّ أَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ، فَقَالَ لِأَهْلِهِ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَأَيْنَ شَاتُكُمُ الْوَالِدُ؟ فَأُتِيَ بِهَا فَحَلَبَهَا وَجَعَلَ لَنَا مِنْهُ لَبَأً، فَأَكَلَ مِنْهُ وَأَكَلْنَا، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَصَلَّى، وَلَمْ يَتَوَضَّأْ، ثُمَّ أَتَيْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَأُتِيَ بِجَفْنَتَيْنِ، فَجُعِلَتْ إِحْدَاهُمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْأُخْرَى مِنْ خَلْفِهِ، فَأَكَلَ وَأَكَلْنَا، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ[48]

Bu rivayetin muhtevasıyla uyumlu olarak Humeydî'nin öğrencisi Buhârî'nin kendi isnadıyla Câbir b. Abdullah'tan naklettiği bir rivayete göre Câbir kendisine ateşte pişen yemeğin yenmesinden dolayı abdest gerekip gerekmediği sorulduğunda, 'Resûlullah zamanında böyle bir durumda abdest almadıkları' cevabını vermiştir.[49] Râşid halifelerin uygulamalarının da fıkıhta delil addedildiği göz önüne alınırsa halifelerin isimlerinin peş peşe kimi rivayetlerde yer alması daha iyi anlaşılmakadır. Nitekim bu hususla bağlantılı olarak Buhârî, abdest bahsinde koyun eti ve ince tahıldan yapılan yemeğin (sevîq) yenmesinden dolayı abdest gerekmediği hususundan bahisle sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın uygulamalarına atıfta bulunarak bu sahâbîlerin abdest almadıklarını bâb başlığında zikretmiştir.[50]

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde naklettiği Câbir rivayetinin isnadı T_2 ile aynı olmakla birlikte Vâkıdî rivayetindeki sıralamaya uygun olarak abdest konusu da kalıp ifadelerin hemen akabinde yer almaktadır:

حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: مَشَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم إِلَى امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَنَا شَاةً، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: "**لَيَدْخُلَنَّ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**" . فَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: "**لَيَدْخُلَنَّ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**". فَدَخَلَ عُمَرُ، فَقَالَ: "**لَيَدْخُلَنَّ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**". فَقَالَ: "اللهُمَّ إِنْ شِئْتَ فَاجْعَلْهُ عَلِيًّا". فَدَخَلَ عَلِيٌّ. ثُمَّ أُتِينَا بِطَعَامٍ، فَأَكَلْنَا، فَقُمْنَا إِلَى صَلَاةِ الظُّهْرِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَحَدٌ مِنَّا، ثُمَّ أُتِينَا بِبَقِيَّةِ الطَّعَامِ، ثُمَّ قُمْنَا إِلَى الْعَصْرِ، وَمَا مَسَّ أَحَدٌ مِنَّا مَاءً[51]

Şamlı meşhur muhaddis Taberânî'nin (ö. 360/971) kaydettiği aşağıdaki rivayet ise T_2 ile büyük oranda benzerlik arz etmekle birlikte çok önemli bir fark hemen göze çarpmaktadır. O da Ebû Bekir ve Ömer'den sonra üçüncü sırada gelen kişinin Ali yerine Osman olmasıdır.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدُوسٍ، ثَنَا صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ، ثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْوَضِينِ بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم

---

48 Ebû Bekr Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Şam: Dâru's-Sekâ, 1996), 2/342 (No. 1303).

49 Buhârî, "Et'ime", 52.

50 Buhârî, "Vudû", 51.

51 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/353 (No. 15162) İbn Hanbel'in diğer Câbir versiyonları için bk. *el-Müsned*, 22/416-417 (No. 14550); 23/135, 300 (No. 14838, 15065).

زَائِرًا لِسَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ الْأَنْصَارِيِّ، وَمَنْزِلُهُ بِالْأَسْوَاقِ، فَبَسَطَتِ امْرَأَتُهُ لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم تَحْتَ صَوْرٍ مِنْ نَخْلٍ، فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَجَلَسْنَا مَعَهُ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمُ الْآنَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**"، **فَاطَّلَعَ أَبُو بَكْرٍ**، ثُمَّ قَالَ: "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**" **فَطَّلَعَ عُمَرُ** ثُمَّ قَالَ: "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**"، **فَطَّلَعَ عُثْمَانُ** لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْوَضِينِ بْنِ عَطَاءٍ إِلَّا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ[52]

1.3. İsnada Dair Genel Bir Mülahaza

Kızı Zeyneb es-Suğrâ'nın oğlu olması hasebiyle hem Hz. Ali'nin, hem de onun kardeşi Akîl'in torunu olan Abdullah b. Muhammed b. Akîl'in bu rivayetin *medâr*ı (müşterek râvisi) olduğu açıktır. Rivayetin T_2 versiyonunun daha çok Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)[53] vasıtasıyla İbn Akîl'den nakledilip yayıldığı anlaşılmaktadır. T_1 versiyonu da Muhammed ibnü'l-Münkedir (kuvvetle muhtemel o da yine İbn Akîl'den alarak) kanalıyla yaygınlık kazanmıştır. Diğerlerinden farklı olarak Taberânî'nin naklettiği versiyon ise *kaderî* olduğu da söylenen[54] Şamlı el-Vadîn b. Atâ (ö.149/766)[55] kanalıyla İbn Akîl'den nakledilmiştir. Musannifin rivayete düştüğü notta da görüleceği üzere hadisi el-Vadîn'den de yine Şamlı bir muhaddis el-Velîd b. Müslim (ö. 195/810) *teferrüd* ederek nakletmiştir. Dolayısıyla bu rivayete T_2'nin "Şam versiyonu" diyebiliriz. Kalıp ifadede yer alan üçüncü sıradaki cennetlik sahâbînin kimliği farklılık arz etse de rivayetin İbn Akîl'den sonra yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır. Onunla ilgili birtakım bilgiler rivayete ilişkin akla takılan bazı hususlara açıklık getirebilir.

1.3.1. Abdullah b. Muhammed b. Akîl ve İsnad-Metin İlişkisi

Medine'nin bilinen isimlerinden Abdullah b. Muhammed b. Akîl (b. Ebî Tâlib)[56] cerh-tadil otoritelerinin ihtilaf ettiği bir isimdir. İbn Sa'd geniş ilim sahibi olmasına rağmen onun *münkeru'l-hadis* olduğunu söylemekte ve âlimlerin hadisiyle *ihticâc* etmedikleri bilgisini vermektedir. Tirmizî zayıf hafızası nedeniyle hakkında olumsuz konuşanlar olduğunu söylerken onun için "sadûk" nitelemesinde bulunmakta, ayrıca hocası Buhârî'den

---

52 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994), 7/110.

53 Humeydî'den nakledildiğine göre, İbn Akîl'in hıfzından kuşku duyduğu için onunla mülaki olmak istemediğini söyleyen Süfyân'ın bu rivayeti ondan nakletmiş olması düşündürücüdür. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952), 5/154.

54 Ebu Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 15/670. Eğer el-Vadîn'in *kaderî* olduğu iddiası doğru ise Emevîlere karşı politik muhalefetin bir tezahürü de olan Kaderiye'ye mensup olmak Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye tercih etmeye engel teşkil etmemektedir.

55 Şamlı el-Vadîn, üzerinde ihtilaf edilen bir râvidir. Onu da cerh edenler olduğu gibi tadil edenler de vardır bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/470; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/50.

56 Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 16/81-84.

onun *mukâribu'l-hadis*[57] olduğu değerlendirmesini nakletmektedir.[58] İbn Hibbân (ö. 354/965) da onun Medine'nin önde gelen Müslümanlarından ve Ehl-i beyt'in *fakîh* ve *kârî*lerinden olduğunu, ancak kötü hafızası nedeniyle hadisleri hatalı rivayet ettiğini, usulüne göre nakletmediğini aktarmakta, bu yüzden hadisleriyle *ihticac* edilmediğini söylemektedir.[59] Zehebî (ö. 748/1348), İbn Akîl hakkındaki cerh-tadil değerlendirmelerini zikrettikten sonra onun hadisinin *hasen* mertebesinde olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.[60] Gerek İbn Akîl gerek el-Vadîn, zayıf oldukları varsayıldığında rivayetlerinde *teferrüd* etmeleri de eklenince bu durum hadisin T_2 ve Şam versiyonu için bir *nekâret* alametidir.[61] Ancak aynı İbn Akîl'in ortak râvisi olduğu T_1 için durum farklıdır. Tirmizî'nin "Taharet" bahsinin hemen başında üçüncü sırada yer verdiği "Namazın anahtarı abdesttir…" hadisini serdettikten sonra "bu konuya dair en güzel ve en sahih hadis budur" demesi ve akabinde hocası Buhârî'yi de referans göstererek hadisin altına İbn Akîl'i tezkiye eden değerlendirmelerle bunu teyit etmeye çalışması onun cerh tadil noktasında ne kadar ihtilaflı bir isim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla cerh-tadil konusundaki değerlendirmelerin kısmen göreceli olduğu gerçeği burada net bir şekilde görülmektedir. Sonuç olarak İbn Akîl hakkında söylenenlerden hareketle onun rivayetlerinin sıhhati noktasında kesin bir hüküm vermek yanıltıcı olacaktır. Tam da bu noktada makalemizin ana teması olan "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" şeklinde kalıplaşmış bir ifadeye ilişkin akla gelen bazı hususların açığa kavuşması için daha çok İbn Akîl'in temsil ettiği politik çizgiye kısaca temas etmek

[57] Farklı görüşler olmakla birlikte bu lafız güvenilir râvilerin rivayetlerine yakın bir seviye için kullanılır. İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/201.

[58] Tirmizî, "Tahâret", 3.

[59] Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Mahmud İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 2/3.

[60] Şemsuddîn Ebû Abdillah ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/485.

[61] *Münker hadis*e dair birçok tanım yapılmakla birlikte "bir hadiste nekâret alâmeti nedir" sorusuna ilk açıklık getiren muhaddis tespit edilebildiği kadarıyla İmam Müslim'dir. O, *el-Câmi'u's-sahîh*'in mukaddimesinde bir muhaddisin hadisindeki *münker* alâmetini şöyle ifade etmektedir: "Kendisinin rivayet ettiği hadis, hıfz ve rıza sahibi (güvenilir/makbûl) başka râvilerin rivayetleriyle karşılaştırıldığında, onlara muhalif düşer veya onlarla neredeyse hiç uyuşmaz. Eğer bir râvinin rivayet ettiği hadislerin çoğunluğu bu durumda ise, o râvinin hadisleri terk edilir (mehcûrü'l-hadîs), rivayetleri kabul edilmez ve onlarla amel edilmez." Müslim, ardından bu nitelikleri taşıyan *münker* ravilerden örnek isimler zikreder. Müslim, "Mukaddime", 7. *Münker hadis*e ilişkin mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimler arasında farklı tanımlamalara rastlamak mümkündür. "Sikanın teferrüd ettiği rivâyet", "mechûl ravinin teferrüd ettiği rivayet", "zayıf ravinin sika râvilere muhalefet ettiği rivayet" ve daha dar anlamıyla "zayıf râvinin kendisinden daha evlâ olan râviye muhalefet ettiği ferd rivâyet" şeklindeki tanımlar en çok öne çıkanlardır. Detaylar hakkında bk. Hatice Karadeniz, "Istılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 60 vd.

yararlı olacaktır. Taberânî rivayetinde İslâm tarihinin en erken teo-politik çatışması sayılabilecek olan Osmanî-Alevî dikotomisinde[62] Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye *tafdîl* eden Şamlıların etkisi açıktır. Bu itibarla rivayetin Şam versiyonunun Kufelilere hatta Medinelilere karşı rövanşist bir reaksiyonla tedavüle sokulduğunu söylemek zor olmasa gerektir. Ancak burada asıl üzerinde durulması gereken husus şudur: Bir Osmanî gözüyle bakıldığında aynı husus daha muteber kaynaklarda ve daha sahih kanallarla gelen T_2 rivayeti için de söz konusu edilemez mi? Yani bu rivayette de Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün gören temayülün izleri yok mudur? Bu noktada ister istemez üçüncü sırada, neden beklendiği gibi üçüncü halife Osman değil de Ali gelmiştir? sorusu akla gelmektedir. Allah Resûlü müjdesini neden sadece üç isimle sınırlandırdı? sorusu da akla gelmektedir. İlk iki halifeden farklı olarak Ali'nin gelişinin Hz. Peygamber'in duasıyla gerçekleştiği de ayrıca düşündürücüdür. Öte yandan rivayet, Hz. Peygamber'in gönlünün sanki ilk sırada gelecek kişinin Ali olmasından yana olduğunu ihsas ettirmektedir. Nitekim bazı kaynaklarda, "Şuradan çıkıp aranıza katılacak ilk kişi cennetliktir…" müjdesine sadece Hz. Ali'nin ismiyle birlikte yer verilmektedir. Böylece Hz. Peygamber'in gelecek kişinin Ali olması yönündeki temennisi de rivayete yansımaktadır. Basralı muhaddis İbn Ebî Asım'ın (ö. 287/900) kaydettiği bu versiyonun sahâbî râvisi Câbir değil olayın ana kahramanı olan Zeyd b. Sâbit'in eşi ve Hârice b. Zeyd'in annesidir:

ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ، ثنا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، ثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ ، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ ، حَدَّثَتْنِي أُمُّ خَارِجَةَ ، امْرَأَةُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَتْ: أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي حَائِطٍ وَمَعَهُ أَصْحَابُهُ إِذْ قَالَ: "**أَوَّلُ مَا يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ فَهُوَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**" وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا إِلَّا وَهُوَ يَتَمَنَّى أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْحَائِطِ فَبَيْنَا نَحْنُ كَذَلِكَ إِذْ سَمِعْنَا حِسًّا فَرَفَعْنَا أَبْصَارَنَا عَلَيْهِ نَنْظُرُ مَنْ هُوَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم **عَسَى أَنْ يَكُونَ عَلِيًّا فَدَخَلَ عَلِيٌّ رضي الله عنه**[63]

Bu durumda sebeb-i vurûdu ve detaylarıyla Vâkidî'de yer aldığı üzere oldukça sade bir mekânda Uhud şehitlerinden bahsedilen bir ortamda Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Sa'd b. er-Rebî''in şehadetinden dolayı ailesine taziyelerini sunduktan sonra üç kez peş peşe "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" diye söze başlamasını ortamın atmosferi ve sohbetin konusu ile bağdaştırmak güçtür. Şehitlerden söz edilip taziyeler sunulduktan sonra yemek ikramları ve ardından yetimlerin mirası konusunun bir mecliste konuşulması gayet doğal gözükmektedir. Bu itibarla mezkur kalıp ifadenin yer aldığı kesit, hitabın doğal akışına bir başka deyişle hiyerarşik dizinine uymamaktadır. Burada şu husus tekrar hatırlatılmalıdır: Olay bir

[62] Osmânî-Alevî çekişmesi ve bunun hadis rivayetlerine yansımaları hakkında bk. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji : Şiî-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 299 vd.

[63] Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 6/234; Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 6/3494.

sahâbînin görgü tanıklığıyla aktarılan bir anlatıdır. Yapılan analizler, kaynaklarımıza girmiş metinler üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla Câbir ya da ondan nakleden İbn Akîl'in veya başka versiyonlarda Zeyd b. Sâbit'in eşinin anlatısında sonraki râvilerin eksik aktarmalarından kaynaklanan bazı boşlukların olması pekâlâ muhtemeldir. İki vakit namazın kılındığı, iki öğün yemeğin yendiği bir taziye evinde elbette konuşulanların bunlarla sınırlı olduğu söylenemez. Kuşkusuz ki soru(n) sadece metindeki hiyerarşik akışla ilgili değildir. Öte yandan peş peşe gelen kimselerin de sırasıyla erken devirde tüm kesimlerce daha çok uzlaşı sağlanan ilk iki halife ve ardından Ehl-i beyt'in halifeliğini kabul etmediği Hz. Osman yerine Hz. Ali'nin üçüncü sırada yer alması ve bunun yine Ehl-i beyt'in önemli isimlerinden biri olan Abdullah b. Muhammed b. Akîl tarafından nakledilmesi bir tesadüf olabilir mi? İşte İbn Akîl'in temsil ettiği "Ali yanlısı" kimliği bu soruların cevabının takdir edilmesine yardımcı olmaktadır.

2. "Cennetlik Adam" Rivayetlerinin Farklı Versiyonları

Yukarıda temas edilen rivayetlerden anlaşılacağı üzere Vâkıdî rivayeti gerek abdest meselesi gerekse de miras konularıyla ilgili kısımlar *taktî'* edilerek hadis kaynaklarında geniş yer bulmuştur. Aynı şekilde metnin diğer parçası "Cennetlik adam" kalıbının izi sürüldüğünde bu kısmın da bazen T_2 rivayetinde olduğu üzere ilk üç halifeyle ilgili olarak, bazen de her bir sahâbî için ayrı ayrı rivayet edildiği görülmektedir. Vâkıdî metninden *taktî'* yöntemiyle alınarak nakledildiğini düşündüğümüz T_2 versiyonu bu kez her bir sahabi için ayrı parçalara bölünerek nakledilmiştir.[64] Çoğu İbn Mes'ûd *tarîk*iyle nakledilen aşağıdaki rivayetler burada vurgulanan hususun daha iyi anlaşılması hususunda bir fikir verecektir.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ** ". **فَاطَّلَعَ أَبُو بَكْرٍ** ثُمَّ قَالَ يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ . **فَاطَّلَعَ عُمَر**[65]

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**" **فَأَطْلَعَ أَبُو بَكْرٍ**، فَسَلَّمَ ثُمَّ جَلَسَ[66]

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قثنا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ حَبِيبٍ الْأَسَدِيُّ لُوَيْنٌ قثنا أَبُو الْمَلِيحِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "**يَطْلُعُ مِنْ تَحْتِ هَذَا الصَّوْرِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**"، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنْ شِئْتَ جَعَلْتَهُ عَلِيًّا، **فَطَلَعَ عَلِيٌّ**.[67]

---

[64] Bu durum Mehmet Emin Özafşar'ın *taktî'* kavramını "parçaların da parçalara ayrılması" şeklindeki tanımlamasını akla getirmektedir. Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis*, 155. (Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 264'ten naklen.

[65] Tirmizî, "Menâkıb", 17 (No. 3694).

[66] Ebû Abdullah Muhammed en-Neysâbûrî el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 5/1678 (No. 4443).

[67] Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403/1983), 1/191 (No. 206); 2/608 (No. 1038).

عَنْ عَبْدِ اللهِ قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: "**يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ**"، **فَدَخَلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ** رضي الله عنه فَسَلَّمَ وَصَعِدَ[68]

عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أهل الجنة **فطلع عثمان بن عفان**[69]

Aşağıdaki rivayet ise Hz. Peygamber'in ayırt etmeden muhtemelen ashabı için zaman zaman kullandığı mezkûr ifadenin politik bir manipülasyon aracına nasıl dönüştürüldüğünü göstermesi açısından kayda değerdir. Taberânî ile aynı sene vefat eden Bağdatlı el-Âcurrî'nin (ö. 360/970) kendi isnadıyla İbn Ömer *tarîk*iyle kaydettiği bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) "şu kapıdan yanınıza cennetlik bir adam gelecek" demiş, ardından Muaviye b. Ebî Süfyân gelivermiştir. Bu durum üç gün üst üste tekrar etmiştir.[70] Şamlı büyük muhaddis İbn Asâkir (ö. 571/1176), Muaviye'yle ilişkilendirilen bu rivayetin birçok farklı *tarîk*ini kaydetmiştir.[71] Elbette rivayetin isnadına yönelik ciddî eleştiriler söz konusudur.[72] Yukarıda yer verilen ve diğer sahâbîlerin yer aldığı rivayetlerin isnatları da tenkit edilmiştir. Bu noktada "Hz. Peygamber (s.a.s.), *asıl* olarak nitelediğimiz Enes rivayetinde ve Abdullah b. Selâm ile alakalı rivayetlerde olduğu gibi son derece doğal ve samimi bağlamlarda kimi sahâbîleri için kullanmış olduğu bir iltifat cümlesini ilk üç halife, hatta Muaviye için de kullanmış olamaz mı?" sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bu soruya verilebilecek en makul yanıt şudur: Vâkıdî rivayeti dâhil ikinci kısım rivayetlerin isnatlarıyla alakalı kuşkular bir yana, bu rivayetlerdeki söz konusu kalıp ifade, metnin insicamını bozan ve konuşmanın bağlamıyla bağdaşmayan bir mahiyet arz etmektedir. Aktarılmayan veya kaynaklara girmeyen metindeki olası boşluklar da böyle bir yoruma yol açmaktadır. Ayrıca muahhar zamanlarda bilhassa Hz. Osman dönemi fitne olayları ve Sıffîn sonrasında polemik konusu olmuş idareci sahâbîlerin ayrı ayrı ya da birlikte yer almaları da metinlerin kurgusal olabileceklerini düşündürmektedir.

---

68 Suleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 10/166.

69 Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu's-sahâbe*, 1/555.

70 Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 5/2443 (No. 1924); Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Isfahânî Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ' ve tabakâtu'l-esfiyâ'* (Mısır: es-Sa'âde, 1394), 10/393. Ayrıca Belâzurî (ö. 279/892-93) Muaviye b. Ebî Süfyân hakkında varid olan bazı *fezâil* ve *mesâlib* rivayetlerini bir arada sunarken bu rivayete de yer vermiştir. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, nşr. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zerkelî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 5/134-135.

71 Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Şam: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 59/98-101.

72 Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el- Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 3/179; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye* (Faysalâbâd: İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401/1981), 1/279-280.

Asıl kurgusal anlatılar, gerçekte "cennetlik adam" kalıp ifadesinin verdiği mesajı ihtiva ettiği gibi yapısal olarak da çok farklı olmayan başka metinlerin kompozisyonlarında göze çarpmaktadır. "Cennetlik adam" kalıp ifadesinin ortak bir temaya dönüşerek aynı sahâbî grubu için farklı kalıplarla başka rivayetlerde de karşımıza çıkması bir tesadüf olmasa gerektir. Nitekim kaynaklarımızda ana temayı koruyacak şekilde "şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek…" yerine bazen o manaya gelecek farklı ifadelerle de aynı mesajın verildiği rivayetlere de rastlanmaktadır. Aynı anlamdaki bu tür kalıplar "cennetlik adam" kalıp ifadesinin *adaptasyonları* ya da *türevleri* olarak da değerlendirilebilir. Metinler arasındaki tematik hatta kalıpsal/yapısal benzerlikler aslında muayyen bir fikir ya da tartışma etrafında geniş bir *rivayet ailesi*nin teşekkül ettiğini göstermektedir. Çalışmanın son kısmında bu *rivayet ailesini* oluşturan kompozisyonlar arasındaki anlatı ve üslûp benzerliğine dikkat çekilerek birkaç örneğe temas edilecektir. Cennetlik adam teması ekseninde ilgili rivayetlerin bir bütün halinde ele alınmasının hadislerin metinleşme sürecini takip etmek ve anlayabilmek açısından gerekli ve faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

3. "Cennetlik Adam" Kalıp İfadesinin Bazı Adaptasyonları

"Cennetlik adam" kalıp ifadesi, bazı rivayetlerde gelen kişilerin içeri girmeden tek tek "cennetle müjdelenmeleri" şeklinde karşımıza çıkar. Ayrıca "salih bir adam" veya "Allah'ın en sevdiği kulu" olduklarının ifade edildiği farklı formülasyonlar da mevcuttur. Bu formülasyonları "cennetlik adam" kalıbının benzer ifadelerle farklı rivayetlere uyarlanması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ortak tema korunmakla birlikte benzer bir olay örgüsü içerisinde râvi(ler) tarafından bazen aralara farklı mesajların da sokuşturulduğu gözlerden kaçmamaktadır. Basralı Muccâ'a b. ez-Zübeyr'in (ö. II/VIII. asrın ortaları) İbn Abbas'a dayandırdığı bir rivayet bunun tipik bir örneğini teşkil eder. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) bir defasında evinde iken "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek," der. Sonra birisi kapıyı çalar. Hz. Peygamber de o esnada kendisine hâciblik[73] yapan Enes'e "kapıyı aç ve onu cennetle müjdele," der. Enes, kapıyı açar, gelen kişi Ebû Bekir'dir…" Rivayetin geri kalanını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Resûlullah (s.a.s.) müjdesini dört kez tekrarlar ve bu müjdeye Ebû Bekir'den sonra sırasıyla Ömer, Osman ve Ali nail olur. Hz. Peygam-

[73] Hâcib, bir kişinin bir yere girmesine engel olan kimse, kapıcı demektir. Kökeni Sâsânîlere kadar götürülen hâcibliğin Hz. Peygamber zamanında resmî bir makam olmadığı daha çok "kapıcı" görevi manasına geldiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in, özel işleriyle meşgul olduğu zamanlarda kapıda bir görevli bulundurduğu, diğer zamanlarda ise halk ile arasındaki perdeyi kaldırdığı bilgisi yer almaktadır. İslâm tarihinde hâcibliğin Emevîler zamanında başladığı Abbâsî hilâfetinde ve Endülüs Emevîleri'nde kurumsal bir hüviyet kazandığı bilinmektedir. Detaylar için bk. Aydın Taneri, "Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996),14/508.

ber, her bir sahâbî içeri girdiğinde Allah'a hamd ederken, üçüncü sırada kapıyı çalan (Hz. Osman) girmeden hemen önce Enes'ten, onun başına gelecek musibeti hatırlattıktan sonra kendisini cennetle müjdelemesini ister.[74]

Bu rivayette cennetlik sahâbîlerin uğradıkları yer Hz. Peygamber'in evi iken başka rivayetlerde mekân olarak daha çok Medine'de bir bahçe öne çıkmaktadır. Genelde etrafı bir duvarla çevrili bir bahçe ya da bostanlık vardır. Mekânın kapısında bekleyen bir hâcib veya nöbetçi de yer alır. Olay örgüsünün ana kahramanları ise ya izin isteyerek, ya da Hz. Peygamber'in temennisiyle kapıdan giren kişilerdir. Gelen isimler de genelde sırasıyla Hulefa-i Râşidîn'in tamamı ya da ilk üçüdür. Üçle sınırlı olduğunda ise, son sırada gelen kişi, duruma göre bazen Ali, bazen de Osman'dır. Olayların örgüsü bu şema üzerine kuruludur. Olayların geçtiği mekâna ilişkin tasvirlerin gerçekten kopuk olduğu söylenemez. Hz. Peygamber'i evinde ziyaret etmek isteyen birisinin içeri girmeden önce izin isteyeceği bir kapıcının olması ne kadar doğalsa bir bahçede ya da bir bostanda dinlenirken de aynı şekilde bahçenin kapısında bekleyen bir kapıcının olması da tabiîdir. Hz. Peygamber dönemi günlük yaşamın gerçeklerinden kopuk olmayan bu durum tasvirleri kimi zaman belirli bir ideolojik eğilime hizmet edecek şekilde yeniden tasarlanarak aktarılmış gibi gözükmektedir. Bu tür anlatılardaki kurgusal unsurlar gerçek hayattan tamamen kopuk değildir. Dolayısıyla bu anlatılar gerçek hayattan bağımsız olmayan bir bağlam üzerine inşa edilmişlerdir. Bu kurgusal anlatılarda asıl mesaj olay örgüsünün kahramanları ve Hz. Peygamber'in onlarla ilgili söyledikleri üzerinden verilmektedir. Bu perspektif ışığında okunduğunda, aşağıda zikredilecek örnekler maksadımızın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) kaydettiği bir rivayete göre Ebû Zerr el-Gıfârî (ö. 32/653), Resûlullah'la baş başa kalmak istediği bir gün onu aramaya çıkar. Nihayet onu Medine'nin bir bahçesinde hurma ağacının altında yalnız görür ve yanına gider. Resûlullah, Ebû Zerr'e, kendisini oraya getiren sebebi sorar. O da "Beni Allah getirdi; O'nun Resûlü'nü arıyordum," der. Hz. Peygamber (s.a.s.), onu yanına oturttuktan sonra "Keşke yanımıza salih bir adam gelse (ليت أتانا رجل صالح)," der. Ardından Ebû Bekir çıkagelir. Resûlullah, Ebû Bekir'e de geliş sebebini sorar. O da aynı şekilde cevap verir. Bu diyalog sırasıyla Ömer, Osman ve Ali gelene kadar devam eder. Ancak ilk üç halifede olduğundan farklı olarak Ali'ye sıra geldiğinde, Hz. Peygamber'in "salih bir adam" gelmesi yönündeki temennisi metinde yer almaz. O esnada Hz. Peygamber'in (s.a.s.), avucunda Allah'ı tesbih etmekte olan taşlar vardır. Onları sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin avuçlarına yerleştirir. İlk üç halifenin elinde tesbih etmeye devam

[74] Ebû Ubeyde Muccâ'a b. ez-Zubeyr el-Basrî, *Hadîsu Muccâ'a b. ez-Zubeyr* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2023), 58 (No. 36).

eden taşlar, Ali'nin avuçlarında sessiz kalırlar.[75] Hz. Peygamber'in ilk üç halife gelmeden önce her biri için "keşke yanımıza salih bir adam gelse," derken, dördüncü sırada gelen Ali için böyle bir temennide bulunmaması da dikkatlerden kaçmamaktadır. Kuvvetle muhtemel Şamlı râvi, ya Ali'yi olumsuz bir imajla sunmaya çalışmakta ya da dinleyicileri Osman'ın faziletine odaklanmaya teşvik etmektedir. İkinci nedenin daha baskın olabileceğine dair rivayetin bir başka versiyonu da mevcuttur. İnsanların tahmin ettiği gibi kendisini Rebeze'ye sürdüğü için Ebû Zerr, Hz. Osman'a kızgın değildir. Ebu Zerr'in Hz. Osman'a öfkeli olduğunu düşünen bir adam bir mecliste Osman ile ilgili olumsuz şeyler söyleyince orada bulunan Ebû Zerr, 'Osman hakkında sadece hayır konuşmasını' tavsiye ederken ölene kadar asla unutamayacağını söylediği yukarıda sözü edilen hâdiseyi anlatır.[76] Böylece râvi bir yandan Ali'yi küçük düşürerek bir yandan da Osman'ı hayırla yâd ederek siyasi tercihini rivayete yansıtmış gözükmektedir. Ayrıca Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'de Şamlı İbn Abdirabbih[77] maddesinde yer verdiği rivayette taşların tesbihi konusunda Hz. Ali ile ilgili bir bilgi yer almazken[78], İbn Ebî Asım'ın naklettiği rivayete göre Allah'ı tesbih etmeyen taşların Ali'nin avucuna değil yere bırakıldığı ifade edilmektedir.[79]

Buhârî'nin kaydettiği bir rivayete göre tıpkı Ebû Zerr gibi Ebû Musâ el-Eş'arî de (ö. 42 veya 52/662 veya 672)[80] bir gününü Resûlullah'la beraber geçirmek ümidiyle onu aramaya koyulur ve ona kapıcılık yapmaya karar verir. Nihayet onu yine bir bahçede kuyunun başında serinlemek için ayaklarını sarkıtmış halde bulur ve kapıda bekler. Sırasıyla kapıdan içeri girmek için izin isteyenler yine aynı sahâbîlerdir: Ebû Bekir, Ömer ve Osman. Her biri girmeden cennetle müjdelenir, ancak Osman gelmeden evvel başına gelecek musibet hatırlatılır. Hadisi Ebû Musa'dan nakleden Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) ilk üç halifenin yer almasını onların kabirlerinin Peygamber'in kabri ile olan konumlarına yorumlasa da[81] Ali'nin bu rivayette yer almamış olması manidardır. Buhari'nin başka bir rivayetinde Ebû Mûsa'nın, gelecek kişinin kardeşlerinden biri olmasını temenni ettiği de ifade edilmektedir.[82]

---

75 Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedu'ş-şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984), 3/79 (No. 1837).

76 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 39/118-119.

77 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/324.

78 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Riyad: en-Nâşir el-Mütemeyyiz, 1440), 8/442.

79 Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1400), 2/543.

80 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/109.

81 Buhârî, "Fedâilu Ashâbi'n-Nebî", 5, 6 (No. 3674, 3693).

82 Buhârî, "Fiten", 17 (No. 6684).

Bu tür rivayetler Osmânî-Alevî gerilimi çerçevesinde okunduğunda, Hz. Ali'nin anlatıda yer almamasının arkasında bilinçli bir tercihin olduğu söylenebilir. Dönemin Emevi iktidarının baskıcı politikaları yüzünden, güvenlik kaygısıyla Hz. Ali'nin ismine yer verilmemiş olması da muhtemeldir. Durum ne olursa olsun, bu rivayet, "cennetlik adam" hadis grubu kapsamında değerlendirilebilir. Yukarıda bahsedilen hususlar esasen metnin kurgusal karakterini ortaya koymaktadır. Rivayetin Buhârî başta olmak üzere muteber birçok kaynakta yer alması bir başka deyişle sıhhat şartlarını taşımış olması isnada ilişkin bir durum olup, hadisin kurgusal nitelikler taşımasına engel değildir. Bu noktada Günther'in "sahtekârlık" olarak ifade ettiği gerçek dışı anlatı ile kurgusal rivayeti birbirinden ayıran[83] yaklaşımı önemlidir. Hadisin her nesilde metinsel değişikliğe uğrama potansiyeline sahip olduğunu ifade eden Günther, bilinçli tahrifat ihtimali hariç, değişiklik ve çeşitlenmelerin temel hikâyeyi etkilemeyeceğini söyler. Ona göre "anlatı (narration)" ve "kurgusallaştırma (fictionalisation)" arasındaki etkileşim, aktarımın her aşamasında râviye, bilinçli veya bilinçsiz olarak, hadis metnini yeniden şekillendirme imkânı sağlar. Sonuç olarak isnat zincirinde bir kusur olmadığı müddetçe Buhârî ve diğer hadis tenkitçileri için bu küçük metinsel farklar bir otantiklik sorunu teşkil etmemiştir.[84] Yine Leder'in ifade ettiği gibi kurgu, gerçekliğin karşıtı olarak düşünülmemelidir. Yazarın bilinçli seçimleriyle şekillenen anlatılar, toplumsal yaşamın gerçeklerini, duygularını ve algılarını temsil eder. Öte yandan, kurgusal metnin gerçekliğin tasviriyle sınırlı olmadığı, yazarın hayal gücüyle beslendiği de açıktır.[85]

Leder'in 'gerçeklik anlatısı ile kurgusal olan arasındaki algı çatışması' şeklinde ifade ettiği belirsizlik[86] zihnimizi meşgul etse de kaynaklarımızda sözünü ettiğimiz rivayet ailesi içinde değerlendirilebilecek ve kelimenin tam anlamıyla "kurgusal" olanı temsil eden örnekler de vardır. Bu tür örneklerin Şiî temayüllü anlatılarda daha fazla yer aldığını söylemek mümkündür. Çalışmamızın bu son bölümünde bunlardan birine belki de en yaygın olanına temas edilecektir. "Cennetlik adam" kalıp ifadesinin aynı manaya gelen farklı lafızlarla yer aldığı bu rivayet, adeta Ali'ye yer verilmeyen ilgili rivayetlere karşı rövanşist bir reaksiyonun izlerini taşımaktadır. Hadis edebiyatında *tayr hadisi* olarak bilinen bu meşhur rivayetin yine Enes b. Mâlik'in tanıklığıyla aktarılması dikkat çekicidir.

---

83 Günther, "Fictional narration and imagination", 468.

84 Günther, "Fictional narration and imagination", 466.

85 Leder, "Conventions of fictional narration in leamed Iiterature", 43; Günther de kurguyu tarihe karşıt ya da zıt olarak anlamamaktadır. Günther, "Fictional narration and imagination", 437 (9 Nolu dipnot).

86 Leder, "Conventions of fictional narration in leamed Iiterature", 34.

3.1. Kurgunun Adı: Tayr/Tâir Hadisi

Vâkıdî'nin kaydettiği ve ondan *taktî*' edilen diğer rivayetler tekrar hatırlanacak olursa, orada olayın yaşandığı gerçek bir mekânın yanı sıra bir de yemek daveti söz konusuydu. Hz. Peygamber (s.a.s.) yemeğin arifesinde üç kez peş peşe "Şimdi yanınıza cennetlik biri gelecek…" demiş; sırasıyla Ebû Bekir, Ömer ve Ali gelmişti. İşbu *tayr hadisi*nde de pişmiş bir yemek (kızartılmış kuş) olayı söz konusudur. Allah'ın Elçisi, bu güzel yemeği tek başına yemek istememiş ve kendisine eşlik etmesi için Allah'tan "en sevdiği kulunu" kendisine göndermesi niyazında bulunmuştur. Bu manayı ifade eden çok sayıda metin vardır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan asıl ya da orijinal olmaya en yakın olan metin Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *Hilyetu'l-evliya*'da naklettiği versiyondur. Buna göre bir defasında Ümmü Süleym evde kuş kızartır ve hazırladığı yemekten biraz da Hz. Peygamber'e gönderir. Allah'ın Elçisi de yemeği getiren Enes'ten dışarı çıkıp kimi bulursa yemeğe çağırmasını ister ve şu niyazda bulunur: "Allah'ım! Bize yarattıklarının en hayırlılarını gönder." Bu duayı işiten Enes, hemen dışarı çıkar ve ilk göreceği kişinin kendi ailesinden olmasını temenni eder. Ancak karşısına çıkan ilk kişi Ali b. Ebî Talib'dir. Hz. Peygamber'in yanına geri döner. Allah Resûlü "Davet edecek kimseyi bulamadın mı?" diye sorunca Enes, "Hayır." cevabını verir. Resûlullah ona bir daha bakmasını emreder. Bu durum üç kez tekrarlanır ancak Enes, her defasında sadece Ali'yi görür. Artık üçüncü seferde Ali'yi gördüğünü itiraf eder. Allah Resûlü onu içeri almasını söyler ve iki kere "Allah'ım, ona dost ol!" diye dua eder.[87] Hâkim'in (ö. 405/1014) rivayetinde şu ayrıntılar da mevcuttur: Hz. Peygamber'in talimatı ve duasından sonra dışarı çıkan Enes, göreceği kişinin Ensardan olmasını ümit ederken Ali'yi görür. Ali içeri girmek ister ancak Enes, Resûlullah'ın meşgul olduğunu söyleyerek onu içeri almaz. Ali, iki defa üst üste içeri alınmayınca Resûlullah, Enes'ten, gelen kişiye izin vermesini ister. Ali içeri girince Hz. Peygamber (s.a.s.) "Yanıma gelmene mâni olan şey nedir?" diye sorar. Ali de, Enes'i kastederek "Şu kişi üç kere talep etmeme rağmen sizin meşgul olduğunuzu söyleyerek içeri girmeme izin vermedi" cevabını verir. Allah'ın Elçisi (s.a.s.), Enes'e de bunu neden yaptığını sorar. O da "Sadece sizin duanıza mazhar olacak kişinin ailemden biri olmasını temenni ettim." der. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Elbette kişi kavmini sevebilir." Karşılığını verir.[88] Hâkim'in Enes'ten yaklaşık otuz kadar râvi tarafından nakledildiğini söylediği bu hadisin bazı versiyonlarında tahmin edileceği üzere Ebû Bekir ve Ömer'in de adı geçer. Nesâî'nin naklettiği bir versiyonda Allah Resûlü'ünün duasından sonra sırasıyla Ebû Bekir ve Ömer gelir ancak içeri

[87] Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 6/339.

[88] Hâkim, *el-Müstedrek*, 6/59-60 (No. 4699).

girmelerine izin verilmez. Sonra Ali gelir ve içeri alınır.[89] İbn Asâkir'in kaydettiği rivayet ise metni tedavüle sokan râvinin kurgusal üretkenliğini ve maksadını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in sofrasında eşleri Hz. Aişe ile Hz. Hafsa da vardır. Enes, Resûlullah'ın müjdesine kendi kabilesinden Sa'd b. Ubade'nin nail olmasını umarken, Hz. Aişe, babası Ebû Bekir'in, Hafsa da babası Ömer'in gelip bu müjdeye mazhar olmasını ümit ederler. Ancak Hz. Ali'nin gelmesiyle üçünün beklentisi boşa çıkar. Her ne kadar Enes, Hz. Peygamber'in meşgul olduğunu söyleyip Ali'yi içeri almamak için uğraşsa da elinden bir şey gelmez ve Ali'yi içeri almak zorunda kalır.[90]

Tirmizî yine Enes b. Mâlik *tarîk*iyle bu rivayetin en muhtasar halini şu lafızla kaydetmiştir:

كانَ عندَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم طَيرٌ، فقال: "اللهُمَّ ائتِني بأَحَبَّ خَلقِكَ إليكَ يأكُلُ مَعي هذا الطَّيرَ"، فجاءَ عَليٌّ فأكلَ مَعه

Nebî'nin (s.a.s.) sofrasında kuş kızartmasından yapılmış bir yemek vardı. O şöyle dedi: "Allah'ım! Bu yemeği benimle birlikte yemesi için en sevdiğin kulunu bana gönder." Derken Ali geldi ve onunla birlikte (bu kuştan) yedi.

Hadis kaynaklarında ilgili literatürde oldukça geniş yer bulan ve Sünni-Şiî polemiklerinde sıkça karşılaşılan bu rivayetin tüm *tarîk*leriyle ciddi tenkitlere maruz kaldığı bir kenara bırakılacak olursa[91] rivayet, kurgusallığın bir manipülasyon aracı olarak nasıl hizmet gördüğünü göstermesi açısından önemli bir örnektir. "Cennetlik adam" rivayetinde olduğu gibi kanaatimizce bu hadisin de bir kökeni ya da bağlamsal bir dayanağı olabilir. Ebû Nu'aym'ın kaydettiği rivayet bu noktada önemli bir referans teşkil etse de o anlatıda da kurgusal unsurlar göze çarpmaktadır. Metinde de ifade edildiği üzere Resûlullah'ın sofrasına birilerini davet etmek üzere Enes'i dışarı göndermesi onun (s.a.s.) misafirperver karakteriyle de örtüşen olağan bir durumdur. Dahası, Enes b. Mâlik'in beklentileri ve hisleri de son derece doğaldır ve insanîdir. Bu beklentiler içinde bir akrabası yerine Hz. Ali'yi görmesi de onu hayal kırıklığına uğratmış olabilir. Ancak, manipülatif metin kurgulaması tam bu noktadan sonra başlamaktadır. Sonuç olarak metin okuyucuda şu izlenimleri oluşturmaktadır:

Enes, Hz. Ali'yi içeri almamak için çaba harcamıştır.

Enes, Hz. Ali'yi gördüğünü inkâr ederek yalancı durumuna düşmüştür.

İzin istemelerine rağmen ilk iki halife Hz. Peygamber tarafından içeri alınmamıştır.

Hz. Ali'nin gelmesiyle Hz. Peygamber'in beklentisi yerine gelmiştir.

---

89 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, *Hasâisu Alî b. Ebî Tâlib*, thk. Ahmed Mîrîn el-Belûşî (Kuveyt: y.y., 1406/1985), 29.

90 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 42/247.

91 *Tayr* hadisine ilişkin detaylar ve tenkitler için bk. Demir, *Hadis ve İdeoloji*, 239-246.

Nihayet metnin Hz. Peygamber'in Allah'ın Ali'ye dost olması niyazıyla son bulması kanaatimizce kurgusal marifet ile hayal gücünün birleşmesiyle ortaya çıkan bir kompozisyon ve aslında tam anlamıyla Sakîfe günü yaşananları yansıtan kurgusal bir anlatı örneğidir. Sonuç olarak şu mesajın verilmek istendiğini anlamak mümkündür: Hz. Peygamber kendisinden sonra Ali'nin halife olmasını istedi, ancak Ebû Bekir ve Ömer başta olmak üzere Enes'in temsil ettiği Ensar buna engel oldu.

Şiî doktrini teyit etmeyi hedeflediği açık olan rivayetler incelendiğinde hayal gücünü zorlayan kurgusal anlatılarla örülü dogmatik bir tarih tasavvuru inşa edilmeye çalışıldığını gözlemlemek zor olmayacaktır. Bu noktada bağlamı farklı olmakla birlikte Tayr hadisiyle hemen hemen aynı kurgusal nitelikler taşıyan ve yine Enes'e nispet edilen bir başka rivayete yer vermek yerinde olacaktır. Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin naklettiği bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.), "يَا أَنَسُ ، اسْكُبْ لِي وَضُوءًا" diyerek Enes'ten abdest alması için su hazırlamasını istemiş, abdestini alıp iki rekât namaz kıldıktan sonra da "Şu kapıdan ilk girecek kişi Müminlerin emiri, Müslümanların efendisi, abdestten azaları nurlananların lideri ve vâsilerin en sonuncusu-hâtemu'l-vasiyyîn'dir," demiştir. Bunun üzerine Enes, onun Ensar'dan olması için dua etmiş, ancak o esnada Ali b. Ebî Talib gelivermiştir. Ali'yi gören Resûlullah, sevinerek ayağa kalkmış, onu kucaklayarak kendi yüzüyle onun yüzündeki teri, onun terini de kendi yüzüyle silmiştir."[92] Ebû Nu'aym'ın çağdaşı ve İmâmiyye Şîası'nın önde gelen isimlerinden Bağdatlı Şeyh Müfîd de (ö. 413/1022) bu rivayetin bir benzerini aktarmaktadır. Kendi isnadıyla ve farklı kanallardan Enes b. Mâlik'e dayandırdığı bu rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hizmetkârı Enes, onun Ümmü Habîbe'nin yanında olduğu bir akşam abdest alması için su getirir. O esnada Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurur: "Ey Enes b. Mâlik! Birazdan bu kapıdan içeri müminlerin emiri, vasilerin en hayırlısı, ilk Müslüman olan, ilmi ve hilmi en üstün olan biri girecektir." Bunun üzerine Enes, "Allahım, onu benim kavmimden kıl!" diye dua eder. Çok geçmeden Ali b. Ebî Tâlib içeri girer. Hz. Peygamber (s.a.s.), o sırada abdest almakta olduğu sudan Ali'nin yüzüne serper; öyle ki onun gözleri suyla dolar. Hz. Ali, "Ey Allah'ın Resûlü, benimle ilgili kötü bir şey mi oldu?" diye sorunca Allah'ın Elçisi şu cevabı verir: "Hakkında hayırdan başka bir şey olmadı. Sen bendensin, ben de sendenim. Benim adıma borçlarımı eda edecek, ahdimi sen yerine getireceksin. Beni sen yıkayacak, kabrime sen defnedeceksin. İnsanlara benim mesajımı duyuracak ve benden sonra onlara sen açıklayacaksın." Bunun üzerine Hz. Ali, "Ey Allah'ın Resûlü, siz bu dini tebliğ etmediniz mi?" diye sorar. Resûlullah (s.a.s.) da "Evet, tebliğ ettim. An-

[92] Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin de kaydettiği bir Enes varyantında Hz. Ali'nin vasîlerin en sonuncusu -hâtemu'l-vasiyyîn- olduğu ifade edilmektedir. Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ'*, 1/63.

cak benden sonra hakkında ihtilafa düşecekleri şeyleri onlara açıklayacak olan sensin." buyurur.[93] Yine İsfehanlı bir başka âlim, şair ve edebiyatçı Muhammed b. Ali en-Netanzî (ö. 561/1165)[94] *el-Hasâisu'l-aleviyye alâ cemî'i'l-beriyye* adlı eserinde Ebû Nu'aym rivayetini ve başka *tarîk*lerini de kaydetmektedir.[95]

Bu kurgunun muteber kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerden ilham alınarak oluşturulmuş olabileceği izlenimini veren rivayetler de vardır. Bu rivayetler aslında Resûlullah'ın bazı rutinlerine dair kıymetli bilgiler içermektedir. On yıl boyunca Resûlullah'a hizmet eden Enes'in, abdest alması için ona (s.a.s.) su hazırlaması elbette bir rutin olabilir ama yine de başka rivayetlerde Hz. Peygamber'in Enes'ten kendisine abdest suyu hazırlamasını istediği de (يَا أَنَسُ اسْكُبْ لِي وَضُوءًا) vârittir.[96] Aynı şekilde Resûlullah oruçlu geçirmek istediği bir günün sahur vaktinde yine Enes'ten bir şeyler hazırlamasını isterken, kendisine eşlik etmesi için de birini bulup getirmesini söylemiş (انْظُرْ إِنْسَانًا يَأْكُلُ مَعِي), Enes de Zeyd b. Sabit'i görmüş ve onu davet etmiştir.[97]

Tayr rivayetinde görüldüğü üzere kurgusal bir anlatıyla politik bir mesaj vermek isteyen râvi, kurgusunu Hz. Peygamber'in gerçek hayatından bir kesitle birleştirerek hikâyesine bir hakikat süsü vermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tarihsel olandan bağını koparmayan ya da ünlü edebiyat teorisyeni Alman Wolfgang Iser'in (ö. 2007) ifade ettiği "gerçekliğin bir tür taklidi/tekrarı olarak" güçlü bir kurgu örneğiyle karşı karşıyayız. Nitekim Iser'in geniş kabul gören ayrımına göre, kurgusal anlatı "gerçeklik," "taklit etme (fingeren) eylemi olarak kurgu" ve "hayal gücü" üçlüsü içinde gelişir. Gerçekliğin bir tür taklidini (tekrarını) üreten taklit etme eylemi, kurgusal anlatının özünde yer alır. Taklit etme, doğası gereği gerçekliğin görünüşleriyle sınırlı olmayan hayal gücüne gerçekçi bir

---

93 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfîd, *el-İrşâd fî ma'rifeti hucetillâh 'ale'l-'ibâd* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, 2008), 1/46.

94 Abdulkerim es-Sem'ânî (ö. 562/1166) Horasan'ın en faziletli âlimi olarak Ebü'l-Feth en-Netanzî'nin şiir ve edebiyat konusundaki maharetine vurgu yapar. Onunla birkaç kez karşılaştığını ifade eden es-Sem'ânî her defasında kendisinden bolca istifade ettiğini yazar. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 12/111.

95 Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali en-Netanzî, *el-Hasâisu'l-aleviyye alâ cemî'i'l-beriyye*, nşr. Alî Âl-i Kevser (Necef: Mecma'u İhyâi's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 30-31; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 42/386; es-Seyyid Radıyuddîn Alî b. Mûsâ İbn Tâvûs, *el-Yakîn bi-ihtisâsi Emîrilmuminîn Alî bi-imretilmuminîn* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1410/1989), 177; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 37/298; 89/91.

96 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr* (1405; Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985), 1/379 (No. 634).

97 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/334 (No. 13033).

şekil verir. Kurgu, gerçekliği tasvir eder ancak tasvir edilen gerçekliğin bir parçası olmayan amaçlara hizmet eder.[98] Enes'ten abdest suyu hazırlamasını istemesi ya da yine Enes'ten dışarıya çıkıp ilk gördüğü kişiyi davet etmesini istemesi Hz. Peygamber'in hayatındaki bir rutinin tekrarı olup gerçeklikle bağı olan bir anlatıdır. Bu anlatıda kullanılan bazı ifadelerin tekrarı taklit ve nihayet Enes'in Hz. Ali'yi içeri almamak için çaba harcaması, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ısrarlarına rağmen Hz. Peygamber tarafından kabul edilmemeleri gibi unsurlar hayal gücü ile kurgunun birleştiği anlatılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Ebû Nu'aym ve Şeyh Müfîd'in benzer lafızlarla aktardığı rivayet, *asıl* olarak nitelediğimiz Enes b. Mâlik rivayetiyle kıyaslandığında, kurgusal bir anlatının gerçek bir olayla nasıl bağ kurduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Tayr rivayeti başta olmak üzere bu ve benzeri rivayetlerin büyük oranda Enes b. Mâlik kanalıyla nakledilmesi de kanaatimizce kurgunun bir parçasıdır. Şiî (temayüllü) rivayetlerde de benzer temalar ve kalıp ifadeler kullanılarak bazen işareten bazen sarahaten Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olması gerektiği, Enes gibi Hz. Peygamber'e en yakın isimlerin de buna engel olmaya çalıştıkları mesajı verilmek istenmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" formülasyonu ile hadislerde sıkça rastlanan bir ifadenin rivayetlere yansımaları incelenmiştir. Sıkça tekrarlandığı için de ona "kalıp(laşmış) ifade" denmiştir. Bu tür tekrarlanan ifadeler genelde metinlerde anlatımı güçlendirmek ve onlara edebî bir süs vermek için kullanılan araçlar olarak değerlendirilmektedir. Esasen mesaj odaklı olan hadis metinleri, her ne kadar düzenli veya düzensiz isnatlarla ilk görgü şahidine nispet edilse de o metnin inşası aslında birden fazla aktarıcı ya da yazarın kollektif bir faaliyeti olabilir. Ancak metinde verilmek istenen mesaj, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bizzat kendisinin mi yoksa râvi ya da musannifin mi vermek istediği mesajdır? Bu temel soru(n) genel olarak tüm hadis metinleri için geçerlidir. Bir bakıma Hz. Peygamber sonrası kelâmi ve politik tartışmalardan hilafet veya imametle de ilişkilendirilebilecek olan "cennetlik adam" rivayetleri veya onun uyarlamaları ele alınacak olursa burada Hz. Peygamber'in vefatından çok sonraki imamet tartışmalarının içine girerek bir mesaj vermesi düşünülebilir mi? Yoksa râvi ya da musannif bir rivayeti kendi döneminin kelâmi veya politik tartışmalarına ışık tutacak şekilde kurgulayarak aktarmış olabilir mi? Söz konusu rivayetin esasen imametle ilgisi yoktur ama râvi onu öyle bir bağlamla aktarır ki, imametle ilgili bir mesaj kendiliğinden çıkar. Bu

[98] Leder, "Conventions of fictional narration in leamed Iiterature", 43 (Iser, Wolfgang: Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text? In: Henrich, Dieter und Wolfgang Iser [Hrsg.]: Funktionen des Fiktiven. München: Wilhelm Fink 1983,121-151, 122-125'den naklen).

noktada haklı olarak şu soru akla gelebilir: Hz. Peygamber de vermek istediği bir mesajı daha güçlü kılmak için etkileyici anlatı araçlarına başvurmuş olamaz mı? Elbette olabilir, olmuştur da. Nitekim bu makaleye konu olan "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek…" ifadesi aslında Resûlullah'ın farklı sahâbîler için farklı zaman ve mekânlarda kullanmış olabileceği bir ifade olup, onun teşvik edici, merak uyandırıcı nebevî üslubuyla da uyuşmaktadır. Makalede bu hususun da altı çizildikten sonra kalıp ifadenin neden Hz. Peygamber (s.a.s.) sonrası politik ve kelami polemiklere konu olan muayyen sahâbîler için bir kurgu çerçevesinde kullanıldığı sorgulanmıştır. Neticede birçok sahâbî için kullanıldığı tespit edilen bu ifadenin yer aldığı rivayetler veya onun taklidi sayılabilecek türevlerinde verilmek istenen politik mesajların Hz. Peygamber'in imaları ve işaretleriyle muhataplara ulaştırılmak istendiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla kuvvetle muhtemel Hz. Peygamber'e ait olduğu değerlendirilen bir ifade, politik bir fikri ya da temayülü teyit etmek maksadıyla bir manipülasyon aracı olarak da kullanılabilmiştir.

Makalede "cennetlik adam" kalıp ifadesi odak noktası olarak ele alınmakla birlikte aynı manaya gelen "salih adam", "Allah'ın en sevgili kulu" gibi farklı lafızlar da incelemeye dâhil edilmiştir. Zira aynı manaya gelen başka kalıplarla da benzer olay örgüleri içinde aynı mesajın verildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla "cennetlik adam" kalıp ifadesinin, onun "türevleri" ya da "adaptasyonları" denebilecek daha geniş bir rivayet grubunun bir parçası olduğu değerlendirilmiştir. Bu uyarlamalar gerek tema gerek olay örgüsü itibarıyla birbirini andırmaktadır. Resûlullah'ın da aralarında olduğu bir meclis, meclisin mekânı olarak genelde bir bahçe, bahçenin kapısında bekleyen kapıcı olay örgüsünün bileşenleridir. Geriye sadece içeri girecek "cennetlik adamlar" kalıyor. Bu isimler bazen Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bazen de duasıyla peş peşe gelen ve "cennetlik adam", "salih insan", "Allah'ın en sevgili kulu" diye nitelediği isimlerdir. Bunlar da genelde sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali olurken bazen sonuncusu Osman da olabiliyor. Bazen de sırasıyla ilk dört halife peş peşe yer alırken bazen de Muaviye'nin de ihmal edilmediği görülüyor.

Öte yandan *Tayr* hadisi gibi Şiî temayülü yansıtan rivayetlerde de râvilerin hayal güçlerini kurguyla birleştirerek güçlü bir retorik oluşturdukları görülmektedir. İçeriğine bakıldığında bu kurgunun Hz. Ali'yi yüceltip ilk iki halife ile Hz. Peygamber'in en yakınındaki isimlerden Enes b. Mâlik hakkında olumsuz bir imaj ortaya koymayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

Çalışmada ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri, kurgusal nitelikler taşıyan rivayetlerin tarihsel gerçeklerden tamamen bağımsız olmadığı hususudur. Bu açıdan bakıldığında "Şimdi yanınıza cennetlik bir adam gelecek" ifadesinin en orijinal haliyle farklı bölümlerden oluşan ve tarihsel bir gerçeği anlatan Vâkıdî rivayetinde yer aldığı tespit edilmiştir. An-

cak kalıp ifade elimizdeki metnin akışı içerisinde bağlamsal bir kopukluk arz etmektedir. İfadenin kuvvetle muhtemel bizzat Hz. Peygamber'e ait olduğu, asıl olarak nitelediğimiz Enes b. Mâlik rivayetinin yanı sıra başka rivayetlerle de teyit edilmiştir. Bu rivayetlerde olayların doğal akışı içerisinde farklı sahâbîler için kullanılan "cennetlik adam" ifadesinin Vâkıdî rivayetindeki anlatının akışını bozan bir mahiyet arz ettiği değerlendirilmiştir. Metnin *medâr* râvisinin Ehl-i beyt mensubu Abdullah b. Muhammed b. Akîl olması, Hz. Osman'a karşı Hz. Ali taraftarlığını yansıtan anlatının kaynağı konusunda güçlü bir delil teşkil etmektedir. Böylece İbn Akîl'in erken dönemde yaşanmış ancak bizzat şahit olmadığı bir hâdiseyi aktarırken kurgu ile anlatıyı birleştirerek kendi politik eğilimlerini, hatta hislerini yansıttığı sonucuna varılmıştır. Makalede incelenen kalıp ifade ve onun taklidi olan benzer rivayetlerin de kurgusal içerik ile olgusal gerçekliğin iç içe olduğu metinler olduğu tespit edilmiştir.

Bu çalışmada genel olarak anlatının gerçekçi görünümünden ziyade ondaki kurgusal unsurlar üzerinde durulmuştur. Leder ve Günther gibi edebî eleştiri metotlarını hadis ve tarih metinlerine uygulayan Batılı akademisyenlerin de ifade ettiği gibi tarihsel anlatılar içeren uzun rivayetler kurgusal bir anlatı için daha elverişli bir zemin teşkil etmektedir. Speight, Leder''in "haber" adını verdiği "tarihsel anlatılara" uyguladığı edebî analizin hadis metinlerinde henüz test edilmediğini söylemiştir. Bu çalışma Speight'in sözünü ettiği boşluğu doldurmaya yönelik bir adım olarak değerlendirilebilir. Nitekim Holtzman da bu metodu teşbih içerikli sıfatlarla ilgili hadislere tatbik etmiştir. Bu makalede, farklı metin ve bağlamlarda tekrarlanan kalıp bir ifadenin, erken dönem politik çekişmelerin izlerini taşıyan anlatılardaki işlevi ortaya konmuştur. Dolayısıyla, Holtzman'ın *sıfat* rivayetlerine uyguladığı metodun, *fezâil-mesâlib* türü rivayetlere de tatbik edilebileceği görülmüştür. Bu bağlamda, söz konusu yöntemin bu tür metinler üzerindeki geçerliliğini test edecek daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyin b. Abdullah el-Bağdâdî. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Fedâilu's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403/1983.

Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: KURAMER, 2020.

Apaydın, Mehmet. *Vâkıdî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. London: Routledge, 2000.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-evsat*. nşr. Mahmud İbrahim Zâyed. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1397/1977.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. Riyad: en-Nâşir el-Mütemeyyiz, 1440.

Demir, Mahmut. *Hadis ve İdeoloji: Şiî-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Dere, Ali. "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 639-652. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetu'l-evliyâ' ve tabakâtu'l-esfiyâ'*. 10 Cilt. Kahire: Dâru's-Sa'âde, 1394.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. nşr. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.

Ebü'ş-Şeyh, Abdullah b. Muhammed el-Isfahânî. *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne aleyhâ*. thk. Abdulgafûr Abdulhak Hüseyin. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1992.

Erdoğan, Tunahan. "Hadis İlminde Asl Terimi: Terminolojik Bir İnceleme". *8th International Selçuk Scientific Research Congress*. 2025.

Erul, Bünyamin. "Tasarrufâtü'r-ruvât fî mutûni'l-merviyyât = Rivayet

Metinlerinde Râvilerin Tasarrufları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 173-312.

Günther, Sebastian. "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework". *Story-Telling in the framework of Non-Fictional Arabic Literature*. ed. Stefan Leder. 433-471. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.

Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hâris b. Ebî Usâme, Muhammed b. Hâris. *Müsnedü'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezu Hıdmeti's-Sünne, 1413/1992.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Holtzman, Livnat. *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism (700-1350)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Humeydî, Abdullah b. Zübeyr. *el-Müsned*. nşr. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. Şam: Dâru's-Sekâ, 1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. nşr. Sa'd b. Nâsır. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1436/2015.

İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.

İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1400.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmud İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.

İbn Tâvûs, Radiyuddîn Ali b. Mûsâ. *el-Yakîn bi-ihtisâsi Emîrilmuminîn Alî bi-imretilmuminîn*. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1410/1989.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *el-'İlelu'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. Faysalâbâd: İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401/1981.

Karacabey, Salih. "Sa'd b. Rebî'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Karadeniz, Hatice. "Istılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92.

Kuzudişli, Ali. "Rivayetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Yöntem Uygulaması". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 85-128.

Kuzudişli, Ali. *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.

Leder, Stefan. "Conventions of Fictional Narration in Learned Literature". *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.

Leder, Stefan. "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing". *The Byzantine and Early Islamic Near East. Volume 1: Problems in the Literary Source Material*. ed. Averil Cameron - Lawrence I. Conrad. New Jersey: Darwin Press, 1992.

Leder, Stefan. "The Paradigmatic Character of Madā'inī's Shūrā Narration". *Studia Islamica* 88 (1998), 35-54.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh el-Bekcerî. *Şerhu Süneni İbn Mâce,* thk. Kâmil Avîda. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

Muccâ'a b. ez-Zübeyr, Ebû Ubeyde Muccâ'a b. ez-Zübeyr el-Basrî. *Hadîsu Muccâ'a b. ez-Zübeyr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423.

Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421.

Nesâ'î, Ahmed b. Şuayb. *Hasâisu Alî b. Ebî Tâlib*. thk. Ahmed Mîrîn el-Belûşî. Kuveyt: y.y., 1406/1985.

Netanzî, Muhammed b. Ali. *el-Hasâisu'l-aleviyye alâ cemî'i'l-beriyye*. nşr. Alî Âl-i Kevser. Necef: Mecmau İhyâi's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Noth, Albrecht - Conrad, Lawrence I. *The Early Arabic Tradition: A Source-Critical Study*. New Jersey: Darwin Press, 1994.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. nşr. Habîburrahman el-Azamî. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.

Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

Speight, R. Marston. "Narrative Structures in the Hadith". *Journal of Near Eastern Studies* 59/4 (2000), 265-271.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İrşâd fî ma'rifeti hucecillâh 'ale'l-'ibâd*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, 2008.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu's-sağîr*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Müsnedu'ş-şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1994.

Taneri, Aydın. "Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/508-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421.

Ünsal, Afra Görücüoğlu. *Hadis Metinlerindeki Sayılar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.

Yüksel Çamur, Fatma. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: TDV Yayınları, 2024.

Yüksel Çamur, Fatma. "Oryantalist Literatürde İslâmî Rivayetlerin 'Kurgusallığı' Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 883-912.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar

Araştırma Makalesi

Tarih
Geliş Tarihi: 01 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 15 Eylül 2026

Yazar: Sümeyye Onuk Demirci
Dr. Öğr. Üyesi
Yalova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Yalova-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/01x18ax09
https://orcid.org/0000-0002-3278-2284
sumeyye.onuk@yalova.edu.tr

Atıf: Onuk Demirci, Sümeyye. "On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 930-964.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1879020
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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı kullanılmamıştır. Ancak Urduca ve İngilizce bazı metinlerin tercümesi noktasında GoogleTranslate ve DeepL'den destek alınmıştır. Bu metinlere, makalede doğrudan alıntı olarak yer verilmemiş, sadece metinlerin doğru anlaşılıp yorumlanması hususunda yardım alınmıştır.
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

Debates on the Ruling of Mawlid Celebrations in the Nineteenth Century Islamic World

Research Article
History
Received: 01 February 2026 Accepted: 15 September 2026

Author: Sümeyye Onuk Demirci
Assistant Professor
Yalova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Yalova-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/01x18ax09
https://orcid.org/0000-0002-3278-2284
sumeyye.onuk@yalova.edu.tr

Citation: Onuk Demirci, Sümeyye. "On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 930-964.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1879020
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. However, assistance was obtained from Google Translate and DeepL for the translation of certain texts in Urdu and English. These texts were not included as direct quotations in the article; the tools were used solely to ensure the accurate understanding and interpretation of the material.
Ethics Committee Approval: This article does not require ethical 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.

On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar

Öz

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumunu anmak amacıyla düzenlenen mevlid kutlamalarının meşruiyeti, tertip edildiği ilk anlardan itibaren hem mahiyet hem de keyfiyet açısından tartışılmış ancak zaman içerisinde bir çeşit toplumsal kabulün de etkisiyle mevlidin cevazı yönündeki görüşler diğerlerine galebe çalmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise bu tartışmalar tekrar alevlenmiştir. 19. yüzyılda mevlid merasimleri ile ilgili tartışmalar ilkin Hindistan'da alevlenmiş, özellikle Diyobendîler, Ehl-i hadis ve Birelvîler arasında bir çekişme alanına dönüşmüştür. Aynı dönemde Mısır'da Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşîd Rıza (ö. 1935), mevlidin bidat olduğunu söyleyerek mevlid merasimlerindeki uygulama ve inanışlara yönelik sert eleştiriler yapmışlardır. 19. yüzyıl tecdid hareketlerinin önemli isimlerinden olan Yemenli âlim Şevkânî (ö. 1834) de konuyla ilgili bir risale telif ederek mevlid kutlamalarının caiz olmadığını savunmuştur. Bu dönemde mevlid, Mısır, Hindistan, Yemen gibi çevre muhitlerden yükselen eleştirilere rağmen Osmanlı Devleti'nde hâlâ iştiyakla kutlanmaktaydı ve mevlidin meşruiyetine dair bir tartışma ortamı henüz yoktu. Bu makale, 19. yüzyılda mevlid kutlamalarına ilişkin tartışmaları incelemekte; bu bağlamda özellikle Mısır ve Hindistan'daki tartışmalara odaklanmakta, ayrıca hâlâ İslâm dünyasının merkezi olma niteliğini taşıyan Osmanlı devletindeki ulemanın konuya yönelik yaklaşımlarını değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, 19. Yüzyıl, *Mevlid*, *Bidat*, Hindistan, Mısır, Osmanlı.

Debates on the Ruling of Mawlid Celebrations in the Nineteenth Century Islamic World

Abstract

The legitimacy of mawlid celebrations, organized to commemorate the birth of the Prophet Muḥammad (pbuh), has been debated both in terms of its nature and form since its inception. However, over time, influenced by a kind of social acceptance, the view supporting the permissibility of mawlid has prevailed over others. By the 19th century, these debates reignited. The 19th century marked a new era in the Islamic world, characterized by the acceleration of renewal movements and the spread of modernist discourse. These discourses, which emphasized a return to the sources by focusing on ijtihad, took a critical approach to practices that did not find their source in the texts, and in this context, included mawlid ceremonies among the controversial issues. In the 19th century, debates about mawlid ceremonies first flared up in India, becoming an area of contention, particularly between the Deobandis, *Ahl al-Ḥadith,* and Birelwi (or Barelvi) movement. During the same period in Egypt, Muḥammad ʻAbduh (d. 1905) and Rashīd al-Riḍā (d. 1935) harshly criticized the practices and beliefs in *mawlid* ceremonies, declaring the *mawlid* to be an innovation. The Yemenī scholar al-Shawkānī (d. 1834), one of the important figures of the 19th-century renewal movements, also wrote a treatise on the subject, arguing that celebrating the *mawlid* was not permissible. During this period, despite criticism from surrounding regions such as Egypt, India, and Yemen, the *mawlid* was still celebrated with enthusiasm in the Ottoman Empire, and there was no debate regarding its legitimacy. This article examines the debates surrounding *mawlid* celebrations in the 19th century; in this context, it focuses especially on the debates in Egypt and India, and also evaluates the approaches of the *ulema* in the Ottoman Empire -which still served as the center of the Islamic World- to this issue.

Keywords: Islamic Law, 19. Century, *Mawlid*, *Bid'ah*, India, Egypt, Ottoman.

Summary

Although *mawlid* celebrations commemorating the birth of the Prophet Muhammad (pbuh) originate from the Shia Fatimid period (972–975), the first Sunni *mawlid* ceremonies with widespread public participation were organized by Muẓaffar al-Dīn (1190–1233), the Atabeg of Erbil. Later, especially during the Mamluk and Ottoman periods, the mawlid was celebrated as both an official state ceremony and a private event. Over time, it spread to a wide geography, including Egypt, the Maghreb, India, Anatolia, and Rumelia, becoming celebrated almost everywhere in the Islamic world. Enriched with unique cultural and religious elements in different regions, *Mawlid* ceremonies evolved over time into celebrations with rituals and encompassing diverse beliefs and practices. During these ceremonies, texts recounting the birth and virtues of the Prophet Mammad (pbuh) were read, and when the sections describing the Prophet's (pbuh) birth were reached, people would stand up (*qiyām*) as a sign of respect. Over time, as these ceremonies were adopted, particularly by Sufi circles, their religious understandings and practices began to be reflected in *mawlid* celebrations. Foremost among these were the belief, known as the "*Nūr Muḥammadī*" that the first created being in the universe was the light of the Prophet Muhammad (pbuh), that the universe was created from this light and for his sake, and the acceptance that the Prophet's (pbuh) spiritual being participated in these gatherings. The legitimacy of *mawlid* ceremonies has been debated from the very beginning, both in terms of their nature and quality. However, over time, influenced by a certain degree of social acceptance, views favoring the permissibility of the *mawlid* prevailed over others. These debates flared up again in the 19th century. This was because the 19th century was a new era in the Islamic world, when renewal movements gained momentum and modernist discourses became widespread. These discourses, which emphasized a return to the sources by placing *ijtihad* at the center, were critical of practices that did not find their source in the texts. In this context, debates surrounding such topics as *tawḥid*, *shirk*, *bid'ah*, and Sufism, in particular, extended to the question of the limits of the authority of the Prophet Muḥammad (pbuh). *Mawlid* ceremonies are one of the crucial issues at the center of these debates, where the practical implications of these theoretical discussions are evident. In the 19th century, debates surrounding the *mawlid* ceremonies first flared up in India, becoming a point of contention, particularly among the Deobandı, Ahl al-Ḥadith, and Birelwi. While the Ahl al-Ḥadith unequivocally labeled the *mawlid* as an innovation (*bid'ah*), the Birelwis took the opposite view, arguing that celebrating the *mawlid* was permissible and even a necessity. The Deobandi, while aligning themselves with the *Ahl al-Ḥadith*, expressed differing views. During the same period in Egypt, Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and Rashīd al-Riḍā (d. 1935) declared the *mawlid* to be an innovation and issued harsh criticisms of the practices and beliefs surrounding mawlid ceremonies. Rashīd al-Riḍā, in particular, escalated these criticisms, not only characterizing these ceremonies as an innovation but

also claiming that they undermined religious beliefs and practices due to their inherently harmful aspects. The Yemeni scholar al-Shawkānī (d. 1834), who played a significant role in the 19th-century renewal movements, was also among those who argued that the mawlid was an innovation. al-Shawkānī wrote a special treatise to support this view, in which he criticized the *mawlid* practice with fiqh evidence and rejected its legitimacy. Furthermore, he argued that due to the inherently harmful elements of these ceremonies, they should be prohibited under the principle of the *sadd al-dharī'ah*. During this period, despite criticism from neighboring countries such as Egypt, India, and Yemen, the *mawlid* was still celebrated with fervor in the Ottoman Empire, and there was still no debate about its legitimacy. Nevertheless, the criticisms surrounding it were received, and various texts defending its legitimacy were written. These texts include a treatise by the mufti of Edirne, Fawzī Efendi (d. 1900), as well as an article by Ḥusayn Waṣṣāf (d. 1929) published in *Ṣırāṭ-ı Müstakīm*. Moreover, the fact that the *mawlid* was also celebrated in the Two Holy Mosques (*Ḥaramayn*) during this period was a significant factor that attracted the attention of Muslims in other regions. It is noteworthy that the principal argument advanced by those who disapproved of *mawlid* celebrations during this period was that such celebrations constituted an innovation (*bidʿa*). According to this argument, the fact that the *mawlid* had not been celebrated during the first three centuries of Islam, together with the objectionable practices and erroneous beliefs associated with some of these ceremonies, undermined their legitimacy. Those who defended the legitimacy of *mawlid* celebrations, on the other hand, generally emphasized that they were conducted with good intentions and served as a means of attaining good ends.

Giriş

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumunu anma ve kutlama amacı taşıyan mevlid merasimlerinin kökeni Şiî Fâtımîler (362-365/972-975) dönemine kadar uzanmakta ise de bu dönemde mevlid daha ziyade devlet görevlilerinin katıldığı bir tören şeklinde kutlanmış, halk, özellikle de Sünnî çoğunluk bu kutlamalara iştirak etmemiştir. Halkın geniş katılımının sağlandığı ilk mevlid merasimi, Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri (ö. 630/1233) tarafından tertip edilmiştir. Zamanla Kuzey Afrika, Hindistan, Mısır, Osmanlı, Harameyn gibi geniş bir coğrafyaya yayılarak İslâm dünyasının hemen her yerinde kutlanır hale gelen mevlid, farklı coğrafyalarda kendine özgü kültürel ve dinî unsurlarla zenginleşmiştir.[1] Bununla birlikte mevlid, süreç içerisinde belli ritüelleri olan kutlamalara dönüşmüş, ilâveten sadece Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle değil, başka dinî veya dünyevî vesilelerle de icra edilen bir merasim haline gelmiştir. Mevlid ayrıca zengin bir edebiyat literatürü de oluşturmuş, bu bağlamda ciddi anlamda zihniyet kurucu ve yansıtıcı metinler telif edilmiştir.[2] Bu metinler sadece yazılı kültürün bir parçası olarak kalmamış, aynı zamanda mevlid kutlamalarının içeriğine de dâhil edilmiştir. Nitekim mevlid merasimlerinde, Hz. Peygamber'in doğumunu ve faziletlerini anlatan bu metinlerden biri mutlaka okunur, özellikle Hz. Peygamber'in doğumunun anlatıldığı bölümlerde bir saygı ifadesi olarak ayağa kalkılır, kıyama durulurdu.[3] Bu merasimlerin zamanla bilhassa tasavvufî çevrelerce fazlaca benimsenmesi, bu kurumların dinî anlayış ve pratiklerini de mevlid merasimlerine dâhil etmişti. Âlemde ilk yaratılan varlığın Hz. Peygamber'in nuru olduğu, âlemin de ondan ve onun için yaratıldığı şeklinde ifade edilebilecek "nûr-ı Muhammedî" inanışı ile Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin bu meclislere katılacağı inancı[4] bunlardandı.

Mevlid, kutlandığı ilk dönemlerden itibaren meşruiyeti açısından tartışılmış, bazı âlimler bu merasimleri caiz görürken bazıları eleştirmiştir. Fâkihânî (ö.734/1334), İbnü'l-Hâc (ö. 737/1336) gibi Mağripli âlimler

---

1 Mevlidin tarihi hakkında detay için bk. Ahmet Özel, "Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/12 (2002), 235-243.

2 Mevlid metinleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan Aksoy, "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007), 323-332.

3 Özel, "Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü", 235-243.

4 Detaylı bilgi için bk. Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

mevlid kutlamalarını caiz görmezken Suyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) gibi âlimler mevlidin kutlanabileceğini söylemişlerdir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise mevlidi bidat olarak nitelemekle birlikte kesin bir şekilde reddetmemiştir.[5] Mevlidin meşruiyeti ile ilgili bu tartışmalar özellikle 19. yüzyılda tekrar alevlenmiş, dönemin tartışmalı gündemi ekseninde tekrar sorgulanır hale gelmiştir. İslâm dünyasında 19. yüzyılda, içtihadı merkeze alarak kaynaklara dönüş vurgusu yapan ve böylece İslâm'ın doğru anlaşılıp yaşanabileceği yaklaşımını haiz birçok görüş ortaya çıkmış, kaynağını naslarda bulmayan uygulamalar eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu bağlamda özellikle tevhid, şirk, bidat ve tasavvuf gibi meseleler de tartışma gündemine dâhil edilmiş, bu tartışmalar Hz. Peygamber'in otoritesinin sınırlarını sorgulamaya kadar varmış, ona gösterilecek sevgi ve saygının derecesi ile izhar şekli hakkında farklı görüşler oluşturmuştur[6]. İşte mevlid merasimleri bu arka planın tamamını haiz somut bir örnekti ve mevlid ile ilgili tartışmalar tarafların birçok meseledeki görüşünün bir uzantısıdır. İlaveten bu tartışmaların sadece dinî değil aynı zamanda sosyolojik ve politik boyutları da bulunmaktadır. Bu sebeple mevlid tartışmaları, dikkatle okunduğunda görünenden çok daha fazlasını ihtiva etmektedir.

Bu makale 19. yüzyılda mevlid merasimlerinin meşruiyeti meselesini ele almakta, mezkûr arka planı göz önünde bulundurmakla birlikte meselenin fıkhî yönüne odaklanmaktadır. Bunu yaparken bölgesel bir kurgu sunmaktadır. Zira 19. yüzyılda farklı siyasi ve fikrî şartlar içerisinde şekillenen dinî yaklaşımların, mevlid merasimlerine ve bu merasimlere eşlik eden uygulamalara nasıl yansıdığı bu çalışmanın temel sorularından birini oluşturmaktadır. Bu çerçevede bölgesel incelemeye geçmeden önce, 19. yüzyıl tecdid hareketlerinin önde gelen isimlerinden biri olan Şevkânî'nin görüşlerine yer verilmektedir. Çünkü Şevkânî'nin görüşleri hem kendi döneminde hem sonraki süreçte farklı coğrafyalardaki bazı âlim ve akımlar için önemli bir referans teşkil etmekte, bu yönüyle 19. yüzyıl mevlid tartışmalarının seyrini anlamak bakımından dikkate değer bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Ardından mevlid etrafındaki tartışmaların yoğunlaştığı Hindistan ve Mısır'daki gelişmeler ele alınmaktadır. Son olarak mevlidin meşruiyetine yönelik belirgin bir sorgulamanın henüz gündeme gelmediği Osmanlı Devleti ve o dönemde Osmanlı hâkimiyetinde bulunan Harameyn'deki durum değerlendirilmektedir. Öte yandan 19.

[5] Mevlidin dinî hükmü hakkında detay için bk. Özel, "Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü", 243-246.

[6] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Zeynî Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-redd ale'l-Vehhâbiyye* (Kâhire: Dâru Cevâmii'l-Kelîm, 1991).

yüzyılda farklı coğrafyalarda mevlid etrafında çeşitli tartışmalar yaşanmış olsa da dönemin âlimlerinin büyük çoğunluğunun mevlid merasimlerinin meşruiyeti konusunda esaslı bir sorun görmediği de dikkate alınmalıdır. Nitekim halk düzeyinde de bu kutlamalar yaygın biçimde ve büyük bir coşkuyla icra edilmeye devam etmiştir. Bununla birlikte, her tartışmada olabileceği gibi muhalif kesim kendi görüşlerinin görünürlük kazanması için iddialarını daha güçlü biçimde dile getirmeye çalışmıştır.

Çok boyutlu bir mesele olan mevlid, farklı disiplinlerin ilgi alanına girmiş ve bu çerçevede Türkçe ve Arapça literatürde çok sayıda çalışma kaleme alınmıştır. Konu üzerine müstakil kitaplar yayımlanmış, ulusal ve uluslararası ilmî toplantılar düzenlenmiştir.[7] Ancak söz konusu çalışmaların önemli bir kısmı mevlidin tarihî gelişimi, edebî özellikleri, tasavvufî boyutu ve toplumsal işlevi gibi hususlara odaklanırken, mevlidin dinî hükmü ve fıkhî meşruiyeti meselesi bu literatür içerisinde daha sınırlı bir yer tutmaktadır. Mevlidin fıkhî boyutunu doğrudan ele alan çalışmalar arasında Ahmet Özel'in "Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü" başlıklı makalesi önemli bir yere sahiptir. Özel, mevlid kutlamalarının tarihî gelişimini ele almakta ve özellikle klasik dönem âlimlerinin konuya ilişkin değerlendirmelerine yer vererek mevlidin dinî hükmünü ortaya koymaktadır. Hüseyin Okur'un "İslâm Hukukunda Mevlid-i Nebi: Konunun Usul-i Fıkıh Yönünden Değerlendirilmesi" başlıklı çalışması[8] meseleyi usûl-i fıkıh açısından ele almakta ve mevlid uygulamasının hükmüne ilişkin değerlendirmeleri usûlî ilkeler çerçevesinde incelemektedir. Aynur Uraler'in "Mevlid Geleneği: Ömrüne Yemin Olsun ki!" isimli makalesi[9] ise mevlid geleneğini farklı yönleriyle ele almakta, mevlid-bidat ilişkisine değinmekte, mevlidin hükmü, dayanakları, kaynakları ve faydaları hakkında bilgi vermektedir. Musa Hub'un *İlk Nûr'un Doğuşu* adlı kitabı[10] da mevlid konusunda kapsamlı değerlendirmeler içeren eserlerden biridir. Çalışmada İslâm tarihinde mevlid kutlamaları, mevlid merasimlerinin dinî temelleri, mevlide yöneltilen eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar, merasimlerde ortaya çıkabilecek uygulama sorunları ve mevlid gecesinin değerlendirilmesi gibi çeşitli konular ele alınmaktadır. Bu yönüyle eser, mevlid meselesini tarihî ve dinî boyutlarıyla birlikte geniş bir çerçevede inceleyen çalışmalardan biri olarak değerlendirilebilir.

---

7 Türkçe yapılan mevlid çalışmaları için bk. Şevval Sena Çulfaz, "Mevlid Bibliyografyası", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 31 (Aralık 2023), 165-229.

8 Hüseyin Okur, "İslâm Hukukunda Mevlid-i Nebi: Konunun Usul-i Fıkıh Yönünden Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Mevlid-i Şerif*, ed. Kemal Yıldız (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 267-284.

9 Aynur Uraler, "Mevlid Geleneği: Ömrüne Yemin Olsun ki!", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 27-67.

10 Musa Hub, *İlk Nûr'un Doğuşu* (İstanbul: Reşha Yayınları, 2011).

Bunların yanı sıra mevlidin meşruiyetini savunmak, reddetmek veya uygulamaya yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla 19. yüzyıl öncesi farklı dönemlerde kaleme alınmış müstakil risaleler de bulunmaktadır. Bu eserler, mevlid meselesinin yalnızca tarihî veya toplumsal bir uygulama olarak değil, aynı zamanda doğrudan fıkhî bir tartışma konusu olarak ele alındığını göstermektedir. Ancak bu makale, özellikle 19. yüzyıla odaklanarak mevlid etrafındaki tartışmaları dönemin ilmî ve fikrî ortamı içerisinde ele almakta, bu dönemde mevlidin meşruiyetine ilişkin görüşleri ve bu görüşlerin dayandığı fıkhî gerekçeleri müstakil metinler üzerinden incelemektedir. Bu yönüyle çalışma, mevcut literatürü tekrar etmekten ziyade 19. yüzyılda mevlid etrafında şekillenen fıkhî tartışmanın belirli bir dönem ve kaynak grubu üzerinden daha ayrıntılı biçimde ortaya konulmasını amaçlamaktadır.

Mevlid ile ilgili yabancı dilde güncel çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan özellikle Suudî Arabistanlı Mâlikî âlim Muhammed b. Alevî'nin *el-İ'lâm bi-fetâvâ eimmeti'l-İslâm fî mevlidi hayri'l-enâm* isimli eseri ile Suudlu âlimler tarafından bu esere reddiye niteliğinde yazılan *Resâil fî hükmi'l-ihtifâl bi'l-mevlidi'n-nebevî* isimli iki ciltlik eser zikre değerdir. İlki mevlidi savunmak, ikincisi ise reddetmek üzere yazılan her iki eser de ilk dönem âlimlerinin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde aktararak genel bir tasvir sunması açısından oldukça önemlidir. Ancak bu eserler konunun sadece fıkhî yönüne odaklanıp diğer boyutlarına yer vermemekte, kendi iddialarını desteklemek üzere tarihi malumat sunmakta fakat 19. yüzyıl özelinde meseleye yeteri kadar değinmemektedir.

19. yüzyıla ilişkin araştırmaların genel olarak İngilizce literatürde yoğunlaştığı görülmekte, bunlar içerisinde mevlid meselesini müstakil olarak ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Katar'da Hamad Bin Khalifa Üniversitesi'nde Osman Qazi tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi[11] Rızâ Birelvî'nin (ö. 1921) mevlid ile ilgili fetvalarını derleyip değerlendirmektedir. Ayrıca Jamal Malik'in Hindistan'daki mevlid kutlamalarına dair makalesi[12] de bu bağlamda önemlidir. Ancak bu çalışmalar belli bir bölgeye ya da kişiye hasredilmesi sebebiyle konunun tamamını ele almamaktadır. Dolayısıyla bu makale, birçok açıdan diğer çalışmalardan ayrışmakta ve literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.

1. Şevkânî'nin Mevlid ile İlgili Görüşleri

19. yüzyıl mevlid tartışmaları bağlamında görüşleri zikredilmesi

[11] Osman Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet in British India: a Study of Aḥmad Rażā Khān Barelwī's Writings on the Mawlid* (Qatar: Hamad Bin Khalifa Unıversity, College Of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[12] Jamal Malik, "Mīlād al-Nabī in South Asia", *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, ed. Nelly Amri, Rachida Chih, Stefan Reichmuth (Leiden: Brill, 2023).

gereken en önemli âlimlerden biri İmam Şevkânî'dir. Zira İmam Şevkânî, 19. yüzyılda tartışılan konuların hemen hepsinde kendine özgü yaklaşımıyla bir görüş belirtmiştir. Aslen Yemenli bir âlim olan Şevkânî, Zeydî çevrede yetişmesine rağmen genç yaşta mutlak müctehid olduğunu belirterek herhangi bir mezhebe bağlılığı reddetmiş[13] ve içtihadı merkeze alan ilmî bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşım ve görüşleri, sonraki dönemde birçok âlimi ve akımı etkilemiştir. Bu etki, kimi zaman esinlenmenin ötesine geçerek bir meşruiyet zemini olarak kullanılmış ve böylece İmam Şevkânî, özellikle modern dönem İslâm âlimlerinin kendisine sık sık atıf yaptığı önemli bir referans haline gelmiştir. Bu bağlamda Şevkânî'den etkilenen âlimlerin başında Mısırlı âlim Reşîd Rıza ile Hindistanlı âlim Sıddîk Hasan Han gelmektedir.[14] İleriki başlıklarda ele alınacağı üzere her iki âlim mevlidin hükmü meselesinde de Şevkânî ile paralel bir yaklaşım sergilemiş, hatta Sıddîk Hasan Han fetvasında Şevkânî'nin risalesinden yaptığı aktarımlarla görüşünü desteklemiştir.[15]

Velûd bir müellif olan İmam Şevkânî, çeşitli ilim dallarıyla ilgili pek çok eser telif etmiş, güncel birçok konu ve mesele hakkında risaleler yazmıştır. Bu risalelerinden birisi de mevlid ile ilgili görüşlerini serdettiği *Risâle fî hükmi'l-mevlîd*'dir. Şevkânî, hicrî 1306 (m. 1888) yılının Rebiülevvel ayında telif ettiği[16] bu risalede mevlid ile ilgili kendisine gelen bir soruyu cevaplamaktadır. Risalenin mevlid merasimlerinin yapıldığı Rebiülevvel ayında telif edilmiş olması, Şevkânî'nin güncel bir soruyu sıcağı sıcağına gündemine alıp yanıtladığını da göstermektedir.

Şevkânî'ye göre mevlid kutlamaları bidattır.[17] Zira mevlidin sübutuyla ilgili Kitap ve sünnette herhangi bir delil yoktur. Ayrıca bu konuda icmâ da bulunmamaktadır. Aksine mevlidin ilk üç asırda kutlanmadığına, ilk defa yedinci yüzyılda Erbil sultanı Muzaffer Ebû Saîd Kökböri zamanında kutlandığına dair ittifak bulunmaktadır. Bu durum mevlidin bidat olduğunu

[13] Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/224.

[14] Eyyüp Said Kaya - Nail Okuyucu, "Şevkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/26.

[15] Ebu't-Tayyib Muhammed el-Kannûcî Sıddîk Hasan Han, *Fetâva'l-İmam eş-Şerif Sıddîk Hasan Kannûcî* (Riyad: Dâru'd-Dâî, 1422/2001), 656-666.

[16] Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Risâle fî hükmi'l-mevlid,* thk. Abdülaziz b. Ahmed (Kuveyt: Dâru Vakfiyye, 1437/2016), 71.

[17] Mevlidi meşru görmeyenlerin tutunduğu temel argüman mevlidin bidat olduğu iddiasıdır. Bidat kavramı, fıkhî boyutunun yanı sıra itikadi boyutu da olan çok katmanlı bir kavramdır. Ancak kavram, mevlid özelinde daha ziyade uygulamanın sonralığına vurgu yapan fıkhî boyutuyla kullanılmaktadır. Bidat kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

göstermektedir ve buna karşı çıkan hiçbir âlim de bulunmamaktadır.[18] Mevlidin bidat olduğunu bu şekilde kesin bir biçimde tespit eden Şevkânî, buna rağmen bazı kişilerin bidatı, seyyie ve hasene şeklinde ikiye ayırıp mevlidi bidat-ı hasene bağlamında değerlendirmelerini ve böylece mevlidin caiz olduğuna kanaat getirmelerini de eleştirmektedir. Şevkânî'ye göre bu ayrımın ilmî bir dayanağı yoktur ve mevlid dâhil her türlü bidat kaçınılması gereken bir durumdur. Ayrıca mevlidin caiz olduğunu söyleyenler azınlıktadır ve kim olduklarının önemi yoktur. Zira hak, herkesten büyüktür yani hakikat, şahısların ötesinde ve onlardan üstündür.[19] Şevkânî mevlidin caiz olmadığı görüşündekilerin çokluğuna atıf yaparken Ehl-i beyti özel olarak zikretmekte, Ehl-i beytten ve ona tabi olan herhangi birinden mevlidin caiz olduğuna dair bir görüş gelmediğini vurgulamaktadır.[20] Bu vurgu, Şevkânî'nin yetiştiği ilmî ortamın ve yaşadığı muhitin usulüne ve söylemine tesir ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Şevkânî mevlidi mutasavvıflarla da ilişkilendirerek mevlid kutlamalarını mutasavvıfların sınırlara dikkat etmeyip aşırıya kaçan uygulamalarından biri olarak görmektedir. Kendi diyarında bu aşırılıklardan uzak durulmaya çalışıldığını belirten Şevkânî, Mehdî lidinillâh Abbas'ın[21] (ö. 1189/1775) mevlid kutlamalarını yasaklamasını[22] takdir edilesi bir davranış olarak görmektedir.[23] Zira mevlid kutlaması da dâhil tüm bidatler ateşten daha hızlı bir şekilde yayılırlar. İlaveten bu bidatler, mevlid kutlamaları gibi devlet erkânının, âlim ve meşhur kimselerin katıldığı merasimlere dönüşmüşse halk bunlara iltifat eder ve hatta bu durum haramları taat zannıyla işlemeye kadar varır.[24]

Şevkânî mevlid ile ilgili hükmünü verirken dönemindeki mevlid kutlamalarının keyfiyetinden de haberdardır. Kendisi kutlamalara bizzat katılmamış olsa da bunu kutlamalara katılanlardan öğrenmiştir. Şevkânî, ictihad ile ilgili meselelerde bilgi almak için huzuruna gelen bir öğrencisinin bu kutlamalara katıldığını öğrenince yadırgamış, öğrencisi bu kutlamalara hatırı sayılır kişilerin de katıldığını söyleyince, bu kutlamalarda neler yapıldığını sormuştur. Bu kişinin aktardığına göre;

---

18 Şevkânî, *Risâle,* 45-46.

19 Şevkânî, *Risâle,* 49-50.

20 Şevkânî, *Risâle,* 50.

21 Mehdî lidinillâh Abbas b. Mansur, h. 1161-1189 yılları arasında Yemen Zeydî Devleti'nin hükümdarlığını yapmıştır. İmam Mansur billah Hüseyin'in oğlu olup h. 1131 senesinde doğmuş, h. 1189 senesinde vefat etmiştir (bk. Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli',* 1/310-313).

22 Bu bilgi Şevkânî'nin aktarımı olup tarafımızca incelenen bazı Yemen tarihi kaynaklarında doğrulanamamıştır. Bilginin doğruluğunu tarihî kaynaklardan teyit edebilmek için daha kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

23 Şevkânî, *Risâle,* 50.

24 Şevkânî, *Risâle,* 51-52.

> "Bir mevlidhan mevlid okudu. Bu hatırı sayılır kişiler ritim tutup dinliyorlardı. Mevlidhan, 'merhaba ey gözümün nuru, merhaba' kısmına ulaşınca sanki bağından çözülmüş gibi sevinçle ayağa kalktı. Onun kalkmasıyla birlikte orada bulunan hatırı sayılır kişiler ve diğerleri de toptan ayağa kalktılar. Bu şekilde ayakta durmaya devam ettiler. İçlerinden biri yorulup oturdu. Bu hatırı sayılır kişilerden biri 'ey oynak' diyerek ona bağırdı, öfkesi yüzünden anlaşılıyordu. Bu esnada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendileriyle olduğundan şüphe etmiyorlardı. Sonra musafaha ettiler. Bir grup halktan insan sanki Hz. Peygamber'e kavuşma fırsatı yakalamış gibi aceleyle ve süratle ellerindeki çeşitli kokuları takdim ederek ileri atıldılar."[25]

Şevkânî kendisine aktarılan bu kutlamayı dinin izzetine, akla ve iz'ana aykırı bulmuş ve bu kutlamaya katılan hatırı sayılır kimseleri de şiddetle kınamıştır. Zira onlar bu kutlamaya katılmakla hem kendileri kötülüğe bulaşmış hem de kötü örnek olarak toplumu kötülüğe sürüklemişlerdir.[26] Şevkânî'ye göre bu şekildeki mevlid kutlamaları, bidat olmasının yanı sıra içerisinde birçok münkirâtı barındırması ve birçok mefsedete götürmesi sebebiyle sedd-i zerîa ilkesince de yasaklanmalıdır.[27]

Şevkânî risalesinde mevlid ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra bu konuyla ilgili lehte ve aleyhte yazılan bazı eser ve müelliflere işaret etmektedir. Bu bağlamda Sâade İbn Dıhye'nin (ö. 633/1235) *et-Tenvîr fî mevlidi'l-beşîri'n-nezîr*, Fâkihânî'nin *el-Mevrid fi'l-kelâm 'alâ 'ameli'l-mevlid*, Ebû Abdullah b. el-Hâcc'ın (ö. 737/1336) *el-Medhal fî 'ameli'l-mevlid*, Cezerî'nin *'Urfu't-ta'rîf bi'l-mevlidi'ş-şerîf*, İbn Nâsır'ın (ö. 842/1438) *Mevridi'l-ğâdî fî mevlidi'l-hâdî* ve Süyûtî'nin *Hüsnü'l-maksad fî ameli'l-mevlid* isimli eserlerini zikretmekte, eser içeriklerine dair detay vermeden bu müelliflerinin bir kısmının mevlidi kesinlikle caiz görmediğini, bir kısmının ise bidat olduğunu itiraf etmekle beraber kutlamalarda herhangi kötü bir davranış olmadığı sürece mevlidi caiz gördüğünü aktarmaktadır.[28] Şevkânî bu son görüştekilerin esaslı bir delilinin olmadığını da ifade etmekte, ancak yine de onların dahi yukarıda anlatıldığı şekildeki mevlid kutlamasını caiz görmeyeceklerini belirtmektedir.[29]

Şevkânî'nin mevlide yönelik eleştirisi, onun bidat anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim Şevkânî, bidatların hasene ve seyyie şeklinde sınıflandırılmasını kabul etmeyerek din adına sonradan ortaya çıkan uygulamaların tamamına eleştirel yaklaşmaktadır. Bununla birlikte kendisine aktarılan mevlid kutlamasının mahiyetini de dikkate

[25] Şevkânî, *Risâle,* 52-55.
[26] Şevkânî, *Risâle,* 56.
[27] Şevkânî, *Risâle,* 57.
[28] Şevkânî, *Risâle,* 57-61.
[29] Şevkânî, *Risâle,* 67-68.

alan Şevkânî, bu kutlamalara eşlik eden uygulama ve inanışları da eleştirmektedir. Dolayısıyla onun mevlid eleştirisi sadece bidat hükmüne değil, kutlamalarda gördüğü münkirât ve mefsedetlere de dayanmakta, bu yönüyle mevlidin sedd-i zerîa ilkesi gereğince de yasaklanması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

2. Hindistan'da Mevlid Tartışmaları

Çok kültürlü bir yapıya sahip olan Hindistan, tarihsel olarak Hanefî mezhebi ve tasavvuf geleneğiyle şekillenmiş bir İslâm anlayışına sahip olmuştur. Bununla birlikte, ülkede yaşayan farklı dinî topluluklarla etkileşim sonucu İslâm, Hindistan'da kendine özgü bir yorum kazanmıştır. Bu özgün yapı, zamanla çeşitli dinî, kültürel ve fikrî yaklaşımları da içinde barındıran bir zenginliğe dönüşmüştür. Özellikle 19. yüzyılda, Britanya işgalinin ardından Hindistan'da İslâm'ın anlaşılma ve yaşanma biçimlerinde farklı görüşleri olan dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketler arasında Ehl-i hadis ekolü, Diyobendî ekolü ve Birelvî ekolü öne çıkmaktadır.[30] Tecdid hareketlerinin ve modernist düşüncenin hız kazandığı bu dönem, keskin ve net söylemleri olan, farklı kutupları bulunan tartışmaları da beraberinde getirmiş, bu tartışmalar zaman zaman tarafların birbirini dışladığı, hatta tekfirle itham ettiği boyutlara varmıştır.

Esasında Hindistan'da mevlid kutlamaları ile ilgili tartışmaların, yaklaşık bir asır öncesine dayanan tartışmalardan beslendiği görülmektedir. Bu tartışmalar ilkin tevhid anlayışı, buna bağlı olarak şirk ve bidat kavramlarının yeniden gündeme getirilmesi ile ilgili olup bu bağlamda bilhassa tasavvuf, kurumları, inanışları ve pratikleri sorgulanmaktaydı.[31] İkincil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gaybı bilip bilmediği, her yerde hâzır ve nâzır bulunup bulunulmadığı meseleleri ile ilk yaratılan varlığın Hz. Peygamber'in nuru olduğu, âlemin de ondan ve onun için yaratıldığı şeklinde ifade edilebilecek "nûr-ı Muhammedî" inancı gibi meseleler de tartışma gündemine taşınmış,[32] böylece bir anlamda Hz. Peygamber'in dindeki konumu, ona gösterilecek sevgi, saygı ve bağlılığın derecesi sorgulanmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber'in dinî otoritesi ve konumuyla yakından ilişkili olan bu tartışmaların uzantılarından biri de Hz. Peygamber'in doğum günü münasebetiyle düzenlenen mevlid

[30] Hint Alt Kıtasındaki fikrî akımlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Bırışık, "Hint Alt Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 1-62.

[31] Brannon D. Ingram, *Revival from Below: The Deoband Movement and Global Islam* (California: University of California Press, 2018), 56-64; Kazım Karayiğit - Ahmet Bağlıoğlu, "19. Yüzyıl Hindistanı'nda İhya Hareketleri: Seyyid Ahmed Şehid ve Tarikat-ı Muhammediyye Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (Aralık 2023), 289-311.

[32] Malik, "Mīlād al-Nabī in South Asia", 367-368, 379-382.

kutlamalarının mahiyetinin ve hükmünün tartışmaya açılmasıdır. Mevlid ile ilgili tartışmalar özellikle 1857 sonrası[33] çeşitli düşünce ekollerinin ortaya çıkmasıyla alevlenmiş ve bu farklı gruplar arasında hem kutuplaştırıcı hem de bir araya getirici bir mesele haline dönüşmüştür. Bu bağlamda bir tarafta mevlid kutlamalarını bidat sayan ve mevlidin kutlanmasına hiçbir şekilde cevaz vermeyen görüş yer alırken diğer tarafta mevlidin kutlanmasında bir sakınca görmeyenler yer almaktadır. Ancak mevlid kutlamalarının caiz olduğunu söyleyen bu son görüştekiler de mevlid kutlamalarının keyfiyeti hususunda farklı tonlarda yaklaşımlar benimsemiştir.

Nezîr Hüseyin (ö. 1902) ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1890) tarafından kurulan Ehl-i hadis ekolü mevlid kutlamalarını bidat olarak nitelemiş ve içerisinde barındırdığı niyet ne olursa olsun mevlidin kutlanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Eserleri ve basım-yayım faaliyetleriyle ekolün görüşlerinin belirginleşip yayılmasını sağlayan Sıddîk Hasan Han, *Fetâvâ*'sında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mevlidini kutlamanın bidat olup olmadığı şeklinde bir soruyu cevaplandırarak görüşlerini ortaya koymuştur. Sıddîk Hasan Han, soruyu cevaplamadan önce döneminde cereyan eden şiddetli tartışmaları telmih ederek esasında bu meselenin bu derece tartışılmayı ve hakkında uzun uzadıya risaleler yazılmayı hak edecek bir mesele olmadığını belirtmektedir. İlmî anlamda İbn Teymiyye'den ve Şevkânî'den büyük ölçüde etkilenen Sıddîk Hasan Han, mevlid meselesinde onların delillerine tutunarak görüşlerini aktarmakla yetinmektedir. Bu bağlamda önce Şevkânî'nin mevlid ile ilgili mezkûr risalesini, ardından da İbn Teymiyye'nin *İktidâü's-sırâti'l-müstakîm*'deki mevlid ile ilgili ifadelerini aktararak mevlidin hükmüne ilişkin soruyu cevaplamakta ve böylece mevlid kutlamalarının bidat olduğu görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır.[34] Sıddîk Hasan Han'ın Şevkânî'nin risalesine atıfta bulunması, eserin 1888'den sonra yazıldığını göstermektedir ancak Sıddîk Hasan Han öncesinde de mevlidin bidat olduğuna dair 1885 tarihli müşterek bir fetvaya imza atmıştır.[35]

Sıddîk Hasan Han ayrıca tevhid, ulûhiyyet, bidat ve hurafe gibi konuları ele aldığı *ed-Dînü'l-hâlis* isimli eserinde de "Rebiülevvel ayında Hz. Peygamber'in mevlidini kutlamak bidattır" şeklinde bir başlıkla görüşünü net bir biçimde ifade etmektedir. Sıddîk Hasan Han, burada mevlidi Hz. Peygamber'e duydukları muhabbetin bir izharı olarak görenleri

[33] 1857 yılı Hintli Müslümanların İngiliz hâkimiyetine karşı direnişe geçtiği önemli bir tarihtir. Ancak direniş kırılmış, hemen akabinde 1858 yılında Hindistan'daki Babür hâkimiyeti sona ermiş ve Hindistan, İngiliz idaresi altına girmiştir (Detay bilgi için bk. Azmi Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (01 Aralık 2010), 269-280).

[34] Sıddîk Hasan Han, *Fetâv*â, 656-666.

[35] Moin Ahmad Nizami, *Reform and Renewal in South Asian Islam: the Chishti-Sabris in 18th-19th century North India* (New Delhi: Oxford University Press, 2017), 211-212

eleştirmekte ve hakiki muhabbetin sevgiliye, onun sünnetine muhalefet ile değil bilakis onun sünnetine tutunmakla olabileceğini vurgulamaktadır.[36] Aynı ekole bağlı Nezîr Hüseyin de Sıddîk Hasan Han gibi düşünmekte ve birçok fetvasında Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn zamanlarında mevlidin kutlanmadığını gerekçe göstererek mevlid kutlamalarının bidat olduğunu, amaç ne olursa olsun mevlid kutlamanın caiz olamayacağını belirtmektedir.[37]

Bu dönemde mevlid kutlamalarına yönelik bir diğer sert tepki de Dârülulûm-i Diyobend'in kuruluşunda önemli rol oynayan Reşîd Ahmed Gengûhî'den (ö. 1905) gelmiştir. Gengûhî mevlid meselesini birçok kez gündemine almış ve bununla ilgili fetvalar yayınlamıştır. Gengûhî h. 1301 tarihli fetvasında mevlid kutlamanın caiz olmadığını ifade etmekte, buna gerekçe olarak da mevlidin Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve müctehid imamlar dönemlerinde kutlanmamasını, altı yüz yıl sonra bir hükümdar tarafından icat edilmesini göstermektedir.[38] Gengûhî, fetvasında açıkça bidat ifadesini kullanmasa da sunduğu gerekçe mevlidi bidat olarak gördüğünü göstermektedir.

Gengûhî kıyam vb. uygulamalardan arındırılan mevlidin caiz olup olmadığına dair gelen bir soruyu ise mevlidin hiçbir surette caiz olmadığını belirterek yanıtlamaktadır.[39] Dolayısıyla onun mevlid kutlamalarında yapılan faaliyetlerden ziyade özünde mevlid kutlamasına karşı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen Gengûhî, Bhopal Begümü Şah Cihan'ın (ö. 1901) isteği üzerine bir mevlid düzenlemesi için öğrencisi Halîl Ahmed Sehârenpûrî'yi (ö. 1927) göndermiştir. Sehârenpûrî, bu toplantıda "*Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur*."[40] âyetini okuyarak izah etmiş, ardından da Müftü İnâyet Ahmed'in (ö. 1863) *Tevârih-i Habibullah*'ından Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili bazı olayları aktarıp açıklayarak toplantıyı sona erdirmiştir. Bu şekildeki toplantı birçok kişiyi tatmin etmeyip huzursuz etmiştir.[41] Toplantının içeriğinden ve katılanların memnuniyetsizliğinden de anlaşılacağı üzere tertip edilen bu mevlid toplantısı, bir merasimden ziyade bir ders yahut sohbet şeklinde geçmiştir. Gengûhî'nin, öğrencisine böyle bir görev tevdi etmesi, resmî bir makam tarafından gelen talebi en

[36] Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannûcî Sıddîk Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 3/48-49.

[37] Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet*, 52.

[38] Reşîd Ahmed Gengûhî, *Fetâvâ-yı Reşîdiyye* (Karaçi: Dâru'l-İşâ'a, ts.), 254. Metin Urduca olup tercümesinde Translate programlarından yararlanılmıştır.

[39] Gengûhî, *Fetâvâ-yı Reşîdiyye,* 270.

[40] et-Tevbe 9/128.

[41] Ingram, *Revival from Below,* 67.

uygun şekilde gerçekleştirmek şeklinde düşünülebileceği gibi aynı zamanda Gengûhî'nin belirli ritüeller barındıran bir kutlamaya dönüşmediği takdirde Hz. Peygamber'in doğumu ve erdemleri hakkında sohbet edilmesini ve hatta bu amaçla toplantılar düzenlemesini onayladığına da işaret etmektedir.

Gengûhî'nin talebesi olan Sehârenpûrî, mevlid merasimlerine hocası kadar katı bakmamakta ve idare ettiği şekildeki mevlid toplantılarını caiz görmektedir. Ancak yine de bu meclis, o dönemin mevlid merasimlerinden oldukça farklıdır ve hatta dönemin algısına göre bunu bir merasim olarak nitelemek de pek mümkün sayılmamaktadır. Sehârenpûrî, mevlidi daha ziyade özü itibariyle değil, mevlid esnasında yapılan davranışların ve mevlid ile özdeşleşen tutumların yanlışlığı itibarıyla eleştirmektedir. Bu bağlamda özellikle mevlid merasimleriyle özdeşleşen inanç ve davranışlara dikkat çekerek mevlid merasimlerinde zayıf hadisler rivayet etmenin, kadın erkek karışık bulunmanın, bu kutlamanın gerekli olduğuna inanıp katılmayanları ayıplamanın yahut kâfir ilan etmenin, mum yakmada israfa kaçmanın ve benzeri şeriatın yasakladığı şeyleri yapmanın caiz olmadığını belirtmekte ve bu tür fiil ve inanışlardan arındırılan mevlidin caiz olabileceğini söylemektedir.[42]

1885 yılında Hindistan'da, içerisinde mevlidin bidat sayıldığına dair ifadelerin de bulunduğu bir fetva yayınlanmış ve bu fetva Diyobendli, Genguhlu bazı âlimler ile Ehl-i hadis ekolüne mensup üç âlim tarafından onaylanmıştır.[43] Aynı yıl, bu fetvaya bir reddiye olmak üzere Abdüssemi' Rampûrî tarafından *Envâru's-sâti'a* isimli mevlid kutlamalarını savunan bir eser kaleme alınmıştır. Aradan fazla zaman geçmeden 1886 yılında Diyobendî ekolden bu esere bir cevap sadedinde Sehârenpûrî tarafından *el-Berâhînü'l-kati'a 'alâ halâmü'l-Envârü's-sâti'a* isimli bir eser telif edilmiştir.[44] Bu kutuplaşmanın ardından tartışmalar daha da alevlenmiş, başka birçok kişi konuya dâhil olarak mevlid kutlamalarıyla ilgili görüşlerini belirtmiştir. Bu bağlamda özellikle İmdâdullâh Tehânevî'nin[45] (ö. 1899) görüşleri önem arz etmektedir. Zira Tehânevî hem Sehârenpûrî'nin hem Gengûhî'nin hem de Abdüssemi'in şeyhidir.

Tehânevî, bir nebze tartışmaları hafifletmek bir nebze de arayı bulmak adına öncelikle 1890 yılında müridi Sehârenpûrî'ye bir mektup göndermiştir. Tehânevî, mektubuna Hindistan'ın birçok şehrinde

[42] Ingram, *Revival from Below,* 67-69.

[43] Nizami, *Reform and Renewal,* 212.

[44] Ingram, *Revival from Below,* 67.

[45] Bir Çiştî şeyhi olan Tehânevî, 1857 ayaklanmasında müritleriyle birlikte İngilizlere karşı mücade eden tarafta yer almış, bu mücadelenin kaybedilmesi neticesinde de 1859'da Hicaz'a iltica ederek Mekke'de yaşamaya başlamış ve vefat ettiği yıl olan 1899'a kadar burada kalmıştır (Nisar Ahmad Faruqi, "İmdâdullah Tehânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/222-224).

yayınlanan gazetelerdeki haberleri üzüntü ve endişeyle takip ettiğini belirterek başlar. Tehânevî'nin bu endişesinin sebebi *Berâhîn* ve benzeri eserlerin telifidir. Zira ulemanın benimsediği görüşleri ihtiva eden *Envâr*'ın reddiyesi olan bu eserle fitne ateşi tutuşturulmuş ve bu ateş iki kutsal belde olan Mekke ve Medine'ye kadar sıçramıştır. Tehânevî, insanların idrakinin ötesinde ve insanlar arasında derin ihtilaflara sebebiyet verebilecek olan bu tür meselelerin tartışılmasını hikmete ve şeriata aykırı bulmaktadır. Ayrıca bir grubun kendi görüşünü hak ve hakikat sanmasını ve diğer âlimleri de bu görüşe uymaya zorlamasını da tasvip etmemektedir. Tehânevî, müritleri Muhammed Kasım Nânevtevî (ö. 1880) ve Reşîd Ahmed Gengûhî tarafından kurulan Dâru'l-ulûm'un bu tarz meselelerde fetva vermesinin ve Vehhâbî yahut mezhepsiz kimselerce verilen fetvaları onaylamasının kurumun imajını zedelediğini belirterek bunlardan uzak durulmasını, kendi aralarında tartışmak yerine İslâm'a zarar veren görüşlerin bertaraf edilmesi için çaba sarf edilmesini tavsiye etmiştir. Tehânevî ayrıca mevlidin insanlara Hz. Peygamber'i (s.a.s.) tanıtma ve onun güzel alışkanlıklarını aktarma açısından kullanışlı ve faydalı bir yol olduğunu vurgulamakta ve mevlidin bu tarz irşad faaliyetleri için vesile bilinerek mevlid ile ilgili tartışmalardan uzak durulmasını öğütlemektedir.[46] Tehânevî, öte yandan diğer talebesi Abdüssemi'ye de üslubuna dair tavsiyelerde bulunmuş, Abdüssemi de bu tavsiyeye uyarak kitabının 1890 baskısında üslubunu yumuşatmıştır.[47]

Mevlid ile ilgili tartışmalar devam edince Tehânevî, yine bu ve benzeri tartışmaları yatıştırmak adına h. 1312 (takriben m. 1894) yılında Diyobendîler ile Birelvîler arasındaki yedi tartışmalı meseleye yer verdiği *Faysala-yı Heft Mesele*'yi kaleme almıştır. Tehânevî bu eserinde ilk olarak mevlid meselesini ele almış ve mevlidin bidat olmadığını savunmuş, mevlid kutlamalarının 12 Rebiülevvel'e hasredilmesinde de bir sakınca görmemiştir. Tehânevî, ibadet olarak düşünülmemesi kaydıyla mevlid esnasında kıyamda bulunulmasında bir sakınca görmemiş, insanlar bu inanışta olsa dahi bunun genellenemeyeceğini ve bu gerekçeyle uygulamanın bütünüyle reddedilemeyeceğini söylemiştir. Tehânevî Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin bu toplantılara geldiği ve nurunun bu toplantıları aydınlattığı düşüncesine de mutedil yaklaşmış, bu inancı şirk ve küfür olarak nitelemenin abartı olacağını, zira bunun aklen, mantıken ve pratikte mümkün olabileceğini söylemiştir. Ayrıca kendisinin de mevlid kutlamalarına katıldığını, hatta bunu bir vesile bilerek kendisi de evinde mevlid kutlaması düzenlediğini ve orada bulunmaktan da memnun olduğunu ifade etmiştir. Tehânevî bu konularda tartışmak yerine bunların vesile bilinmesini tavsiye etmiş, özellikle halk arasında gelenek halini alan

[46] Mektubun tam metni için bk. Nizami, *Reform and Renewal,* 213-214.

[47] Nizami, *Reform and Renewal,* 212.

bu tür iyi niyetli uygulamalara karşı çıkılmaması gerektiğini vurgulamış, bu konuda muhalif görüşte olanların itham edilmemesi ve toplumun zihninin karıştırılmaması gerektiğini ifade etmiş, gelişigüzel fetva verilmesine karşı uyarmıştır.[48]

Tehânevî, Abdüssemi'ye daha sonra yazdığı başka bir mektubunda bu tarz görüş ayrılıklarının olabileceğini, bunun tarihte de böyle olduğunu söylemekte ve başkalarının ne yaptığıyla ilgilenmeyip kendi çalışmalarına odaklanmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca Tehânevî bu mektubunda Abdüssemi'ye *Faysala*'yı basma izni verir ve *Envâr*'ın *Faysala*'yı en iyi açıklayan ve savunan eserlerden biri olduğunu söyler.[49] Bir önceki mektuba ilaveten bu ifadeler Tehânevî'nin *Envâr*'a dair olumlu kanaatini açıkça yansıtmaktadır.

Tehânevî'nin müritlerinden Eşref Ali Tehânevî de mevlid tartışmalarına dâhil olmuş ancak daha mutedil bir tavır izleyerek bilhassa Gengûhî ile İmdâdullah'ın görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda 1893 yılında *Islâhu'r-rusûm* adlı bir eser yazarak mevlid meselesini geniş çaplı incelemiş, sonraki yıllarda da vaazlarında konuya dair görüşlerini açıklamıştır.[50]

Tehânevî'nin bu tartışmalarda kendi müritleriyle iletişim halinde olduğu, mutedil ve uzlaşmacı bir tavır sergileyerek mevlid ile ilgili tartışmaları körüklemek yerine mevlidin Hz. Peygamber'i (s.a.s.) anlatmak için bir vesile bilinmesi gerektiğini özellikle vurguladığı görülmektedir. Kendisi tartışmalara görüş belirterek müdahil olmak yerine itidal çağrısı yaparak, tartışmalardan uzak durulmasını ve mevlidin aktarım için vesile bilinmesini öğütleyerek tarafları sükûnete davet etmektedir.

19. yüzyıl Hindistan'ında mevlid kutlamalarının cevazı ile ilgili tartışmaların en etkili isimlerinden bir diğeri de hiç şüphesiz Birelvî cemaatinin kurucusu Ahmed Rıza Birelvî'dir.[51] Birelvî, mevlid kutlamalarını hem dinî hem de toplumsal bir ibadet biçimi olarak güçlü bir şekilde savunmuş, mevlid kutlamalarının sünnete aykırı olmadığı

[48] Cemil Ahmed et-Tehânevî, *Şerh-i Faysala-yı Heft Mesele* (Lahor: Câmiâ-yı Ziyâü'l-'ulûm, 1975), 11-34. Metin Urduca olup tercümesinde Translate programlarından yararlanılmıştır.

[49] Nizami, *Reform and Renewal,* 211.

[50] Detay için bk. Ingram, *Revival from Below*. Eşref Ali Tehânevî'nin konuyla ilgili kapsamlı çalışması ve düşünceleri nispeten sonraki döneme de uzandığı için burada detaylıca ele alınmamıştır. Ancak Eşref Ali'nin görüşleri ve meseleyi ele alış tarzı oldukça önemli olup tartışmaların sonraki yüzyıla da sarktığını göstermektedir.

[51] Birelvî'nin mevlid ile ilgili görüşleri fetvalarının derlendiği *Fetâvâ-yı Rızviyye* isimli geniş fetva külliyatında yer almakta olup sırf bu konu hakkında bir yüksek lisans tez çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada Birelvî'nin fetvaları detaylıca incelenmiş, konu dağılımından yıl dağılımına kadar listesi çıkarılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Osman Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet.*

gibi dinen teşvik edilmesi gereken bir ibadet ve muhabbet göstergesi olduğunu iddia etmiştir. Birelvî, mevlidin bidat olmadığını, aksine İslâm'ın temel ilkelerine uygun bir ibadet olduğunu söylemiş ve bu görüşünü sahâbe ile selef uygulamalarına dayanarak desteklemeye çalışmıştır.[52] Mevlid merasimleri sırasında gerçekleştirilen kıyam uygulamasını, Hz. Peygamber'e saygı ve hürmetin bir ifadesi olarak değerlendiren Birelvî, bu davranışı teşvik etmiştir.[53] Aynı şekilde, bu merasimlerde Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin hazır bulunacağına olan inancını dile getirmiş, bu metinlerde yer alan nûr-ı Muhammedî inanışını da desteklemiştir.[54] Birelvî, mevlid esnasında gerçekleştirilen ikram ve yemek dağıtımı gibi uygulamalara da olumlu yaklaşmış, bu tür davranışları sevap kazandıran ameller arasında değerlendirmiştir.[55] Mevlid merasimlerinin toplumsal yönüne de önem veren Birelvî, kadın ve erkeklerin bu programlara katılımını desteklemiş, ancak bu katılımın İslâmî ölçüler çerçevesinde gerçekleşmesini esas almıştır.[56] Birelvî yalnızca mevlidi savunmakla kalmamış, bu uygulamalara karşı çıkanlara yönelik sert eleştirilerde de bulunmuştur. Mevlid karşıtı tutumları, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) olan muhabbetin ve bağlılığın zayıflaması olarak görmüş, bu kişileri Vehhâbî olarak niteleyip Müslüman olmamakla itham etmiştir.[57]

Hindistan'da bu dönemdeki tartışmalar bağlamında zikredilmesi gereken isimlerden biri de Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1762) oğlu Abdülaziz Dihlevî'dir (ö. 1824). Abdülaziz Dihlevî, kendi evinde mevlid merasimi tertip etmiş ve evinde düzenlediği şekilde aşırılıklardan arındırılmış mevlid merasimlerinde bir sakınca görmemiş, yani mevlidi özünde makbul saymış ancak keyfiyeti hususunda dikkatli olunması gerektiğini ifade etmiştir.[58] Abdülaziz Dihlevî her ne kadar doğrudan mevlid tartışmalarının tarafları arasında yer almasa da Şah Veliyullah'ın soyundan gelmesi ve aynı çizgiyi devam ettirmesi açısından önemli bir isimdir. Zira Şah Veliyullah, kendisinden sonra Hindistan'daki ilmî düşünceyi ciddi ölçüde etkilemiş, özellikle 19. yüzyıldaki tecdid taraftarları tarafından bir meşruiyet zemini olarak sahiplenilmiştir.

Bu çerçevede 19. yüzyıl Hindistan'ında mevlid kutlamaları, söz konusu dinî ve fikrî ayrışmaların karşılıklı görünür hale geldiği başlıca tartışma alanlarından biri olmuştur. Mezkûr üç ekolün temsilcileri, kendi içlerinde

52 Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet*, 67-70.
53 Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet,* 108-11.
54 Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet*, 92-95, 111-113.
55 Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet*, 76-81.
56 Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet,* 84-88.
57 Qazi, *Celebrating the Birth of the Prophet*, 100-107.
58 Abdülazîz b. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Fetâvâ-yı Aziziyye* (Karaçi: H. M. Saîd, 1987), 199-200.

farklı tonlar barındırmakla birlikte mevlidin meşruiyeti konusunda birbirinden ayrışan yaklaşımlar ortaya koymuştur. Tartışma yalnızca mevlid merasimlerinin dinî hükmüyle sınırlı kalmayarak bidat, şirk, tevhid anlayışı gibi daha temel meselelerle irtibatlandırılmıştır. Bu nedenle Hindistan'daki tartışma, tek taraflı bir eleştiriden ziyade farklı dinî çevrelerin birbirlerinin iddialarına cevap verdiği ve mevlidin meşruiyetini karşılıklı olarak savunduğu veya reddettiği bir mahiyet kazanmıştır. Bu karşılıklı ve yoğun tartışma, Hindistan'ı 19. yüzyılda mevlidin meşruiyetinin en belirgin biçimde sorgulandığı bölgelerden biri haline getirmiştir.

3. Mısır'da Mevlide Yönelik İtirazlar

Köklü bir tarihe sahip olan Mısır'da mevlid kutlamaları, Fâtımîler zamanına kadar uzanmaktadır. Şiî Fâtımî devletinde Muiz lidinillah döneminden (362-365/972-975) itibaren mevlid resmî tören şeklinde kutlanmaya başlanmış, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mevlidinin yanı sıra Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve o günkü halifenin de doğum günleri kutlanmıştır. Ancak bu kutlamalar daha ziyade üst düzey görevlilerin katıldığı bir devlet töreni çerçevesinde yapılmış, halkın geniş katılımı olmamış, özellikle Sünnî çoğunluk kutlamalara iştirak etmemiştir. Memlükler ve Osmanlılar döneminde ise Mısır'da mevlid, halkın da katıldığı bir tören havasında bütün ihtişamıyla kutlanmıştır. Özellikle Memlükler'den itibaren başta Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) ve İbrâhim ed-Desûkî (ö. 676/1277) gibi bölgenin tanınmış velîleri olmak üzere diğer önde gelen şahsiyetlerin doğum yıl dönümleri için de mevlid cemiyetleri düzenlenmiştir.[59]

Mısır'da mevlidin meşruiyetine dair sorgulamalar, özellikle tasavvufun mahiyeti, bidat ile ilişkisi gibi meselelerin tartışılmasına paralel olarak gündeme gelmiştir. Zira Mısır'da mevlid bilhassa tasavvufi çevrelerce kutlanmakta[60] ve mevlid kutlamalarındaki davranış ile inanışlar bu çevrelerin anlayışlarından beslenmekteydi. Bu bağlamda özellikle Mısır modernist düşüncesinin öne çıkan isimleri Efgânî-Abduh-Reşîd Rıza çizgisinde tasavvufun doğru anlaşılması ve dinin bidatlardan arındırılması şeklinde tezahürleri olan yaklaşım mevlid kutlamalarını da eleştirmiştir. Esasında Efgânî (ö. 1897) ve Abduh'un (ö. 1905) eserlerinde doğrudan mevlide ilişkin bir itiraz bulunmamaktadır. Ancak onların tasavvuf ve bidat meselelerine yaklaşımı mevlid kutlamalarına karşı da olumsuz tutum sergilediklerini ihsas etmektedir. Nitekim Reşîd Rıza (ö. 1935),

[59] Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/475-476.

[60] Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinden hareketle Mısır'daki mevlid törenleri hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Şeker, "Osmanlı'da Mevlid İhtifalleri", *Süleyman Çelebi ve Mevlid Geleneğimiz*, ed. İbrahim Ethem Arıoğlu - Mehmet Akkuş - Bilal Kemikli (Ankara: Kütür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2022), 253-273.

hocası Abduh'un biyografisini yazdığı eserinde hocasının tasavvuf ve bidat hakkındaki görüşlerine yer verdiği bölümde Abduh'un mevlid kutlamalarını, belirli günlerde ve belirli şekillerde yapılması sebebiyle bidat olarak değerlendirdiğini ve meşru görmediğini belirtmektedir. Reşîd Rıza, ayrıca Abduh'un bir Ezher âlimi tarafından davet edildiği mevlid töreni yemeğine günahkârların kalabalığını artırmak istemediği için katılmadığını ve mevlid için yapılan harcamaları da meşru görmediğini aktarmaktadır.[61] Abduh'un genel yaklaşımı içerisinde mevlid kutlamalarını caiz görmediği anlaşılmakla birlikte mevlid özelinde mevlide dair kapsamlı tenkitleri bulunmamaktadır. Bu çizgide mevlid ile ilgili esas eleştiriler Reşîd Rıza tarafından yapılmakta ve onun eserlerinde genişçe yer almaktadır. Reşîd Rıza, mevlidin ilk defa Fâtımîler zamanında kutlandığını ve açıkça bidat olduğunu söylemektedir.[62] Reşîd Rıza'ya göre dinî meselelerde bidatın hasene ve seyyie şeklindeki ayrımı doğru olmayıp tüm bidatlar seyyie kapsamındadır, nitekim ulemanın "bidat ancak seyyiedir" sözü de bunu desteklemektedir. Ancak hadislerden hareketle yapılan bu ayrım dinî meselelere değil dünyevi meselelere hamledilebilir.[63] Bu bağlamda Reşîd Rıza, mevlidin Hz. Peygamber'i (s.a.s.) tazim gibi iyi niyetlerle dahi yapılsa bidat gerekçesiyle meşru olamayacağını, zira hüsnü niyetin bidatı mübah kılamayacağını söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e tazim göstermenin yolu dinde ziyade, noksanlık, tebdil ve tağyir ile bidat işlemekten geçmez. Esas tazim taat ile samimiyet ile ve emredilenleri yapmakla olur. İlaveten selef, Hz. Peygamber'e tazim noktasında en uç seviyedeydi ve onlar tazimi bu şekilde yapmamışlardı.[64]

Reşîd Rıza bununla birlikte mevlid kutlamalarında yer alan unsurları ve inanışları da eleştirmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin bu mecliste hazır bulunduğu inanışını reddetmekte ve bu hastalıklı anlayışın ancak âlimlerin sünnete uyup sünnete çağırmasıyla tedavi olabileceğini söylemektedir.[65] Reşîd Rıza, ayrıca mevlid merasimlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dünyaya gelişini ifade eden kısımlarda ayağa kalkılmasını da bidat olarak nitelemekte ve bu uygulamayı doğru bulmamaktadır.[66]

Reşîd Rıza, mevlid merasimlerinde okunan kıssa ve metinlere yönelik içerik eleştirisi de yapmış; bu metinlerin içerisinde yalan ve uydurma

[61] Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1954), 2/75.

[62] Reşîd Rıza, *Fetâva'l-İmam Muhammed Reşîd Rıza*, thk. Selâhaddin el-Müneccid - Yusuf Hûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1390/1970), 4/1242-1243.

[63] Reşîd Rıza, *Fetâvâ*. 1/93.

[64] *Resâil fî hükmi'l-ihtifâl bi'l-mevlidi'n-nebevî*, Komisyon (Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1998), 1/247-248.

[65] Reşîd Rıza, *Fetâvâ,* 2/465.

[66] Reşîd Rıza, *Fetâvâ,* 5/2113.

rivayetlerin, kıssaların bulunduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda özellikle Allah'ın yarattığı ilk şeyin Hz. Peygamber'in nuru olduğu yönündeki nûr-i Muhammedî ile ilgili rivayet edilen hadislerin aslının bulunmadığını belirtmekte, bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e tazim içermediğini aksine tevili zor meselelere kapı aralayarak şüphe tohumları ektiğini söylemektedir.[67]

Reşîd Rıza mevlid merasimlerini sadece bidat olarak nitelemekle kalmamış, birçok münkirat barındırdığını düşündüğü bu merasimlerin aynı zamanda dinî inanışa ve yaşayışa da zarar vereceğini iddia etmiştir. Çünkü insanlar bu uygulamaları zamanla mühimmât-ı diniyyeden sayacak ve bu vesilelerle hasenatlarının artıp günahlarının silineceğini düşünecek,[68] bu merasimleri dinin şeâirleri yerine ikame edip namaz gibi şeâirler hususunda tembellik edeceklerdir. Böylece mescitler de esas fonksiyonlarını yitirecek, ilim tedrisinin yapıldığı yerler olmaktan çıkarılacaktır. Ayrıca bu kutlamalar esnasında kadın ile erkeğin karışık bir halde bulunması, mescitlerin alışveriş yerine dönüşmesi, kutlamalar esnasında alkış, bağrış, çağrış gibi Cahiliyye adetlerinin gün yüzüne çıkması, çalgı aletlerinin zikir meclisine eşlik etmesi ve vakıf mallarının harici yerlere harcanma tehlikesi gibi sakıncalı durumlar da bulunmaktadır.[69] Reşîd Rıza tüm bu yanlış anlayış ve davranışların ancak vaaz ve talim yoluyla engellenebileceğini belirtmekte ve bu noktada ayrıntılı bir reçete sunmaktadır.[70]

Görüldüğü üzere köklü bir mevlid geleneğine sahip olan Mısır'da mevlid merasimleri, halk ve özellikle tasavvufî çevreler arasında canlı ve coşkulu bir biçimde varlığını sürdürürken Efgânî-Abduh-Reşîd Rıza çizgisinde şekillenen modernist yaklaşım bu geleneğe yönelik itirazları beraberinde getirmiştir. Bu itiraz özellikle Reşîd Rıza'da daha açık ve kesin bir biçim kazanmıştır. Zira o, mevlidi kati surette bidat kabul etmekte ve her ne niyetle olursa olsun kutlanmasını caiz görmemektedir. Böylece Mısır'daki modernist yaklaşım içerisinde mevlide yöneltilen eleştiri sadece kutlamalara eşlik eden bazı uygulamalara değil, mevlidin dinî bir merasim olarak meşruiyetine de yöneltilmiştir.

4. Osmanlı Devleti'nde Mevlid

Osmanlı Devleti'nde mevlid, ilk defa 3. Murad döneminde resmî olarak kutlanmaya başlamıştır. 3. Murad 12 Rebiülevvel 996'da (10 Şubat 1588) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumu münasebetiyle bütün minarelerde kandil yakılmasını ve camilerde, mescitlerde mevlid okutulmasını emretmiştir. Osmanlı Devleti'nde mevlidin daha önce de kutlandığı

67 Reşîd Rıza, *Fetâvâ,* 1/339, 2/447-8, 4/1243, 6/2428.

68 Reşîd Rıza, "Mevlid ve'l-meâriz", *Menâr* 1/5 (h. 1315), 84.

69 Reşîd Rıza, "Münkirâtü'l-mevâlid", *Menâr* 1/6 (h. 1315), 93-101.

70 Reşîd Rıza, "Keyfe's-sebîl", *Menâr* 1/7 (h. 1315), 112-119.

bilinmekle birlikte özellikle bu tarihten itibaren mevlid, Padişahın, saray erkânının ve ulemanın katıldığı belirli bir protokole sahip resmî bir tören halini almıştır.[71] Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde mevlid, resmî törenin haricinde saray, konak ve evlerde de kutlanmaktaydı. 1850-1918 yılları arasında yaşayan ve Umûr-ı Mülkiyye Nâzırı Pertev Mehmed Said Paşa'nın torunu olan Abdülaziz Bey'in (ö. 1918) kendisinin de içinde büyüdüğü anlaşılan bir paşa konağındaki kutlamalara dair hatıratı 19. yüzyılda Osmanlı'daki mevlid kutlamalarının keyfiyetine ışık tutmaktadır. Buna göre bu kutlamalarda kadınlar ve erkekler kendileri için ayrılmış farklı kısımlarda yerlerini alırlardı. Yemek, kahve ve çubuk[72] ikramında bulunulur, buhurdanlar yakılırdı. Cemaatle yatsı namazı kılınır, ardından mevlidhan mevlid kıraatine başlardı. Sessizce diz çökmüş vaziyette dinlenilir, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumunu anlatan kısma gelindiğinde saygı icabı ayağa kalkılır, sonra salavat getirilerek tekrar oturulurdu. Bu sırada dinleyenlerin ellerine gülsuyu serpilir, şeker ve şerbet ikram edilirdi. Mevlid kıraati bitince dua edilir, hâsıl olan sevap mübarek zatlarla, hane sahibinin ailesinden vefat edenlerin ruhlarına hediye edilirdi. Mevlid-i şerif okuyana ve tevşih-hanlara (mevlid arasında ilahi okuyanlar) ayrı ayrı atiyyeler verilirdi.[73] Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda mevlid hâlâ iştiyakla kutlanmaktaydı ve bu dönemde mevlidin meşruiyetine ve keyfiyetine dair bir tartışma ortamı henüz yoktu. Nitekim dönemin önemli yayın organlarından olan ve 19. yüzyılın hemen akabinde 27 Ağustos 1908'de yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm*, yayınlandığı yıldan itibaren *Sebîlü'r-reşâd* şeklinde isim değiştirdiği 8 Mart 1912 yılına kadarki yaklaşık dört senelik süre zarfında mevlid kandiline denk gelen haftalardaki sayılarında[74] mutlaka ya mevlid ile ilgili bir yazıya yer vermiş ya da mevlid kandilini tebrik etmiştir.

Sırât-ı Müstakîm'in ikinci yayın senesine tekabül eden 1910 yılında[75] mevlid konusu ard arda üç sayıya taşınmış, 5 Rebiülevvele denk gelen 80. sayıda Hüseyin Vassâf (ö. 1929) tarafından "İlk Mevlid-i Şerif Cemiyeti Ne zaman Teşekkül Etti?" başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır. Hüseyin Vassâf bu yazısında mevlid okumak ve okutmak âdetini "adet-i

---

[71] Osmanlı Devleti'nde resmi kutlama hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Şeker, "Mevlid (Osmanlılar'da Mevlid Törenleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/479-480.

[72] Tütün içmek için kullanılan uzun ağızlık.

[73] Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023), 265-266.

[74] *Sırât-i Müstakîm*, sayı: 32, 79, 80, 81, 132, 182.

[75] Hüseyin Vassâf'ın yazısı bu makalenin odağı olan tartışmalar bağlamında nispeten geç bir tarih olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nde mevlid tartışmalarının 19. yüzyılda ne düzeyde olduğunu göstermesi açısından önemlidir ve bu sebeple makaleye eklenmiştir.

müstahsene"[76] olarak niteleyerek ve bu âdetin hüsn-ü kabul görüp İslâm beldelerine yayıldığını zikrederek mevlid kutlamaları ile ilgili görüşlerinin müspet olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bu kutlamaların Mekke ve Medine'de yapıldığını bilhassa belirtmesi, meşruiyet zemini açısından mühim bir vurgudur. Hüseyin Vassâf'ın bir diğer önemli vurgusu da mevlid cemiyetindeki esas maksadın Allah'ın rızasını ve Hz. Peygamber'in hoşnutluğunu kazanmak oluşudur.[77] Zira niyet, aynı zamanda eylemin mahiyetini ve amacını da izhar etmektedir ve böylesi makbul bir niyet, bu cemiyetleri bidat ve şirk ile ilişkilendirenlerin iddialarının isabetsizliğini de ortaya koymaktadır. Hüseyin Vassâf niyet vurgusuyla üstü kapalı bir biçimde, tartışma zemini oluşturmadan bu iddiaları da reddetmiş olmaktadır.

Hüseyin Vassâf yazısını Fevzî Efendi'nin (ö. 1900) *İsbâtü'l-muhassenât* adlı risalesi ile Şikârîzâde'nin (ö. 1831) *Tayyibetü'l-ezkâr* isimli eserinden yaptığı alıntılarla desteklemektedir.[78] Fevzî Efendi'den yaptığı alıntılar mevlid okumanın bidat-ı hasene olduğunu belirten ve "ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceğini ifade eden hadis-i şeriften hareketle bu konuda ümmetin icmâı bulunduğunu söyleyerek bunu destekleyen ifadeler ile mevlidin izhar-ı muhabbet için olduğuna yönelik kısımlardır. Buradaki alıntıların Hz. Peygamber'e (s.a.s.) muhabbet üzerine yoğunlaşması metnin başında da ifade edilen niyet ile yakından ilişkilidir ve Osmanlı uleması nezdinde meselenin yaslandığı meşruiyet zemini de esas burasıdır. Şikârîzâde'den yapılan alıntılarda ise; Rebiülevvel ayının 12. gününde Medine ve Mekke'deki kutlamaların keyfiyetine ilişkin bilgiler aktarılmaktadır. Mevlidin Mekke ve Medine'de kutlanıyor olması ve bunun vurgulanması meşruiyeti açısından güçlü bir argüman kabul edildiğini göstermekte, belki de muhtelif yerdeki Müslümanlar için ikna edici bir delil olarak ortaya konmaktadır.

Sırât-ı Müstakîm'in telif amacı, müellif kadrosu, meselelere yaklaşımı, hitap ettiği kitle ve etki alanı düşünüldüğünde bir mevlid kandili arifesinde bu yazıya yer vermesi tesadüf değildir. Her ne kadar yazının içeriğinden Osmanlı aydınlarının ve ulemasının mevlide mesafeli yaklaşmadığı aksine mevlidi fazlaca sahiplendiği anlaşılsa da dışarıdan duyulan muhalif seslerin konu ile ilgili bir yazı kaleme alınmasını gerektirecek kadar yükselmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda mesele tartışma zeminine çekilmeden dengeli ama bir o kadar da sahiplenici bir üslupla ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu yazının bir fakih tarafından değil de bir mutasavvıf

[76] Metnin devamında benzer şekilde "âdet-i makbûle" ve "âdet-i celîle" gibi terkipler de kullanılmaktadır.

[77] Hüseyin Vassâf, "İlk Mevlid-i Şerif Cemiyeti Ne Zaman Teşekkül Etti", *Sırât-ı Müstakîm* 80 (5 Rebiülevvel 328), 24.

[78] Vassâf, "İlk Mevlid-i Şerif Cemiyeti", 24-25.

tarafından kaleme alınmış olması da dikkat çekici bir mesele olup mevlidin beslendiği esas damara ve mevlid kutlamalarını sahiplenen esas muhite işaret etmektedir.

Hüseyin Vassâf'ın yaslandığı metinlerden biri olan Fevzî *Efendi'nin İsbâtü'l-muhassenât li tilâvet-i mevlid-i Seyyidü's-sâdât* isimli risalesi[79] müstakil olarak zikredilmesi gereken önemli bir metindir. Zira 14 Cemâziyelâhir 1314 (20 Kasım 1896) tarihinde telif edilen bu metin, 19. yüzyılda Osmanlı ulemasının ve aydınlarının mevlide bakışını doğrudan ve açık biçimde ortaya koyan başlıca metinlerden biri olarak değerlendirilebilir. Fevzî Efendi, Mekke'den Manisa'ya döndüğü sene[80] Hatuniyye Medresesinde talebe iken bir mevlid cemiyeti tertip etmiş ve bu cemiyete hocası Ali Rıza Efendi ile diğer bazı hocalarını davet edip muhtasar bir mevlid okutturmuştur. Mevlid cemiyetini adet haline getiren Fevzî Efendi bundan sonra da her sene mevlid okutturmuş, hatta kendisi de üç adet mevlid risalesi yazmış ve bunları -masraflarını kendisi karşılamak suretiyle- her sene Medine, Kayseri ve Edirne şehirlerinde okutmuştur. Fevzî Efendi bu cemiyetleri Allah rızası için tertip ettiğini, Hz. Peygamber'i övgüyle anarak günahlarına istiğfar ettiğini, böylece sürur kesb ettiğini belirtmekte ancak son günlerde mevlid okutmanın bidat olduğunu iddia eden kötü kalpli ve insafsız insanların zuhur ettiğini, bu sebeple de mevlid cemiyeti düzenleyip mevlid okumanın ve okutmanın bidat olduğunu söyleyenlere bir reddiye olmak üzere bu risaleyi telif ettiğini belirtmektedir.[81]

Fevzî Efendi risalesinde mevlidin sahabe ve sonraki dönemlerde kutlanmadığını, h. 604 senesinde Sultan Muzafferüddin zamanında ortaya çıktığını belirtmekle birlikte bu tarihten itibaren mevlid okutmanın ümmetin hüsn-i kabul ile benimsediği bir adet olduğunu ve her sene Mekke, Medine, Şam, Kudüs, Halep, Arabistan, Belh, Buhara, İstanbul, Anadolu diyarında ve Rum illerinde mevlid okutturulduğunu söylemekte ve bu durumu Hz. Peygamber'in "ümmetim dalalet üzere birleşmez" hadisi[82] muktezasınca bir çeşit icma-ı ümmet olarak kabul etmektedir. Fevzî Efendi'nin mevlidin dinî temelleri bağlamında ele aldığı diğer mesele de bidat meselesidir. Fevzî Efendi, "sonradan ihdas olunmuş bir şey" anlamına gelen bidatın,

[79] Risale ile ilgili bir çalışma için bk. Hakan Yekbaş, "Mehmed Fevzî Efendi'nin Mevlit Okumanın ve Dinlemenin Caiz Olduğuna Dair Risalesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 1 (2010), 371-98.

[80] Verdiği bilgilere göre tahminen 1262/1846 senesine tekabül etmektedir. Zira Fevzî Efendi bu mevlid merasimini 52 sene önce tertip ettiğini belirtmektedir. Risaleyi yazım tarihi ise 1314'tür (1896) .

[81] Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât li tilâvet-i mevlid-i Seyyidü's-sâdât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 258107), 1.

[82] İbn Mâce, "Fiten", 9.

seyyie ve hasene olarak ikiye ayrıldığını belirtmekte ve İbnü'l-Cezerî ile İbn Hacer el-Heytemî'ye atıfta bulunarak mevlid okutmanın bidat-ı hasene kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Fevzî Efendi, mevlid cemiyetini inkâr eden bazı ulemanın inkâr sebebini ise mevlid cemiyetleri esnasında avamın yaptığı bazı davranışlara hamletmekte; mevlidin aslının ya da mevlid okutmanın kendisinin reddedilmediğini bilakis bu cemiyetlerde def, davul ve sair müzik aletlerinin kullanılmasının ve mevlidin sözleri anlaşılamayacak şekilde aşırı teganni ile okunmasının reddedildiğini belirtmektedir. Zira mevlid okumak, mutlaka Hz. Peygamber'e (s.a.s.) muhabbetten neşet etmekte ve zımnında asla şer-i şerife muhalif bir şey bulunmamaktadır.[83] Fevzî Efendi, mevlid okumanın ve okutmanın şer'î yönüne işaret eden bu uzun girizgâhtan sonra meselenin aslı olarak düşündüğü Hz. Peygamber'e muhabbet noktasına odaklanarak bu muhabbetin sağlayacağı faydalardan bahsetmektedir.[84]

Fevzî Efendi'nin bu risalesi, o dönemlerde mevlidin bidat olduğuna dair söylemlerin Osmanlı merkezlerinde de duyulduğunu göstermektedir. Ancak risalenin meseleyi ele alış biçimi -her ne kadar Fevzî Efendi, bu risaleyi bir reddiye mahiyetinde yazdığını söylese de- henüz bu söylemlerin Osmanlıda aksülamel bulmadığını ortaya koymaktadır. Zira risalede muhatapların iddiaları ve dayanakları tek tek gündeme getirilmemiş, tartışmacı bir üslup tercih edilmemiş, ilaveten savunma hattında da kalınmamış, bunun yerine meselenin özüne odaklanılmıştır. Bu bağlamda mevlid okumanın ve okutmanın şer-i şerife aykırı olmadığı belirtilmiş, ancak meselenin özü olarak görülmediği için üzerinde fazla durulmayarak birkaç müsellem görülen gerekçe ile kısaca geçiştirilmiştir. Burada esas vurgulanan ve izah edilen nokta mevlid okumanın ve okutmanın Hz. Peygamber sevgisinden neşet ettiği olup bu sevginin faydalarından bahsedilmiştir. Burada zikredilen faydalar içerisinde mevlid okumanın ve okutmanın feyz ve bereket getireceğine, bela ve musibetleri defedeceğine inanılması özellikle dikkati çekmekte olup bu inanış, bir yönüyle mevlid cemiyetlerini tenkit edenlerin eleştirileri kapsamında da görülebilir. Ancak bu fayda müsellem bir kabul olarak sunulup tartışmaya bile açılmamıştır. Ayrıca risalede mevlid cemiyetlerinin keyfiyetine dair detaylı bir açıklama yapılmamış olup sadece mevlid okumak ve okutmak meselesi üzerinde durulmuştur. Tüm bunlar mevlid ile ilgili dışarıdaki iddiaların henüz ciddiye alınmayarak üstü kapalı bir biçimde reddedildiğini göstermektedir.

Osmanlı'da mevlidin meşruiyetine ilişkin bu yaklaşımın 19. yüzyılda hâkim olduğunu gösteren örneklerden biri de Çeşmîzâde Mehmed

[83] Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât,* 3-8.

[84] Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât,* 8-23.

Halis Efendi'nin (ö. 1879) *Hulâsatü'l-ecvibe* adlı eserinde yer alan fetvadır. Çeşmîzâde, mevlid gününde insanların bir araya gelmesi, Hz. Peygamber'in doğumu ve faziletlerine dair rivayetlerin anlatılması, mevlid metninin okunması, bu vesileyle sevinç ve muhabbetin izhar edilmesi, güzel kokular sürülmesi, yiyecek ve içecek ikramında bulunulması gibi uygulamaları şer'an memduh kabul etmektedir.[85] Ancak bu değerlendirme 19. yüzyılda ortaya konmuş müstakil bir hüküm olmayıp Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1743) *Behcetü'l-fetâvâ*'sında yer alan fetvasının *Hulâsatü'l-ecvibe* içerisinde tekrar aktarılmasından ibarettir.[86] Bununla birlikte fetvanın 19. yüzyılda kaleme alınmış bir eserde yeniden yer bulması, mevlidin meşruiyetine ilişkin olumlu yaklaşımın önceki dönemle sınırlı kalmadığını ve 19. yüzyılda da geçerliliğini koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

5. Harameyn'de Mevlid

Harameyn 19. yüzyılda hâlâ Osmanlı idaresindeydi ve buradaki âlimler Osmanlı Devleti'nin mevlid anlayışına paralel bir yaklaşımı benimsemekteydi. Mevlid kandili Mekke ve Medine'de hem resmî tören olarak devlet erkânının, ulemanın, eşrafın ve halkın katılımıyla kutlanmakta hem de insanlar tarafından özel mevlid cemiyetleri tertip edilmekteydi. İlaveten Mekke ve Medine'de, mevlid meclisleri sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumunu kutlamak için değil ayrıca herhangi bir musibet anında felaha ermek niyazıyla da tertip edilmekteydi.[87] Bununla birlikte bu dönem için Harameyn özelinde zikredilmesi gereken birkaç mühim durum söz konusudur. Bunlardan biri Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1792) özellikle tevhid ile ilgili görüşleri ve bunun uzantısı olarak mevlid kutlamaları dâhil her türlü bidata karşı çıkan anlayışıdır. Bu anlayış bilhassa Hindistan'da bir kısım çevrelerce benimsenerek etkisini göstermiş ve mevlide kadar uzanan bidat tartışmalarını alevlendirmişti. Bununla birlikte Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşleri hem Osmanlı idaresinin devam etmesi hem de İbn Abdülvehhâb'ı himaye eden Suud ailesinin güç kazanamamış olması gibi gerekçelerle henüz Harameyn'de yaygınlık kazanmamıştı. Ancak Hindistan'da başlayan mevlid tartışmaları Mekke-Medine'ye kadar uzanmış ve buradaki ulemayı rahatsız etmişti. Nitekim Hindistan'dan Mekke'ye iltica eden Şeyh İmdâdullâh Tehânevî'nin önceki bölümlerde zikredildiği üzere Hindistan'daki müritleriyle yazışmaları bunun en önemli kanıtıdır. Ayrıca Tehânevî hem buradaki mevlid kutlamalarına katılıyor hem de kendisi mevlid cemiyeti tertip ediyor ve bunda bir beis görmüyor hatta

[85] Mehmed Hâlis Çeşmîzâde, *Hulâsatü'l-ecvibe* (İstanbul: Ruşen Matbaası, h.1325), 2/164.

[86] Ömer Menekşe, "Bir Fetva Emini: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (ö. 1297/1879) ve Hulâsatü'l-Ecvibe Adlı Eseri", *Din ve İnsan Dergisi* 4/7 (Haziran 2024), 16-17.

[87] Vassâf, "İlk Mevlid-i Şerif Cemiyeti", 25.

bunu bir vesile sayarak bu kutlamaları teşvik ediyordu.[88] Harameyn'deki mevlid tartışmalarına bir diğer örnek de 1218/1803 yılında Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğlu Abdullah ile Harameyn âlimleri arasında geçen bir münazaradır. Bu münazarada Abdullah, babasının fikirlerini yaşatarak ibadet düşüncesiyle mevlid okumak için belli bir vakitte toplanmanın bidat olduğunu söylemiş, Mekkeli âlimler ise karşı tarafta yer almıştır.[89] Benzer tartışmalar sonrasında da devam etmiştir. Harameyn âlimleri genellikle resmî kutlamaları ve mevlid merasimlerini destekler mahiyette fetvalar vermişler, kıyam uygulamasını da savunmuşlardır. Hanefî Mekke müftüsü Cemal b. Ömer el-Mekkî'ye (ö. 1867) mevlid kutlamalarını destekler nitelikte bir fetva atfedilmekte ve bu fetvanın Mâlikî ve Şâfiî müftülerce de onaylandığı aktarılmaktadır. Ayrıca sonraki dönemlerde gelen Abdurrahman Sirâc (ö. 1896) adındaki Hanefî müftünün de benzer görüş beyan ettiği belirtilmektedir.[90] Mekke'nin Şâfiî müftülerinden olan Ahmed b. Zeynî Dahlân (ö. 1886) da Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbeti eserlerinde açıkça ortaya koyan dikkat çekici bir isimdir. Dahlân ayrıca Vehhâbîlerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kabrini ziyaret etmeyi ve tevessülü bidat sayan görüşlerine karşı yazdığı reddiyesinde, ona herhangi bir şekilde ulûhiyet veya rubûbiyet vasfı nispet edilmediği sürece Hz. Peygamber'i tazim ve yüceltmeye yönelik uygulamaların meşru olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Dahlân, Hz. Peygamber'i yüceltmenin örnekleri arasında ilk olarak onun doğum gecesinin kutlanmasını, mevlid okunmasını, doğumu anıldığında kıyama durulmasını, ikramlarda bulunulmasını ve Müslümanların öteden beri sürdürdükleri benzeri hayırlı uygulamaları zikretmektedir.[91]

Aslen Mısırlı olmakla birlikte 1883-1892 yılları arasında Harameyn'de bulunan Şâfiî âlim Muhammed Hicrasî (ö. 1911) de Harameyn'de iken mevlidin bidat olup olmadığı, kıyamın meşruiyeti gibi konularda kendisine sorulan sorulara cevaben bir risâle yazmıştır. Müellif, tarihi kaynaklardan hareketle Hz. Peygamber'in doğumunun 12 Rebiülevvel olduğunu ortaya koymaktadır. Akabinde mevlidin bidat olup olmadığı sorusunu tartışmakta ve mevlidin sonradan ortaya çıkmış olmasının onu bidat hâline getirmeyeceğini, Kur'an ve sünnete aykırı olmayan, aksine salât u selâm, ikram ve fakirleri gözetme gibi dinî faydalar içeren uygulamaların "bidat-ı hasene" kapsamında değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşünü Hz. Ömer'in teravih için kullandığı "ne güzel bidat" ifadesiyle ve Hz. Peygamber'in Âşûrâ gününü ibadetle anmasını örnek göstererek

88 Tehânevî, *Şerh-i Faysala-yı Heft Mesele,* 26.

89 *Resâil fî hükmi'l-ihtifâl bi'l-mevlidi'n-nebevî,* 2/684.

90 Marion Holmes Kartz, *Mevlid: İslâm Dünyasında İbadetler ve Dindarlık*, çev. Sidar Bayram (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 325.

91 Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye*, 63-64.

temellendirmektedir. Ayrıca İbn Hacer ve İbnü'l-Irâkî gibi âlimlerden mevlidin cevazına dair nakiller aktarmaktadır. Hicrasî, kıyam konusunda ise, Hz. Peygamber'in ayağa kalkmayı yasaklayan rivayetlerinin mutlak bir yasak ifade etmediğini, bunun esasen meşakkat vermeme amacı taşıdığını belirtmektedir. Hicrasî, Sa'd b. Muâz için ayağa kalkılmasını emreden hadisi delil göstererek kıyamı Hz. Peygamber'e hürmetin bir göstergesi ve müstehap bir davranış olarak değerlendirmekte, ayrıca kıyamı terk etmenin kimi zaman kibir veya Hz. Peygamber'e karşı hürmetsizlik emaresi olarak görülebileceğini belirtmektedir. Bu ve benzeri gerekçelerle cevazının vurgusunu biraz daha kuvvetlendirerek "Allah adına yemin ederim ki eğer ictihad kapısı kapanmamış olsaydı, özellikle imanın artık insanların kalplerinde değil gözlerinde yer ettiği bu zamanda kıyamın farz olduğu fetvasını verir ve emrederdim" demektedir.[92]

Harameyn müftü ve ulemasının mevlid kutlamaları ve bu kutlamalar esnasında gerçekleştirilen kıyam gibi uygulamaları meşru gördüğü anlaşılmaktadır. Buradaki önemli meselelerden bir diğeri de Müslümanlar nazarında Harameyn'in konumudur. Zira Harameyn âlimlerinin görüşleri, Harameyn'den gelecek fetvalar ve Harameyn uygulamaları ayrı bir değer taşımaktadır. Nitekim *Sırât-ı Müstakîm*'in tartışma üslubuna girmeden yaptığı mevlid savunusundaki Harameyn vurgusu, bu bağlamda olup bilinçli yapılmış bir vurgudur. Zira mevlidin Mekke-Medine'de kutlanıyor olması diğer İslâm memleketlerinde olumlu bir algı oluşturacaktı. Ayrıca *Sırât-ı Müstakîm* her ne kadar İstanbul'da yayınlanan bir dergi olsa da etkisinin Hindistan, Rusya, Çin ve Japonya'ya kadar ulaştığı düşünüldüğünde bu vurgu daha da anlam kazanmaktadır.

Sonuç

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumunu anmak amacıyla ortaya çıkan mevlid merasimleri, başlangıç itibariyle Fâtımîler dönemine kadar uzanmakla birlikte ilk defa Kökböri zamanında geniş çaplı bir tören şeklinde düzenlenmiş, Memlükler ve Osmanlılar döneminde yaygınlaşarak İslâm dünyasının hemen her yerinde kutlanır hale gelmiştir. Hz. Peygamber sevgisinin izharı olarak kutlanan mevlid, zamanla belli ritüelleri olan bir merasime dönüşmüş ve farklı coğrafyalarda kendine özgü kültürel ve dinî unsurlarla zenginleşmiştir. Bunların başında Hz. Peygamber'in doğumunu ve faziletlerini anlatan edebi metinlerin okunması, Hz. Peygamber'in dünyaya teşriflerini arz eden beyitler okunduğunda kıyama durulması, Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin bu meclislerde bulunduğu inancı, yemek ikramı, tütsü ve kandil yakılması gibi uygulama ve inanışlar gelmektedir.

---

[92] Muhammed b. Halîl el-Hicrasî, *Kitâbü'l-manzari'l-behî fi tâli' mevlidi'n-nebî* (Kâhire: el-Matbaatü'l-'ilmiyye, 1313H), 12-18.

Mevlid, kutlandığı ilk zamanlardan itibaren meşruiyeti açısından tartışılmış ancak zaman içerisinde bu tartışmalar bir nebze sönerek mevlidin cevazına dair genel kabul öne çıkmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise mevlid merasimlerinin mahiyeti ve keyfiyetine dair tartışmalar tekrar alevlenmiştir. Zira İslâm dünyasında 19. yüzyıl, tecdid hareketlerinin hız kazandığı, modernist söylemlerin yaygınlaştığı yeni bir dönemdir. İctihadı merkeze alarak kaynaklara dönüşü vurgulayan bu söylemler, birçok meseleyi tekrar tartışma zeminine çıkarmıştır. Bu bağlamda özellikle tevhid, şirk, bidat, tasavvuf gibi konular etrafında dönen tartışmalar, Hz. Peygamber'in otoritesinin tartışılmasına kadar uzanmıştır. Mevlid merasimleri, tam da bu tartışmaların odağında yer alan, teorik tartışmaların pratikteki yansımasının görüldüğü önemli bir meseledir. Bu dönemde, Hz. Peygamber'in mevlidinin kutlanmasının cevazı tartışılmakla birlikte esas tartışmalar bu merasimlere tabi olan inanışlar ve uygulamalar etrafında olmuştur. Bu tartışmalar ilkin Hindistan'da alevlenmiş, özellikle Diyobendîler, Ehl-i hadis ve Birelvîler arasında bir çekişme alanına dönüşmüştür. Hindistan'da başlayan bu tartışmalar, Mısır'da da yankı bulmuş, özellikle Abduh ve öğrencisi Reşîd Rıza'nın tasavvufî çevrelerce kutlanan mevlid merasimlerine yönelik itirazlarıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde mevlid eleştirileri bağlamında Şevkânî'nin yaklaşımı da ayrıca zikredilmelidir. Yemen'de mevlid merasimleri Hindistan ve Mısır'daki kadar yaygın olmasa da Şevkânî, mevlidi bidat kabul etmiş ve içerdiği sakıncalı unsurlar sebebiyle sedd-i zerîa ilkesi doğrultusunda yasaklanması gerektiğini ileri sürmüştür. Şevkânî'nin bu yaklaşımı, Hindistan ve Mısır'daki mevlid eleştirileriyle de örtüşen yönleri bakımından önem taşımaktadır.

19. yüzyılda mevlidin meşruiyeti etrafında ortaya çıkan tartışmalar birlikte değerlendirildiğinde, meselenin yalnızca mevlid merasiminin bidat olup olmadığına ilişkin müstakil bir fıkıh meselesinden ibaret olmadığı görülmektedir. Tartışmanın arka planında, tasavvufî uygulamalara yönelik yaklaşımlar, tevhid ve şirk anlayışları, bidatın mahiyeti ve Hz. Peygamber'e duyulan sevginin hangi biçimlerde izhar edilebileceği gibi daha geniş dinî ve fikrî meseleler yer almaktadır. Nitekim Hindistan ve Mısır örneklerinde mevlide yöneltilen itirazların doğrudan merasimlerin hükmüyle sınırlı kalmayarak bu daha geniş meselelerle ilişkilendirildiği, buna karşılık mevlidin meşruiyetini savunan çevrelerin de Hz. Peygamber'e muhabbet ve tazimin dinî bakımdan meşru tezahürleri üzerinden cevap geliştirdikleri görülmektedir. Bu bakımdan mevlid, farklı dinî anlayışların kesiştiği ve birbirlerine karşı görüşlerini görünür kıldıkları bir tartışma zemini hâline gelmiştir.

Bununla birlikte söz konusu tartışmanın 19. yüzyılın bütün İslâm coğrafyalarında aynı yoğunlukta yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Hindistan'da farklı dinî ekollerin bidat, tevhid, şirk ve tasavvuf etrafındaki ayrışmaları

mevlid meselesine de yansırken, Mısır'da özellikle modernist düşüncenin etkisiyle mevlidin dinî merasim olarak meşruiyetine yönelik daha belirgin itirazlar ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Osmanlı coğrafyasında, mevlidin meşruiyetini temelden sorgulayan müstakil bir tartışma zemininin belirginleşmediği, mevlid merasimlerinin geleneksel çerçevede varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Benzer şekilde Haremeyn'deki müftü ve ulemanın mevlid merasimlerini ve bu merasimler sırasında gerçekleştirilen kıyam gibi uygulamaları meşru kabul eden yaklaşımları da bu geleneğin söz konusu çevrelerde dinî bakımdan kabul görmeye devam ettiğine işaret etmektedir. Haremeyn'in İslâm dünyasındaki özel konumu dikkate alındığında, burada ortaya konan fetvalar ve uygulamaların mevlidin meşruiyetine ilişkin algı bakımından ayrıca önem taşıdığı söylenebilir.

Tüm bu araştırmalar ışığında mevlidin 19. yüzyıldaki seyrinin, bir taraftan ortak bir dinî geleneğin farklı çevrelerde nasıl yorumlandığını, diğer taraftan ise bu yorum farklılıklarının dönemin daha geniş dinî ve fikrî ayrışmalarıyla nasıl kesiştiğini göstermesi bakımından önemli olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*. haz. Kâzım Arısan - Duygu Arısan Günay. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023.

Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007), 323-332.

Birışık, Abdülhamit. "Hint Alt Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 1-62.

Çeşmîzâde, Mehmed Hâlis. *Hulâsatü'l-ecvibe*. İstanbul: Ruşen Matbaası, h. 1325.

Çulfaz, Şevval Sena. "Mevlid Bibliyografyası". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 31 (Aralık 2023), 165-229.

Dahlân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Zeynî Dahlân. *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-redd 'ale'l-Vehhâbiyye*. Kâhire: Dâru Cevâmiü'l-Kelîm, 1991.

Demirci, Mehmet. "Hakîkat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Dihlevî, Abdülazîz b. Şâh Veliyyillâh Ahmed. *Fetâvâ-yı Aziziyye*. Karaçi: H. M. Saîd, 1987.

Faruqi, Nisar Ahmad. "İmdâdullah Tehânevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Fevzî Efendi, Mehmed. *İsbâtü'l-muhassenât li tilâvet-i mevlid-i Seyyidü's-sâdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 258107.

Gengûhî, Reşîd Ahmed. *Fetâvâ-yı Reşîdiyye*. Karaçi: Dâru'l-İşâ'a, ts.

Hicrasî, Muhammed b. Halîl. *Kitâbü'l-Manzari'l-behî fî tâli' mevlidi'n-nebî*. Kâhire: el-Matbaatü'l-'ilmiyye, 1313H.

Hub, Musa. *İlk Nûr'un Doğuşu*. İstanbul: Reşha Yayınları, 2011.

Ingram, Brannon D. *Revival from Below: The Deoband Movement and Global Islam*. California: University of California Press, 2018.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Halil Me'mûn Şiha. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996.

Kannûcî, Sıddîk Hasan Han Ebu't-Tayyib Muhammed. *ed-Dînü'l-hâlis*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.

Kannûcî, Sıddîk Hasan Han Ebu't-Tayyib Muhammed. *Fetâva'l-İmam eş-Şerif Sıddîk Hasan Kannûcî*. Riyad: Dâru'd-Dâî, 1422H.

Katz, Marion Holmes. *Mevlid: İslâm Dünyasında İbadetler ve Dindarlık*. çev. Sidar Bayram. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Kaya, Eyyüp Said - Okuyucu, Nail. "Şevkânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/22-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Karayiğit, Kazım - Bağlıoğlu, Ahmet. "19. Yüzyıl Hindistanı'nda İhya Hareketleri: Seyyid Ahmed Şehid ve Tarikat-ı Muhammediyye Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (Aralık 2023), 289-311.

Malik, Jamal. "Mīlād al-Nabī in South Asia". *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*. ed. Nelly Amri - Rachida Chih - Stefan Reichmuth. 361-396. Leiden: Brill, 2023.

Menekşe, Ömer. "Bir Fetva Emini: Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi (ö. 1297/1879) ve Hulâsatü'l-Ecvibe Adlı Eseri". *Din ve İnsan Dergisi* 4/7 (Haziran 2024), 1-31.

Nizami, Moin Ahmad. *Reform and Renewal in South Asian Islam: the Chishti-Sabris in 18th-19th century North India*. New Delhi: Oxford University Press, 2017.

Okur, Hüseyin. "İslâm Hukukunda Mevlid-i Nebi: Konunun Usul-i Fıkıh Yönünden Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Mevlid-i Şerif*. ed. Kemal Yıldız. 267-284. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022.

Özel, Ahmet. "Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü". *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/12 (2002), 235-246.

Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Qazi, Osman. *Celebrating the Birth of the Prophet in British India: a Study of Aḥmad Rażā Khān Barelwī's Writings on the Mawlid*. Qatar: Hamad Bin Khalifa Unıversity, College Of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Özcan, Azmi. "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (01 Aralık 2010), 269-280.

Resâil fî hükmi'l-ihtifâl bi'l-mevlidi'n-nebevî. Komisyon. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l- 'Âsıme, 1419/1998.

Rıza, Reşîd. *Fetâva'l-İmam Muhammed Reşîd Rıza*. thk. Selâhaddin el-Müneccid - Yusuf Hûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1390/1970.

Rıza, Reşîd. "Keyfe's-sebîl". *Menâr* 1/7 (h. 1315), 112-119.

Rıza, Reşîd. "Mevlid ve'l-me'âriz". *Menâr* 1/5 (h. 1315), 79-87.

Rıza, Reşîd. "Münkirâtü'l-mevâlid". *Menâr* 1/6 (h. 1315), 93-101.

Rıza, Reşîd. *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1925.

Rıza, Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1954.

Şeker, Mehmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/479-480. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şeker, Mehmet. "Osmanlı'da Mevlid İhtifalleri". *Süleyman Çelebi ve Mevlid Geleneğimiz*. ed. İbrahim Ethem Arıoğlu - Mehmet Akkuş - Bilal Kemikli. 253-273. Ankara: Kütür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2022.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Risâle fî hükmi'l-mevlid*. thk. Abdülaziz b. Ahmed. Kuveyt: Dâru Vakfiyye, 1437/2016.

Tehânevî, Cemil Ahmed. *Şerh-i Faysala-yı Heft Mesele*. Lahor: Câmiâ-yı Ziyâü'l-'Ulûm, 1975.

Uraler, Aynur. "Mevlid Geleneği: Ömrüne Yemin Olsun ki!". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 27-67.

Vassâf, Hüseyin. "İlk Mevlid-i Şerif Cemiyeti Ne Zaman Teşekkül Etti". *Sırât-ı Müstakîm* 80 (5 Rebiülevvel 328), 24-25.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yekbaş, Hakan. "Mehmed Fevzî Efendi'nin Mevlit Okumanın ve Dinlemenin Caiz Olduğuna Dair Risalesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 371-398.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 1 Şubat 2026 Kabul Tarihi: 10 Eylül 2026

Yazar: Ali Veysel Akcan
Dr. Öğr. Üyesi
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Konya-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/013s3zh21
https://orcid.org/0000-0001-7994-8256
aliveysel.akcan@erbakan.edu.tr

Atıf: Akcan, Ali Veysel. "Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 965-996.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1879034

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: Çalışmada dilsel düzenleme amacıyla Claude yapay zekâ aracı 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 Diplomatic Language and Strategy in the Official Letters of the Prophet (pbuh) as a Statesman

Research Article
History
Received: 1 February 2026 Accepted: 10 September 2026

Author: Ali Veysel Akcan
Assistant Professor
Necmettin Erbakan University
Konya-Türkiye
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/013s3zh21
https://orcid.org/0000-0001-7994-8256
aliveysel.akcan@erbakan.edu.tr

Citation: Akcan, Ali Veysel. "Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 965-996.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1879034

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: In this study, the Claude artificial intelligence tool was used for linguistic editing purposes.

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.

Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi

Öz

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) son derece başarılı, etkili ve ileri görüşlü bir diplomat olması, uluslararası düzeyde bir devlet başkanı ve siyasi lider oluşuyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim o, doğup yaşadığı topraklarda daha önce benzeri görülmemiş bir devleti ilk kez kurmayı başarmış; dönemin büyük güçleri karşısında etkin bir diplomasi yürütmüştür. Buna rağmen diplomat kimliğinin, onun en az araştırılan yönleri arasında yer aldığı söylenebilir. Bu araştırma, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik kimliğini ve uluslararası ilişkiler alanındaki maharetini, dönemin çeşitli hükümdarlarına gönderdiği resmî mektuplar üzerinden; günümüzün modern diplomatik esasları ve uluslararası ilişkiler teorileri çerçevesinde yorumlamayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, günümüzde giderek belirginleşen ve sistematik hâle getirilen diplomatik esasların, aslında Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yüzyıllar önce başarıyla kullanılıp uygulandığını somut örneklerle ortaya konacaktır. Bu hedef doğrultusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) devlet yöneticilerine gönderdiği dört mektup, detaylı bir şekilde analiz edilerek incelenecek ve değerlendirilecektir. Araştırmada Hz. Peygamber'in (s.a.s.); muhatabın egemenliğinin kabul edilmesi, muhataba uygun hitap şekillerinin kullanılması, diplomaside kültürel çeşitliliğe saygı gösterilmesi, diplomatik nezaket, zorlayıcı diplomasi, ortak değerler üzerinden kültürel diplomasi, muhatabın isminin mektup sahibinden sonra zikredilmesi, diplomatik ilişkilerde elçilik statüsü ve diplomatik üslubun muhatabın durumuna göre değişebileceği prensiplerini ustaca kullandığı; mektuplarda izlediği stratejilerle isabetli mesajlar verdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Hukuk Tarihi, Uluslararası İlişkiler, Diplomasi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Diplomatik Mektupları.

The Diplomatic Language and Strategy in the Official Letters of the Prophet (pbuh) as a Statesman

Abstract

The Prophet's (pbuh) remarkable success as an effective and far-sighted diplomat is closely tied to his role as an international head of state and political leader. Indeed, he founded an unprecedented state in the lands where he was born and lived, while conducting effective diplomacy with the great powers of his era. Despite this, his diplomatic identity remains among the least researched aspects of his life. This study examines the Prophet's (pbuh) diplomatic identity and his mastery of international relations by analyzing the official letters he sent to various rulers of his era within the framework of modern diplomatic principles and international relations theories. It shows, through concrete examples, that diplomatic principles that have only recently become clearer and more systematized were in fact applied successfully by the Prophet (pbuh) centuries ago. To this end, four letters sent by the Prophet (pbuh) to state rulers are analyzed through detailed textual analysis. The findings suggest that the Prophet (pbuh) skillfully employed key diplomatic principles, including recognition of the addressee's sovereignty; appropriate forms of address; respect for cultural diversity; diplomatic courtesy; coercive diplomacy when necessary; cultural diplomacy based on shared values; naming the addressee after the letter writer; and the principle of embassy status. The letters also demonstrate that diplomatic style can adapt to the addressee's status, and that his correspondence conveyed precise messages aligned with the strategies he pursued.

Keywords: Islamic Law, History of Islamic Law, International Relations, Diplomacy, The Diplomatic Letters of the Prophet Muhammad (pbuh).

Summary

Undoubtedly, the most distinctive feature of the Prophet's (pbuh) personality is that he was chosen by Allah (swt) as the final messenger for humanity. However, beyond this fundamental quality, his blessed character encompasses many other significant attributes. Among these multifaceted qualities, one that has been little explored in academic literature is his identity as a diplomat and his diplomatic competence. His diplomatic role and success are directly linked to his position as a head of state and political leader at the international level. Like other heads of state, he governed his own country and managed relations with other nations. In this regard, the Prophet (pbuh) was an exceptionally successful, effective, strategic, and far-sighted diplomat. He established an unparalleled state from scratch and neutralized the superpowers of his time through successful diplomacy. While divine revelation undoubtedly played a major role in this, attributing his success solely to his prophethood would be an incomplete assessment of his personality and human qualities. He was also extremely successful thanks to the extraordinary political genius, diplomatic skills, persuasive power, and foresight he possessed alongside his prophethood. A concrete example of this is the great respect and esteem he commanded in society even before assuming his prophetic mission. The leading figures of the Quraysh and the tribal chieftains deemed him worthy of acting as an arbitrator in disputes and conflicts. For a person to successfully fulfil this responsibility requires the ability to interpret and analyze events accurately and objectively, to interpret them comprehensively, and finally to make fair and balanced decisions between the parties - all of which are indispensable qualities for an ideal leader. The Prophet Muhammad (pbuh) successfully applied these valuable qualities in his diplomacy and state administration after becoming head of state. As a natural consequence, the borders and influence of the Islamic state he established with great dedication surpassed even the expectations of the people of that era. This study will conduct a detailed analysis of the Prophet's (pbuh) diplomatic identity, his competence in international relations, and his political genius, drawing on the diplomatic letters he sent to various rulers and political leaders of the time. The analysis will be conducted within the framework of modern diplomatic principles, international relations, and contemporary diplomacy. This study will demonstrate, with examples, that principles which have only recently become clear and systematized in our time were skillfully and effectively applied by the Prophet (pbuh) centuries ago. To this end, the research will employ textual analysis to examine in detail the four critical and strategic letters sent by the Prophet Muhammad (pbuh) to Negus, Heraclius, Muqawqis, and Khosrow. The study concludes that the Prophet (pbuh) was highly effective and visionary in international politics. He effectively employed diplomatic styles, protocol rules, communication techniques, and negotiation methods; his diplomatic correspondence also directly or indirectly influenced numerous *fiqh* rulings, principles of Islamic law, and the *ijtihād* process in

subsequent periods. Among the key findings of this comprehensive study are the following: The Prophet (pbuh) applied the principle of recognizing the political sovereignty and authority of his counterparts in the diplomatic letters he dictated and sent to various rulers. He carefully selected appropriate and respectful forms of address and titles. He adopted the principle of respecting different cultural values, traditions, and customs in diplomacy. He adhered to the rules of diplomatic courtesy and, when necessary, conveyed firm messages containing deterrent and coercive diplomatic elements. He placed importance on cultural diplomacy based on shared values. He applied the principle of mentioning the recipient's name and title after the sender's name. In diplomatic relations, he utilized the principle of embassy status. He demonstrated that messages could be flexibly adapted according to the recipient's position, power, and attitude. Through these examples, it has been concluded that the Prophet's (pbuh) diplomacy is compatible with modern diplomacy. However, what makes the Prophet's (pbuh) diplomacy valuable is certainly not merely its compatibility with modern diplomacy. The fundamental point that must be emphasized is this: Many of the customs and rules of international law, which have acquired an international character in recent centuries, were already being applied in principle by the Prophet (pbuh). This demonstrates that many of the rules in modern diplomacy are consistent with the Prophet's (pbuh) practices and are therefore in accordance with Islamic law and acceptable to Muslims.

Giriş

En basit manada devletlerin birbirleriyle ilişkilerini düzenlemesi için kullanılan bir terim olan diplomasi "Uluslararası ilişkileri düzenleyen antlaşmalar bütünü" ya da "Milletler arası dış siyaset" olarak tanımlanmaktadır.[1] Yapılan tanım diplomasinin kendine özgü bir dili olduğunu ifade etmektedir. Bu dil muhatabın tavrı, kimliği, kişiliği, içinde bulunduğu durum vb. birçok faktöre göre değişmekte ve diplomatik dilin devletlerarası ilişkileri düzenlemesi yönünden oldukça büyük bir etkisi bulunmaktadır. O halde, genel bir ifade ile terim anlamıyla diplomatik dil, diplomatların birbirleriyle iletişimde kullandıkları üslubu ifade eder.[2]

Tanımı yapılan diplomasinin ve diplomatik dilin en başarılı örneklerinden biri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi döneminde yürüttüğü uluslararası ilişkilerde görülmektedir. Ancak, İslâm hukukunun ilk dönemlerden itibaren yerleşik biçimde uygulanan uluslararası ilişkiler teorisi göz ardı edildiğinden olsa gerek[3] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik yönünü mektupları üzerinden günümüz diplomasisi ile eşleştiren çalışmalara rastlanılmamaktadır. Aynı nedenden olması muhtemel olarak bazı kaynaklarda diplomasinin gelişiminde Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine veya sonrasına hiç atıf yapılmamaktadır.[4] Buna karşın araştırmada ele alınan kısmıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren Müslümanların ve dolayısıyla İslâm hukukunun bu alanda söz hakkı olduğu görülmektedir. Son dönemde yapılan birtakım çalışmalar da İslâm hukukunun daha ilk dönemlerden itibaren bu alanda söyleyecek kuvvetli sözlerinin olduğunu

---

1 Tanımlar için sırasıyla bk. *Türk Dil Kurumu*, "Diplomasi" (Erişim 16 Aralık 2025); *Kubbealtı Lugatı*, "Diplomasi" (Erişim 16 Aralık 2025).

2 Diplomatik dilin terimsel manaları için bk. Ertan Erol - Ekrem Solak, "Diplomaside Dilin Kullanımı", *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi* 23/1 (Mart 2013), 29.

3 Örneğin Amstrong, uluslararası hukuk üzerine ilk metinlerin 16. yüzyılda İspanyol hukukçular tarafından kaleme alındığı yazmaktadır. Kendisinin Avrupa merkezli bir bakış açısına sahip olması ihtimali ile alakalı olarak böyle söylediği düşünülse de ifadelerini oldukça mutlak kullanmıştır. Bu da İslâm dünyasını ya görmediğini ya da görmezden geldiğine işaret etmektedir bk. David Armstrong, "Uluslararası Toplumun Evrimi", çev. Hasan Basri Yalçın vd., *Küreselleşen Dünya Siyaseti Uluslararası İlişkilere Giriş*, ed. John Baylis vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 97. Bunun sebebi uluslararası ilişkiler ile ilgili literatürün genel olarak Batı medeniyeti tarafından yazılmasının kabulü olabilir. Bu kabul hakkında bk. Elif Uysal, "Din, Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2022), 95.

4 Selçuk Çolakoğlu, "Diplomasi", *Uluslararası İlişkilere Giriş Tarih, Teori, Kavram ve Konular*, ed. Şaban Kardaş - Ali Balcı (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 379-381.

göstermektedir.[5] Bazı modern çalışmalarda İslâm hukukunun uluslararası hukuktaki yerine değinilmiş olsa da[6] pek çoğunda yer verilmemesi bilim/ilim araştırmaları nezdinde oldukça endişe vericidir. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik dilini, kaleme aldırdığı mektuplar üzerinden ortaya koyacağı için oldukça önemlidir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanlığa Allah (c.c.) tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğu apaçıkken, aynı zamanda son derece başarılı bir devlet başkanı ve stratejist bir diplomat oluşu da izahtan varestedir.[7] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yönetici kimliğinin onun nübüvvet sıfatından çok önce oluşmaya başladığının örneklerini kendisinin peygamberliğinden önceki tecrübelerinde görmek elbette mümkündür. Örneğin, o henüz yirmi yaşındayken Mekkeli yöneticiler tarafından *Hilfu'l-Fudûl*'a davet edilmişti. Bu topluluk, erdemli insanlardan oluşuyordu ve toplumda hakkını arayanları korumayı, zalimlere karşı durmayı ilke edinmişti.[8]

[5] Ayrıca bk. Yusuf Sayın, "Din ve Uluslararası İlişkiler: İslâm'ın Dış Politika Kuramı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 233-262; Ali Kaya, "İslâm Hukukunda Milletlerarası Kamu Düzeninin Korunması ve Kuvvet Kullanma Yetkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 315-325; Ahmet Yaman, "İslâm Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği: Müslümanların Tarih Tecrübeleri ve Doktriner Tartışmalar Bağlamında Bir Değerlendirme", *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (Haziran 1997), 23-46; Ahmet Kavut - Tevhit Ayengin, "İslâm Hukukunda Uluslararası Anlaşmaların Hukuki Bağlayıcılığı ve Modern Uluslararası Hukuk ile Karşılaştırılması", *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 8/1 (Temmuz 2025), 17-36; Ahmet Özdemir, "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri -Eman Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme-", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (Haziran 2013), 893-904; Kitabın tümü için bk. Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukuku Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020); Şemsettin Ulusal, *İslâm Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar (Mukayeseli Andlaşmalar Hukuku)* (Ankara: TDV Yayınları, 2011). Farklı bir perspektif için bk. Kasım Timur, "Neden Bir 'İslâmi Uluslararası İlişkiler Teorisi' Yoktur?", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (Mayıs 2017), 171-195.

[6] Turan Kayaoğlu, "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler Kuramı ve İslâm", *Uluslararası İlişkilere Giriş Tarih, Teori, Kavram ve Konular*, ed. Şaban Kardaş - Ali Balcı (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 300.

[7] Onun bu yönüne odaklanan en güzel çalışmalardan biri de Wadah Khanfar tarafından kaleme alınmıştır. Yayımın tamamı için bk. Wadah Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, çev. Mehmet Yuşa Solak - Hasan Hacak (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021).

[8] Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, "Hilfu'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Aralık 2025). Ayrıca bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1955), 1/133-134. Hz. Peygamber (s.a.s.) cahiliye döneminde bu ittifaka davet edildikten sonrasında girmiştir. İslâm dini geldikten sonra davet edilmiş olsaydı, yine icabet edeceğini söylemiştir bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2003), 6/596.

Bir başka örnek olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetinden önce yaşadığı hakemlik tecrübesi de burada zikredilebilir. Mekke'nin köklü kabilelerini uzlaştırarak Hacerülesved'in Kâbe'ye yerleştirilmesi konusundaki anlaşmazlığı başarılı bir şekilde gidermiştir. Yaptığı hakemlik ve verdiği hüküm isabetli bulunmuş, itiraz edilmemiştir.[9] Bu başarı, onun kriz yönetimindeki kabiliyetine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Kendisinin ticaret konusundaki başarısı[10] da yine yönetici zekasına delalet eden delillerdendir. Bu üç örnekte görüldüğü üzere bir diplomatta bulunması gereken yöneticilik, isabetli karar verme, öngörü gibi vasıfların Hz. Peygamber'de (s.a.s.) nübüvvet gelmeden önce de var olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemin birçok güçlü yöneticisiyle diplomatik bağlantılar kurmuş ve onlara İslâm'a davet bağlamında diplomatik mektuplar göndermiştir.[11] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik özelliklerinin başarılı yansıması, mektuplarındaki uluslararası diplomasisinde görülmektedir. Bu mektuplar, araştırmada görüleceği üzere muhatabına göre farklı üslup ve mesajlara sahiptir. Tüm mesajlar isabetli bir şekilde ilgili devlet yöneticisine ulaşmış ve beklenen sonuçlar alınmıştır. Ayrıca bu mektuplar, fakihler nazarında birçok fıkhî meseleye de kaynaklık etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektuplarındaki üslubu günümüz diplomasisi açısından inceleyen bir çalışmaya[12] ya da bu mektuplardan elde edilen fıkhî yansımaları ele alan bir araştırmaya rastlanılamamıştır.[13]

---

9 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/196-197.

10 Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak - İmaj, 2003), 1/57.

11 Onun diğer devlet yöneticilerine göndermek için yazdırdığı mektuplarını doğrudan konu alan birçok çalışma yapılmıştır; bazıları için bk. Muhammed Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṡâ'iḳı's-siyâsiyye li'l-ʿahdi'n-nebevî ve'l-ḫilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1987); Âbidin Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları (İstanbul: İnkılâb Basım Yayın, 2011); İbrahim Halil Er, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mektupları* (İstanbul: PTT - Mevsimler Kitap, 2017).

12 Onun yazdırdığı mektuplardaki dili diplomatik açıdan olmasa da bazı eserlerde dilsel açıdan incelenmiştir bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Ṣubḫu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1987), 6/351-368.

13 Metin bütünlüğünü bozmamak adına mektupların fıkhî meselelerle ilişkisine ilgili yerlerin dipnotlarında değinilecektir. Şunu belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yazdığı mektuplar, haber-i vâhidin hüccet kabul edilmesini destekleyen deliller arasındadır. Çünkü haber-i vâhid hüccet kabul edilmeseydi Hz. Peygamber (s.a.s.), sözlerini tek bir kişi aracılığıyla Herakleios'a ulaştırmazdı bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1973), 12/107. Ayrıca bk. Ahmed b. Mahmûd b. Abdülvehhâb eş-Şenkîtî, *Haberü'l-vâhid ve hücciyetüh* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2002), 157-158. Ayrıca bu mektuplar, temelde bir kâdının başka bir kâdıya yazılı belge göndermesinin ve bu belge muhtevasında

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) devlet yöneticilerine gönderdiği mektuplar üslup açısından incelenerek gerekli literatür taraması yapılmıştır. Hz. Peygamber'in diplomatik mektuplarını tespit için Muhammed Hamîdullah'ın *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳı's-siyâsiyye li'l-ʿahdi'n-nebevî ve'l-ḫilâfeti'r-râşide*[14] ve *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*[15] eserleri, çalışmanın birincil kaynakları arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu bağlamda birçok mektubu ve hitabeti bulunmasına rağmen araştırmanın hacmi gözetildiğinden, günümüze ulaşan mektuplarından Habeşistan kralı Necâşî Ashame'ye, Bizans Kayseri Herakleios'a, Mısır yöneticisi Mukavkıs'a ve Perslerin Kisrâ'sı II. Hüsrev Pervîz'e gönderdikleri incelemeye dahil edilmiştir.

Anlaşıldığı üzere araştırma, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nebevî kişiliği ile alakalı olan konulara değil, onun bir devlet başkanı oluşundan kaynaklanan diplomatik dili ve stratejisine odaklanacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik diline, stratejisine veya bunların her ikisine de aşağıda yer alan on müstakil başlık altında değinilecektir.

1. Muhatabın Egemenliğinin Kabul Edilmesi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame'ye[16] yazdığı mektup besmele ile başlamakta ve "Allah'ın Resûlü Muhammed'den, Habeşlilerin Kralı Necâşî el-Esham'a" ifadesiyle devam etmektedir.[17] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Herakleios'a[18] yazdığı mektupta da benzer ifadeleri görmek mümkündür.[19] Bu mektup da besmele ile başlamakta ve "Allah'ın kulu

amel edilmesinin caiz olduğu meselelerine de delil teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bu mektuplarını muhtevası ile amel edilmesi için göndermiştir bk. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, *Vebelü'l-ġamâme fî şerhi umdeti'l-fıkh li'bni'l-Kudâme* (Riyad: Dârü'l-vatan li'n-neşr ve't-tevzî, 2011), 8/319-320.

14 Muhammed Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳı's-siyâsiyye li'l-ʿahdi'n-nebevî ve'l-ḫilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1987).

15 Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990).

16 Hakkında bilgi için bk. Levent Öztürk, "Necâşî Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Aralık 2025).

17 Tam metin için bk. Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk* (Mısır: Dârü'l-Meʿârif, 1967), 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 100; Er, *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mektupları*, 48. Suriye'de bulunan bir nüshanın özgünlüğüne ihtimalli yaklaşılmasına dair değerlendirmesi için bk. Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 110. Daha net bir değerlendirme ve ayrıntıları için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1/308-312.

18 Hakkında bilgi için bk. Işın Demirkent, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Aralık 2025).

19 Tam metin için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʿfî el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Mustafa el-Buğâ (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr - Dârü'l-Yemâme, 1993), "el-Cihâd ve's-Siyer", 101; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed

ve Resûlü Muhammed'den, Rumların büyüğü Herakleios'a" ifadesiyle hitabın kime olduğu belirtilmektedir.[20] Resûlullah'ın (s.a.s.) Hıristiyan yönetici Mukavkıs'a yazdığı mektup, Hıristiyan imparator Herakleios'a yazdığı mektupla neredeyse aynıdır. Burada da Hz. Peygamber (s.a.s.), "Allah'ın Kulu ve Resûlü Muhammed'den, Kıptîlerin büyüğü Mukavkıs'a" şeklinde hitap etmiştir.[21] Kisrâ lakabıyla bilinen II. Hüsrev Pervîz'e yazdığı mektupta ise besmeleden sonra "Allah'ın Resûlü Muhammed'den, Fârisîlerin büyüğü Kisrâ'ya" diye devam etmektedir.[22]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu mektuplarındaki 'Habeşlilerin kralı', 'Rumların büyüğü', 'Kıptîlerin büyüğü' ve 'Fârisîlerin büyüğü' olarak dikkat çeken ifadeleri muhatap devleti ve yöneticisini resmî olarak tanıdığını beyan etmekte ve modern uluslararası yazışmalardaki protokol kurallarına oldukça benzemektedir. Çünkü muhatap devletin egemenliğinin kabul edilmesi, uluslararası protokol kuralları arasında yer almaktadır.[23] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektuplarında tek tipleşmiş bu ifade, onun yerleşik

b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003), 1/338; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veŝâʾiḳ*, 109-110; Er, *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mektupları*, 80. Mektubun Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine ait olduğu ile alakalı bilgiler için bk. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 130-131. Bu mektubun aslı ile ilgili tartışmalar için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi,* 1/343-350. Herakleios'a gönderilen mektup, gayrimüslimlerle savaşmadan önce onları İslâm'a davet etmenin gerekliliğine delil olmaktadır. Nevevî, İslâm'a davet edilmeden doğrudan savaşa girmenin haram olduğunu değerlendirirken gayrimüslimlerin daha önce İslâm'a davet edilmiş olması durumunda, savaş açacak Müslüman devletin ikinci bir davette bulunmasını müstehap görmüştür bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühezzeb* (Kahire: İdâretü't-Tıbâʿati'l-Münîriyye - Matbaatü't-Tedâmüni'l-Ehavî, 1925), 12/107.

20 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veŝâʾiḳ*, 109-110. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Herakleios'a yazdığı mektuba besmele ile başlaması, gönderilen kişi gayrimüslim bile olsa yazılara besmele ile başlamanın müstahap kabul edilişiyle ilgili fıkhî meseleye delil teşkil etmektedir bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 12/107-108.

21 Tam metni için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veŝâʾiḳ*, 135-136. Mektubun asıl oluşu ile alakalı tartışma için bk. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 75-81; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1/319-324. Vâkıdî'nin *Fütûhu'ş-Şâm* isimli eserinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mukavkıs'a yazdığı iddia edilen bir mektup rivayeti yer almaktadır (bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî el-Vâkıdî, *Fütûḥü'ş-Şâm*, thk. Abdüllatîf Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1997), 2/35.) Bu rivayete son derece ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü rivayette geçen metnin üslubu, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik üslubundan ve günümüze ulaşan orijinal mektuplarındaki tavırlarından oldukça uzaktır ve ilk mektuplaşma için son derece tehditkar bir üslup taşımaktadır. Böyle önemli bir rivayete sadece Vâkıdî'nin yer vermesi, mektuba ihtiyatlı yaklaşılmasını güçlendirmektedir.

22 Tam metin için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veŝâʾiḳ*, 140-142.

23 Hasan Tutar - Mehmet Altınöz, *Protokol Kuralları* (Seçkin Yayıncılık, 2024), 340, 342.

olarak böyle bir terkibi kabul ettiğini göstermektedir. Bunun anlamı şudur ki, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektuplarında yer verdiği bu dil, diplomatik esaslar ve yazışma kuralları çerçevesinde oldukça bilinçli bir kullanımdır.

2. Muhataba Uygun Düşecek Hitap Şekillerinin Kullanılması

Mektuplarda Necâşî Ashame, 'melik' olarak nitelendirilirken, Herakleios, Mukavkıs ve Kisrâ 'melik' olarak değil 'azîm' yani 'büyük' olarak nitelendirilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame, Herakleios ve Mukavkıs'a yazdığı mektuplar aynı zaman dilimine denk gelmesine rağmen[24] Necâşî Ashame'ye yazdığı mektupta 'kral/yönetici' sıfatlarını kullanırken Herakleios için 'Rumların büyüğü',[25] Mukavkıs için 'Kıptîlerin büyüğü' ve Kisrâ için 'Fârisîlerin büyüğü' ifadelerini tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Tespit edilebildiği kadarıyla bunun iki sebebi vardır. İlk sebep olarak bazı kaynaklar bu farklılığı, 'kral' ifadesinin bir şekilde Herakleios tarafından bağlam dışı olarak aleyhte kullanılma ihtimaliyle açıklamaktadır.[26] İkinci sebep olarak Nevevî (ö. 676/1277), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Herakleios için 'melik/kral' dememesini ne Herakleios'un ne de başkasının İslâm dininin hükmü dışında bir hükümranlıklarının olamayacağı bağlamında yorumlayarak Herakleios'un ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) izin verip ataması ile hükümranlık sahibi olabileceğini söylemektedir.[27]

Bazı araştırmacıların 'kral' ifadesinin bir şekilde Herakleios tarafından bağlam dışı olarak aleyhte kullanılma ihtimaline yaptığı vurgunun yerinde olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yukarıda belirtilen stratejisiyle son derece isabetli bir karar verdiği, mektubun Herakleios'a ulaştığında onun takındığı tavırdan anlaşılmaktadır. Rivayete göre

---

[24] Hamîdullah, *İslâm Peygamberi,* 1/324.

[25] Bir başka mektupta ise 'sâhibü'r-Rûm' ifadesi kullanılmıştır bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 110. Fakat mektubun aslında 'azîmu'r-Rûm' ifadesi bulunduğundan Buhârî ve Müslim'de geçen rivayette de 'azîmu'r-Rûm' terkibi zikredildiğinden dolayı araştırmada tercih edilen 'Rumların büyüğü' olmuştur. Mektubun asıl nüshası ve Buhârî'de geçen rivayet için bk. Buhârî, "İstiʿzân", 24 no: 5905; Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Matbaʿatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1955), "el-Cihâd ve's-Siyer", 74 no: 1773; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 108. Hangi nüsha kabul edilirse edilsin kullanılan kelime, 'kral' gibi mülkiyet ifade eden bir kelime değildir. Fakat buna rağmen mektubun bazı tercümelerinde 'kral, imparator' kelimeleri kullanılmıştır; sırasıyla bk. Mehmet Şeker (ed.), *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 1/560; Demirkent, "Herakleios".

[26] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2002), 3/255; Ebû Muhammed Abdülmünʿim b. Abdurrahmân el-Endelüsî İbnü'l-Feres, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* (Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2006), 3/220.

[27] Nevevî, *el-Minhâc*, 12/108.

Herakleios'un akrabası, onun 'kral' olarak anılmamasına ve mektubun Herakleios'un adıyla başlamamasına kızmış, mektubu okuyanın elinden çekip almıştır. Bunun üzerine Herakleios duracağı sınırı bilerek şu sözleri söylemiştir: "Sen gerçekten de zayıf görüşlüsün (…) Eğer O, Allah'ın Resûlü ise, kendisiyle başlaması en uygun olandır. Ve doğru söylemiş; ben Sâhibü'r-Rûmum, Allah ise benim ve onların mâlikidir."[28]

Yukarıda ikinci sebep olarak verilen Nevevî'nin yaklaşımı ise eleştiriye açıktır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame'ye yazdığı mektupta "*Melikü'l-Habeşe*/*Habeşlilerin kralı*" ifadesi kullanılmıştı. Eğer Nevevî'nin dikkat çektiği nokta doğru olsaydı; Habeşistan kralını da Resûlullah (s.a.s.) atamadığından bu mektupta da 'melik/kral' ifadesinin bulunmaması gerekirdi. Buna dayanarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üslubundaki farklılıkların izlediği siyaset kapsamında görülmesi daha isabetlidir.[29]

Hz. Peygamber (s.a.s.) burada hangi kelimeyi tercih ederse etsin, her bir seçimin muhataba uygun unvan ve hitap şekilleri gözetilerek yapıldığı açıktır. Bu durum, onun kendi zamanında uluslararası diplomatik yazışma kurallarına dikkat ettiğini göstermektedir. Çünkü bu kuralların temel ilkelerinden biri, muhataba uygun unvan ve hitap şekillerinin özenle seçilmesidir.[30]

3. Diplomaside Kültürel Çeşitliliklere Saygı Gösterilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s.) mektuplarında 'Habeşlilerin kralı', 'Rumların büyüğü', 'Kıptîlerin büyüğü' ve 'Fârisîlerin büyüğü' gibi ifadeleri tercih etmiştir. Bu ifade tarzı, Necâşî Ashame'nin Habeşistan halkı tarafından, Herakleios'un Rum halkı tarafından, Mukavkıs'ın Kıptîler tarafından ve Kisrâ'nın Fârisîler tarafından büyük görüldüklerine ve halkın kültürel bakışının Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından kabul edildiğine dair bir işarettir.[31] Nevevî de Resûlullah'ın (s.a.s.) söz konusu ifadesini aynı bağlamda yorumlayarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektuptaki üslup tarzından yazılan mektuplarda aşırıya kaçmamanın ve kusur etmemenin esas olduğunu ifade etmiştir. Muhatabın kültüründe yerleşik olan esasa

[28] Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *ʿUmdetü'l-Kârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.), 18/145; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1961), 8/220; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî,* thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1996), 1/112. Ayrıca bk. Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, 428-430.

[29] Yaman, *İslâm Devletler Hukuku Uluslararası İlişkiler*, 219.

[30] Tutar - Altınöz, *Protokol Kuralları*, 342.

[31] İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî*, 8/220.

saygı gösterilmesi gerektiğine dair bu ince noktayı şöyle ifade etmektedir: "(…) Sadece 'Herakleios'a dememiş; bir tür yumuşaklık göstererek 'Rumların büyüğü Herakleios' demiştir. Yani, onların büyük saydığı ve önde tuttukları kişi (…)"[32] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) izlediği bu strateji başarılı olduğu için Herakleios, onun mektubu okunurken hiddetlenen yanındaki kişiyi uyarmış ve mektupta yazılan ifadenin doğru olduğunu kabul ettikten sonra kendisinin "*Sâhibü'r-Rûm*" olduğunu ikrar etmiştir.[33]

Kültürel çeşitliliklere saygı gösterilmesi kültürel diplomasinin temel ilkelerindendir.[34] Nevevî'nin de işaret ettiği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik ilişkiler çerçevesinde kültürel çeşitliliklere saygı gösterdiğini, yazdırdığı mektuplardan anlamak mümkündür. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.s.) hem nezaket hem de kültürel çeşitliliklere saygı gösterdiği bu üslup, İslâm'a davet edilirken gayrimüslimlere güzel ve hoş bir şekilde yaklaşmayı emreden ayetleri hatırlatmaktadır. Öte yandan, İslâm dini başka devletlere, inanışlara veya kültürlere hayat hakkı tanımayan bir düzen olsaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Habeşistan devletini, Rumları, Fârisîleri ve bunların yöneticilerini tanıdığını ilan eden hitap tarzını kullanması düşünülemezdi.[35]

4. Diplomatik Nezaket

Karşı tarafı öven ve nezaket gösteren ifadeler, modern diplomaside yaygın şekilde kullanıldığından[36] nezaket üslubu, günümüz diplomatik ilişkilerinin üzerine kurulu olduğu temel esaslardan biridir.[37] Modern

---

[32] Nevevî, *el-Minhâc*, 12/108.

[33] Bedreddin el-Aynî, *ʿUmdetü'l-Ḳârî,* 18/145; İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî*, 8/220; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî,* 1/112. Ayrıca bk. Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma,* 428-430.

[34] Zeki Avşar vd. (ed.), *Türkiye'nin Yumuşak Güç Enstrümanı Olarak Kültürel Diplomasi ve İletişim (İstanbul: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2022), 25.*

[35] Gayrimüslimlere güzel ve hoş bir şekilde yaklaşmayı emreden ayetler için bk. en-Nahl 16/125; Tâhâ 20/44. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 12/108. İslâm dininin çeşitli kategoriler ile başka devletleri tanıması hakkında bk. Yaman, *İslâm Devletler Hukuku Uluslararası İlişkiler*, 102-118.

[36] Örnekleri için bk. Surendra Pokharel, "Diplomatic Language: An Analysis of Salutations from Speeches Used in International Diplomacy", *Journal of International Affairs* 3/1 (Mayıs 2020), 187-190. Söz konusu ifadelerdeki samimi üslubun sebebinin Necâşî Ashame'nin Müslüman oluşu ihtimali ile alakalandırılmaya çalışılmıştır bk. Şeker, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 1/556. Ancak mektubun tamamı incelendiğinde, Hz. Peygamber'in Hıristiyanlarla ortak kabullere vurgu yapması, Necâşî Ashame'nin en azından söz konusu mektuba muhatap olurken Müslüman olmadığına dair güçlü bir işarettir. Ayrıca daha önce tam metnine atıf yapılan mektubun, üzerinde kısmen tasarruf edilmiş bir nüshasının başka bir Necâşî'ye de gönderilmiş olabileceği ihtimali de gündeme getirilmiştir bk. Şeker, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti,* 1/562-563.

[37] Gülhanım Ünsal, "Diplomasi Dili ve Çevirisi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (Aralık 2019), 27, 28.

diplomaside kullanılan nezaket üslubu, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektuplarında görülmektedir. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.s.) Necâşî Ashame'ye olan hitabında, barış ve esenliğin Necâşî Ashame ile ilişkilendirildiği anlamına gelebilen nazik bir ifadeye "*Silmun Ente*" yer vermektedir.[38] İslâm'a olan davetinde de emredici bir üslup yerine nazik bir şekilde "Seni davet ediyorum" diyerek Allah'ın birliğine, O'nun ortağı olmadığına ve O'na itaat etmeye çağırmış ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve ona gelene iman etmeye davet etmiş; hemen ardından kendisinin Allah'ın resûlü olduğunu bildirmiştir.[39]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Herakleios'a yazdırdığı mektubunda muhatabına 'Rumların büyüğü' şeklinde hitap ederek başlaması aynı zamanda bir nezaket göstergesi olduğundan, taraflar arasında hem ülfeti hem de yakınlaşmayı gerçekleştirmektedir.[40] Aynı nazik üslup Mukavkıs'a ve Kisrâ'ya yazılan mektuplarda da görülmektedir.[41]

Mektubunda yer almasa da kaynaklarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame'ye hediye gönderdiği zikredilmektedir. Diplomatik bir jest olarak verilen bu hediye, günümüzde de diplomatik nezaket kuralları arasında yer almaktadır. Nitekim Osmanlı diplomasi teşrifatında görüldüğü üzere, hediyesiz gönderilen elçilerin yöneticiler tarafından kabul edilmesinin zorlaştığına ilişkin çeşitli örnekler bulunmaktadır.[42] Necâşî Ashame de aynı nezaket kurallarına riayet ederek Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hediyeler göndermiştir.[43] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame'ye hediyeler yollaması, Müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayan gayrimüslimlerle iyi ilişkiler kurmada sakınca görülmediğini ifade eden ayet ile tamamen örtüşmektedir.[44] Ayrıca söz konusu ayette uluslararası ilişkilerde izlenecek ölçülere dair işaretler de bulmak mümkündür.[45]

---

[38] İfadenin orjinali "سِـلْمٌ أَنْـتَ" için bk. Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*, 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 100.

[39] Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*, 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 100.

[40] Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ* (Riyad: Dârü İbni'l-Cevzî, 2015), 31/42.

[41] Mukavkıs'a yazılan mektup için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 135-136. Kisrâ'ya yazılan mektup için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 140-142.

[42] H. Hümeyra Şahin, "Diplomatik Hediyenin Coğrafyası: 18. Yüzyıl Osmanlı Diplomatik Teşrifatında Hediye ve Devlet Elçilerinin Farklı Hediye Profili", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 11/22 (Haziran 2025), 37. Protokol kurallarında da hediyelerin ayrı bir anlam ve önemi mevcuttur bk. Tutar - Altınöz, *Protokol Kuralları*, 66-67.

[43] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût - Muhammed Kâmil (b.y.: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 57. Ayrıca bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳ*, 106.

[44] el-Mümtehine, 60/8.

[45] Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 5/315. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hitabı ile uyuşan bu ayetin üzerine birçok

5. Zorlayıcı Diplomasi

Diplomatik üsluplar her zaman nezaket ve kibarlık çerçevesinde seyretmediğinden, zor kullanılacağına işaret edebilecek herhangi bir üslup çeşidi de diplomasi çerçevesinde değerlendirilebilir. Eğer bir üslupta tehdit unsuru ile karşı tarafın ikna edilmesi amaçlanıyorsa bu, zorlayıcı diplomasi olarak adlandırılır. Böyle bir üslubun, tehdit unsuru ve sınırlı düzeyde güç kullanımı olmak üzere iki temel öğesi bulunmaktadır. Bu yaklaşımın temel amacı, askerî yollar ve savaş yerine diplomatik yollar ve müzakere ile karşı tarafın iş birliğini sağlamaktır.[46]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yukarıda bahsedilen nazik ve yumuşak ifadelerinin yanı sıra, bazı durumlarda ültimatom niteliği taşıyan daha sert bir üslup benimsediği de olmuştur. Mesela Herakleios'un gönderdiği elçiye bir uyarı mahiyetinde, kendisinden önce devlet başkanlarına gönderilen mektupların akıbetinden söz etmiş; Kisrâ'nın kendisine gönderilen mektubu parçalaması üzerine Allah'ın (c.c.) da onun mülkünü paramparça etmesini dilemiş, *bir başka* Necâşî'nin kendisine yazılan mektubu yırtması üzerine de Allah'ın (c.c.) onun mülkünü yırtmasını buyurmuştur. Ancak Herakleios, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubuna saygı çerçevesinde davrandığı için, onun hakkında böyle acı bir son temennisinde bulunmamıştır.[47] Bir başka örnek olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Habeşistan hükümdarı Necâşî Ashame'ye yazdığı mektubun şu son cümlelerinde emredici ve yasaklayıcı bir üslup olduğundan, zorlayıcı diplomasi ile ilişkilendirilebilmesinin mümkün olduğu söylenebilir:

> "Caʿfer sana geldiğinde, onları ağırla ve büyüklenmeyi terk et! Seni ve askerlerini Allah'a davet ediyorum! Bildirdim ve nasihat ettim; nasihatimi kabul et! Selam, doğru yola tabi olanın üzerinedir!".[48]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame ile kuracağı üslup ve yaklaşımı üzerinde Caʿfer b. Ebû Tâlib'in diplomatik temsilci olarak gönderilmesi de etkili olmalıdır. Çünkü daha sonra değinileceği üzere diplomatik temsilcilik son derece hassas ve dikkat gerektiren bir alandır.

---

fıkhî hüküm de inşa edilmiştir bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Kuveyt: Dârü Esfâr, 2022), 9/325; Burhânü'ş-Şerîa Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî*, thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2004), 5/366; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî el-Bâbertî, *el-ʿİnâye* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970), 10/426.

46 Metin Ünver, "'Zorlayıcı Diplomasi'nin İzleri: Osmanlı Devleti'nin Makedonya'da Uluslararası Bir Malî Kontrol Mekanizması Kabul Etmeye Zorlanması (1905)", *Tarih Dergisi* 71 (Ağustos 2020), 348-349.

47 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṣâʾik*, 113.

48 Bireysel olarak tercüme edilen bu metnin orjinali için bk. Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*, 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṣâʾik*, 100.

6. Ortak Değerler Üzerinden Kültürel Diplomasi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Habeşistan kralı Necâşî Ashame'ye göndermiş olduğu mektupta Hz. Îsâ'nın (a.s.) Meryem'in oğlu olduğuna ve onun bakire, tertemiz ve iffetli Meryem'e Allah'ın (c.c.) ilkâ ettiği ruhu ve kelimesi olduğuna açıkça değinildiği görülmektedir.[49] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) burada, Hıristiyan olan Necâşî Ashame ile ortak değerler ve inanç esasları üzerinden iletişim kurmaya ve bir iletişim zemini oluşturmaya çalıştığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü bu noktada Müslümanların Hz. Meryem hakkındaki algısı ve yaklaşımı ile Necâşî Ashame'ninkinin temelde aynı olduğu ve bu konuda bir uzlaşma alanı bulunduğuna işaret edilmektedir. Bu yaklaşım, günümüzde benimsenen ve ortak değerler üzerinden kurulan kültürel diplomasinin ve diyaloğun erken dönem örneklerinden biri olarak sayılabilir.[50] O halde kendi değerlerini, inançlarını ve ilkelerini göz ardı etmeden muhatabın değerlerine saygı duyan ve onları tanıyan ifadeler kullanmak, diplomatik ilişkileri samimi, sürdürülebilir ve karşılıklı güvene dayalı hale getirmek için temel esas kabul edilmelidir.[51]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) farklı dinden olan devlet yöneticilerine gönderdiği mektuplardaki stratejisi, başka dinlerin inançlarına saygı duymanın ve kendi değerlerinden taviz vermeden, mümkünse bunu ortak bir payda olarak değerlendirmenin gerekliliğine de işarettir. Bu anlayış, Müslüman yöneticiler tarafından benimsenen ve zimmîleri inançları üzere serbest bırakan kaide ile de paralellik göstermektedir.[52]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bizans İmparatoru Herakleios'a ve Mısır Valisi Mukavkıs'a gönderdiği diplomatik nitelikli mektupların sonunda yer verdiği Ehl-i kitabı ortak bir zemine çağıran âyet-i kerime,[53] günümüzde geçerli

---

[49] Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*, 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṡâ'iḳ*, 100.

[50] Avşar vd., *Kültürel Diplomasi ve İletişim*, Kültürel diplomasi tanımı için bk. 21; Ülkemizin bazı faaliyetleri için bk. 359-369. Batılı devletlerdeki örneği için bk. 29.

[51] Pokharel, "Diplomatic Language", 185. Ayrıca bk. Munkız b. Mahmûd es-Sekâr, *el-Hivâr mea etbâi'l-edyân meşrûiyyetühû ve âdâbühû* (b.y.: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, ts.), 82.

[52] bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iʿu'ṣ-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ṣ-ṣerâ'i*, thk. Ali Muavvez - Adil Abdulmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1986), 5/143; Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳâ'iḳ* (Kahire: el-Matbaʿatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895), 3/84; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1966), 6/211.

[53] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṡâ'iḳ*, sırasıyla bk. 109-110; 135-136. Ayet için bk. Âl-i İmrân 3/64: "*(De ki: Ey Ehl-i kitap, bizimle sizin aranızda ortak olan 'Allah'tan başkasına tapmayacağımız, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacağımız ve Allah dışında birbirimizi rabler olarak kabul etmeyeceğimiz' cümlesine gelin! Eğer yüz çevirirlerse deyin ki: "Bizim müslümanlar olduğumuza şahit olun!")*" Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bizans İmparatoru Herakleios'a gönderdiği davet mektubunda yer alan ayet-i

olan modern kültürel diplomasi anlayışını net bir biçimde yansıtmaktadır. Çünkü ayet üzerinden hareketle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muhataplarına ortak bir zeminde buluşma ve anlaşma yolunda somut bir çağrı yaptığı açık bir şekilde görülmektedir. Diplomatik müzakerelerde taraflar ortak bir çözüm noktası üzerinde anlaşmaya vardığında ve mutabakat sağladığında süreç son evreye -*yani anlaşmanın somut hale getirilme ve uygulamaya konulma evresine*- geçiş yapmakla devam etmektedir.[54]

Taraflar arasında başarılı bir şekilde diplomatik ilişki yürütülmesi ve sürdürülmesi için yukarıda anlatılan ortak noktaların ve müşterek değerlerin rolü oldukça belirleyicidir.[55] Çünkü, diplomatik ilişkilerin temel hedeflerinden biri ortak zeminler/müşterek değerler üzerinde karşılıklı anlaşmaya varabilmektir.[56] Resûlullah'ın (s.a.s.) kurduğu diplomatik stratejinin üstünlüğünü ve diplomatik başarısını Bizans İmparatoru Herakleios'un sarayına gönderdiği elçisinin döndükten sonra aktardıklarından net bir şekilde anlamak mümkündür. Çünkü, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubu Herakleios'a ulaştıktan sonra, rahiplerini sınamak amacıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tâbi olduğunu bildirmiştir. Rahiplerin itirazı üzerine bunun yalnızca bir deneme olduğunu söylemiştir.

kerime, dârülharbe birkaç ayetin yazılıp gönderilmesinin fıkhî açıdan caiz olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca, düşman ülkesine gönderilen mektuplara gayrimüslimlerin dokunması veya mektubu taşıyan kişinin her zaman abdestli bir durumda olamaması doğal olarak tahmin edilebilmektedir. Böyle bir öngörünün mevcut olmasına rağmen, Hz. Peygamber (s.a.s.) düşman ülkelere göndermiş olduğu mektuplara Kur'ân-ı Kerîm'den âyet-i kerimelerin pasajlarının yazılmasını uygun görmüştür. Buradan hareketle, içerisinde az miktarda âyet bulunan ve âyetlerle birlikte başka yazılı şeylerin de yer aldığı metinlere, abdesti olmayan kişilerin ya da gayrimüslim olan kimselerin dokunmasının caiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hepsi için bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 12/108. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Müslüman olmayan devlet başkanlarına göndermiş olduğu mektupların içerisinde âyet-i kerîmelerin yer alması hususu, cünüp ve hayızlı kimselerin Kur'ân-ı Kerîm'den ayet okuyup okuyamayacağı meselesi bağlamında da incelenmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bizans İmparatoru Herakleios'a gönderdiği mektubun içerisinde bulunan âyet-i kerimeyi, mektubu alan Herakleios'un da mutlaka okuyacağını bilerek göndermesi, cünüp olan kimsenin ve dolayısıyla hayızlı olan kadının, -*çok olmaması şartıyla*- ihtiyaç miktarınca Kur'an okuyabilmesine cevaz verilmesi gerektiğine de delalet etmektedir bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî el-Mâzerî, *Şerḥu't-Telḳīn,* thk. Muhammed Muhtâr es-Selâmî (b.y.: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008), 2/949. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî İbn Ebü'l-İz, *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhekîm b. Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebu Zeyd (Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşdi Nâşirûn, 2003), 1/413-414.

[54] Habip Ünyılmaz, *Uluslararası Hukukta Uyuşmazlıkların Diplomatik Yollarla Çözümü* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 63.

[55] Ünyılmaz, *Uluslararası Hukukta Uyuşmazlıkların Diplomatik Yollarla Çözümü*, 65.

[56] "Core Concepts of Diplomacy - What Is Diplomacy?", *Diplo* (Erişim 23 Aralık 2025).

Daha sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) elçisine, mülkünü kaybetmekten korktuğunu ifade etmiş; Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Müslüman olduğunu, fakat çaresiz/mağlup kaldığını haber veren bir yazı yazıp göndermiştir. Bu yazı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaştığında, onu okumuş ve Herakleios'un yalan söylediğini belirtmiştir. Ardından Herakleios'un hediye olarak gönderdiği dinarları dağıttırmıştır.[57] Görüldüğü üzere Herakleios Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubunda yer alan ayet-i kerimedeki ortak değeri anlayıp ilk etapta kabul ettiğini söylemiştir. Onca gücüne rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomasisi karşısında boyun eğmiş ve gerçekten iman etmese bile siyaseten Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaat etmiş gibi görünerek olası tehlikelerden emin olmak istemiştir.

7. Muhatabın İsminin Mektup Sahibinden Sonra Zikredilmesi

Günümüzde uluslararası diplomatik yazışmalarda mektup başlıklarında uygulanan protokol ve üslup şu şekilde işlemektedir: İlk olarak mektubun yazarının ve gönderenin adı açıkça belirtilir, bunun hemen ardından mektubun muhatabının -*yani mektubun hitap ettiği ve gönderildiği kişinin*- adı ve unvanı zikredilir.[58]

Hz. Peygamber (s.a.s.) bu diplomatik üslubu ve protokolü asırlar öncesinde, kendi döneminde zaten uygulamaktaydı. Birinci başlıkta zikredilen hitap cümlelerinden hatırlanacağı üzere Habeşistan hükümdarı Necâşî Ashame'ye, Bizans İmparatoru Herakleios'a, Mısır valisi Mukavkıs'a ve Pers hükümdarı Kisrâ'ya yazdırdığı resmi mektuplarda öncelikle kendisini, ardından muhatabını zikretmesi bu durumu açıkça göstermektedir.[59]

---

[57] Ayrıntılar ve anlatının farklı varyasyonları için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 111-115.

[58] Örnekler için bk. "Mektuplar", *T.C. Dışişleri Bakanlığı* (Erişim 21 Aralık 2025). Bir başka örnek olarak da Abraham Lincoln'ün Prens Albert'in ölümü sebebiyle Kraliçe Victoria'ya yazdığı mektup burada zikredilebilir. Çünkü bu mektupta Lincoln, kendi ismini zikrettikten sonra Kraliçe Victoria'yı anmaktadır bk. "Letter of Condolence from President Lincoln to Queen Victoria, 1 February 1862", *Royal Collection Trust* (Erişim 21 Aralık 2025). Bazı diplomatik mektuplarda ise sadece gönderilen kişi ile yetinilmesi burada muhalif bir delil olarak değerlendirilemez. Çünkü bu tarz mektuplarda kişi adından önce mektubun gönderildiği kurumun bilgileri yer almaktadır. Bu da ilk önce mektubun geldiği tarafın zikredildiğine bir işaret olarak kabul edilebilir bk. "Büyükelçi'den Teşekkür Mektubu", *T.C. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Gelişim Stratejileri Araştırma Merkezi* (Erişim 21 Aralık 2025).

[59] Bu üslup yukarıda da belirtildiği gibi yalnızca Herakleios'un yakınlarında tepki çekmiş, ancak gerekli cevap yine Herakleios tarafından verilmişti bk. Bedreddin el-Aynî, *ʿUmdetü'l-Ḳârî,* 18/145; İbn Hacer el-Askalânî, *Feṯḥu'l-bârî*, 8/220; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî,* 1/112. Mektuplara kişinin kendi ismiyle mi yoksa muhatabının ismiyle mi başlamasının sünnet olduğu konusunda İslâm hukukçuları arasında ihtilaf vardır. Ancak çoğunluk, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektuplarına ve diğer delillere dayanarak şu görüştedir: Sünnet olan, kişinin önce kendi ismini zikretmesi, ardından muhatabına yer vermesidir bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 12/108.

8. Diplomatik İlişkilerde Elçilik Statüsü

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Necâşî Ashame'ye gönderdiği mektubunda Caʿfer b. Ebû Tâlib'in (r.a.) elçi olarak gönderildiğinin açıkça belirtilmesi ve iyi ağırlanmalarının istenmesi[60] son derece önemlidir. Bu ifade, elçinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bizzat tayin edildiğine işaret ederek onun meşruiyetini açıkça ilan etmekte ve doğrudan elçilerin dokunulmazlığına işaret etmektedir. Mektubun sonunda yer alan mühür ise yazışmanın içeriğinin tamamen resmî nitelikte olduğunu kanıtlamaktadır.[61]

Resmî statünün gereği olarak İslâm ülkesinde bulunan bir harbî kişi İslâm hukukuna göre, devlet yöneticisinin mühürlü mektubunu gösterdiğinde diplomatik elçi olarak kabul edilir ve dokunulmazlığa sahip olur.[62] O yıllarda İslâm topraklarında zaten bir kural olarak bilinen diplomatik statüden dolayı, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından Caʿfer b. Ebû Tâlib (r.a.) de tam anlamıyla diplomatik seviye ile gönderilmiştir. Nitekim bu statünün bir gereği olarak Hz. Peygamber (s.a.s.) beşinci başlıktan hatırlanacağı üzere Caʿfer b. Ebû Tâlib'in (r.a.) orada ağırlanmasına vurgu yapmıştı. Neticede Caʿfer b. Ebû Tâlib (r.a.), bu seviyenin bütün haklarına sahip olduğunu bilerek gitmiştir. Bu resmiyet ve diplomatik prosedür, diplomatik temsilin İslâm tarihindeki erken dönem örneklerinden ve uygulamalarındandır.[63]

Hz. Peygamber (s.a.s.) diplomatik dokunulmazlık ilkesine o derece büyük bir bağlılık göstermektedir ki, kendisine karşı saygısızlık yapan bir elçiye bile, elçi statüsünde olması ve bu diplomatik sıfatı taşıması sebebiyle zarar vermeyeceğini ve ona kötü bir muamelede bulunmayacağını açık bir biçimde beyan etmiştir.[64] Modern uluslararası ilişkilerde de diplomatik ihlalde bulunan ve görevlerini kötüye kullanan temsilcilere uygulanan yaptırım, onlara fiziksel veya başka türlü bir zarar vermeden sadece *persona non grata*[65] ilan edilerek ülke dışına çıkarılmalarıdır.[66] Bu

---

60 Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*, 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 100.

61 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 100-103.

62 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.), 10/92.

63 Diplomatik temsil ile ilgili ayrıntılar için bk. Yaman, *İslâm Devletler Hukuku Uluslararası İlişkiler*, 203-235. Ayrıca bk. "Diplomatic Representation", *Diplo* (Erişim 17 Aralık 2025). Diplomatik dokunulmazlık için bk. Tutar - Altınöz, *Protokol Kuralları*, 342.

64 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/403 no: 3855.

65 Latince kökenli bir sözcük olup "istenmeyen kişi" manasına gelmektedir bk. *Nişanyan*, "Persona non grata" (Erişim 19 Nisan 2026).

66 Bavver Kılıçoğlu, *Diplomatik Dokunulmazlık Prensibi ve Devletlerin Uluslararası Sorumluluğu* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2024), 346-347.

paralellikten hareketle, modern uluslararası hukukta 'yeni' sayılan bazı kuralların aslında Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından çok daha önceden zaten uygulandığı sonucuna varmak mümkündür.

9. Diplomatik Üslubun Muhatabın Durumuna Göre Değişebileceği

Hz. Peygamber (s.a.s.), Herakleios'a ve Mukavkıs'a gönderdiği mektuplarda, eğer Müslüman olurlarsa Allah'ın (c.c.) onların mükâfatını iki kere vereceğini bildirmişti. Eğer Müslüman olmazlarsa halklarının günahını da üstleneceklerini belirtmiştir.[67]

Kisrâ'ya gönderilen mektupta ise durum farklıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.), Kisrâ'nın Müslüman olması halinde iki kat mükâfat alacağından bahsetmemiştir. Tüm insanlığa, diri olana karşı uyarmak ve kâfirler hakkındaki sözün hak olması için gönderildiğini belirttikten sonra, Müslüman olursa selamete ereceğini; reddederse Mecûsîlerin günahının da kendi üzerine olacağını bildirmiştir.[68] Görüldüğü üzere, Kisrâ'nın Müslüman olma ihtimalini ve bunun mükâfatını mektubunda konu edinmemiştir. Bunun sebebi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) siyasi öngörüsüyle ya da vahiy yoluyla Kisrâ'nın iman etmeyeceğini bilmesi ve mektubunu buna göre kaleme alarak 'kâfir' sözünü kullanmış olabilir. Ayrıca diğer muhataplar Ehl-i kitap sayılırken Mecûsîlerin Ehl-i kitaptan sayılmaması da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üslubundaki değişimin sebebi olabilir. Buna bağlı olarak söz konusu mektuptaki üslup sertliği diğerlerine göre daha fazladır. Çünkü diplomaside hedeflere ulaşmak için muhatabın ideolojisine, güç kapasitesine ve psikolojik yapısına göre üslup belirlemek büyük önem taşımakta[69] ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu stratejiyi başarıyla uyguladığı anlaşılmaktadır.

Bu noktada Ehl-i kitap ve Mecûsîlik ayrımı, dine dayalı farklılıkları yansıtmaktadır. Liderlerin gösterdiği psikolojik farklılıkları ise yönetici liderlerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubuna verdikleri yanıtlarda görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in mektuplarına Necâşî Ashame, Herakleios ve Mukavkıs oldukça olumlu tepkiler vermişti; Necâşî Ashame, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gönderdiği elçiye ve beraberindeki heyete oldukça güzel davranıp ona hediyeler göndermişti;[70] Herakleios Hz. Peygamber'in (s.a.s.) elçisine saygılı davranıp her ne kadar gerçeği yansıtmasa da

---

[67] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṣâʾiḳ*, 109-110; 135-136; Bu mektuplar ile alakalı geniş bilgi için sırasıyla bk. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 111-131, 73-81.

[68] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṣâʾiḳ*, 140-142; Mektupla alakalı geniş bilgi için bk. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 133-150.

[69] Yakın tarihte farklı liderlerin farklı diplomatik tavırlarının örnekleri için beraberce bk. Henry Kissinger, *Diplomasi*, çev. İbrahim H. Kurt (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2002), 68-69, 295-297 ve 393-394.

[70] bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṣâʾiḳ*, 106; Öztürk, "Necâşî Ashame".

Müslüman olduğunu söyleyip ona hediyeler göndermişti;[71] Mukavkıs da Hz. Peygamber'in elçisine saygılı bir şekilde davranmış ve onunla birlikte Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hediyeler yollamıştı.[72] Kisrâ II. Hüsrev ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubunu yırtıp parçaladığından nezaket kurallarına aykırı davranmış; peygamber ve bir devlet başkanı olan Hz. Muhammed'i (s.a.s.) küçük görüp yanına getirtilmesini isteyerek son derece agresif bir tavır sergilemiştir. Bunu Kisrâ'nın vazgeçemediği kibriyle ilişkilendirmek mümkündür.[73] Ayrıca Kisrâ tarafından gösterilen bu nezaketsiz davranış, onun düşüncesiz olmasının yanı sıra sert mizaçlı olduğuna da işarettir.[74] Hz. Peygamber (s.a.s.) onun bu kibrini ön gördüğünden/bildiğinden dostane bir üslup tercih etmemiş olabilir. Ayrıca mektup Kisrâ'ya muhtemelen Ninova yenilgisinden sonra ulaştığından[75] Hz. Peygamber (s.a.s.) bu üslubunu, güç dengelerini gözettiği için de uygulamış olabilir. Bu dönem Kisrâ'nın zayıf düştüğü, imparatorluğunun yıkılmaya ve bir iç savaşa sürüklenmeye başladığı döneme tekabül etmektedir.[76]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) stratejisindeki bu değişime bu faktörlerden bazılarının ya da hepsinin sebep olması muhtemeldir. Fakat sebep ne olursa olsun, değişen bu üslup Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomasiyi ustaca kullanarak değişen durum ve şartlara göre farklı stratejiler belirlediğinin göstergesidir.

10. Mektuplarda İzlenilen Mesaj Stratejisi

Necâşî Ashame'ye ve Herakleios'a yazılan mektuplardaki mesajlar ayrıntılı bir şekilde karşılaştırıldığında, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik zekasının izlerini açık bir biçimde görmek mümkündür. Necâşî Ashame'ye yazılan mektupta özellikle Hz. Meryem'e yapılan vurgu ön plana çıkarılırken,[77] Herakleios'a yazılan mektupta ise Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Allah'ın (c.c.) peygamberi olmadan evvel her şeyden önce O'nun 'kulu' olduğu hususu önemle vurgulanmıştır.[78] Burada peygamberlerin

[71] Ayrıntılar ve anlatının farklı varyasyonları için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veşâʾiḳ*, 111-115.

[72] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veşâʾiḳ*, 136.

[73] Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, 89-90.

[74] Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, 425.

[75] Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, 89-90.

[76] Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma,* 425.

[77] Taberî, *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*, 2/652; Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veşâʾiḳ*, 100; Er, *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mektupları*, 48.

[78] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veşâʾiḳ*, 109-110; Buhârî, "el-Cihâd ve's-Siyer", 101; Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm*, 1/338; Er, *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mektupları*, 80.

nihayetinde Allah'ın (c.c.) kulu olduğu gerçeği net bir şekilde beyan edildiğinden bu özel vurgu, Hıristiyanların Hz. Îsâ (a.s.) hakkındaki tartışmalı 'oğulluk' iddialarının geçersizliğine açık bir işaret niteliği taşımaktadır.[79] Buradan hareketle Necâşî Ashame'deki Hz. Îsâ (a.s.) algısının ve anlayışının, Herakleios'taki Hz. Îsâ (a.s.) inancından farklı olduğun da anlaşılması mümkündür. Bu ihtimali, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Herakleios'a gönderdiği mektupta Hz. Meryem'e hiç değinmemesi de destekler niteliktedir. Söz konusu iki farklı ve özgün mesajın tam bir isabetle muhataplarına ulaştığı hem Necâşî Ashame'nin[80] hem de Herakleios'un[81] gösterdikleri olumlu ve yapıcı tavırlarından anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Herakleios'a ve Mukavkıs'a yazdırdığı mektuplarında "*Selam, doğru yola tabi olanadır*" ifadesi yer almaktadır.[82] Burada muhatap devlet yöneticisine ilişkileri germeden son derece uygun bir üslupla mesaj verilmek istendiği ve mektubun ideolojik bir amaç güttüğü açıkça görülmektedir. İlk defa ilişki kurulan bir devlet yöneticisine yumuşak bir giriş yapılmakta ve onun yolunun aslında 'doğru bir yol' olmadığı ima edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) 'selam senin üzerine olsun' dememesi, muhatabın 'doğru yolda' olmadığına delalet etmektedir.[83]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubunda Herakleios'u ve Mukavkıs'ı İslâm dinine davet ettikten sonra kullandığı "Müslüman ol ki selâmette kal" uyarısı[84] iki şekilde anlaşılabilir. İlki, ilgili devlete savaş açmama ve onu düşman devletlerarasında kabul etmeme bağlamında dünya hükümleriyle alakalıdır. İkincisi, ölünce azaptan kurtulma bağlamında

[79] İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî*, 8/220; Vellevî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 31/42.

[80] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 106; Öztürk, "Necâşî Ashame".

[81] Ayrıntılar ve anlatının farklı varyasyonları için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 111-115.

[82] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 109-110; 135-136. Mektuplarda kullanılan selamlama üslubu bazı fıkhî tartışmalara kaynaklık etmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Herakleios'a yazdığı mektupta doğrudan Herakleios'a değil, hidayete tabi olanlara selam vermesi, gayrimüslime selam vermenin caiz olmadığı yönündeki tartışmalarda delil olarak kullanılmıştır bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 12/110; Vellevî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 31/43. Ayrıca bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Baḥrü'r-râ'iḳ* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/236; Ebû Muhammed Abdullâh el-Kayrevânî İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vd. (Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999), 3/374; Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî Zekeriyyâ el-Ensârî, *Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravżi'ṭ-ṭâlib* (b.y.: el-Matbaʿatü'l-Mîmiyye, 1896), 4/185. Buna uygun olarak Hz. Peygamber (s.a.s.), Necâşî Ashame'ye yazdığı mektupta da kendisine doğrudan selam vermemiştir.

[83] Vellevî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 31/43.

[84] Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 109-110; 135-136.

ahiret hükümleriyle alakalıdır.[85] Bu iki farklı mana, ister hakikat-mecaz olarak ister müşterek bir lafız olarak kabul edilsin, Hanefî mezhebi açısından önemli bir sonuç doğurabilir. Çünkü Hanefî mezhebine göre olumlu cümlelerde aynı anda iki farklı mananın kastedilmesi caiz olmadığından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu cümlesinden yukarıdakilerden sadece bir mananın kastedildiği dile getirilebilir.[86] Resûlullah'ın (s.a.s.) Herakleios'a ve Mukavkıs'a eğer Müslüman olursa Allah'ın (c.c.) onun mükâfatını iki kere vereceğini, olmazsa halkının (Herakleios için Erîsîler; Mukavkıs için Kıptîler) günahının da kendi üzerine olacağını bildirmesi,[87] ikinci mananın kastedildiğine işaret olarak kabul edilebilir. Ancak hangi mana kabul edilirse edilsin, her ikisinde de uyarı/tavsiye ilişkisi kurulabildiğinden diplomatik esaslar görmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Herakleios'a ve Mukavkıs'a gönderdiği mektuplarda, halkının sorumluluğunun kendi üzerinde olduğunu hatırlatması son derece dikkate değer bir husustur.[88] Bu ifade, bir yöneticinin kendi halkı üzerindeki derin etkisini ve taşıdığı ağır sorumluluğunu açık bir şekilde vurgulamakta ve bu mesuliyetin önemini ortaya koymaktadır.[89]

Sonuç olarak Hz. Peygamber (s.a.s.) günümüzde temel ilkeleri belirlenmiş olan diplomatik dil ve kuralları kendi yaşadığı dönemde mükemmel bir şekilde uygulamıştır. Bu diplomatik ilişkiler çerçevesinde Habeşistan'a gerçekleştirilen hicret büyük bir başarıyla sonuçlanmıştır. Bu başarıyı Necâşî Ashame'den Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelen mektubun içeriğinden ve üslubundan açık bir biçimde anlamak mümkündür.[90] Bu

---

85 Nevevî, *el-Minhâc*, 12/108.

86 Müşterek lafızların umûmunun olmayacağı için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (b.y.: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/76; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ʿan şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Usmâniyye, 1890), 1/39. Hakikat ve mecazın aynı anda kastedilemeyeceği için bk. Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uṣûl*, thk. Halîl Muhyi'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2001), 120; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uṣûlü'l-fıḳh* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/173.

87 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 109-110; 135-136.

88 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 109-110; 135-136.

89 Nevevî, *el-Minhâc*, 12/109.

90 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 104-105. Ayrıca bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veṯâ'iḳ*, 106-107. Hicret için Habeşistan'ın özellikle seçilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) olağanüstü yöneticilik dehası ve stratejik düşünce gücü net bir şekilde görülmektedir. Ayrıntılar için bk. Khanfar, *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, 101-104, 186-192. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubu ile doğrudan alakalı olmasa da Necâşî Ashame için kıldığı gıyabî

diplomatik başarının bir eseri olarak Habeşistan örneğinde İslâm'ın daha ilk yıllarında azınlıklar fıkhı denilen anlayış nüvelenmeye başlamıştır.[91]

Herakleios'un Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mektubunda yer alan âyet-i kerimedeki ortak değeri anlayıp kabul etmesi ve boyun eğici bir üslup ile cevap göndermesi de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik başarısıdır.[92] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) titizlikle kurduğu diplomatik üslup ve buna sıkı sıkıya bağlı olarak geliştirilen ilişkiler Mukavkıs'ın nazarında da kayda değer bir başarı elde etmiştir. Bu başarı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gönderdiği mektuba Mukavkıs'ın oldukça değerli ve cömert hediyelerle karşılık vermesinde rahatlıkla görülmektedir.[93]

Sonuç

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahip olduğu liderlik vasıfları, peygamberlik görevine başlamasından çok daha önce de kendisinde mevcut olup çeşitli olaylarda kendini göstermiştir. Peygamberliğinden uzun yıllar önce, genç yaşlarında *Hilfu'l-Fudûl* denilen adalet ve dayanışma anlaşmasına katılması, Kâbe'nin tamiri sırasında Hacerülesved'in yerine yerleştirilmesi meselesi hakkında anlaşmazlık içinde bulunan kabilelerin arasını bularak onları uzlaştırması ve toplumun her kesiminin ona duyduğu büyük güven ve saygı gibi pek çok nokta, onun henüz nübüvvet gelmeden önce bile sahip olduğu yönetme kabiliyetinin ve liderlik özelliklerinin açık göstergelerini teşkil etmektedir. Peygamberlik vazifesi kendisine verildikten sonra da karşılaştığı sayısız zorluklar ve güçlüklerle olan başarılı mücadelesi, bu yönetim yeteneğini daha da belirgin bir şekilde ortaya koymuş ve teyit etmiştir. İslâm devletini kurup teşkilatlandırdıktan sonra, bu devleti o dönemin dünyadaki dönemin büyük güçleri arasına dahil etme yolunda attığı kararlı ve emin adımları da onun olağanüstü yöneticilik vasıflarını açıkça göstermektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomatik kişiliği ve diplomasi alanındaki becerilerinin son derece derin, gelişmiş ve başarılı bir nitelik taşıdığı mektuplardan anlaşılmaktadır. Kendi döneminin çeşitli devlet başkanları ve hükümdarları ile kurduğu diplomatik ilişkiler ve bu ilişkilerin yürütülmesinde gösterdiği olağanüstü başarı da onun bu yönünü açık bir şekilde teyit etmektedir. Hatta öyle ki, günümüzün modern diplomasisinde

cenaze namazı da fıkhî tartışmaların odağında olmuştur bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Ḥâşiyetü't-Tahtâvî ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1997), 1/582.

91 Metinde geçen bilgi hakkında bk. Emine Enise Yakar vd. (ed.), *Müslüman Azınlıklar Fıkhı (Fıkhu'l-Ekalliyyât)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 14-15.

92 Ayrıntılar ve anlatının farklı varyasyonları için bk. Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veŝâ'iḳ*, 111-115.

93 Hamîdullah, *Mecmûʿatü'l-veŝâ'iḳ*, 136.

kabul edilen ve uygulanan birçok temel kural, ilke ve diplomatik tavrın, aslında Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bundan asırlar öncesinde son derece başarılı bir şekilde uygulanmış ve hayata geçirilmiş olması, işte tam da onun diplomatik dil ve diplomatik müzakere konusunda ne kadar usta olduğunu çok net bir biçimde göstermiştir. Bunun anlamı şudur ki, Hz. Peygamber (s.a.s.), hem son derece başarılı bir devlet yöneticisi hem de diplomatik dili oldukça iyi kullanan, stratejik düşünme yeteneği çok yüksek, başarılı bir stratejist diplomat kişiliğe sahiptir.

Örnekler üzerinden, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomasisinin günümüz diplomasisiyle uyumlu olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diplomasisini değerli kılan temel husus, bu değildir. Asıl vurgulanmak istenen son yüzyıllarda belirginleşerek uluslararası nitelik kazanan birçok teamül ve kuralın, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından zaten ilkesel düzeyde uygulanmış olmasıdır. Bu durum, günümüz diplomasisindeki birçok kaidenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilleriyle örtüşmesi sebebiyle İslâm hukukuna da uygun olduğunu ve Müslümanlar tarafından da kabul edilebilir bulunduğunu göstermektedir.

Resûlullah'ın (s.a.s.) çeşitli devlet başkanlarına gönderdiği mektuplar, diplomasi kuralları ve protokol esaslarını içermesinin yanı sıra, önemli fıkhî meselelere de kaynaklık etmiştir. Bu mektupların taşıdığı değer sebebiyle İslâm hukukçuları, söz konusu metinlere dayanarak birçok fıkhî meseleyi çözüme kavuşturmuş ve bu alanlarda içtihatlar geliştirmişlerdir. Bunlar arasında; bir devletle savaşa girmeden önce onun İslâm'a davet edilmesi, gayrimüslime gönderilecek olsa bile yazışmalara besmele ile başlanması, haber-i vâhidin hüccet kabul edilmesi, içinde az miktarda ayet bulunan ve ayetlerle birlikte başka yazıların da yer aldığı metinlere abdestsiz olarak dokunmanın caiz olması, cünüp kimsenin ve hayızlı kadının -*çok olmaması şartıyla*- ihtiyaç miktarınca Kur'an okuyabilmesi gibi hükümler bulunmaktadır.

Gelecekte yapılacak akademik çalışmalarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) devlet yöneticiliğine dair vasıfları, diplomatik yaklaşımları ve detaylı stratejileri, devlet yönetim ilkeleri ve prensipleri ile izlemiş olduğu siyasi politikalar gibi konularda derinlemesine araştırmalar gerçekleştirmek; ilahiyat, hukuk ve uluslararası ilişkiler disiplinlerine oldukça önemli ve değerli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr ʿan şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketü's-Sahâfeti'l-Usmâniyye, 1890.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Armstrong, David. "Uluslararası Toplumun Evrimi". çev. Hasan Basri Yalçın vd. *Küreselleşen Dünya Siyaseti Uluslararası İlişkilere Giriş*. ed. John Baylis vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Avşar, Zeki vd. (ed.). *Türkiye'nin Yumuşak Güç Enstrümanı Olarak Kültürel Diplomasi ve İletişim*. İstanbul: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2022.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-ʿİnâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1970.

Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *ʿUmdetü'l-Ḳârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 3. Basım, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʿfî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Mustafa el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr - Dârü'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.

Burhâneddin el-Buhârî, Burhânü'ş-Şerîa Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî. *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fiḳhi'n-Nuʿmânî*. thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fiʾl-uṣûl*. 4 Cilt. b.y.: Vizâratüʾl-Evkâfiʾl-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.

Çolakoğlu, Selçuk. "Diplomasi". *Uluslararası İlişkilere Giriş Tarih, Teori, Kavram ve Konular*. ed. Şaban Kardaş - Ali Balcı. İstanbul: Küre Yayınları, 13. Basım, 2021.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ. *Taḳvîmü'l-edille fi'l-uṣûl*. thk. Halîl Muhyi'd-dîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2001.

Demirkent, Işın. "Herakleios". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Aralık 2025. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/herakleios

Diplo. "Core Concepts of Diplomacy - What Is Diplomacy?" Erişim 23 Aralık 2025. https://www.diplomacy.edu/core-concepts-diplomacy/

Diplo. "Diplomatic Representation". Erişim 17 Aralık 2025. https://www.diplomacy.edu/topics/diplomatic-representation/

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşʿas b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût-Muhammed Kâmil. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.

Er, İbrahim Halil. *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mektupları*. İstanbul: PTT - Mevsimler Kitap, 2017.

Erol, Ertan - Solak, Ekrem. "Diplomaside Dilin Kullanımı". *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi* 23/1 (Mart 2013), 27-37.

Hamîdullah, Muhammed. "Hilfu'l-Fudûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2025. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hilful-fudul

Hamîdullah, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak - İmaj, 2003.

Hamîdullah, Muhammed. *Mecmûʿatü'l-veŝâʾiḳı's-siyâsiyye li'l-ʿahdi'n-nebevî ve'l-ḫilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 6. Basım, 1987.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1966.

İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2002.

İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh el-Kayrevânî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vd. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdülhekîm b. Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebu Zeyd. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşdi Nâşirûn, 2003.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 14 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1961.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 2. Basım, 1955.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥrü'r-râʾiḳ*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdülmünʿim b. Abdurrahmân el-Endelüsî. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. 3 Cilt. Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2006.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ṣubḥu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâʾ*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1987.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 8. Basım, 2020.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesʿûd b. Ahmed. *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾi*. thk. Ali Muavvez - Adil Abdulmevcud. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 2. Basım, 1986.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. 15 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1996.

Kavut, Ahmet - Ayengin, Tevhit. "İslâm Hukukunda Uluslararası Anlaşmaların Hukuki Bağlayıcılığı ve Modern Uluslararası Hukuk ile Karşılaştırılması". *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 8/1 (Temmuz 2025), 17-36. https://doi.org/10.47155/mamusbbd.1619480

Kaya, Ali. "İslâm Hukukunda Milletlerarası Kamu Düzeninin Korunması ve Kuvvet Kullanma Yetkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 315-325.

Kayaoğlu, Turan. "Batı-Merkezli Olmayan Uluslararası İlişkiler Kuramı ve İslâm". *Uluslararası İlişkilere Giriş Tarih, Teori, Kavram ve Konular*. ed. Şaban Kardaş - Ali Balcı. İstanbul: Küre Yayınları, 13. Basım, 2021.

Khanfar, Wadah. *İlk Bahar Hz. Peygamber (sav)'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*. çev. Mehmet Yuşa Solak - Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2021.

Kılıçoğlu, Bavver. *Diplomatik Dokunulmazlık Prensibi ve Devletlerin Uluslararası Sorumluluğu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2024.

Kissinger, Henry. *Diplomasi*. çev. İbrahim H. Kurt. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 3. Basım, 2002.

Kubbealtı Lugatı. Erişim 16 Aralık 2025. https://lugatim.com/s/diplomasi

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Şerḥu Muḫtaṣari'l-Kerḫî*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 9 Cilt. Kuveyt: Dârü Esfâr, 2022.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî. *Şerḥu't-Telḳīn*. thk. Muhammed Muhtâr es-Selâmî. 5 Cilt. b.y.: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008.

Munkız b. Mahmûd es-Sekâr. *el-Hivâr mea etbâi'l-edyân Meşrûiyyetühû ve Âdâbühû*. b.y.: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaʿatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 1955.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbâʿati'l-Münîriyye - Matbaatü't-Tedâmüni'l-Ehavî, 1925.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2. Basım, 1973.

Nişanyan. Erişim 19 Nisan 2026. https://www.nisanyansozluk.com/kelime/persona%20non%20grata

Özdemir, Ahmet. "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri -Eman Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme-". *The Journal of*

Academic Social Science Studies 6/6 (Haziran 2013), 893-904. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1694

Öztürk, Levent. "Necâşî Ashame". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Aralık 2025. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/necasi-ashame

Pokharel, Surendra. "Diplomatic Language: An Analysis of Salutations from Speeches Used in International Diplomacy". *Journal of International Affairs* 3/1 (Mayıs 2020), 180-193. https://doi.org/10.3126/joia.v3i1.29094

Royal Collection Trust. "Letter of Condolence from President Lincoln to Queen Victoria, 1 February 1862". Erişim 21 Aralık 2025. https://www.rct.uk/collection/exhibitions/treasures-from-the-royal-archives/windsor-castle/ravic/main/m/65/63

Sayın, Yusuf. "Din ve Uluslararası İlişkiler: İslâm'ın Dış Politika Kuramı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 233-262.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uṣûlü'l-fiḳh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Sönmez, Âbidin. *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*. İstanbul: İnkilâb Basım Yayın, 3. Basım, 2011.

Şahin, H. Hümeyra. "Diplomatik Hediyenin Coğrafyası: 18. Yüzyıl Osmanlı Diplomatik Teşrifatında Hediye ve Devlet Elçilerinin Farklı Hediye Profili". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 11/22 (Haziran 2025), 35-44. https://doi.org/10.25306/skad.1598100

Şeker, Mehmet (ed.). *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 15 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Şenkîtî, Ahmed b. Mahmûd b. Abdülvehhâb. *Haberü'l-vâhid ve hücciyetüh*. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2002.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîḫu'l-rusül ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meʿârif, 6. Basım, 1967.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Ḥâşiyetü't-Tahtâvî ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1997.

Tayyâr, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Vebelü'l-ġamâme fî şerhi umdeti'l-fıkh li'bni'l-Kudâme*. 8 Cilt. Riyad: Dârü'l-vatan li'n-neşr ve't-tevzî, 2011.

T.C. Dışişleri Bakanlığı. "Mektuplar". Erişim 21 Aralık 2025. https://www.mfa.gov.tr/mektuplar.tr.mfa

T.C. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Gelişim Stratejileri Araştırma Merkezi. "Büyükelçi'den Teşekkür Mektubu". Erişim 21 Aralık 2025. https://gesam.dpu.edu.tr/tr/index/sayfa/6099/buyukelcidentesekkur-mektubu

Timur, Kasım. "Neden Bir 'İslâmi Uluslararası İlişkiler Teorisi' Yoktur?" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (Mayıs 2017), 171-195.

Tutar, Hasan - Altınöz, Mehmet. *Protokol Kuralları*. Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2024.

Türk Dil Kurumu. Erişim 16 Aralık 2025. https://sozluk.gov.tr/?kelime=diplomasi

Ulusal, Şemsettin. *İslâm Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar (Mukayeseli Andlaşmalar Hukuku)*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Uysal, Elif. "Din, Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2022), 85-99.

Ünsal, Gülhanım. "Diplomasi Dili ve Çevirisi". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (Aralık 2019), 22-39. https://doi.org/10.29000/rumelide.656595

Ünver, Metin. "Zorlayıcı Diplomasi'nin İzleri: Osmanlı Devleti'nin Makedonya'da Uluslararası Bir Malî Kontrol Mekanizması Kabul Etmeye Zorlanması (1905)". *Tarih Dergisi* 71 (Ağustos 2020), 347-406.

Ünyılmaz, Habip. *Uluslararası Hukukta Uyuşmazlıkların Diplomatik Yollarla Çözümü*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Fütûḥü'ş-Şâm*. thk. Abdüllatîf Abdurrahmân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1997.

Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. 45 Cilt. Riyad: Dârü İbni'l-Cevzî, 2015.

Yakar, Emine Enise vd. (ed.). *Müslüman Azınlıklar Fıkhı (Fıkhu'l-Ekalliyyât)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukuku Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Yaman, Ahmet. "İslâm Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği: Müslümanların Tarih Tecrübeleri ve Doktriner Tartışmalar Bağlamında Bir Değerlendirme". *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (Haziran 1997), 23-46.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne'l-meṭâlib şerḥu Ravżi'ṭ-ṭâlib*. 4 Cilt. b.y.: el-Matbaʿatü'l-Mîmiyye, 1896.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-ḥaḳâ'iḳ*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaʿatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 15 Eylül 2026

Yazar: Mehmet Aktaş
Dr. Öğr. Üyesi
Mardin Artuklu Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Mardin -Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
http://ror.org/00nddb461
https://orcid.org/0000-0002-4058-9791
aktashmehmet@gmail.com

Atıf: Aktaş, Mehmet. "Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 997-1038.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1879020

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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı 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

Debates on the Concept of "Maj'ūliyyah"in the Pre-Rāzī Kalām Tradition

Research Article
History
Received: 15 May 2026 Accepted: 15 September 2026

Author: Mehmet Aktaş
Assistant Professor
Mardin Artuklu University,
Faculty of Theology
Mardin-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
http://ror.org/00nddb461
https://orcid.org/0000-0002-4058-9791
aktashmehmet@gmail.com

Citation: Aktaş, Mehmet. "Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 997-1038.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1879020

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 ethical 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.

Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları

Öz

Bu makale, halku'l-Kur'ân meselesiyle yakından ilişkili olan "mec'ûliyet" kavramına dair tartışmaların kökenini ve kavramın tarihsel gelişimini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada Râzî'nin (ö. 606/1210) eserleri merkeze alınarak geriye dönük biçimde "mec'ûliyet" kavramının tarihsel gelişimi ve ilgili kavram çerçevesinde kelâm geleneği ile felsefî sistem arasında yaşanan etkileşim metin analizi yöntemiyle ele alınmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın kapsamı halku'l-Kur'ân tartışmalarını da içermekte olup atomcu kelâmcıların zât-sıfat ayrımından, Behşemîlerin ve Eş'arîlerin farklılık arz eden yaklaşımları ile Râzî'nin ilgili tartışmayı mahiyet anlayışına taşımasına kadar uzanmaktadır. Çalışma bu yönüyle mec'ûliyetin kelâm-felsefe etkileşimi odağında ele alınması ve kavramın tarihsel gelişiminin de bu çerçevede yorumlanmasıyla sınırlıdır. Bu doğrultuda yapılan analizle: (i) Mahiyetlerin mec'ûliyetine dair tartışmada kullanılan "mec'ûl" kavramının kökeninin erken dönem kelâm metinlerindeki zât-sıfat tartışmalarına dayandığı, (ii) hem ma'dûm zâtların hem de kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâllerin mec'ûl olmadığına dair atomcu gelenekteki tartışmaların Râzî tarafından mahiyet anlayışına uyguladığı, (iii) Râzî'nin "mec'ûliyet" kavramını kelâm geleneğinden devralarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine uyguladığı ve böylece iki düşünce dünyası arasında kavramsal bir köprü kurduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak, "mec'ûliyet" kavramı ve tartışmalarının kökeninin bilinen ve yaygınlık kazananın aksine İbn Sînâ felsefesine değil, Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelâm geleneğinin atomcu evren anlayışına dayandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mahiyet, Mec'ûliyet, Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ, Zât, Sıfat, Ma'dûm, Hâller.

Debates on the Concept of "Maj'ūliyyah"in the Pre-Rāzī Kalām Tradition

Abstract

This article aims to reveal the origins of the *maj'ūliyyah* concept, which is intrinsically correlated with the issue of *Halku'l-Qur'ān*, and its historical evolution. The study, centering particularly on the works of al-Rāzī (d. 606/1210), retrospectively examines the historical development of the concept of *maj'ūliyyah*. Using the method of textual analysis, it also addresses the interaction between the *kalām* tradition and philosophical systems within the conceptual framework of *maj'ūl*. The scope of this study, which traces the theological debates surrounding Ḫalku'l-Qur'ān, extends from the atomist theologians' distinction between essence and attributes, through the divergent approaches of the Bahshamiyya and the Ashʿarites, to al-Rāzī's reformulation of the debate in terms of quiddit. Thus, the study is confined to examining maj'ūliyyah particularly within the framework of *kalām*-philosophy interaction, and to interpreting the concept's historical development accordingly. The analysis carried out in this direction has revealed the following: (i.) the origin of the concept of maj'ūl in the debate over the maj'ūliyyah of quiddities lies in the essence-attribute discussions in early texts of *Kalām* corpus; (ii.) al-Rāzī incorporated the debates concerning the claim that neither *ma'dūm* (non-existent) quiddities nor *aḥwāl*, understood as the universal model of atomistic *kalām*, are *maj'ūl* into his own theory of quiddity; and (iii) al-Rāzī took the concept of maj'ūliyyah from his *Kalām* tradition and transplanted it into Avicennan (d. 428/1037) philosophy, thereby establishing a conceptual bridge between these two scholarly traditions. Consequently, it may be argued that, contrary to the prevailing and commonly accepted argument, the origin of the concept of maj'ūliyyah and the debates surrounding it are to be found not in Avicennan philosophy, but rather in the atomistic cosmology of the *Kalām* tradition prior to al-Ghazālī (d. 505/1111).

Keywords: *Kalām*, Quiddity (*Māhiyyah*), *Maj'ūliyyah*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Avicenna, Essence (*Dhāt*), Attribute (*ṣifat*), Non-existent (*Ma'dūm*); States (*Aḥwāl*).

Summary

This article examines the historical trajectory and conceptual transformation of the term *majʿūl*, which is intrinsically connected to the issue of *Ḫalku'l-Qurʾān*. It argues that the concept, initially embedded in the essence–attribute (*dhāt–ṣifat*) debates at the heart of atomistic *kalām*, gradually gave rise to an independent field of inquiry concerning whether certain entities could be considered *majʿūl*. Ultimately, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) adapted this debate into the Avicennan framework of quiddities (*mahiyyāt*), thereby elevating it to a new conceptual level. In doing so, al-Rāzī did not simply borrow from Avicenna (d. 428/1037); rather, he translated the accumulated discussions of the *kalām* tradition into a philosophical vocabulary, thereby establishing a conceptual bridge between two major intellectual traditions.

Modern scholarship has tended to trace the conceptual debates of post-classical (mutaʾakhkhirūn) *kalām* back to Avicenna's corpus, interpreting them primarily through the lens of philosophical influence. While this approach is broadly valid, the case of *majʿūliyyah* demonstrates that such a trajectory cannot be generalized to all theological concepts. Avicenna's emphasis on whether quiddity is subject to creation has often been taken as the starting point of the debate, while the internal resources of the *kalām* tradition have been largely neglected. This study seeks to fill that gap by reconstructing the origins of the discussion through textual analysis of early *kalām* sources, supplemented by references to tafsīr, uṣūl al-*fiqh*, and even grammar (*naḥw*), thereby situating *majʿūliyyah* within a broader scholarly landscape.

Methodologically, the study proceeds "from the known to the unknown (conceptual genealogy)", reading backwards from Rāzī to earlier traditions. It is structured in three main parts. The first section explores Rāzī's references, which lead both to Avicennan philosophy and to atomistic *kalām*, showing that the debate was not confined to the philosophical tradition. The second section delineates the boundaries of *majʿūliyyah* within the categories of essence and attribute, independent of quiddity. Following Abū Hāshim (d. 321/933), both Muʿtazilī and Ashʿarī circles adopted the theory of *aḥwāl*, and within this framework the question of what is not subject to creation was pursued through the concepts of majʿūl and its counterpart, the act of the agent (*fiʿl al-fāʿil*). The third section traces the early usage of *majʿūl* and *jāʿil* across disciplines such as *tafsīr*, *uṣūl al-fiqh*, *jadal* corpus, and grammar, revealing the intertextual migration of concepts in Islamic thought.

The textual analyses yield three main findings. First, the origin of the debate on the majʿūliyyah of quiddities lies not in Avicennan philosophy but in the essence–attribute discussions of early *kalām*, themselves nourished by the

controversies surrounding *Ḫalku'l-Qurʾān*. Indeed, the term *majʿūl* appears explicitly in the early works of al-Juwaynī (d. 478/1085) in the context of essence–attribute relations, while earlier texts employed equivalent expressions such as *bi-jaʿli'l-jāʿil* or *bi-fiʿli'l-fāʿil*. Second, the debates of the Bahshamiyya Muʿtazila and the Ashʿarīs around the theory of *aḥwāl* clarified the scope of *majʿūliyyah*. For the *Bahshamiyya*, who regarded existence as an attribute, essences could be conceived independently of it; thus, essences stripped of existence, together with the attributes subsequently borne by them, did not depend on the act of the Agent. The Ashʿarīs, by contrast, denied existence as an attribute and excluded non-existent essences (*maʿdūm dhāt*) from their system, reducing the matter to the creation of essences ex nihilo. In both traditions, attributes suitable for predication were excluded from the domain of creation. Third and most importantly, Rāzī transposed the *majʿūliyyah* debates of atomistic *kalām* into his own theory of quiddity, thereby forging a conceptual bridge between Kalām and Avicennan philosophy.

Contrary to the prevailing view, Rāzī did not import the debate from Avicenna into *kalām*; rather, he reformulated the continuous legacy of *kalām* in philosophical terminology. Thus, the direction of transmission was not from philosophy to *kalām*, but from Kalām to philosophy. The contribution of this article is threefold: first, it repositions the origins of majʿūliyyah in atomistic Kalām and the continuity of Islamic thought, particularly in the context of essence-attribute theory and the *Ḫalku'l-Qurʾān* controversy; second, it demonstrates that Rāzī was not merely a transmitter of philosophy but an architect who skillfully translated the atomistic heritage of Kalām into the conception of quiddity that constitute the backbone of Avicenna's philosophy; third, it highlights the complex, multi-layered nature of conceptual migration across disciplines such as *tafsīr*, *uṣūl*, dialectics, and grammar.

In conclusion, the concept of *majʿūliyyah* emerged alongside the problem of creation in early texts, nourished the development of essence–attribute theory, and was richly elaborated in atomistic *kalām* through expressions such as *bi-fiʿli'l-fāʿil*. Rāzī neither inherited it wholesale from Avicenna nor invented it anew; rather, he synthesized the accumulated discussions and elevated them to a new conceptual plane. Recovering this historical dialectic not only rectifies the one-sided narrative of Avicennan influence on post-classical *kalām* but also calls for a more nuanced methodology to understand how concepts in Islamic thought evolved across sects, disciplines, and centuries.

Giriş

Müteahhirîn kelâm geleneğinin ana temsilcileri ile ilgili modern çalışmalarda var olan kelâmî kavram ve tartışmaların izlerinin çoğunlukla İbn Sînâ (ö. 428/1037) külliyâtında arandığı ve yapılan analizlerin de bu doğrultuda, yani olası bir İbn Sînâ etkisi varsayımıyla şekillendiği bilinmektedir.[1] İbn Sînâ felsefesinin kelâm geleneğine etkisine odaklanan bu yöntem büyük ölçüde isabetli olsa da kelâma konu olmuş her bir müstakil kavram için genel-geçerlilik arz etmemektedir. Nitekim "mec'ûliyet" kavramına dair ortaya çıkan zengin literatürde de bu eğilimin etkisini görmek mümkündür.

"Mec'ûliyet" kavramı ve bunun etrafında oluşan tartışmalara odaklanan çalışmaların ortak noktasını, İbn Sînâcı felsefe geleneğinin merkezinde yer alan varlık-mahiyet ayrımındaki "mahiyetin yaratmaya konu olup olmadığı" vurgusu teşkil etmektedir.[2] Dolayısıyla mevcut çalışmalar

[1] Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti", *Eskiyeni* 43 (20 Mart 2021), 187.Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534

[2] Mahiyetlerin mec'ûliyeti tartışmaları Râzî ile birlikte belirgin bir çerçeve kazanmıştır. Râzî'nin bu konudaki pasajlarının dayandığı iki temel referans vardır: Bunlardan biri İbn Sînâ, diğeri ise Basra Mu'tezile kelâm geleneğinde ortaya çıkan ve ma'dûmların varlık öncesinde sıfat alabilir bir sübuta sahip olduğu görüşüdür. Râzî sonrasında bu tartışma etrafında şekillenen metinlerde de referanslar ağırlıklı olarak İbn Sînâ ile Râzî'nin kaynaklarına yönelir. Modern çalışmalar da İbn Sînâ, Râzî ve onları takip eden metinleri esas aldığından, kaynakçalarını büyük ölçüde bu dönemin eserleri ve âlimleriyle sınırlar. Özellikle Osmanlı âlimlerinin bu meseleye dair kaleme aldıkları risâleler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Osmanlı âlimlerinden İbn Kemâl'in (ö. 940/1534), Îcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî'ye (ö. 816/1413) yönelik eleştirileri için bk. Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-226; Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti", *Eskiyeni* 43 (20 Mart 2021), 183-211. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri ve bu eserin hâşiyeleri bağlamında konunun derinlemesine incelemesi için bk. Rıdvan Ciru, *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024). Hemen İbn Kemâl sonrası önemli Osmanlı kelâmcılarından Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) bu konuyu ilm-i ilâhînin değişmezliği ilkesi üzerinden mahiyetlerin mec'ûl olamayacağı savunusu ve bunu âlemin kıdemine götürmeyecek şekilde revize etme çabasını görmek için bk. Muhammed Ali Koca, "Taşköprizâde'nin el-Me'alim'inde Mâhiyetlerin Mec'uliyeti Tartışmaları", *Osmanlı Tarihi* (XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 6/2356-2357. Osmanlı'nın son dönem kelâmcılarından Hafîdü'n-Nisârî'nin (ö. 1188/1774) mec'ûliyet tartışmasını ele aldığı kısa risâlesinde, Îcî ve Cürcânî'nin bakış açılarını eleştirerek meselenin çok boyutlu olduğunu ve kabul-ret ekseninde kesin çizgilerle ayrılmış grupların bulun-

içerisinde kavram ve tartışmanın iz sürümü kelâm geleneği bağlamında yürütülmemiştir. Bu çalışma tefsir, fıkıh usulü ve mütekaddimîn kelâm geleneklerinin metinlerini merkeze alarak söz konusu kavram ve tartışmanın kökenlerini tespit etmeyi hedeflemektedir.

Daha çok bilinenden daha az bilinene doğru[3] bir yöntem izleme gereğince, bu çalışmada mec‘ûliyet tartışmaları Râzî’den başlatılarak geriye doğru bir okuma seyri takip edilmiştir. Ana başlıklar da bu doğrultuda şekillenmiştir. Dolayısıyla bu makale üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Râzî’nin referanslarıyla hem İbn Sînâ’ya hem de atomcu kelâm geleneklerine ulaşılmaya çalışılmaktadır. Özellikle de kelâmî müktesebâta referanslar yoluyla mec‘ûliyet tartışmasının felsefî gelenekle sınırlı olmadığı gösterilecektir. İkinci bölümde mahiyet teorisinden bağımsız şekilde kelâm atomculuğunun zât-sıfat kategorileri özelinde mec‘ûliyet tartışmasının sınırları belirgin şekilde ortaya konacaktır. Böylece özellikle de Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve sonrasındaki Mu‘tezilî ve Eş‘arî cenahların ahvâl teorisini benimsemesiyle beraber nedensellik bağlamında nelerin yaratmaya konu olmadığı mec‘ûliyet kavramı üzerinden gösterilecektir. Nitekim Cüveynî’nin *eş-Şâmil* (1981) adlı eserinde kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller teorisi bağlamında tartışmaya konu olan “mec‘ûliyet” kavramı tespit edebildiğimiz kadarıyla yer almaktadır.

Gazzâlî öncesi kelâm metinlerinin hacimli olanlarının birçoğu günümüze ya ulaşmamış ya da eksik ulaşmıştır. Bundan hem Mu‘tezile

madığını vurguladığına dair tahlil için bk. Murat Kaş, “18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafîdü’n-Nisârî’nin Risâle fî mec‘ûliyyeti’l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (29 Eylül 2022), 645-668. Ayrıca Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) bağlamında tartışma zemininin belirlenmesiyle ilgili bk. Nedim Aydın, “Mahiyetlerin Mec‘ûliyeti: Tartışmanın Bağlamı ve Sadruşşerîa’nın Yaklaşımı”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/2 (30 Aralık 2025), 704-730. Yine Osmanlı’nın son dönem âlimlerinden Çerkeşşeyhîzâde’nin (ö. 1320/1901) bu konunun tartışma alanını belirleme ve kelâmî uzantılarını tespit etmeye dair kaleme aldığı risâlesinin değerlendirmesi için bk. Yasin Apaydın, “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevîk Efendi’nin Mâhiyetin Mec‘ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 1-30. Ayrıca kelâm ile felsefenin ağırlıklı olarak tartıştığı bu mevzunun insan fiillerine ve insanın fiillerinde özgür olup olmadığına dair tasavvuf kanadına yansıması için bk. Münzir Şeyhhasan, “Nazariyyetu isti‘dâdâti’l-mâhiyye ‘inde İbn ‘Arabî ve ‘alâḳatuhâ binafy’i’l-cebr ‘ani’l-‘ibâd”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 147-182. Son olarak İbn Sînâ arka planlı olarak Râzî ve sonrası âlimlerin tartışmayı değerlendirmesi için de bk. Bilal Ibrahim, “Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja‘l al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā”, *Philosophical Theology in Islam*, ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele (BRILL, 2020), 156-194; Abdülvahit Öz, “İbn Sînâ’dan Kemalpaşazâde’ye Mahiyetin Kılınmışlığı (Mec‘ûliyye)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 25/1 (30 Haziran 2025), 1-20.

[3] Bu çalışmada daha çok bilinen Râzî ve sonrası mec‘ûliyet tartışmasıdır. Daha az bilinen ise bu kavramın soy kütüğünü mütekaddimîn kelâm geleneğinde aramaktır. Dolayısıyla çalışmada merkeze Râzî alınıp geriye doğru bulgu arayışı esas alınmıştır.

hem de Eş'arî ekol nasibini almıştır. Bu nedenle, spesifik bir konuya dair araştırma yapmak ve mevcut eksik metinlerden hareketle izini sürmek bu araştırmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca müteahhirîn metinlerde tartışmalar belirli başlıklar altında derlenmiş, itiraz ve cevaplar da bu minvalde gelişim göstermiştir. Ne var ki bu imkâna mütekaddimîn kelâm geleneğinde çalışma yürütenler sahip değildir. Araştırmacılar bu tür spesifik çalışmalarda bulgular için satır aralarından yararlandığı için takip ettiğimiz yöntem de bu yönüyle metin analizine dayanmaktadır.

Son olarak da gerek mec'ûliyetin gerekse bu kavramın ism-i fâil formu olan "*câ'il*"in erken dönem İslâm düşüncesindeki izleri tespit edilebildiği ölçüde gösterilecektir. Böylece tefsir, fıkıh usulü, cedel ve hatta nahiv ilimlerinde söz konusu kavramların ne ölçüde ve hangi bağlamda ele alındığına temas edilecektir.

1. Râzî Düşüncesinde Mec'ûliyet

Câ'il ile *mec'ûl* kavramları, "ca'l" mastarından türemekte olup bu kökten gelen "c-'a-l" fiili ile câ'il ism-i fâili Kur'an âyetlerinde[4] de yer almaktadır. Nitekim Zuhruf Sûresinin 3. âyetindeki "*Biz Kur'an'ı Arapça ca'l eyledik*" ifadesi, söz konusu fiilin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarında naklî bir delil olarak değerlendirilmesine yol açmış, taraflar bu fiili kendi görüşlerini destekleyecek biçimde yorumlama eğilimi göstermişlerdir. Bu bağlamda özellikle tefsir geleneği içerisinde, fiilin ve ondan türeyen kelimelerin hem bağlamlarına hem de birlikte kullanıldıkları edatlara göre muhtemel anlamlarının derlenmesiyle oldukça zengin bir liste ortaya çıkmıştır.

Bu liste, özellikle Osmanlı dönemi kelâmcılarının mec'ûliyet problemi etrafında kaleme aldıkları risâlelerde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tartışmanın mahallini tayin etme noktasında, kavramın sözlük anlamının ötesinde kelâmî ve felsefî bağlamda ne ifade ettiği ve bu iki anlamın hangi düzeyde kesiştiği üzerinde yoğun bir çaba göze çarpmaktadır. Genel olarak İslâm düşüncesinin, özelde de kelâm geleneğinin sürekliliğini örnekleyen bu tartışma, başlangıçta mahiyetler üzerinden olmasa da süreç içerisinde zenginleşerek kelâmda zât-sıfat ilişkisi, fıkıh usûlünde ise aklî ve şer'î illetler bağlamında yeni boyutlar kazanmıştır. Râzî'nin katkısıyla bu tartışma, İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerinden biri olan mahiyetin yaratılmışlığı meselesine taşınmış ve böylece daha geniş bir felsefî çerçeveye oturtulmuştur. Çıkış noktasında "yaratılmışlık" anlamıyla başlayan kavram, farklı İslâmî ilimlerin literatürü aracılığıyla canlılığını korumuş; müteahhirîn kelâm geleneği üzerinden mahiyet anlayışına aktarılması ise zor olmamıştır. Nitekim Râzî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı

[4] Kelimenin ism-i fâil formunun geçtiği âyetler için bk. el-Bakara 2/30, 124; Âl-i İmrân 3/55; el-Kasas 28/7; Fâtır 35/1.

atıflar kadar olmasa da konunun kökenlerini atomcu kelâm anlayışının teorilerine açık (ma'dûm şeyler) veya örtük (hâller) biçimde dayandırması bu sürekliliğin en belirgin göstergesi olmuştur.

1.1. Râzî'de Mahiyet Merkezli Mec'ûliyet Tartışması

Kelâm geleneğinin en velut âlimlerinden biri olan Fahreddîn er-Râzî, eserlerinde kelâm konularını ve kelâmcıları her zaman aynı yoğunlukta ele almamıştır. Bazı eserleri içerik ve işleyiş bakımından daha kelâmî bir görünüm sergilerken, bazıları ise felsefî bir yapıya sahiptir. Mec'ûliyet meselesi özelinde, kelâmcı kimliğinin en belirgin şekilde hissedildiği geç dönem eserlerinden *el-Muhassal*'da, Behşemî Mu'tezilesi'nin görüşlerini, Bâkıllânî'nin ve erken dönemlerinde Cüveynî'nin savunduğu ahvâl teorisini, ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin çoğunlukla kabul ettiği ma'dûm zâtlara ilişkin anlayışı doğrudan örneklerle tartışır. Râzî'nin bu referansları ve seçtiği örnekler, mec'ûliyet tartışmasının kelâm geleneği içerisindeki sürekliliğini açıklar niteliktedir. *Muhassal* dışında ise Râzî'nin konuyu ele alış biçimi daha çok tasvirî bir yapı taşır ve Râzî, ana kaynak olarak İbn Sînâ'yı gösterir.

Râzî'nin eser telif kronolojisi[5] göz önünde bulundurulduğunda tartışma açısından üç eseri öne çıkmaktadır. Bunlardan *el-Mebâhissü'l-meşrikıyye* ile *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eserlerde tartışmanın kökenleri atomcu kelâm geleneğine dayandırılmaz ve salt mahiyetler üzerinden tartışılır. Kelâmcı bakış açısını daha ağırlıklı yansıttığı *el-Muhassal* adlı eserinde ise bu tartışmanın çerçevesine Mu'tezile'nin "ma'dûmun şey'iyyeti" teorisini de dâhil eder.[6] Râzî *el-Mebâhiss*'te konu çerçevesinde şunları ifade eder:

> "Basit mahiyetlerin mec'ûl olup olmadığına dair meşhur görüş bunların mec'ûl olmadığıdır. Zira siyahlık, kendisinin dışında bir şeye bağlı olsaydı, o şey olmadığında siyahlık da siyahlık olmazdı ki bu imkânsızdır. Ancak bu görüşe itiraz vardır. Çünkü [bir mahiyet olarak] siyahlığın hakikati olduğu gibi, varlığın da bir hakikati sâbittir. Eğer siyahlığın, siyahlık olması bakımından mec'ûl olması imkânsızsa, varlığın da varlık olması bakımından mec'ûl olması imkânsızdır. Öyleyse ne siyahlığın hakikati ne de varlığı mec'ûldür. Dolayısıyla mevcut siyahlık aslen mec'ûl değildir. Bu ise çelişkidir. Eğer 'mec'ûl olan şey (yaratılan), varlığın siyahlığa eklenmesi demektir' denirse, bu da kulak tırmalayan bir safsata olur. Çünkü bu eklemenin de bir hakikati vardır ve o hakikat de mec'ûl değildir. Özetle her yaratılmış farz edilen şeyin bir hakikati vardır. Bu hakikat ya basittir ya da basit unsurlardan oluşur. Eğer bazı basitlerin yaratılmış olabileceği

[5] Râzî'nin eser kronolojisi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-166.

[6] Ibrahim, "Causing an Essence", 158.

> kabul edilirse, diğerleri için de aynısı geçerli olmalıdır. Aksi halde hiçbiri için geçerli olmaz. Doğrusu şudur: 'Mahiyetler mec'ûl değildir' sözünden kasıt, tıpkı 'insan ne birdir ne de çoktur' denildiğinde anlaşılan anlamdır. Bilindiği üzere burada kastedilen, 'bir'lik ve 'çok'luğun insan kavramının içinde olmadığıdır. Yoksa insanın bunlardan yoksun olduğu değildir. Aynı şekilde, 'mahiyet mec'ûl değildir' derken kastımız, mec'ûliyet vasfının insanlık kavramının içinde olmadığıdır. Çünkü insanlığa, sırf insanlık olarak baktığımızda, orada yalnızca insanlık vardır. Eğer onun mec'ûliyetine bakarsak, insanlık kavramına dışarıdan bir anlam eklemiş oluruz ki bu, mahiyetin kendisi olmaz."[7]

Râzî yukarıdaki pasajda kelâm geleneğine atıfta bulunmadan salt mahiyetler üzerinden mec'ûliyet meselesini ele almaktadır. Burada dikkat çeken noktalardan birisi basit ve birleşik şeklinde mahiyetleri ikiye ayırıp bunlardan basit mahiyetler için *mec'ûl* denilemediğini belirtmesidir. Ancak kelâm geleneğine her ne kadar işarette bulunmuş olmasa da kelâmda yer alan yoktan yaratma fikrinin konuyu genişletme açısından önemi dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim birer hakikat olarak hem mahiyet hem de mahiyete eklenen varlık mec'ûl değildir. Bu bağlamda iki unsuru birleştirmeye *yaratma* veya *ca'l* denmesinin safsatadan ibaret olduğunu belirtmektedir. İleride görüleceği üzere, Râzî'nin bu denli bir açıklamada bulunmasına ilham kaynağı olan Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de uzun uzadıya dile getirdiği ma'dûm zâtlar teorisi eleştirisidir. Nitekim Cüveynî'nin adı geçen eserinde ma'dûm olan cevherin ve ona verilen varlığın hiçbiri yaratılmamış ise "Tanrı neyi yarattı?" şeklinde Mu'tezile'ye yönelttiği soru, mahiyet teorisi bağlamında burada kendini gösterdiği hissedilir. Öyle ki, *insan* mahiyeti düşünüldüğünde onun mec'ûl olup olmadığı şöyle dursun, birlik ve çokluk noktasında da onun herhangi bir vasıfla kayıtlanamadığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla felsefî sistem çerçevesinde basit mahiyetlerin mec'ûl olmadığının kabulü en isabetli görüş olduğunun altını çizer.

Bu bağlamda ma'dûm zâtlar teorisi için bir kayıt düşmek gerekir. Bu

---

[7] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Mebâhissü'l-meşrikıyye* (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1990/1411), 1/52.

"الفصل الثالث في أن البسائط هل تكون مجعولة أم لا (المشهور) أنّها غير مجعولة، فإنّ السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادًا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال (وفيه اشكال) لأنّ السواد كما أنّ له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة، فإنّ امتنع أن يكون السواد في كونه سوادًا مجعولًا امتنع أن يكون الوجود في كونه وجودًا مجعولًا، فإذًا لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعول، فالسواد الموجود غير مجعول أصلًا، هذا خلف. (فإن قيل) المجعول هو ضمّ الوجود إلى السواد، فهو أيضًا مغالطة ركيكة، لأنّ ذلك الضمّ له حقيقة، وهي أيضًا غير مجعولة. (وبالجملة) فكلّ ما يفرض مجعولًا فله حقيقة، وهي إما أن تكون بسيطة أو تكون متألفة من البسائط، فإن عقل أن يكون بعض البسائط مجعولًا فليعقل ذلك في سائرها، وإلّا فلا. (فالحقّ) أنّ ما يقال من أن الماهيات غير مجعولة معناه معنى ما يقال الإنسان لا واحد ولا كثير، وقد عرفت إنّ المراد منه أنّ الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الإنسان، لا أنّ الإنسان عارٍ منهما، فكذلك هاهنا هي معنى قولنا الماهية غير مجعولة إن المجعولية غير داخلة في مفهوم الإنسانية، لأنّك ما دمت تنظر إلى الإنسانية من حيث هي هي لم يكن هناك إلا الإنسانية، فإن نظرت إلى مجعوليتها فقد زدت في الإنسانية مفهومًا وراءها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي"

teoride zâtlar, zâtî sıfatlara sahiptir ve bu sıfatlar sayesinde bir zât bir diğerinden ayrışmaktadır. Ne var ki bu durum mahiyetler için geçerli değildir. Dolayısıyla bu pasaj üzerinden bile ma'dûm şeyler ile mahiyetlerin birbirinden farklı olduğu belirginlik kazanır. Öyle ki şeyler, zât olma bakımından aynıdır.[8] Onları farklılaştıran sahip oldukları zâtî sıfatlardır. Ne var ki, mahiyetler, mahiyet olma bakımından ve özleri gereği birbirinden ayrıdır.[9] Başka bir deyişle atomcu geleneğin varlıktan yoksun mümkünleri birer zât kabul edilir. Bu zâtlar zât olma yönüyle farksız. Ancak farkları sadece sahip oldukları ayrılmaz zâtî sıfatlarla sağlanır. Böylece her zaman olduğu gibi burada da zât-sıfat ekseninde kelâmcılar zâtları sıfatlar üzerinden birleştirip ayrıştırdıklarının altını çizmemiz gerekir. Ne var ki mahiyet anlayışında mahiyetlerin her biri yapı olarak birbirinden farklıdır. Bu da ma'dûm zâtlar ile mahiyet teorilerinin bağdaştırılması noktasında hatalara yol açar.

1.2. Râzî'nin Kelâm Merkezli Mec'ûliyet Tartışması

Râzî son dönem eserlerinden biri olan ve kelâm anlatısına ağırlık verdiği *el-Muhassal*'da mec'ûliyet tartışmasını Mu'tezile kelâmıyla başlatarak İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: İlâhiyât*'ı ile bitirmektedir. Burada varlık öncesi ma'dûm şeyler teorisi ile mahiyet anlayışını aynı çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere iki teori arasında tam manasıyla bir uyumluluktan söz etmemektedir. Aktaracağımız iki ayrı pasajda Râzî, bir dizi Mu'tezilî âlimin adını zikreder ve bunların ma'dûm şeyler teorisini savunduğuna dikkat çeker. Ayrıca dikkat çekici bir şekilde verdiği örnekler kelâm atomculuğunda yer alan cevher-araz ikilisinden renk arazına dayanan siyahlıktır. Öyle ki, hâller teorisini benimseyen kelâmcılar gibi hâdis âlemdeki zât kategorisine arazları da dâhil edip bunun üzerinden örnekler vermektedir. İlgili iki pasaj şöyledir:

> "Ma'dûm ya sübutu imkânsız olandır. Bunun sırf olumsuzlama olduğu hakkında bir tartışma yoktur. Ya da ma'dûm, sübûtu mümkün olandır. Bu bize ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl [el-Allâf] ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre sırf olumsuzlamadır. Mu'tezile'nin geri kalanı buna muhaliftir. İhtilaf noktası şudur: Mu'tezile'nin geri kalanı, siyahlığın varlığının karalığın karalık olmasına ilave olduğunu iddia ettiler. Sonra onlar, o mahiyetin o varlık sıfatından boş olmasının mümkün olduğunu iddia ettiler."[10]

---

[8] Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'arâż*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009), 1/59.

[9] Tartışmanın *el-Metâlib*'te yer alan versiyonu için bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 1/97.

[10] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 48.

"Ebû Ya'kûb eş-Şâhhâm, Ebû Ali el-Cübbâî, onun oğlu Ebû Hâşim, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Ebü'l-Kâsım Yâ'kûb el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş, Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, ve onun öğrencileri, varlığa gelmeden önce, mümkün yoklukların zâtları, *ayn*ları ve hakikatleri olduğunu fâilin etkisinin onları zât kılmada değil, bilakis o zâtları var kılmada olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar ayrıca bu zâtların, şahıslarıyla ayrı olduğu üzerinde ve yok olanların her bir türünden sâbit olanın, sonsuz sayıda olduğunda ittifak etmişlerdir. Filozoflar ise mümkünlerin mahiyetlerinin, varlıklarından başka olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yine onlar, o mahiyetlerin haricî varlıktan soyunmuş olmasının mümkün olduğunda ittifak etmişlerdir. Zira biz, her ne kadar dışta bir varlığı olmasa da üçgeni düşünebiliriz. Peki, mahiyetlerin hem haricî ve hem de zihnî varlığın her ikisinden soyunmuş olması mümkün müdür? İbn Sînâ *eş-Şifâ: İlâhiyât*'ın birinci makalesinde 'bu mümkün değildir' diye yazarken onların bu kısmı bunu mümkün görmüştür. Ayrıca filozoflar, söz konusu mahiyetlerin tek olmakla ya da çok olmakla nitelenemeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Çünkü birlik ve çokluktan anlaşılan, karalıktan anlaşılandan başkadır. Şöyle ki, biz sadece karalığı dikkate aldığımızda, bu durumda onun hakkında birlik ve çoklukla hüküm vermemiz mümkün değildir. Aksi takdirde karalıkla birlikte başkasını dikkate aldığımızda bu 'Biz ancak karalığı dikkate aldık' sözümüzle çelişir."[11]

Râzî *el-Muḥaṣṣal*'da konuyu ele alırken kelâm merkezli bir açıklama tarzını geliştirir. Oysa bu konuyu ele aldığı *el-Mebâhis* ve *el-Mülahhas*'ta felsefe merkezli açıklama geliştirdiği açık şekilde görülmektedir. Yukarıdaki pasajda Râzî şu noktalara dikkat çekmektedir: (i) Mu'tezile'nin tümü ma'dûm zâtlar teorisini benimsememiş, özellikle bazı önemli isimler ile Eş'arî gelenek varlık öncesi şeylerin zât olmadığı konusunda hemfikirdir. (ii) Ma'dûm zâtlar teorisini benimseyen Mu'tezilî kanat, bu zâtların varlık

"المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع في أنّه نفي محض، وإمّا أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض، خلافًا للباقين من المعتزلة. ومحلّ الخلاف أنّهم زعموا أنّ وجود السواد زائد على كونه سوادًا، ثمّ زعموا أنّه يجوز خلوّ تلك الماهية عن صفة الوجود."

[11] Râzî, *el-Muhassal*, 50-51.

" عم أبو يعقوب الشحام، وأبو على الجبائي، وابنه أبو هاشم. وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم يعقوب البلخي وأبو عبد الله البصري، وأبو إسحاق ابن عياش، والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني وتلامذته، أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات، وأعيان وحقائق. وأنّ تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة. واتفقوا على أنّ تلك الذوات متباينة بأشخاصها. واتفقوا على أنّ الثابت من كلّ نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه. أما الفلاسفة، فقد اتفقوا على أنّ الممكنات ماهياتها غير وجوداتها. واتفقوا على أنّه يجوز تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجي، فإنّا قد نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج، وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجي والذهني. نص ابن سينا في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء على أنّه لا يجوز ومنهم من يجوّزه واتفقوا على أنّ تلك الماهيات لا توصف بأنّها واحدة، أو كثيرة، لأنّ المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد. فإذا اعتبرنا السواد فقط، ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة، وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إنا لم نعتبر إلا السواد."

öncesi bir sübutunun bulunduğu ve bunların mec‘ûl olmadığını savunur. Hemen akabinde (iii) felsefî gelenekteki mahiyet anlayışına geçiş sağlar ve İbn Sînâ’nın *İlâhiyât’ı*na atıfla mahiyetlerin de mec‘ûl olmadığını belirtir.[12] Bir nevi tartışmanın İbn Sînâ külliyatında yer almadığını ancak o, bunu külliyatın belirli bölümlerinden çıkarttığını ima eder. Öyle ki, felsefî sistemde varlık zihnî ve hâricî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu bağlamda bir şey mümkün mahiyet kabul edildiği takdirde ya dış bir gerçekliğe sahip ya da zihinde olmalıdır. Bu durumda üçgen dış dünyada var olmadığı için ona yok denilemez. Bunun varlığı zihnî alandır. Dolayısıyla mahiyetler her durumda kategorik olarak iki varlık alanından birinde olmak zorundadır. Mec‘ûliyet konusu bağlamında mahiyetler hâricî varlık olmasa bile zihnen var olduğu için mec‘ûl olmamalıdır.

Râzî kendi anlatısında iki noktaya temas etmez. Bunlardan birincisi ma‘dûm şeyler teorisinin atomcu anlayışın bir ürünü olduğudur. Oysa ileride bu teorinin kapsam alanının cevher-arazlarla sınırlı kaldığı ve cisimler katmanını kapsamadığı gösterilecektir. Bir diğeri de Râzî’nin odak noktasını oluşturan atomcu kelâmcıların zât (cevher-araz) ve felsefecilerin de mahiyet dediği gerçekliktir. Oysa yine ileride görüleceği üzere mec‘ûliyet tartışmasının kapsamı sadece zâtlarla sınırlı kalmamış ahvâl dedikleri sıfatları da içine almıştır.

1.3. İbn Sînâ Külliyâtı Bağlamında Mec‘ûliyet Kavramına Verilen Anlamlar

Modern çalışmalarda mec‘ûliyet tartışmalarının Râzî’ye dayandırılmasının temel nedeni bu ifadenin aynıyla Râzî’nin eserlerinde yer alması olarak gösterilir. Oysa bu kavram ca‘l kökünden türetilmiş ism-i mef‘ûlün “ye” ekiyle mastarlaştırılmış formudur. Bu form İbn Sînâ külliyatı tarandığında karşılaşılan bir kavram değildir. Ancak söz konusu külliyatta kavramın ism-i fâil formuyla sık sık karşılaşılır. Bu yönüyle tartışmanın İbn Sînâ’dan ziyade Râzî’ye dayandırılması sadece semantik bir tahlilin ötesine geçmemektedir. Çünkü kavramın farklı formları İbn Sinâ külliyatında yer aldığı gibi, kelime kök ve ondan türetilenler de sözlük anlamını aşarak kavramsal bir hüviyet kazanır. Çünkü söz konusu kavram her ne kadar İbn Sînâ’nın eserlerinde yer alamasa da eserlerinin kimi pasajları ve bütünsel sonucu bu kavramın örtük şekilde felsefenin içerisinde mündemiç olduğunu gösterir. Nitekim Râzî sonrası birçok eserde İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*’sının *İlâhiyât* cildinde yer alan şu pasaj alıntılanır ve kavram da bu anlatıya uygunluk oranında anlamlandırılmaya çalışılır:

> “Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı var olduğu

[12] Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik = İlahiyat*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 236.

müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlün varlığı da süreklidir. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü o şey için mutlak yokluğu engellemekte ve o şeye tam varlığı vermektedir. İşte bu filozofların ibda' dedikleri şeydir. İbda', 'bir şeyi mutlak yokluktan (*leys-i mutlak*) sonra varlık sahibi kılmaktır (te'yîs)'. Çünkü ma'lûlün kendisi bakımından 'yok/leys' olması, illetinden dolayı ise 'var/eys' olması söz konusudur. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Buna göre her ma'lûl, zât bakımından 'leys'ten sonra 'eys' olur."[13]

Yukarıdaki pasaj, İbn Sînâ felsefesinde yer alan "yaratma" kavramının etrafında şekillenen terimlerin anlam çerçevesi bakımından yoğun bir anlam katmanına sahiptir. İbn Sînâ öncelikle zihnimizde bir varlığı tasavvur etmemizi ister. Eğer bu varlık zatı gereği başka bir şeyin varlığını zorunlu kılıyorsa, aralarında kesintisiz bir illet-malûl ilişkisi ortaya çıkar. Bu durumda illet varlığını sürdürdükçe malûl de zorunlu olarak var olmalıdır. Bu ilişki, harf sembolleriyle ifade edilirse, A var olduğu sürece B de var olmaya devam eder. Dolayısıyla bu iki şey arasındaki varlıksal bağ, üst düzey bir nedensellik ilişkisinin örneği hâline gelir. Çünkü A adlı neden, B'nin yoklukta kalmasını önleyerek ona sürekli ve tam bir varlık sağlamaktadır. Bu çerçeveden hareketle İbn Sînâ, kendisinden önceki filozofların "ibda'" olarak adlandırdığı ve bu anlamda kavramsallaştırdığı olgunun tam da bu şekilde gerçekleştiğini vurgular. Öyle ki, B adlı malûl, başlangıçta varlıktan yoksun bir mahiyet olarak, yani "leys" konumunda bulunurken, zamansal olmayan bir "sonradanlık" ile varlık alır ve böylece "eys" hâline yükselmiş olur. Burada dikkat çeken husus, ibda' kavramının, varlıktan yoksun bir mahiyetin (*leys*) varlık kazandıktan sonraki (*eys*) hâlini ifade etmesidir. Bu yaklaşımda yaratma, kendinde sabit bir mahiyete varlık vermekten ibarettir. Mahiyetler, bu bağlamıyla mec'ûliyet kategorisi içinde değerlendirilmemektedir ve yalnızca sabit bir hakikat leys konumundan eys konumuna geçirilerek yaratma **(***ibda'*) gerçekleşmiş olmaktadır. Râzî sonrası literatür İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından hareketle ona nispet edilen şu ifadeyi sıkça kullanmıştır: "Câ'il (Tanrı) kayısıyı kayısı kılmadı

[13] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik = İlahiyat*, 236.

"وإذ قد تقرر هذا، فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون" ليس" ويكون له عن علته أن يكون "أيس". والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول "أيسا" بعد "ليس" بعدية بالذات."

(*lem yac'al*), sadece onu var etti (*evcedehâ*)."[14] Bu sözden çıkarılan anlam ise mahiyetlerin hakikat oluşu itibarıyla değişim ve dönüşüme kapalı olduğudur. Böylece bunlar varlık verilmek suretiyle yalnızca dış dünyaya çıkmaktadır.[15]

İbn Sînâ'nın felsefî sistemi ile Râzî'nin kavramsallaştırması, ayrıca tefsir ve sözlük çalışmaları aracılığıyla kavramın muhtemel anlamlarına dair geniş bir listenin ortaya çıkmasına yol açmıştır**.** Böylece "ca'l" terimi, temel olarak bir şeyi başka bir şeye dönüştürme yahut bir durumu meydana getirme anlamını taşır ve Râzî'nin eserlerinde ontolojik bir derinlik kazanarak varlık-mahiyet tartışmalarının merkezine yerleşmiştir. Sonraki dönemlerde bu kavram sekiz terimle ilişkilendirilmiştir. Bunlar "sun'", "halk", "îcâd", "ihdâss", "ihtirâ'", "ibdâ'", "fiil" ve "tekvîn" şeklinde sıralanmıştır. Bu bağlamda "îcâd" salt varlık verme, "ihdâs" yokluktan sonra varlık alanına çıkarma, "ihtirâ'" herhangi bir şey ortada yokken meydana getirme, "ibdâ'" ise ansızın ve def'aten ortaya çıkarma anlamını taşır. "Tekvîn" kavramı tedricî oluş sürecini vurgular, "fiil" ise daha geniş bir eylem alanını ima eder. Bu çerçevede ca'l kökünden türeyen fiilin iki mef'ûle geçişli olması halinde dönüştürme (*tasyîr*), tek mef'ûle geçişli olması durumunda ise hem varlık verme (*îcâd*) hem de takdir etme (*halk*) anlamlarını taşıdığı kaydedilir. Bu kökün muhtemel anlamaları ağırlıklı olarak sözlük ve bağlam merkezlidir.[16] Ancak kavramın İbn Sînâ'nın ortaya

[14] Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-makâlât*, thk. İbrâhîm el-Ensârî (Beyrut: Dârü'l-Mufîd li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413/1993), 368.

[15] İbn Sînâ'nın yukarıda alıntılanan pasajından da anlaşıldığı gibi söz konusu tartışma nedensellik üzerinden genişlemektedir. Bu bağlamda Bilal İbrahim'in mec'ûliyet kavramı için önerdiği İngilizce karşılık olan "causation", söz konusu kavramın tarihsel ve teorik arka planı dikkate alındığında bazı sorunlar barındırmaktadır. Eğer mec'ûliyet kavramının kökleri İbn Sînâ'nın metafiziğiyle sınırlıysa, bu çeviri isabetli olabilir. Ancak kavram, İbn Sînâ'yı aşan ve kelâm geleneğinde hem zâtlar (cevher-araz) hem de sıfatlar (hâller) bağlamında kullanılan daha geniş bir anlam yelpazesine sahipse, "causation" gibi dar bir terim yetersiz ve hatta yanıltıcı olacaktır. Zira kelâmcılar, mec'ûliyet tartışmalarında nedensellik çerçevesini aşan ontolojik ve teolojik boyutları da dikkate almış, Tanrı'nın irâdesini merkeze alan bir yaklaşım sergilemişlerdir. "Mec'ûliyet" kavramının İngilizceye aktarımında, kavramın kelâm geleneğindeki çok katmanlı yapısını yansıtacak daha kapsayıcı bir karşılık tercih edilmelidir. Causation gibi tek boyutlu bir çeviri, Tanrı'nın irâdesi ve zât-sıfat ilişkisi gibi temel kelâmî meseleleri göz ardı etme riski taşır. İlgili öneri için bk. Ibrahim, "Causing an Essence", 156.

[16] Şemseddîn Ahmed İbn Kemâl, "Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye", *Mecmû'u Resâili'l-'Âllâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 1439/2018), 6/289-290. İbn Kemâl bu anlam listesini oluştururken şu metinlere dayanmıştır: Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Mısır: Külliyetü'l-Âdâb, 1999), 1/302; Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru'ş-Şâmiyye,

koyduğu mahiyet teorisiyle ilişkilendirildiğinde anlam tam anlamıyla lügavî anlamları ihtiva etmese de çağrışımlarını barındırmaktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ anlatısı merkezinde bir ıstılahî anlam çerçevesi kazandırılmak istenerek tartışmanın mahalli belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece İbn Sînâ'nın yaratma anlayışına dikkat çekilir. Çünkü ona göre yaratma ve ca'l, bir mahiyete tam varlık vermek ve onu leys hâlinden eys[17] hâline taşımaktır.[18]

Sadece Râzî'nin konuyu ele alış biçimine bakılırsa mec'ûliyet tartışmalarının iki sacayağının olduğu fark edilir. Bunlardan birisi İbn Sînâ felsefesinin mahiyet anlayışıdır. Bir diğeri ise atomcu kelâm anlayışında yer alan zât-sıfat teorisidir. Kelâmcıların teorisinde yer alan kavram ve tartışmanın ne ölçüde Râzî'yi etkilediğini ve onun bu tartışmayı nasıl kelâmın zât-sıfat teorisinden koparıp mahiyet anlayışına kazandırdığını daha net çizgilerle görebilmek için mütekaddimîn kelâmının zât-sıfat teorilerine odaklanmak gerekir.

2. Mec'ûliyet Konusunun Atomcu Kelâmdaki Yeri

Atomcu kelâm geleneğinde Behşemîler ve Eş'arîlerden Bâkıllânî ile Cüveynî esas alındığında zât-sıfat bağlamı üzerinden mec'ûliyet tartışmalarıyla karşılaşılır. Bu geleneğin Eş'arî kanadında yer alan Bâkıllânî ile ilk dönemlerindeki Cüveynî bu tartışmayı sıfatlarla (hâllerle) sınırlı tutmuştur. Bu tartışma "bi fi'li'l-fâil" (fâilin eylemi) kalıbı üzerinden yürütülürken, araştırmalarımız neticesinde Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'inin yalnızca bir yerinde mec'ûliyet tabirlerini kullandığını tespit

1412), 357; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 1/102.

17 Modern literatürde bu kavramın ilk kez Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından kullanıldığı belirtilir. Ancak kavramın kökenine dair daha geriye dönük bir tarama yapıldığında, bunun aslında Halîl b. Ahmed'de (ö. 175/791), Arap dilinde kullanılan bir kalıp olduğu ifadesiyle karşılaşılır. "Leys"in olumsuzluk bildirmesinin aksine, "eys" olumluluk ifade eden bir kelimedir ve kullanımının zamanla öldüğü (kullanımdan düştüğü) belirtilir. Arap dilindeki "إنتيني من حيث أيس وليس" ifadesi, varlık ve yokluk bağlamında hem kelâmda hem de felsefede kullanılmıştır. Bk. Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Maḫzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1408/1988), VII/300, 330. Felsefe geleneğinde kayıtlı ilk kullanımı için bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, "el-Felsefetü'l-ûlâ", *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefîyye*, thk. M. 'Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1369/1950), 58-59. Bu kavramların Câhiz'den önce de kelâm geleneğinde kullanıldığını gösteren ifadeler için de bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Alî Ebû Mülhîm (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002), 1/131.

18 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik = İlahiyat*, 214; İbn Kemâl, "Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye", 6/291.

ettik. Dolayısıyla Cüveynî külliyatının ciddi bir okuyucusu olduğu bilinen Râzî, bu kavramı alıp müteahhirîn kelâm geleneğine kazandırmıştır.

2.1. Behşemî Kelâmında Mec'ûliyet

2.1.1. Ma'dûm Zâtlar

Kaynaklara göre ma'dûm zâtlar teorisi ma'dûmun şey'iyyeti başlığı altında ilk defa atomcu teorinin fikir babası olan Allâf'ın (**ö.** 235/849-50 [?]) öğrencisi Ebû İshâk b. Ayyâş (**ö.** 4. yy/10. yy) ile ortaya çıkmıştır. Ayyâş'tan önce de bu teoriye benzer fikirler ortaya atılmıştır. Bunlar içerisinden örnek olarak Hayyât'ın (ö. 300/913[?]) cismin ma'dûm haldeyken de cisim olduğu söylemini verebiliriz.[19] Ancak Ayyâş'ın teorisi atomculuk içerisinde ortaya çıkmış ve Behşemîler tarafından da genişletilmiştir. Ne var ki, Hayyât'ın savunusu anti-atomcu Mu'tezile içerisinde ortaya çıkmış olma olasılığı daha yüksektir.[20]

Ma'dûmların varlık öncesinde sabit olduğuna dair teori hem aklî hem de naklî delillerle savunulmuştur. Naklî deliller içerisinde "*Allah bir şeye 'ol!' dediğinde o şey oluverir*"[21] âyeti gösterilmektedir. Bu âyette yer alan ve Allah'ın hitabına medar olan şeyin sâbit olması gerektiği savunulur.[22] Bununla beraber Mu'tezile içerisinden bu teoriyi savunanlar dilcilere müracaat ederek "şey" kavramının varlık eşiğini aşan en genel kavram olduğuna inanırlar. Ne var ki, buna muhalif olan Mu'tezilî âlimler ve Eş'arîler aksi yönde deliller sunmuşlardır.[23] Özellikle de Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn* adlı hacimli eserinde dilcilerin "şey" kelimesinden kasıtlarının varlığı aşan bir kavram şemsiyesi değil de varlıkla özdeş olan bir kavram olduğunu belirtir.[24]

Aklî delil olarak Mu'tezile en temelde ma'dûmların ma'dûm iken bilindiklerini ve bilginin nesnesi olduklarını savunur. Bu durumda eğer bir ma'dûm bir diğerinden ayırt edilebiliyorsa bunun anlamı her bir ma'dûmun

---

19 Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum,* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1402/1982), 164-165.

20 Her ne kadar klasik ve modern kaynaklar teorinin ilk defa Allâf'ın öğrencisi Ayyâş'a dayandırıyor olsa da Allâf'ın bu teoriyi alaya aldığına dair nakil de bulunmaktadır. Bu nakle dayanarak teorinin Allâf öncesine de dayandığı söylenebilir. İlgili nakil için bk. Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir Maḳdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, thk. Cl. Huart (Paris: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 1899), 1/38; Abdulkerim İskender Sarıca, *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 117.

21 Yâsîn 36/82.

22 Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 35.

23 Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2003), 148.

24 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, thk. Ömer Abdülganî Hamdân - Tağrîd Muhammed Hamdân (Ürdün: Mektebetü Misk, 1443/2022), 1/286.

kendine özgü niteliklerinin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla ma'dûmlar varlık öncesi durumda zât ve bu zâtlar sahip oldukları zâta ait sıfatlar sayesinde birbirinden ayırt edilmektedirler.

Mu'tezile'nin Behşemî kolunun kelâm sisteminde ontik bağlamda merkezi bir konumda yer alan bu teorinin ardında yatan nedenler olduğu gibi, söz konusu teori birtakım aksiyomları da beraberinde getirmiştir. Bunların başında sıfatlar teorisinin daha geniş bir yelpazeye dağılması gelmektedir. Bu bağlamda aksiyomlardan biri "bütün zâtlar aynıdır" ilkesidir. Böylece her bir zât, zât olma bakımından diğeri ile aynı ise onlarda bunların ayrı düşünülmesini sağlayan birtakım zâtî sıfatlar olmalıdır. Zâtların aynı olduğu ve bunlara farklılık kazandıranların zâtî sıfatlar olduğu düşüncesi sıfat şemasının doğmasına neden olmuştur. Behşemîlerin sıfat taksimi kısaca şöyledir:

2.1.2. Sıfatlar

(i) Şayet "zâtlar vardır" önermesindeki "varlık" yüklemi sıfat kabul edilirse, zât ile sıfatın ayrı statülere sahip olduğu sonucuna varılır. Bu durumda sıfat olan varlığı rafa kaldırırsak, geriye varlıksız bir zât kalır. Böylece ontik zeminde varlık niteliğinden yoksun zâtın bir sıfat kabul edebilmesi için ontik bir statüye sahip olması gerekir. Behşemiyye'ye göre böyle bir zât sabittir ve aynı zamanda şey olarak da kabul edilir. Dolayısıyla varlık sıfatını almadan önce de zâtlar birer sübuta sahiptir. Çoklu durumda düşünülebilen zâtlar söz konusu statüde zâtî sıfatlar üzerinden birbirinden ayrışmaktadır. Örnek olarak "cevherler cevher olma niteliğine sahiptir" ile "beyazlar renktir" şeklindeki iki önermede yer alan yüklemler niteledikleri zâtlar için birer zâtî sıfattır. Bu sıfatlar sayesinde bir zât diğerinden ayrışmaktadır.[25] Dolayısıyla zâtlarda sâbit olan ve ayrışmayı sağlayan bu sıfatlar hem ma'dûm hem de mevcût durumda zâtların ayrılmaz niteliği kabul edilir.[26] Peki bu zâtlar varlık sıfatını aldıktan sonra neler kazanır?

(ii) İkinci sıfat türü söz konusu zâtlara fâil tarafından kazandırılan varlık sıfatıdır. Fâil'in, yani Tanrı'nın buradaki dahli cevheri cevher veya arazı araz kılma değildir. Fâilin birer sübutu bulunan bu zâtlara zâtî sıfatlarını (cevheriyyet-araziyet) kazandırması kudret kapsamının dışında bırakılır. Fâil, sâbit olan bu zâtlara sadece varlık niteliği kazandırabilir. Kazanılan varlık sıfatı sayesinde söz konusu zâtlar kuvve durumundan fiili duruma geçiş yapar.[27] Peki, zâtlar varlık sıfatı kazanıp fiili duruma geçince ne olur?

---

[25] Frank, *Beings and Their Attributes*, 55.

[26] Bu sıfat türü farklı terimlerle de ifade edilmektedir. Bu terimlerden öne çıkanlar "es-sıfatü'z-zâtiyye", "sıfatü'z-zât", "sıfâtü'l- ecnâs" ve "es-sıfatü'l-ehass" gibi ifadelerdir. Bk. Serkan Çetin, Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025), 193.

[27] Burada kullanmış olduğumuz "bilfiil" ile "bilkuvve" kavramları dönemin sıfat taksiminde yer almadığını önemle belirtmemiz gerekir. Daha ziyade Meşşâî gelenekte

(iii) Varlık sıfatını kazanan zâtlar yeni sıfatlar elde eder. Örnek olarak cevher ile arazı ele alırsak; bu ikiliden cevherler varlıktan önce "yer kaplama (tehayyüz)" sıfatı ile nitelenmemektedir.[28] Aynı şekilde bunların arazları taşıma zorunluluğu da bulunmamaktadır. Öyle ki ma'dûm olan zâtlar için hareketli veya sakin olma durumu söz konusu değildir. Ancak varlık sıfatını aldıktan sonra bu tür zâtların birtakım sıfatları bilkuvve durumundan bilfiil duruma geçer. Bu durum aynı şekilde arazlar için de geçerlidir. Varlık sahasında cevher ile arazlar birbirinden ayrılamaz. Cevherlerin arazları taşıması ve arazların da cevherler tarafından taşınması zorunluluğu bu gruba dahil olan sıfatlardandır. Ancak bu ikili arasındaki taşıma ilişkisi kurulduktan sonra yeni sıfatlar da ortaya çıkar.

(iv) Herhangi bir araz cevher tarafından taşınınca o araz taşıyıcısı olan cevhere zorunlu olarak bir sıfat kazandırır. Örneğin bir cevher herhangi bir hareket arazını taşıyorsa zorunlu olarak o cevher hareketli olma sıfatını kazanır. Bu durum bütün arazların cevherlere tutunması neticesinde geçerlilik kazanan sıfatlardandır. Bu tür sıfatlar arazların taşınması neticesinde ortaya çıktığı için bunlara *manevî sıfatlar* denir.

2.2. Ma'dûm Zâtların Mahiyetlerden Farkı

Behşemî sıfat teorisine göre ne zâtlar ne de onların sıfatları Fâil'in fiiline dayanmaktadır. Sâbit olan zâtlar da bunlara kazandırılan varlık sıfatı da yaratmaya konu değillerdir. Bu bağlamda söz konusu teori çerçevesinde yaratmanın karşılık geldiği teknik anlam "Fâil tarafından sâbit zâtlara varlık sıfatını yüklemek" şeklindedir.[29] Bu yönüyle mahiyet anlayışına benzemekte ve dolayısıyla mec'ûliyet tartışmasının içine girmektedir. Ne var ki, mahiyet anlayışı anti-atomcu anlayış içerisinde doğup geliştiği için her iki teorinin farklarını görmek gerekir. Bunu daha iyi kavramak için ma'dum şeyleri üç küçük başlıkta açıklamak gerekir. Birincisi bu şeyler neredediр? İkincisi bu şeylerin ontolojide kapsamını neler oluşturur? Başka bir ifadeyle şeylerden kasıt nesneler mi yoksa nesneleri oluşturan cevher-araz ikilisi midir? Üçüncüsü de bunlar önerme şeklinde formüle edilirse özne mi olurlar yüklem mi? Bu üç sorunun karşılık geldiği başlıklar (i) yer, (ii) kapsam ve (iii) şekil olmaktadır. Bunların tespitiyle beraber ma'dûm ile mahiyetler arasında tam anlamıyla ne tür farkların olduğu belirginlik kazanır. Şimdi bunları kısaca ele alalım:

2.2.1. Ma'dûm Zâtların Varlıktaki Yeri

Atomcu kelâm geleneğinde mahiyet ve buna bağlı olarak nefis teorisi

ve onlardan etkilenen müteahhirîn kelâmında sıkça kullanılan bu iki kavramı sadece anlatı düzeyinde burada kullanmış olduğumuzu belirtmek isteriz.

[28] Bâkıllânî, *el-Hidâye*, 1/91.

[29] Mu'tezile geleneğinde yaratma olgusuna farklı yaklaşımlar ve anlam çerçevesinin belirlenmesi için bk. Sarıca, *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar*, 116-120.

olmadığı için zihinsel olgudan da söz edilemez. Daha maddeci bir perspektifle epistemolojiyi kurgulayan bu gelenekte nesnenin varlıktan soyutlayarak zihne alınması şeklinde bir bilgi tanımı söz konusu değildir. Dolayısıyla ma'dûm zâtların nerede olduğuna dair soruya ancak zihin ve nefiste olmadığı şeklinde bir yanıt verilebilir.

Nitekim Ma'dûm şeyler teorisinin merkezinde olan zâtlar (cevherler-arazlar) varlık öncesinde nerede olduğuna dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Ancak mahiyet ve dolayısıyla bunun üzerine inşa edilen epistemoloji anlayışının dayanağı olan nefis teorisinde varlık temelde hâricî ve zihnî olmak üzere ikiye ayrılır. Müteahhirîn kelâmcılar atomcu geleneğin teorilerini okurken sıklıkla mahiyet ve nefis teorilerini merkeze alarak çıkarımlarda bulunurlar. Bu doğrultuda Mu'tezile ismini kullanmadan ma'dûm şeyler teorisi üzerinden Mu'tezile geleneğini eleştiren Râzî, el-Mebâhis'te önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre söz konusu teorinin savunucusu olan Mu'tezile'nin (Râzî "Mu'tezile" tabirini kullanmaz) en büyük sorunu bunları zihnî varlık saymamasında yatmaktadır. Sadece bu ifadeden bile mümkün ma'dûmların Mu'tezile düşüncesinde zihinden bağımsız varlıklar olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak atomcu Eş'arî düşünce şöyle dursun, Mu'tezilî düşüncede de mahiyet ve nefis anlayışının olmadığı hesaba katılırsa Râzî'nin bu değerlendirmesi sorgulanır hale gelir.[30]

2.2.2. Ma'dûm Zâtların Ontolojideki Kapsam Alanı

Bu bilgiler ışığında, teorinin varlık statüsündeki kapsamının ne olduğu doğal olarak merak konusu hâline gelir. Atomcu anlayıştan bağımsız olarak, söz konusu teorinin cisimleri kapsadığı söylenebilir. Nitekim örnekler de bunu büyük ölçüde desteklemektedir. Buna paralel olarak, mahiyet anlayışının atomcu âlem tasavvurunu dışlaması sebebiyle, teorinin kapsamı yine nesnelerle sınırlı kalmaktadır. Ne var ki asıl tartışma, atomcu çizgide yer alan Behşemîlere göre ma'dûm olan şeylerin yalnızca cisimleri oluşturan cevher ve arazlardan mı ibaret olduğu, yoksa bunlarla birlikte cisimlerin tamamının da bu kapsama girip girmediği etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla meseleyi ontolojik ve epistemolojik düzlemde çift katmanlı bir yapıyla değerlendirmek gerekir.

Atomcu düşünce geleneğinde cisimlere yüklenen özellikler, nihayetinde cevher ve arazlara irca edilir. Örneğin "cisim hareketlidir" önermesi, "cismi oluşturan cevherler hareket arazlarını taşıdıkları için bunların her

[30] Râzî'nin değerlendirmesi için bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1/47. Mahiyet ve nefis teorisinin atomcu anlayışla bağdaşmayacağına dair kısa bir değerlendirme için bk. Richard M. Frank, "Abū Hāshim's Theory of the 'States': İts Structure and Function", *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II*, ed. Dimitri Gutas (Surrey: Ashgate Variorum, 2011), 90.

biri hareketlidir" şeklindeki ifadeyle açıklanır. Böylece, cisme dair yapılan her konuşma doğrudan atomik katmana ilişkin bir konuşmaya dönüşür. Bu çerçevede iki temel noktadan hareketle söz konusu teorinin ontik zeminde atomik katmanla (cevher-araz) sınırlı olduğu yönünde bir kanaat oluşur.[31] Nitekim sıfatların taksimi bağlamında verilen bilgiler, cevher ile arazların ma'dûm konumda iken bile zâtî sıfatlara sahip olduğunu göstermektedir. Cevherin cevher oluşu ve siyah arazının renk olmakla nitelenmesi buna örnektir. Buradan hareketle belirginleşen temel soru şu olur: Acaba cevher ve arazlar zâtî sıfatlara sahip olduğu gibi, cisimler de zâtî sıfatlara sahip midir? Bu soruya cevap arandığında, hâdis âlemde yalnızca cevher ve arazların zâtî sıfatlara sahip olduğuna dair açık kayıtlara ulaşılır. Hatta "Zâtî sıfatlar -örneğin cevherin cevher oluşu- bütüne değil, parçaya atfedilir"[32] şeklindeki ifadeler, doğrudan olmasa da atomcu literatürde sıklıkla yer bulur. Durum böyle olunca "Hâdis varlıklar içinde yalnızca cevher ve arazların zâtî sıfatları sabittir" şeklinde bir aksiyoma varılabilir. Bu aksiyom doğrultusunda, ma'dûm olan şeyler birbirinden ayrışıyorsa, bunun temel nedeni onların zâtî sıfatlara sahip olmasıdır. Tersinden okunduğunda ise cisimlerin zâtî sıfatlardan yoksun olması, onların şey olarak sabit olmamasını, yani ontolojik statü kazanmamalarını açıklamaktadır. Bir diğer önemli husus ise gerek Behşemî metinlerde gerekse onları eleştiren atomcu Eş'arî (özellikle Bâkıllânî ve Cüveynî)[33] kaynaklarında, ma'dûmun şeyiyeti bağlamında verilen örneklerin -gözden kaçan münferit örnekler hariç tutulursa- istisnasız atomik katmana, yani cevher ve arazlara ait olmasıdır. Bu da teorinin kapsamının cevher-araz düzeyiyle sınırlı kaldığına, dolayısıyla cisimlerin bu kapsama dâhil edilmediğine işaret eden güçlü bir ipucu sunmaktadır.

---

31 Bu kanaati güçlü bir şekilde destekleyecek yorumlar için bk. Muhammet Ali Koca, "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/615 vd.

32 Zeydî ve Mu'tezilî âlimlerden Nâtık bi'l-Hakk (ö. 424/1033) zâta ait, yani zâtî sıfatların atomik katmanla sınırlı olduğunu, bu katmanı aşıp cevher-arazlardan oluşan cisimlerin bu tür sıfatlarının bulunmadığını açık bir dille ifade eder: "Kuşkusuz zât sıfatları cevher-arazlara dayanır (*âhâd*), bütüne dayanmaz. Buna örnek bir şeyin yer kaplamasıdır.". Bk. Yahyâ İbnü'l-Huseyn Nâtık bi'l-Hakk, *Kitâbu Ziyâdâtu Şerhi'l-Usûl*, thk. Camilla Adang vd. (Leiden ; Boston: Brill, 2010), 197.
" لأنّ صفة الذات ترجع إلى الآحاد، لا إلى الجُمَل، ككون الشيء متحيزًا " Bu yaklaşıma yakın ifadeler için bk. Richard M. Frank, "Al-Ma'dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers", *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II* (Surrey: Ashgate Variorum, 2011), 198-199; Frank, "Abū Hāshim's Theory of the 'States': İts Structure and Function", 90. Ayrıca cevher gibi arazların da bu sistemde zât kabul edildiğine dair bk. Frank, Abu Hâshim, 89-90.

33 Bâkıllânî, *el-Hidâye*, 1/352.

Bununla beraber teorinin cisimleri de kapsaması gerektiğine dair bir epistemolojik yaklaşım gereklidir. Zira teorinin çıkış noktalarından biri, Tanrı'nın bilgisinin şeylere dayandığıdır. Şeyler ma'dûm iken sâbit addedildiklerine göre, nesnelerin hatta olayların da sâbit olması gerekir. Bu durumda teorinin ontik ve epistemolojik boyutları arasında bir uyumsuzluk hissedilir. Bu uyumsuzluğun en dikkat çekici yönlerinden biri, "Hâdis varlıklar arasında sadece cevher ile arazların zâtî sıfatları sâbittir" aksiyomunun doğurduğu, cisimlerin cisim olarak bilinmemesi problemidir. Nitekim hâlleri kabul eden Ebû Hâşim'e göre hâllerin kendisi bilinmez; fakat hâllerle nitelenen zâtlar, bu hâller üzerinden bilinir. Bir nevi hâller bilgi edinimi için köprü konumundadır. Böylece eğer cisimlerin hâlleri yoksa bu durumda cisimlerin ne üzerinden bilindiği sorusu gündeme gelir.

Teoriye epistemik boyutuyla yaklaşıldığında, cisimler katmanının da ma'dûm şeyler kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmelidir. Zira Tanrı'nın bilgisi cisimleri ve olayları da kuşatır.[34] Bunun yanı sıra, nadir de olsa bazı metinlerde "cismin hakikati"[35] şeklindeki vurgulara rastlanmaktadır. Son ve en önemli nokta ise Eş'arî metinlerde teoriye

[34] Ma'dûm şeyler teorisinin ilâhî ilim kadar ilâhî irâdeyle de ilişkilendirildiği görülür (bu bağlantı için bk. Peter Adamson - Fedor Benevich, *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries: Metaphysics and Theology* (BRILL, 2024), 138.). Ancak ilâhî irâdenin işlev kazanabilmesi için öncelikle ilâhî ilmin devrede olması gerektiği dikkate alındığında teorinin merkezini irâdeye kaydırmanın anlamlı bir katkı sağlamadığı ortaya çıkar.

[35] Ebü'l-Hasen el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*, thk. İlyas Çelebi, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/349; Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ' fî mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-'Âlâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), 62; Nâtık bi'l-Hakk, *Kitâbu Ziyâdâtu Şerhi'l-Usûl*, 23. Atomcu geleneğin kavram haritasında yer alan "hakikat" kavramı her koşulda aynı anlamı karşılamamaktadır. Nitekim zâtî/nefsî sıfatlar için bu ifade kullanıldığı gibi "hassiya" ile tanım (hadd) için de aynı şekilde kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle hakikat, zâtî/nefsî, hassiya ve tanım ifadelerinin her biri aynı anlamı karşılamaktadır. Bu ifadelerin karşılık geldiği anlam, bir şeye (cevher-araz) ait özelliklerin hiçbir surette değişip dönüşememesidir (*kalbü'l-hakâiki muhâlün*). Örneğin cevherin cevher olma özelliği bir hakikattir ve bu hakikatin dönüşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla cevherin araza, arazların da kendi içerisinde birbirine dönüşmesi kelâmcıların baskın çoğunluğu açısından kabul edilmemiştir. Ne var ki, aynı ifadeler zâtî/nefsî sıfatı bulunmayan cisimler için kullanıldığı gibi, iki varlık arasındaki mukayeseyi bildirip varlıksal açıdan herhangi bir değeri bulunmayan "missleyn", "muhtelifeyn" ve "ğayreyn" gibi ifadeler için de hakikat ifadesi kullanılmaktadır. Kelâm açısından cisimlerin asgari olarak mucizeler örneğinde değişip dönüştüğü ve mukayeseyi bildiren ifadelerin de varlıksal değeri olmadığından sıfatlarla nitelenmemesi hesaba katılırsa "hakikat" kavramının her koşulda aynı anlama karşılık gelmediği anlaşılır. Bu yorumu destekleyen ifadeleri Cüveynî'nin Bâkıllânî'ye ait görüşün aktarımında görmek mümkündür. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Daniş-

yöneltilen kapsamlı eleştiriler içerisinde, ontik ve epistemik boyutlar arasındaki uyumsuzluğa doğrudan bir atıf yapılmamış olmasıdır. Bu durum, çalışmamızda önerilen teorinin kapsamının yalnızca cevher ve araz katmanıyla sınırlı olduğu yönündeki iddianın, ileride ortaya çıkabilecek yeni metinler ışığında bir daha gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.[36]

2.2.3. Ma‘dûm Zâtların Önermedeki Şekli

Ma‘dûm zâtlar teorisinin önerme bazında ifade biçimi, başka bir ifadeyle zâtların önermelerde konu veya yüklem konumundaki analizine bakıldığında, bunlarla sadece konu olarak karşılaşıldığı anlaşılır. Nitekim ma‘dûmlar birer zât olarak sadece kendilerinden söz edilen ve bilgi için nesne sayılanlar kümesinde yer alırlar. Bu bağlamda iki temel kategori olan zât ve sıfatlar arasında herhangi bir geçiş imkânsız sayılmaktadır.[37] Dolayısıyla her bir zât sıfır nitelikli düşünüldüğünde zât olma yönüyle aynı olunca bunların birbirinden ayrışması zâtî niteliklerle sağlanır. Bu nedenle “cevher cevherdir” veya “siyah arazı renktir” ifadelerindeki her bir konu varlık öncesinde de sonrasında da birer zâta karşılık gelir ve önermelerde sürekli olarak konu pozisyonunda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle önerme bazında konular bilginin nesnesidir ve yüklemler ise herhangi bir açıdan bilginin nesnesi kabul edilmemektedir.[38] Böylece konular ancak yüklem

gah-ı McGill Şube-i Tahran, 1401/1981), 53. Nefsî sıfatlar için kullanılan “hassiya” ifadesi için bk. Bâkıllânî, *Hidâye*, 1/150.

36 İbn Sînâ’da belirginleşen mahiyet anlayışının kökeni üzerine yürütülen tartışmalar, özellikle Jean Jolivet’in çalışmasıyla başlamış ve farklı araştırmacılar tarafından sürdürülmüştür. Jolivet, bu anlayışın Mu‘tezile kelâmından geldiğini ileri sürerken, Robert Wisnovsky de bu görüşe katılmakla birlikte bazı önemli nüanslara dikkat çekmiştir. Ona göre mevcut kavramından vücûd kavramına geçiş nispeten kolaydır. Ancak şey kavramından mahiyet kavramına ulaşmak daha karmaşık bir süreçtir. Bununla beraber Wisnovsky, mahiyet anlayışının bütünüyle Mu‘tezile teorisine dayandırılmasının isabetli olmadığını, çünkü mahiyetin kavramsal düzeyde olmasa da sistematik olarak klasik felsefede yer aldığını belirtir (Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, 145-146, 154). Wisnovsky’nin şey ile mahiyet kavramları arasındaki bağ ve kökenlere dair yaptığı mukayesede, bizim daha önce ortaya koyduğumuz üçlü taksimata veya şeylerin kapsamının yalnızca atomik katmanla sınırlı olduğuna dair herhangi bir kayıt yer almaz. Aynı şekilde Peter Adamson ve Fedor Benevich’in ortak çalışmalarında da “şey” kavramının kapsam alanına doğrudan temas edilmemektedir (Adamson - Benevich, *The Heirs of Avicenna*, 138-143).

37 Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *Fi’t-tevhîd*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü’s-Sekâfe, 1389/1969), 201-202; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeetü’l-Maârif, 1969), 165.

38 Mu‘tezile geleneğinin hâller teorisi savunucularına göre bilginin nesnesi ya varlık ya da varlık öncesi sâbit olan zâtlardır. Bu tanıtım ifadesinden hareketle var veya yok şeklinde nitelenmeyen hâller bilginin nesnesi sayılmaz. Bunlar sadece zâtların bilinebilirliği için köprü konumunda değerlendirilir. Ne var ki Eş‘arî geleneğin hâller teorisi savunucuları bilgi nesnesi olarak varlık, yokluk ve sıfat kategorisinde yer

pozisyonundaki sıfatlar aracılığıyla bilinir. Kısacası zikredilen önermelerin konusu zât, yüklemleri de birer hâl (sıfat) olarak kategorize edilir. Her iki kategori de burada fâilin fiiline ve câ'ilin ca'line bağlı değildir.

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin Behşemiyye kanadı için hâdis âlem kapsamında zâtlar varlık sıfatını almış olsun ya da olmasın yüksek olasılıkla nesnelerin yapı taşı olan cevherler ile arazlardan ibarettir. Sıfatlar ise yukarıdaki taksime bağlı olarak yüklem olmaya elverişli kelimeleri yani varlık ve yokluk kapsamına girmeyen hâlleri gösterir.[39] Bu durumda iki temel kategoriden zâtlar tikel varlıkları, sıfatlar da tümelleri gösterir. Bu kategoriler arasında geçiş imkânsız sayılmakla beraber hiçbiri yoktan yaratmaya bağlı olmadığı için Fâil'in fiiline dayanmamakta ve mec'ûl sayılmamaktadır. Ne var ki, hâller teorisini savunan Eş'arîler varlığı gerçek anlamda sıfat kabul etmedikleri için[40] yukarıdaki Behşemî zât ve sıfat teorisinden uzak ve daha basit bir teoriye bağlı kalmışlardır. Bu durumda Eş'arîler için zât kapsamında değerlendirilen cevherler ile arazlar birer tikel varlık olarak Fâil'in fiiliyle yoktan yaratıldığı için mec'ûl olmaktadır. Ne var ki, bunları birbirinden ayıran ve zât sıfatlarının adı olan *nefsî sıfatlar* veya arazların cevherler tarafından taşınması neticesinde ortaya çıkan *manevî sıfatlar* Fâil'in fiiline bağlı olmadıkları için mec'ûl de sayılmamaktadırlar.

2.3. Ahvâl Teorisini Savunan Eş'arîlerde Mec'ûliyet

Eş'arî ekolünde ilk defa Bâkıllânî tarafından yüklem olmaya elverişli birtakım sözcüklerin sıfatları gösterdiği ve bu sıfatların da ontik değeri haiz olduğu savunulmuştur. Bâkıllânî öncesi klasik kelâm dilinde cevherler zât kategorisinde yer alır iken, mastar veya isim formatında ifade edilen arazlar (ör. hareket, beyaz) ise sıfatlar olarak kabul görmüştür. Yüklem olmaya elverişli sözcükler ise cevher olan zâtın ilgili arazı taşıdığını bildiren ve ontik değeri haiz bir sâbiti göstermeyen bir isimden ibaret kabul edilmiştir (ör. hareketli, ebyâd). Oysa Bâkıllânî varlık ve yokluk kapsamına girmeyen hâllerin söz konusu yüklem olmaya elverişli sözcükler tarafından gösterildiğini savunur. Ancak burada kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller için "ne vardır ne de yoktur" şeklinde tanıtıcı bir cümlenin kullanılmasını dönemin kelâm dili ve mevcut kavramsal çerçevenin darlığına dayandırır. Dolayısıyla atomculuk anlayışında daha esnek kavramlar kullanılmış olsaydı Ebû Hâşim tarafından hâller için böyle bir tanıtıcı cümle

alan hâlleri birbirinden bağımsız şekilde bilginin nesnesi kabul ederler. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil* (1969), 640; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 82; Fedor Benevich, "The Classical Ash'ari Theory of Ahwāl: Juwaynī and His Opponents", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (Mayıs 2016), 16.

39 Bâkıllânî, *el-Hidâye*, 1/352.

40 Eş'arî düşünce sisteminde "varlık" adı altında gerçek bir sıfatın olmadığını beyan eden açık ifadeler için bk. Bâkıllânî, *el-Hidâye*, 1/289; Cüveynî, *el-İrşâd*, 31. Krş. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn* (1969), 576.

kullanılmayabilirdi. Şöyle ki, süreç içerisinde kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller sisteme dâhil olunca bu sıfat modeli söz konusu hâkim dili değiştirip dönüştürmeye pek muktedir olmamıştır. Dolayısıyla hâller cevher veya araz kategorisi içerisine dâhil olmadığı için bunlara mevcut da denilememiştir. Bu bağlamda bu hâkim dilin dar sınırları nedeniyle hâllere mevcut denilememiştir. Bu yönüyle hâllere biçilen ontik değeri dönemin hâkim dili ve dar kavramları içerisinde değerlendirmek gerektiğini en net biçimde Bâkıllânî'nin ifade ettiğini belirtmek gerekir:

> "Kâdı [Bâkıllânî] şöyle dedi: Hâllerin mevcut olmadığını söylüyorum. Çünkü seleflerimin (şuyûhî) uzlaştığı bir ıstılah vardır. O da onların: 'Allah dışındaki her şey ya cevher ya da arazdır' sözleridir. Dolayısıyla sen gerçeğin farkına vardıktan sonra, ona dair hangi ifadeyi kullanmak istersen kullanırsın. Bunlar ayrışmalar konumundadır. Zira onlar bilinendir ve sâbittir. Biz onların mevcut ve madum olduğunu söylemeyiz."[41]

Bâkıllânî'nin ifadelerinden iki önemli hususun çıkartılması mümkündür. Bunlardan birincisi varlığın derecelendirilmesidir. Nitekim Bâkıllânî, hâllerin aslında varlık türünün içerisinde olduğunu söylemeye çalışır. Ancak bu teori kelâm atomculuğu içerisinde ortaya çıktığı için belirli bir terminolojiye sadık kalınması gerekir. Bu terminolojiye göre *âlem* denilen hâdis varlık alanı cevher ve arazlardan oluşur. Çünkü cevher ile arazın her biri tikel varlıklardır. Ancak tümel varlıklar fizikî boyutta olmadığı için bunun âlemde değerlendirilmesi imkân dâhilinde değildir. Bu bağlamda hâller dönemin dil imkânları ölçüsünde atomculuk terminolojisi içerisinde anlamlandırılmıştır. İkinci husus ise hâller için kullanılan "ne vardır ne de yoktur" tanıtıcı cümlenin esasî bir cümle olmadığı, bunun mevcut ontoloji için sadece bir kavramsallaştırmadan ibaret olduğudur.[42] Bu durumda hâller teorisini savunan Mu'tezile ma'dûm zâtları da kabul etmektedirler.

Müteahhirîn kelâm geleneğinde bu konunun tartışıldığı noktada yaratma

---

[41] Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlü'd-dîn* (b.y.: Darü'l-Kütübi'l- Mısriyye, Kelâm kısmı, 290), 115b. "قال القاضي: إنّما قلتُ هي غير موجودة، لاصطلاح سبق لشيوخي وهو أنّهم قالوا: كلّ ما هو سوى الله فهو ينقسم إلى جوهر وعرض، والأحوال ليست جواهرًا ولا أعراضًا، فإذا عرفت الحقيقة فأطلق من العبارة ما شئتَ. وينزل هذا منزلة التميزات، فإنّها معلومة، ثابتة، ولا نقول هي موجودة ولا معدومة. "

[42] Hâllerin mec'ûliyeti tartışması, "fâilin fiili" çerçevesinde Bâkıllânî ile Cüveynî'yi takip eden Mâğrib kelâm literatüründe de ele alınmıştır. Bu tartışma, genel olarak "âlem" kavramının kapsamı ve illet-ma'lûl ilişkisi düzeyinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda iki temel görüş öne çıkar: (i) Eğer âlem, Tanrı ve sıfatları dışındaki her şeyi kapsıyorsa, hâller de bu kapsamda yer alır ve yaratılmış varlıklar arasında sayılmalıdır. (ii) Şayet ilim gibi bir araz, bir cevher tarafından taşınıyorsa, bu durumda zorunlu olarak "âlim olma" hâli ortaya çıkar. İlk görüşe göre, hâller doğrudan fâilin fiiliyle meydana gelirken; ikinci görüş, illiyetin zorunluluğunu esas alarak, cevher ile araz arasındaki taşıma ilişkisinden hareketle hâllerin fâilden bağımsız biçimde oluştuğu sonucuna ulaşır. Örnek olarak bk. Ebü'l-'İzz el-Mukterah, *Şerhu'l İrşâd*, thk. Nezihe Ma'ric (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 1/172; Ebü'l-Hasan el-Yufrunî Tancî, *el-Mebâhisü'l-akliyye fî şerhi ma'ânî'l-'Akîdeti'l-Burhâniyye*, thk. Cemâlu'l-Allâl el-Bahtî (Fas: Dâru İbn Hazm, 1438/2017), 1/635.

ile ilgili olan kavramlar sıralanır ve bunlar arasındaki farklara dikkat çekilir. Ancak geriye doğru bir okuma gerçekleştirdiğimizde müteahhirîn kelâmcıların bu kavramlar arasında herhangi bir farka gitmedikleri fark edilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr "Mûcid ile fâil aynıdır"[43] ifadelerini kullanır. Dolayısıyla bu ifadeden anladığımız *fiil* ile *icâd* kavramlarının aynı anlamı karşıladığıdır. Aynı şekilde Cüveynî'nin *fâilin fiili* ile *cailin ca'li* ifadelerini beraber kullanması da bunların aynı anlam grubunda yer aldığını gösterir. Dolayısıyla atomcu gelenek içerisindeki yaratma etrafında ortaya çıkan ifadeler hudûs kavramıyla ilintilidir. Ancak varlık-mahiyet ayrımı nedeniyle süreç içerisinde mahiyetin katmanlı anlamları bu ifadelerde nüans farklarının doğmasına yol açmıştır. Netice itibariyle müteahhirîn kelâmında ortaya konan kavram haritasının mütekaddimîn kelamındaki kavramlarla her zaman aynı anlamla örtüşmediğini önemle belirtmekte yarar vardır. Bu bağlamda Cüveynî kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâllerin mec'ûl olmamasına dair etkisinde bulunduğu Bâkıllânî'nin görüşlerini şöyle aktarır:

> "Şöyle deriz: Hâlleri kabul ettiğimizde bu sıfatların tümünün sâbit olduğunu [söylemiş oluruz]. Sonra, Kâdi [Bâkıllânî]'nin bu konudaki cevapları değişiklik gösterir. Onun *en-Naḳżü'l-kebîr*'de vardığı sonuç bunların fâil tarafından ortaya konulmadığıdır ve fâil tarafından ortaya konanın ancak hudûs olduğudur. Sonra bizim zikrettiğimiz sıfatlar, onların 'fâil tarafından meydana getirildiği' söylenmeksizin, zorunlu olarak sabit olurlar; tıpkı hudûs ve vücûd gibi. İlletin gerektirdiği hükümler de bu doğrultudadır. Dolayısıyla [Bâkıllânî] şöyle der: İlim bir mahalle bulunduğunda o mahallin 'âlim oluşu' fâil tarafından meydana getirilmiş değildir. Fâil tarafından meydana getirilen şey yalnızca ilmin hudûsu ve zâtının sübûtudur. Sonra ilim sâbit olunca, mahal için söz konusu [âlim olma] hükmünü gerektirir. Onun *en-Naḳż* ve diğer eserlerinde kabul ettiği bu görüş bütün Mu'tezile'nin görüşüdür. Oysa *el-Hidâye* ve *Mâ yua'llel ve mâ lâ yua'llel* (İlletli olan ve olmayan) adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüş şudur: Bu sıfatları hâller olarak kabul ettiğimizde bunların tamamı fâil tarafından meydana getirilmiştir; illetin malûlü de aynı şekilde fâil tarafından meydana getirilmiştir."[44]

Yukarıdaki pasajda, Bâkıllânî'nin hâllerin fâil tarafından meydana getirilip getirilmediği (mec'ûliyet) meselesinde farklı yaklaşımlar

---

[43] Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: İ'câzu'l-Kur'ân,* thk. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1385/1965), 4/260.

[44] Cüveynî, *eş-Şâmil* (1981), 27-28.
"قلنا: إذا قلنا بالأحوال، فهذه الصفات كلّها ثابتة. ثمّ اختلف جواب القاضي فيها، فالذي نصره في النقض الكبير أنّها لا تقع بالفاعل، وإنّما الذي تقع بالفاعل الحدوث. ثمّ ما ذكرناه من الصفات يثبت وجوبًا من غير أن يقال فيها: إنّه تثبت بالفاعل، كالحدوث والوجود. على هذا النحو جرى في الحكم الذي توجبه العلّة. فقال: إذا قام العلم بمحلٍّ فكون محلّه عالمًا ليس بالفاعل، وإنّما الذي بالفاعل حدوث العلم وثبوت ذاته. ثمّ إذا ثبت العلم أوجب الحكمَ لمحلّه. وهذا الذي ارتضاه في النقض وغيره من المصنفات مذهب جميع المعتزلة. والذي ارتضاه في الهداية والكتاب المترجم بما يعلل وما لا يعلل أنّ هذه الصفات إذا أثبتناها أحوالًا فكلّها بالفاعل، ومعلول العلّة بالفاعل أيضًا."

sergilediği görülmektedir. Başlangıçta, Eş'arîlik mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin eserlerinin "yüzeysel" bir okumasına dayanarak, hâller teorisini *et-Temhîd* adlı kitabında reddettiği ifade edilir.[45] Ancak Eş'arî'nin metinlerini daha derinlemesine incelediğinde, onun bu teoriyi benimsediği ve Bâkıllânî'nin de *en-Nakdu'n-Nakz*, *Mâ yu'allel ve mâ lâ yu'allel* ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn*[46] gibi eserlerinde bu görüşü açıkça savunduğu anlaşılır.[47]

Metin içi referanslardan hareketle, bu eserler arasında en geç kaleme alınanın *el-Hidâye* olduğu söylenebilir. Günümüze kısmen ulaşan bu eserdeki görüşler, Bâkıllânî'nin sıfatlar konusundaki nihai tutumunu yansıtmaktadır. Bu durumda Bâkıllânî kelâmcı kimliğiyle önce hâller teorisini reddetmiş, ardından aynı teoriyi açık bir şekilde benimsemiştir. Ancak onun bu kabulü, kendi mezhebinin dinamiklerine bağlı kalarak şekillenmiş ve Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolünden bazı noktalarda ayrışmıştır. Özellikle sıfatlar grubunda yer alan hâllerin fâil tarafından tayin edilip edilmediği meselesinde bu farklılık belirginleşir. Mu'tezile'nin Behşemiyye kanadına göre zât kategorisinde bulunan ve varlık niteliğinden yoksun olan şeyler ile bunların zâtî sıfatları veya sonradan kazandıkları vücûd gibi sıfatlar, var olmadıkları gerekçesiyle yaratma kapsamına girmez. Dönemin Eş'arîleri ise ma'dûm şeyler teorisini kabul etmedikleri için varlığı kesin bir sıfat olarak görmemişlerdir. Dolayısıyla Bâkıllânî ve Cüveynî ekseninde şekillenen Eş'arî anlayışa göre, bütün zâtlar varlık bakımından eşdeğerdir ve varlığın onlara yüklenmesi yeni bir bilgi katmaz. Cevher ve arazları zât kapsamında değerlendiren Eş'arîler, sıfatlar kategorisindeki hâller konusunda ise farklı görüşler ortaya koymuştur. Cüveynî'nin aktardığı pasajda, Bâkıllânî'nin hâller teorisini benimserken Behşemî görüşe yakın durduğu ve hâllerin var olmadığı için yaratılmış sayılamayacağını savunduğu görülür. Fakat daha sonra yazdığı *el-Hidâye*'de bu tutumunu değiştirerek hâllerin fâil tarafından ortaya konduğunu ifade etmiştir.

Cüveynî'nin dikkat çektiği husus, Tanrı tarafından taşıyıcı olan cevher ile taşınan araz arasındaki ontik ilişkidir. Bu ilişki neticesinde arazlar birer illet olarak taşıyıcısına hâl ve hüküm kazandırır. Böylece şayet cevher herhangi bir ilim arazını taşıyorsa zorunlu olarak ortaya varlık ve yokluk ile nitelenemeyen "âlim olma" hâli çıkmaktadır. Dolayısıyla hâlin yaratma olgusuyla herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Cüveynî'nin aktarım

[45] Zeynep Büşra Özdemir, *Bâkıllânî'nin Kelam Sistemi'nde Mâna Sıfatları* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025), 122-127.

[46] Bâkıllânî'nin iç atıflarından hareketle eser kronolojisinde *el-Hidâye*'nin en son eserleri arasında yer aldığını belirtmemiz gerekir.

[47] Ahvâl teorisinin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından örtük şekilde kullanıldığına dair iddia için bk. Bâkıllânî, *el-Hidâye*, 1/217.

şeklinden bağımsız olarak Bâkıllânî'nin görüş mü değiştirdiği yoksa "fâilin fiili" kalıbına farklı bir anlam mı yüklediğini kestirmek pek kolay değildir. Nitekim Bâkıllânî fâilin fiili derken bir ihtimal olarak "Tanrı söz konusu cevherde ilim arazını yaratmış olmasaydı 'âlim olma' durumundan da söz edilemezdi" minvalinde bir anlam kastetmiş olabilir. Şayet kastı bu doğrultuda ise *en-Nakz* ile *el-Hidâye* arasında herhangi bir görüş ayrılığının bulunduğu söylenemez. Böylece birinci eserde mutlak olarak Tanrı'nın söz konusu hâle müdahil olmadığı ve ikinci eserde de dolaylı olarak buna müdahil olduğu şeklinde bir yorum geliştirilebilir. Ancak *el-Hidâye*'nin telif edilen son eserlerinden biri olduğu dikkate alınırsa Bâkıllânî'nin ahvâl konusunda mec'ûliyete meyil gösterdiği söylenebilir.

Ma'dûm zâtlar teorisi Behşemîler tarafından savunulduğu için ne zâtlar ne de sıfatlar fâilin fiiline dayanırlar. Bu anlayışa göre ma'dûm ama mümkün olan bir zâta *hâl* sayılan *varlık* verildiğinde "yaratma" olgusu meydana gelir.[48] Dolayısıyla zâtlar da sıfatlar da mec'ûl değillerdir. Hâller teorisini kabul eden Eş'arîler için de sadece hâller mec'ûl kabul edilmemektedir. Mu'tezile'nin bu görüş ve kabulleri gerek Eş'arîler tarafından gerekse Mu'tezile mezhebinin içerisinden oldukça eleştirilmiştir. Temel soru da "Tanrı madem zâtları ve sıfatları yaratmadı, bu durumda neyi yarattı?" mealinde bir eleştirel soru olarak gelişim göstermiştir.[49]

Bâkıllânî çizgisini takip eden Cüveynî, hâllerin mec'ûl olmaması gerektiği noktasında ısrarcıdır. Atomcu kelâm geleneğinin ana teorisi olan hudûs delili cevherler tarafından taşınan arazların hudûsu üzerine kuruludur. Bu yönüyle geleneğin en fazla ihtiyaç duyduğu arazların varlık içerisindeki konum ve etkisi olmuştur. Dolayısıyla "cevher hareketlidir" önermesinde yer alan yüklemin açıklayıcısı ve illetinin "hareket" adındaki bir araza dayanması gerekir. Çünkü eğer hareketli olma olgusunun araz olmaksızın Fâil'in fiiliyle ortaya çıkabildiği kabul edilirse arazların hüküm gerektirme durumu ortadan kalkmış olur. Bu yönüyle arazların ontik

[48] Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 137; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'arâz*, 1/24.

[49] Cüveynî, *eş-Şâmil* (1981), 127. Bu eleştirinin aynısı ma'dûm zâtlar teorisine karşı çıkan Mu'tezilî âlimlerin metinlerine de yansımıştır. Bk. Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *Kitâbu't-temhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Hişşâm Hanefî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 1429/2008), 155; Yahyâ b. Hüseyn es-Sa'dî Kureşî, *Minhâcü'l-müttakîn fî ma'rifeti rabbi'l-'âlemîn*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî (Sana: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 1/384. Cüveynî'nin bu teoriye yönelttiği eleştiriler için ayrıca bk. Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 443-459; Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 120 vd.

alanda yaratılıp yaratılmamasının herhangi bir anlamı kalmaz. Bundan dolayı Cüveynî konu bağlamında hükümlerin, yani hâllerin Fâil'in fiiline dayanmaması konusunda ısrarcı olduğunu görmekteyiz:

> "Eğer şöyle denilirse: Hâllerin fâil tarafından meydana getirildiği görüşü câiz olsaydı; iki büyük sorun ortaya çıkar. Bunlardan birincisi şöyle denilmesidir: Âlem hudûs bulduğunda ve Kadîm Teâlâ da âlemin varlığının meydana geldiğini "bilen olmak"la nitelenirse; 'Bârî Teâlâ için meydana gelen bu yeni hâl, fâilin tesiriyle sâbit olmuştur' denilmesi gerekir. Bundan dolayı Kadîm Teâlâ'nın zâtında fâil vasıtasıyla birtakım sıfatların yenilenmesi gerekir. Oysa Müslümanlar bunu reddetmişlerdir. (…) Bu, sorunlardan biri idi. Diğeri ise şudur: Şayet biz, zâtlar için sâbit olan hâllerin fâil tarafından meydana getirilmesinin mümkün olduğunu söyleseydik; şu eleştiriden sıyrılamazdık: 'Hareketli olanın 'hareketli oluşu' da fâil tarafından meydana getirilmiş bir hâl olup hareketin ispatına gerek yoktur.' Bu, arazların inkârına götürür. Bu, itirazların en büyüklerinden ve cevaplandırılması en güç olanlarından biridir. Bâkıllânî de *en-Nakzü'l-kebîr*'de hâllerin fâil tarafından meydana getirilmediği, sadece zâtın fâil tarafından meydana getirildiği görüşünü benimserken bu itiraza dayanmıştır."[50]

Yukarıdaki pasajda Cüveynî hâllerin mec'ûl olmaması gerektiğini "fâilin fiili" kavramına dayanarak iki çıkmaza işaret etmektedir. Bunlardan birincisi teolojik açmazdır. Nitekim Tanrı âlemi yarattığında orada Tanrı'nın âlemin varlığına dair bilgisinde bir durum değişikliği meydana gelir. Bu değişikliği Tanrı'ya nispet etmek bir nevi Tanrı'nın değişime uğradığı anlamına gelir. Bir diğer çıkmaz ise dönemin kelâm tasavvurunun yegâne dayanağı olan cevher-araz teorisidir. Bu teorinin dönemin kelâmı adına merkezi konumda bulunması hudûs delilinin inşası içindir. Dolayısıyla şayet hâllerin Tanrı tarafından ve O'nun fiili ile ortaya çıkarıldığı savunulursa araz anlayışına ihtiyaç duyulmaması gerekir. Oysa hudûs delili arazların hudûsu aksiyomuna dayanmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir cevherin "hareketli oluş" hâlinin metafizik açıklaması hareket arazından bağımsız şekilde ve direkt Tanrı'nın fiiline bağlanarak açıklanabiliyorsa, bu durumda arazlardan bahsetmenin anlamı kalmaz. Daha açık bir örnekle "cevher hareketlidir" önermesinin konusu zât, yüklemi ise hâli gösteren bir sıfattır. Bu durumda "cevher neden hareketlidir" diye bir soru söz konusu önermeye yöneltildiğinde, cevap "Tanrı onu hareketli kıldı" şeklinde olacaktır. Böylece kulağa naif gelen ancak teolojik sistemin dayanağı olan hudûs delilini zayıflatıldığı, hatta iptal edildiği görülür. İşte Cüveynî buna

---

[50] Cüveynî, *eş-Şâmil* (1981), 30.

"فإن قيل: لو جاز المصير إلى أنّ الأحوال تقع بالفاعل، لوجب من ذلك أمران عظيمان: أحدهما أن يقال: إذا حدث العالم واتّصف القديم تعالى بكونه عالمًا بوقوع وجوده، فينبغي أنّ يقال: هذه الحال المتجددة للباري سبحانه تثبت تأثيرًا للفاعل، فيلزم من ذلك أن تتجدّد لذات القديم تعالى صفات بالفاعل، وهذا ما أنكره المسلمون. (…) وهذا أحد الأمرين. والأمر الآخر أنّا لو قلنا: الأحوال الثابتة للذوات يجوز أن تقع بالفاعل، فلا نجد انفصالًا ممّن يقول: كون المتحرّك متحرّكًا حالٌ أثبتها الفاعل ولا حاجة إلى إثبات الحركة. وهذا يفضي إلى نفي الأعراض، وهذا من أعظم الأسئلة وأصعبها مرامًا، وعليه عوّل القاضي في النقض الكبير عند المصير إلى أنّ الأحوال لا تقع بالفاعل، وإنّما تقع الذات بالفاعل."

tepkisel yaklaşmıştır. Bu açıklamalar ışığında *fiil*, *ihtirâ'*, *hudûs* ve *ca'l* kavramları her ne kadar müteahhirîn kelâmında farklı nüanslara sahip olsa da, atomcu evren anlayışını benimseyen mütekaddimîn kelâmcılara göre aynı anlamı karşılamaktadırlar.

Mec'ûliyet kavramı sanıldığının aksine ilk defa Râzî'nin literatüründe oraya çıkmamıştır. Metin tarama yöntemi kullanıldığında tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kavram "fâilin fiili" kavramıyla eşdeğer şekilde ilk defa Cüveynî tarafından kullanılmıştır. Bu kullanım mevcut Bâkıllânî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde yer almadığı görünmektedir. Yine de kesin olmamakla beraber mütekaddimîn dönemi kelam eserleri tarandığında bu kavramın ilk defa Cüveynî tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Cüveynî'nin ilgili ifadesi şu şekildedir:

> "Tek başına ('alâ hiyâlihâ) hâller için mec'ûliyet takdir etmek imkânsızdır. Çünkü hâl mec'ûl olmakla nitelenmez. Şey olmakla bile nitelenmeyen bir şey nasıl mec'ûl olmakla nitelenebilir ki? Ancak şu var: Hâllere sahip bir zât (*nefs*) hâdis ise; 'hâlleri üzere hâdis oldu' denilir."[51]

Bu pasajdan açık şeklide görülüyor ki Cüveynî'ye göre hâllerin mec'ûl olmadığının ifade edilmesi gerekir. Pasajda dikkat çekilen üç nokta bulunur. Bunlardan birincisi "mec'ûliyet" ifadesinin Râzî'den oldukça önce ve mahiyet teorisinden bağımsız şekilde kullanılmış olmasıdır. İkincisi müteahhirîn metinlerde mahiyetler üzerinden bu tartışma yürütülse bile, Mu'tezile'nin ma'dûmlar teorisi de sürekli hesaba katılmaktadır. Oysa Eş'arîler için hâllerin de bu tartışmanın merkezinde yer aldığı görülmektedir. Sonuncusu da hâllerin Tanrı'ya dayanmadığı şeklindeki bir ifadenin kulak tırmalayıcı olduğuna dikkat çekilmesidir. Bu nedenle Cüveynî, hâller var olmadığı için bunların yaratılmış olduğunu ve Tanrı'ya dayandığını söylemenin anlamsızlığına dikkat çekmiştir. Ayrıca hâdis olan şey için o şeyin hâlleri üzere ihdâs edildiğini ifade ederek kulak tırmalayıcı ifadeden kaçınılabileceğine de vurguda bulunduğu görülür.

3. Mec'ûliyet Kavramının Erken Dönem Kelâm Literatürü Dışındaki Eserlerde Tartışılması

Atomcu kelâm geleneğinin Basra Mu'tezilesi kanadının Behşemiye grubu ma'dûmun şeyiyetini ve hâller teorisini kabul ettiklerinden dolayı mec'ûliyet tartışmalarını hem zâtlarda hem de sıfatlarda geçerli kılmışlardır. Ancak atomcu Eş'arî gelenek içerisinden hâl savunucuları bu tartışmayı sadece sıfatlara icra etmişlerdir. Bu bağlamda dönemin tartışması sıfatlar konusu ile yakından ilgili olduğunu görebilmekteyiz. Bunu biraz daha geriye doğru götürdüğümüzde ilâhî sıfatlar problemiyle

---

[51] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (1969), 695. Benzer ifadeler için ayrıca bk. 648. "ويستحيل تقدير الجعل في الحال على حيالها، إذ الحال لا توصف بكونها مجعولة، وكيف توصف بذلك، ولا توصف بكونها شيئًا. ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثة، فيقال: حدثت على أحوالها."

yakından ilişkili olan Kur'an'ın yaratılmışlığı problemi (*halku'l-Kur'ân*) âyetlerde sıkça yer alan "ca'l" ile "câ'il" kavramları üzerinden tartışıldığını görebilmekteyiz. Mu'tezile, âyetlerde geçen ifadelerin "yaratma" anlamına karşılık geldiğini savunurken; Ahmed b. Hanbel'in bu kavramların muhtemel anlamları ihtiva ettiğini ve kesin olarak "ca'l" ifadesinin her koşulda yaratma anlamına gelmediği kanaatindedir. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'ye reddiye olarak her zaman *mec'ûl* ifadesinin *mahlûk* anlamına gelmeyeceğini zengin örnekler ışığında şöyle ifade eder:

> "[Âyette geçen] bu ve buna benzer örnekler 'yaratma (halaka)' anlamına gelmez. Allah 'ca'ale' fiilini yaratma anlamında veya bu anlamın dışında başka bir anlamda kullanırsa Cehmî olan hangi gerekçeyle bu fiili yaratma anlamına denk düşürebilir?"[52]

Bu pasaj Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'ân konusunu ele aldığı diğer pasajlarla mukayese edildiğinde bu kavramın tek bir anlama gelmediği, muhtemel anlamlarının da olduğu savıyla karşılaşılır. Nitekim Kur'an'ın farklı âyetlerinde yer alan bu fiilin bağlam merkezli olarak farklı anlamlara geldiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da "*Kur'an'ı Arapça ca'l ettik*" ifadesinde yer alan fiili "yaratma" ile sınırlamanın yanlış olduğunu ifade eder.[53] Diğer bir ifadeyle ca'l fiili Allah'ın sıfatlarından biri olan kelâmın yaratılmamış olduğu sonucuna varmak için Ahmed b. Hanbel tarafından bağlamsalcı bir okumaya tabi tutulmuştur.

Bir diğer önemli husus da söz konusu kavramın kelâm ilminin tartışmaları bağlamında tefsir üzerinden değerlendirilmesidir. Dolayısıyla bu kavram özellikle kelâm sıfatı üzerinden erken dönemde tartışmaya açılmış gibi görünmektedir. Böylece özellikle de tefsir geleneğinde söz konusu kökten türeyen kelimelerin bağlam ve kullanılış biçimi üzerinden bir dizi anlamlarına yer verilmiştir.[54] Kelâm geleneğinin sürekliliği göz önünde tutulursa Kur'an'ın yaratılmışlığı probleminde ortaya çıkan bu

---

[52] Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Salame Şâhîn (Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003), 105.
"فهذا وما كان على مثاله لا يكون على معنى خلق، فإذا قال الله جعل على معنى خلق، وقال جعل على غيرمعنى خلق، فبأي حجة قال الجهمي جعل على معنى خلق؟"
Ayrıca Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu ilâhî sıfatlardan kelâm sıfatı ile doğrudan ilişkili olduğu için buradaki tartışmanın ilâhî sıfatlar bağlamında ele alınması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel ilgili eserinde açık ifadelerle konu bazında sadece mastar ve fiil bazında *ca'l* ifadesini kullanmamaktadır. Bununla beraber ism-i mef'ûl kalıbıyla "mec'ûl" ifadesini de kullanmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, 42; Merve Kurt Palanci, *Vahiy ve Dil: İlahî Sözün Beşerî Düzlemde Yorumlanmasının Hermenötik Uzantıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025), 201-203.

[53] Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, 22.

[54] Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Alî el-Hâdî el-'Askerî, *Tefsîru'l-İmâm el-'Askerî* (Kahire: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî 1409/1989), 3.

kavramın sıfatlar ilişkisi üzerinden kendini ma'dûmun şey'iyyeti ve ahvâl teorisinde de gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu tartışmalar süreç içerisinde Zuhruf Sûresinin 3. âyetinde Kur'an ile ca'l kavramlarının fiil-mef'ûl olarak kullanımın ne anlama geldiği hem dil hem de kelâm tartışması ekseninde gelişim göstermiştir. Bu açıdan kelâmcı kimlikleri baskın olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Zemahşerî (ö. 538/1149) ve Râzî'nin[55] tefsir çalışmalarında buna rastlandığı gibi daha sonraki eserlerde de aynı tartışmalar alımlanmıştır. Öyle ki mec'ûliyet tartışmalarına ayrılan müstakil risalelerde de kavramın anlam tahliline bu eserlerin kaynaklık ettiği görülmektedir.[56]

Fıkıhta illiyet konusu üzerine akademik çalışmalar derinlemesine sürdürülmektedir. Ancak burada özellikle kelâmcılar tarafından kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde ve cedel metinlerinde illetlerin taksimine odaklanacağız. Bu taksimde, kelâmda yer alan sıfatlar tartışmasıyla bağlantılı olarak hükümlerin mec'ûl olup olmadığı meselesi gündeme gelmektedir. Kelâmcılar illetleri şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayırırlar. Aklî illetler kelâm ilminin alanına girerken, şer'î illetler fıkıh alanını ilgilendirir. Aralarındaki temel fark, şer'î illetin özü gereği illet olmaması, Şârî tarafından illet olarak belirlenip isimlendirilmesidir. Başka bir ifadeyle, burada sınırı ve ismi belirleyen Şârî'dir. Oysa kelâmcıların aklî illet dedikleri şey, ilâhî kudretin dışında kalan ve özü gereği illet olan durumlardır. Mesela yasaklama ile şarabın sarhoş ediciliği arasındaki illiyet, Şârî tarafından belirlenmiş olup herhangi bir ontik karşılığı bulunmamaktadır.[57]

Aklî illetlerde ise durum, belirleme değil; zaten var olan bir ilişkinin tespiti ve isimlendirilmesine dayanır. Örneğin bir cevherin hareket etmesinin nedeni, onun taşıdığı hareket arazından kaynaklıdır. Dolayısıyla "cevher hareketlidir" hükmünün aklî bir illeti vardır ve bu durum hareket arazının taşıyıcılığı üzerinden açıklanır. Böylece iki illiyet arasındaki fark, birinin belirleme yoluyla ortaya çıkması, diğerinin ise kendiliğinden ve müdahalesiz gerçekleşmesidir. Bu nedenle aklî illetlerin ortaya çıkardığı hüküm olan "hareketli olma" durumu yaratmaya ve müdahaleye açık

---

[55] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek (Min Evveli Sûreti'l-Mu'minîn Âhiri Sûreti's-Secde)*, thk. 'Allâl Abdülkâdir Bendevîş (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1430/2009), 1/114; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 17/83; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Mustafâ Hüseyn Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1986), 4/236.

[56] İbn Kemâl, "Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye", 6/289-290; İsfahânî, *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râğıb)*, 1/302; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 357; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/102.

[57] Ebü'l-Kâsım el-İskâfî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî (Kuveyt: el-Asfâr, 1445/2024), 162-163.

olmadığı, ca‘l kavramı üzerinden erken dönemlerden itibaren literatürde yerini almıştır.

Konunun sıfat-mevsûf bağlamının dışında hüsün-kubuh tartışmaları ekseninde Mu‘tezilî fıkıh usûlü literatüründe de yerini aldığını görebilmekteyiz. Bunu hem Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’de[58] (ö. 436/1045) hem de İmâmiyye Şîâsı’na mensup Ebû Câfer et-Tûsî’nin (ö. 460/1068) ilgili eserinde[59] görmemiz mümkündür. Dolayısıyla mec‘ûl olmayanların sınırı Mu‘tezile kelâmında zât-sıfatın ötesinde hüsün-kubuh konularını da kapsayacak derecede genişlik kazanmıştır.

Eş‘arîlik çizgisinde fıkıh usulü eserlerini kaleme alanlar, şer‘î ile aklî illetler arasında ayrıma giderek açık şekilde aklî illetlerin ortaya çıkardığı hükmün câ‘il tarafından meydana getirilmediğini ifade ederler. Konu sadedinde Cüveynî’nin şu ifadeleri kayda değerdir:

> “İlletleri kabul eden akıl sahiplerinin ortak görüşüyle aklî illetlerde her koşulda geçerlilik (ittirâd-inikâs) şart koşulur. Aklî illet ma‘lûlünü kendiliğinden ve zâtı gereği gerektirmektedir. Bu illet var olunca ma‘lûlünü gerektirmesi câ‘ile ve illet koyucuya (nâsıb) dayanmaz. Bu, kendisinin taşıyıcısının âlim ve kâdir olmasını gerektiren ilim ile kudret [illetleri] üzerinden örneklenebilir.”[60]

Yukarıdaki pasajda Cüveynî, kelâm sisteminde illet-malûl, yani ahvâl teorisini kabul edenlere göre aklî illetlerin doğurduğu sonuçların yaratmaya konu olmadığını ifade der. Buradaki illet-malûl ilişkisi klasik felsefede yer alan yukarıdan aşağıya dikey yönlü illiyet değildir. Daha doğru bir ifadeyle burada geçerli olan nedensellik atomik katmanla sınırlıdır. Şöyle ki cisimleri oluşturan cevherlerden birinin A noktasından B noktasına hareket etmesi için zorunlu olarak hareket arazlarından birini taşıması gerekir. Bu durumda söz konusu cevhere dair “cevher hareketlidir” önermesini inşa edebiliriz. Bu önermede söz konusu cevher, hareket arazını taşıdığından dolayı hareketli olduğu sonucuna ulaşılır. Burada “hareketli olma”yı doğuran zorunlu illet hareket arazıdır. Dolayısıyla cevher ile cevherin taşıdığı hareket arazı birer tikel varlık olarak mevcut kategorisinde yer alır. Mevcut oldukları için de yaratmaya konudurlar. Ancak bu ikili arasındaki taşıma ilişkisinden doğan “hareketli olma” durumu ise bir sıfat

---

[58] Muhammed b. ‘Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu‘tezilî Ebû’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fıkh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-ʿİlmiyye, 1403/1983), 2/291.

[59] Ebû Ca‘fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru İhyâ’i Turâsi’l-ʿArabî, ts.), 7/397.

[60] Cüveynî, *Kitâbu’t-Telhîs fî usûli’l-fıkh*, thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Aḥmed el-‘Amrî (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1417/1996), 3/223.
” أنّ العلل العقلية يشترط فيها الاطراد والانعكاس باتفاق العقلاء القائلين بالعلل. والعلّة العقلية موجبة لمعلولها لذاتها وعينها، ولا يتوقف كونها موجبة لمعلولها بعد تحقق وجودها على جعل جاعل ونصب ناصب. وهي نحو العلم الموجب لمحل كونه عالما، والقدرة الموجبة لما قامت به كونه قادرا، إلى غير ذلك.“

ve hâl olarak var kabul edilmediği gibi yok da kabul edilmemiştir. Kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller Eş'arîler bazında da yaratmaya konu değildir ve câ'ilin ca'line dayanmamaktadır.

En net ifade biçimiyle aklî illetlerin dayandığı düşünce biçimine göre söz konusu cevherin A noktasından B noktasına hareket etmesi hareket arazının illiyeti olmaksızın imkânsız sayılır. İmkânsız olduğu için de ilâhî kudrete dahil değildir. Başka bir ifadeyle hareketli olma durumu mec'ûl olamadığı için ilâhî kudret tarafından hareket arazı olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu ifade biçimi bir nevi ilâhî kudrete sınır koyduğu için kimi fıkıh usulcüleri tarafından sakıncalı bir dil olarak değerlendirilmiştir. Mesela Hanbelî fıkıhçı İbn Akîl (ö. 513/1119) bu düşünce yapısına bağlı kalmakla birlikte ifade şeklinin dinî çerçeveye uymadığını şu satırlarıyla dışa vurmaktadır:

> "Fıkıhçıların 'hükmün illeti mec'ûldür. Aklî illet ise bir câ'ilin ca'liyle değil, kendi başına müessirdir' sözleri bir tür gaflet halini (*sehv*) yansıtır. Zira her iki illet de (şer'î ve aklî) hem mec'ûl hem mef'ûldür. Ç-ünkü bir mahalde hareketi var eden şey, aynı zamanda onu o hareketle hareketli kılan şeydir. Aynı şekilde bir mahalde hayatı var eden şey, onu o hayatla hayy kılandır. (…) Dolayısıyla bütün illetler mec'ûldür. Onların ma'lülleri ise gerçek anlamda mef'ûl ve mec'ûldür. Allah Teâlâ'dan başka hiç kimse şeyleri var edemez ve yenileyemez."[61]

Bu pasajda İbn Akîl şer'î ve aklî illet ayrımını bozmamaktadır. Gelenekte yer alan ayrıma dayanarak aklî illetlerin zorunluluğunu aynı şekilde kabul edip sürdürmektedir. Sadece şu farkla ki gelenek içerisindeki ifade biçimini ve adeta Allah'a rağmen hükümlerin zorunlu olarak çıkma ifadesini sakıncalı bulmaktadır. Bu bağlamda ona göre madem Allah hareket arazını söz konusu cevherde yaratıp o cevheri hareketli kılıyor, o halde hükmün sahibi de yine Allah olarak dillendirilmelidir. Bir nevi "sebep fâil gibidir" sözüne dönerek var olan illet-malûl ilişkisinden doğan "sert" ifadeyi yumuşatma girişiminde bulunur.

Son olarak câ'ilin ca'li ve mec'ûliyet tartışmalarının dilcilerin gündemine de taşındığını belirtmeliyiz. Kelâm ve fıkıh usûlünde karşılaşılan zenginlik düzeyine ulaşmasa bile, nahiv kitaplarında da illetler ve bu illetlerin sonuçlarının zorunluluğu meselesi işlenmiştir. Bu bağlamda iki muasır dilci olan Rümmânî (ö. 384/994) ile İbn Cinnî (ö. 392/1002), illetler

---

[61] 'Alî b. 'Akîl el-Bağdâdî İbn 'Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fikh*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibʿi ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 1/353.

"وقولُ الفقهاءِ: إنّ علَّةَ الحكمِ مجعولةٌ، والعلَّةَ العقليَّةَ موجبةٌ بنفسها لا بِجعْلِ جاعلٍ، كلامٌ فيه نوعٌ من السهوِ، فإنّ العلّتين مجعولةٌ مفعولةٌ، وذلك أنّ الذي أوجدَ الحركةَ في المحلّ هو الذي جعلَه متحركاً بها، والذي أوجدَ الحياةَ في المحل هو الذي جعلَه حياً بها، (...). فالعللُ كلُّها مجعولةٌ، ومعلولاتُها مفعولةٌ في الحقيقة ومجعولةٌ، ولا شيءَ أوجدَ شيئًا، ولا جدَّدَه سوى اللهِ سبحانه."

konusunu ele alır. Rümmânî, illetleri tasnif ederek aklî illetlere değinmekle birlikte mec'ûliyet ifadelerine de yer verir.[62] Daha dikkat çekici olan ise İbn Cinnî'nin *el-Hasâ'is* adlı eserinde, kelâm, nahiv ve fıkıh disiplinlerinde yer alan illetleri mukayese ederken, kendi geleneği olan nahiv ilminin illetlere bakışı ile kelâm ilminin yaklaşımını birbirine daha yakın görmesidir.[63]

İslâm düşünce geleneğinde ilâhî kelâm sıfatıyla başlayıp tefsir, kelâm, fıkıh usulü ve nahiv içerisinde kullanılan illetler ve illetlerin gerektirdiği maluller câ'ilin ca'line dayanıp dayanmadığına dair tartışmaların kesintisiz şekilde gelişim gösterip yaygınlaştığı, en nihayetinde de kelâmcıların eliyle felsefeye kazandırıldığı yorumunda bulunmak hatalı bir çıkarım olmayacaktır.

Sonuç

Yaratma meselesiyle doğrudan bağlantılı olan mec'ûliyet tartışmaları, mahiyet anlayışını atomcu teoriden sonra benimsemeye başlayan müteahhirîn Eş'arî kelâmında en belirgin biçimde ortaya çıkmıştır. Literatür taramasında da görüldüğü üzere modern araştırmaların ortak kanaatine göre, Fahreddin er-Râzî, kelâm metinlerinde "mec'ûliyet" kavramını ilk kez mahiyetlere uygulamış, bu tartışmanın kökenini ise İbn Sînâ'nın eserlerine dayandırmıştır. Ancak Râzî'nin bu tartışmayı doğrudan İbn Sînâ'dan aldığı yönündeki yorum tam anlamıyla isabetli değildir. Zira kavram, mahiyetler bağlamında olmasa da zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde ilk defa Cüveynî'nin erken dönem eserlerinde görülmektedir.

Zât-sıfat teorilerinin gelişimini besleyen halku'l-Kur'ân tartışmalarının işlendiği ilk dönem metinlerinde geçen bu kavram, Zuhruf Sûresinin üçüncü âyetindeki "ce'alnâ" fiili üzerinden tefsir geleneğinde zenginleştirilmiştir. Ayrıca fıkıh usûlünde, illetler başlığı altında kel-âm alanına ait aklî illetler ile fıkıh alanına ait şer'î illetler karşılaştırılırken, aklî olanların mec'ûl olmadığı vurgulanmış ve mec'ûliyet meselesi gündeme getirilmiştir. Hatta sonraki dönemlerde nahiv ilminin illetler etrafında şekillenmesiyle birlikte, bu ilme dair metinlerde de nadir de olsa bu tartışmaya temas edilmiştir. Bu ilimlerde temel soru, bazı şeylerin Tanrı'nın kudretine dayanmadan ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Râzî'ye kadar baskın olarak tefsir geleneğinde "ca'l" kavramına yüklenen muhtemel anlamları bir kenara bırakırsak, "halk" doğrudan yaratma anlamına gelir. Metin analizlerinde yalnızca Cüveynî'de açıkça görülen "mec'ûl" ifadesi, daha önceki metinlerde "bi ca'li'l-câ'ili" ve "bi fi'li'l-fâili" kalıplarıyla karşımıza çıkar.

Atomcu kelâm geleneğinde Behşemîler, varlığı bir sıfat kabul ettikleri

---

[62] Ebü'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ Ebü'l-Hasen er-Rummânî, *Risâletu'l-Hudûd*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî ('Ammân: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 84.

[63] Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmmeti li'l-Kütüb, 1385/1965), 1/49.

için zâtları bu sıfattan bağımsız düşünebilme imkânına sahiptirler. Bu nedenle, varlıktan soyutlanmış zâtların ve onları niteleyen sıfatların doğrudan Fâil'in fiiline dayanmadığını ifade ederler. Onlara göre "yaratma" olgusu, sabit zâtlara varlık sıfatını yüklemekten ibarettir. Zâtlar varlık kazandıktan sonra kuvve halindeki bazı sıfatlar fiilî hâle gelir; ancak bu fiilî sıfatlar yaratmaya konu değildir. Hâller teorisini benimseyen Eş'arîler ise varlığı bir sıfat olarak görmedikleri için ma'dûm zâtlara sistemlerinde yer vermemişlerdir. Dolayısıyla onların anlayışı tam anlamıyla yoktan yaratmaya karşılık gelir. Yüklem olmaya elverişli kelimelerle ifade edilen sıfatlar ise varlık-yokluk kümesinde değerlendirilmediğinden Câ'il'in ca'line ve Fâil'in fiiline dayanmaz; böylece yaratma kapsamı dışında kalır.

Felsefedeki mahiyetler ile Behşemiyye kelâmındaki "şeyler" arasında bağ kurulabilse de aralarında temel farklılıklar bulunur. Mahiyetler ile nefis teorisi arasında önemli ilişkiler bulunurken, kelâm atomculuğunda nefis teorisi yer almaz. Bu nedenle Behşemî gelenekteki "şeyler" ne nefiste ne de zihinde bulunur. Teknik tabirle bunlar hâricî sâbitler şeklinde kabul edilirler. İkinci fark, şeylerin önermelerdeki ifade biçimi ve konumudur. Mahiyetler ise bu noktada değişkenlik gösterebilir. Kesin bir yargıda bulunamasak da son ve en önemli fark, Behşemî ve Eş'arî metinler incelendiğinde, bu teorinin kapsamının cisimlerden ziyade cisimleri oluşturan cevherler ve arazlar olduğudur. Dolayısıyla bu teori, kapsam bakımından mahiyet anlayışından ayrışmaktadır.

Sonuç olarak "mec'ûl" kavramı yaratma ile ilişkili olarak ilk dönem metinleriyle beraber ortaya çıkmış, süreç içerisinde kavramın anlamsal çerçevesi zât-sıfat teorisini beslemiştir. Atomcu kelâm geleneğinde satır aralarında ve alternatif "bi fi'li'l-fâili" kalıbıyla zengin şekilde ele alınmıştır. Kelâmcılar kelâm atomculuğunun sağladığı bu tartışmayı mahiyet anlayışına geçiş sağlarken Râzî eliyle İbn Sînâ felsefesine kazandırmıştır.

Kaynakça

Adamson, Peter - Benevich, Fedor. *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries: Metaphysics and Theology*. BRILL, 2024. https://doi.org/10.1163/9789004503991

Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

'Alevî, Yahyâ b. Hamza. *Kitâbu't-Temhîd fî şerhi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Hişşâm Hanefî Seyyid. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1429/2008.

Alper, Ömer Mahir. "Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 197-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-166. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

'Askerî, Ebû Muḥammed el-Ḥasen b 'Alî el-Hâdî. *Tefsîru'l-İmâm el-'Askerî*. thk. Medresetü'l-İmâm el-Mehdî. Kâhire: y.y., 1406/1989.

Apaydın, Yasin. "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevîk Efendi'nin Mâhiyetin Mecʿûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 1-30.

Aydın, Nedim. "Mahiyetlerin Mec'ûliyeti: Tartışmanın Bağlamı ve Sadruşşerîa'nın Yaklaşımı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/2 (30 Aralık 2025), 704-730. https://doi.org/10.14395/hid.1749012

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 5. Basım, 1402/1982.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*. thk. Ömer Abdülganî Hamdân - Tağrîd Muhammed Hamdân. 4 Cilt. Ürdün: Mektebetü Misk, 1443/2022.

Benevich, Fedor. "The Classical Ash'ari Theory of Ahwāl: Juwaynī and His Opponents". *Journal of Islamic Studies* 27/2 (Mayıs 2016), 136-175. https://doi.org/10.1093/jis/etw013

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Alî Ebû Mülhîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002.

Ciru, Rıdvan. *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullâh. *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Aḥmed el-'Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1389/1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1401/1981.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2025.

Demirkol, Murat. "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti". *Eskiyeni* 43 (20 Mart 2021), 183-211.

Ebü'l-Hasen er-Rummânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ. *Risâletü'l-Hudûd*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. Amman: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Ebü'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. 'Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983.

Frank, Richard M. "Abū Hāshim's Theory of the 'States': İts Structure and Function". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II*. ed. Dimitri Gutas. 85-100. Surrey: Ashgate Variorum, 2011.

Frank, Richard M. "Al-Ma'dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II*. 185-209. Surrey: Ashgate Variorum, 2011.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period,*. Albany: State University of New York Press, 1978.

Halîl b. Ahmed, Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabrî b. Salame Şâhîn. Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003.

Herrâsî, Kiyâ. *Usûlü'd-dîn*. b.y.: Darü'l-Kütübi'l- Mısriyye 290, Kelâm kısmı.

İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed. "Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye". *Mecmû'u Resâili'l-'Âllâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. 6/289-346. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 1429/2018.

Ibrahim, Bilal. "Causing an Essence: Notes on the Concept of Jaʿl al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā". *Philosophical Theology in Islam*. ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele. 156-194. BRILL, 2020.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. thk. Muḥammed 'Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kütüb, 1966/1385.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîru İbn Fûrek (min evveli sûreti'l-Mu'minîn ilâ âhiri sûrati's-Secde)*. thk. 'Allâl Abdülkâdir Bendevîş. 3 Cilt. Mekke: Câmiʿatu Ummi'l-Kurâ, 1430/2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'arâz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 1430/2009.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitabu'ş-Şifa Metafizik = İlahiyat*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İbn 'Akîl, 'Alî b. 'Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullâh b 'Abdulmuhsin et-Turkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tib'i ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râğıb)*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. 5 Cilt. Mısır: Külliyetü'l-Âdâb, 1420/1999.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412/1992.

İskâfî, Ebü'l-Kâsım. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî. Kuveyt: el-Asfâr, 1446/2024.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1385/1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*. çev. İlyas Çelebi. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 443-459. https://doi.org/10.18317/kader.43845

Kaş, Murat. "18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafîdü'n-Nisârî'nin Risâle fi mec´ûliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (29 Eylül 2022), 645-668. https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1068349

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. "el-Felsefetü'l-ûlâ". *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. M. 'Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1369/1950.

Koca, Muhammed Ali. "Taşköprizâde'nin el-Me'alim'inde Mâhiyetlerin Mec'uliyeti Tartışmaları". *Osmanlı Tarihi*. 6/2351-2367. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Koca, Muhammet Ali. "Maʿdûmun Şeyʾiyyeti Teorisi". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/613-631. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Kureşî, Yahyâ b. Hüseyn es-Sa'dî. *Minhâcü'l-müttakîn fî ma'rifeti rabbi'l-'âlemîn*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî. Sana: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1425/2014.

Kurt Palanci, Merve. *Vahiy ve Dil: İlahî Sözün Beşerî Düzlemde Yorumlanmasının Hermenötik Uzantıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. thk. Cl. Huart. 6 Cilt. Paris: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 1317/1899.

Mukterah, Ebü'l-'İzz. *Şerhu'l İrşâd*. thk. Nezihe Ma'ric. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.

Müfîd, Şeyh. *Evâ'ilü'l-makâlât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Beyrut: Dârü'l-Mufîd li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413/1993.

Nâtık bi'l-Hakk, Yahyâ İbnü'l-Huseyn. *Kitâbu Ziyâdâtu Şerhi'l-Usûl*. thk. Camilla Adang vd. Leiden ; Boston: Brill, 2010.

Necrânî, Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî. *el-Kâmil fi'l-istiksâ' fî mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*. thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Nisâbûrî, Ebû Reşîd. *Fi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1389/1969.

Öz, Abdülvahit. "İbn Sînâ'dan Kemalpaşazâde'ye Mahiyetin Kılınmışlığı (Mec'ûliyye)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 25/1 (30 Haziran 2025), 1-20. https://doi.org/10.30627/cuilah.1632318

Özdemir, Zeynep Büşra. *Bâkıllânî'nin Kelam Sistemi'nde Mâna Sıfatları*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 1440/2019.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*. 2 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2. Basım, 1411/1991.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtihü'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

Sarıca, Abdulkerim İskender. *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Şeyhhasan, Münzir. "Nazariyyetu isti'dâdâti'l-mâhiyye 'inde İbn 'Arabî ve 'alâkatuhâ bi-nafy'i'l-cebr 'ani'l-'ibâd". *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 147-182.

Tancî, Ebü'l-Hasan el-Yufrunî. *el-Mebâhissü'l-'akliyye fî şerhi ma'anî'l-'Akîdeti'l-Burhâniyye*. thk. Cemâlu'l-Allâl el-Bahtî. 3 Cilt. Fas: Dâru İbn Hazm, 1438/2017.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-'Arabî, ts.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikigavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Hüseyn Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1986.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 09 Eylül 2026

Yazarlar: Fahrettin Haliloğlu
Arş. Gör. Dr.
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Çorum-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %60
https://ror.org/01x8m3269
https://orcid.org/0000-0003-1262-1624
fahrettinhaliloglu@hitit.edu.tr
Osman Aydın
Doç. Dr.
Hitit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Çorum-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %40
https://ror.org/01x8m3269
https://orcid.org/0000-0003-0413-1799
osmanaydin@hitit.edu.tr

Atıf: Haliloğlu, Fahrettin - Aydın, Osman. "Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1039-1070.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1952028
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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde dil düzenleme amacıyla "Gemini" yapay zekâ aracı 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 Political, Social and Legal Implications of the Hijrah of Umm Kulthum bint Uqba

Research Article
History
Received: 15 May 2026....Accepted: 09 September 2026

Authors: Fahrettin Haliloğlu
Res. Asst. Dr.
Hitit University
Faculty of Theology
Çorum-Türkiye
Author Contribution Rate: %60
https://ror.org/01x8m3269
https://orcid.org/0000-0003-1262-1624
fahrettinhaliloglu@hitit.edu.
Osman Aydın
Assoc. Prof.
Hitit University
Faculty of Theology
Çorum-Türkiye
Author Contribution Rate: %40
https://ror.org/01x8m3269
https://orcid.org/0000-0003-0413-1799

Citation: Haliloğlu, Fahrettin - Aydın, Osman. "Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları". Diyanet İlmî Dergi 62/3 (2026), 1039-1070.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1952028
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: The "Gemini" artificial intelligence tool was used for language formatting during the preparation of this article.
Ethics Committee Approval: This article does not require ethical 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.

Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları

Öz

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı ve mücadelesi bağlamında hicret; manevî, sosyal ve siyasi anlamlar taşımaktadır. Muhacirlerin kimlikleri, aile bağları ve yaşadıkları meşakkatler, İslâm'ın yayılış sürecini ve meydana getirdiği sosyo-kültürel dönüşümü anlamak bakımından önemlidir. Bu makale, Hudeybiye Antlaşması sonrasında ailesinin refakati olmaksızın Mekke'den Medine'ye hicret eden ve hicreti Mümtehine Sûresinin 10. âyetindeki hükümlerin uygulanmasına konu olan Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin hayatını, hicret sürecini, rivayetlerini ve İslâm toplumundaki yerini incelemektedir. Çalışmanın amacı, Ümmü Külsûm'ün hayatını tarihî, toplumsal ve dinî boyutlarıyla inceleyerek, onun şahsında ilk dönem Müslüman kadınların fedakârlık ve aidiyetlerini ortaya koymaktır. Nitel araştırma yöntemi doküman analizi veri aracının kullanıldığı çalışmada; siyer, tabakât, hadis, tefsir ve tarih kaynakları esas alınarak rivayetler tahlil edilmiş, klasik metinler karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Çalışmanın önemi, erken dönem İslâm tarihinde kadınların hicretini müstakil bir örnek üzerinden ele alması ve Ümmü Külsûm'ü biyografik bir figür görmenin ötesine geçerek inanç ve toplumsal dönüşümün temsilcisi olarak değerlendirmesidir. Bu doğrultuda çalışma, onun Mekke'den Medine'ye hicreti, ailesi tarafından geri istenmesi, Hudeybiye Antlaşması sonrasında iade edilmemesi ve Mümtehine Sûresinin 10. âyeti bağlamında Medine toplumuna kabul edilmesi gibi veriler üzerinden, iman tercihini aile ve siyasi baskılara rağmen bağımsız bir iradeyle sürdürdüğünü; böylece kadınların erken İslâm toplumunda tarihî süreci etkileyen aktif özneler olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hadis, Ümmü Külsûm bint Ukbe, Sahâbe, Kadın Sahâbîler, Mümtehine 60/10.

The Political, Social and Legal Implications of the Hijrah of Umm Kulthum bint Uqba

Abstract

Within the context of the Prophet's (pbuh) life and struggle, the Migration carries profound spiritual, social, and political significance. The identities, familial ties, and hardships endured by the Emigrants are crucial for understanding the dissemination of Islam and the socio-cultural transformation it brought about. This article examines the life, migration process, narrations, and status in early Islamic society of Umm Kulthum bint Uqbah, who migrated independently from Mecca to Medina without family escort following the Treaty of Hudaybiyyah, and whose migration became subject to the rulings in the tenth verse of Surah al-Mumtahanah. The primary objective of this study is to explore the life of Umm Kulthum through its historical, social, and religious dimensions, thereby illustrating the sacrifices and sense of belonging embodied by early Muslim women through her persona. Utilizing a qualitative research methodology alongside document analysis, the study analyzes narrations based on primary sources in sirah, tabaqat, hadith, tafsir, and history, evaluating these classical texts through a comparative approach. The study is significant for addressing women's migration via an independent case, portraying Umm Kulthum not just biographically, but as a representative of faith and social transformation. Accordingly, through data such as her migration, her family's demand for her return, the refusal of her extradition after the Treaty of Hudaybiyyah, and her acceptance into Medina under Surah al-Mumtahanah (60/10), the study demonstrates that she maintained her faith independently despite familial and political pressures. Consequently, it highlights that women were active agents shaping the historical process in early Islamic society.

Keywords: Islamic History, Hadith, Umm Kulthum bint Uqba, Ṣaḥāba, Female Ṣaḥābas, Mumtahanah 60/10.

Summary

The primary aim of this study is to examine, in a comprehensive manner, the life, migration experience, and narrations of the female Companion Umm Kulthūm bint ʻUqba within their historical, legal, and religious contexts. Despite belonging to one of Mecca's influential families, Umm Kulthūm embraced faith and migrated to Medina; this migration was directly associated with the revelation of verse 10 of Sūrat al-Mumtaḥina. In this respect, her biography is regarded not merely as an instance of individual sacrifice, but as a historical case that makes visible the tension between faith and lineage, religious loyalty and tribal affiliation, and individual will and social order. The study aims to highlight, through her example, the religious subjectivity of female Companions, the legal consequences of migration for women, and their contribution to the formation of religious memory through hadith transmission.

The research is based on a historical-analytical approach that employs classical sources of sīra, ṭabaqāt, history, hadith, and tafsīr comparatively. The narrations are not merely reported; they are analysed with attention to their contexts, variations in wording, and functions within the literature. Reports concerning the migration are evaluated in terms of historical sequence and relation to revelation, while the hadiths she transmitted are examined concerning isnād, text, and fields of application. In this way, the biographical narrative is studied without romanticization, and the hadith material without being reduced to an abstract debate on chains of transmission. The scope of the study extends from Umm Kulthūm's lineage and family background to the Meccan period, her migration, the exegesis of verse 10 of Sūrat al-Mumtaḥina and the rulings derived from it, the Medinan period, her marriages, death, and the evaluation of her narrations. Due to the limited material, the research relies on the data provided by the sources and strives to keep its interpretations within the historical context.

The findings demonstrate that the life of Umm Kulthūm directly intersected with the religious, legal, and social transformations of early Islamic society. Her family background is particularly noteworthy. As the full sister of Uthmān ibn ʻAffān, Umm Kulthūm grew up in an environment shaped by her mother Arwā bint Kurayz's devotion to Islam and her father Uqba ibn Abī Muʻayṭ's fierce opposition. Preserving her faith despite her father's hostility reveals her determination and resolve. Evidence from the Meccan period indicates that she was the first among her siblings to embrace Islam and that she was among the women who pledged allegiance to the Prophet before the migration. Her literacy and ability to teach it to other women highlight her intellectual dimension. Furthermore, her participation in campaigns, treating the wounded, and receiving a share of the spoils of war concretize her social contribution.

Her migration, however, places her in a distinctive position within Islamic historiography. As the first female Companion to migrate to Medina after the Treaty of Ḥudaybiyya, she distinguished herself, and this courageous act

occasioned the revelation of verse 10 of Sūrat al-Mumtaḥina. This verse provided the framework for discussions concerning the return of believing women, the legal status of marital bonds, and the limits of political treaties. Thus, her individual choice had legal and social consequences in early Islamic society. Findings from the Medinan period reveal the status and modes of protection afforded to female migrants within the new community. Umm Kulthūm's marriages provide important insights into the position of women within the social order, illustrating the forms of security female migrants possessed both individually and collectively. Finally, her narrations show that she contributed to the formation of religious memory through hadith transmission. The hadiths transmitted from her are particularly evaluated in contemporary scholarship with regard to the language of peace and reconciliation, underscoring the visibility of women's role in the transmission of religious knowledge. These findings demonstrate that female Companions, exemplified by Umm Kulthūm, were active religious and social agents.

In conclusion, the life of Umm Kulthūm bint ʿUqba illuminates the risks undertaken by women to preserve their religious identity, the dynamic relationship between revelation and social circumstances, and the legal consequences of migration. Her migration was both a historical and normative event that exposed the tensions among faith, lineage, and social order in the formative period of Islam. By choosing faith over familial ties, she demonstrated the agency of a woman negotiating competing social and religious obligations; through her migration, she became directly connected to the emergence of significant legal rulings; and through her narrations, she contributed to the transmission of religious knowledge. Her biography therefore demonstrates that female Companions were not merely passive participants in early Islamic history but active agents in shaping its religious, legal, and intellectual development. By bringing together evidence from classical sources alongside insights from modern scholarship, this study provides a more nuanced and comprehensive understanding of women's religious agency, legal status, and role in the transmission of knowledge in early Islamic society.

Giriş

İslâm tarihinin ilk dönemleri, hem büyük siyasi kırılmaların ve askerî hadiselerin hem de iman ve aidiyet ekseninde şekillenen bireysel tecrübelerin kurucu rol oynadığı bir zaman dilimidir. Bu dönemin en güvenilir tanıkları arasında yer alan sahâbîler, vahyin nüzûlüne şahitlikleri, Allah Resûlü'nün terbiyesinde yetişmeleri ve dinin ilk muhatapları olmaları sebebiyle hem tarihî vakıanın anlaşılmasında hem de dinî metinlerin bağlamına nüfuz edilmesinde vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Bu sebeple sahâbe biyografileri, nüzûl ortamını, toplumsal dönüşümü, hukukî teşekkülü ve ahlâkî inşayı aydınlatan temel veriler olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede, klasik kaynaklarda adı geçmekle birlikte modern çalışmalarda yeterince bütüncül biçimde ele alınmayan şahsiyetlerin yeniden incelenmesi, erken dönem İslâm tarihinin daha dengeli ve daha sahih bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ümmü Külsûm bint Ukbe de (ö. 32/652'den sonra) bu isimlerden biridir.

Ümmü Külsûm bint Ukbe'yi bir hanım sahâbî olarak önemli kılan husus hayatının, erken İslâm toplumunun siyasi, hukukî ve ahlâkî teşekkülüyle doğrudan temas eden bir hüviyet taşımasıdır. Mekke'nin güçlü ve nüfuzlu bir ailesine mensup olmasına rağmen iman ederek Medine'ye hicret etmesi ve bu hicretin Mümtehine Sûresinin 10. âyetinin nüzûlü ile ilişkilendirilmesi, onu biyografik ilginin ötesine taşımaktadır. Nitekim onun hicreti, mümin kadınların kafirlere iade edilip edilemeyeceği, dinî aidiyetin aile bağları karşısındaki önceliği, nikâh ilişkisinin hukukî statüsü, siyasi antlaşmaların sınırları ve Müslüman topluma sığınan kadınların konumu gibi meselelerin tartışıldığı merkezî örneklerden biri hâline gelmiştir. Bu yönüyle Ümmü Külsûm'ün hayatı, bir sahâbî biyografisi olmanın ötesinde, vahiy-toplum ilişkisini görünür kılan bir tarihî malzeme hüviyetindedir.

Bu makale, kaynaklarda ve modern araştırmalarda çoğunlukla dağınık biçimde yer alan Ümmü Külsûm bint Ukbe'ye dair rivayetleri bir araya getirerek onun erken dönem İslâm toplumundaki konumunu tarihî, hukukî ve rivayet merkezli bir bütünlük içinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel araştırma sorusu şudur: Ümmü Külsûm'ün aile çevresi, hicret tecrübesi, Mümtehine Sûresinin 10. âyetiyle ilişkisi, Medine dönemindeki konumu ve rivayet ettiği hadisler, kadın sahâbînin erken İslâm toplumundaki dinî failliğini hangi yönleriyle görünür kılmaktadır? Bu soru çerçevesinde makale, Ümmü Külsûm'ün iman tercihiyle aile ve kabile bağlarını

aşan, hicretiyle hukukî sonuçların doğmasına vesile olan ve rivayetleriyle dinî bilginin nakline katılan bir sahâbî olarak değerlendirilmesi gerektiği tezini sınamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada önce Ümmü Külsûm'ün aile çevresi ve Mekke dönemi ele alınarak onun hicret kararının hangi sosyal ve dinî şartlar içinde şekillendiği ortaya konulacaktır. Ardından hicret hadisesi, Mümtehine Sûresinin 10. âyetiyle irtibatı bakımından incelenecek; böylece bireysel bir iman tercihinin erken İslâm toplumunda nasıl hukukî ve toplumsal sonuçlar doğurduğu gösterilecektir. Daha sonra onun Medine dönemindeki hayatı ve evlilikleri değerlendirilerek kadın muhacirlerin yeni Müslüman toplum içindeki statüsü ve korunma biçimleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak Ümmü Külsûm'den nakledilen rivayetler üzerinde durularak onun hadis rivayetine katkısıyla da dinî hafızanın oluşumunda yer aldığı gösterilecektir. Bu çerçeve, çalışmanın salt tanıtıcı bir sahâbî biyografisi olmasını engellemekte; Ümmü Külsûm'ün hayatını kadın sahâbîlerin dinî özne oluşunu, hicretin kadınlar açısından doğurduğu hukukî boyutları ve vahyin tarihî hadiselerle ilişkisini takip etmeye imkân veren somut bir örnek hâline getirmektedir. Bu bakımdan makalenin temel iddiası, Ümmü Külsûm'ün hicreti şahsî bir fedakârlık örneği olmaktan ibaret olmadığıdır. Bu yolculuk iman ile nesep, dinî sadakat ile kabile mensubiyeti, bireysel irade ile toplumsal düzen arasındaki gerilimi görünür kılan tarihî ve normatif bir hadisedir. Onun şahsında kadın sahâbîlerin erken İslâm tarihindeki yeri, edilgen bir konumdan ziyade inanç, hicret, hukukî statü ve rivayet faaliyeti eksenlerinde aktif bir katılım biçimi olarak okunmalıdır.

Yöntem bakımından bu çalışma, klasik siyer, tabakat, tarih, hadis, tefsir kaynaklarını birlikte kullanan tarihî-analitik bir yaklaşıma dayanmaktadır. Rivayetlerin bağlamları, lafız farklılıkları ve literatürdeki işlevleri dikkate alınarak mukayeseli biçimde değerlendirilmiştir. Hicret olayıyla ilgili haberlerde tarihî seyir ve nüzûl ilişkisi, rivayet ettiği hadislerde ise sened, metin, özellikle fıkhî literatürde hükümlerin teşekkülündeki işlevi ve hadis usulündeki tartışmalar göz önünde bulundurulmuştur. Bu sayede ne biyografik anlatı romantize edilmiş ne de hadis malzemesinin değerlendirilmesi yalnızca sened incelemesiyle sınırlandırılmış; rivayetlerin tarihî bağlamı ve sonraki literatürde kazandığı işlev de dikkate alınmıştır. Çalışmanın kapsamı da Ümmü Külsûm'ün soyu ve ailesinden başlayıp Mekke dönemi, hicreti, Mümtehine Sûresi 10. âyetinin tefsiri ve bu âyetten çıkarılan hükümler, Medine dönemi, evlilikleri, vefatı ve rivayetlerinin değerlendirilmesine kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte araştırma, mevcut rivayet malzemesinin sınırlılığı ve dağınıklığı sebebiyle kaynakların elverdiği ölçüde ilerlemekte, dolayısıyla yorumlarını, nakledilen verilerin tarihî bağlamı içinde tutmaya özen göstermektedir.

Ümmü Külsûm hakkında bizim tespitlerimize göre *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* maddesi dışında[1] müstakil bir araştırma bulunmamaktadır. Ancak hanım sahabîleri belli açılardan işleyen kimi araştırmalarda Ümmü Külsûm'ün söz edildiği görülmektedir.[2] Kimi zaman da Ümmü Külsûm'ün etrafında cereyan eden ve bazı Kur'ân âyetlerinin inişine sebep olarak gösterilen hadiselere ilişkin bazı araştırmalarda dolaylı olarak bu hanım sahâbî incelenmiştir.[3] Ebü'l-Vefa, Ebû Yahyâ, Atıyye Ahmed el-Kusî, Hac Yahyâ, Yahyâ Beşîr, Sadık el-Cümeylî, Hâlid Hammûde gibi modern Arap müelliflerin, Ümmü Külsûm'ün biyografisini doğrudan inceleyen oldukça kısa çalışmaları bulunmaktadır.[4] Onun biyografisini hadis metinlerini merkeze alarak daha kapsamlı irdeleyen araştırmalar da vardır.[5] Ayrıca doğrudan ondan nakledilen rivayetleri konu edinen çalışmalar da mevcuttur.[6] Yakın dönemde bir İngilizce çalışma ise Ümmü Külsûm'ün

1 Huriye Martı, "Ümmü Külsûm bint Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Nisan 2026).

2 Kadir Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler II", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 213-230; Ayşe Esra Şahyar, "Sahabeden Bugüne Göç ve Kadın", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 33 (2018), 20-24; Fatma Kartal, "Hz. Peygamber'in (sas) Yolculuklarında Hanımlar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 75-86.

3 Nizamettin Ergüven, "Nüzûl Sürecinde Ahkâmın Kronolojisi Üzerine Bir Araştırma", *Kesit Akademi Dergisi* 5/21 (Aralık 2019), 226-260; Abdullah Aydın, *Mümtehine Sûresinde İmtihan* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Kader Onuk, *Başlangıçtan Günümüze Mümtehine Sûresi Tefsiri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

4 Ebü'l-Vefa, "Ümmü Külsûm bint Ukbe", *Terbiyetü'l-İslâmiyye* 13/6 (1971), 33-36; Ebû Yahyâ, "Ümmü Külsûm: el-Müslimetü'l-Muhacire", *Hadaratü'l-İslâm* 18/4 (1977), 81-82; Atıyye Ahmed el-Kusî, "Nisaün Meşhurat: Ümmü Külsûm bint Ukbe, Evvelü Muhacire fi'l-İslâm", *el-Müslimun* 44 (1982), 76-77; Hac Yahyâ - Yahyâ Beşîr, "Şahsiyyetü'l-Aded: Ümmü Külsûm bint Ukbe", *Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye* 22/260 (1986), 112-115; Sadık el-Cümeylî, "Min A'lami's-Sahabe: Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallahu anha", *Terbiyetü'l-İslâmiyye* 36/12 (2006), 6-10; Sadık el-Cümeylî, "Min A'lami's-Sahabe: Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallahu anha", *Terbiyetü'l-İslâmiyye* 38/6 (2010), 30-34; Hâlid Hammûde, "Sîretü Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallâhu anhâ ve Şey'ün min Fevâidihi't-Târîhiyye", *Mecelletü'l-Islah* 18/72 (2024), 27-30.

5 Nidal Ali Hüseyin, "Merviyyâtü's-Sahâbiyyeti'l-Celîle Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallahu anhâ fî Kütübi's-Sünne: Dirâse Tahlîliyye", *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 8/29 (2017), 129-192.

6 Ahmed b. Ali Handûdî el-Gâmidî, "Dirâse Nakdiyye li Hadîsi Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallâhu anhâ: 'Mâ sem'itü Resûlallâhi sallallâhu aleyhi ve sellem yerahhasu fî şey'in…'", *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Hâlid li'l-Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 11/2 (2015), 75-127; Abdurrahman b. Muhammed b. Guneym el-Hâzimî, "Ümmü Külsûm bint Ukbe b. Ebî Muayt ve Merviyyâtühâ fî Kütübi's-Sünne", *Mecelletü'l-Câmiati'l-Irâkiyye* 54/1 (2022), 74-85.

rivayetlerini uzlaştırma ve çağdaş bir bağlama taşımaktadır.[7] Ancak bütün bu katkılara rağmen, biyografi, hicret, âyetin tefsiri ve hadis rivayetlerini tek bir araştırma çizgisi içinde birleştiren çalışmaların sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin hayatını yeniden incelemek, erken İslâm toplumunda kadınların dinî kimliklerini koruma uğruna üstlendikleri riskleri, vahyin toplumsal olaylarla irtibatını, hicretin hukukî sonuçlarını ve sahâbî kadınların hadis mirasına katkılarını birlikte değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bu sebeple Ümmü Külsûm bint Ukbe hem İslâm tarihi hem de hadis araştırmaları bakımından yeniden dikkatle okunmayı hak eden merkezî şahsiyetlerden biridir.

1. Ailesi

1.1. Anne-Babası

Ümmü Külsûm'ün annesi, Ervâ bint Küreyz b. Rebî'a b. Habîb b. Abdişems b. Abdimenaf b. Kusay'dır.[8] Ervâ'nın annesi ise, Hz. Peygamber'in halası Ümmü Hakîm Beyzâ bint Abdilmuttalib b. Hâşim b. Abdimenaf b. Kusay'dır.[9] Ervâ, önce Affân b. Ebü'l-Âs ile onun ölümünün ardından da Ukbe b. Ebû Muayt ile olmak üzere iki evlilik yapmıştır.[10] İlk Müslüman hanım sahâbîler arasında yer alan Ervâ, eşi Ukbe'nin İslâm'a düşmanlığına rağmen İslâm'ı kabul etmiştir.[11] Medine'ye hicretin başlangıç sürecine katılamayan Ervâ, kızı Ümmü Külsûm'ün ardından hicret etme imkânı bulabilmiştir.[12] Ömrünün geri kalanını Medine'de sürdüren Ervâ, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfeti esnasında doksan yaşında vefat etmiştir. Cenaze namazı oğlu Hz. Osman tarafından kıldırılmış, naaşı ise Bakî

---

7 Nur Saadah Hamisan Khair vd., "The Role of Women and the Contextualization of Peace in Modern Times: Analysis on Hadith Perspective", *UMRAN-International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 10/3 (2023), 57-72.

8 Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001), 10/218.

9 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ - A. el-Ebyârî (Mısır: Şeriketü Matbaa, 1375), 1/250; İbn Sa'd, *Tabakât,* 10/217-218; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Muavvız - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994), 6/8; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 8/9-10.

10 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/217-218; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 9/620.

11 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 74; Ebû Zür'a Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *ed-Du'afâ ve ecvîbetu Ebî Zür'a 'alâ su'âlâti'l-Berâ'î,* nşr. Muhammed b. Ömer el-Ezherî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009), 481.

12 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/217-218; Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 407; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/9-10.

Kabristanı'na defnedilmiştir.[13] Hz. Peygamber'den hadis rivayet ettiği de bilinen Ervâ'nın,[14] kaynaklara göre çocuklarının tamamı Müslüman olmuştur.[15]

Ümmü Külsûm'ün babası, Ebü'l-Velîd künyesiyle tanınan Ukbe b. Ebî Muayt b. Ebû Amr b. Ümeyye b. Abdüşems b. Abdimenâf b. Kusay'dır.[16] Kureyş aristokrasisine mensup olan Ukbe, şarap ticaretiyle uğraşan nüfuzlu bir tüccar olarak bilinmektedir.[17] İslâm tebliğinin başlaması ile beraber Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı düşmanlığıyla temayüz eden Ukbe, bu hususta kavmin en şiddetlisi (eşkâ'l-kavm) olarak nitelendirilmiştir.[18] Nitekim Hz. Peygamber secdede iken yeni doğmuş bir devenin döl eşini onun üzerine atması, kaynaklarda zikredilen dikkat çekici hadiselerden biridir.[19] Ahiret inancına sahip olmadığı kaydedilen Ukbe'nin,[20] hicretten önce Hz. Peygamber'e yönelik suikast planları içerisinde yer aldığı,[21] onun yüzüne tükürdüğü ve secdede iken boynuna bastığı da rivayet edilmektedir.[22] Ayrıca, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'in peygamberliğini sınamak amacıyla Yahudi âlimlerle görüşmek üzere Yesrib'e gönderdikleri kişiler arasında yer almıştır.[23] Ebû Tâlib'in (ö. 620) vefatının ardından Hz. Peygamber'i himayesine alan Ebû Leheb'in (ö. 2/624) bu kararından vaz-

[13] Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş* (Kahire: Dâru'l-meârif, 1982), 147; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/217-218; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Kitâbü'l-Cümel min ensâbi'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 6/97; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/8; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/6, 9-10.

[14] Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 6/3269; Selman Başaran, "Ervâ bint Küreyz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2026).

[15] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/9; Başaran, "Ervâ bint Küreyz".

[16] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/37; İsmâil Yiğit, "Ukbe b. Ebû Muayt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2026).

[17] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif*, nşr. Servet el-Ukkaşe (b.y.: Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'Âmme, 1413/1992), 575.

[18] Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: y.y., 1987), 1/595; Yiğit, "Ukbe b. Ebû Muayt".

[19] İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâtü bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, thk. Muhammed Hamîdullah (Konya: Hibaş Yayınevi, 1401), 276-277; Belâzürî, *Ensâb*, 1/141; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/595.

[20] İbn Habîb, *el-Muhabber*, 161.

[21] İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/171-172, 195.

[22] Belâzürî, *Ensâb*, 1/156; Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah es-Süheylî, *er-Ravdu'l-unf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, ts), 2/40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408/1988), 13/19.

[23] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/300-301, 321-322; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/592-593; Süheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 2/53-54.

geçirilmesinde de etkili olan kimselerden biri olduğu kaydedilmektedir.[24] Hicretten sonra da Müslümanlara karşı düşmanlığını sürdüren Ukbe'nin, Bedir harbine çıkılırken, savaşa katılmak istemeyenleri ikna etmeye çalıştığı belirtilmektedir.[25] Bedir Savaşı'nda Abdullah b. Seleme tarafından esir alınan Ukbe, İslâm'a karşı yürüttüğü şiddetli düşmanlık sebebiyle diğer esirlere uygulanan fidye hükmünden muaf tutulmuştur. Nitekim Bedir'de esir alınanlardan yalnızca iki kişinin öldürüldüğü, bunlardan birinin de Ukbe olduğu bilinmektedir. Onun, Bedir'den Medine'ye dönüş esnasında Irkuzzubye denilen mevkide Ensâr'dan Âsım b. Sâbit b. Ebi'l-Aklah'ın (ö. 4/625) yahut Hz. Ali'nin (ö. 40/661) öldürdüğü nakledilmektedir.[26] Ayrıca, İslâm tarihinde boynu vurularak idam edilen ilk kişinin de yine Ukbe olduğu zikredilmektedir.[27] Kur'ân'da, dünyada iken kendi iradesiyle hareket etmeyip başkalarının etkisiyle yanlış yola giren kimselerin ahirette duyacakları pişmanlığa temas eden Furkân Sûresi 27-30. âyetlerde[28] işaret edilen kişinin de Ukbe olduğu rivayetler arasında yer almaktadır.[29]

1.2. Kardeşleri

Ümmü Külsûm'ün annesinin ilk evliliğinden doğan çocukları arasında, İslâm tarihinin önde gelen şahsiyetlerinden Hz. Osman ile Âmine yer almaktadır.[30] Bunun yanı sıra Velîd (ö. 61/680-81), Umâre, Hâlid, Hind, Ümmü Hakîm isimli ana baba bir kardeşleri de bulunmaktadır.[31]

Ümmü Külsûm'ün erkek kardeşlerinden, Ebû Vehb künyesiyle tanınan Velîd, kaynaklarda Kureyş'in ileri gelenleri arasında zikredilmekte, şairliği, cesareti ve cömertliğiyle temayüz etmiş bir şahsiyet olarak tanıtılmaktadır.[32] Mekke'nin fethinde İslâmiyet'i kabul eden Velîd, fetihten sonra Hz.

---

[24] Yiğit, "Ukbe b. Ebû Muayt".

[25] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Londra: Oxford University Press, 1966), 1/36-37; Yiğit, "Ukbe b. Ebû Muayt".

[26] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/114; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/17-18; Belâzürî, *Ensâb,* 1/148; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/595; Yiğit, "Ukbe b. Ebi Muayt"; Ukbe'yi öldürenin kimliği hususunda farklı rivayetler için bk. Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu Ya'kûbî* (Beyrut: y.y., ts.), 2/188; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî* (Kahire: y.y., 1923-35), 1/9, 10.

[27] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/95; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 155.

[28] el-Furkân 25/27-30.

[29] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 3/183-184; Ukbe hakkında nazil olduğu rivayet edilen başka âyetler için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/97, 3/460, 3/619.

[30] Halîfe b. Hayyât, *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât,* nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 622; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 4/1953-1954.

[31] İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/45; Belâzürî, *Ensâb*, 9/343-345, 347; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/9-10.

[32] Belâzürî, *Ensâb*, 9/343-345; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 319; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/182; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/321; Mehmet Efendioğlu, "Velîd b. Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2026).

Peygamber tarafından Benî Mustalik kabilesine zekât âmili olarak gönderilmiştir. Velîd'in bölgeye ulaştığını öğrenen Benî Mustalik kabilesi, zekât mallarını hazırlamış ve onu karşılamak üzere yola çıkmıştır. Lakin bu durumu yanlış değerlendiren Velîd, kendisine karşı bir tuzak kurulduğu kanaatine vararak Medine'ye geri dönmüştür. Burada Hz. Peygamber'e, söz konusu kabilenin silahlandığını, kendisini öldürmek istediklerini ve irtidat ettiklerini bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber sefer hazırlıklarına başlamış ancak tam bu esnada Benî Mustalik heyetinin Medine'ye gelerek olayın mahiyetini açıklamasıyla hakikat ortaya çıkmıştır. Bu hadise üzerine Hucurât Sûresinin 6. âyetinin nâzil olduğu nakledilmektedir. Velîd, Hz. Ömer döneminde emrindeki birlikle beraber Suriye cephesi kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın emrine verilmiş; bu süreçte Kınnesrîn ve el-Cezîre'nin fethinde görev alan bazı kuvvetlere kumandanlık etmiştir. Ardından kısa aralıklarla Rebîa ve Benî Tağlib kabilelerine zekât âmili olarak gönderilmiştir. Hz. Osman döneminde ise Kûfe merkezli Irak genel valiliğine getirilmiş, ayrıca Azerbaycan ve Ermenistan'ın fethi için sevk edilen ordunun kumandanlığına tayin edilmiştir.[33] Ne var ki valiliğinin beşinci yılında içki içtiğine dair haberlerin şahitlerle ispat edilmesi üzerine kendisine had cezası uygulanmış ve görevden azledilmiştir. Medine'ye dönen Velîd, Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar burada yaşamış; ardından Irak'a geçerek bir müddet Basra'da kaldıktan sonra Rakka'ya yerleşmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından başlayan ve Cemel ile Sıffîn savaşlarına kadar uzanan siyasi ve askerî mücadelelere fiilen katılmadığı, bununla birlikte Hz. Ali'ye karşı Muâviye b. Ebû Süfyân'ı desteklediği nakledilmektedir. Rakka'da vefat eden Velîd'in doğrudan hadis rivayet etmediği ancak iki olay hakkındaki naklinin hadis kaynaklarında yer aldığı kaydedilmektedir.[34]

Kardeşlerinden Hâlid ise Ümeyyeoğulları'nın en saygın ve seçkin mensuplarından biri olarak bilinmekte olup Mekke'nin fethi ile Müslüman olmuştur. Muâviye'nin (ö. 60/680) döneminde Mervân b. Hakem (ö. 65/685) tarafından Medine kadısı olarak görevlendirilen Hâlid, Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) cenazesine katılmıştır.[35]

Ümmü Külsûm'ün bir diğer erkek kardeşi, Ebû Muhammed künyesiyle bilinen Umâre'dir. O da kardeşleri gibi Mekke'nin fethi ile İslâm'ı kabul

[33] Efendioğlu, "Velîd b. Ukbe", 43/35-36.

[34] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/101, 7/331; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1408/1988), 73-74, 274-275; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 1/817; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 5/2727; İbn Abdilber, *el-İstî'âb,* 4/1552-1556; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995-1998), 63/218-221; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 6/321; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Beyrut: y.y., ts.), 146.

[35] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/39; Belâzürî, *Ensâb*, 9/347; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/95.

etmiş, daha sonra ailesiyle birlikte Kûfe'ye yerleşmiştir.[36] Kız kardeşlerinden Hind, Benî Âmir b. Lüey kabilesinden Alâ b. Vehb (ö. 35/655-56) ile Ümmü Hakîm ise Esed b. Abdüluzzâ ailesinden Muttalib b. Ebü'l-Bahterî ile evlenmiştir.[37]

2. Mekke Dönemi

Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Mekke dönemine ilişkin biyografik veriler oldukça sınırlı olup bu evreye dair rivayetler çoğunlukla kısa atıflar ve özet bilgiler mahiyetindedir. Ancak mevcut dağınık veriler bir araya getirildiğinde, onun kardeşleri arasında İslâm'ı ilk benimseyen olduğu ve Hz. Peygamber'e hicret öncesinde biat eden ilk kadınlar arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.[38]

Onu, çağdaşı kadınlardan ayıran en belirgin özelliklerden biri, okuma-yazma bilmesi ve bu beceriyi diğer kadınlara aktarabilecek düzeyde bir donanıma sahip olmasıdır.[39] Zira ismi muhâcir vahiy kâtipleri arasında zikredilmektedir.[40] Bunun yanı sıra onun seferlere katılarak yaralıları tedavi ettiği ve bu hizmetleri karşılığında ganimetten pay aldığı zikredilmektedir.[41] Her ne kadar bu becerilerin yansımaları Medine döneminde görülse de onun kişisel özelliklerini doğup büyüdüğü Mekke'de edinmiş olduğu varsayılabilir. Mekke dönemine dair dikkat çeken bir diğer husus ise medeni durumudur. Kaynaklar, bu süreçte hiç evlenmediğini ve bekâr olduğunu kaydetmektedir.[42] Bu veri, onun içinde bulunduğu şartların mahiyetini anlamak bakımından önem arz etmektedir. Nitekim İslâm'ın en şiddetli muhaliflerinden biri olan babasının yanında, genç ve bekâr bir kadın olarak inancını muhafaza etmesi, ciddi bir mücadeleyi gerektirmektedir. Bu bağlamda Ümmü Külsûm'ün, ailesiyle birlikte yaşadığı bu dönemi, inançlı bir genç kadın kimliğiyle, sabır ve dirayetle sürdürdüğü söylenebilir.

3. Ümmü Külsûm'ün Hicreti

Hudeybiye Antlaşması'na değin Medine'ye hicret etme imkânı bulamayan yahut bu süreçten sonra İslâm'ı kabul ederek Müslümanlara katılmak isteyen bazı Mekkeli kadınlar, söz konusu antlaşmanın ardından Medi-

[36] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/38; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 5/2727; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/277.

[37] Zübeyrî, *Nesebü Kureyş,* 146-147.

[38] İbn Habîb*, el-Muhabber,* 285; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn* (b.y.: Dâru't-Ta'sîl, 1435/2014), 7/122; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, 74; İbn Abdilber, *el-İsti'âb*, 4/1953; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmud Fahûrî - Muhammed Ravvas Kal'acî (Beyrut: y.y., ts.), 2/55; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/463.

[39] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 454; İbn Hacer, *el-İsâbe* 4/51, 538, 539, 6/180.

[40] Bk. M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslâm'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 41.

[41] Belâzürî, *Ensâb*, 9/343; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/274.

[42] İbn Habîb*, el-Muhabber,* 285.

ne'ye hicret hareketi başlatmışlardır.[43] Bu çerçevede Ümmü Külsûm, hicretin ilk safhalarında çeşitli imkânsızlıklar sebebiyle Mekke'den ayrılamayan ancak Hudeybiye Musalahası'nın akabinde Medine'ye hicret eden ilk kadın sahâbî olma vasfını haizdir.[44] Kaynaklarda Ümmü Külsûm dışında, ana-baba ocağından ayrılıp Müslüman olarak Allah için tek başına hicret eden hiçbir Kureyşli kadın zikredilmemektedir.[45] Bu itibarla o, İslâm tarih yazıcılığında, Hudeybiye süreci bağlamında "Resûlullah'tan sonra hicret eden ilk kadın" sıfatıyla temayüz etmiştir.[46] Ümmü Külsûm'ün bu cesur teşebbüsü, Hudeybiye Antlaşması hükümlerinin kadınlar lehine yeniden değerlendirilmesinde etkili olmuş, ayrıca Mümtehine Sûresinin 10. âyetinin nüzûl sürecinde de belirleyici bir rol oynamıştır.

Kaynaklarda Ümmü Külsûm hicretini bizzat kendisi anlatmaktadır. Uzunca bir nakilden anlaşıldığına göre o, kendilerine ait olan ve ailesinin de bulunduğu Ten'îm veya Hashâs civarındaki bir arazilerine zaman zaman gidip birkaç gün kaldıktan sonra yeniden evine döndüğünü, ailesinin bu gidiş gelişleri yadırgamadığını ve buna engel olmadığını ifade etmektedir. Bu durumu fırsata çevirerek söz konusu bölgeye gidişlerini sıklaştırdığını, nihayet bir gün yine aynı şekilde bozkıra gider gibi Mekke'den ayrıldığını ve kendisini uğurlayan kişinin geri dönmesinin ardından asıl maksadı doğrultusunda yola koyulduğunu belirtmektedir. Yolculuğu esnasında Huzâa kabilesine mensup bir kişiyle karşılaştığını, bu kişinin nereye gitmek istediğini sorması üzerine durumunu açıkladığını ve Huzâa kabilesinin Hz. Peygamber'in yanında yer alması sebebiyle ona güven duyduğunu ifade etmektedir. Bunun üzerine söz konusu kişiye, Kureyşli bir kadın olduğunu, Resûlullah'ın yanına gitmek istediğini ancak yolu bilmediğini söylediğini, adamın ise Medine'ye ulaşıncaya kadar kendisine refakat edeceğini belirttiğini aktarmaktadır. Ümmü Külsûm, bu yolculuk sırasında kendisine tahsis edilen deveye bindiğini, söz konusu kişinin deveyi sevk ettiğini; ancak yol boyunca son derece dikkatli ve mesafeli bir tutum sergileyerek kendisiyle konuşmadığını, deveye biniş ve inişlerde dahi mahremiyete azami derecede riayet ettiğini özellikle vurgulamaktadır. Medine'ye varıncaya kadar bu hassasiyetin sürdüğünü belirten Ümmü Külsûm, bu vesileyle söz konusu

[43] Rivayetlere bakıldığında "فلما هاجر النساء إلى رسول الله" ve "وَجَاءَتِ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ" şeklinde çoğul sigalar kullanılmış ve hicret eden Sübey'a/Saîde bint el-Hâris el-Eslemiyye ve Ümeyme bint Bişr gibi başka isimler de zikredilmiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Megazî" 33; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye,* 2/326; Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbühû ve beyânühû* (Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1430/2009), 9/648.

[44] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/91.

[45] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/66; M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 5/291.

[46] Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 6/3548.

kişiye hayır dua etmekte ve Huzâa kabilesini övgüyle anmaktadır. Medine'ye ulaştığında Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) yanına gittiğini, yüzü örtülü olduğu için başlangıçta tanınmadığını, kendisini tanıtıp yüzünü açtıktan sonra Ümmü Seleme'nin kendisini tanıyarak ilgi gösterdiğini ifade etmektedir. Ümmü Seleme'nin, Allah'a ve Resûlü'ne hicret edip etmediğini sorması üzerine, bunu doğruladığını ancak daha önce bazı erkeklerin müşriklere iade edilmesi örneğinden hareketle kendisinin de geri gönderilmesinden endişe duyduğunu dile getirdiğini aktarmaktadır. Bu bağlamda, erkeklerle kadınların durumunun aynı olmadığını, ailesinden ayrılışının üzerinden günler geçtiğini, yokluğunun fark edilmesi hâlinde aranacağını ve kendisine ulaşmaları durumunda baskı ve işkenceye maruz kalabileceğini ifade etmektedir. Devamında Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'nin yanına geldiğini, durumun kendisine arz edildiğini ve aralarında geçen konuşmada, kendisinin dinini korumak amacıyla hicret ettiğini belirterek müşriklere iade edilmemesini talep ettiğini nakletmektedir. Bu talebine gerekçe olarak ise işkenceye maruz kalma ve dininden döndürülme endişesini dile getirdiğini, ayrıca kadın olmasının getirdiği hassasiyetlere dikkat çektiğini ifade etmektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah kadınlar hakkındaki şartları bozdu ve onlar hakkında Mümtehine Sûresini indirdi. Allah bu konuda herkesin razı olacağı bir hüküm vermiştir."[47]

Ümmü Külsûm'ün bizzat aktardığı bu hadise neticesinde onun Hz. Peygamber'in sözleri ile teskin olduğu görülmektedir. Ümmü Külsûm'ün kardeşleri Velîd ile Umâre, Hudeybiye Antlaşması'nın iade maddesine istinaden ertesi gün Medine'ye gelerek kardeşlerinin teslim edilmesini talep ettikleri zikredilmektedir.[48] Ancak Hz. Peygamber, söz konusu maddenin Allah tarafından ilga edildiğini beyan ederek bu talebi reddetmiştir.49 Bu gelişme üzerine Velîd ve Umâre'nin, taleplerini gerçekleştiremeden Mekke'ye geri döndükleri kaydedilmektedir.[50]

Hudeybiye Antlaşması'ndaki iade şartının kadınları kapsayıp kapsamadığı meselesi, rivayet lafızları ve klasik yorumlar dikkate

[47] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631; Ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/419; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/56; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5/291-293.

[48] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/631; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/218-220; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/488; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/462; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5/293.

[49] İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/325; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/218-220; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 2/640; İbn Abdilber, *el-İstî'âb,* 4/1953-1954; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* 2/56; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/386; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1985), 2/276-277; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/463; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5/294.

[50] İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/218-220; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 2/640; İbn Hacer, *el-İsâbe* 8/462-463; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5/294.

alındığında tek yönlü biçimde ele alınabilecek bir konu değildir. Zira bazı rivayetlerde şart daha genel bir lafızla nakledilirken, klasik tefsir ve şerh literatüründe bu maddenin yalnızca erkekleri kapsadığına veya başlangıçta umumî olup Mümtehine Sûresi 10. âyeti ile mümin kadınlar lehine tahsis edildiğine dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kimi rivayetlerde ifade, "Bizden sana gelen hiçbir kimseyi bize iade etmedikçe…" (ذٌحَأَ انَّمِ كَيتِأْيَ الَ) şeklinde umumi bir lafızla; kimi rivayetlerde ise "Bizden sana gelen hiçbir erkeği bize iade etmedikçe…" (لٌجُرَ انَّمِ كَيتِأْيَ الَ) şeklinde nakledilmiştir.[51] Fahreddin er-Râzî, şartın başlangıçtan itibaren yalnızca erkekleri kapsadığını ve Mümtehine Sûresi 10. âyetin bu hususu açıklamak üzere indirildiğini aktarırken İbn Hacer, kadınların genel lafzın kapsamına girdikten sonra haklarındaki hükmün neshedilmiş veya umumi lafzın söz konusu âyetle tahsis edilmiş olabileceği ihtimallerini zikretmiştir.[52] Ümmü Külsûm'ün Medine'ye hicreti üzerine yakınlarının onun iadesini talep etmeleri ve buna karşılık nazil olan âyetin mümin kadınların imtihan edilmesini, imanları sabit görüldüğü takdirde kâfirlere geri gönderilmemesini ve mehirlerinin iadesini emretmesi, meselenin vahiy ile belirgin bir hukukî çerçeveye kavuşturulduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kaynaklarda Kureyş'in bu yeni hükme karşı diplomatik bir itirazının açık biçimde nakledilmemiş olması, doğrudan tam bir "rıza ve uzlaşı" şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu sükût, bir taraftan iade şartının kapsamına dair lafzî ihtilafla, diğer taraftan siyer ve tefsir rivayetlerinin olayların bütün müzakere safhalarını ayrıntılı biçimde muhafaza etmemiş olmasıyla açıklanabilir. Nitekim Taberî ve Kurtubî gibi müfessirlerin Mümtehine Sûresinin 11. âyeti bağlamında aktardıkları bilgiler, Müslümanların ilâhî hükme uygun olarak müşriklere ödenmesi gereken mehirleri verdiklerini, buna karşılık müşriklerin Müslümanlar lehine doğan benzer mali yükümlülüğü yerine getirmediklerini göstermektedir. Bu durum, meselenin hukukî bakımdan Kur'ânî hükümle çözüme kavuşturulduğunu,[53] fakat uygulama düzeyinde özellikle bireysel iade talepleri açısından bütünüyle tartışmasız bir zemine taşınmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mevcut rivayet malzemesinden çıkarılabilecek en ihtiyatlı sonuç, Kureyş'in mümin kadınların iade edilmemesi hükmüne sessiz kalmaları her ne kadar tam bir kabule işaret etmese de açık ve toplu bir diplomatik itirazının olmadığını da ortaya koymaktadır.

4. Ümmü Külsûm'ün Hicretinin Tefsir ve Fıkıh Literatürüne Etkisi

Mümtehine Sûresinin 10. âyeti, Hudeybiye Antlaşması sonrasında

[51] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1380-1390), 5/312, 331-344.

[52] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 29/521-522.

[53] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631.

Mekke'den Medine'ye hicret eden mümin kadınların durumunu düzenlemiş; onların imtihan edilmesini ve imanları anlaşıldığında müşriklere geri verilmemesini hükme bağlamıştır. Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin hicreti, bu hükmün uygulanmasına konu olan somut hadiselerden biri olarak tefsir ve ahkâm literatüründe önemli bir yer edinmiştir.[54]

Taberî'nin İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723) ve Katâde'den (ö. 117/735) aktardığı rivayetlerde muhacir kadınlara uygulanan imtihanın mahiyeti farklı şekillerde açıklanmıştır. Buna göre imtihan, kadının imanını sözlü biçimde açıklaması, hicretinin dünyevî bir menfaatten kaynaklanmadığının sorgulanması veya bu hususta yemin ettirilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Söz konusu rivayetler, birbirini dışlayan farklı hükümlerden ziyade, kadının hicret iradesinin zahirî beyan ve karinelerle doğrulanmasına yönelik tamamlayıcı uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Böylece Ümmü Külsûm'ün hicreti etrafında nakledilen rivayetler, kalbî imanın kesin olarak tespit edilmesinden çok, hukukî kararın kişinin beyanı ve görünen durumu esas alınarak verilmesine örnek teşkil etmiştir.[55]

Ümmü Külsûm'ün müşriklere iade edilmemesi, Hudeybiye Antlaşması'ndaki iade şartının mümin kadınlar hakkında uygulanmayacağını ortaya koymuştur.[56] Müfessirler bu düzenlemeyi, antlaşma hükmünün kadınlar bakımından sınırlandırılması çerçevesinde değerlendirmiş; bazıları bunu nesh, bazıları ise tahsis olarak nitelendirmiştir. Bu yönüyle hadise, yalnızca Ümmü Külsûm'ün şahsî sığınma talebiyle sınırlı kalmamış; antlaşma hükümleri ile sonradan gelen vahiy arasındaki ilişkinin tefsir ve usul literatüründe ele alınmasına zemin hazırlamıştır.[57]

---

[54] el-Mümtehine 60/10: "*Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları, imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin. Bunlar onlara helâl değildir. Onlar da bunlara helâl olmazlar. Onların (kocalarının) sarfettiklerini (mehirleri) geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz zaman onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın, sarfettiğinizi isteyin. Onlar da sarfettiklerini istesinler. Allah'ın hükmü budur. Aranızda O hükmeder. Allah bilendir, hikmet sahibidir.*" Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîde ve'ş-şerî'a ve'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1991), 28/142, 146.

[55] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/326; Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 28/142.

[56] Nitekim bazı tefsirlerde bu hususa işaret edilir. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 5/230. Ayrıca modern bazı çalışmalarda bu durumun devlet ve yargı eliyle teminat altına alınan bağlayıcı bir hüküm olduğunu gösterdiği iddia edilmiştir. Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 28/157.

[57] İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/230; Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 28/146; Recep Çiğdem, "Interfaith Marriage in Comparative Perspective", *Acta Orientalia Acade-*

Ümmü Külsûm'ün hicretiyle ilişkilendirilen hükümlerin bir diğer etkisi, Müslüman kadın ile müşrik koca arasındaki evlilik bağının hukukî durumuna ilişkindir. Âyette mümin kadınların müşriklere helâl olmadığının belirtilmesi ve "kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın" buyurulması, din farklılığının evlilik bağı üzerindeki tesiri, ayrılığın gerçekleşme zamanı ve yeni bir nikâhın gerekip gerekmediği gibi meselelerin tartışılmasına yol açmıştır. Ayrıntılarda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Ümmü Külsûm örneği, kadının dinî tercihinin aile ve kabile bağlarından bağımsız olarak hukukî sonuç doğurabileceğini göstermiştir.[58]

Âyet ayrıca, din farklılığı sebebiyle sona eren evliliklerde daha önce ödenmiş mehirlerin karşılıklı olarak iade edilmesini öngörmüştür.[59] Böylece mümin kadının müşrik eşine teslim edilmemesi kesin bir hüküm olarak korunurken, önceki evlilikten doğan malî hakların bütünüyle ortadan kaldırılmaması amaçlanmıştır. Ümmü Külsûm'ün hicreti etrafında oluşan hukukî düzenleme bu bakımdan, dinî tercihin yalnızca şahsî ve manevî sonuçlarının değil, evlilikten doğan malî sonuçlarının da dikkate alındığını göstermektedir.[60]

Bu çerçevede Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin hicreti hakkında nakledilen rivayetlerin, onun biyografisinde yer alan münferit bir olayın ötesinde tefsir ve fıkıh literatürüne kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Muhacir kadınların iman beyanının hukukî değeri, müşriklere iade edilmemeleri, din farklılığının evlilik bağına etkisi ve önceki evlilikten doğan malî hakların korunması gibi meseleler, bu hadise etrafında ele alınmıştır. Dolayısıyla Ümmü Külsûm'ün İslâm ilim mirasındaki etkisi, yalnızca hicret eden bir hanım sahâbî olarak tanınmasında değil, onun hicretinin kadınların dinî iradesi ve hukukî statüsüyle ilgili hükümlerin anlaşılmasında örnek bir vaka hâline gelmesinde ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Ümmü Külsûm'ün hicretinin etkisi, yalnızca ilgili rivayetlerin tefsir ve fıkıh literatüründe meydana getirdiği tartışmalarla sınırlı değildir. Mümtehine Sûresinin 10. âyetiyle belirlenen hükümlerin tarihî karşılığı, Hudeybiye Antlaşması sonrasında Mekke'den Medine'ye

miae Scientiarum Hungaricae 68/1 (2015), 63-64.

58 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/331, 333; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 13/523; Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l Kur'ân*, 18/63-64; Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 28/147.

59 Bu iadenin muhatabı ve kapsamı bakımından ise İmam Şâfiî'nin değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ona göre mehir talep hakkı, kadının kocası dışındaki akrabalarına ait değildir; bu sebeple koca dışında bir akrabanın mehir talebinde bulunması halinde bu talep herhangi bir ödeme yapılmaksızın reddedilir. Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımeşk: Dâr İbn Kesîr, 1993), 5/256.

60 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/328; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/256; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'de Kadınlara Karşı Bir Pozitif Ayırımcılık Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 121-131.

hicret eden kadınların karşılaştıkları şartlar ve bu hükümlerin onların fiilî durumları üzerindeki sonuçlarıyla birlikte değerlendirildiğinde daha açık hâle gelmektedir. Bu sebeple söz konusu hadisenin, muhacir kadınların iade edilmemesi ve sonraki kadın hicretlerinin önünün açılması bakımından doğurduğu etkilerin de ayrıca dikkate alınması gerekmektedir.

Hudeybiye Antlaşması'nın "iade" maddesini mümin kadınlar lehine yeniden yorumlayan Mümtehine Sûresi 10. âyet, Medine'ye hicret eden kadınların niyetlerinin tahkik edilmesini, samimiyetle iman ettikleri anlaşılanların müşriklere iade edilmemesini ve müşrik eşlerle olan nikâh bağının sona erdirilmesini hükme bağlamıştır. Hicret saiklerinin titizlikle incelenmesini gerekli kılan temel etken, kadınların Medine'ye geliş amaçlarındaki muhtemel farklılıklardır.[61] Nitekim bazı müşrik kadınların, eşleriyle yaşadıkları şahsî ihtilaflar sebebiyle "hicret" tehdidinde bulundukları ya da Mekkelilerin, kaçmalarından endişe ettikleri kadınları baskı altında tuttukları rivayet edilmektedir.[62] Bu bağlamda "imtihan" mekanizması kadınların, İslâm'ı mücerret bir kabul ile tercih ettiklerini beyan ettikleri bir "sadakat ve inanç testi" işlevi görmüştür.[63] Öte yandan bazı Müslüman erkeklerin eşleri Mekke döneminde İslâm'ı kabul etmemiş, kocaları hicret ettiğinde onlarla gitmeyip müşrik akrabalarıyla kalmayı tercih etmiş, hatta bunlardan bir kısmı Medine'de kocalarını terk ederek tekrar Mekke'ye dönmüştür.[64] Bu çerçevede müşrik kadınların nikâh altında tutulmamasına yönelik hükmün, iman etmeyip eşleriyle hicret etmeyen kadınların sonradan müşrik olarak Medine'ye gelmelerini önlemeye matuf olduğunu söyleyebiliriz. Ümmü Külsûm'ün hicreti ise, söz konusu antlaşmadaki muğlak iade maddesini kadınlar lehine açıklığa kavuşturarak muhacir kadınların önünü açan kurucu bir hadise olarak temayüz etmiştir.[65] Nitekim Ümmü Külsûm'ün ardından annesi Ervâ gibi ilk Müslüman hanımlardan pek çok kadının Medine'ye hicret etmesi,[66] bu hadisenin münferit kalmadığını ve sonraki muhacir kadınlar için fiilî bir imkân alanı açtığını göstermektedir. Onun tek başına gerçekleştirdiği hicretin önemini belirleyen husus da burada ortaya çıkmaktadır: Ümmü Külsûm, ailesinin ve Mekke toplumunun baskı ihtimaline rağmen Medine'ye yönelmiş; bu geliş, vah-

61 Şaban Öz, *Kur'ân'ın Peygamberi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 107.

62 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/325-327.

63 Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 23/329; Medine'ye hicret eden kadınların imtihana tabi tutulmaları ile ilgili ayrıntı için bk. Öztürk, "Kur'ân-ı Kerim'de Kadınlara Karşı Bir Pozitif Ayırımcılık Örneği", 121-131.

64 M. İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. M. Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 2/172-173.

65 Sibel Öğüt, *Hz. Peygamber Döneminde İslâm'ın Yayılmasında Kadınların Rolü* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 57.

66 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/217-218; İbn Habîb*, el-Muhabber,* 407.

yin müdahalesiyle kadın muhacirlerin iade edilmeyeceğine dair bağlayıcı bir hükmün açıklanmasına vesile olmuştur. Bu sebeple onun hicreti, rivayetlerin sunduğu tarihî veri bakımından, kadın sahâbîlerin iman uğruna üstlendikleri aktif rolün ve bu rolün hukukî sonuç doğuran niteliğinin somut bir örneğidir.

5. Medine Dönemi, Evlilikleri ve Vefatı

Medine'ye hicret ettiğinde bekâr, genç ve Mekke'nin önemli ailelerinden birine mensup olan Ümmü Külsûm'ün,[67] Hz. Peygamber'in ashabının önde gelen şahsiyetleriyle evlilikler gerçekleştirdiği görülmektedir. Hicret sonrasında kendisine yöneltilen evlilik teklifleri karşısında ihtiyatlı bir tutum sergileyen Ümmü Külsûm, meseleyi ağabeyi Hz. Osman ile istişare etmiş, onun yönlendirmesiyle konuyu Hz. Peygamber'e arz etmiştir. Resûlullah'ın tavsiyesi üzerine Zeyd b. Hârise ile evlenmiş, Rukayye ve Zeyd isimli iki çocuğu dünyaya gelmiştir.[68] Zeyd'in Mûte Savaşı'nda şehit düşmesinin ardından Ümmü Külsûm, Zübeyr b. Avvâm ile evlenmiştir.[69] Bu evlilikten Zeyneb adında bir kızı dünyaya gelmiş[70] ancak birliktelik boşanma ile neticelenmiştir. Kaynaklar, bu boşanmanın temelinde Zübeyr b. Avvâm'ın sert mizacının yattığını ve Ümmü Külsûm'ün ısrarlı talebi üzerine gerçekleştiğini kaydetmektedir. Hz. Peygamber'in yeniden birleşme yönündeki telkinlerine rağmen Ümmü Külsûm ve Zübeyr bir araya gelmemiştir.[71]

Daha sonraki süreçte Abdurrahman b. Avf ile evlenen Ümmü Külsûm'ün bu evlilikten Muhammed, İbrâhim, Humeyd, İsmâil, Hamîde ve Emeturrahman isimli çocukları olmuştur.[72] Ümmü Külsûm, dördüncü ve son evliliğini ise Amr b. Âs ile gerçekleştirmiştir.[73] Ümmü Külsûm'ün vefat tarihi hakkında klasik kaynaklarda bir ittifak bulunmamakla birlikte,

---

67 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/325; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/218-220; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 2/640; İbn Abdilber, *el-İstî'âb,* 4/1953-1954; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* 2/56; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/386; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/276-277; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/463.

68 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/325; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/629-631; İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/218-220; Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, 2/640; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1953-1954; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/56; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/386; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/276-277; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/463; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5/294.

69 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/43; Belâzürî, *Ensâb,* 2/112; 9/343.

70 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/100-101; Belâzürî, *Ensâb,* 9/343.

71 İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/219; İbn Habîb*, el-Muhabber,* 285.

72 İbn Sa'd, *Tabakât*, 466/٧; Halîfe b. Hayyât, *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*, 622; İbn Habîb*, el-Muhabber,* 285.

73 İbn Habîb*, el-Muhabber,* 285; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/386; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/276-277; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/463. Kaynaklarda Ümmü Külsûm'ün, Amr ile evlendikten bir ay sonra vefat ettiği hususunda yaygın bir kanaat bulunmakla beraber, Taberî de Hz. Osman'ın Amr'ı görevden azletmesi üzerine

onun Amr b. Âs ile evlendikten yaklaşık bir ay sonra Hz. Ali'nin hilafet yıllarında (yaklaşık 35-40/656-661) vefat ettiği söylenebilir.[74]

6. Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Rivayet Ettiği Hadisler ve İslâm İlim Mirasına Katkıları

Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Allah Resûlü'nden naklettiği rivayetlerin sayısı, esas alınan kaynaklara göre farklılık göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde onun adına biri Ümmü Külsûm bint Ebî Seleme'ye ait olma ihtimali yüksek olacak şekilde dokuz rivayet kaydı bulunmakta olup bunların bir kısmı aynı hadisin farklı tarik ve lafızlarla tekrarından oluşmaktadır. Buna karşılık Zehebî (ö. 748/1348), Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) *el-Müsned*'inde Ümmü Külsûm'e ait on hadisin bulunduğunu kaydetmektedir.[75] Dolayısıyla onun rivayetlerinin sayısını Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'iyle beraber, kaynakların sunduğu farklı verileri dikkate almak daha isabetli görünmektedir.

Bu rivayetler arasında ilk sırada zikredilmesi gereken ve en yaygın biçimde nakledilen metin, "İnsanların arasını düzeltmek maksadıyla söylenen söz sebebiyle kişi yalancı sayılmaz" anlamındaki rivayettir. Söz konusu hadis, Buhârî (ö. 256/870) öncesi temel hadis kaynaklarında yer aldığı gibi, *Kütüb-i Sitte* içerisinde de İbn Mâce (ö. 273/887) dışında kalan eserlerin tamamında rivayet edilmiştir.[76]

Söz konusu hadis, Ümmü Külsûm'den öncelikle oğulları Humeyd ve İbrâhim aracılığıyla rivayet edilmiştir. Her iki râvî de hadis ricâli kaynaklarında güvenilir kabul edilen isimler arasında yer almaktadır.[77] Hadisi Ümmü Külsûm'den nakleden üçüncü isim ise diğer bir sahâbî olan Büsre bint Safvân'dır. Keza Büsre, Ümmü Külsûm'ün halası olup erken dönemde İslâm'ı kabul eden ve hicret eden kadın sahâbîler arasında zikredilen örnek

Ümmü Külsûm'ü boşadığı yönünde bir bilgi de bulunmaktadır bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4/357.

74 İbn Sa'd, *Tabakât,* 10/219; İbn Habîb*, el-Muhabber,* 285; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* 2/276-277; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/463.

75 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/276-277.

76 Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned* (Kahire: Daru Hicr, 1999), 3/230-231; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd* (Riyad: Daru Belensiyye, 2002), 2/425; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1983), 11/158; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2004), 8/603; Buhârî, "Sulh", 2; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Edeb", 50; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Birr ve Sıla", 26; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 8/36.

77 Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 6/3548; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 1/74, 497.

şahsiyetlerden biridir.[78] Bu yönüyle rivayet, sahâbî kadınlar arasında hadis naklinin durumu hakkında fikir vericidir.

Hadis, genel çerçevesi itibarıyla sahihliği güçlü bir nakil vasfı taşımaktadır. Bununla birlikte, Tirmizî'nin (ö. 279/892) bu rivayet hakkında "hasen sahih" hükmünü vermiş olması[79] rivayette hıfz veya zabt problemi bulunabileceğine dair ipucu vermektedir. Ancak Tirmizî'nin hasen-sahîh terkibini, her zaman bir kusura işaret eden teknik bir zayıflık ifadesi olarak değil, rivayetin farklı tariklerindeki durumunu veya hadis hakkındaki değerlendirme çeşitliliğini yansıtan bir niteleme olarak kullandığı da unutulmamalıdır. Bu sebeple rivayet hakkındaki ihtiyatlı değerlendirme, doğrudan "hasen-sahih" ifadesinden değil, hadisin varyantları arasında görülen lafız farklılıkları, bazı ilavelerin aidiyeti ve münekkitlerin bu vecihlere yönelttiği tenkitler üzerinden temellendirilmelidir. Nitekim rivayetin bazı tariklerinde, râvîlerden İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742), "Ben, insanların sözlerinde yalan sayılan hususlardan sadece üçü hakkında ruhsat verildiğini duydum: savaşta, insanların arasını düzeltmede ve erkeğin hanımına, kadının da kocasına söylediği sözlerde" dediği görülmektedir.[80] Bu ifade dikkatle incelendiğinde, söz konusu beyanın Hz. Peygamber'e değil, Zührî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.[81] Bununla beraber, Ümmü Külsûm rivayetlerinin Abdülvehhâb b. Ebû Bekr kanalıyla nakledilen bazı versiyonlarında bu cümle, sanki merfû bir haber gibi Hz. Peygamber'in sözü olarak aktarılmıştır. Bu durum, hadisin aslî metninden ziyade, ilgili ilavenin aidiyeti ve merfû gösterilmesi meselesini gündeme getirmektedir. Bu sebeple Dârekutnî (ö. 385/995), hadisin bu müdrec yahut ilaveli şekli hakkında "münker" değerlendirmesinde bulunmuş;[82] İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) bu tarikle ilgili değerlendirmeleri de rivayetin söz konusu vecihlerinde tedlîs veya nakil tasarrufu ihtimalinin dikkate alınması gerektiğini göstermiştir.[83] Ancak bu tür tenkitler, sahih kanallarla nakledilen aslî metnin sıhhatini ortadan kaldırmamakta; aksine, mütâbaat çerçevesinde onu destekleyen unsur olarak değerlendirilmektedir.[84] Sonuç olarak hadis, asıl metni itibarıyla sahih kabul edilmekle birlikte, ilgili ilave kısmın Hz. Peygamber'e değil, Zührî'ye ait maktû bir haber olduğu anlaşılmaktadır.

---

78 Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 35/382; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/51.

79 Tirmizî, "Birr" 26.

80 Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 11/162.

81 Bk. Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc", 225.

82 Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-'İlel* (Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Maârifi'l-'Osmâniyye, 1385), 5/209-210; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasli'l-müdrec fi'n-nakl*, nşr. İ. el-Bahavî (Kuveyt: y.y., 1975), 301-303.

83 Dârekutnî, *el-'İlel*, 5/209-210; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl*, 301-303.

84 Hadisin değerlendirmesi açısından geniş bilgi için bk. Ahmed Ürkmez, "Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından 'Üç Yerde Yalan' Rivayeti", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 13-40.

Ümmü Külsûm'den nakledilen farklı metne sahip ikinci rivayet ise İhlâs Sûresinin Kur'ân'ın üçte birine denk olduğuna dair nakildir. Bu hadis, Ümmü Külsûm dışında Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) gibi başka sahâbîlerden de gelmektedir.[85] Ümmü Külsûm kanalıyla ise Ahmed b. Hanbel, Müslim (ö. 261/875), Nesâî (ö. 303/915) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi muhaddislerin eserlerinde yer almaktadır.[86] Bunların tamamı yine Ümmü Külsûm'ün oğlu Humeyd b. Abdurrahman kanalıyla nakledilmiştir. Hadis, sıhhat kriterleri bakımından son derece sahihtir.

Ümmü Külsûm'e nispet edilen son rivayet, Allah Resûlü'nün Necâşî'ye göndermiş olduğu misk ve hüllenin, Necâşî'nin vefatı üzerine geri dönmesi ve ardından bu hediyelerin Ümmü Seleme'ye tahsis edilmesiyle ilgili haberdir. Söz konusu rivayet Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), Ahmed b. Hanbel, Tahâvî (ö. 321/933), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/971) ve Hâkim (ö. 405/1014) gibi muhaddisler tarafından nakledilmiştir.[87] Bununla birlikte, rivayetin senedlerinde adı geçen Ümmü Külsûm'ün, Ümmü Külsûm bint Ukbe mi yoksa Ümmü Külsûm bint Ebî Seleme mi olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in tercihi, burada kastedilen kişinin Ümmü Külsûm bint Ukbe olduğu yönünde görünmekle birlikte, hadis âlimleri arasında hâkim kanaat bunun isabetli olmadığı, rivayette aslında Ümmü Külsûm bint Ebî Seleme'nin kastedildiği yönündedir. Bu isim karışıklığının, senedde yer alan Muhammed b. Hâlid'den kaynaklandığı ve kendisinin de ricâl âlimlerince zayıf kabul edildiği belirtilmektedir.[88] Bu sebeple rivayetin metni esasen mâruf olmakla birlikte, onu Ümmü Külsûm bint Ukbe'ye nispet eden varyantların sened bakımından problemli olduğu anlaşılmaktadır.[89]

Bu tespit iki açıdan önemlidir: Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin rivayet malzemesini ve erken İslâm toplumundaki konumunu belirleme yönündeki

[85] Mâlik b. Enes, *Muvatta* (BAE: Müessesetü Zâyid, 2004), "Kur'ân" 227; Buhârî, "Tevhid" 1; Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk, *Müstahrec* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2014), 11/149.

[86] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 45/244; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *et-Temyîz* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1410), 95; Nesâî, *es-Sünen*, 9/257; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000), 6/507.

[87] Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *es-Sünen* (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982), 1/161; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 45/246; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/323; Muhammed b. Hibbân, *es-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2013), 6/424; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/479.

[88] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 45/246-247.

[89] Detaylı bilgi için bk. Nidal Ali Hüseyin, "Ümmü Külsûm bint Ukbe", 129-192; Hâzimî, "Ümmü Külsûm bint Ukbe", 74-85.

ana iddiası açısından da önem taşımaktadır. Zira söz konusu haberin sahâbî râvîsinin Ümmü Külsûm olduğu kesin biçimde ortaya konulamadığında, rivayet onun hadis naklindeki şahsî katkısını gösteren sağlam deliller arasında değerlendirilmemelidir. Bu durumda haber, Ümmü Külsûm'ün doğrudan rivayet repertuvarını genişleten bir unsur olmaktan ziyade, klasik kaynaklarda aynı künyeyi taşıyan kadın râvîler arasında meydana gelen nispet karışıklığını gösteren dikkat çekici bir örnek olarak anlam kazanır. Dolayısıyla rivayetin metin itibarıyla mâruf olması, onun Ümmü Külsûm bint Ukbe'ye nispetini tek başına temellendirmemekte; aksine bu örnek, makalede onun hayatı ve rivayetleri ele alınırken isim, künye ve aile aidiyetine dayalı rivayet tespitlerinde ihtiyatlı davranılması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple söz konusu haberin, Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin hadis rivayetine katkısını ortaya koyan aslî deliller arasında değerlendirilmesi ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivayetin sahâbî râvisinin Ümmü Külsûm bint Ukbe olduğunun kesin olarak tespit edilememesi sebebiyle, bu haberin onun rivayetleri arasında değil, kendisine aidiyeti kesinlik kazanmamış rivayetler kapsamında ele alınması daha isabetli görünmektedir.

Ümmü Külsûm'ün bahse konu üç rivayeti özellikle fıkıh ve tefsir sahası ile ahlakî bazı bahislerde yer almıştır. Örneğin; yalan söylemenin meşru görüldüğü istisnai durumlara işaret eden hadis, bazı fıkhî meselelerde istidlâl amacıyla kullanılmıştır. Bu çerçevede rivayet, Hanefîler arasında İmam Muhammed,[90] daha sonraki dönemde Mevsılî (ö. 683/1284)[91]; Mâlikîler arasında Vâilî (ö. 2010)[92]; Hanbelîler arasında ise İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245)[93] gibi âlimler tarafından ya doğrudan ya da hadisin lafzına atıfla, özellikle hıyel bahislerinde ve yalanın cevazı gibi başlıklarda delil olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde, ahlâk literatüründe de doğruluk, yalanın güzel ve çirkin yönleri, sözlü iletişimin doğurabileceği problemler ile yalanın türleri gibi konularda bu hadise sıklıkla müracaat edilmiştir.[94]

Necâşî'ye gönderilen bir hülle ile birkaç ukiyye miskten oluşan hediyenin, Necâşî'nin vefatı üzerine Hz. Peygamber'e geri dönmesine dair rivayet, özellikle Hanbelî fıkıh literatüründe, hediye edilen malın hukuken

---

90 Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 9/408.

91 Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsılî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-tâ'lîli'l-muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 4/180.

92 Muhammed b. Hamud el-Vâilî, *Buğyetü'l-muktasid şerhu Bidâyeti'l-müctehid li İbn Rüşd el-Hafîd* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 6/3576.

93 Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el-Fütûhî İbnü'n-Neccâr, *Ma'ûnetü üli'n-nühâ şerhu'l-müntehâ* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008), 11/435. '

94 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 194; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 3/137; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 377.

ne zaman karşı tarafa geçmiş sayılacağı meselesi bağlamında delil olarak değerlendirilmiştir. Hanbelî fakihlere göre bu rivayet, hediye muhatabına fiilen ulaşmadan önce taraflardan birinin ölmesi durumunda hediyenin tamamlanmış sayılmayacağını göstermektedir. Buna göre söz konusu mal, asıl sahibine veya onun vârislerine geri döner. Aynı şekilde, hediyenin bir elçi aracılığıyla gönderilmiş olması da tek başına teslimin gerçekleştiği anlamına gelmez. Bu durumda, hediye henüz karşı tarafça kabzedilmeden hibeyi veren kişinin (vâhib) ölmesi hâlinde mal onun mirasçılarına döner; elçi de mirasçıların izni bulunmaksızın hediyeyi kendisine gönderilen kişiye ulaştırma yetkisine sahip kabul edilmez. Rivayet bu yönüyle, özellikle kabzın hibenin hukukî sonuç doğurmasındaki yeri, vâhibin ölümünden sonra kabza izin verme yetkisinin kime ait olacağı ve kabz gerçekleşmeden önce hibeden dönülüp dönülemeyeceği gibi meselelerin tartışılmasında başvurulan örneklerden biri olmuştur.[95]

İhlâs Sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk geldiğine işaret eden rivayet, tefsir literatürü içinde Ümmü Külsûm tarikiyle; İbn Kesîr, İbn Receb (ö. 795/1393), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirlerin eserlerinde yer almıştır.[96] Bu müfessirler rivayeti üç temel bağlamda kullanmışlardır: Birincisi; İhlâs Sûresinin faziletini ifade için doğrudan yer almıştır. İkincisi, Sûrenin adlandırılması bağlamıdır; özellikle İbn Âşûr (1879-1973), hadiste geçen "لُدِعْتَ" ifadesinin müennes olmasından hareketle bu Sûrenin adının "Sûre-i Kul huvallâhu ahad" olması gerektiğine delil olarak kullanmıştır. Üçüncüsü ise "Kur'ân'ın üçte biri" ifadesinin anlamının açıklanması bağlamıdır. İbn Receb rivayetin delaletini yorumlayarak bunun lafzî bir eşitlik değil, ecir ve muhteva açısından bir denklik ifade ettiğini aktarmıştır.[97]

Sonuç olarak, Ümmü Külsûm bint Ukbe rivayetleri bir taraftan hanım sahabîler arasında rivayet aktarım ağının oluşmasına kısmî bir katkı sunarken, ilerleyen süreçte tefsir, fıkıh ve ahlak bahislerinde de kullanılmış, İslâm toplumunda barışın tesisi, savaş hilesi ve aile içi muhabbet gibi özel durumlarda, normalde yasak olan yalanın şer'î bir özür kapsamında değerlendirileceği hükmüne kaynaklık etmiştir. Bu sûretle rivayetin hem sened açısından güvenilir kısımları hem de fıkhî yorumlar ışığında çizilen uygulama sınırları, mezhepler tarafından belirlenmiş ve ümmete aktarılmıştır.

---

[95] Ebû Bekr el-Hallâl, *el-Vukûf ve't-teraccül mine'l-câmi li-mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 89; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Riyad: 'Alemü'l-Kütüb, 1417), 8/243; Abdurrahman el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr* '*alâ metni'l-muknî*' (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, ts.), 6/254.

[96] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 14/506; Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Revâiu't-tefsîr: el-Câmi'li-Tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Muâz Târık b. İvazullah b. Muhammed (Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1422/2001), 2/660; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr,* 5/632.

[97] İbn Receb el-Hanbelî, *Revâiu't-tefsîr*, 2/660.

Sonuç

Bu araştırma, Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin yalnızca biyografik değeri haiz bir hanım sahâbî olmadığını, bilakis erken dönem İslâm toplumunda iman, hicret, hukuk ve rivayet eksenlerinin kesiştiği merkezî bir şahsiyet olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermiştir. Onun Mekke'nin nüfuzlu bir ailesine mensup olduğu hâlde inancını koruyarak tek başına hicret etmesi, kadınların ilk İslâm toplumunda edilgen unsurlar değil, aksine dinî tercihlerinin sorumluluğunu üstlenen ve tarihî süreci etkileyen failler olduklarını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Ümmü Külsûm'ün hicreti, ferdî bir kurtuluş arayışından ibaret olmayıp, kadınların dinî aidiyetlerinin aile, kabile ve siyasi antlaşma sınırlarının önüne geçebildiğini gösteren kurucu bir tecrübedir.

Çalışmada ayrıca Ümmü Külsûm vakıasının, Mümtehine Sûresi 10. âyetinin nüzûl bağlamı üzerinden erken İslâm hukuk düşüncesinde önemli sonuçlar doğurduğu görülmüştür. Bu hadise, Hudeybiye Antlaşması'nın iade maddesindeki muğlaklığı kadınlar lehine açıklığa kavuşturmuş; mümin kadının müşrik çevreye iade edilmemesi, nikâh bağının din farkı sebebiyle yeniden değerlendirilmesi ve mehir meselesinin hukukî bir zemine oturtulması gibi hükümler bakımından örnek bir çerçeve sunmuştur. Bunun yanında Ümmü Külsûm'den nakledilen rivayetler, sayı bakımından sınırlı olsa da özellikle; sulh, aile içi iletişim, ahlâk, tefsir ve bazı fıkhî meselelerde İslâm ilim mirasına kayda değer katkılar sağlamıştır. Dolayısıyla Ümmü Külsûm bint Ukbe, Hudeybiye Antlaşması döneminde ailesinin refakati olmaksızın Mekke'den Medine'ye hicret etmesi ve bu hicretin kadın muhacirlere ilişkin bağlayıcı bir hükmün açıklanmasına vesile olması itibarıyla yeniden ve dikkatle ele alınmayı hak eden müstesna bir sahâbîdir.

Kaynakça

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed. *el-Müntehab min Müsnedi Abd bin Humeyd.* Riyad: Daru Belensiyye, 2002.

Abdürrezzâk es-San‘ânî. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebü’l-İslâmî, 1983.

Ahmed b. Hanbel, el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001.

Aydın, Abdullah. *Mümtehine Sûresinde İmtihan*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Başaran, Selman. “Ervâ bint Küreyz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2026. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/erva-bint-kureyz

Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu’l-büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1408/1988.

Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Kitâbü’l-Cümel min ensâbi’l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn. *Şu‘abu’l-îmân*. Beyrut: *Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye*, 1421/2000.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu’l-Buhârî*. İstanbul: *el-Mektebetü’l-İslâmiyye*, ts.

Cümeylî, Sâdık. “Min A‘lâmi’s-Sahâbe: Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallâhu anhâ”. *Terbiyetü’l-İslâmiyye* 36/12 (2006), 6-10.

Cümeylî, Sâdık. “Min A‘lâmi’s-Sahâbe: Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallâhu anhâ”. *Terbiyetü’l-İslâmiyye* 38/6 (2010), 30-34.

Çiğdem, Recep. “Interfaith Marriage in Comparative Perspective”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 68/1 (2015), 59-86. http://www.jstor.org/stable/43391670.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-‘İlel*. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti’l-Maârifi’l-Osmâniyye, 1385.

Derveze, M. İzzet. *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*. çev. M. Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Dürre, Muhammed Ali Tâhâ. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve ‘irâbühû ve beyânühû*. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1430/2009.

Ebû Avâne, Ya‘kub b. İshâk. *Müstahrec*. Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2014.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen.* Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015.

Ebû Yahyâ. “Ümmü Külsûm: el-Müslimetü’l-Muhacire”. *Hadaratü’l-İslâm* 18/4 (1977), 81-82.

Ebû Zür‘a, Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî. *ed-Du‘afâ ve ecvîbetu Ebî Zür‘a ‘alâ su’âlâti’l-Berzâ‘î*. nşr. Muhammed b. ‘Ömer el-Ezherî. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2009.

Ebü’l-Vefa. “Ümmü Külsûm bint Ukbe”. *Terbiyetü’l-İslâmiyye* 13/6 (1971), 33-36.

Efendioğlu, Mehmet. “Velîd b. Ukbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2026. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/velid-b-ukbe

Ergüven, Nizamettin. "Nüzûl Sürecinde Ahkâmın Kronolojisi Üzerine Bir Araştırma". *Kesit Akademi Dergisi* 5/21 (Aralık 2019), 226-260.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. İhyâu 'ulûmi'd-dîn. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.

Halîfe b. Hayyât. *Tabakâtü Halîfe b. Hayyât*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.

Hallâl, Ebû Bekr. *el-Vukûf ve't-teraccül mine'l-câmi li-mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

Hammûde, Hâlid. "Sîretü Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallâhu anhâ ve şey'ün min Fevâidihi't-Târîhiyye". *Mecelletü'l-Islâh* 18/72 (2024), 27-30.

Handûdî, Ahmed b. Ali el-Gâmidî. "Dirâse Nakdiyye li Hadîsi Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallâhu anhâ: 'Mâ sem'itü Resûlallâhi sallallâhu aleyhi ve sellem yerahhasu fî şey'in…'". *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Hâlid li'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 11/2 (2015), 75-127.

Hatîb el-Bağdâdî. *el-Fasl li'l-vasli'l-müdrec fi'n-nakl*. nşr. İbrahim el-Bahâvî. Kuveyt: y.y., 1975.

Hâzimî, Abdurrahman b. Muhammed b. Guneym. "Ümmü Külsûm bint Ukbe b. Ebî Muayt ve Merviyyâtühâ fî Kütübi's-Sünne". *Mecelletü'l-Câmiati'l-Irâkiyye* 54/1 (2022), 74-85.

Hüseyin, Nidal Ali. "Merviyyâtü's-Sahâbiyyeti'l-Celîle Ümmü Külsûm bint Ukbe radıyallahu anhâ fî Kütübi's-Sünne: Dirâse Tahlîliyye". *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 8/29 (2017), 129-192.

İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dımaşk*. nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995-1998.

İbn A'sem el-Kûfî. *el-Fütûh*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

İbn Habîb, Muhammed b. Habîb. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1390/1970.

İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995.

İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *es-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2013.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ - A. el-Ebyârî. Mısır: Şeriketü Matbaa, 1375.

İbn İshâk. *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâtü bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-mebʻas ve'l-megâzî*. thk. Muhammed Hamîdullah. Konya: Hibaş Yayınevi, 1401.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyad: 'Alemü'l-Kütüb, 1417.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maʻârif*. nşr. Servet el-Ukkaşe. b.y: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, 1413/1992.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Revâiu't-tefsîr: el-Câmiʻ li-Tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Muâz Târık b. İvazullah b. Muhammed. Riyad: Dârü'l-'Âsıme 'Â, 1422/2001.

İbn Saʻd, Ebû Abdillah Muhammed b. Saʻd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

İbnü'l-Cevzî. *Sıfatü's-safve*. thk. Mahmûd Fahûrî - Muhammed Ravvâs Kalʻacî. Beyrut: y.y., ts.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: y.y., 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *Üsdü'l-gâbe fî maʻrifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.

İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz el-Fütûhî. *Maʻûnetü üli'n-nühâ Şerhu'l-müntehâ*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Maʻrifetu's-sahâbe*. nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *Kitâbü'l-Egânî*. Kahire: y.y., 1923-1935.

İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerîʻa ilâ mekârimi'ş-şerîʻa*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2007.

Kartal, Fatma. "Hz. Peygamber'in (sas) Yolculuklarında Hanımlar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (Ocak-Haziran 2020), 75-86.

Khair, Nur Saadah Hamisan vd. "The Role of Women and the Contextualization of Peace in Modern Times: Analysis on Hadith Perspective". *UMRAN-International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 10/3 (2023), 57-72.

Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiʻli-ahkâmi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408/1988.

Kusî, Atıyye Ahmed. "Nisâ'ün meşhûrât: Ümmü Külsûm bint Ukbe, evvelü Muhâcire fi'l-İslâm". *el-Müslimûn* 44 (1982), 76-77.

Makdisî, Abdurrahman. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-muknîʻ*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. BAE: Müessesetü Zâyid, 2004.

Martı, Huriye. "Ümmü Külsûm Bint Ukbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*i. Erişim 04 Nisan 2026. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ummu-kulsum-bint-ukbe

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-tâ'lî-li'l-muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *et-Temyîz*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1410.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.

Nîsâbûrî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. b.y.: Darü't-Tasil, 1435/2014.

Onuk, Kader. *Başlangıçtan Günümüze Mümtehine Sûresi Tefsiri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Öğüt, Sibel. *Hz. Peygamber Döneminde İslâm'ın Yayılmasında Kadınların Rolü*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Öz, Şaban. *Kur'ân'ın Peygamberi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Öztürk, Mahmut. "Kur'an-ı Kerim'de Kadınlara Karşı Bir Pozitif Ayırımcılık Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 121-131.

Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler II". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 213-230.

Palabıyık, M. Hanefi. "Cahiliye Dönemi ve İslâm'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (01 Haziran 2007), 31-68.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *es-Sünen*. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah. *er-Ravdu'l-unf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. Beyrut: y.y., ts.

Şahyar, Ayşe Esra. "Sahabeden Bugüne Göç ve Kadın". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 33 (2018), 20-24.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

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

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. Kahire: Dâru Hicr, 1999.

Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Ürkmez, Ahmed. "Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından 'Üç Yerde Yalan' Rivayeti". *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 13-40.

Vâilî, Muhammed b. Hamûd. *Buğyetü'l-muktasıd şerhu Bidâyeti'l-müctehid li-İbn Rüşd el-Hafîd*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.

Vâkidî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Londra: Oxford University Press, 1966.

Yahyâ, Hac-Beşîr, Yahyâ. "Şahsiyyetü'l-'Aded: Ümmü Külsûm bint Ukbe". *Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye* 22/260 (1986), 112-115.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu Ya'kûbî*. Beyrut: y.y., ts.

Yiğit, İsmâil. "Ukbe b. Ebû Muayt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2026. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ukbe-b-ebu-muayt

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1985.

Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Nesebü Kureyş*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîde ve'ş-şerî'a ve'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1991.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 17 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 10 Eylül 2026

Yazar: Mustafa Çavuşoğlu
Dr. Öğr. Üyesi
Kastamonu Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Kastamonu-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/015scty35
https://orcid.org/0000-0003-4121-1974
mcavusoglu@kastamonu.edu.tr

Atıf: Çavuşoğlu, Mustafa. "Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1071-1112.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1953367

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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı kullanılmamıştır. Makale tamamlandıktan sonra yalnızca cümlelerin akıcılığını artırmak ve imla hatalarının düzeltilmesi amacıyla Microsoft'un "Copilot" isimli yapay zekâ aracı 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 Biographical Review: Muslim Naval Commanders Operating in the Mediterranean from the Prophet to the Fall of the Umayyads

Research Article
History
Received: 17 May 2026 Accepted: 10 September 2026

Author: Mustafa Çavuşoğlu
Assistant Professor
Kastamonu University
Faculty of Theology
Kastamonu-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/015scty35
https://orcid.org/0000-0003-4121-1974
mcavusoglu@kastamonu.edu.tr

Citation: Çavuşoğlu, Mustafa. "Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1071-1112.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1953367

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. After the article was completed, Microsoft's "Copilot" AI tool was used only to improve sentence fluency and correct spelling errors.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethical 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.

Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları

Öz

Bu araştırma, erken İslâm döneminde Akdeniz'de faaliyet gösteren Müslüman donanma komutanlarını biyografik bir inceleme yöntemiyle ele almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.), Hulefâ-yi Râşidîn (11-41/632-661) ve Emevîler (41-132/661-750) dönemlerinde deniz gücünün oluşum sürecine katkı sağlayan şahsiyetler tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilmiştir. İlk deniz harekâtı olarak Alkame b. Mücezziz'in (ö. 20/641) girişimi, İslâm ordularının denizcilik alanındaki erken dönem tecrübelerini göstermektedir. Hz. Osman döneminde (24-36/644-656) Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (41-60/661-680) liderliğinde gerçekleştirilen Kıbrıs seferi, Müslümanların Akdeniz'deki varlığını güçlendirmiştir. Aynı dönemde Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in (ö. 36/656-657) Zâtüssavârî Savaşı'ndaki başarısı, Bizans'a ağır kayıplar verdirerek İslâm donanmasının gücünü ortaya koymuştur. Muâviye'nin Şam valiliği sırasında Bizans denizcilik stratejilerini yakından takip etmesi ve tersanelerdeki mühendislerden yararlanması, Müslümanların kısa sürede güçlü bir donanma kabiliyeti geliştirmelerini sağlamıştır. Bu süreçte komutanların kara orduları ile eşgüdümlü çalışmaları, İslâm dünyasının Bizans ile rekabet edebilir seviyeye ulaşmasında belirleyici olmuştur. Çalışma, kara fetihleriyle öne çıkan İslâm tarihine denizcilik boyutunda özgün bir katkı sunmakta; donanma gücünün coğrafi genişleme ve stratejik gelişmelerdeki rolünü çok boyutlu biçimde "Biyografik İnceleme" metoduyla ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Akdeniz Havzası, Donanma, Deniz Seferleri, Donanma Komutanı.

A Biographical Review: Muslim Naval Commanders Operating in the Mediterranean from the Prophet to the Fall of the Umayyads

Abstract

This study examines Muslim naval commanders active in the Mediterranean during the early Islamic period through a biographical analysis. It focuses on the roles of military leaders in the time of the Prophet (pbuh), the Rashidun Caliphs (11-41 AH/632-661 CE), and the Umayyads (41-132 AH/661-750 CE), highlighting their contributions to the formation of naval power. The first naval expedition led by Alqama b. Mujazziz (d. 20 AH/641 CE) under the Prophet represents the initial attempts in maritime operations. During the caliphate of ʿUthmān (24-36 AH/644-656 CE), the Cyprus campaign directed by Muʿāwiya b. Abī Sufyān (41-60 AH/661-680 CE) strengthened Muslim presence in the Mediterranean. In the same period, ʿAbd Allāh b. Saʿd b. Abī Sarh (d. 36 AH 656-657 CE) inflicted heavy losses on Byzantium in the Battle of Dhāt al-Sawārī, demonstrating the strength of the Islamic fleet. Muʿāwiya's close observation of Byzantine naval strategies and his use of local shipbuilders and engineers enabled rapid development of Muslim naval capabilities. Coordinated efforts between naval commanders and land armies allowed the Islamic world to reach a competitive level with Byzantium. By situating these figures within their broader historical context, this study contributes to the historiography of Islam by introducing a maritime dimension to a field traditionally dominated by narratives of territorial and land-based conquest. Drawing on the "Biographical Review" approach, it offers a multifaceted analysis of the role of naval power in processes of territorial expansion and strategic development.

Keywords: Islamic History, Mediterranean Basin, Navy, Naval Expeditions, Navy Commander.

Summary

This study investigates the biographies of Muslim naval commanders who operated in the Mediterranean during the first century of Islamic history, a group often overlooked in the scholarly literature. By employing a biographical analysis method, the research highlights the contributions of these figures to the development of Islamic naval power and situates their activities within the broader political, economic, and cultural context of their times. The focus is on the Prophet Muḥammad, the Rashidun Caliphs (11-41 AH/632-661 CE), and the Umayyads (41-132 AH/661-750 CE), with particular attention to their military leaders' roles in maritime campaigns.

Research Context and Methodology: Although the Arabs of the Hijāz were not traditionally associated with seafaring culture, the establishment of ports such as Shuʿayba near Mecca and Jār near Medina provided limited exposure to maritime activity. The lack of shipyards and suitable timber restricted the development of shipbuilding, and trade was largely conducted through small vessels belonging to Abyssinian and Byzantine merchants. The study adopts a chronological approach, analyzing commanders according to their death dates and evaluating their careers in light of the socio-political background of their respective periods.

Prophetic Period: Maritime activity was not central to the military strategy of the Prophetic period, but neither was it entirely absent. The expedition led by ʿAlqama b. Mujazziz represents one of the earliest Muslim attempts to project military power by sea, suggesting that the Prophet Muhammad was receptive to employing diverse military strategies and adapting to different operational contexts.

Rashidun Period: Caliph ʿUmar ibn al-Khattāb (13-23 AH/634-644 CE), cautious about the risks of naval warfare, refrained from large-scale maritime campaigns. His prudence stemmed from limited expertise and concern for human life. ʿUthmān's Caliphate was A turning point in Islamic naval history. Under the leadership of Muʿāwiya b. Abī Sufyān in Syria and ʿAbd Allāh b. Saʿd b. Abī Sarh in Egypt, existing shipyards were repaired and expanded, leading to the formation of the first Islamic fleet. The conquest of Cyprus and the victory at the Battle of Dhāt al-Sawārī against Byzantium demonstrated the effectiveness of Muslim naval forces. ʿAbd Allāh b. Qays (died after 57 AH/677 CE) also played a significant role in these campaigns, consolidating Muslim maritime capabilities.

Umayyad Period: Naval operations became systematic and institutionalized. Campaigns targeted Anatolian coasts, Cyprus, Crete, and North Africa. Muʿāwiya's careful observation of Byzantine naval strategies and his employment of local engineers accelerated the professionalization of the Muslim fleet. Coordinated action between naval and land forces allowed the Islamic world to challenge Byzantium on equal terms.

As for the results and contributions, the study reveals that Islamic expansion was not solely dependent on land conquests but also relied on naval power. Commanders such as Muʿāwiya b. Abī Sufyān, ʿAbd Allāh b. Saʿd b. Abī Sarh, ʿAbd Allāh b. Qays, Muʿāwiya b. Hudayj (d. 52 AH/672 CE), Fadāla b. ʿUbayd (d. 53 AH/673 CE), Yazīd b. Shajara (d. 58 AH/678 CE), Junāda b. Abī Umayya (d. 80 AH/699 CE) and Bussr b. Abī Artāt (d. 86 AH/705 CE) were instrumental in transforming the Mediterranean into a contested military arena. Their achievements not only secured Muslim dominance in the Eastern Mediterranean but also weakened Byzantine influence in the West. The institutionalization of naval power during the Umayyad era laid the foundation for subsequent Islamic states to develop strong fleets, ensuring that the Mediterranean was never fully surrendered to Byzantine or Crusader forces.

Regarding future research directions: The study suggests that Islamic naval history should be explored beyond its military dimension. Cultural, commercial, and technological aspects of seafaring deserve attention, as do the sociological profiles and daily practices of naval personnel. Comparative studies of Islamic maritime activity in the Persian Gulf, the Red Sea, and the Indian Ocean would provide a more holistic understanding. Interdisciplinary approaches, such as linguistic analysis of naval terminology or environmental studies of early maritime campaigns, could further enrich the field.

In conclusion, by analyzing the biographies of early Muslim naval commanders, this research demonstrates that naval power played a decisive role in Islamic expansion and defense strategies. The integration of maritime operations into the broader framework of Islamic conquests highlights the multidimensional nature of early Islamic history. This study offers a unique contribution to Islamic history, which is characterized by land conquests, by adding a maritime dimension; it reveals the role of naval power in geographical expansion and strategic developments in a multifaceted way using the “Biographical Review” method.

Giriş

Hicaz Arapları, ataları olan Güney Araplarından ticareti miras olarak almış olmalarına rağmen denizciliği bu mirasa dâhil edememiştir. Bu durum Câhiliye döneminde ve Hz. Peygamber zamanında Hicaz Araplarının yaşam biçimleri ve ticarî faaliyetleri üzerinde etkili olmuştur. Bölge Arapları, Arap Yarımadası'nın doğu ve batı kıyısındaki Araplara kıyasla, hem ticaret alanında denizcilikten uzak durmuş hem de askerî faaliyetler açısından denizcilikle ilgilenmemiştir.[1] Bu sebeple İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber ve ardından Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) ile Hz. Ömer'in halifeliği süresince (13-23/634-644), Müslümanlar denizcilik alanında belirgin bir varlık gösterememiştir. Bu durum, dönemin tarih kaynaklarına da yansımıştır. Başlangıçta devletin kuruluş süreci ve ardından iç meseleler, özellikle dinden dönme hareketleri, denizcilikte deneyim kazanılmasını ikinci plana itmiş ve bu alandaki uzmanlaşmayı geciktirmiştir. Sonuç olarak, Müslümanların denizcilik konusunda önemli bir gelişim kaydetmesi, ancak Kıbrıs'ın fethiyle mümkün olmuştur.[2]

Tarih boyunca farklı toplumlar bazı zamanlarda çeşitli güçlüklerle karşılaşmış, bu süreçlerde öne çıkan şahsiyetler bu dönemlerde belirleyici roller üstlenmiştir. Bu çalışmada, Müslüman Arapların genel tarihî seyri üzerinde kalıcı bir etki bırakmamış olmakla birlikte, İslâm'ın ilk döneminde elde edilen askerî başarıların Bizans Devleti açısından doğurduğu zorluklar bağlamında, dönemin donanma komutanlarının biyografilerine odaklanılmaktadır. Böylece söz konusu komutanların erken dönem denizcilik faaliyetleri üzerindeki etkileri daha sistematik biçimde ortaya konulmaktadır.

Bu konuya dair yapılan araştırmalar, genellikle Emevî Dönemi askerî ve siyasî yapıları üzerinde yoğunlaşmakta, ancak özellikle denizcilik

---

1 Mustafa Çavuşoğlu, *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 32.

2 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 208; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 4/258 ve 4/263; Mahbûb b. Kostantîn el-Menbicî Agapius, *Kitâbü'l-'Unvân* (b.y: y.y., ts.), 1/455; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992), 1/109; İbrâhîm Ahmed el-'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn, el-bahru'l-ebyedu'l-mütevessıt buhayratü'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısriyye, 1953), 74.

faaliyetlerine ilişkin çalışmalar sınırlı kalmaktadır. Türkiye'deki akademik incelemelerde, erken dönem İslâm donanmasının teşekkülü ve donanma komutanlarının rolleriyle ilgili değerlendirmeler, çoğunlukla genel İslâm tarihi veya Emevî siyaseti çerçevesinde ele alınmıştır. Bununla birlikte, son yıllarda artan lisansüstü tezler[3] ve bazı özgün makaleler,[4] bu boşluğu kısmen doldurmaya başlamış; donanma faaliyetlerinin siyasî, ekonomik ve toplumsal yansımalarına dair daha ayrıntılı analizler sunmuştur. Bununla birlikte Erşahin Ahmet Ayhün'ün *İslâm'ın İlk Yıllarından Emevîlerin Sonuna Kadar Deniz Seferleri* ve benzer şekilde Özcan Canbey'in *Emevîler Döneminde İslâm Donanması* başlıklı çalışmaları, Emevîler dönemindeki deniz seferlerine odaklanmakta; ancak bu seferlerin organizasyon biçimlerini yüzeysel olarak açıklamakla yetinmekte, komutanların kim olduklarına ve biyografilerine ayrıntılı biçimde yer vermemektedir. Bu yönüyle, söz konusu çalışmalar dönemin askerî faaliyetlerini genel hatlarıyla ortaya koyarken, bireysel aktörlerin rolünü ikinci planda bırakmaktadır. Fatih Sarıkaya'nın *Abbâsîler'de Denizcilik* başlıklı araştırması, 7 ve 11. yüzyıllar arasını kapsamakta olup, çalışmanın zaman sınırlamasının dışında kalmaktadır. Burak Gani Erol'un *Memlük*

[3] Özcan Canbey, *Emevîler Döneminde İslâm Donanması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 1-87; Erşahin Ahmet Ayhün, *İslâm'ın İlk Yıllarından Emevîler'in Sonuna Kadar Deniz Seferleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 1-62; Fatih Sarıkaya, *Abbasilerde Denizcilik (750-1258)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1-79; Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 1-616; Burak Gani Erol, *Memlük Deniz Kuvvetleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1-277; Murat Öztürk, *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Muhammet Talha Özbey, *Geç Dönem Ortaçağ'da (1300-1500) Akdeniz Gemicilik Geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1-255.

[4] Hakan Özkaya, "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Journal of Turkish Researches Institute* 69 (2020), 485-498; Murat Öztürk, "'İhtiyat mı? Korku mu?' Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı", *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History* 72 (2020), 21-43; Murat Öztürk, "Hz. Osmân Dönemi (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri ve Bahrî Seferler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2021), 195-230, 113-140; Murat Öztürk, "Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Ortaçağ Türk ve İslâm Denizcilik Tarihi Çalışmaları", *Tarih Dergisi* 81 (Kasım 2023), 367-412; Murat Öztürk - İsmail Koçuk, "Zâtü's-Savârî Deniz Muhârebesi (34/654-655)", *Şarkiyat Mecmuası* 45 (Ekim 2024), 367-387; Furkan Erbaş, "Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Denizcilik/Donanma (297-362/909-973)", *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 276-304; Mustafa Çavuşoğlu, "Orta Çağ'da Akdeniz'de Müslüman Devletler Tarafından Kullanılan Çok Amaçlı Bir Gemi: Berkûs", *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 116-137; Mustafa Çavuşoğlu, "Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda Müslüman Devletlerin Kullandığı Çok Amaçlı Bir Gemi: Müsettah", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 922-946.

Deniz Kuvvetleri ve Murat Öztürk'ün *Fâtımîlerin Deniz Gücü ve Akdeniz Hakimiyeti* ile Muhammed Talha Özbey'in *Geç Dönem Ortaçağda 1300-1500 Akdeniz Gemicilik Geleneği* isimli çalışmaları da araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu çalışmalar, farklı dönemlerin denizcilik faaliyetlerini incelemekte, Hz. Peygamber (s.a.s.), Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler Dönemiyle doğrudan bağlantı kurmamaktadır. Nihal Şahin Utku'nun *Çöl, Gemi ve Tacir* isimli eseri, İslâm tarihçiliğinde denizcilik ve ticaretin medeniyetler arası etkileşimdeki rolünü ortaya koyan özgün bir çalışma olarak değerlendirilmektedir. Hem kaynak kullanımı hem de metodolojik çeşitliliğiyle İslâm tarihi ve denizcilik tarihi alanında araştırma yapanlar için temel bir başvuru eseridir. Fakat kapsadığı alanın çok geniş olması ve bu araştırmanın kapsamının daha dar olması nedeniyle araştırmamıza katkısı sınırlı olmuştur.[5]Ayrıca Murat Öztürk'ün "Hz. Osman Dönemi Denizcilik Faaliyetleri ve Bahri Seferler" ile Hakan Özkaya'nın "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü" başlıklı makaleleri, İslâm donanmasının kuruluş sürecine ve Hz. Osman dönemindeki faaliyetlere odaklanmaktadır. Ancak bu çalışmalar da donanma komutanlarının biyografilerini ayrıntılı biçimde ele almamaktadır. Mevcut literatür, donanma komutanlarının biyografilerine doğrudan odaklanmamakla birlikte, deniz seferlerinin seyri bağlamında bu komutanların üstlendikleri rollere dair önemli bilgiler sunmaktadır. Bu yönüyle söz konusu çalışmalar, araştırmamızın konusuna dolaylı katkı sağlamış; erken dönem İslâm denizcilik faaliyetlerinin anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Araştırmamız sırasında Avraham Elmakias'ın *The Naval Commanders of Early Islam: A Prosopographical Approach*[6] adlı çalışmasını inceleme fırsatı bulduk. Çalışma, İslâm'ın erken dönemlerinde Akdeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren yaklaşık seksen Müslüman donanma komutanını ele almaktadır. Söz konusu eser, komutanların biyografik verilerini sınırlı ve yüzeysel bir biçimde incelemektedir. Ancak Elmakias'ın çalışması, komutanların biyografik verilerini sınırlı şekilde ele almakla birlikte, seferlerin seyri üzerinden onların rollerine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu yönüyle yöntemsel olarak araştırmamıza katkı sağlamaktadır. Özellikle biyografik inceleme yaklaşımı, çalışmamızın yöntemine yakın bir perspektif sunduğu için dikkate değerdir. Bununla birlikte, söz konusu eserin kronolojik ve mekânsal kapsamı bizim araştırmamızdan daha geniştir; bu durum doğrudan örtüşmeyi engellemekte, fakat erken İslâm denizcilik tarihi

[5] Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 1-616.

[6] Avraham Elmakias, *The Naval Commanders of Early Islam A Prosopographical Approach*, çev. Limor Yungman (United States of America: Gorgias Pres, 2018), 27-123.

üzerine daha spesifik ve derinlemesine incelemelere duyulan ihtiyacı da ortaya koymaktadır.

İlgili çalışmalar incelendiğinde, erken dönem İslâm donanmasının askerî seferleri ve genel organizasyonu üzerine araştırmaların bulunduğu görülmektedir. Ancak donanma komutanlarının biyografilerine odaklanan, onların kişisel katkılarını ve dönemin denizcilik faaliyetleri üzerindeki etkilerini sistematik biçimde ortaya koyan çalışmaların eksikliği dikkat çekmektedir. Bu araştırma, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler Dönemi donanma komutanlarının biyografilerini esasen denizcilik faaliyetleri bağlamında inceleyerek söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda temel problem sorusu, "Erken dönem Müslüman donanma komutanlarının hayat hikâyeleri, denizcilik faaliyetleri ve bunlarla bağlantılı sosyal-siyasî tutumları, İslâm denizcilik tarihinin kurumsallaşması ve gelişiminde nasıl bir rol oynamıştır?" şeklinde belirlenmiştir. Böylece çalışma, denizcilik faaliyetlerinin yalnızca teknik ve askerî boyutunu değil, aynı zamanda dönemin sosyal ve siyasî bağlamıyla ilişkisini de ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu araştırmada biyografik inceleme yöntemi kullanılmıştır. Bu metot bir şahsiyetin hayatını bütüncül bir perspektifle ele almayı amaçlayan tarihsel bir yaklaşımdır. Bu anlayışta tarihî veriler sistematik biçimde incelenmekte ve kişinin yaşam öyküsü, hakkında aktarılan olumlu veya olumsuz rivayetler, iç dünyası, kimliği ve düşünce yapısı bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Bu yöntem, yalnızca kronolojik olayların aktarımıyla sınırlı kalmayıp bireyin kişisel özelliklerini, toplumsal konumunu ve tarihî bağlam içerisindeki rolünü ortaya koymayı hedefler. Bu çalışmada ise erken dönem Müslüman donanma komutanlarının biyografileri esasen denizcilik faaliyetleri bağlamında incelenmiş; ancak söz konusu faaliyetlerin dönemin siyasî ve toplumsal şartlarıyla doğrudan ilişkili olması nedeniyle komutanların bazı sosyal ve siyasî tutumlarına da yer verilmiştir. Böylece biyografik inceleme, şahısların tüm hayat hikâyelerini kapsamak yerine, denizcilik faaliyetleri ve bunlarla bağlantılı sosyal-siyasî unsurlarla sınırlı tutulmuş; bu yaklaşım hem tarihsel gerçekliğin daha kapsamlı anlaşılmasına katkı sağlamış hem de incelenen şahısların çok yönlü portresini ortaya koymuştur.

1. Hz. Peygamber Döneminde Denizcilik ve İlk Donanma Komutanı Alkame b. Mücezziz (ö. 20/641)

Câhiliye döneminde Mekke'nin Şuaybe, Medine'nin Câr limanına sahip olmasına rağmen, Kızıldeniz'in coğrafi yapısı nedeniyle Hicaz bölgesinde yaşayan Araplar denizciliğe pek ilgi göstermemiştir.[7] Bu sebeple, bölge halkı ticaretlerini genellikle Habeşistan ve Bizans'a ait küçük gemiler

[7] Utku, *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*, 55-65; Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 32.

aracılığıyla sürdürmüştür. Bu ticaret yöntemi, Hicaz bölgesinde denizcilik faaliyetlerinin gelişmemesinin başlıca nedenlerinden biri olarak kabul edilmektedir.[8]

Hz. Peygamber'in dönemi incelendiğinde, denizcilik faaliyetlerinin İslâm tarihi kaynaklarında pek ön plana çıkmadığı görülmektedir. Ancak, tamamen göz ardı edildiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber zamanında sınırlı da olsa denizcilikle ilgili çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bu bağlamda, Hz. Peygamber döneminde ilk deniz harekâtında görev alan Alkame b. Mücezziz, İslâm'ın ilk donanma komutanı -amiral- olarak kabul edilmiştir.[9]

Alkame'nin tam ismi Alkame b. Mücezziz b. el-'Aver b. Ca'de b. Muâz b. 'Utvâra b. Amr b. Müdlic b. el-Kinânî el-Müdlicî'dir.[10] Rivayete göre Mekke'nin fethinden sonra Mekke'ye bağlı bir kasaba olan Şuaybe sakinleri, Habeşistan bölgesinden gelen korsanların saldırısına uğramış, bu sebeple Hz. Peygamber'e başvurarak yardım talebinde bulunmuştur. Allah Resûlü devlet başkanı sıfatıyla Şuaybelilerin makul talebine kayıtsız kalmamış, korsanları bertaraf etmek için Alkame b. Mücezziz komutasında bir askerî birliği korsanlar üzerine göndermiştir.[11] Alkame'nin Hz. Peygamber ve sahâbenin gözündeki değerini öğrenmesi bakımından bizzat kendisinin talep ettiği söylenen[12] bu görev esnasında korsanlar, İslâm

---

8 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1993), 1/157-158.

9 Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 45-48.

10 Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâcî Hasan (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb-Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1986), 159; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 5/135; İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 869; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015), 7/277; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 2008), 7/267-268. İbn Sa'd'ın onu sahâbenin üçüncü tabakasında zikrettiği bildirilmiştir. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/268.

11 Ebû Muhammed Cemâlûddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1990), 4/286; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 1/100; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/149 ve 5/135; Ali b. Burhâneddin el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn fî sîret-i emîni'l-me'mûn*, thk. Seyyid Ahmed ez-Zeynî Dahlân (Mısır: Matbaatü Muhammed Efendi Mustafa, ts.), 2/332.

12 Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fî tefsîri's-Sîreti'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (b.y.: Matbaatü el-Hâc Abdüsselâm b. Muhammed b. Şakrûn, 1971), 4/245.

donanmasının karşısına çıkma cesareti gösteremediği için iki grup arasında herhangi bir çatışma meydana gelmemiştir. Bölgede bir müddet sürdürülen askerî denetimler sayesinde sükûnet sağlanmış ve ilk İslâm filosu sağ salim Medine'ye geri dönmüştür.[13]

Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde önemli askerî başarılara imza atan Alkame, Suriye fetihlerinde etkin rol oynamış; Yermük Savaşı'na katılmış, Câbiye toplantısında bulunmuş[14] ve Filistin'in fethine şahitlik etmiştir.[15] Hz. Ömer döneminde ise 20 gemiden oluşan bir filo ile korsanlara karşı sefere gönderilmiştir.[16] Ancak sefer sırasında filo şiddetli bir fırtınaya yakalanmış, gemiler batmış ve içindeki askerlerin tamamı şehit olmuştur.[17]

Alkame'nin Şuaybe'yi yağmalama düşüncesinde olan korsanlar üzerine düzenlediği deniz seferi, Müslümanların denizcilik konusundaki sınırlı tecrübeleri göz önüne alındığında oldukça büyük bir öneme sahiptir. Zira o dönemde Suriye ve Mısır henüz fethedilmemiş olduğundan, Müslümanların gemi üretimine yönelik tersaneleri bulunmuyordu. Bu nedenle Alkame'nin korsanlara yönelik düzenlediği ilk deniz seferinin kiralanmış gemilerle gerçekleştirilmiş olması muhtemeldir.[18] Ancak bu gemilerin ne yapısı ne de sayısı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmamaktadır. Hayber fethi esnasında Habeşistan'dan Medine'ye dönen Müslümanların iki gemiyle döndükleri[19] ve bu Müslümanların sayısının yaklaşık 70 kişi olduğu[20] düşünüldüğünde korsanlar üzerine yürüyen ve 300 askeri taşıyan filodaki gemi sayısının muhtemelen yarım düzineden az olmadığını söylemek

[13] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/287; Vâkıdî, *Megâzî*, 1/100; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/201; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/382; Halebî, *İnsânü'l-'uyûn*, 2/332.

[14] Mercü's-Suffer yakınlarında Şam'a bağlı bir kasabadır. Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2/91.

[15] Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/248.

[16] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-Âlemî, 2010), 2/155-156.

[17] İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 159; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/155-156; Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/112; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/269.

[18] Alkame'nin ilk seferi ve filodaki gemiler hakkında geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 48-49.

[19] Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eser fî fünûni'l-megâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-'İyd el-Hadrâvî - Muhyiddîn Mestû (Medîne-Dımaşk: Mektebetü Dâru't-Türâs-Dâru İbn Kesîr, ts.), 1/192.

[20] Takıyyüddin Ahmed b. Ali Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-İmtâ'u'l-esmâ'*, thk. Muhammmed Abdülhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999), 1/319.

mümkündür. Bu durum, seferin stratejik ve tarihî önemini daha da artırmaktadır.

2. Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi Donanma Komutanları

İslâm tarihinin denizcilik sahasındaki önemli dönüm noktalarından biri, Hz. Osman Döneminde (24-36/644-656) denizlerde gerçekleşen fetihler ve savaşlardır. Bu süreçte, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın liderliğinde gerçekleştirilen Kıbrıs seferi,[21] Müslümanların Akdeniz'deki varlığını güçlendiren kritik bir hamle olmuştur. Aynı dönemde, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh (ö. 36/656-657) komutasındaki İslâm donanması, Zâtüssavârî Savaşı'nda Bizans'a ağır bir yenilgi yaşatarak denizlerdeki hâkimiyet mücadelesinde büyük bir başarı elde etmiştir.[22] Ayrıca, Abdullah b. Kays'ın (ö. 57/676-677'den sonra) Kıbrıs fethi sırasında Muâviye'nin yanında yer alarak donanmayı yönetmesi,[23] Müslümanların denizcilik alanındaki organizasyon kabiliyetini ortaya koymuştur. Bu başlık altında, bahsi geçen komutanların faaliyetleri ve denizcilik tarihine katkıları ele alınmıştır.

2.1. Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh (ö. 36/656)

Tam ismi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh b. Hâris[24] b. Hubeyb b. Cezîme b. Mâlik b. Hısl b. Âmir b. Lüey Ebû Yahyâ el-Kuraşî el-Âmirî'dir.[25] Annesi Eş'ar kabilesinden Mehâne bint Câbir'dir.[26] Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in, Hamza b. es-Serh b. Abdükelâl'in kızından Muhammed; Himyer asıllı bir hanımından Ümmü Külsûm; Ümmü Saîd bint Nevfel b. Hâris b. Abdulmuttalib'den Remle; ismi kaynaklarda bildirilmemiş bir cariyesinden 'Iyâd isimli çocukları olmuştur.[27]

Hz. Osman'ın sütkardeşi olan Abdullah b. Sa'd, Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasında yer almıştır.[28] Daha sonra dinden dönmesi

---

[21] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 208; Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/258 ve 4/263; 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 74; Özkaya, "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü", 495.

[22] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/291; İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdilkerîm b. Abdilvâhıd eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 2/488-489; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/296; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab*; Özkaya, "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü", 495; Öztürk - Koçuk, "Zâtü's-Savârî Deniz Muhârebesi (34/654-655)", 367-387.

[23] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/260-262; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/469.

[24] Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnâût - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, 2000), 17/100.

[25] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/129; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/88.

[26] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/129.

[27] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/130.

[28] Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bîcâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 3/918; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*,

sebebiyle öldürülmesine karar verilenlerden olmuş ancak Mekke fethinde Hz. Osman'ın aracılığı ile Resûlullah tarafından affedilmiştir.[29] O günden sonra Abdullah'ın Hz. Peygamber'den köşe bucak saklandığı ve durumun Hz. Osman tarafından Resûlullah'a bildirilmesiyle Allah Resûlü'nün tebessüm ettiği söylenmiştir.[30]

Hz. Ömer onu yukarı Mısır'a vali olarak göndermiş, daha sonra Hz. Osman onu Mısır'ın tamamına vali tayin etmiştir.[31] Halife Osman, Amr b. Âs'ı (ö. 43/664) Mısır'da âmillik vazifesinden azlederek sadece ordu komutanlığı vazifesinde bırakmış, âmillik vazifesini ise Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'e vermiştir.[32] Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in bu vazifeyi yaklaşık 10 yıl sürdürdüğü bildirilmiştir.[33]

İslâm ordularında komutanların görev dağılımında belirgin bir ihtisaslaşmanın bulunmadığı görülmektedir. Bazı komutanlar zaman zaman kara ordusunun, bazen de donanmanın sevk ve idaresini üstlenmişlerdir. Bu durum, askeri başarıların yalnızca teknik uzmanlığa değil, aynı zamanda manevi motivasyona dayandığını göstermektedir. Nitekim söz konusu manevi ruh, Müslümanların hangi cephede olursa olsun cihat etmesini mümkün kılmış ve zaferin elde edilmesine vesile olmuştur.[34] Abdullah b. Sa'd, Mısır fethi esnasında Amr b. Âs'ın sağ kanadındaki askerleri kumanda etmiş,[35] Nûbe seferinde başarılar elde etmiş ve Nûbelilerle uzun süren barış anlaşmasına imza atmıştır.[36] Bunun yanında İfrîkıye fatihi olan[37] Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'e fetih esnasında Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/693) ve Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/685),[38] Hz. Hasan (ö. 49/669), Hz. Hüseyin (ö. 61/680), Ukbe b. Nâfi' (ö. 62/682)[39] gibi isimler eşlik etmiştir.

Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Halife Osman tarafından Mısır'a tayin edilince, Mısır'ın imkânlarını değerlendirmiş, zaman kaybetmeden

677; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1970), 4/344 ve 7/214; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/88.

29 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/130; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/918; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101.

30 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/130.

31 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/130; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101.

32 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/918; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7/214.

33 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/89.

34 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 412.

35 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/919; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101.

36 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/919; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 678.

37 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 678; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101.

38 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 678.

39 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/89.

donanma inşasının hazırlıklarını bizzat yürütmüştür. Hazırlanan bu filo, vakti gelince Şam'da bulunan tersanelerde inşa edilen filo ile ortak hareket etmiş ve Kıbrıs seferine katılmış,[40] sefer Müslümanların zaferiyle neticelenmiştir.[41]

Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, 34/654 yılında Zâtüssavârî Savaşı'nda amiral olarak donanma komutanlığı yapmıştır.[42] O zamana kadar böylesi büyük bir deniz savaşıyla karşılaşmamış olan İslâm donanma komutanı, Bizans'ın filo komutanı ile görüşme talep etmiş, savaş konusunda yapılan istişarede Müslümanların teklifi kabul görmüştür. Bu plana göre her iki donanmaya ait gemiler, bir Bizans ve bir Müslüman gemisi olarak yan yana dizilip savaş düzenine geçecek, böylece deniz savaşı adeta kara muharebesine dönüşecekti. O zamana kadar kara savaşlarına odaklanmış bir millet olan Araplar, ilk kez bu tarz bir deniz savaşında bulunarak adeta karadaymışçasına çarpışma deneyimi yaşamıştır.[43]

Ertesi gün her iki taraf gemilerini birbirlerine yaklaştırarak onları rampalamış, taraflar ellerindeki her çeşit silahla birbirlerine saldırmış, çarpışmada Müslümanlardan birçok kimse şehit düşmüş, Bizanslılardan da bir o kadar insan öldürülmüştür.[44] Burada şunu ifade etmek isteriz ki, o sıralarda Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve İslâm Devleti'ndeki iç karışıklık sebebiyle Müslümanlar bu savaşın sonuçlarından yeterince faydalanamamıştır.[45] Ganimet ya da savaş tazminatından ziyade İslâm Devleti'nin bu zafer sonucunda elde ettiği tek kazanım, Bizans

---

[40] Bessâm el-'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî fî 'uhûdi'l-Hulefâi'r-Râşidîn ve'l-Ümeviyyîn 'ameliyyâtü cebehâti'ş-şimâliyye ve'ş-şarkıyye ve'l-bahriyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/198.

[41] Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Michael Jan De Goeje (Leyden: Matbaatü Brill, 1889), 255; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/291.

[42] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/919; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/89; İbrâhîm Ahmed el-'Adevî, *el-Esâtîlü'l-'Arabiyye fi'l-bahri'l-ebyedı'l-mütevessıt* (Kahire: Mektebetü Nehzati Mısır, 1957), 36-43; George Fadlo Hourani, *Arab Seafaring -el-'Arab ve'l milâha fi'l-Muhîti'l-Hindî fi'l-usûri'l-kadîme ve evâili'l-kurûni'l-vüstâ*, çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr (Kahire-New York: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1958), 182-183; Özkaya, "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü", 495; Öztürk - Koçuk, "Zâtü's-Savârî Deniz Muhârebesi (34/654-655)", 379.

[43] Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim 'Aliye 'Abdüssemî el-Kelâî, *el-İktifâ' bimâ tedammenehû min megâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'*, thk. Muhammed Kemâleddin el-İzzeddin Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 4/63; 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 95.

[44] Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısrî el-Kureşî İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, thk. Abdülmün'im Âmir - Charles Cutler Torrey (Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 1961), 1/206; Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/290; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/499; Kelâî, *el-İktifâ'*, 4/63; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/296.

[45] R. Lewis Archibald, *el-Kuvvâ'l-bahriyye ve't-ticâre fî havdı'l-bahri'l-mütevessıt (M 500-1100)-Translation of Naval Power and Trade in The Mediterranean A.D.*

donanmasının bu tarihten sonra bir daha Doğu Akdeniz'e girememiş olmasıdır. Bizans İmparatorluğu, Yermük Savaşı'ndan sonra Suriye topraklarını bir daha dönmemek üzere terk etmiş, Zâtüssavârî Savaşı'ndan sonra da Doğu Akdeniz'deki üstünlüğünü büyük oranda kaybetmiştir.

Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Hz. Osman'ın muhasara edildiği günlerde yardım için Mısır'dan hareket etmiş fakat yolda Hz. Osman'ın vefat haberini duyunca geri dönmüştür. Ancak bu kez de Mısır'a alınmamış, o da bu karışıklık döneminde Remle'de inzivaya çekilmiştir.[46] Abdullah b. Sa'd, Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân mücadelesinde taraf olmadığı gibi her ikisine de biat etmemiş,[47] Muâviye b. Ebû Süfyân'ın son zamanlarında 59/678-679 yılında vefat ettiği söylenmiştir.[48] Ancak birlik yılından (âmü'l-cemâa) önce Ali zamanında 36/656 yılında vefat ettiği bilgisinin daha doğru olduğu belirtilmiştir.[49]

Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in, "Allah'ım, son amelimi namazım kıl." diye dua ettiği, gerçekten de bir gün sabah namazının farzını kıldıktan sonra sağına ve soluna selam verip vefat ettiği nakledilmiştir.[50]

Fetih günü İslâm'a yeniden dâhil olan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, bu tarihten sonraki hayatında dinî açıdan daha mutedil bir çizgide yaşamıştır. Kaynaklarda önceki dönemine nazaran İslâmî prensiplere daha sıkı bağlılık sergilediği, herhangi bir muhalif tutum ya da amel içerisine girmediği bildirilmiştir.[51] İkinci biatı sonrası sergilediği tutarlı dinî tavır, onun İslâm toplumundaki itibarını yeniden tesis ettiği fikrini kuvvetlendirmektedir. Nitekim Hz. Ömer zamanında Yukarı Mısır'a âmil olarak atanması,[52] Hz. Osman döneminde Mısır'ın tamamına atanması ve devletin gelirlerini iki katına çıkarması,[53] Kıbrıs fethine çıkan Suriye donanmasına Mısır

500 -1100, çev. Ahmed Muhammed 'Îsâ (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 1951), 92.

46 İbn Abdülber, *el-İstî'âb,* 3/919-920; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/33.

47 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/33; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/102.

48 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/34.

49 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/920; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/35; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/88.

50 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/920; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 678.

51 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 677; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101.

52 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/130; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, 1/233; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 1969), 301; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâʾ*, 3/34; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 17/101.

53 İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, 1/216; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/138.

donanma komutanı vasfıyla destek vermesi[54] ve Zâtüssavârî Savaşı'nda elde ettiği başarı bu düşünceyi destekler mahiyettedir.

Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in İslâm denizcilik tarihinde kritik bir dönüm noktası olduğu görülmektedir. Zamanın komutanlardan farklı olarak yalnızca kara ordusuna değil, aynı zamanda donanmanın teşkilatlanmasına da öncülük etmiş; Mısır'ın imkânlarını kullanarak donanma inşasını başlatmış ve bu süreci kurumsallaştırmıştır. Zâtüssavârî Savaşı'nda uyguladığı "gemilerin birbirine rampa edilerek kara muharebesi düzeninde savaşma" taktiği, Arapların deniz savaşına uyum sağlamasında yenilikçi bir adım olmuştur. Bu yönüyle Abdullah b. Sa'd, İslâm ordularında kara ve deniz savaşları arasındaki geçişi kolaylaştırmış, donanmanın kurumsallaşmasına katkı sağlamış ve Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki üstünlüğünü kırarak Müslümanların denizcilik tarihinde kalıcı bir yer edinmesine vesile olmuştur.

2.2. Abdullah b. Kays (ö. 57/677'den sonra)

Abdullah b. Kays, İslâm'ın başlangıcındaki donanma komutanlarından biridir.[55] Hulefâ-yi Râşidîn zamanında sahil güvenliğinden sorumlu olan ve bu görevi daha çok karadan yürüten Abdullah b. Kays,[56] Emevîler Dönemi'nde denizcilik faaliyetlerinde daha yoğun görev almıştır.

20/641 yılında gerçekleşen Mısır fethi sırasında, Amr b. Âs kara yolu üzerinden Mısır'a giriş yaparken, deniz yoluyla bölgeye ulaşan ilk Müslüman komutanın Abdullah b. Kays olduğu belirtilmiştir. Onun İslâm donanmasının öncüleri arasında yer aldığı ve bu çerçevede Akdeniz üzerinden gerçekleştirilen ilk deniz harekâtlarında önemli bir rol üstlendiği ifade edilmektedir.[57]

Abdullah b. Kays, Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından 28/648 yılında Kıbrıs seferine hazırlanan donanmaya komutan tayin edilmiştir.[58] Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in Mısır'dan gönderdiği donanma, Şam'dan hareket eden donanma ile birleşmiş,[59] Suriye ve Mısır donanmalarının ortak operasyonuyla Kıbrıs fethi gerçekleşmiştir.[60]

---

54 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 255; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/291; 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/195; Şevkî Ebû Halîl, *Fethu Sıkılliye bi kıyâdeti'l fakîhi'l mücâhid Esed b. Furât* (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr- Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998), 44; Işın Demirkent, "Kıbrıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/372.

55 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/114.

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/470; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/115; 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 196.

57 Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/112.

58 Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/260; Kelâî, *el-İktifâ'*, 4/59; Özkaya, "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü", 495.

59 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 255.

60 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/291.

Bu tarihten sonra ömrü denizlerde geçen Abdullah b. Kays'ın, yaz ve kış seferleri olmak üzere yaklaşık 50 deniz seferine katıldığı bildirilmiştir.[61] Bu süre içerisinde hiçbir askerinin deniz harekâtı sebebiyle boğulmadığı veya bir facia ile karşılaşmadığı söylenen Abdullah b. Kays'a, "Denizlerin Sultanı" ismi verilmiştir.[62] Abdullah b. Kays'ın, her zaman sefere çıkarken Allah'a yalvardığı, O'ndan kendisine afiyet, ordusuna sağlık vermesini ve felaketlerden korumasını dilediği rivayet edilmiştir.[63]

Abdullah b. Kays, bir keresinde gizli bir görev sebebiyle İslâm toprakları dışında bir limanda bulunurken kasabanın yerli ahalisinden bir kadın tarafından teşhis edilmesiyle birlikte 53/673 senesinde neredeyse ölümle burun buruna gelmiştir.[64] Söz konusu hadise şöyle rivayet edilmektedir: Abdullah, bir gün öncü gemilerinden ayrılarak Rûm topraklarında bulunan bir limandaki köye gelmiş ve orada bulunan halkın fakirlerine yardımda bulunmuştur. Bu fakirlerden bir kadın, köy halkına: "Bakınız işte orada, Müslümanların komutanı limanda duruyor." diyerek haber vermiş, köyün erkekleri de hemen onu yalnız başına yakalayıp üzerine hücum etmiştir. Abdullah b. Kays ise bu saldırı sırasında yaralanmış ve düşmanın elinden son anda kurtularak arkadaşlarının yanına gelmiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Kays'ın yardımcısı olan Süfyân b. Avf (ö. 52/672), komutasındaki filo ile derhal limana gelip gemilerini oraya demirlemiştir. Yaralı olarak arkadaşlarının yanına gelen Abdullah b. Kays da düşmana karşı çatışmaya girişmiş, limanda bulunanları dağıtmaya muvaffak olmuştur. Abdullah b. Kays'ı köylülere ihbar eden kadına: "Abdullah b. Kays'ın komutan olduğunu nereden anladın?" diye sorulmuş, kadın da: "O önce bana bir tüccar gibi yaklaştı, ondan bir şey istediğim zaman bana bir hükümdar edasıyla verdi. Onun Müslümanların komutanı olduğunu öyle anladım." diye cevap vermiştir.[65]

Birinci Kostantiniye kuşatmasına katılan komutanlardan olan Abdullah b. Kays, kuşatma esnasında donanmayı üç filoya ayırmış, filolardan biriyle Marmara Denizi'ni bir diğeriyle Ege Denizi'ni kontrol altına almış, kendisi Kostantiniye'yi kuşatan asıl kuvvetlerin arasında yer almıştır.[66] 57/677 yılında ikinci Kostantiniye kuşatmasında Bizans'la savaştığı bildirilen Abdullah b. Kays'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte vefatı konusunda 57/677 tarihinden sonra olduğunu söylemek mümkündür.

---

61 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/115.

62 Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/260; 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/195.

63 Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/260-261; Kelâî, *el-İktifâ'*, 4/59; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/100.

64 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/115.

65 Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/470.

66 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/203; Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 60-95.

Abdullah b. Kays'ın biyografisi incelendiğinde, onun İslâm denizcilik tarihinde öncü bir rol üstlendiği görülmektedir. İlk dönemlerde sahil güvenliğiyle sınırlı görevler yürütürken, Emevîler döneminde donanmanın aktif komutanlarından biri haline gelmiş ve Akdeniz'de gerçekleştirilen ilk büyük deniz harekâtlarında yer almıştır. Mısır fethi sırasında deniz yoluyla bölgeye ulaşan ilk Müslüman komutan olması, onun kara odaklı komutanlardan farklılığını ortaya koymaktadır. Kıbrıs seferinde Suriye ve Mısır donanmalarını birleştiren stratejik rolü, donanmanın kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca yaklaşık elli sefer boyunca ciddi bir kayıp vermemesi, disiplinli ve tecrübeli bir denizci kimliğini pekiştirmiştir. "Denizlerin Sultanı" unvanı, onun hem askerî başarılarını hem de denizcilik tarihinde kazandığı itibarı yansıtmaktadır. Kostantiniye kuşatmalarında donanmayı çeşitli gruplara ve bölgelere ayırarak stratejik kontrol sağlaması ise İslâm donanmasına yeni bir operasyonel yaklaşım kazandırmıştır.

2.3. Muâviye b. Ebû Süfyân (41-60/661-680)

Muâviye b. Ebû Süfyân, Mekke fethi günü babası Ebû Süfyân (ö. 31/651-652), ağabeyi Yezîd (ö. 18/639) ve annesi Hint'le birlikte Müslüman olmuştur.[67] Mekke fethinden sonra Huneyn Gazvesi'ne katılmış, babası ile birlikte müellefe-i kulûbden kabul edilmiş, Hz. Peygamber'e kâtiplik yapmıştır.[68] Ağabeyi Yezîd ile birlikte Şam fetihlerinde bulunmuş, ağabeyinin vefatından sonra 19/640 yılında Şam'ın genel valisi olmuştur.[69]

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Hz. Ali'ye (35-40/656-661) biat etmemiş ve Hz. Osman'ın kanını talep etmiştir. Bu talep üzerine Ali ve Muâviye Sıffîn Savaşı'nda karşı karşıya gelmiştir.[70] Yirmi yıl valilik, yirmi yıl halifelik olmak üzere kırk yıl idarecilik yapan Muâviye, 80 yaşında iken[71] 60/680 yılında vefat etmiştir. Vefat ettiği zaman onu Dahhâk b. Kays (ö. 64/684) kefenlemiş, namazını kıldırmış, minbere çıkarak insanlara hitap etmiş, karada ve denizde ordular yürüttüğünü ifade ederek Muâviye'yi öven sözler söylemiştir.[72]

19/640 yılında Suriye sahilindeki Kaysâriye'yi fethetmiş ve 28/648

[67] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1145.

[68] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/122.

[69] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/488; İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/330.

[70] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/136.

[71] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/234; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek - 'Âdil Mürşid (Dımaşk-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 10/207.

[72] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/242.

senesinde donanma ile birlikte Kıbrıs fethine çıkmıştır.[73] Muâviye, Halife Osman'dan Kıbrıs fethi için izin istediğinde Hz. Osman bazı şartlar ileri sürmüş,[74] bu izni ancak o şekilde verebileceğini belirtmiş, Muâviye de bu şartları kabul ederek gerekli hazırlıkları tamamlayıp Kıbrıs üzerine yürümüştür. Mısır ve Suriye filolarından müteşekkil İslâm donanması Abdullah b. Kays komutasında ve Muâviye liderliğinde 28/648 yılında Kıbrıs fethini gerçekleştirmiştir.[75]

Muâviye, Suriye valiliği esnasında sınır komşuluğu yaptığı Bizans'ı iyi etüt etmiş, Bizans'ın Akdeniz'deki hâkimiyetinin güçlü bir donanmaya bağlı olduğunu keşfetmiştir. Bu yüzden Bizans'ın elinden bu gücü alabilmek ve Bizans'ı Akdeniz'de bertaraf edebilmek adına gerekli hazırlıkları yapmış ve Hz. Osman döneminde Kıbrıs'ı fethetmiştir.[76]

Muâviye, gelecekte Akdeniz'deki fetihlerin selameti için Suriye yakınlarındaki Bizans'a ait bir ada olan Ervâd Adası'na 28/648 yılında bir filo göndermiş ve adayı fethettirmiştir.[77] Muâviye, Kostantiniye seferlerinin yolunu açmak maksadıyla donanmaya komutanlar tayin etmiş; 53/673 yılında Rodos Adası'na,[78] 54/674 yılında Girit'e sefer düzenlemiştir.[79]

Emevîler Dönemi'nde Kostantiniye üç kez kuşatılmış, bunun ikisi Muâviye b. Süfyân zamanında gerçekleşmiştir. Karadan seferber ettiği ordulara karşılık denizden de Kostantiniye'yi donanma ile zorlamış, buna rağmen Kostantiniye fethi bazı doğal nedenlerden dolayı gerçekleşmemiştir.[80]

Erken dönem İslâm fetihleri sırasında Müslüman Arapların denizcilik faaliyetleri, kadim bir denizci geleneğe sahip olmaktan ziyade, fethedilen bölgelerdeki yerel toplumların birikimlerinden istifade etme esasına dayanmıştır. Bu çerçevede, İslâm donanmasında görev alan komutan ve askerlerin büyük kısmı, denizcilik bilgi ve tecrübesini doğrudan kendi geleneklerinden değil, fetihler neticesinde temas kurdukları denizci topluluklardan edinmişlerdir. Donanmada vazife üstlenen komutanlar, zaman zaman birbirlerine verdikleri destekle askerî iş birliğinin somut örneklerini sergilemişlerdir.

---

73 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/135.

74 Ahmed Muhtâr el-'Abbâdî - Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nehdati'l- Arabiyye, 1969), 18.

75 Hourani, *Arab Seafaring*, 181.

76 Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 68-69.

77 Hourani, *Arab Seafaring*, 180.

78 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/58; 'Abbâdî - Sâlim, *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye*, 19; John H. Pryor - Elİzabeth M. Jeffreys, *The Byzantine Navy ca 500-1204* (Leiden-Boston: 2006), 25.

79 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330; 'Abbâdî - Sâlim, *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye*, 19; Pryor - Jeffreys, *The Byzantine Navy ca 500-1204*, 25.

80 Bilgi için bk. Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 122-123.

Bu iş birliğine verilebilecek en belirgin örneklerden biri, Kıbrıs'ın fethi sırasında yaşanmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân, Şam'dan hareket edecek donanmanın komutasını Abdullah b. Kays'a tevdi ederken,[81] bu harekâta Mısır filosu komutanı Abdullah b. Sa'd da gemileriyle destek sağlamıştır.[82] Benzer bir dayanışma, İslâm donanmasının Bizans'a karşı önemli zaferlerinden biri olan Zâtüssavârî Savaşı'nda da görülmektedir. Bu savaşta Mısır filosuna komuta eden Abdullah b. Sa'd'a, Abdullah b. Kays'ın desteğiyle askerî başarı pekiştirilmiştir.

Dikkat çekici olan husus, bu tür ortak harekâtlarda komutanların kişisel hırs veya makam mücadelesine girmemiş olmalarıdır. Devletin bekası ve fetihlerin selameti gibi üstün menfaatler doğrultusunda hareket eden kumandanlar, zaman zaman birbirlerinin emrine girmekte beis görmemişlerdir. Bu fedakârlık ve liyakat esaslı iş birliği anlayışı, erken dönem İslâm donanmasının çıktığı seferlerde büyük ölçüde başarılı olmasının temel sebeplerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

3. Emevîler Dönemi Donanma Komutanları

Kuruculuğunu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yaptığı Emevî Devleti, kronolojik olarak Râşid Halifelerden sonra gelmektedir. Muâviye henüz Hz. Osman zamanında yürüttüğü Şam valiliği sırasında Bizans'ın denizcilik faaliyetlerini yakından takip etmiş, sorumlusu olduğu Şam eyaletinin liman kentlerinde bulunan tersanelerdeki mühendislerden en üst düzeyde istifade etmiştir. Onun bu gayret ve çabası neticesinde Müslümanlar kısa sürede hiç tecrübe sahibi olmadıkları denizcilik konusunda Bizans İmparatorluğu ile boy ölçüşür duruma gelirken bu konuda donanmaya hizmet eden komutanların büyük etkisi olmuştur.

3.1. Muâviye b. Hudeyc (ö. 51-52/671-672)

Tam ismi Muâviye b. Hudeyc b. Cefne b. es-Sekûnî el-Holânî'dir.[83] Tam isminin, Muâviye b. Hudeyc b. Cefne b. Kuteyre b. Hârise b. Abdüşşems b. Muâviye b. Ca'fer b. Üsâme b. Sa'd b. Eşras b. Şebîb b. es-Sekûn b. Eşras b. Sevr es-Sekûnî olduğu da söylenmiştir.[84] Ebû Nuaym[85] veya Ebû Abdurrahman diye künyelenen Muâviye b. Hudeyc,[86] Müslümanlar adına İfrîkıye'de savaşmıştır.[87]

Muâviye b. Hudeyc'in İfrîkıye cephesinde üç kez sefere katıldığı ve bu seferlerden birinde, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in komutasında

[81] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/260; Kelâî, *el-İktifâ'*, 4/59.
[82] İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 255.
[83] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1144.
[84] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1413.
[85] Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/260.
[86] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1414; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/220.
[87] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1144; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/37.

savaşırken gözüne isabet eden bir ok sebebiyle bir gözünü kaybettiği rivayet edilmiştir.[88] İfrîkıye fetihleri sırasında okçulukta maharet sahibi oldukları aktarılan Nûbeli askerlerin, özellikle Müslümanların gözlerini hedef almaları sebebiyle bazı sahabî ve birçok askerin gözlerinden yaralanarak görme yetilerini kaybettikleri ifade edilmiştir.[89] Bununla birlikte, Muâviye b. Hudeyc'in İfrîkıye bölgesinde pek çok eser bıraktığı, Kayrevan'daki meşhur Hudeyc Kuyuları'nın onun tarafından inşa ettirildiği ve nesebinin hicrî 8. asra dek devam ettiği belirtilmiştir.[90]

İskenderiye fethinden sonra halk, Fustat'a geri dönen Amr b. Âs'a gelerek şehir planı hakkındaki fikirlerini bildiriyordu. Bu esnada 'Utekâ isimli biri Amr'a gelmiş, Fustat'ta yerleşecek bir yer bulamadığı için konuyu ona şikâyet etmiştir. Şikâyeti dinleyenler arasında şehir planından sorumlu Muâviye b. Hudeyc de bulunuyordu ve adama: "Senin, bu bölgeyi kendin için bir ikametgâh haline getirme arayışı içerisinde olduğunu ve bu doğrultuda diğer kabilelere göre bir ayrıcalık elde etmeye çalıştığını müşahede ediyorum. Diğer insanlar da senin bu tutumunu örnek alarak benzer gayretler içerisindeler."[91] diye cevap vermiştir.

Akıllı, sağduyulu, ileri görüşlü[92] ve Mısırlı olduğu söylenen Muâviye b. Hudeyc,[93] Amr b. Âs'ın emriyle Hz. Ali'nin Mısır valisi Muhammed b. Ebû Bekir'i (ö. 38/658) öldürmüş ve Muâviye b. Ebû Süfyân adına Mısırlıların biatını almıştır.[94]

15/636 yılında Yermük Savaşı'na katıldığı bildirilen Muâviye b. Hudeyc,[95] ilki 30/650 yılında başlayan Sicilya seferlerine 46/666 yılında mancınıklarla desteklenmiş gemilerle tekrar çıkmış, bu seferinde kendisine donanma komutanlarından Abdullah b. Kays da destek vermiştir.[96] 51/671 yılında Sicilya'ya yeni bir sefer düzenleyip tekrar zapt etmiş, Ada üzerinde Bizerte şehrini fethederek Mısır'a geri dönmüş ve burada[97] aynı yıl 51/671[98]

88 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1414; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/221. Muâviye b. Hudeyc'in son İfrîkıye savaşı 50/670 yılında cereyan ettiği bildirilir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/260.

89 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/217.

90 Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/261.

91 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/130.

92 Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/261.

93 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/220.

94 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1414.

95 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/220; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/37.

96 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Levi Provençal - C. S. Colin (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/18; 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 90; 'Abbâdî - Sâlim, *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye*, 21-24.

97 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1145.

98 Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/261.

veya 52/672[99] senesinde Abdullah b. Ömer'den önce[100] vefat etmiştir. İbn Hazm (ö. 456/1064), sahabe olduğu belirtilen Muâviye b. Hudeyc'i[101] dört hadis rivayet edenler arasında zikretmiştir.[102]

Hz. Osman taraftarı olan Muâviye b. Hudeyc,[103] Hz. Ali'nin karşısında Muâviye b. Ebû Süfyân tarafında yer almıştır.[104] Muâviye b. Ebû Süfyân'ın safına katılmak için yanına bir heyetle geldiğinde Muâviye ona duyduğu saygıyı belli etmek amacıyla geçeceği yolları süslemiş, adeta bir resmî karşılama töreni düzenlemiştir.

Kendi kabilesinden olan Hucr b. Adî (ö. 51/671) ve arkadaşlarının ölüm haberi Muâviye b. Hudeyc'e ulaştığında etrafındakilere: "Ey kardeşlerim, dostlarım! Biz Kureyş'in hükmetmesi için savaşırken onlar işlerine gelmediği zaman bizi öldürüyorlar. Allah'a yemin ederim ki, Yemenlilerden bana itaat edenlerle bir daha anlaşırsam onlara, Kureyş'ten uzak durun, birbirlerini öldürsünler. Kim galip gelirse ona tabi oluruz." demiştir. Muâviye b. Hudeyc, Kinde soyluları arasında olmakla birlikte Ümeyye ailesine itaatkâr biriydi. Aynı soydan gelen Hucr b. Adî'nin öldürülmesi Muâviye b. Hudeyc'i kızdırmış olsa da Emevî ailesine itaatten hiçbir zaman vazgeçmemiş, aradaki asabiyete rağmen bu olay Emevî ailesini desteklemesine engel olmamıştır.

Kaynaklarda verilen bilgiler ışığında Muâviye b. Hudeyc'in İslâm fetihleri ve denizcilik tarihinde önemli bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. İfrîkıye seferlerinde aktif rol almış, gözünü kaybetmesine rağmen mücadeleye devam etmiş ve bölgedeki kalıcı eserleriyle hatırlanmıştır. Sicilya seferlerinde mancınıklarla desteklenmiş gemiler kullanması, İslâm donanmasına teknik yenilik kazandırmıştır. Önceki komutanlardan farklı olarak hem kara hem deniz harekâtlarında yer almış, şehir planlaması ve idari görevlerde de etkin olmuştur. Bu yönleriyle Muâviye b. Hudeyc hem askerî hem de siyasi sahada etkili olmuş, denizde mancınık kullanarak donanmanın kurumsallaşmasına teknik anlamda katkı sağlamış ve İslâm dünyasında denizcilik faaliyetlerinin genişlemesine öncülük etmiştir.

3.2. Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673)

Tam ismi Fedâle b. Ubeyd b. Nâfiz b. Kays b. Suheyb b. Asram

[99] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/221.

[100] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1414.

[101] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/508; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 10/222.

[102] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre ve hamsü resâ'ile uhrâ*, thk. İhsân Abbâs - Nâsırudin el-Esed (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 290-291.

[103] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/508; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/39.

[104] Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/260.

b. Cahcabâ[105] b. Külfe b. ‘Âvf b. Amr b. ‘Âvf[106] el-Kâdî, el-Fakîh, Ebû Muhammed el-Ensârî el-Evsî’dir.[107] Annesi Suhayme bint Muhammed b. Ukbe b. Uhayha b. el-Cülâh b. Harîş b. Cahcabâ el-Ensârî’dir.[108] Babası Ubeyd b. Nâfiz ise şair birisiydi.[109] Bir beytinde oğlu Fedâle için: “Atların önünde koşar, ayağıyla taşa vurur, kıvılcımlar çıkartır ve sanki taşı ateşe verir.”[110] demiştir.

Fedâle’nin, Ümmü Safvân bint Hıdâş b. Abdullah b. Ebî Kays b. Abdüved b. Mâlik’ten Humeyd; Ümmü Ümâme bint Sâbit’ten Muhammed; Ümmü Cemîl’den Abdullah ve Ubeydullah ve ismi bildirilmeyen bir cariyesinden de Amr ve Âişe isimli çocukları olmuştur.[111]

Rıdvân Biatı’na küçük yaşta katılan ve bu sebeple sahâbenin küçüklerinden sayılan Fedâle,[112] Muâviye b. Ebû Süfyan için savaşlarda kumandanlık etse de daha sonra Dımaşk Kadısı olarak atanmıştır. Fedâle, son derece güvendiği birisi olduğu için Muâviye’nin taşrada olduğu sıralarda makamına vekâlet ediyordu.[113] Bu yüzden Muâviye, Sıffîn’e giderken Fedâle Dımaşk’ta Muâviye’ye vekâlet etmiştir.[114] Muâviye’nin, Ebû Derdâ’nın yerine kadı olarak atadığı Fedâle için özel bir bina inşa ettiği söylenmiştir.[115]

Resûlullah, Medine’ye geldiğinde Fedâle 6 yaşındaydı. Resûlullah’ın vefatında da 17 yaşında olduğu belirtilen Fedâle,[116] küçük yaşta olduğu için Bedir Savaşı’na katılamamıştır.[117] Bu sebeple ilk katıldığı savaş Uhud Savaşı’dır.[118] Daha sonra Hendek Savaşı başta olmak üzere Resûlullah’ın

[105] Ebû Amr b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ el-‘Umerî (Bağdat: Matbaatü’l-‘Ânî, 1967), 85; Hâfız Cemâlüddîn Ebü’l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 23/186.

[106] İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 9/405.

[107] Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, 85; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 23/186; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/548.

[108] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/548.

[109] İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/307; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 23/188; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/550.

[110] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/550.

[111] İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/307.

[112] Safedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât*, 24/13.

[113] İbn Abdülber, *el-İstî‘âb*, 3/1262; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 23/187; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/549.

[114] İbn Abdülber, *el-İstî‘âb*, 3/1262; Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*, 3/115.

[115] İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/308 ve 9/405; İbn Abdülber, *el-İstî‘âb*, 3/1262; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/549.

[116] Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 23/188.

[117] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/548.

[118] İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/308; İbn Abdülber, *el-İstî‘âb*, 3/1262; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 992; Safedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât*, 24/12.

tüm savaşlarına katılmıştır.[119] Yaklaşık elli hadis rivayet ettiği bildirilen Fedâle'nin,[120] hadislerin bir kısmını bizzat Allah Resûlü'nden, bir kısmını da Hz. Ömer[121] ve Ebû Derdâ'dan[122] naklettiği söylenmiştir.

Fedâle b. Ubeyd'den nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber'in Kubâ'ya geldiği gün gençler ellerinde meşalelerle onu karşılamıştır. Resûlullah, kendilerini evlerine gönderip "Beklediğiniz dost geldi." diye haber vermelerini istemiş, onlar da hemen ailelerine koşup Hz. Peygamber'i karşılamaları için haber vermiştir.[123]

Şam[124] ve Mısır fetihlerine katılan Fedâle b. Ubeyd, Halife Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Bizans'a karşı düzenlenen seferde donanma komutanı olarak görevlendirilmiştir.[125] Rivayete göre bir kış seferinde komutanlığı üstlenen Fedâle, süratle hareket ettiği için ordunun önemli bir kısmı geride kalmış, bu durum üzerine yanındaki yardımcıları kendisine; "Ey Emir, ordu geride kaldı, biraz yavaşla ki askerler sana yetişebilsin."[126] şeklinde ikazda bulunmuşlardır. Bu olaydan sonra, Fedâle'nin karada bir daha savaşa katılmadığı rivayet edilmiştir.[127] Aynı sefer sırasında, Temmâm b. Şefî' el-Hemedânî'den aktarılan dikkat çekici bir hadise ise şöyledir: "Bizans topraklarında Fedâle b. Ubeyd ile birlikteydik. Bir arkadaşımız vefat ettiğinde, Fedâle şöyle dedi: 'Arkadaşınız için bir kabir kazın ve etrafını düzeltin. Zira Allah Resûlü, kabirlerin düzeltilmesini bize emretmişti.' demiştir."[128]

Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) vefatının ardından, Fedâle b. Ubeyd Dımaşk kadılığına tayin edilmiş ve bu vesileyle şehre yerleşmiştir.[129] Onun vefatından sonra Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, duyduğu üzüntüyü şu sözlerle dile getirdiği rivayet edilmiştir: "Seni kadı olarak görevlendirdim, bu yüzden beni affet. Allah'a yemin ederim ki sana bu görevi bir lütuf olsun diye vermedim. Ancak gücüm yettiği kadar seni ateşten korumaya

[119] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/308 ve 9/405; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/12-13.

[120] İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 279; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/146.

[121] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/549.

[122] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/188.

[123] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/307-308.

[124] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/548; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/146.

[125] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/114; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/13.

[126] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/115.

[127] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/308; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/115; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/548.

[128] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263.

[129] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/308 ve 9/405; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/13; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/548.

çalıştım."[130] Bu ifade, Muâviye'nin hem görev tevdiindeki niyetini hem de Fedâle'ye duyduğu derin saygıyı yansıtmaktadır. Nitekim Fedâle'nin cenazesi taşınırken, Muâviye oğlu Abdullah'a dönerek, "Beni takip et; zira bundan sonra bir benzerini daha asla taşıyamayacaksın."[131] demiştir.

İhlâsı ve takva hassasiyetiyle manevî yönü güçlü bir şahsiyet olan Fedâle b. Ubeyd hakkında şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "Allah'ın, amellerimden sadece birini kabul etmesi, benim için dünyadaki her şeyden daha sevimlidir."[132] Bu söz, onun amellerinde sadece zahirî başarıyı değil, Allah katında kabulü esas alan derin bir teslimiyet ve samimiyet anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Kaynaklarda Fedâle b. Ubeyd'in vefat tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlar arasında 53/673,[133] 54/674 ve 56/676[134] yılları öne çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı rivayetlerde 66/686[135] veya 69/688[136] yıllarında vefat ettiğine dair bilgiler de aktarılmaktadır. Ancak bu son iki rivayet, tarihî verilerle örtüşmemektedir. Zira kaynaklarda, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Fedâle b. Ubeyd'in cenazesine katıldığı, naaşını bizzat taşıdığı[137] ve Dımaşk'taki Bâbüssağîr Kabristanı'na defnettiği bildirilmiştir.[138] Muâviye'nin 60/680 yılında vefat ettiği dikkate alındığında, Fedâle'nin 66/686 veya 69/688 yıllarında vefat etmiş olması mümkün görünmemektedir.

Fedâle b. Ubeyd'in 51-53/671-673 yıllarında Akdeniz'deki operasyonlarda donanma komutanı olarak görev yaptığı bildirilmiştir.[139] İbn Hacer (ö. 852/1449), Fedâle'nin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifelik yıllarının ortalarında vefat ettiğini belirtmektedir.[140] Bu rivayetler, Fedâle'nin 56/676 yılı öncesinde vefat etmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Kanaatimizce mevcut rivayetler arasında 53-56/673-676 yılları arası, Fedâle'nin vefat tarihi açısından en tutarlı ve tarihî verilerle uyumlu dönem olarak görülmektedir.

---

130 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/188.

131 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/13.

132 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/116.

133 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 992; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/187; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/13.

134 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 992; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/117.

135 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 992; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/189.

136 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/550. Müellifler 53/672-673 yılının daha doğru olduğunu belirtir. Bk. İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/13; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/550.

137 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1263; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 24/13.

138 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/117.

139 Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, çev. Harry Turtledove (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/68 ve 3/85; 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 155.

140 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/549.

Fedâle b. Ubeyd hem askerî hem de ilmî yönleriyle öne çıkan bir şahsiyettir. Şam ve Mısır fetihlerinde aktif rol üstlenmiş, özellikle Akdeniz'de donanma komutanı olarak görev yapmasıyla İslâm denizcilik tarihinde dikkat çekici bir isim haline gelmiştir. Diğer komutanlardan farklı olarak yalnızca savaş meydanlarında değil, kadılık görevinde de bulunmuş, bu yönüyle askerî ve idarî tecrübeyi birleştirmiştir. Donanma seferlerinde süratli hareket tarzı ve disiplinli yaklaşımı, İslâm ordularına yeni bir dinamizm kazandırmıştır. Bu özellikleriyle Fedâle b. Ubeyd hem İslâm hukukunun uygulanmasında hem de denizcilik faaliyetlerinin kurumsallaşmasında önemli katkılar sağlamış bir sahabî olarak değerlendirilmektedir.

3.3. Yezîd b. Şecere er-Rehâvî (ö. 58/678)

Tam adı Yezîd b. Şecere Rehâ b. Yezîd b. Münebbih b. Harb b. Mâlik b. Üded'dir.[141] Müzhic kabilesine mensup Rehâ boyundan olan[142] ve sahabî olduğu rivayet edilen[143] Yezîd b. Şecere, Bizans'a karşı gerçekleştirilen seferlerde, Emevîler döneminde Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından ordu komutanı olarak görevlendirilmiştir.[144] Kaynaklarda, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yakın dostu olduğu belirtilen Yezîd b. Şecere, cesareti ve atılganlığıyla tanınan bir komutandır.[145]

Hac emirliği görevini ifa etmesi amacıyla 39/659 yılında Mekke'ye gönderilmiştir. Beraberinde, sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694) de bulunmaktaydı.[146] Görevi süresince, Hz. Ali'nin Mekke valisi Kusem b. Abbâs (ö. 57/676) ile hac emirliği meselesinde bir ihtilaf yaşamıştır. Ancak her iki taraf, hac emirliği vazifesi ve namazların kıldırılması hususunda Şeybe b. Osman el-Abderî (ö. 59/679) üzerinde uzlaşarak çözüm sağlamışlardır.[147]

Yezîd b. Şecere er-Rehâvî, Akdeniz sınır bölgelerinde gerçekleştirdiği gazalarla öne çıkan bir komutandır.[148] Kaynaklarda, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfet döneminin sonlarına doğru, 55/675[149] veya 58/678 yıllarında düzenlenen deniz seferlerine katıldığı ve bu seferlerden birinde vefat ettiği[150] aktarılmaktadır.

---

141 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1261.
142 Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 134; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1577.
143 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 11/411.
144 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1262; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/106.
145 Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/184.
146 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1262.
147 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1577.
148 Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/184.
149 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1577.
150 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/449; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1577.

Rivayete göre 54-58/674-678 yılları arasında Kostantiniye'ye yönelik gerçekleştirilen seferlerde etkin bir rol üstlenmiş, Bizans'a karşı girişilen saldırılarda önemli katkılar sağlamıştır.[151] İkinci Kostantiniye kuşatmasının ardından dönüş sırasında, komutanlığını yaptığı deniz filosuyla birlikte Anadolu'nun güney kıyılarına yakın bir bölgede çıkan şiddetli fırtınada gemisi batarak hayatını kaybetmiştir.[152]

56/676 yılında bir deniz seferine iştirak ettiği bilgisi,[153] 58/678 yılında vefat ettiğine dair rivayetleri desteklemektedir. Yezîd b. Şecere, yalnızca askerî faaliyetleriyle değil, aynı zamanda zühd ve takvaya verdiği önemle de tanınmıştır. Kaynaklarda, ibadetlerinden ötürü gözyaşı döken biri olarak tasvir edilmekte ve insanlara da benzer şekilde ahiret kaygısıyla ağlamayı hatırlattığı belirtilmektedir.[154]

Yezîd b. Şecere'nin İslâm denizcilik tarihinde hem askerî hem de manevî yönleriyle öne çıkan bir komutan olduğu görülmektedir. Müzhic kabilesine mensup olan Yezîd, Akdeniz'de Bizans'a karşı düzenlenen seferlerde aktif rol üstlenmiştir. Dönemindeki diğer komutanlardan farklı olarak hac emirliği gibi dinî-idarî görevlerde de bulunmuş, bu yönüyle askerî ve siyasî sahada çift yönlü bir etki bırakmıştır. Kostantiniye kuşatmalarında donanma komutanı olarak stratejik katkılar sağlamış, ancak dönüş yolunda fırtına sebebiyle hayatını kaybetmiştir. Bu durum, onun denizcilik tarihinde hem cesareti hem de trajik sonuyla hatırlanmasına yol açmıştır.

3.4. Cünâde b. Ebû Ümeyye (ö. 80/699)

Cünâde'nin tam ismi; Cünâde b. Ebû Ümeyye b. Zehrân b. Ka'b b. el-Hâris b. Ka'b Abdullah b. Mâlik b. Nasr el-Ezdî ed-Devsî'dir.[155] Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadis onun sahâbenin küçüklerinden olmasına[156] delil olarak gösterilmiştir. Rivayete göre sahâbeden bazıları "Hicret bitti" demiş, bu konuda aralarında ihtilaf çıkınca Cünâde Resûlullah'a gitmiş ve bunu ona sormuştur. Cünâde'nin sorusuna Allah Resûlü: "Cihat olduğu sürece hicret bitmez."[157] diye cevap vermiştir.

Cünâde b. Ebû Ümeyye, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın denizde güvendiği bir başka donanma komutanıdır.[158] Bilgili olmanın ötesinde, sahip olduğu

[151] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/301; 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/202.
[152] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/449.
[153] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/115.
[154] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 9/107.
[155] Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 305; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 11/148.
[156] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/249; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 193.
[157] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/250; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 193; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/235.
[158] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/443; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 11/148.

bilgiyi doğru şekilde değerlendirme ve anlamlandırma yeteneğine sahip biri olarak[159] Cünâde b. Ebû Ümeyye, 53/673 yılında, Akdeniz'de Bizans'a bağlı olan Rodos Adası'nı fethetmesiyle önemli bir askerî başarı elde etmiştir.[160]

Hz. Osman'ın hilâfetinden başlayarak Yezîd b. Muâviye'nin dönemine kadar (60-64/680-684), Muâviye ile birlikte çeşitli deniz seferlerine katılmış ve Emevî deniz kuvvetlerinin aktif bir mensubu olmuştur. Mısır'ın fethine bizzat tanıklık eden Cünâde, burada görev yapan ordu komutanlarından Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) ile birlikte bulunmuş,[161] 59/679 yılı kışında da Akdeniz'de seyrüsefer faaliyetlerine devam etmiştir.[162]

Cünâde, 28/648 yılında Ervâd Adası'nın fethi için yirmi gemi ile Şam'dan yola çıkmış ve Ada'nın fethini gerçekleştirmiştir.[163] Cünâde, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın emriyle 53/673 yılında Rodos'u fethetmiş[164] ve burada yaklaşık yedi yıl kalmıştır.[165] Muâviye, 54/674 yılında Cünâde b. Ebû Ümeyye'ye Girit'i fethetme görevini vermiş,[166] fakat Ada çok büyük olduğu için tamamından ziyade ancak bir kısmı fethedilebilmiştir.[167]

Hadis otoritelerinden Yahyâ b. Ma'în'e (ö. 233/848), Cünâde b. Ebû Ümeyye'nin sahâbeden herhangi biriyle görüşmesinin olup olmadığı sorulduğunda, "Evet, Ubâde b. Sâmit ile görüşmüştü" şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir.[168] Bu rivayet, onun tâbiîn neslinde yer aldığını teyit etmektedir. Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) ve 'Iclî (ö. 261/875), Cünâde b. Ebû Ümeyye'yi "Şamlı tâbiîndan" biri olarak tanımlamıştır.[169]

Kaynaklarda, Cünâde b. Ebû Ümeyye'nin vefat yılı hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bazı kaynaklar 67/687,[170] bazıları 77/697,[171]

[159] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/63.

[160] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/58.

[161] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/250; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 11/148; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/235.

[162] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/250; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 193.

[163] Gregory Bar Hebraeus Abü'l Farac, *Abü'l Farac Tarihi*, çev. Ernest A. Wallis Budge - Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945), 1/181; 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 87-88.

[164] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/58. Rodos'un 60/679-680 yılında fethedildiğine dair bir rivayet daha vardır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/58.

[165] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.), 2/354.

[166] 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 91.

[167] Robert Mantran, "Ikritısh", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leyden: E. J. Brill, 1986), 3/1082.

[168] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/63.

[169] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/63; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/237.

[170] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/237.

[171] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/63.

bir kısmı ise 80/700[172] yılını zikrettiğinden, bu çelişkili rivayetler onun ölüm tarihini belirlemeyi güçleştirmektedir. Sahâbenin vefat tarihleri konusundaki ihtilafların temelinde birden fazla faktörün iç içe geçtiği görülmektedir. Öncelikle kronolojik takvim sisteminin yokluğu, olayların gün ve ay bazında kaydedilmemesi, tarihlerin genel referanslarla aktarılması, geriye dönük hesaplamaları zorlaştırmıştır. Bunun yanında aynı ismi taşıyan sahabîlerin çokluğu, farklı bölgelerde yaşayan kişilerin biyografilerinin birbirine karışmasına yol açmıştır. Şifahî rivayet geleneği de bu karışıklığı artırmış; tarihçiler güvenilir buldukları farklı nakilleri eserlerine aldıklarından aynı sahâbe için birbirinden 5-10 yıl farklı vefat tarihleri kayıtlara geçmiştir. Özellikle Cemel, Sıffîn ve Yemâme gibi savaşlarda şehit düşenlerin kesin ölüm yıllarının bilinmemesi de bu tabloya eklenince, klasik biyografik kaynaklarda kronolojik çeşitlilik ve tarihî tespitlerdeki güçlükler kaçınılmaz hale gelmiştir.

Cünâde b. Ebû Ümeyye, İslâm denizcilik tarihinde düzenlediği seferler vesilesiyle öncü bir rol üstlenmiştir. Ervâd ve Rodos fetihleriyle öne çıkmış, Girit seferinde önemli katkılar sağlamıştır. Diğer donanma komutanlardan farklı olarak uzun süre ada fetihlerinde görev almış ve Rodos'ta yıllarca kalmasıyla İslâm donanmasının Akdeniz'de kalıcı hâkimiyet kurmasına zemin hazırlamıştır. Bizans'a karşı yürütülen deniz harekâtlarında stratejik başarılar elde etmiş, bu yönüyle donanmanın kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır.

3.5. Büsr b. Ebû Ertât (ö. 86/705)

Künyesi Ebû Abdurrahmân el-Kuraşî el-Âmirî olan Büsr'ün tam ismi, Büsr b. Ebû Ertât b. 'Umeyr b. 'Uveymir b. 'Imrân b. el-Huleys b. Seyyâr b. Nizâr b. Ma'îs b. 'Âmir b. Lüey'dir.[173] Annesi ise, Zeyneb bnt. Ebras b. el-Huleys b. Seyyâr b. Nizâr b. Maîs b. 'Âmir b. Lüey'dir.[174]

Hz. Peygamber'in vefatı esnasında sekiz yaşında olduğu belirtilen ve bu nedenle sahabî kabul edilen Büsr b. Ebû Ertât, Resûlullah'tan iki hadis rivayet etmiştir.[175] Özellikle Şam bölgesindeki âlimlerin büyük çoğunluğu, onun sahabî olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir.[176] Bununla birlikte, İbn Sa'd (ö. 230/845), Büsr'ün Hz. Peygamber'in vefatında henüz çocuk yaşta olmasını gerekçe göstererek ondan hadis rivayet etmesinin

[172] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/443; Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 305-309; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/63.

[173] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/540.

[174] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/539; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111.

[175] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/409.

[176] İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/157; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/540.

mümkün olmadığını ifade etmiştir.[177] Benzer şekilde, hadis otoritelerinden Yahyâ b. Maʿîn (ö. 233/848), onun sahabîliğini reddederek, aynı zamanda bir Müslümana yakışmayan fiillerde bulunduğunu dile getirmiştir.[178] Öte yandan Dârekutnî (ö. 385/995), Büsr'ün sahabî olduğunu kabul etmekle birlikte, Resûlullah'tan sonra istikametini kaybettiğini belirtmiştir.[179]

Mısır fethine iştirak eden Büsr b. Ebû Ertât, Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Hicaz ve Yemen bölgelerine vali olarak tayin edilmiştir.[180] Cemel ve Sıffîn gibi fitne dönemlerinde, Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden siyasî mücadelede Muâviye'nin safında yer almıştır. Cesaretiyle bilinen bir şahsiyet olmasına rağmen, tarihî kaynaklarda Ubeydullah b. Abbâs'ın (ö. 58/678) küçük yaşlardaki iki oğlu Kusem ve Abdurrahman'ı annelerinin gözleri önünde öldürdüğüne, Yemen'de çok sayıda Müslüman kadını esir aldığına dair sert tenkitler yer almaktadır.[181] Ayrıca, Hz. Ali taraftarlarından bir grubu öldürerek evlerini yıktırdığı[182] ve tahkim olayından sonra Medine'ye gelip Mescid-i Nebevî'de minbere çıkarak, "Eğer Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ahdi olmasaydı burada kimseyi sağ bırakmazdım."[183] dediği rivayet edilmiştir. Bu ve benzeri rivayetler, Büsr'ün fitne dönemindeki uygulamaları çerçevesinde, siyasî ve askerî icraatlarına yönelik eleştirilerin yoğunlaştığına işaret etmektedir.[184]

Muâviye b. Ebû Süfyân, halifeliğinin ilk yıllarında Kostantiniye'yi fethetmeyi düşünmüş bu sebeple Büsr b. Ebû Ertât'ı 43-44/663-664 yıllarında Kostantiniye önlerine gönderdiği söylenmiştir. Büsr b. Ebû Ertât'ın ismi birinci Kostantiniye kuşatmasında donanma komutanlarının arasında zikredilmiştir.[185]

Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından donanma komutanı olarak görevlendirilen[186] Büsr b. Ebû Ertât hakkında aktarılan rivayetlerden birinde bir deniz seferi sırasında filonun önünde tek başına Bizanslılarla

[177] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/539; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 10/81.

[178] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/158; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 10/81.

[179] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/159; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111.

[180] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/539; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/410; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/541.

[181] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/159; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 10/81.

[182] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/161; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111.

[183] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/162; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/410; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 10/82.

[184] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/541. Büsr b. Ebû Ertât'ın yaptıklarına dair bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/539; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/160-163.

[185] Çavuşoğlu, *Denizcilik*, 121.

[186] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/411.

mücadeleye giriştiği, bu esnada Bizanslıların bazılarını öldürüp bazılarını yaraladığı nakledilmektedir. Mücadele esnasında Bizans filosunun Müslüman askerlerle karşılaştığı, şiddetli bir çatışmanın ardından birçok Bizans askerinin öldürüldüğü rivayet edilmiştir.[187] Bu tür anlatımlar hem Büsr'ün askerî cesareti hem de dönemin çatışma dinamikleri bağlamında dikkat çekici örnekler arasında yer almaktadır.

Büsr b. Ebû Ertât'ın, Sıffîn Savaşı sırasında Hz. Ali ile mübarezeye girdiği ve bu esnada Hz. Ali tarafından omzundan yaralanarak yere düşürüldüğü rivayet edilmektedir.[188] Büsr'ün koyu bir Hz. Osman taraftarı olduğu[189] ve yaklaşık yetmiş yaşına kadar yaşadığı aktarılmaktadır.[190] Bu tür anlatımlar, onun hem siyasî eğilimlerini hem de yaşlılık dönemine dair tarihî algıyı yansıtan önemli unsurlar olarak dikkat çekmektedir. Kaynaklarda Büsr b. Ebû Ertât'ın vefat tarihi konusunda da ittifak yoktur. Bazı kaynaklarda Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfetinin son dönemlerinde vefat ettiği belirtilmekle birlikte[191] Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) zamanında vefat ettiği de söylenmiştir.[192] Bazı rivayetlerde ölümünden önce zihinsel yetilerini kaybettiği, yani bunadığı ifade edilmiş,[193] bu sebeple kendisine herhangi bir görev verilmemiş, bu sebeple vefat tarihi ve yerinin tespit edilemediği bildirilmiştir.[194]

Büsr b. Ebû Ertât'ın sahâbî olmadığı ve kişiliğinde olumsuz özelliklerin bulunduğuna dair bazı rivayetlerde yer alan değerlendirmeler, onun tarihî kimliğine yönelik farklı yaklaşımların temelini oluşturmaktadır. Bu tür yorumlar, farklı kaynaklara ve dönemsel değerlendirmelere dayalı olarak şekillenmekte olup, erken dönem İslâm tarihine ilişkin biyografik incelemelerde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Büsr b. Ebû Ertât'ın biyografisi, erken dönem İslâm denizcilik tarihinde askerî dehâ ile siyasî tartışmaların iç içe geçtiği en karakteristik örneği teşkil eder. Onun Yemen ve Medine'deki sert uygulamaları ile deniz seferlerindeki sınır tanımaz cesareti, Emevî Devleti donanma komutanlarının profilinin yalnızca teknik

[187] Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, 3/410.

[188] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/165.

[189] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/413.

[190] Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 300; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, 3/411.

[191] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/166; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 10/83; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/541. Abdülmelik zamanına kadar yaşadığı da söylenir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/539 ve 9/413; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111.

[192] Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 185.

[193] İbn Abdülber, *el-İstîʿâb*, 1/157; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 111; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 10/81.

[194] Hakan Öztürk, "Büsr b. Ebû Ertât'ın Hayatı ve Askerî Faaliyetleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 864-865.

bir beceriden ibaret olmadığını göstermektedir. Büsr b. Ebû Ertât, Emevî Devleti'nin Akdeniz politikaları çerçevesinde hem askerî operasyonlarda aktif rol üstlenmiş hem de merkezî otoritenin güç kullanımını temsil etmiştir. Onun faaliyetleri, donanmanın yalnızca dış fetihlerde değil, aynı zamanda Emevî yönetiminin siyasî istikrarını pekiştirmede de işlevsel bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu durum, erken İslâm donanmasının askerî başarılarının aynı zamanda siyasî amaçlarla da iç içe geçtiğini ortaya koymakta ve Büsr'ün biyografisini dönemin askerî-siyasî ilişkilerini anlamada önemli bir örnek haline getirmektedir.

Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde donanma komutanları arasındaki iş birliği anlayışı, Emevîler Dönemi'nde de kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Bu durumun en dikkat çekici örneklerinden biri, Sicilya üzerine düzenlenen seferlerde kendini göstermektedir. Muâviye b. Hudeyc'in komuta ettiği Sicilya Seferi'ne, dönemin önde gelen deniz komutanlarından Abdullah b. Kays destek vermiştir.[195] Yine Abdullah b. Kays'ın liderliğinde gerçekleştirilen ve hedefi yine Sicilya olan bir başka askerî harekâtta ise bu defa Muâviye b. Hudeyc, Abdullah b. Kays'a yardım ederek[196] karşılıklı dayanışmanın somut bir örneğini sergilemiştir.

Bunun yanı sıra, Birinci Kostantiniye Kuşatması, donanma komutanlarının ortak harekât yürüttüğü önemli askerî organizasyonlardan biri olarak kayıtlara geçmiştir. Kuşatmada Fedâle b. Ubeyd,[197] Süfyân b. Avf,[198] Yezîd b. Şecere[199] ve Büsr b. Ebû Ertât[200] gibi komutanların filolarıyla birlikte görev aldıkları bilinmektedir. Ancak kaynaklarda, her biri müstakil filo komutanı olan bu isimlerden hangisinin kuşatma boyunca donanmaya genel anlamda kumanda ettiği hususu açıklığa kavuşmamıştır.

Bu noktada, dönemin halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın oğlu Yezîd b. Muâviye'nin Kostantiniye önlerine gelişinin, komuta yapısında belirleyici bir rol oynadığı değerlendirilmektedir. Yezîd'in hem karadan hem de denizden kuşatmayı yürüten orduya katılmasının ardından, halife oğlu olması hasebiyle donanmanın başkumandanlığını üstlendiği kanaatini taşımaktayız. Bu durum, Emevî donanmasında komuta zincirinin zaman zaman merkezî otoriteyle doğrudan bağlantılı şekilde yeniden şekillenebildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

---

[195] Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 329; 'Adevî, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn*, 90; Ebû Halîl, *Fethu Sıkılliye*, 59.

[196] Ebû Halîl, *Fethu Sıkılliye*, 59.

[197] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/56; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/180.

[198] 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/199.

[199] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/232; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/180.

[200] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/59.

Büsr b. Ebû Ertât'ın erken İslâm denizcilik tarihinde hem askerî cesareti hem de siyasî tartışmalı icraatlarıyla öne çıkan bir figür olduğu görülmektedir. Bir yandan Kostantiniye kuşatmalarında donanma komutanı olarak görev almış, Bizans'a karşı akıncı tarzı operasyonlar yürütmüş, öte yandan Yemen ve Medine'deki sert uygulamaları, özellikle Hz. Ali taraftarlarına yönelik şiddeti, tarihî kaynaklarda yoğun eleştirilere konu olmuştur. Önceki komutanlardan farklı olarak Büsr, yalnızca askerî başarılarıyla değil, aynı zamanda Emevî siyasî otoritesinin sert gücünü temsil etmesiyle dikkat çekmiştir. Bu yönüyle onun hayatı, donanmanın sadece dış fetihlerde değil, aynı zamanda iç siyasî dengelerin korunmasında da bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Büsr b. Ebû Ertât, İslâm denizcilik tarihinde askerî dehâ ile siyasî tartışmaların iç içe geçtiği karakteristik bir örnek olarak değerlendirilebilir.

4. Deniz Seferlerine Katıldığı Rivayet Edilen Diğer Donanma Komutanları

Haklarında sınırlı bilgiler bulunan ve Emevîler döneminde denizcilik faaliyetlerinde adı geçen bazı komutanları, halife dönemleri üzerinden şu şekilde gruplandırmak mümkündür:

Muâviye b. Ebî Süfyân dönemi (41-60/661-680): İlk Kostantiniye kuşatması sırasında ve öncesinde Süfyân b. Avf (ö. 52/672)[201] dışında Akdeniz'de Bizans'a karşı seferler düzenleyen Mâlik b. Hübeyre (ö. ?), Ukbe b. Âmir el-Cühenî (ö. 58/678)[202] ile Abdullah b. Kürz el-Becelî ve Ukbe b. Nâfi'nin (ö. 62/682) isimleri zikredilmiştir.[203]

Abdülmelik b. Mervân dönemi (65-86/685-705): Sardinya seferine çıkan 'Atâ b. Ebû Nâfi' el-Hüzelî (ö. ?), dönüşte filosunu kaybetmiştir.[204] Aynı dönemde Musa b. Nusayr'ın oğlu Abdullah, 92/710'da Balear Adaları'nı fethetmiştir.[205]

Süleyman b. Abdülmelik dönemi (96-99/715-718): Ömer b. Hübeyre (ö. 110/728) Sicilya üzerine yürümüş,[206] Sicilya'daki askerî faaliyetleriyle anılan Müstenîr b. Hâris (ö. ?) bir Sicilya seferi dönüşü çıkan fırtınada ağır kayıplar vermiştir.[207]

Hişâm b. Abdülmelik dönemi (105-125/724-743): Haklarında denizciliğe dair hiç bilgi bulunmayan Hafs b. Velîd (ö. 128/745), Beşir b.

[201] 'Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/196.

[202] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/31.

[203] İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/19; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/31.

[204] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse (İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir)*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1990), 2/80-81.

[205] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/21.

[206] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/85.

[207] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/210.

Safvân, Abdullah b. Ukbe b. Nâfi‘ (ö. ?), Osman b. Ebû Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi‘ (ö. ?) gibi isimler donanma komutanı olarak zikredilmektedir.[208]

Emevîler döneminde farklı evrelerde deniz seferlerinde görev alan bu komutanların her biri kaynaklarda zikredilmekle birlikte, biyografik ayrıntılarının son derece sınırlı olması sebebiyle katkıları ancak halife dönemleri ve sefer bölgeleri üzerinden genel bir çerçevede değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, mevcut verilerin yetersizliği bu komutanların tarihsel rollerine dair ayrıntılı ve derinlemesine bir analiz yapılmasını imkânsız kılmaktadır.

Bu başlık altındaki komutanlar ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür; Süfyân b. Avf ve Mâlik b. Hübeyre gibi isimlerin faaliyetleri, donanmanın müstakil bir güç olmaktan ziyade Kostantiniye kuşatmaları gibi büyük kara operasyonlarını destekleyici ve Bizans'ın dikkatini dağıtıcı bir stratejik unsur olarak kullanıldığını göstermektedir.

Yine bu gruptaki komutanların çoğunun (Hafs b. Velîd, Beşir b. Safvân gibi) Emevîlerin son dönemlerinde yoğunlaşması, deniz gücünün artık bölgesel bir savunma hattından, Akdeniz'in genelini kapsayan kurumsal bir devlet politikasına dönüştüğünü göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Hz. Peygamber döneminden başlayarak Emevîlerin yıkılışına kadar geçen süreçte Müslümanların Akdeniz'deki varlığını, donanma komutanlarının biyografileri ve askerî dehaları üzerinden analiz etmiştir. Elde edilen veriler, İslâm denizciliğinin sadece teknik bir gelişim değil, aynı zamanda köklü bir zihniyet ve strateji değişimi olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm denizcilik tarihi, Hz. Peygamber döneminde Alkame b. Mücezziz'in korsanlara karşı yürüttüğü ilk sınırlı harekâtla bir deneyimleme evresiyle başlamıştır. Hz. Ömer döneminde insan hayatını önceleyen ihtiyatlı yaklaşım, denizcilik faaliyetlerini bir süreliğine kısıtlamış olsa da Hz. Osman dönemi, İslâm denizcilik tarihinin asıl stratejik atılım ve kırılma noktası olmuştur. Bu dönemde Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh gibi vizyoner liderler, mevcut tersaneleri ihya ederek ilk düzenli İslâm filosunu kurmuş ve Bizans'ın Akdeniz'deki mutlak üstünlüğüne son vermişlerdir.

Deniz gücünün sistemli bir devlet politikası haline gelerek kurumsallaşması, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın valilik ve halifelik dönemlerinde zirveye ulaşmıştır. Müslümanlar, denizcilik tecrübesi olmayan bir toplumdan, Bizans modelini ve teknolojisini başarıyla adapte eden, yerel mühendislerin bilgisinden yararlanan profesyonel bir güç haline

[208] ‘Aselî, *Fennü'l-harbi'l-İslâmî*, 1/214-215.

gelmişlerdir. Bu süreçte donanma, sadece sahil güvenliğini sağlayan bir birim olmaktan çıkıp; Kıbrıs, Rodos ve Girit gibi stratejik adaları fetheden ve Kostantiniye'yi kuşatabilen küresel bir aktöre dönüşmüştür.

Erken dönem Müslüman donanmasının en belirgin taktiksel özelliği, kara ordusuyla olan yüksek koordinasyonudur. Komuta kademesinin büyük oranda kara kökenli olması, deniz savaşlarının karakterini de belirlemiştir. Özellikle Zâtüssavârî Savaşı'nda uygulanan, gemilerin birbirine rampa edilerek savaşın bir nevi kara muharebesine dönüştürülmesi taktiği, Müslümanların kara savaşlarındaki uzmanlıklarını denize taşıyarak büyük zaferler kazanmalarını sağlamıştır. Bununla birlikte, Abdullah b. Kays gibi isimlerle donanma, yavaş yavaş kendi profesyonel uzmanlık alanını oluşturmaya başlamıştır.

Biyografik incelemeler, komutanlar arasında kişisel hırslardan ziyade devlet odaklı bir operasyonel dayanışmanın varlığını kanıtlamaktadır. Şam ve Mısır filolarının ortak harekâtları, donanmanın kabilevî bir yapıdan ziyade merkezî otoriteye bağlı profesyonel bir devlet aygıtı olarak çalıştığını göstermiştir. Kureyşli üst komuta kademesinin yanı sıra Kinâne, Müzhic ve Ezd gibi farklı kabilelerin operasyonel sahada aktif rol alması, donanmanın heterojen ama hiyerarşik gücünü pekiştirmiştir.

Sonuç olarak, bu öncü komutanların faaliyetleri sayesinde Akdeniz, 7. yüzyılda bir Bizans Gölü olmaktan çıkmış; Müslümanlar lehine kalıcı bir güç dengesi kurulmuştur. Emevîlerin yıkılışına kadar kurulan bu sağlam temel, sadece askerî başarılar getirmekle kalmamış; kendisinden sonraki İslâm devletlerine miras kalacak köklü bir denizcilik geleneğinin, bürokrasisinin ve stratejik kültürünün temellerini atmıştır.

Kaynakça

'Abbâdî, Ahmed Muhtâr - Sâlim, Abdülazîz. *Târîhu'l-bahriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1969.

Abü'l Farac, Gregory Bar Hebraeus. *Abü'l Farac Tarihi*. çev. Ernest A. Wallis Budge - Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945.

'Adevî, İbrâhîm Ahmed. *el-Esâtîlü'l-'Arabiyye fi'l-bahri'l-ebyedı'l-mütevessıt*. Kahire: Mektebetü Nehzati Mısır, 1957.

'Adevî, İbrâhîm Ahmed. *el-Ümeviyyûn ve'l-Bizantiyyûn, el-bahru'l-ebyedu'l-mütevessıt buhayratü'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anclo el-Mısrıyye, 1953.

Agapius, Mahbûb b. Kostantîn el-Menbicî. *Kitâbü'l-'Unvân*. 2 Cilt. b.y: y.y., ts.

Archibald, R. Lewis. *el-Kuvvâ'l-bahriyye ve't-ticâre fî havdı'l-bahri'l-mütevessıt (M 500-1100)-Translation of Naval Power and Trade in The Mediterranean A.D. 500-1100*. çev. Ahmed Muhammed 'Îsâ. Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 1951.

'Aselî, Bessâm. *Fennü'l-harbi'l-İslâmî fî 'uhûdi'l-Hulefâi'r-Râşidîn ve'l-Ümeviyyîn 'ameliyyâtü cebehâti'ş-şimâliyye ve'ş-şarkıyye ve'l-bahriyye*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Avcı, Casim. *İslâm Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Aycan, İrfan. "Muâviye b. Ebû Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-332. 2020. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muaviye-b-ebu-sufyan. 11.05.2026,12:30

Ayhün, Erşahin Ahmet. *İslâm'ın İlk Yıllarından Emevîler'in Sonuna Kadar Deniz Seferleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Canbey, Özcan. *Emevîler Döneminde İslâm Donanması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 2. Basım, 1993.

Çavuşoğlu, Mustafa. *Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Çavuşoğlu, Mustafa. "Orta Çağ'da Akdeniz Havzası'nda Müslüman Devletlerin Kullandığı Çok Amaçlı Bir Gemi: Müsettah". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Eylül 2025), 922-946. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1679617

Çavuşoğlu, Mustafa. "Orta Çağ'da Akdeniz'de Müslüman Devletler Tarafından Kullanılan Çok Amaçlı Bir Gemi: Berkûs". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2025), 116-137. https://doi.org/10.61272/duid.1680273

Demirkent, Işın. "Kıbrıs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/371-374. 2002. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kibris 11.05.2026, 12:45.

Ebû Halîl, Şevkî. *Fethu Sıkılliye bi kıyâdeti'l fakîhi'l mücâhid Esed b. Furât*. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Basım, 1998.

Elmakias, Avraham. *The Naval Commanders of Early Islam A Prosopographical Approach*. çev. Limor Yungman. United States of America: Gorgias Pres, 2018.

Erbaş, Furkan. "Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Denizcilik/Donanma (297-362/909-973)". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 276-304. https://doi.org/https://doi.org/10.61272/duid.1548079

Erol, Burak Gani. *Memlük Deniz Kuvvetleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Halebî, Ali b. Burhâneddin. *İnsânü'l-'uyûn fî sîret-i emîni'l-me'mûn*. thk. Seyyid Ahmed ez-Zeynî Dahlân. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü Muhammed Efendi Mustafa, ts.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî. Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Kitâbü't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî. Bağdat: Matbaatü'l-'Ânî, 1967.

Hourani, George Fadlo. *Arab Seafaring -el-Arab ve'l milâha fi'l-muhîti'l-Hindî fi'l-usûri'l-kadîme ve evâili'l-kurûni'l-vüstâ*. çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr. Kâhire-New York: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1958.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bîcâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısrî el-Kureşî. *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*. thk. Abdülmün'im Âmir - Charles Cutler Torrey. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 1961.

İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kahire: Merkezü li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2008.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek - 'Âdil Mürşid. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1970.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Cevâmi'u's-sîre ve hamsü resâ'ile uhrâ*. thk. İhsân Abbâs - Nâsırudin el-Esed. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlûddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1990.

İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. thk. Michael Jan De Goeje. Leyden: Matbaatü Brill, 1889.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Levi Provençal - C. S. Colin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd. 20 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2015.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse (İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir)*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1969.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eser fî fünûni'l-megâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*. thk. Muhammed el-'İyd el-Hadrâvî - Muhyiddîn Mestû. 2 Cilt. Medîne-Dımaşk: Mektebetü Dâru't-Türâs-Dâru İbn Kesîr, ts.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib. *Cemheretü'n-neseb*. thk. Nâcî Hasan. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1986.

Kelâî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim 'Aliye 'Abdüssemî. *el-İktifâ' bimâ tedammenehû min megâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'*. thk. Muhammed Kemâleddin el-İzzeddin Ali. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali Abdülkâdir b. Muhammed. *el-İmtâ'u'l-esmâ'*. thk. Muhammmed Abdülhamîd en-Nümeysî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.

Mantran, Robert. "Ikritısh". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. ed. B. Lewis vd. 3/1082-1087. Leyden: E. J. Brill, 1986.

Mizzî, Hâfız Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Özbey, Muhammet Talha. *Geç Dönem Ortaçağ'da (1300-1500) Akdeniz Gemicilik Geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Özkaya, Hakan. "İlk İslâm Donanması ve Hz. Osman'ın Rolü". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Journal of Turkish Researches Institute* 69 (2020), 485-498.

Öztürk, Hakan. "Büsr b. Ebû Ertât'ın Hayatı ve Askerî Faaliyetleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 841-872. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1760155. 13.05.2026, 13:05.

Öztürk, Murat. "Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Ortaçağ Türk ve İslâm Denizcilik Tarihi Çalışmaları". *Tarih Dergisi* 81 (Kasım 2023), 367-412. https://doi.org/10.26650/iutd.20238111

Öztürk, Murat. *Fâtımîler'in Deniz Gücü ve Akdeniz Hâkimiyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Öztürk, Murat. "Hz. Osmân Dönemi (23-35/644-656) Denizcilik Faaliyetleri ve Bahrî Seferler". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2021), 195-230.

Öztürk, Murat. "'İhtiyat mı? Korku mu?' Hz. Ömer'in (13-23/634-644) Deniz ve Denizciliğe Bakışı". *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History* 72 (2020), 21-43.

Öztürk, Murat - Koçuk, İsmail. "Zâtü's-Savârî Deniz Muhârebesi (34/654-655)". *Şarkiyat Mecmuası* 45 (Ekim 2024), 367-387. https://doi.org/10.26650/jos.1505534

Pryor, John H. - Jeffreys, Elİzabeth M. *The Byzantine Navy ca 500-1204*. Leiden-Boston: 2006.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnâûd - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, 2000.

Sarıkaya, Fatih. *Abbasilerde Denizcilik (750-1258)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed b. Ebü'l-Hasen el-Has'amî. *er-Ravzü'l-ünüf fî tefsîri's-sîreti'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü el-Hâc Abdüsselâm b. Muhammed b. Şakrûn, 1971.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.

Theophanes. *The Chronicle of Theophanes*. çev. Harry Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz: Çöl, Gemi ve Tacir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Vâkıdî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Vâkıd. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1966.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-Âlemî, 2010.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Hammâdî-Benî Hilâl İlişkilerinde İttifak Dinamikleri: Askerî Bağımlılık ve İç Siyaset Yansımaları (405-547/1015-1152)

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 3 Eylül 2025 Kabul Tarihi: 10 Eylül 2026

Yazar: Yasin Kurnaz
Dr. Öğr. Üyesi
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Niğde-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/03ejnre35
https://orcid.org/0000-0001-5930-8382
yasinkurnaz@windowslive.com

Atıf: Kurnaz, Yasin. "Hammâdî-Benî Hilâl İlişkilerinde İttifak Dinamikleri: Askerî Bağımlılık ve İç Siyaset Yansımaları (405-547/1015-1152)". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1113-1150.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1777702

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 abstract kısmında dil kontrolü ve gramer denetlemesi için ChatGPT yapay zekâ aracı 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

Alliance Dynamics in Hammadid-Banu Hilal Relations: Military Dependency and Internal Political Implications (405-547 / 1015-1152)

Research Article
History
Received: 3 September 2025 Accepted: 10 September 2026

Author: Yasin Kurnaz
Assistant Professor
Niğde Ömer Halisdemir University
Faculty of Theology
Niğde-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/03ejnre35
https://orcid.org/0000-0001-5930-8382
yasinkurnaz@windowslive.com

Citation: Kurnaz, Yasin. "Alliance Dynamics in Hammadid-Banu Hilal Relations: Military Dependency and Internal Political Implications (405-547 / 1015-1152)". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1113-1150.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1777702

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: The abstract of this study describes the use of the ChatGPT artificial intelligence tool for language checking and grammar verification.

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.

Hammâdî-Benî Hilâl İlişkilerinde İttifak Dinamikleri: Askerî Bağımlılık ve İç Siyaset Yansımaları (405-547/1015-1152)

Öz

Hammâdîler 405/1015-547/1152 yılları arasında Mağribü'l-Evsat'ta hüküm sürmüş bir hanedanlıktır. Hammâdîlerin yükselişe geçtiği dönemle eş zamanlı olarak Benî Hilâl Arapları Kuzey Afrika'ya göç etmeye başlamışlardır. Makalenin amacı Hammâdîler ile bölgeye göç eden Benî Hilâl kabilesi arasındaki askerî-siyasî ilişkileri incelemek, aralarında kurulan ittifakların niteliğini, sürekliliğini ve bu süreçte ortaya çıkan yapısal bağımlılığın devletin bekasına etkilerini ortaya koymaktır. Çalışmada İslam Tarihi kaynaklarından elde edilen verilerle hanedan içi güç mücadeleleri, iktâ sistemi ve başkent nakli gibi temel göstergeler üzerinden bu ilişkinin seyri incelenerek özgün sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir. Bulgular, Hammâdîlerin bölgesel rakiplerine karşı yürüttükleri mücadelede Benî Hilâl'in askerî desteğine hayati derecede bağımlı hale geldiklerini, başlangıçta stratejik olan bu iş birliğinin zamanla kabilenin iç siyasette belirleyici bir aktör olmasına ve iktâ sistemi yoluyla yerleşik hayata nüfuz etmesine yol açtığını göstermektedir. Çalışmanın literatüre katkısı Hammâdî-Benî Hilâl ilişkisini salt bir çatışma veya dış destek süreci olmaktan çıkarıp geçici ittifaktan yapısal bağımlılığa nasıl geçtiğini ve bu ilişkinin devletteki aşınmaya etkisini somut verilerle tasnif etmesidir. Hammâdîler, Benî Hilâl'le kurdukları esnek ve pragmatik ilişkiler sayesinde yaklaşık bir asır boyunca iktidarda kalabilmiş ancak bu süreçte devletin iç istikrarı büyük ölçüde zedelenmiştir. Sonuç olarak makale Benî Hilâl göçlerini Kuzey Afrika'nın sosyo-politik dönüşümünde kurucu ve dönüştürücü bir parametre olarak yeniden konumlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hammâdîler, Benî Hilâl, Zîrîler, Berberîler, Kuzey Afrika, Yapısal Bağımlılık.

Alliance Dynamics in Hammadid-Banu Hilal Relations: Military Dependency and Internal Political Implications (405-547 / 1015-1152)

Abstract

The Hammadids (405-547/1015-1152) were a dynasty that ruled in the Central Maghreb. Their rise coincided with the mass migration of the nomadic Banu Hilal Arabs into North Africa. This article aims to examine the socio-political and military relations between the Hammadids and the Banu Hilal, the nature and continuity of their alliances, and the impact of the resulting structural dependency on the state's survival. Utilizing primary Islamic historical sources, the study analyzes these relations through key indicators such as intra-dynastic power struggles, the iqta system, and the relocation of the capital. The findings indicate that the Hammadids became critically dependent on the military support of the Banu Hilal in their struggles against regional rivals. This initially strategic cooperation eventually transformed the tribe into a decisive political actor and facilitated its penetration into sedentary life through the iqta system. The contribution of this study to the literature lies in its classification of the Hammadid-Banu Hilal relationship-not merely as a conflict or external support process-but as a transition from temporary alliances to structural dependency, detailing its corrosive effect on state institutions. Through flexible and pragmatic relations with the Banu Hilal, the Hammadids maintained power for approximately a century, though at the cost of significantly undermining internal stability. Consequently, this article repositions the Banu Hilal migrations not just as an alliance model, but as a foundational and transformative parameter in the socio-political evolution of North Africa.

Keywords: Islamic History, Hammadids, Banu Hilal, Zirids, Berbers, North Africa, Structural Dependency.

Summary

The Hammadids (405-547/1015-1152) emerged as a significant Berber power in the Central Maghreb following their secession from the Zirid state. However, the sovereign process of this dynasty was fundamentally shaped by the mass migrations of the Banu Hilal Arab tribes, which marked a turning point in North African history. This study comprehensively analyzes the military and political interactions between the Hammadid dynasty and the Banu Hilal; shifting the subject from a linear historical narrative to a structural perspective, it examines how these relations transformed into a mechanism of structural dependency. The research is built upon data obtained from primary Islamic historical sources, addressing first the alliances in foreign policy and subsequently their domestic political reflections. Changes in dynastic policies and tribal responses are analyzed through three critical indicators: intra-dynastic power struggles, the evolution of the iqta system, and the strategic relocation of the capital.

The methodological approach of this study is established upon a critical evaluation of primary Islamic historical sources. Rather than viewing these chronicles merely as repositories where dates and events are listed, the research utilizes a lens to determine the patterns underlying state-tribe relations. The study directly addresses the labeling language frequently encountered in medieval narratives, which often describes the Banu Hilal with terms implying a destructive or raiding lifestyle. Such characterizations are reinterpreted in this study as sociological categories of the conflict between sedentary institutions and nomadic social structures (asabiyyah).

Findings indicate that the Hammadids, who initially sought to consolidate their power by eliminating their Zirid rivals, found themselves in an operational vacuum. As regional rivals weakened, the Banu Hilal emerged as a decisive domestic political force in the Central Maghreb. The Hammadids' reliance on Hilalian military prowess was initially a strategic choice to suppress internal rebellions and ward off external threats, such as the Zenata Berbers or the Almoravids. However, this military necessity rapidly evolved into a structural dependency.

One of the most significant indicators of this transformation is the iqta system. Traditionally a tool for centralized military financing, the iqta turned into a mechanism for the political naturalization of the Banu Hilal. By granting land and tax rights to tribal leaders, the Hammadids inadvertently allowed the tribe to penetrate the administrative and fiscal fabric of the state. This situation led to a "strategic entrapment" wherein the survival of the dynasty was secured by tribal forces that simultaneously eroded the central government's fiscal sovereignty. The relocation of the capital from al-Qal'a to the coastal city of Bejaia is the ultimate spatial manifestation of this dependency. This transfer reflects the state's retreat from the tribal-dominated interior regions toward a more defensible coastline.

The original contribution of this study to the literature lies in its systematic classification of the Hammadid-Hilali relationship through criteria of institutional erosion. While existing literature generally perceives the Banu Hilal migration as an external shock that destroyed North African agriculture or urban life, this research repositions tribal elements as an internal parameter of the Hammadid state structure. The study proves how the tribe functioned both as a pillar of military strength and a cause of institutional decay. This research reveals that the Banu Hilal were not merely nomadic warriors, but also the primary architects of the new socio-political landscape in the medieval Central Maghreb.

In conclusion, the Hammadid-Banu Hilal relationship represents a complex process of structural dependency. The flexible and pragmatic alliances established by the dynasty allowed the state to survive for over a century in a volatile environment. However, the price of this longevity was the gradual surrender of fiscal, military, and regional sovereign powers to tribal structures. The legacy of this relationship is not just a process of conflict, but also a profound transformation that redefined the nature of authority, land ownership, and social hierarchy in 11th and 12th-century North Africa.

Giriş

Benî Hilâl, Arap Yarımadası'nda yaşayan Arap kabilelerden birisidir ve Adnânîlere mensuptur.[1] Kabile 8/630'da Huneyn Savaşı'ndan sonra kademeli olarak İslâm'a girmeye başlamıştır.[2] Bilinen en eski yerleşim yerleri Tâif yakınlarındaki Gazvan Dağı ve çevresidir.[3] Benî Hilâl kabilesinin bir kısmı Arap Yarımadası'nda kalmaya devam ederken önemli bir kısmı 1./7. yüzyıldan itibaren Horasan, Basra, Irak ve Şam gibi bölgelere göç etmeye başlamıştır. Benî Hilâl kabilesinden özellikle Irak ve Şam bölgesindekiler 2./8. asırda Mısır'a ve daha özel olarak Mısır'ın güneyindeki Saîd bölgesine gitmişlerdir. Göç dalgaları Kuzey Afrika'ya kadar uzanan Benî Hilâl gittikleri yerlerde pek çok siyasî, sosyal vb. değişimlere neden olmuşlar ve göçebe yaşam tarzından vazgeçmemişlerdir.[4] 5./11. yüzyıla gelindiğinde ise Fâtımîler tarafından Kuzey Afrika'ya sürgün edilmiştir.[5] Buradaki Arapların büyük bir kısmı Benî Hilâl'dendir. Başka bölgelere dağılan diğer kolların çoğu yine Kuzey Afrika'ya gidenlere katılmıştır.[6] En kalabalık kabilenin Benî Hilâl olması başta olmak üzere pek çok sebeple liderlik Benî Hilâl'de kalmıştır. Ayrıca Hilâl sözcüğünün kolay telaffuz edilmesi, kabilenin şöhret bulmasına ve diğer Arapların bu kabileye nispet edilmesine gerekçe gösterilmiştir.[7]

---

1 Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1982), 272.

2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1967), 3/70. Bi'rimaûne hadisesinde Hilâl kabilesinin yer almadığı ve Benî Hilâl'in Huneyn Savaşı'ndan sonra başlayan süreçle İslâm'a girmeye başladıkları son yıllarda yapılan çalışmada ortaya konmuştur. Geniş bilgi için bk. Yakup Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 60-65.

3 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-ʿİber (Kitâbü Tercemâni'l-ʿİber) ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men âṣarahüm min ẕevi's-sulṭâni'l-ekber,* thk. Halil Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 6/15.

4 Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Beyân ve'l-iʿrâb bi-men nezele arża Mıṣr mine'l-aʿrâb*, ed. Abdünnaîm Zayfî Osmân Abdünnaîm (Kahire: Mektebetü'r-Ravzatü'ş-Şerîfeti li'l-Bahsi'l-İlmiyyeti, 2006), 46-51.

5 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/15, 20; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-(fî) ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, 1997), 1/351.

6 Makrîzî, *el-Beyân ve'l-iʿrâb*, 46-47.

7 Nûruddîn Mesʿûdî, "el-Kabâilü'l-Hilâliyyeti Dımne'l-Meşârîʿi's-Siyâsiyyeti li'd-Devleti'l-Hammâdiyyeti (405-547/1014-1152)", *Medârâtün Târîhıyyetün* 2/5 (Mart 2020), 246; Muhammed Ali Rihâlî, *Bütûnu Benî Hilâl fî bilâdi'l-mağribi'l-İslâmi,*

Şiî bir kabile olan Benî Hilâl'in kimi zaman Karmatîlerle hareket ederek onlara destek verdikleri kaydedilmektedir. Kuzey Afrika'daki göçebe ve akıncı karakterli yaşam tarzları onların hem Abbâsîler hem de Fâtımîler tarafından sürülmelerine neden olmuştur. Özellikle Fâtımîler tarafından gönderildikleri Saîd bölgesinde zamanla sayıları artan ve ekonomik olarak güçlenen kabile[8] çeşitli kollara ayrılmış ve bu kollar kimi zaman farklı siyasî çevreler edinerek karşı karşıya gelmiştir. Kuzey Afrika'nın batısına sürülmelerinden sonra onların karşılaştıkları her yerleşim yerini kaynakların ifadesiyle yağmalayarak elde ettikleri ganimetlerle daha da güçlenmelerini sağlamıştır.[9] Benî Hilâl Kuzey Afrika'ya girdiğinde bölgede çeşitli siyasî oluşumların varlığı bilinmektedir. Zîrîler, Hammâdîler, Zenate kabilesi[10] ve Murâbıtlar[11] bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte özellikle Murâbıtların Hilâl kabilesiyle doğrudan ilişkileri genellikle göçlerin daha sonraki aşamalarında gerçekleşmiştir.

Kuzey Afrika'da Benî Hilâl göçlerinden birinci derecede etkilenen siyasal yapılardan birisi olan Zîrîler (361/972-543/1148), Berberî Senhâce kabilesindendir. Fâtımîlerin bölgeden çekilmesinden sonra Libya, Tunus, Cezayir'de hâkimiyet kurmuşlar ve Fâtımîlerle ortak çıkarlar doğrultusunda birbirlerini desteklemişlerdir. Zîrîler özellikle Zenâte kabilelerinin isyanları sonucunda siyasî ve askerî bakımdan zayıflamış, bu durum bölgedeki bazı topraklarda yarı bağımsız hareket eden güçlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[12] Zîrîlerin zayıflaması Benî Hilâl'in bölgeye yerleşmesini kolaylaştırmıştır.

Kuzey Afrika'da Benî Hilâl'in göçlerinden ikinci derecede etkilenen diğer devlet Hammâdîlerdir. Hammâdîler 405/1015-547/1152 yılları arasında Zîrîlerin hâkimiyetindeki Mağribü'l-Evsat/Orta Mağrib'de hüküm sürmüş bir hanedanlıktır. Sınırları doğuda Sefâkus, batıda Fas şehri, kuzeyde Akdeniz, güneyde günümüzde Cezayir olarak bilinen Merkezî Mağrib'in içlerine kadar uzanır. Hanedanlık Hammâd b. Bulukkîn b.

menâtıku istikrâruhâ ve âsâruhâ mine'l-karni 11 ilâ'l-karni 13 (Cezayir: Bouzareah Yüksek Öğrenim Okulu, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 21.

8 Makrîzî, *el-Beyân ve'l-iʿrâb,* 42-51.

9 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/15-20; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib fî (iḫtişâri) aḫbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib*, nşr. C. S. Colin - Provençal (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 1/277-278. Ayrıca geniş bilgi için bk. Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 101-104.

10 Lütfi Şeyban, "Zenâte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/246-247.

11 İsmail Yiğit, "Murâbıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152-155.

12 Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997), 8/46; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 24/84-117.

Zîrî (405-419/1014-1029) tarafından kurulmuş ve tarihinde dokuz emîr iktidara gelmiştir. Senhâce Berberîlerinden olup esas itibariyle amca çocukları olan Zîrî Hanedânlığı'na dayanmaktadır. Zîrîler Berberî Zenâte kabilesiyle pek çok kez savaşmış ve bunlarda önemli başarılar elde etmişse de Zenâte isyanları zamanla hanedanlığı güçsüz bırakmıştır. Bu askerî mücadelelerde önemli zaferler kazanan Hammâd, dönemin Zîrî emîri tarafından Zâb ve Mesîle valiliğiyle ödüllendirilmiştir. Zamanla Zîrîlerin Fâtımîlerle arası açılmış ve Fâtımîler Zîrîleri cezalandırmak amacıyla Benî Hilâl'i Kuzey Afrika'ya göçe zorlamıştır. Benî Hilâl'in göçleri esnasında ise eski güçlerinden uzak kalan Zîrîlerde, hanedanlığın içindeki çeşitli kollar, bulundukları yerlerde merkezi yönetimden bağımsız hareket etmeye başlamışlardır. Böyle bir ortamda Hammâd, Zâb ve Mesîle bölgesinde kendisi için Kal'atü Benî Hammâd adında müstahkem bir kale-şehir kurmuş[13] ve bir süre sonra 398/1008'de yarı bağımsızlığını, 405/1015 yılında ise tam bağımsızlığını ilan etmiştir. Fâtımîlerle adı sık sık anılan Zîrîlere karşı destek bulmak amacıyla Fâtımîler yerine Abbâsî halifesine bağlanan Hammâdîler, Zîrîlerin durumundan istifade ederek onların topraklarında genişleme politikası izlemişlerdir.[14]

Devleti sağlam temeller üzerine oturtan Hammâd'dan sonra iktidara gelen oğlu Kāid (419-446/1028-1054) yönetimde istikrarı ve kurumsallaşmayı sağlamıştır. Zîrîlerle iletişimi uzun süre korumakla birlikte yeterli güce ulaştığı ilk anda onlardan kurtulmak üzere fırsat kollayan Kāid, Zîrîler ve Zenâte Berberîleriyle girdiği mücadelelerden başarıyla çıkmıştır.[15]

Yukarıda da değinildiği üzere 441/1049 yılına gelindiğinde, Fâtımîlerle Zîrîler arasındaki ilişkilerin bozulması üzerine Fâtımîler, Benî Hilâl'i Kuzey Afrika'ya göç ettirmek politikası izlemişlerdir.[16] Benî Hilâl saldırılar düzenleyerek Zîrîlerin üzerine yürümüş ve Haydarân Savaşı gerçekleşmiştir. Bu savaşta Zîrîler, Hammâdîlerden yardım talep etmiş ve Hammâdîler de onlara 1.000 kişilik süvari birliğiyle destek sağlamıştır. 7.000 kişilik Benî Hilâl'e karşı Zîrîlerin sayısı 27.000-30.000'e ulaşmıştır. Bunun içinde Zîrîler, Hammâdîler, bölgeye çok daha önceden gelip yerleşen Arap kabileler ve Zenâte Berberîlerinden bazı gruplar da vardır. Ancak 443/1052 yılında gerçekleşen savaşta Zenâte Berberîleri ve Arap birliklerinin Benî Hilâl saflarına geçmesi nedeniyle üstün gelen taraf Benî

[13] İbn Haldûn, *el-ʿİber*,6/202 ; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/154-185.

[14] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/228-229; Lisânüddîn Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm fî men bûyiʿa ḳable'l-iḥtilâm min mülûki'l-İslâm,* thk. Seyyid Ahmed Kesrevî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/322, 328-329; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/90-117.

[15] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/22; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/229; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/206, 220-221; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/329

[16] İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib,* 1/277-278.

Hilâl olmuştur. Hammâdîlerin bu yardımı yapma sebebi Benî Hilâl'in kendi varlıkları için de ciddi bir tehdit oluşturduğunu fark etmeleridir.[17]

Trablusgarp'a kadar ulaşmayı başaran Benî Hilâl burada bir siyasî ayrılık yaşamıştır. Bu farklı kolları İbn Hazm Benî Ferve, Benî Ba'ce, Benî Harb, Benî Riyâh olarak kaydetmiştir.[18] İbn Haldûn ise Zuğbe, Riyâh, Ma'kıl, Cüşem, Hılt, Esbec,[19] Süfyân ve Kurra kollarını sıraladıktan sonra Adî kabilesinin de bazen bunlar arasında zikredildiğini eklemiştir. İbn Haldûn Benî Hilâl'in batıya doğru ilerlemesi esnasında kendi aralarında toprak paylaşımları yaptığını, doğal olarak birden fazla bölünme gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu kabilelerin bir kısmının, kendi hissesine düşen pay gereği doğuda kalmış olması muhtemeldir.[20] Kaynaklardaki bu genel teorik tasnife karşın çalışmamız Benî Hilâl'in Orta Mağrib'deki siyasî askerî ittifak dinamikleri ve sonuçları ekseninde tertip edildiği için bu bağlamda öne çıkan Esbec, Adî, Zuğbe ve Riyâh kolları etrafında şekillenmiştir. Zira Hammâdî sınırlarına uzanan Sebîbe Savaşı gibi tarihi kırılma noktalarında sahada olan birincil aktörler ismi zikredilen kabilelerdir.[21] Esbec, Adî,[22] Riyâh ve Zuğbe kollarından Esbec ve Adî Hammâdîlerle yakın ilişkiler kurarken Riyâh ve Zuğbe ise Zîrîlerle ittifak kurmuşlardır. Ancak bu ayrım kesin bir çizgi ile belirlenmiş değildir. Zira ilerde detaylıca inceleneceği üzere bu kabileler kimi zaman birlikte kimi zaman bağımsız hareket etmiş,

---

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/87-88; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/219; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/20-21, 229; Georges Marçais, *Bilâdü'l-Mağrib ve alâkatühâ bi'l-meşrikı'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vüstâ*, çev. Muhammed Abdüssamed Heykel (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1991), 227. Haydarân Savaşı hakkında geniş bilgi için bk. Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 158-162.

18 İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, 572.

19 Esbec ismi bazı yerlerde Esbec veya muhtemelen istinsah hatası olarak Esyec vb. şekillerde geçmektedir. Örnek olarak bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib,* 1/297, 299. Çalışmada Esbec ve diğer kolların ismi başta olmak üzere tüm özel isim ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* esas alınmıştır. Bk. Ahmet Kavas, "Benî Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/15-19.

20 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/21-22.

21 Konunun Sebîbe Savaşı örnekliğindeki konumu için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, 24/221-222.

22 Burada ifade edilmelidir ki kabileler ve kolları hakkında ciddi rivayet farklılıkları vardır. Örneğin Adî kabilesinin Benî Hilâl'in değil Benî Cüşem'in bir alt kolu olduğu zikredilir. Benî Cüşem, Benî Hilâl'le akraba olup Kuzey Afrika'ya göçlerde yer almıştır. Bk. İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab,* 482. Ancak asırlar boyunca birlikte hareket etmek bu kabileleri birbirlerinden ayıramaz hale getirmiştir. Esbec kabilesi ile eş anılmaya hatta Esbec'in bir alt kolu olarak görülmeye başlanmasına neden olmuştur. Geniş bilgi için bk. Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 55-58. Nitekim aynı çalışmanın ilk bölümünde Cüşem'in bir kolu olarak zikredilen Adî kabilesinin, çalışmanın ilerleyen bölümlerinin tamamında Hilâl kabilesinin bir kolu olarak aktarılması da aynı sebeple olmalıdır. Bk. Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 155-193.

hatta müttefik göründükleri hanedanlıklara karşı cephe almakta tereddüt etmemişlerdir. Bu kabilelerden özellikle Esbec, Benî Hilâl'in en kalabalık ve en güçlü koludur.[23]

Esbec ve Adî kabilelerinin pek çok kez birlikte olmak üzere Hammâdîlerle hareket ettiği görülmüştür. Bunun Hammâdîlerin dışında bir sebebi olduğu gözden kaçırılmaktadır. Örneğin 455/1063 yılındaki Silkata Olayı'nda Sefâkus hâkimi Hammû b. Melik Esbec ve Adî ile birlikte Zîrîlere saldırmış, Zîrîler ise Riyâh ve Zuğbe ittifakıyla saldırıyı bertaraf etmiştir.[24] Bu olay Esbec-Adî ikilisinin Riyâh-Zuğbe'den ayrı hareket ettiğini ve durumun Hammâdîler dışında bir yönü olduğunu göstermektedir.[25] Temîm döneminde Zîrîlerin Riyâh ve Zuğbe kabilelerini yanına alarak pek çok kez Adî kabilesine saldırdığı ve Adî kabilesinin batıya göç etmesine sebep olukları bilinmektedir. Bu kabileler arasında bir kamplaşma olduğu ve Esbec ve Adî'in Hammâdîlerin yanında yer aldığı anlaşılmaktadır. 460/1068-470/1078 yıllarına denk geldiğini tahmin ettiğimiz bu dönemlerde gerçekleşen saldırılarla batıya göç etmek zorunda kalan kabile mensupları Hammâdîlere her seferinde hem coğrafî hem de politik duruş olarak daha fazla yaklaşmıştır.[26] Netice itibariyle denilebilir ki Esbec ve Adî'in Hammâdîlerin, Riyâh ve Zuğbe'nin de çoğu kez Zîrîlerin yanında yer almasında Benî Hilâl'in kollarının kendi arasındaki dinamiklerin, iç hesaplaşma ve rekabetlerin de rolü vardır ve konu Hammâdîlerin dışında başka motivasyonlara da sahiptir.

Siyasî ve toplumsal güç mücadelelerinin yaşandığı bir coğrafyada Benî Hilâl konar-göçer yaşam tarzları, askerî gücü yüksek karakterleri ve iskâna dönük göç politikalarıyla ismi geçen siyasî aktörlerle ilişki kurmuşlardır. Güçlü bir konumda bulunmayan bu siyasî yapılarla kimi zaman aynı safta kimi zaman karşı cephelerde yer alan ve özellikle askerî hizmet sunmakla bu ortamdan kârlı çıkmaya çalışan Benî Hilâl, Kuzey Afrika'da kendi varlığını ve etkisini sürdürmeyi başarmıştır.

Kuzey Afrika'daki Hilâlî göçleri literatürde genellikle İbn Haldûn'a ait perspektifle tahripkâr bir istila veya sosyolojik bir dönüşüm olarak tartışılmıştır.[27] Hammâdî hanedanlığı üzerine yapılan temel çalışmalar daha çok genel siyasî tarih kronolojisi sunmaktadır.[28] Yakın dönemde Türkiye'de

[23] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/30.

[24] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/173-174; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/121-122.

[25] Başka bir örnek için bk. Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 172-173.

[26] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/131.

[27] Hâdî-Roger İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye târihu İfrîkıye fî ahdi benî Zîrî*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1/304; Julien Charles-Andre. *Târîhu İfrîkıye eş-Şemâliyye*, çev. Beşir b. Selâme (Tunus: Dârü't-Tûnîsiyye li'n-Neşr, 1983).

[28] Georges Marçais, *Bilâdü'l-Mağrib*, 227; Reşid Bourouiba, *ed-Devletü'l-Hammâdiye târihuhâ hadâratüha* (Cezayir: Dîvânü'l-Matbuâtü'l-Câmiiyye, 1977).

yapılan çalışmalar ise konuyu göç ve genel siyasî sonuçlar bağlamında ele almıştır.[29] Ancak bu ittifakların yarattığı yapısal bağımlılık ve bu bağımlılığın devletin kurumsal aşınması üzerindeki mikro yansımaları henüz bütüncül bir analize tabi tutulmamıştır. Tespit edilen boşluğu birincil kaynakların sunduğu veriler üzerinden doldurmayı hedefleyen bu çalışma, Hammâdî devletinin bekasını kabile ittifaklarına bağlamasının uzun vadede bir bağımlılık tuzağı yaratıp yaratmadığı temel sorunsalına odaklanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle ittifakı tetikleyen askerî ve siyasî kırılma noktaları tespit edilerek söz konusu iş birliğinin Hammâdî devlet aygıtındaki ordu yapısı ve iktâ sistemi gibi kurumsal unsurları nasıl dönüştürdüğü analiz edilmektedir. Süreç içerisinde Benî Hilâl unsurlarının iç siyasette basit bir denge unsuru olmaktan çıkıp belirleyici bir aktör haline geliş aşamaları irdelenirken Zîrîler, Murâbıtlar ve Muvahhidler gibi dönemsel güç odaklarının bu ittifaka yönelik tutumlarının Hammâdî meşruiyeti üzerindeki etkileri de tartışmaya açılmaktadır. Nihayetinde makale stratejik bir dış politika aracı olarak başlayan kabile ilişkilerinin devletin iç dinamiklerinde meydana getirdiği yapısal aşınmayı bütüncül bir perspektifle ortaya koymayı hedeflemektedir.

İşaret edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Araştırma esnasında kaynaklar taranırken özellikle çalışmaya konu olan bölge hakkında Mağribü'l-Evsât, Mağribü'l-Aksâ ve Mağribü'ş-Şark ibareleriyle sık sık karşılaşılmıştır. Mağribü'l-Aksâ günümüzde Fas Ülkesi topraklarına, Mağribü'ş-Şark ise Libya'nın batısına karşılık gelmektedir. Hammâdîlerin bulunduğu bölge ise Mağribü'l-Evsât olup günümüzde Cezayir'i kapsamaktadır.[30] Söz konusu Hammâdîler olunca bir de karşımıza Merkezî Mağrib ifadesi çıkar ki[31] bu ifadeyle de yine Cezayir'e veya daha çok Cezayir'in iç bölgelerine işaret edilmektedir. Tarihsel anlatının özgünlüğünü korumak adına çalışmada dönem kaynaklarındaki terminolojiye sadık kalınmış mekânsal netlik sağlamak amacıyla bu bölgelerin günümüzdeki coğrafî karşılıklarına ise gerekli görülen yerlerde işaret edilmiştir.

Çalışmanın sistematik yapısı makale başlıklarında da görüleceği üzere iki ana eksen üzerine kurgulanmıştır. Makalenin birinci bölümünde Ham-

[29] Adnan Adıgüzel, "Hammâdîler (1015-1152)", *Tarihte Müslümanlar: Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı Örneği*, ed. Mustafa Demirci (Ankara: OTTO Yayınları, 2020), 653-683; Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri*; Yakup Karaduman, "Benî Hilâl'in İfrîkiye Göçü ve Siyasî Sonuçları Bakımından Değerlendirilmesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 272-286.

[30] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshâk el-Ya'kūbî, *Büldân* (b.y.: y.y., ts.), 43; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütubi, 1996), 132-139; Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr fî ʿacâ'i-bi'l-emṣâr* (Bağdat: Dâru'ş-Şuûnu's-Sekâfîyye, 1986), 176; Ebû Abdillah Şihâbüddîn Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1995), 5/161.

[31] Bk. Mehmet Özdemir, "Hammâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/489-491.

mâdîlerin dış siyasetinde Benî Hilâl ile olan askerî-siyasî ilişkileri Zîrîler, Zenâte Berberîleri, Murâbıtlar ve Muvahhidler ile yürütülen güç mücadeleleri bağlamında ele alınacaktır. İkinci bölümde ise söz konusu ilişkilerin Hammâdîlerin iç siyasetindeki yeri ve devletin kurumsal yapısı üzerindeki etkileri tartışmaya açılacaktır. Çalışma, elde edilen bulguların genel bir değerlendirmesinin yapıldığı sonuç bölümü ile tamamlanmaktadır. Söz konusu süreci analiz edilirken kronolojik bir anlatıdan ziyade, ittifak mekanizmalarını stratejik iş birliği ve yapısal bağımlılık ekseninde dönemlere ayıran bir tipoloji izlenmektedir. Metodolojik bir zorunluluk olarak, dönem kaynaklarındaki Benî Hilâl unsurlarına yönelik pejoratif nitelendirmeler yazar diliyle değil kaynak söylemi olarak çerçevelenerek akademik bir nötralizasyona tabi tutulmuştur.

Tablo 1[32]

Hammâdî Emîrleri	
Hammâd	405 (1015)
Kāid	419 (1028)
Muhsin	446 (1054)
Bulukkîn	447 (1055)
Nâsır	454 (1062)
Mansûr	481 (1089)
Bâdis	498 (1105)
Azîz	498 (1105)
Yahyâ	517-547 (1121-1152)

1. Hammâdîlerin Dış Siyasetinde Benî Hilâl'le Olan Askerî-Siyasî İlişkisi

Haydarân Savaşı'ndan sonra Hammâdîler topraklarının doğusunu Benî Hilâl tehdidi karşısında korumak zorunda olduğunu anlamıştır. Zîra savaştan sonra Zîrîler, Benî Hilâl karşısında tampon bölge olmaktan çıkmıştır. Üstelik Zîrîlerin Benî Hilâl'le bazı ittifaklar kurmak zorunda kalması bile Hammâdîlerin Benî Hilâl tehdidinin boyutlarını anlamalarını sağlamıştır. Hilâlî unsurların zaferlerine rağmen Kayravan örneğinde görüldüğü üzere, yerleşik idari kurumlar tesis etmek yerine daha çok şehir çeperlerinde göçebe bir yaşam sürdürmeleri bölgedeki sosyo-politik istikrarı sarsmıştır. Kabile asabiyetine dayalı bu mobilize yapı yerleşik devlet aygıtının malî ve asayiş mekanizmalarıyla uyum sağlayamadığı ölçüde, şehirlerdeki iktisadî hayatın ve toplumsal düzenin sekteye uğramasına neden olan bir asayiş boşluğu yaratmıştır.

[32] İbn Haldûn, *el-ʿİber*,229-235 ,217 ,6/202 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/297, 9/184; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/2122-02; krş. Özdemir, "Hammâdîler", 15/489-491.

Merkezî bir siyasî teşkilatlanma modelinden ziyade, kabile asabiyeti ve mobilize güç odağında hareket etmeleri bölgede kendini siyasî anlamda tamamlamış yapılarla ittifaklara zorlamıştır. Böylece pek çok siyasî oluşuma bedel karşılığında askerî hizmet sunarak yaşamlarına devam edebilen Benî Hilâl'den Hammâdîler de istifade etmeye başlamıştır. Hammâdîlerin asıl amacının İfrîkıye'yi tamamen ele geçirmek olduğu anlaşılmaktadır. Zîrîler, Benî Hilâl göçleri ve saldırılarıyla zayıflamış ve Hammâdîlerin doğusunda ciddi bir boşluk oluşmuştur. Ancak bu boşluk Zîrîlerden çok daha savaşçı Benî Hilâl tarafından doldurulmuştur. Benî Hilâl'in siyasî teşkilatlanmayı başaramaması, üretim safhasına geçip şehirlerde huzuru sağlayamaması, her halükârda halk desteğinin kendilerine döneceği noktasında Hammâdîleri bir beklentiye sokmuştur. Ayrıca Berberî Zenâte'ye karşı da saldırı planları yapmış olan Hammâdîler, bugün Fas olarak tanımladığımız topraklara da yayılmayı amaçlamışlardır. Hammâdîler, Benî Hilâl'i ise ne kadar güçlü ve savaşçı olsalar da siyasî brikimden yoksunlukları ve gittikleri yerde yerleşik düzen üzerindeki istikrarsızlaştırıcı etkileri sebebiyle bölgede geçici olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Hammâdîler Benî Hilâl'in varlığına, komşusu Zîrîlerden kısmen farklı bakmışlardır. Nitekim Hilâlî akınlarının tetiklediği demografik hareketlilik neticesinde çok sayıda yerleşik nüfusun batıya yönelmesi, Hammâdî topraklarının beşerî sermayesini artırmıştır. Hammâdîler göç dalgasını topraklarının yeniden imar edilmesi ve yeni yerleşim yerlerinin tesisinde stratejik bir avantaja dönüştürmüşlerdir. Böylece bölgedeki Hilâlî hareketliliğinden kurumsal anlamda istifade etmeyi başarmışlardır. Afrika'da bazı şehirlerin bu göçlerle harabe haline gelmesi Hammâdîlerin topraklarının yeniden imar edilmesine ve zenginleşmelerine yardımcı olmuştur.[33] Bölgede güven ve istikrarın büyük ölçüde sarsılmasıyla birlikte Zîrîlerin Benî Hilâl karşısında izlediği politikaların başarısızlığına dair oluşan toplumsal algı, dönemin kaynaklarında Zîrî yönetimine yönelik bir hoşnutsuzluk ve eş zamanlı olarak Hammâdîlere yönelik bir sempati dalgası olarak kaydedilmiştir. Bu durum Hammâdîlerin bölgedeki varlığını sadece askerî bir güç olarak değil, kriz anında bir güvenlik alternatifi olarak da meşrulaştırdıklarını göstermektedir.[34] Zira bölgede güven ve istikrar tamamen bitmiştir.[35]

1.1. Hammâdîlerin Zîrîlerle Mücadelesinde Benî Hilâl'in Yeri

Başta Hammâd ve Kāid olmak üzere Hammâdî emîrler Zîrîlerle ilişkilerini hiçbir zaman koparmamışlardır. Ancak bu ilişkiler sanıldığının aksine düşmanlık ve rekabet üzerinde şekil almıştır. Kimi zaman evlilik yoluyla akrabalık bağları canlandırılmaya çalışılsa da amca çocukları olan

[33] Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992),2/710 .

[34] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201.

[35] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/88; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/120-121; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/20-21-22.

bu iki hanedanlık hiçbir zaman dost olamamışlardır. Kaynaklarda yağmacı, saldırgan ve yıkıcı olarak betimlenen Benî Hilâl akınlarında bile ittifak kurmayı, kendileri için bu büyük tehdidi bertaraf etmede iş birliği sağlamayı başaramamışlardır.[36] Hatta özellikle Benî Hilâl'in gücü anlaşıldıktan sonra Hammâdîler bu durumu Zîrîlere karşı üstünlük kurmada bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir.

Hammâdîlerin Benî Hilâl'le ittifak kurarak Zîrîlere askerî müdahalede bulunduğu ilk hadise beşinci emîr Nâsır döneminde gerçekleşmiştir. Onun döneminde ilk olarak Cezayir'in kuzeydoğusundaki Biskre ve Takribûst itaat altına alınmıştır. Bu zaferlerle gelen cesaretin ardından Nâsır'ın, Zîrî Hanedanlığı'na bağlı olan İfîkıye'nin iç işlerine karışması ilişkileri kaçınılmaz olarak çatışma noktasına getirmiştir. Bu durum üzerine günümüzde Tunus sınırlarındaki Sefâkus ve ardından Konstantîn şehirleri Nâsır'a itaat ettiklerini bildirmişlerdir. Tunus ise sadece Hammâdîlere itaat etmekle kalmayıp, Nâsır'dan kendilerine bir vali tayin etmesini istemiştir.[37] Nâsır'ın art arda gösterdiği askerî başarılar bazı şehirlerin savaşsız teslim olmasını da sağlamıştır. Nâsır'ın Hilâl kabilesinden aldığı askerî destek, sınırlarını genişletmekle birlikte düşmanlarının da kendisine karşı hazırlık yapmasına neden olmuştur. Tüm bu gelişmeler iki taraf arasında her an bir savaşın patlak verebileceği gergin bir ortam yaratmış ve neticede Sebîbe Savaşı gerçekleşmiştir.

Sebîbe Savaşı'nın sebebi ve kimler arasında başladığı hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. İbnü'l-İzârî Nâsır önderliğindeki Hammâdîlerin Senhâce, Zenâte, Adî ve Esbec kabilelerinden oluşan kalabalık bir orduyla yola çıktığını, karşılarında ise Süleym, Riyâh ve Zuğbe kabilelerinden oluşan bir ittifakın yer aldığını bildirmektedir.[38]

Aynı savaş bazı kaynaklarda Hammâdî-Zîrî mücadelesinden farklı bir bağlamda aktarılmaktadır. Örneğin İbn Haldûn Sebîbe Savaşı'nı Benî Hilâl'in alt kolları olan Riyâh ve Esbec kabileleri arasında yaşanan bir iç mücadele olarak değerlendirir.[39] Esbec kabilesi bu çatışmada Riyâh'a karşı Hammâdî hükümdarı Nâsır'dan yardım istemiştir. Nâsır ise Zîrîlerin müttefiki olan Riyâh kabilesine karşı girişilen bu mücadeleyi uzun süredir devam eden Hammâdî-Zîrî rekabeti açısından bir fırsat olarak görmüş, ordusunu Senhâce ve Zenâte gibi kabilelerle takviye ederek çatışmaya müdahil olmuştur.[40]

---

[36] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/229; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/328-329.

[37] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/217, 230; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/304.

[38] İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib,* 1/299.

[39] İbn Haldûn, Ürbüs mevkiinde geçen olayı anlatırken "Sebîbe Savaşı" ismini zikretmez. Ancak hadisenin gelişimi, tarafları, siyasî ittifakları, sahada meydana gelenler ve neticeleri itibarıyla buradaki anlatım doğrudan Sebîbe Savaşı'na (457/1065) tekabül etmektedir. Geniş bilgi için bk. İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/230.

[40] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/230.

İbnü'l-Esîr ve Nüveyrî, Sebîbe Savaşı'nın nedenlerine dair daha ayrıntılı bilgiler vererek çatışmanın temel sebebini Hammâdî hükümdarı Nâsır'ın Mehdiye'yi kuşatma niyetinin Zîrî Emîri Temîm tarafından öğrenilmesi olarak belirtmişlerdir. Rivayetlere göre Temîm'e, Nâsır'ın bir toplantıda Mehdiye'yi ele geçirme konusunda kararlılığını açıkça dile getirdiği ve kuşatma planları yaptığı bildirilmiştir. Mehdiye gibi güçlü bir tahkimata sahip şehri tek başına almanın zorluklarını bilen Nâsır, bu hedef doğrultusunda Senhâce, Zenâte ve Benî Hilâl ile ittifak yapmayı planlamıştır. Temîm ise Benî Hilâl'in kollarından Benî Riyâh'la ittifakını ve sıhriyet bağlarını kullanarak Hammâdîlere karşı bir strateji geliştirmiştir. Görünüşe göre Benî Hilâl hem Hammâdîler hem de Zîrîler açısından bölgede güç kazanmanın anahtarı konumuna gelmiştir. Temîm, Riyâh kabilesinin liderlerini toplayarak "Sizler de biliyorsunuz ki Mehdîye, denizle çevrili güçlü bir kale olup, kara tarafında sadece birkaç kule vardır. 40 adamın koruduğu 4 burçtan başka kara yoluyla savaşılamaz bir konumdadır. Belli ki Nâsır bu orduları size karşı göndermiştir." sözleriyle onları manipüle etmiştir.[41] Nâsır'ın Mehdiye'ye kara yoluyla saldırma niyetinin gerçekçi olmadığını, bu hareketin asıl amacının Riyâh kabilesini hedef almak olduğunu vurgulamıştır. Zira Mehdiye'ye deniz desteği olmaksızın yapılacak bir saldırı, kaçınılmaz olarak Riyâh topraklarından geçmek zorundadır. Mehdiye şehrinin kara yoluyla ele geçirilmesi imkânsız olmamakla birlikte buraya kara yoluyla hareket edecek bir ordunun Riyâh ile karşılaşması kaçınılmazdır. Temim bu stratejik hamleyle Riyâh'tan bir şey istemiş olma acziyetinden kurtulmuş ve Nâsır'a karşı onları yanlarına almak için bir fırsat kazanmıştır. Hatta bu bilgilendirme sonrasında yardım talep eden taraf Riyâh olmuş ve böylece Temîm onları kendisine borçlu duruma düşürmüştür.

Riyâh'ın bu kadar hızlı bir şekilde yön değiştirmesinde, Hammâdîler safında yer alan Benî Hilâl'in diğer kollarıyla yaşadıkları iç çekişmelerin de etkisi olmuştur. Riyâh, Temîm'den yardım talep etmiş, Temîm de onlara 10.000 dinar göndermiştir. Ayrıca her bir emîre 1.000 dinar, 1.000 zırh, 1.000 mızrak ve 1.000 Hint kılıcı verilmiştir.[42] Zikredilen askerî teçhizat miktarına dair bu verilere mutlak rakamlar yerine, siyasî ve askerî bağımlılığın derinliğini vurgulayan kayıtlar olarak bakılmalıdır. Benî Riyâh, Nâsır'ın saldırı hazırlıklarını öğrendikten sonra onun safında yer alan Benî Hilâl'in diğer kolları Esbec ve Adî kabileleriyle irtibata geçerek, bu kabileleri kendi tarafına çekmeye veya en azından savaşta tarafsız kalmalarını sağlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, kabile büyüklerinden olduğunu tahmin ettiğimiz iki yaşlı temsilciyi göndererek Esbec ve Adî liderlerine Nâsır'ın olası bir zaferinin kendileri açısından da bir tehdit teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Nâsır'ın Zîrî Hanedanlığı'yla rekabetinin Hammâdîlerin

[41] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/22222-1.

[42] Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/221.

ilk projesi olduğunu ve yeterli imkânlara kavuşunca bölgede kendilerinden başka bir güç bırakmayacaklarını söylemişlerdir. Ayrıca Senhâce ve Zenâte'nin yeterli güçte olmamaları hasebiyle Nâsır tarafından hoşgörüyle karşılandığını, Nâsır'ın ilk fırsatta Esbec ve Adî'i de bölgeden tasfiye etmeyi planladığını ileri sürmüşlerdir. Riyâh'ın sözcülerinin ifadelerinde geçen şu cümleler dikkat çekicidir. "Nâsır eğer Senhâce ve Zenâte ile Temîm'i ele geçirmek üzere topraklarımıza girerse -ki Temîm kimsenin kolay kolay ulaşamayacağı Mehdiye'deki bir kalededir- Afrika'nın tamamını ele geçirir. Bizi ve sizi de bu topraklardan sürer." Nitekim bu söylemde de Mehdiye'nin kara yoluyla ele geçirilmesinin zorluğu vurgulanmış, asıl hedefin Benî Hilâl kollarının Mehdiye şehrinin eteklerindeki yerleşim yerleri olduğu ima edilmiştir. Sonuç olarak Esbec ve Adî temsilcileri bu uyarıları dikkate almış ve ganimetin üçte biri karşılığında savaşta saf değiştirmek üzere anlaşmışlardır. Savaş öncesi gizli görüşmeler bununla bitmemiştir. Nâsır'ın ordusundaki Zenâte birlikleriyle irtibat kurularak savaş sırasında geri çekilmeleri konusunda iş birliği yapılmıştır.[43]

Temîm'in ordusu Riyâh, Zuğbe ve Süleym kabilelerinden oluşurken, Nâsır'ın ordusu kölelerin yanı sıra Senhâce, Zenâte, Adî ve Esbec kabilelerinden meydana gelmektedir. İki ordu 457/1065 yılında Ürbüs (Laribus)'ün[44] güneydoğusuna düşen Sebîbe[45] civarında karşı karşıya gelmiştir.[46] Karşılaşmanın hangi mevkide gerçekleştiği hususunda bazı rivayet farklılıkları görülmüştür. İbnü'l-Esîr aslen Sebîbe'de gerçekleşen savaşı muhtemelen müstensih hatası olarak coğrafi açıdan imkânsız bir noktada olan Fas kıyısındaki Sebte şehri olarak kaydetmiştir.[47] Dönemin coğrafi dokusunu yansıtan en yakın kaynaklarda Ürbüs ile Kayrevan arası "üç merhale" olarak belirtilmiştir.[48] Hem coğrafyacıların bu mesafe tespitleri hem de *Kitâbü'l-istibṣâr*'ın savaş meydanını "Kayrevan yakınlarındaki Sebîbe düzlüğü" olarak konumlandırması[49] Yâkūt el-Hamevî'nin Sebîbe'yi "Kayrevan'ın idarî bölgelerinden biri" olarak zikretmesiyle birlikte değerlendirilmelidir.[50] Bu veriler Ürbüs, Sebîbe ve Kayrevan hatlarının aynı askerî-tarihi havzayı tamamladığını ve ordunun bu stratejik güzergâhta karşılaştığını göstermektedir.

---

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/222.

44 Ürbüs (Laribus) şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 706; Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdillah el-İdrisî, *Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 292.

45 Sebîbe hakkında bilgi için bk. Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr,* 161; Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 3/186.

46 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 1/299; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/122.

47 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201.

48 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 706; İdrisî, *Nüzhetü'l-müştâḳ,* 292.

49 Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129, 161.

50 Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 3/186.

Savaş Temîm'in planına göre gelişmiş ve hızlı bir şekilde sonra ermiştir. Plan gereği Benî Riyâh; Esbec ve Adî üzerine saldırırken, Zenâte birlikleri saf değiştirerek Hammâdîlere ihanet etmiştir. Nâsır'ın ordusunda yer alan bu iki önemli birliğin savaş sırasında taraf değiştirmesi Hammâdî ordusunu savunmasız bırakmıştır. Nâsır ağır bir yenilgiye uğramış ve ordusu büyük kayıplar vermiştir. Kaynakların bu savaşta 24.000 kişinin kaybedildiğine dair aktarımı, mutlak bir veriden ziyade Hammâdî ordusunun operasyonel kabiliyetini büyük ölçüde yitirdiğini gösteren retorik bir gösterge olarak kabul edilmelidir. Tüm bu kayba rağmen Nâsır yanındaki 10 yahut 200 atlıyla mucizevi bir biçimde hayatta kalmıştır.[51]

Bu savaşta ölenler arasında Nâsır'ın abisi Kâsım b. Alennâs da bulunmaktadır. Kâsım bu savaş öncesinde Nâsır'a Benî Hilâl'in kolları olan Riyâh ve Zuğbe ile doğrudan çatışmaya girmemesi konusunda uyarmıştır: "Sen kendi ülkende kal, onlara elçiler gönder, onlarla siyasî yollarla anlaş, sana boyun eğerek ve vergini ödemeye istekli olarak gelsinler. Bu, Arapların eski huyudur. Onlarla doğrudan karşılaşma." Ancak savaşın Hammâdîler aleyhine gelişmeye başlamasıyla birlikte Kâsım sürecin sorumluluğunu üstlenmiş ve kardeşi Nâsır'a daha önce onu uyardığını hatırlatarak tahtı ve sancağı kendisine devretmesini istemiştir. Ordunun başına geçerek kardeşinin hayatını kurtarmayı amaçlamış, böylece hem Hammâdî soyunun devamını güvence altına almak istemiş hem de olası bir ölümde, yerine geçecek başka kimse olmadığı için Nâsır'ın yaşamasını öncelikli görmüştür.[52]

Bu rivayet Hammâdîlerin Benî Hilâl siyasetine dair stratejik bir öngörünün ifadesidir. Kâsım, Hilâl kabilesinin bazı kolları Nâsır'ın yanında olsa bile diğer kollarıyla doğrudan çatışmanın uzun vadede yanlış bir politika olacağını öngörmüş, onların tarafsız kalmalarını sağlamaları ya da siyasî yollarla kendi saflarına kazanılmaları gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre elçiler gönderilerek anlaşma zemini aranmalı, Hilâlîler doğrudan karşı karşıya gelmeden siyasî yollarla boyun eğmeye ikna edilmeliydi. O, Arap kabilelerinin tabiatının bu türden diplomatik ilişkilere daha uygun olduğunu vurgulamıştır. Nâsır ise aralarında düşmanlık olan Benî Hilâl kollarını birbirlerine karşı savaştırarak avantaj elde etmeyi ummuştur. Ancak Nâsır'ın burada gözden kaçırdığı nokta sözü edilen Arapların birbirlerine olan düşmanlıklarının çoğunlukla çıkar odaklı olduğudur. Ortak bir tehdit ya da menfaat söz konusu olduğunda geçmişteki düşmanlıkların sona erebileceği Nâsır tarafından hesaba katılmamıştır. Dolayısıyla bu rivayet, hem Nâsır'ın Hilâlîleri kendi ordusunda görme arzusuna dair önemli bir ipucu sunmakta, hem de savaşın sonucu ve bölgedeki siyasî dinamiklerin anlaşılması açısından dikkat çekici bir nitelik taşımaktadır. Sebîbe Savaşı ittifak-

[51] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/200-201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/222; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/230.

[52] Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129.

ların kaygan zeminini görmek açısından kritiktir. Saf değiştirmelerin ganimet ve kabile bekası üzerinden şekillenmesi, Hammâdîlerin askerî gücü kendilerine ait olmayan bir ordu üzerine bina etmelerinin yapısal risklerini ilk kez bu boyutta kanıtlamıştır.

Savaştan sonra Benî Hilâl ve Zenâte, Nasır'a ait malları ve savaş meydanındaki ganimeti almıştır. Nâsır'ın ağabeyi Kâsım hayatını kaybederken Nâsır Konstantin'e kaçmış, Benî Riyâh bir süre Nâsır'ın peşinden gitmiştir.[53]

Benî Hilâl ve müttefikleri savaş alanında ele geçirdikleri ganimetlerle birlikte zaferlerini kutlamak amacıyla Nâsır'a ait birtakım malları ve sembolik eşyaları Temîm'e göndermişlerdir. Ancak Temîm bu ganimetleri "Amcaoğlumun malını almak benim için uygun değildir." sözleriyle iade etmiştir. Bu tutum ilk bakışta bir asalet ve akrabalık hukukunun ifadesi gibi görünse de aynı zamanda Temîm'in, Benî Hilâl'in güçlenmesinden duyduğu rahatsızlığın ilk işaretlerinden biri olarak da yorumlanabilir. Zira bu savaşta elde edilen ganimetlerle artık ekonomik üstünlük yerli halktan Hilâl kabilesine geçmiştir.[54] Sebîbe Savaşı Benî Hilâl'in sadece Zîrîler ve Hammâdîler için değil, bölgede hâkimiyet kurmaya çalışan tüm siyasî yapılar için bağımsız bir tehdit hâline gelmeye başladığını göstermektedir. Zîrîler ve Hammâdîler açısından başlangıçta faydalı bir askerî araç olarak görülen bu kabile artık kontrol edilmesi güç bir siyasî aktöre dönüşmüştür. Bu nedenle taraflar arasında açık bir çatışmadan ziyade diplomatik çözüm arayışlarının ön plana çıkması kaçınılmaz olmuştur.[55]

Sebîbe Savaşı'ndan sonra Nâsır, Zîrîlere yaklaşmaya çalışmıştır. Bu tutumda, Temîm'in savaş sırasında Hammâdîlerden elde edilen ganimete dokunmamasının bir iyi niyet göstergesi olarak etkili olduğu söylenebilir.

Taraflar arasındaki barış çabalarının bir göstergesi olarak Nâsır, veziri Ebû Bekir b. el-Fütûḥ'u kendi ile Temîm arasında arabuluculuk yapması için görevlendirmiştir. Ebû Bekir el-Fütûh'un Zîrî Hanedanlığı'na sempati beslediği söylenmektedir. Bu doğrultuda Nâsır'a amcaoğluna savaş açmaması gerektiğini, bunun yerine Araplara karşı onunla iş birliği yaparak onları bölgeden kolayca çıkarabileceklerini önermiştir. Elçi Mehdiye'ye giderek özür dilemiş ve barış önerisi sunmuştur. Temîm bu teklifi kabul etmiş ve hemen ardından Nâsır'a elçi olarak Muhammed b. el-Bâ'bûa'yı göndermiştir.[56] Ne var ki Zîrî elçisi görevini aşarak Hammâdî emîrine Bicâye[57]

[53] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/27, 230.

[54] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/222-223.

[55] Nûruddîn Mes'ûdî, "el-Kabâili'l-Hilâliyye Zımne Meşârî'i-Siyâsiyye li'd-Devleti'l-Hammâdiyye", 237.

[56] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/201; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/223-224.

[57] Bicâye hakkında bk. İdrisî, *Nüzhetü'l-müştâḳ*, 260; Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129-130; Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 1/339.

şehrini kurmasını ve burayı devletin yeni merkezi yapmasını tavsiye etmiştir. Bu yerin İfrîkıye'ye yani Tunus bölgesine yakınlığı, Nâsır'ın Mehdiye'yi ele geçirme hedefini kolaylaştırıyordu. Ancak Temîm bu komplonun izlerini fark etmiş ve Muhammed b. el-Bâ'bûa'yı Kal'a'dan döner dönmez öldürmüştür.[58] Bu olay Zîrîler ve Hamadîler arasındaki ilişkiler üzerinde büyük bir etki yapmıştır. İki devlet arasındaki ilişkiler 470/1078 yılına kadar gergin bir şekilde devam etmiş ve ancak bu tarihte barış anlaşması imzalanabilmiştir.[59]

Sebîbe hezimetinin ardından Nâsır İfrîkıye'deki siyasî hedeflerine ulaşmak için tekrar Hilâlîlerden yardım almakta tereddüt göstermemiştir. Hilâlî gruplar arasında denge kurarak bazılarını birbirine karşı kullanmak suretiyle yeni bir ittifak oluşturmuştur. Sebîbe Savaşı'nda Esbec kabilesinin ihanet etmesine rağmen Nâsır bu kabileyle olan ilişkisini derinleştirmiş, diğer Arap kabilelerinden farklı olarak onlara liderlik pozisyonları ve iktâlar vermiştir.[60] Zamanla tüm askerî seferlerinde bu kabileye güvenmeye başlamıştır. Bu ittifak kısa sürede meyvelerini vermeye başlamıştır. Nâsır 460/1068 yılında Esbec kabilesiyle birlikte Ürbüs (Laribus) ve Kayravan'ı ele geçirmiştir. Ancak Hilâlîlerin buradaki gücünü görüp onların ihanet etmesinden endişe ettiği için şehirde uzun süre kalmamış ve 461/1069 yılında Kal'atü Benî Hammâd'a geri dönmüştür.[61]

466/1074 veya 467/1075 yıllarında Hilâlîler arasında İfrîkıye'deki egemenlikleri için sürdürülen rekabet savaşa dönüşmüştür. Savaş sonucunda Riyâh kabilesi zafer kazanarak Zuğbe'yi İfrikıye'den çıkarmıştır. Bölgedeki Hilâlî gücün ikiye bölünmesi Zîrîlerin de zayıflaması anlamına geliyordu. Bu gelişmelerin ardından Riyâh kabilesi Nâsır ile Kayrevan'ı Zuğbe'den satın almak için müzakerelere başlamış ve böylece Hammâdîler kısa bir süre için İfrikıye'ye hâkim olmuştur.[62] Zuğbe'nin bölgeden çıkarılmış olması Hammâdîlerin bu hâkimiyetinin en önemli gerekçesidir.

Emir Azîz döneminde (498/1105-515/1121) Zenâte kabilesiyle barış yapılmış,[63] amcaoğulları olan Zîrîlerle olan bağlar pekiştirilmiştir. Ancak bu barışa rağmen Azîz, Zîrîlerin hâkimiyetindeki Cerbe'ye ve Hilâlîlerin hâkimiyetindeki Tunus'a sefer düzenleyerek bu şehirleri itaat altına almıştır.[64]

---

58 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/201-202; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/223-227.

59 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 1/330

60 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/27; Abdülhalim Üveys, *Devletü Benî Hammâd safhatün râiatün mine't-târîhi'l-Cezâir* (Kahire: Dârü's-Sahve, 2002), 134-135.

61 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 1/299-300; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/333.

62 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/255; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 1/300; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/217.

63 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/234; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/334.

64 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 1/306; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/234; Abdülhalim Üveys, *Devletü Benî Hammâd*, 150.

Son Emîr Yahyâ b. Azîz döneminde (515/1121-547/1152)[65] Hammâdîler Mehdiye'nin denetimindeki bölgeleri veya Arap kabilelerinin kontrolündeki toprakları kendi yönetimi altına almak istemiştir. Bu siyasî amaç doğrultusunda Tüzer'deki isyan bastırılmış, Tunus'ta istikrar sağlanmış ve nihayetinde Mehdiye kuşatılmıştır.[66]

Benî Hilâl'den bir heyet Yahyâ'ya gelerek Mehdiye'yi ele geçirmeleri için kendisinden askerî yardım istemişlerdir. Ancak Araplarla Hammâdîler arasında Mehdiye üzerine gerçekleştirilecek askerî harekât ittifakı için güvensiz bir ortam olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu heyet çocuklarını Yahyâ'ya rehine bırakmak zorunda kalmışlardır. Muhasaranın sebebi hakkında farklı ilgiler mevcuttur. İbnü'l-Esîr'e göre bu yardım talebinin nedeni Araplardan bir emîrin, Zîrî Emîr Hasan b. Ali'nin yanında her geçen gün nüfuzunun artmasıdır. Bu durum diğer Araplar arasında kıskançlık yaratmıştır.[67] Diğer yandan, Ticânî'ye göre bu taleplerin arkasındaki neden, Zîrî Emîr Hasan ile amcaoğlu olan Yahyâ b. Azîz arasında yaşanan bir anlaşmazlıktır.[68] İbn Ebî Dînâr ise bu hadisenin Zîrî hükümdarı Hasan b. Ali'nin, Sicilya Kralı II. Ruggero (524/1130-549/1154) ile yaptığı bir barış anlaşmasından kaynaklandığını söylemektedir. Çünkü bu anlaşmayla ona karşı koyabileceği askerî bir direncin bulunmadığını belirtmektedir. Ancak bu onur kırıcı anlaşma Mehdiye halkını memnun etmemiş ve Mehdiye'yi teslim alması için Hammâdî Emîr Yahyâ'ya mektup yazmışlardır.[69]

Bunun üzerine Yahyâ 529/1135 yılında denizden bir donanma ve karadan bir ordu göndermiştir. Kara ordusunda Benî Hilâl'in büyük bir kısmı yer almıştır. Yahyâ Mehdiye'yi karadan ve denizden kuşatmıştır. Şehri savaşsız teslim almayı amaçladığı izlenimini vermiş ve 70 gün süren kuşatmadan sonra çatışmalar başlamıştır. Ancak Hammâdî ordu Mehdiye'nin savunmasını aşamayarak şehri ele geçirememiştir. Bu sırada Sicilya hükümdarı denizden bir yardım göndermiş ve bu gelişmeler karşısında Hammâdîler geri çekilmek zorunda kalmıştır. Harekâtın Hammâdîler için oldukça olumsuz sonuçları olmuştur. Bir yandan Hammâdîler ile Zîrîler arasındaki düşmanlık derinleşmiş, diğer yandan Hammâdîler, Normanlar ile çatışmanın eşiğine gelmiştir. 537/1143 yılında II. Ruggero Hammâdîlere bağlı Cîcelli'ye bir askerî sefer göndermiş ve burada Hammâdîlere bağlı

---

[65] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 9/184; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/235; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/334.

[66] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/235; Abdülhalim Üveys, *Devletü Benî Hammâd,* 156.

[67] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 9/67.

[68] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Ticânî, *Riḥletü't-Ticânî* (Libya-Tunus: Dârü'l-Arabiyye, 1981), 339-340.

[69] Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi'l-Kāsım İbn Ebû Dînâr*, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis* (Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1993), 113; Memduh Hüseyin, *el-Hurûbü's-salîbiyye fî şimâli İfrîkıye ve eseruhâ'l-hadârî* (Umman: Dârü Ammâr, 1998), 206.

Cezayir şehrini ele geçirmiştir. Halkını katletmiş, kadınları ve çocukları esir almış ve şehri ateşe vermiştir.[70] Daha sonra 539/1145 yılında deniz kıyısındaki Berşek[71] şehrini almış, halkını öldürmüş, kadınlarına eziyet edip onları köle olarak satmıştır.[72]

Sicilya Kralı'yla yapılan tavizkar anlaşmadan rahatsız olan Benî Hilâl'in Zîrîlerin düşmanı olan Hammâdîlerden yardım istemeleri sadece geçici bir siyasî manevra değildir. Aynı zamanda bu topraklara karşı artan bir aidiyet duygusunu ve yerleşik çıkarlarını da yansıtır. Artık Benî Hilâl Kuzey Afrika'da göçebe bir savaş gücü olmaktan çıkmıştır. Benî Hilâl'in siyasî karar alma süreçlerine müdahil olan, kendi çıkarlarını koruyarak yerel düzeni şekillendirmeye çalışan bir aktör hâline geldiğini, bölgeye sadece konjonktürel bir harekât sahası olarak bakmadığını göstermektedir. Gelişmeler onların bu toprakları iktâ sistemi ve yerleşik ilişkiler ağı üzerinden bir yaşam alanı olarak benimsediklerine dair güçlü bir hipotez sunmaktadır. Hammâdîlerden yardım talep ederken rehin vermeyi kabul etmeleri ise Hilâlîlerin bu siyasî manevradaki ciddiyetlerini ve yerel düzenle kurdukları bağı göstermesi bakımından kritiktir. Bununla birlikte söz konusu durum kabilelerin merkezi otoriteyle olan ilişkilerinde çıkara dayalı, pragmatik ve konjonktürel olarak değişebilen tutumlarının da somut bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Tespit ettiğimiz kadarıyla Benî Hilâl'in diğer kolları olan Riyâh ve Zuğbe ile Hammâdîlerin kurduğu askerî-siyasî ittifak bu olayla sınırlıdır.

Hammâdîler ile Hilâlîler arasındaki karmaşık ilişki ağı sadece Zîrî rekabetiyle sınırlı kalmamıştır. Nitekim bu ilişiki hanedanlığın diğer bölgesel rakipleri olan Zenâte Berberîleri ve Murâbıtlar karşısındaki stratejilerini de temelden şekillendirmiştir.

1.2. Hammâdîlerin Zenâte Berberîlerine ve Murâbıtlara Karşı Mücadelesinde Benî Hilâl'in Yeri

Hammâdîlerin Benî Hilâl'le dış siyaset üzerinde kurduğu ilk askerî ilişki dördüncü emîr Bulukkîn b. Muhammed dönemine rastlamaktadır. Bulukkîn 450-451/1058-1059 yılında Benî Hilâl'in bazı kolları olan Esbec ve Adî'den aldığı destekle bir diğer rakipleri olan Zenâte'ye savaş açmıştır. Hammâdîler Benî Hilâl'in desteğiyle bu savaşta galip gelmiştir.[73]

Benî Hilâl'in bazı kollarından aldığı destek Hammâdîleri bölgedeki etkinliklerini artırma konusunda cesaretlendirmiştir. Devletin batısında

[70] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 9/67-68; Ticânî, *Riḥletü't-Ticânî*, 340; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/215; İbn Ebû Dînâr, *el-Mü'nis*, 113-114; Abdülhalim Üveys, *Devletü Benî Hammâd*, 162.

[71] Berşek hakkında bilgi için bk. İdrisî, *Nüzhetü'l-müştâḳ*, 257-258.

[72] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 9/134-135.

[73] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/297; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/2122-02; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 1/294.

bulunan Murâbıtlarla[74] aralarındaki uzun süredir devam eden sorunların özellikle Bulukkîn'i rahatsız ettiği bilinmektedir. Murâbıtların, batı sınırlarını sık sık ihlal ederek gerçekleştirdikleri akınlarla Hammâdîleri tehdit ettikleri kaydedilmiştir. Hammâdî topraklarını ele geçirme çabalarına rağmen 454/1062 yılında Bulukkîn b. Muhammed'in komutasındaki ordu Fas'a doğru ilerleyerek şehri itaat altına almıştır.[75]

Hammâdîlerle Berberî Zenâte kabilesi arasında öteden beri kötü olan ilişkiler Nâsır döneminde çatışma düzeyine gelmiştir. Nâsır, Merkezî Mağrib'deki Zenate'ye karşı birkaç askerî sefer düzenlemiştir.[76] Zenâte Fas'ı ele geçirmek için yola çıkmış, yanına da Benî Hilâl'den Adî kabilesini almıştır. Hammâdîlerin yanında yer almalarına sıklıkla tanıklık ettiğimiz Adî'in Zenâte'yle ittifak kurmasının sebebi o yıllarda Esbec ve Zuğbe kabileleri ile arasının açılmış olması ve bu iki kabile tarafından Trablus'tan çıkarılmalarıdır. Zenâte Adî ile birlikte Mesîle'ye ve oradan da Eşîr'e kadar ilerlemiştir. Ancak Nâsır karşı saldırıya geçince Zenâte-Adî ittifakı geri çekilerek çöl bölgesine kaçmıştır. Nâsır'ın dönüşünün hemen ardından Zenâte ile Hilâlî müttefikleri kaynaklarda sıklıkla yağma olarak nitelenen askerî hareketliliklerini bölgede sürdürmüşlerdir. Nâsır, Benî Hilâl'den Adî ile ittifak kuran Zenâte'yi yenmekte zorlanınca Zâb ve Rîga topraklarının iktâ yoluyla kendisine verilmesi karşılığında barış anlaşması imzalayabileceğini teklif etmiş ama bununla beraber bir suikast planı kurmuştur. Nitekim Zenate lideri 460/1068 yılında Biskre şehrine geldiğinde Nâsır tarafından bir suikastla öldürülmüştür.[77]

Zâb[78] halkı da Nâsır'a başvurarak ve Zenate, Gumâra ve Mağrâve kabilelerinin Esbec kabilesiyle ittifak kurarak bölgelerini yağmaladıklarını bildirmiştir. Bunun üzerine Nâsır bir ordu göndererek Cezayir'in güneyindeki Vargla'yı kontrol altına almıştır. Şehre bir vali atanıp pek çok ganimet ve esir alınmıştır. Bu olayın hemen ardından Zenâte'nin Tûcîn kabilesinin Benî Adî ile iş birliği yaparak karışıklık çıkardığı ve yolları kesmeye teşebbüs ettiği yönündeki haberler Nâsır'a ulaşmıştır. Nâsır hemen duruma müdahale etmiş ve Tûcîn kabilesinin liderini ve ailenin diğer bazı büyüklerini yakalayıp idam etmiştir.[79]

---

74 Murâbıtlar hakkında bilgi için bk. İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/242; Mübârek b. Muhammed el-Hilâlî Mîlî, *Târîḫu'l-Cezâir fi'l-ḳadîm ve'l-ḥadîṯ* (Cezayir: Müessesetü'l-Vataniyyeti'l-Küttâb, ts.), 2/281-297.

75 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/229; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/330.

76 İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/323.

77 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/231, 9/59; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/323.

78 Zab hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillah b. Abdülmün'im el-Himyerî, *er-Ravżü'l-miʿṭâr fî ḫaberi'l-aḳṭâr*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müesesetü Nasır li's-Sekâfe, 1980), 281; Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 3/124.

79 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/231; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/324.

Görüldüğü üzere Hammâdîlerin müttefiki olan kabileler arasındaki anlaşmazlıklar bu kabilelerin düşman safında yeniden pozisyon almalarına yol açmıştır. Böylece Hilâlî unsurlar merkezî otorite için bir risk unsuru teşkil etmeye başlamıştır. Bu durum Hammâdî siyasetinde öngörülemez sonuçlar doğurmuş, dost ile düşman arasındaki sınır çoğu zaman kabile çıkarlarına göre şekillenmiştir.

Hammâdî ve Zenâte arasında zaman zaman uzlaşma dönemleri de yaşanmıştır. Nitekim İbn Haldûn Hammâdî hükümdarı Nâsır'ın Zenâte kabilesinin önemli kollarından biri olan Benî Vemânü'den[80] bir kadınla evlendiğini ve bu kabilenin başka bir kızının da oğlu Mansûr'a nikâhlandığını belirtmektedir. Bu evlilikler o dönemde Mağribü'l-Evsat'ın şahit olduğu siyasî istikrarsızlığın ve kabileler arası karmaşık ilişkilerin göstergesidir. Özellikle Zenâte kabilesinin bazı kollarının, düşmanları konumundaki Senhâce kabilelerini örnek alarak Benî Hilâl ile ittifak kurmaları, bölgedeki çatışmaları daha da derinleştirmiştir.[81] Bu tür ittifaklar yerel güç dengelerini altüst etmiş ve bölgedeki kaos ortamını körüklemiştir.

Mansûr dönemine gelindiğinde ise Hammâdîler ile Zenâte kabilesinin önemli kollarından biri olan Benî Vemânû arasındaki ilişkiler özellikle bu kabile mensuplarının Murâbıtlarla ittifak kurmalarıyla birlikte ciddi biçimde bozulmuştur. Bu süreçte Murâbıtlar, yayılmacı siyasetlerinin bir parçası olarak 472/1080 yılında Cezayir'in batısına konumlanmışlardır. Aynı sene Tilimsân'ı ele geçirmişler ve burayı 474/1082'den itibaren stratejik bir üs konumuna getirmişlerdir.[82] Murâbıt Emîri Yûsuf b. Tâşfîn Hammâdî topraklarına yönelik bir dizi akın başlatmış ve karşısına çıkan yerleşim yerlerini art arda ele geçirerek 475/1083'de Mağribü'l-Evsat'ı kuşatmıştır.[83] Bu akınlar büyük ölçüde Benî Vemânû kabilesinin yardımıyla gerçekleştirilmiştir. Mansur bu durumu öğrenince büyük bir öfkeyle harekete geçmiş, Benî Vemânû'ya karşı bir ordu göndererek kalelerini yıkmış ve Yûsuf b Tâşfîn'i müzakerelere zorlayıp geçici bir barış ortamı oluşturmuştur. Ancak bu barış uzun sürmemiş, Murâbıtlar Hammâdî topraklarına yeniden saldırılarda bulunmuşlardır. Bu tehdit karşısında Mansûr, bir ordu göndermiş fakat Murâbıtlar bu hareketliliği haber alınca geri çekilerek Marakeş'e

---

80 Zenâte kabilelerinden biri olan Benî Vemânü'nun -Yelûmî kabilesiyle birlikte- Zenâte'nin en kalabalık ve en güçlü kollarından sayıldığı ve Cezayir'de ikamet ettiği belirtilmektedir. Senhâcîlerin onları savaşlarında kullandığı ve kabile liderliğinin Benî Me'hûh adıyla bilinen bir aileye ait olduğu zikredilmektedir. İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 7/74-75.

81 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/233; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/324.

82 Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillah (Muhammed) b. Ahmed İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib bi ravżi'l-ḳırṭâs fî aḫbâri mülûki'l-Maġrib ve târîḫi medîneti Fâs* (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972), 143; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/233.

83 İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 143; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 7/75.

dönmüşlerdir. Hammâdî ordu Benî Vemânû kabilesine yönelik başarılı bir sefer gerçekleştirerek Fas bölgesinde hâkimiyet kurmuş ve Bicâye'ye dönmüştür.[84]

İlerleyen yıllarda da Murâbıtların saldırıları devam etmiş, Tilimsân'a hareket edip Aşir'i fethederek şehri harap etmişlerdir. Bu harekâta Benî Vemânû kabilesi aktif destek vermiştir. Gelişmeler üzerine Mansûr, kabileye karşı yeniden sefere çıkmış fakat bu defa yenilgiye uğramıştır.[85]

496/1103 yahut 497/1104 yılı civarında Mansûr Tilimsân'ı fethetmek için bir sefer düzenlemiştir. Mansûr'un ordusunda Sanhâce ve Zenâte kabilelerine mensup birliklerin yanı sıra önemli ölçüde Hilâlî unsurlar da yer almıştır. Esbec, Adî, Rîyah ve Zuğbe kabilelerinden oluşan bu ittifak, seferin askerî gücünü önemli ölçüde artırmıştır. On bin kişilik bir kuvvetle Tilimsân üzerine yürüyen Mansûr, savaş öncesinde ayrıntılı bir strateji hazırlamıştır. Buna göre ordunun bir bölümü Murâbıt kuvvetleriyle Tilimsân kıyısında çatışarak dikkatlerini dağıtacak, asıl darbe ise arka cepheden indirilecekti. Bu taktik başarıyla uygulanmış ve Mansûr'un planı netice vermiştir. Murâbıt ordusu büyük bir bozguna uğratılmış, böylece Hammâdîler Tilimsân'da zafer kazanmışlardır. Murâbıtlar Tilimsân'ı terk ederek, Tilimsân yakınlarındaki Tüsâle bölgesine doğru hareket etmiş ve orada Hammâdî ordusunun öncüleriyle çatışmıştır. Bu esnada Mansur'un ordusunun ikinci kısmı, Murâbıtlar ordusuna arkadan saldırarak onları yenilgiye uğratmışlardır. Murâbıtlar bu yenilginin ardından, Tilimsân'in yakınlarındaki Sahra Dağı'na çekilmiştir. Mansûr'un ordusu ise şehrin iktisadî kaynaklarını denetim altına almak ve ganimet elde etmek amacıyla Tilimsân'a girmiştir. Bu sırada Senhâce kabilesiyle olan akrabalık bağları öne sürülerek Mansûr'dan esirleri serbest bırakılması istenmiştir. Mansûr bu isteği kabul etmiş ve aynı günün sabahında askerlerini Tilimsân'dan geri çekerek kaleye dönmüştür. Her ne kadar lafzen ifade edilmemiş olsa da kaynaklar incelendiğinde bu muharebenin Murâbıtlarla Hilâl kabilesi arasındaki ilk karşılaşma olduğu görülür.[86] Hammâdîlerin Murâbıtlar ile önceki askerî temaslarında Hilâlî unsurların desteğinden tamamen bağımsız hareket etmiş olmaları, dönemin ordu yapısı ve kabile ittifaklarının sürekliliği göz önüne alındığında zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Nitekim hanedanın Zenâte ve Zîrî rakiplerine karşı geliştirdiği askerî doktrinin merkezinde Hilâlî süvarilerinin yer alması, Murâbıtlar gibi daha güçlü bir rakip karşısında da benzer bir ittifak mekanizmasının devrede olduğu varsayımını güçlendirmektedir.

---

84 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/233; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/327.

85 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 7/75.

86 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/234, 250; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/333; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/330; Reşid Bourouiba, *ed-Devletü'l-Hammâdiye*, 77-78. Murâbıtlarla Hilâl kabilesi arasında ilk çatışma olduğunu söyleyen çağdaş bir çalışma olarak bk. Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 194.

Görünüşe göre Hilâlî kabilelerinin bu savaşın sonucuna doğrudan etki eden belirleyici bir rolü olmuştur. Kaynaklarda Hammâdî ordusunda yer alan Hilâlîlerin sayısına dair kesin veriler yer almasa da ordu yapısı hakkında bazı tahminler mevcuttur. İbnü'l-Hatîb, Hammâdîlerin ordusunun 12 birimden oluştuğunu bildirmiş,[87] çağdaş araştırmacılardan Nûruddîn Mes'ûdî de bu bilgiden hareketle ordunun yaklaşık 24.000 asker olabileceğine değinmiştir.[88] Hem Nâsır hem de Mansûr döneminde Hilâlîlere iktâ verildiği hatırlandığında[89] bahse konu olan sayı abartılı olmayabilir. Bu bilgi doğrultusunda Hilâlî unsurların sayıca azımsanamayacak düzeyde olduğu ve savaşın kaderini etkileyen önemli bir güç oluşturdukları anlaşılmaktadır. Hilâlîlerin Hammâdî ordusundaki bu etkili varlığı dönemin diğer siyasî aktörleri tarafından da dikkatle izlenmiştir. Nitekim Murâbıt hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn, Hammâdî emîri Mansûr'a gönderdiği bir mektubunda bu durumu açıkça eleştirmiştir. Söz konusu mektupta Yûsuf b. Tâşfîn, Mansûr'un daha önce gönderdiği mesajı hatırlatmakta ve sert bir üslupla Mansûr'un Hilâlîlerle kurduğu ittifakı sorgulamaktadır. Onun bu tavrı sadece stratejik bir endişeden değil, aynı zamanda Hilâlîlerin siyasî etkisinin bölgedeki güç dengelerini sarsmasından kaynaklanmaktadır. Mektubunda şöyle demektedir:

"Kal'a'nın hâkimi Hammâd'a… Minâ Vadisi'nden gönderdiğiniz yazı ulaşmıştır, düşmanlarım aldığınız destekle bana karşı zafer kazandığınız yönden gönderdiğiniz o yazı... Seni haksızlık yapmış ve kararsızlık içinde kalmış gördük. Bizim tarafımıza karşı adaletsizlik yapıp, hiçbir şekilde suçlanmayanlara iftira atıyorsunuz. Arap coğrafyasının başıboş unsurlarını ve disiplinsiz göçebelerini yakın ya da uzak her yerden çağırıyor, onlara hazinenizdeki her şeyi boşuna veriyor, sahip olduklarınızı önceliklerinizi yerine onlara vererek israf ediyor ve onlara binlerce ödül dağıtıyorsunuz. On vermeniz gerekenlere yüz, yüz vermeniz gerekenlere binler veriyorsunuz. Tüm bunları onlara güvenerek itaat etmelerini ve sizi koruyacaklarını düşünerek yapıyorsunuz. Onlara olan bağlılıkları ve size olan sevgileri ile güçlendirip güvenmişsiniz. Onları, sizi tehlikelerden koruyacak cennetiniz ve kendiniz için bir sığınak olarak görüyorsunuz."[90]

Yûsuf b. Tâşfîn'in mektubunda kullanılan bizim de bir kısmını nötralize ettiğimiz bu pejoratif üslup Murâbıtların Hilâlî unsurlara yönelik ideolojik mesafesini ve söz konusu ittifakı bir meşruiyet sorunu olarak gördüklerini kanıtlamaktadır. Murâbıt liderinin bizim aktarmadığımız bazı

[87] İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/333.

[88] Nûruddîn Mes'ûdî, "el-Kabâili'l-Hilâliyye Zımne Meşârî'i-Siyâsiyye li'd-Devleti'l-Hammâdiyye", 242.

[89] Reşid Bourouiba, *ed-Devletü'l-Hammâdiye,* 78.

[90] Feth b. Hâkān el-Kaysî. *Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân fî meḥâsini'r-rüʾesâ ve'l-ḳuḍât ve'l-küttâb ve'l-aʿyân* (Mısır: y.y., 1866), 105.

aşağılayıcı nitelemeleri egemen siyasal aklın muhatabını ötekileştirirken ürettiği pejoratif retoriğinin bir örneğidir. Zira bu retorik Hammâdîlerin devlet bekasını kabile asabiyetine emanet etmesini bir zayıflık göstergesi olarak tanımlayan siyasî bir perspektifi yansıtmaktadır. Yûsuf b. Tâşfîn mektubunda Hammâdîler için Hilâlî unsurların askerî güç olmaktan çıktığını, siyasî bir etki alanına sahip olmaya başladıklarını ve durumun Hammâdî dış politikasında belirleyici rol edindiğini eleştirmektedir. Bunun yanı sıra Hammâdîlerin Benî Hilâl'e duyduğu güvenin komşu devletler tarafından onların zayıflıklarına işaret olarak algılandığını belirtmektedir. Mektubun dili Hammâdîlere yönelik ahlaki bir eleştiri de barındırmakta ve Hilâlîlerle kurulan ittifakın meşruiyetini sorgulayarak psikolojik bir harp niteliği taşımaktadır. Ayrıca Hilâlîlere yönelik aşağılayıcı ifadeler Araplara karşı önyargılara, bunların devlete entegre edilirken çıkaracakları sorunlara işaret etmekte ve Hammâdî-Benî Hilâl ittifakını özelde Hammâdîler genelde bölge siyaseti için büyük bir tehdit olarak algıladığını ifade etmektedir. Sonuç olarak bu yazışma Hammâdî-Benî Hilâl ittifakının bölge siyaseti için yapısal bir tehdit olarak kodlandığını teyit etmektedir.

Murâbıtlar 496/1103 yahut 497/1104 yılındaki bu yenilgiden sonra doğuya doğru ilerlemeyi bırakıp Endülüs'e yönelmişlerdir. Murâbıt komutanlarının Hilâlî savaşçıların sertliği ve savaş yetenekleriyle doğrudan karşılaşmaları, Murâbıtların Mağribü'l-Evsat'a doğru ilerleme projelerini askıya almalarına ve bunun yerine daha güvenli ve stratejik olarak öncelikli gördükleri kuzeye yönelmelerine sebep olmuştur.[91]

Burada dikkat çekilmelidir ki Tilimsan zaferinde Adî kabilesi yeniden Hammâdî saflarında kabilenin diğer kollarıyla birlikte yer almıştır. Başlangıçta Hammâdîlerin yanında yer alan Benî Hilâl kollarından bazılarının zamanla kendi içlerinde yaşadıkları çıkar çatışmaları nedeniyle farklı cephelerde yer almaları ve ardından yeniden aynı safa geçmeleri, Benî Hilâl'in iç dinamiklerinin ne denli karmaşık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu karmaşıklık müttefik dengelerini ve hatta bölgesel güç haritasını da değiştirecek niteliktedir. İttifakların bu denli konjonktürel ve değişken doğasına rağmen Hammâdîlerin yine bu kabilelerle iş birliği yapmaya devam etmesi dikkat çekicidir.

Hammâdîlerin, bağlılıkları kabile çıkarlarına göre sürekli değişim gösteren bu unsurlarla iş birliğini sürdürmesi rasyonel bir tercihten ziyade Murâbıtlar gibi güçlü bir rakibe karşı ellerindeki yegâne askerî enstrümanın bu kabileler olmasıyla açıklanabilir. Bu durum devletin stratejik karar

[91] Murâbıtların doğuya olan seferlerini durdurmasının diğer sebepleri hakkında bilgi için bk. Nûruddîn Mes'ûdî, "el-Kabâili'l-Hilâliyye Zımne Meşârî'i-Siyâsiyye li'd-Devleti'l-Hammâdiyye", 242-243; Abdülhalim Üveys, *Devletü Benî Hammâd*, 142, 149; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib,* thk. Selâhaddîn el-Hivârî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 135.

alma yetisini kabile asabiyesine devrettiği bir bağımlılık paradoksu olarak okunmalıdır. Tilimsân zaferi Hilâlî süvarilerinin Murâbıtlar gibi düzenli ordular üzerindeki caydırıcı etkisini göstermiştir. Ancak bu askerî başarı Hammâdîlerin dış tehditleri savuşturmak için kabile asabiyetine olan mahkûmiyetini perçinleyerek devletin kendi öz ordusunu kurma yetisini felç etmiştir

1.3. Hammâdîlerin Muvahhidlerle Mücadelesinde Benî Hilâl'in Yeri

546/1152 yılına gelindiğinde Muvahhidlerin hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî, Hammâdîlerin elindeki Bicâye'yi fethetmeye karar vermiştir. Marakeş'ten yola çıkan Abdülmü'min esasen Hammâdîleri ani bir baskınla hazırlıksız yakalamayı amaçladığı bir plan yapmıştır. 547/1152 yılında Sebte'den[92] gizlice hareket eden Abdülmü'min, doğrudan Bicâye'ye yönelmiş ve şehre oldukça yaklaştıktan sonra ancak varlığı fark edilmiştir.[93]

Bicâye'nin savunmasında yer alan unsurların büyük bir bölümünü Hammâdîler ile ittifak hâlindeki Arap kabileleri oluşturuyordu. Bu kabileler şehri korumak adına uzun süre direnmişlerdir. Ancak Hammâdî yöneticilerin Abdülmü'min'den bir emannâme alarak taraf değiştirmesi Bicâye'nin Muvahhidlere geçmesine neden olmuştur.[94] Son Hammâdî Emîr Yahyâ b. Azîz ise Konstantîn'e kaçmış ve Muvahhidlerin hâkimiyetine girinceye kadar Konstantîn'de yaşamıştır. Muvahhidler burayı da ele geçirince Hammâdîler Devleti tamamen ortadan kalkmıştır.[95] İbn Haldûn eserinde şehrin düşüşü olarak 547/1152[96] ve 559/1163-1164 yıllarını vermiştir.[97] Bu kronolojik farklılık Hammâdîlerin 547/1152'teki çöküşünün ardından Muvahhidlerin bölgedeki Hilâlî mukavemetini tamamen kırarak mutlak idarî ve siyasî denetimi tesis etmelerinin zaman aldığını gösteren tarihî bir nüans olarak değerlendirilmelidir.

Muvahhidler karşısındaki mücadele Hammâdîler ve Benî Hilâl'in stratejik müttefikler olduğunu göstermektedir. Benî Hilâl'in Hammâdîlerin son kalesi Bicâye savunmasındaki etkinliği, Arap kabilelerinin Kuzey Afrika siyasetine olan doğrudan etkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu direnç Hilâlî unsurların bölgedeki varlığının yerleşik çıkarları olan ve yerel statükoyu sahiplenen bir aktörlüğe dönüştüğünü teyit etmektedir. Hammâdîlerin Benî Hilâl unsurları kadar kararlı bir direnç sergilememesi

92 Sebte hakkında bilgi için bk. Himyerî, *er-Ravżü'l-miʿṭâr*, 303

93 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 9/184.

94 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 46-47; İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-muṭrib*, 193; Abdurrahman Beşîr, "el-Arabü fî Asri'l-Muvahhidîn Beyne'l-Hudûi ve't-Temerrüd", *Câmiatü'z-Zekâzîk Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 57 (2011), 77.

95 Ticânî, *Riḥletü't-Ticânî*, 334; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muġrib*, 46.

96 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/236.

97 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/82.

sadece askerî bir kapasite sorunu, hanedanın merkezi otoritesini yitirmesi ve Muvahhidlerin yarattığı siyasî baskı karşısında stratejik manevra alanının tamamen daralmasıyla ilgilidir. Bu tutum devlet aygıtının artık kendi bekasını savunma iradesini kabile dinamiklerine devrettiği bir kurumsal çözülmenin nihaî aşamasıdır.

Sonuç olarak Hammâdî dış siyasetinde Benî Hilâl ile kurulan ilişkiler incelendiğinde bu sürecin askerî iş birliğinden yapısal bir bağımlılık mekanizmasına evrildiği görülmektedir. Zîrî rekabetinden Zenâte baskısına ve nihayet Murâbıt ile Muvahhid tehditlerine kadar geçen süreçte Hilâlî süvarileri, devletin yegâne savunma hattı haline gelmiştir. Ancak bu askerî mahkûmiyet Yûsuf b. Tâşfîn'in mektubunda da vurgulandığı üzere hanedanlığın bölgesel meşruiyetini ve kurumsal kapasitesini sorgulatan siyasî bir zafiyete yol açmıştır. Muvahhidlerin fethi esnasında Hilâlîlerin gösterdiği direnç ile hanedanın teslimiyeti arasında bir tezat vardır. Bu tezat, devletin stratejik özerkliğini tamamen kabile dinamiklerine devrettiği bir bağımlılığın son aşamasıdır. Nihayetinde dış politikadaki bu çıkmaz, kabilelerin askerî hizmet bedeli olarak talep ettikleri siyasî ve ekonomik imtiyazlarla birlikte devletin iç bünyesinde yaşanacak kurumsal aşınmanın da temel dinamiğini oluşturmuştur.

2. Hammâdîlerin İç Siyasetinde Benî Hilâl'in Yeri

Hammâdî iç siyasetinde Hilâlî kabilelerinin rolü münferit askerî desteklerin ötesindedir. İç siyasetteki Hilâlî rol, devletin kurumsal dokusunu dönüştüren üç temel gösterge üzerinden analiz edilebilir. İlki, hanedan içi güç değişimlerinde kabilelerin belirleyici bir aktöre dönüşmesidir. İkincisi, devletin malî egemenliğini sarsan iktâ ve vergilendirme pratiklerindeki yapısal değişimdir. Üçüncüsü ise stratejik güvenlik kaygılarıyla şekillenen başkent nakli ve şehirleşme süreçleridir. Bu mekanizmalar devletin iç işleyişinin kabile asabiyesiyle girdiği bağımlılık ilişkisini ve bu ilişkinin yarattığı sosyo-ekonomik dönüşümü somutlaştırmaktadır.

2.1. Hanedan İçi Güç Mücadeleleri ve Siyasal Meşruiyetin Dönüşümü

Hammâdîlerin üçüncü emîri Muhsin'in dönemi (446-447/1054-1055) Benî Hilâl'in Hammâdî Devleti'ndeki ilk etkinliğine sahne olmuştur. Muhsin iktidara gelince devlet kademesindeki amcalarını görevden almış ayrıca dört tanesini öldürmüştür. Muhsin, amcalarından Bulukkîn b. Muhammed b. Hammâd'ı bir suikastla öldürmek için Benî Hilâl'den Halife b. Bükeyr ve Atiyetü'ş-Şerif isimli iki adamını görevlendirmiştir. Ancak suikastçılar Bulukkîn'i durumdan haberdar etmişlerdir. Bulukkîn, Hilâlîlerin bir kısmıyla iş birliği yaparak o sırada şehir merkezinin dışında bulunan Muhsin'i öldürmüşlerdir. Böylece Bulukkîn, Kal'atü Benî Hammâd'ı ele geçirerek yeni hükümdar olmuştur. Hammâdî siyasetinde Benî Hilâl'le gerçekleştirilen ilk ve en etkili iş birliği örneği bu hadisedir. Zira bu dönemde iktidar değişimi doğrudan Benî Hilâl'in etkisiyle gerçekleşmiştir. Nitekim Muh-

sin'e düzenlenen suikast girişimini önceden haber vererek onun hayatını kurtaran Benî Hilâl mensupları, Muhsin'in iktidara gelişinde de belirleyici rol oynamıştır. Bu durum emîrin Benî Hilâl'e karşı duyduğu minnet duygusunu pekiştirmiş, kabilenin bazı kollarıyla kurulan dostane ilişkiler ve ittifaklar bölgedeki Hilâlî etkinliğini daha da artırmıştır. Hammâdî yönetimi bu politikanın devletin geleceği açısından fayda sağlayacağını ve Benî Hilâl'in askerî gücünden yararlanabileceklerini düşünmüştür.[98] Hadise, kabile asabiyesinin saray entrikalarına eklemlendiğini göstermektedir. Ancak suikastçıların taraf değiştirerek Bulukkîn ile iş birliği yapması ve Muhsin'i saf dışı bırakmaları, kabilelerin sadakatlerini hanedan hukukuna göre değil, kendi stratejik çıkarlarına göre şekillendirdiklerini kanıtlamaktadır. Yaşananlar Hammâdî siyasetinde iktidar değişiminin ilk kez kabile iradesiyle gerçekleştiği bir meşruiyet kayması örneğidir.

Hilâl kabilesinin Hammâdî iç siyasetindeki bir diğer etkisine Nâsır döneminde rastlanır. Nâsır bazı ailevi meseleler gerekçe göstererek Bulukkîn'i 454/1062 yılında öldürüp tahta geçmiştir. Bulukkîn'in iktidara gelmesinde etkisi olan Benî Hilâl'in, Nâsır'ın iktidara gelişinde ise ne ölçüde etkili olduğuna dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak birden fazla olayda birlikte iş yaptıkları Bulukkîn'in bu şekilde infaz edilmesi karşısında Benî Hilâl'in tamamen sessiz kalması beklenmemelidir. Bu nedenle Nâsır, iktidara geldikten sonra ilk iş olarak Bulukkîn'e sadık olan Benî Hilâl ve Zenâte'ye para dağıtmıştır. Böylece Hammâdîler Benî Hilâl'in yönetim değişikliği karşısında sessiz kalmasını hatta yeni yönetimi desteklemesini sağlamıştır. Benî Hilâl Hammâdî Devleti'nin yeni iş birliği teklifleriyle harekete geçene kadar yeniden güç kazanma fırsatı bulmuştur. Nâsır onların asıl motivasyonunun maddi kazanç olduğunu fark etmiş ve politikasını buna göre şekillendirmiştir. Bu bağlamda Nâsır Hammâdî tahtında kimin oturduğunun Benî Hilâl için ikinci bir mesele olduğunu anlamıştır.[99] Nâsır'ın bu tutumu kabile asabiyesini merkezi otoriteye bağlamak yerine, devleti kabilelerin ekonomik beklentilerine bağımlı kılan bir finansal döngü başlatmıştır.

Mansûr döneminde Konstantîn'de bir isyan çıkmıştır. Bu isyanı bastırmak üzere Mansûr komutanlık görevine Ebû Yüknâ b. Muhsin b. Kāid b. Hammâd'ı atamıştır. İsyanı başarıyla bastıran Ebû Yüknâ, Konstantîn valiliğine getirilmiş, kardeşi Veyğlân ise Bûne[100] valiliğine tayin edilmiştir. Ancak 487/1094'de Hammâdî ailesi büyük bir darbe girişimiyle karşılaşmışlardır. Bu darbe girişiminin başında Ebû Yüknâ yer almıştır. Kardeşi Veyğlân'ı Mehdiye'deki Zîrî hükümdarı Temîm'e göndererek Bûne'yi ona teslim etmeyi teklif etmiştir. Temîm bu teklifi kabul ederek askerî hazırlık-

98 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/118; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/229; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/330-331.

99 İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/229; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/330.

100 İdrisî, *Nüzhetü'l-müştâḳ*, 291; Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 127.

lara başlamıştır. Diğer taraftan Ebû Yüknâ ve Veyğlân Hilâlî kabilelerden birçok unsuru kendi tarafına çekmiş ve ayrıca Murâbıtlar ile irtibat kurmuşlardır. Bu gelişmeler karşısında Hammâdîlerin cevabı gecikmemiştir. Mansûr Bûne'yi geri almak için ordu göndermiştir. Yedi ay süren kuşatmanın sonunda şehir ele geçirilmiştir. Ardından Mansûr'un ordusu Konstantin'e yönelmiştir. Bunu fark eden Ebû Yüknâ bulunduğu yerden ayrılarak Avrâs Dağı'nda bulunan bir kaleye sığınmak zorunda kalmıştır. Ancak bu kale de kuşatılarak ele geçirilmiş ve Ebû Yüknâ öldürülmüştür. Konstantîn ise Esbeç kabilesinden olan Süleysıl b. el-Ahmer tarafından ele geçirmişti. Mansûr ona para teklif ederek şehri yeniden Hammâdî sınırlarına dâhil etmiştir.[101] Ebû Yüknâ'nın Hilâlî kabileleri ve rakip siyasî güçlerden Zîrîler ve Murâbıtlarla eş zamanlı ittifak kurması, kabile desteğinin artık hanedan içi muhalefet için en temel meşruiyet ve güç devşirme aracına dönüştüğünü kanıtlamaktadır. Konstantîn'in geri alınmasında bir kabile reisine para teklif edilmesi ise devletin egemenlik haklarını ancak kabilelerin ekonomik beklentilerini karşılayarak tesis edebildiği bir kurumsal tıkanıklığın göstergesidir.

Emîr Azîz döneminde ise Benî Hilâl'in beklenmedik bir saldırısıyla karşılaşılmıştır. Hükümdarın Bicâye'de bulunmasından dolayı Benî Hilâl Kal'atü Benî Hammâd'a saldırarak etrafındaki toprakları ele geçirmiştir. İbn Haldûn'un bildirdiğine göre buldukları her şeyi yakıp yıkıp yağmalamışlardır.[102] Hamadîler'in bıraktığı garnizon bu saldırıyı engellemeyi başaramamıştır. Bu haber Azîz'e ulaştığında Kal'atü Benî Hammâd'a bir ordu göndermiştir. Hammâdî ordusu şehre geldiğinde Hilâlîlere güvence vermiş, yaptıklarından dolayı onları sert bir dille ama sözlü olarak uyarmış ve ardından Bicâye'ye geri dönmüştür.[103] Hammâdîler'in Hilâlîlerin isyan veya saldırı girişimini sert cezalandırmak yerine bir uyarıyla geçiştirmesi daha büyük bir çatışmadan kaçındıklarını göstermektedir. Hammâdîler'in devletin tarihi başkentini hedef alan bu saldırıyı cezalandırmak yerine sözlü bir uyarıyla yetinmesi Hilâlî unsurların artık devlet içinde kontrol edilemez hale geldiğini teyit etmektedir. Bu asimetrik ilişki devletin kabileleri değil, kabilelerin devletin hareket alanını belirlediği bir stratejik mahkûmiyetin nihaî aşamasıdır.

Anlaşıldığına göre Benî Hilâl, Hammâdîlerin dış düşmanlarına karşı başvurduğu bir askerî müttefik olmakla kalmamış, aynı zamanda iç siyasetin yönünü belirleyen kritik bir güç odağına dönüşmüştür. Saray entrikalarıyla taht değişikliklerinden başkentin nakline sebep olmaya, vergi politikaları ve valilik atamalarından darbe girişimlerine, hatta doğrudan hanedan

[101] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/232-233; İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 1/326.

[102] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/235.

[103] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 9/184; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/235; İbnü'l-Hatîb, *Aʿmâlü'l-aʿlâm*, 2/334.

topraklarına saldırıya kadar birçok alanda Benî Hilâl'in izini sürebilmek mümkündür. Bu da onların yalnızca bir dış tehdit olarak kalmadıklarını göstermektedir. Gelişmeler Benî Hilâl'in iç siyasetin vazgeçilmez bir unsuru ve devlet içinde kontrol edilmesi giderek güçleşen bir aktöre dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Benî Hilâl'in iç siyasetteki yükselişi Hammâdî yönetiminin stratejik ittifak arayışlarının zamanla kontrol edilemeyen bir bağımlılığa dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle Kal'atü Benî Hammâd'a yönelik saldırıya verilen zayıf tepki Hilâlîlerin bir dış tehditten fazla, iç siyasette dokunulmaz bir güç olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Hammâdîlerin bölgede 100 yıl kadar tutunabilmesi Benî Hilâl'le kurduğu ittifaklara bağlansa da[104] kanaatimizce Benî Hilâl'in Hammâdîler için oluşturdukları istikrarsızlığın faturası daha ağırdır.

2.2. Stratejik Güvenlik Olarak Başkentin Bicâye Şehrine Nakli

Hammâdîlerin Benî Hilâl'le kurduğu askerî-siyasî ittifaklar Benî Hilâl'in devlet içinde güçlenmelerine neden olmuş ve bu gelişme bazı olumsuz sonuçları beraberinde getirmiştir. Nitekim Nâsır döneminde başkentin Bicâye'ye taşınması kabile baskısının devletin yerleşik düzenini ve iktisadi güvenliğini nasıl tehdit ettiğini göstermektedir. *İstibsâr* isimli esere göre Hammâdîlerin Bicâye şehrine taşınmasının temel nedeni Benî Hilâl baskılarıdır.[105] Hilâlîler Nâsır döneminde Hammâdî toprakları üzerine sürekli baskı oluşturmuş, çevredeki yerleşim yerlerini ele geçirip stratejik noktaları kontrol altına alarak yolları kesmeleri ve vergi talepleri merkezi otoritenin kara hakimiyetini aşındırmıştır.[106] Yol güvenliğinin ortadan kalkmasıyla şehirlerarası bağlantılar kesilmiş, çiftçiler topraklarını terk etmek zorunda kalmış, ticaret ve tarım büyük ölçüde sekteye uğramıştır. Güvenlik yalnızca kıyı bölgelerinde sağlanabilir hale gelmiştir.[107] Bu şartlar altında Nâsır[108] Arap unsurlardan uzak ve daha güvenli bir bölgede yeni bir şehir inşa etme kararı almış ve 460/1068 yılında Bicâye Dağları'nı fethederek burada bir şehir kurmuştur. Nâsır'ın bu stratejik liman mevkisini seçmesinde bir Zîrî elçisinin yönlendirmesi ve buranın bir deniz üssü ile tersane olarak sağlayacağı jeopolitik avantajları fark etmesinin etkili olduğu kaydedilmiştir.[109] Başlangıçta bu yere kendi adını vererek "Nâsıriyye" demişse de şehir "Bicâye" ismiyle kabul görmüştür. Ancak şehrin ilk ismi ve bânisi hakkında *Kitâbü'l-İstibṣâr*'ın verdiği farklı bir bilgi göze çarpmaktadır.

[104] Özdemir, "Hammâdîler", 15/489-491; Karaduman, *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri,* 153.

[105] Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129-130.

[106] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/27.

[107] Mîlî, *Târîḫu'l-Cezâir*, 2/185.

[108] İstibsâr'da bu isim Mansûr olarak alınmıştır. Bk. Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129-130.

[109] Yâkūt el-Hamevî, *Muʻcemü'l-büldân*, 1/339.

Eser, şehrin ilk adını Mansûriyye olarak zikredip şehri kuran isim olarak Hammâdîlerin altıncı emîri Mansûr'un adını vermiştir. Dikkat çeken farklı anlatı Nâsır'ın başlattığı imar dalgasının oğul Mansûr döneminde de devam eden büyüklükte olmasından kaynaklanan bir isim karışıklığına işaret etmektedir.[110]

Neticede bu göç hareketi basit bir yer değişikliği değil Hammâdî Devleti'nin sosyo-ekonomik ekseninin kara hâkimiyetinden deniz ticaretine kaydığı yapısal bir dönüşümdür. Nâsır yeni başkente 461/1069 yılında taşınmış, gelirlerini buraya aktarmış ve halkı vergiden muaf tutarak kentsel kalkınmayı teşvik etmiştir. Burada Lü'lüe Sarayı'nı inşa etmiş, gemi yapım atölyeleri kurmuş ve Hamadî hâkimiyeti önemli ölçüde pekişmiştir. İbn Haldûn bu sarayı inşa etme işini Nâsır'a, eserinin ilerleyen bölümlerde ise Mansûr'a atfetmiştir. Söz konusu içsel çelişki, anılan sarayın Nâsır döneminde yapılmaya başlanıp Mansûr dönemine sarkacak kadar geniş çaplı bir proje olmasından kaynaklandığını düşündürmektedir.[111] Görüldüğü üzere bu şehrin hem isminin ne, hem de banisinin kim olduğu konusundaki karmaşa, şehirdeki Lü'lüe Sarayı'nın kimin tarafından inşa edildiği meselesinde de devam etmektedir. Bu dönemde kabile baskısından kaçan yerleşik nüfus liman kentlerinde toplanmış ve Hammâdîler Akdeniz ticaretinde Zîrîleri geride bırakacak bir güç haline gelmiştir.[112]

2.3. İktâ Sistemi ve Malî Egemenliğin Aşınması

Nâsır'ın 481/1088 yılında vefatının ardından yerine oğlu Mansûr geçmiş ve babasının izlediği politikayı sürdürmüştür.[113] Mansûr döneminde Hilâlî kabileleriyle yapılan anlaşmalar devletin malî bağımsızlığını kabile asabiyesiyle paylaşmak zorunda kaldığı bir süreci başlatmıştır. Mansûr'un kabilelere ülkenin buğday, arpa ve hurma gibi temel tarımsal üretiminin yarısını vermeyi taahhüt etmesi, geleneksel vergi toplama yetkisinin yerelleşmesine neden olmuştur. Tarımsal üretimin yarısının kabilelere devredilmesi devlet hazinesinin merkezi kontrolünü zayıflatırken, kabileleri toprağa ve yerel kaynaklara bağlı stratejik paydaşlar haline getirmiştir. Mansûr, Azîz ve Yahyâ dönemlerinde de süregelen bu malî tavizler hanedanın kurumsal gücünün ekonomik zeminde Hilâlîlere devredilmesinin göstergesidir.[114]

---

[110] Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129. Karşılaştırma için bk. Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/339; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/231.

[111] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/231-232. *Kitâbü'l-İstibṣâr*'ın bu yapıdan "Senhâce melikleri-nin inşa ettirdiği saray" diyerek daha genel bir ifadeyle bahsetmesi bu düşüncemizi doğrular niteliktedir. Bk. Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 130.

[112] İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/231, 232; Kâtib Merrâkuşî, *Kitâbü'l-İstibṣâr*, 129-130.

[113] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 8/321; İbn Haldûn, *el-ʿİber*, 6/232.

[114] Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Muʿcib,* 661; Abdülhalim Üveys, *Devletü Benî Hammâd*, 146.

Sonuç

Elinizdeki çalışma Hammâdîler ile Benî Hilâl kabilesi arasındaki askerî-siyasî ilişkileri ele alarak Kuzey Afrika'nın 5./11. ve 6./12. yüzyıllardaki siyasî yapısına dair çok boyutlu bir perspektifi Hammâdîler ve Benî Hilâl özelinde sunmayı amaçlamıştır. Bu araştırma Berberî bir hanedan ile Arap kabilenin siyasî ve askerî çıkarlar temelinde kurduğu ittifakların niteliğini ve bu ilişkinin bir bağımlılık mekanizmasına nasıl dönüştüğünü gözler önüne sermektedir.

Zîrîlerin zayıfladığı ve Zenâte'nin Hammâdîlerle mücadele gücünün azaldığı konjonktürde Benî Hilâl'in bölgeye göçü coğrafi dinamikleri kökten değiştirmiştir. Hammâdîlerin askerî seferlerinde Hilâlîlerden yardım alma politikası kısa vadeli kazanımlar sağlasa da kabilenin devlet aygıtı içinde kurumsal söz sahibine dönüşmesine yol açmıştır. Alınan her yardımın bir iktâ veya imtiyaz bedeliyle karşılanması, Hammâdîlerin merkezi otoritesini kısıtlarken Hilâlîleri iç siyasette bir aktör seviyesine taşımıştır. Kabilenin özellikle Esbec ve Adî kollarıyla kurulan ilişkiler çıkar çatışmaları nedeniyle kaygan bir zeminde ilerlemiş ve öngörülemez sonuçlar doğurmuştur. Buna rağmen Hammâdîlerin Hilâlî askerî gücüne olan muhtaçlığı, meşruiyet tartışmalarına dahi yol açmıştır. Nitekim Murâbıt emiri Yûsuf b. Tâşfîn'in bu ittifakı meşruiyetten yoksun bir taviz politikası olarak eleştirmesi, Hammâdîlerin kabile asabiyesine olan bağımlılığının bölgedeki diğer aktörler tarafından bir kurumsal zafiyet olarak algılandığını göstermektedir.

Hammâdîlerin Benî Hilâl ile kurduğu ilişkinin bilançosu malî, askerî ve siyasî kriterler ışığında değerlendirildiğinde sağlanan bölgesel rekabet gücünün devletin bekasını tehdit eden yapısal bir maliyete dönüştüğü görülmektedir. Malî açıdan, stratejik tarım arazilerinin ve vergilerin iktâ yoluyla kabileye devri merkezi hazineyi aşındırmıştır. Askerî açıdan, ordunun operasyonel kabiliyetinin kabile desteğine endekslenmesi merkezi kontrolü zayıflatmıştır. Siyasî açıdan ise kabile baskısının başkent nakline sebep olacak düzeye ulaşması egemenlik alanının daraldığını teyit etmektedir. Bu veriler ışığında Benî Hilâl ile kurulan ittifakların devletin ömrünü bir asır daha uzattığı söylenebilse de kabilenin Hammâdî kurumsal kimliğine verdiği yapısal zararın, sağladığı dönemsel faydadan daha ağır bastığı kanaatine varılmıştır.

Hammâdî ordusunun niceliksel bileşimi hakkında kaynaklarda kesin sayısal veriler bulunmasa da Esbec kolunun kalabalıklığı ve kabilenin Hammâdîler yıkıldıktan sonra dahi Muvahhidlere karşı gösterdiği direnç, Hilâlî unsurların ordunun operasyonel omurgasını teşkil ettiğine dair güçlü bir hipotez sunmaktadır. Hammâdîlerin son kalesi Bicâye'nin düşüşü sırasında sergilenen tutum ise hanedanın kabile baskısı karşısında bir çıkış

yolu olarak Muvahhid otoritesine sığınmayı bir tercih olarak değerlendirmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Hammâdîlerin Muvahhidler karşısındaki çözülme sürecinde Benî Hilâl unsurlarının sergilediği direnç kabilenin bölgedeki varlığının geçici bir müttefikliğin ötesine geçtiğini göstermektedir. Yerel hanedanlar yıkıldıktan sonra dahi devam eden bu mücadele Hilâlîlerin Kuzey Afrika coğrafyasını sadece bir harekât alanı değil, demografik ve sosyo-politik bir yaşam alanı olarak benimsediklerine dair güçlü bir karine sunmaktadır. Bölgedeki askerî baskınlığına rağmen Benî Hilâl'in kurumsal bir siyasî yapı tesis edememesi kabilenin geleneksel yapısını muhafaza etmesiyle açıklanabilir. Şehirli yerleşik düzenle uyum sağlamakta zorlanan bu dinamik yapının yarattığı asayiş problemleri Hammâdî yönetimini, başkenti taşımaya mecbur bırakacak düzeyde bir sosyo-politik baskı oluşturmuştur.

Hammâdîlerin yüz yıl boyunca iktidarda kalabilmesi Benî Hilâl'le kurdukları esnek ilişkiler sayesinde mümkün olmuştur. Ancak bu ilişkiler devletin kendi iç istikrarını kabile asabiyetine kurban ettiği stratejik bir mahkûmiyetle neticelenmiştir.

Kaynakça

Abdülvâhid el-Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn. *el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib.* thk. Selâhaddîn el-Hivârî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Adıgüzel, Adnan. "Hammâdîler (1015–1152)". *Tarihte Müslümanlar: Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı Örneği*. ed. Mustafa Demirci. 653-683. Ankara: OTTO Yayınları, 2020.

Beşîr, Abdurrahman. "el-Arabü fî Asri'l-Muvahhidîn Beyne'l-Hudûi ve't-Temerrüd". *Câmiatü'z-Zekâzîk Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb* 57 (2011), 68-115.

Bourouiba, Reşid. *ed-Devletü'l-Hammâdiye târihuhâ hadâratüha*. Cezayir: Dîvânü'l-Matbuâti'l-Câmiiyye, 1977.

Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

Feth b. Hâkān el-Kaysî. *Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân fî meḥâsini'r-rüʾesâ ve'l-ḳuḍât ve'l-küttâb ve'l-aʿyân*. Mısır: y.y., 1866.

Himyerî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdillah b. Abdülmün'im. *er-Ravżü'l-miʿṭâr fî ḫaberi'l-aḳṭâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müesesetü Nasır li's-Sekâfe, 2. Basım, 1980.

İbn Ebû Dînâr, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi'l-Kāsım. *el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis*. Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 3. Basım, 1993.

İbn Ebû Zer', Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillah (Muhammed) b. Ahmed el-Fâsî. *el-Enîsü'l-muṭrib bi-ravżi'l-ḳırṭâs fî aḫbâri mülûki'l-Maġrib ve târîḫi medîneti Fâs*. Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972.

İbn Hazm, Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1982.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muġrib fî (iḫtiṣâri) aḫbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib*. nşr. C. S. Colin - Provençal. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-ʿİber (Kitâbü Tercemâni'l-ʿİber) ve dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men-âṣaahüm min ẕevi's-sulṭâni'l-ekber.* thk. Halil Şehhâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîḫ*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütubi, 1996.

İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn Muhammed b. Abdillah. *Aʿmâlü'l-aʿlâm fî men bûyiʿa ḳable'l-iḥtilâm min mülûki'l-İslâm.* thk. Seyyid Ahmed Kesrevî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

İdrîs, Hâdî-Roger. *ed-Devletü's-Sanhâciyye târîhu İfrîkıye fî ahdi benî Zîrî*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

İdrisî, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdillah. *Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

Julien, Charles-Andre. *Târîhu İfrîkıye eş-Şemâliyye*. çev. Beşir b. Selâme. Tunus: Dârü't-Tûnîsiyye li'n-Neşr, 1983.

Karaduman, Yakup. "Benî Hilâl'in İfrîkiye Göçü ve Siyasî Sonuçları Bakımından Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 272-286.

Karaduman, Yakup. *Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya Göçü ve Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Kâtib Merrâkuşî. *Kitâbü'l-İstibṣâr fî ʿacâ'ibi'l-emṣâr*. Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye, 1986.

Kavas, Ahmet. "Benî Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 18/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Beyân ve'l-iʿrâb bi-men nezele arża Mışr mine'l-aʿrâb*. ed. Abdünnaîm Zayfî Osmân Abdünnaîm. Kahire: Mektebetü'r-Ravzatü'ş-Şerîfeti li'l-Bahsi'l-İlmiyyeti, 2006.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr bi-(fî) ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr.* Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 1997.

Marçais, Georges. *Bilâdü'l-Mağrib ve alâkatühâ bi'l-meşrikı'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vüstâ*. çev. Muhammed Abdüssamed Heykel. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1991.

Memduh Hüseyin. *el-Hurûbü's-salîbiyye fi şimâli İfrîkıye ve eseruhâ'l-hadârî*. Ummân: Dârü Ammâr, 1998.

Mîlî, Mübârek b. Muhammed el-Hilâlî. *Târîḫu'l-Cezâir fi'l-ḳadîm ve'l-ḥadîṯ*. Cezayir: Müessesetü'l-Vataniyyeti'l-Küttâb, ts.

Mes'ûdî, Nûruddîn. "el-Kabâili'l-Hilâliyye Zımne Meşârî'i-Siyâsiyye li'd-Devleti'l-Hammâdiyye (405-547/1014-1152)". *Medârâtün Târîhıyyetün* 2/5 (Mart 2020), 231-254.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.

Özdemir, Mehmet. "Hammâdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Rihâlî, Muhammed Ali. *Bütûnu Benî Hilâl fî bilâdi'l-mağribi'l-İslâmi, menâtıku istikrâruhâ ve âsâruhâ mine'l-karni 11 ilâ'l-karni 13.* Cezayir: Bouzareah Yüksek Öğrenim Okulu, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Şeyban, Lütfi. "Zenâte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 44 246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk.* Kahire: Dârü'l-Maârif, 1967.

Ticânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Riḥletü't-Ticânî*. Libya-Tunus: Dârü'l-Arabiyye, 1981.

Üveys, Abdülhalim. *Devletü Benî Hammâd safhatün râiatün mine't-târîhi'l-Cezâir*. Kahire: Dârü's-Sahve, 2002.

Ya'kūbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshâk. *Büldân*. b.y.: y.y., ts.

Yâkūt el-Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbüddîn. *Muʿcemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1995.

Yiğit, İsmail. "Murâbıtlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

DİYANET İLMÎ DERGİ
ISSN: 1300-8498
e-ISSN: 2822-2261
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/did

Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları

Araştırma Makalesi
Tarih
Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 08 Eylül 2026

Yazar: Yunus Emre Çelik
Dr. Öğr. Üyesi
Bursa Uludağ Üniversitesi
Güzel Sanatlar Fakültesi
Bursa-Türkiye
Yazar Katkı Oranı: %100
https://ror.org/03tg3eb07
https://orcid.org/0000-0002-8189-8048
yemrecelik@uludag.edu.tr

Atıf: Çelik, Yunus Emre. "Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1151-1180.

Doi: https://doi.org/10.61304/did.1951917

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: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı 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

Debates on Traditionality Regarding Idjāzet-nāme: Centered on a Calligraphy Idjāza in Suleymaniye Library No. 05249

Research Article
History
Received: 15 May 2026 Accepted: 08 September 2026

Author: Yunus Emre Çelik
Assistant Professor
Bursa Uludag University
Faculty of Fine Arts
Bursa-Türkiye
Author Contribution Rate: %100
https://ror.org/03tg3eb07
https://orcid.org/0000-0002-8189-8048
yemrecelik@uludag.edu.tr

Citation: Çelik, Yunus Emre. "Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 1151-1180.
Doi: https://doi.org/10.61304/did.1951917

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 ethical 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.

Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları

Öz

İcazetnameler; ilim, sanat, tasavvuf ve esnaflık gibi birçok alanda hocatalebe arasında gayri resmî fakat önemli bir olgunluk seviyesini belirten izin belgeleridir. Güncel akademik çalışmalarda, sanat icazetnamelerinin mahiyeti üzerine geleneksellik kavramının belirleyici/tutucu yaklaşımı üzerinden bir kısmı olumlayıcı diğer kısmı reddedici görüşler serdedilmiştir. Bu bağlam üzerinden ortaya koyulan çalışmaların, zıt yönlerden de olsa geleneksellik kavramı etrafında dönmesine bağlı olarak umumiyetle sathi argümanlar üzerinde durmaları sebebiyle çözüm bekleyen kuramsal sorunlar mevcuttur. Bu çalışma, söz konusu tartışmalardaki karşıt noktaları analiz ederek sanat icazetnameleri üzerine yürütülen tartışmalara uzlaşı noktasında bir çözüm önerisi getirmeyi amaçlamaktadır. İcazetname geleneğinin sanat açısından taşıdığı değeri ve bu alandaki tarihsel sürekliliği doğru bir zeminde tartışabilmek, önerilen bu çözümün temel önemini oluşturmaktadır. Çalışma ayrıca, Süleymaniye Kütüphanesi 05249 numaralı koleksiyonda yer alan ve klasik levha formundaki hat icazetnamelerinden farklı olarak risale biçiminde düzenlenen daha önce yayınlanmamış özgün bir örneğin tahlili üzerinde durmaktadır. Erzurum hat ekolüne özgü olan bu icazetname üzerinden Hüseyin Asım ve Osman Şevkî Efendi'nin sanat tarihindeki konumları incelenmiş ve eser, literatürdeki benzer örneklerle kıyaslanmıştır. Yapılan görsel ve teorik analizler sonucunda risale biçimindeki bu örneğin, sanat icazetnameleri üzerine yürütülen güncel akademik tartışmalarda mevcut sorunların çözümü için literatürdeki boşluğa katkı sağlayacak bir okumaya delil olabileceği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Türk Sanatları, İslam Sanatları, İcazetname, Hat Sanatı, Geleneksellik, Osman Şevkî Efendi.

Abstract

Idjazet-names (certificates of authorization) are license documents that signify an informal yet crucial level of competence and maturation between master and disciple across diverse domains such as scholarship, the arts, Sufism, and traditional craft guilds. In contemporary academic literature, divergent perspectives—some affirmative and others dismissive—have been articulated regarding the nature of artistic *idjāzet-nāmes* through the deterministic and conservative framework of traditionalism. Because the studies formulated within this context revolve around the concept of traditionality-albeit from opposing stances-and generally rely on superficial arguments, unresolved theoretical problems persist. By analyzing the conflicting arguments within these debates, this study aims to propose a reconciliatory solution to the ongoing academic discourse on artistic *idjāzet-nāmes*. Establishing a sound theoretical foundation to evaluate the artistic value of the *idjāzet-nāme* tradition and its historical continuity constitutes the primary significance of this proposed solution. Furthermore, the study focuses on the analysis of a previously unpublished, authentic specimen preserved in the Süleymaniye Manuscript Library (MS No. 05249), which, distinct from conventional calligraphic idjāzet-nāmes executed in classical panel (*levha*) format, is arranged in a treatise (*risālah*) format. Through this *idjāzet-nāme*, characteristic of the Erzurum school of *khatt*, the art-historical positions of Hüseyin Asım and Osman Şevkî Efendi are examined, and the manuscript is comparatively analyzed alongside analogous examples in the literature. As a result of the visual and theoretical analyses conducted, it is determined that this *risālah*-format specimen can serve as empirical evidence for an interpretive reading that contributes to filling the gap in the literature and resolving the theoretical issues present in contemporary academic debates on artistic *idjāzet-nāmes*.

Keywords: Traditional Turkish Arts, Islamic Arts, *Idjāzet-nāme*, *Khatt*, Traditionality, Osman Şevkî Efendi.

Summary
The education and transmission of knowledge in Islamic arts are characterized by a rigorous system of institutionalization and standardization known as the *mashq* (*meşk*) and *idjāza* (*icazet*) system. Focusing on the *idjāzet-nāme* manuscript registered under MS No. 05249 in the Süleymaniye Manuscript Library, this study examines the historical and contemporary role of calligraphic license certificates (*idjāzet-nāme*). Through this examination, the study aims to critically address academic debates regarding the legitimacy and function of the *idjāza* institution in the modern era, while analyzing the structure, content, and pedagogical lineage (*silsila*) of the subject document. Furthermore, by providing a comparative critique, the study seeks to elucidate how *idjāzet* certificates serve as indispensable instruments for preserving technical and spiritual integrity by acting as a safeguard for both the technical and ethical standards of Islamic arts. Etymologically derived from Arabic with connotations of "granting permission" or "relying upon" the authority of a master, the term *idjāza* functions as a "license to teach" or "permission to sign" (*ketebe*). In Islamic civilization, these credentials were categorized into various domains, including scholarly, technical, artistic, and professional licenses. Concurrently, the *idjāza* system is inextricably linked to the *mashq* method—a pedagogical approach grounded in the direct, disciplined imitation of a master's work to grasp the subtleties of the art. This process is not purely technical; rather, as a path toward human perfection (*kamāl*), it demands moral and spiritual maturation, including humility, perseverance, and the eradication of arrogance. The validity of an *idjāza* is directly contingent upon the quality of the mashq process, wherein the master's pedagogical aptitude and the student's meticulous emulation establish a reliable chain of transmission. A central theme in scholarly literature on the *idjāza* is the debate between two divergent perspectives concerning the institution. The first perspective affirms the system as a practical and historical necessity for preserving artistic identity and ensuring the sound transmission of technical knowledge. The counter-perspective, largely influenced by postmodern critiques, rejects the system in certain arts (such as illumination or paper marbling), categorizing it as an "invention of tradition" or an instrument of institutional hegemony. At this juncture, isolated abuses—such as conferring licenses upon individuals with mediocre skill—should constitute the primary focal point of criticism; the institution itself must not be compromised due to substandard examples, given its vital function as a mechanism for the sound transfer of technical and ethical standards. The idjāza serves as a bridge between the past and the present by facilitating the tracing of an artist's lineage and safeguarding the continuity of the technical and moral identity of the art. To reveal the secondary and complementary thematic structure of the study, a descriptive and comparative methodology is employed, beginning with the formal analysis and Arabic-to-Turkish translation of manuscript MS 05249. The study juxtaposes this document with other *risālah*-format (treatise/codex form) certificates from the

same period and region, particularly those associated with the Erzurum school of *khatt*. Tracing the *silsila* recorded in the examined certificate corroborates the master-disciple lineages and substantiates the historical authenticity of the manuscript. While contributing to a deeper understanding of regional distinctions within the broader calligraphic tradition, this approach confirms that the *risālah* format was a distinctive characteristic of the 19th-century Erzurum tradition. As evidenced by the text, the document is a five-folio *idjāzet-nāme* in *risālah* format, transcribed in Naskh script in Muharram 1299 (November 1881) by the calligrapher Osman Şevkî for his student Hüseyin Asım. The document adheres to a traditional thematic progression: it opens with the *basmala*, *hamdala* (praise to God), and *salwala* (blessings upon the Prophet), followed by Qur'anic verses from Surahs al-'Alaq and al-Qalam that extol the status of the pen and writing. The text also incorporates Hadiths regarding the virtues of writing the basmala beautifully, alongside aphorisms on the merits of calligraphy attributed to figures such as ʿAlī ibn Abī Ṭālib and Yāqūt al-Mustaʿṣimī. The core of the document consists of the *silsila*, which links Hüseyin Asım through his master Osman Şevkî to an extensive line of masters—including Muhammed Vehbi Efendi, Shaykh Hamdullah, Yāqūt al-Mustaʿṣimī, and Ibn Muqla—ultimately culminating in al-Ḥasan al-Baṣrī and ʿAlī ibn Abī Ṭālib. This study concludes that the *idjāzet-nāme* represents far more than a modern diploma; it embodies a state of perfection (*kamāl*) encompassing both technical mastery and metaphysical awareness. While modern academic institutions, such as Faculties of Fine Arts, provide broader theoretical and design-oriented training, the traditional mashq system provides a deeper focus on letter anatomy and the spiritual interaction between master and disciple. This dynamic highlights the complementary strengths of both paradigms and offers insights into how a constructive synthesis should be structured. Prominent findings include the authenticity of regional schools—specifically the Erzurum tradition—and the enduring validity of the *idjāza* system as a mechanism for safeguarding the form and meaning of Islamic arts. Rather than completely abandoning the institution due to modern critiques, rectifying existing abuses is proposed to preserve its role as a tested and effective guarantor of artistic and moral integrity. Ultimately, a holistic approach that recognizes the value of both the traditional *idjāza* and modern academic degrees can yield fruitful results in advancing Islamic arts upon solid and authentic foundations.

Giriş

Bilim ve sanat alanının yarısı icra faaliyeti ise belki diğer yarısına tekabül eden önemli bir bölümü de talim ve taallüm yani öğretme ve öğrenme safhalarıdır. Bu safhalarda düzen, disiplin ve bir anlamda standartlaşma, buna kurumsallaşma da denilebilir, aranan bir özelliktir. Buradaki standartlaşma ifadesi, bazen belli bir kalıbın devamlılığıyla tüm değişim ve gelişimin dışlanması olarak anlaşılabilmektedir. Ancak bunu, iç devinimlerinde kendini sürekli güncel tutan sistemli bir olgu olarak anlamak daha makul kabul edilebilir. Bu fikre bağlı olarak geleneksel sanatların meşk ve icazet sistemi de bu anlamda bir standartlaşma biçimi olarak ele alınabilir. Ancak metnin ilerleyen kısımlarında tartışılacağı üzere postmodern fikriyatın baskın karakteri sebebiyle herhangi bir düzenliliğin tek düzelikle damgalanmasına paralel olarak geleneksel sanatlar, meşk, icazet ve eser üretimi bağlamında kendi dinamikleri içinde daima güncel kalmasına rağmen bir bakıma kendiliğinden ayrılması çerçevesinde eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu çalışmanın konusunu bu meyanda her ne kadar Süleymaniye Kütüphanesi 05249 numarada bulunan bir icazetnamenin tahlili oluşturuyorsa da bu icazet ekseninde, icazet kurumu ve günümüzdeki yaklaşımlar bu icazetin delaletinde incelenecektir. Gerek ilmî gerekse sanat alanındaki icazetnamelere dair daha önce çokça metin kaleme alınmış olmasına rağmen bu çalışmada, tarihi süreçten ziyade sanat icazetnamelerine dair metinlerin kıyas ve eleştirisi üzerinde durulmaktadır.

Geleneksel Türk Sanatları sahasında icazetle ilgili yayınlanan akademik incelemeler, hat sanatına dair kitaplar başta olmak üzere geleneksel sanatlar konusunu işleyen kitaplarda ve yalnız icazet konusuna dönük müstakil çalışmalar içinde yer almaktadır. İcazet konusuna kaynaklardaki yaklaşımların, icazetnamenin tanımı ve tarihi üzerine veya bu çalışmada olduğu gibi belirli bir tarihî vesikanın ortaya çıkarılması yönünde olduğu görülmektedir. İcazete dair daha genel tarihi-teknik detayların verildiği Mehmet Memiş'in *Osmanlıda Hat Sanatını Zirveye Çıkaran Eğitim Yöntemi: Meşk ve İcazet Geleneği*, Çiğdem Önkol Ertunç'un *Geleneksel Sanatlarda Eğitim Modeli ve İcazet Geleneği,* Savaş Çevik'in *Hat Sanatında Eğitim ve Meşk* ve İrwin Cemil Shick'in *İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak İlişkisi ve İcazet Geleneği* başlıklı çalışmaları sayılabilir. Belli bir icazetname vesikası üzerine yapılan çalışmalar ise Bilal Sezer'in *Erzurum'da Ahmet Vefik Efendi'ye Verilen Hat İcâzetnâmesi,* yine Bilal Sezer ile Pelin Güleda Karadeniz'in *Erzurum'da Hat Geleneği ve Hattat Tahtacızade Mustafa Fehim Efendi*,

Hasan Akdağ'ın *İcazetnameler ve Erzurum'da Ahmet Şevki Efendi'ye Verilen Bir Hat İcazetnamesi* ile Selami Bakırcı ve Sadi Çöğenli'nin *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği* başlıklı metinlerdir. İcazetnamelerin genel yapısı itibarıyla hâlâ incelenmeye devam edilmesi, çözülmemiş bazı noktalara işaret etmektedir. Diğer yandan icazet hakkında yapılan müstakil çalışmalar, ilmî ve sanatsal icazetler üzerine araştırmalar olarak ikiye ayrılmaktadır. İlmî icazetleri inceleyen çalışmaların neredeyse tamamı bir vesika ve icazet sahibine hasredilmiştir. Ancak İslâm sanatlarındaki icazetlere dair çalışmalar genel olarak konuya yaklaşımları noktasında iki bağlam üzerinde durmaktadır. Schick'in *İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak İlişkisi ve İcazet Geleneği* başlıklı çalışmanın esası oluşturduğu ve Gülgen'e ait *Geleneksel Sanatlarımız ve Günümüzde İcazet Meselesi* başlıklı çalışma, İslâm sanatlarında özel veya genel manada icazetin olumsuz yönlerine odaklanmış görünmektedir. Özellikle tezhip ve ebru sanatları için icazetin gerekli olmayışına, dahası sonradan ortaya çıkan bu belgenin sanatlara zarar verdiğine, hat sanatında ise eskiden beri var olduğu için devamlılığının tabii oluşuna vurgu yapılmaktadır. Memiş'in *Osmanlıda Hat Sanatını Zirveye Çıkaran Eğitim Yöntemi: Meşk ve İcazet Geleneği*, Ertunç'un *Geleneksel Sanatlarda Eğitim Modeli ve İcazet Geleneği* ve Çevik'in *Hat Sanatında Eğitim ve Meşk* çalışmaları ve benzer bir kısım çalışmalar, icazet kurumunu olumlamak üzere karşıt bir görüş olarak kaleme alınmış ve bu yönde argümanlar sunmaya çalışmaktadır. Çözümsüz nokta burada başlamaktadır. Zira her iki taraf da icazetin pratik, ahlakî ve sanatsal faydasından ziyade tarihî devamlılığı üzerinden konuya eğilmekte, geçmişte olduğu için devam etmesi ya da geçmişte olmadığı için var olmaması yönünden bir yaklaşım ortaya koyarak aynı argümanın iki yönlü bir okumasını yapmaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada özgün bir yaklaşımla öncelikle bu iki ucun menfî ve müspet yönleri tetkik edilerek daha önce yayınlanmamış ve Erzurum'un hat sanatı geçmişine ait bir icazetname bu yönde incelenecektir.

Çalışmaya konu olan icazetname örneği benzerleriyle kıyaslandığında elde edilen veriler, Erzurum'da hat sanatının tarihî düzlemdeki yerine dair önemli fikirler vermektedir. İncelenecek olan Süleymaniye Kütüphanesi 05249 numarada bulunan icazetname, *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği* gibi eserlerde örnekleri sunulan risale biçimli icazetname türlerine yeni bir örnek getirmektedir. Bu icazetnamelerin ilmi icazetlerle formel benzerliği, hat sanatının güzelle ilişkisi yanında bir yazı ilmi olarak anlaşıldığına dair bir yaklaşımı akla getirmektedir. Çalışmada, Arapça olan icazetname bu bağlamda önce Türkçe'ye aktarılmıştır. Daha sonra muhteva yönünden açımlanmaya çalışılarak daha önce incelenmiş benzer örnek ve silsilelerle kıyası yapılmıştır. Neticede icazet örneğinin Erzurum'daki hat sanatı geçmişine dair yeni bir belge olması yanında daha umumi çerçevede

icazetname olgusunun bir belge olarak kıymet ve önemine, icazet kurumunun sanatlar cihetinden yapıcı rolüne dönük ipuçları incelenmiştir.

1. İcazetname: Tanımı, Önemi ve Güncel Uygulamaları

İlmî gelenek yanında İslâm sanatlarında ve özellikle hat sanatında önemli bir yeri bulunan icazetnameler, bugün hem bir tartışma konusu oluşturmakta hem de geçmiş ve mevcut birikimin sıhhatli aktarımına dair kadim görevini yerine getirmeye devam etmektedir. İcazetnamelerin ilim ve sanatlar açısından ehemmiyetini anlamak bu bağlamda bir gereklilik arz etmektedir.

En yaygın şekliyle izin, ruhsat, diploma anlamlarına gelen icâzet kelimesi, bir görüşe göre Arapça su akıtmak, izin vermek manasındaki جَوَزَ kökünden türemiştir.[1] Mesut Idrız, İbn Manzur'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* isimli eserine atıfla kelimeyi اَجَزَ köküne bağlayarak bir yastığa yaslanır gibi hafifçe yaslanmak manasından türediğini söyler.[2] Bir bağlamda hoca karşısında tazim göstermek yönünden icazetle ilişkilendirilen bu kelimeye karşılık İbn Manzur, bahsi geçen eserinde genel fikre paralel olarak جَوَزَ kelimesini icazet kavramına köken olarak vermektedir.[3] Her halükârda icazet kelimesi, bir hocanın ilmini aktarması veya ilmen bir mesnede dayanmak anlamlarında terimleşerek bir nevi "öğretme ruhsatı" hüviyetiyle ilim ve sanatlarda bir izin belgesi haline gelmiştir.[4]

İcazetnameler kullanıldıkları alana göre bir tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan ilki ilmî icazetlerdir ki herhangi bir ilim dalında elde edilen birikime karşılık verilen icazetlere karşılık gelmektedir. Hadis icazetleri, hadis nakli ve öğrenimini kapsarken ayrıca nakli ilimler (fıkıh gibi) sahasında verilen icazetler de vardır. Fenni icazetler, teori yanında deneyi de kapsayan tıp, matematik gibi alanlar için verilirken tarikat silsilelerinde irşat iznine hak kazanan müride tarikat icazeti verilmektedir. Bunlar dışında

---

1 Cemil Akpınar, "İcazet", *T*ürkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010), "İcazet", 468; Mesut Idrız, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 174; Hasan Özönder, *Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri Terimleri Sözlüğü* (Konya: Sebat Ofset, 2003), 79; Şevket Rado, *Türk Hattatları* (İstanbul: Yayın Matbaacılık, ts.), 20; Zeynep Afra Soyuer, *Hat Sanatında İcazetname ve Ketebe Geleneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21-22; Mahmud Bedrettin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* (İstanbul: DİB Yayınları, 2023), 192.

2 Idrız, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", 175; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havze,1405), "eceze", 5/305.

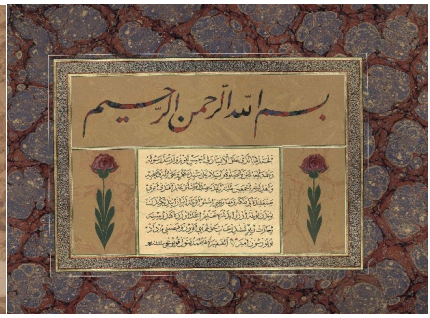
3 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "cevz", 5/326.

4 Akpınar, "İcazet", 21/393; Idrız, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", 175; M. Uğur Derman, *Türk Hat San'atından Seçmeler* (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017), 70; G. Vajda, "Idjaza", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 3/1020-1021.

son bir tür ise bilgiden ziyade beceri ve sanatkarlık isteyen alanlarda ve meslek gruplarında verilen (hat ve ahilik gibi), görsel 1'de örnekleri görülen sanat ve meslek icazetleridir.[5] Bu kadar farklı alanda gelişen icazet kurumu, öğrenme, öğretme ve nihayetinde elde edilen bilgiyle iş görme pratiklerinin ehemmiyetine dair bir vurgu taşımaktadır. Zira icazet almak, zorlu bir sürece işaret etmektedir. İslâm geleneğinde önemli bir konumu bulunan ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ilim ve amel uygunluğu olarak açımladığı[6] hikmet kavramına dair bir delaletle icazet, bilginin yalnız elde edilme değil doğru ve sürekli fiile dönüştürülme faaliyeti olarak görülebilir.



1.



2.

Görsel 1. Sanat icazetnamesi örnekleri:

1.1. Hat icazetnamesi (icazet alan: İbrahim Nazif Efendi, icazet veren: Abdullah Tevfikî Efendi, sene 1213/1798)

1.2. Ebru icazetnamesi (icazet alan: Sıddıka Berat Ak, icazet veren: Fatma Betül Koyuncu, sene 1442/2020)

İcazet kurumuna dair bahis, öğretim yöntemi olarak meşk sistemine doğal bir vurguyu da içermektedir. Bu sebeple bu iki kavramı birlikte ele almak yerinde olacaktır. Daha önce tanımlandığı üzere icazet, ilim ve sanatlarda düzenli bir meşk safhasının nihayetinde talebeye verilen öğretme/sanatlarda imza atma yetkisini veren bir izindir. İcazetin sıhhat derecesi, bir yerde meşkin muhteva kuvvetine bağlıdır. Hat sanatına dair Hz. Ali'ye (ö. 40/661) atfedilen "hat, hocanın taliminde gizlidir"[7] sözü bu bakış açısı üzerinden okunabilir. Zira ibare bir yönüyle hocanın öğretme kuvveti ve ilmi yekunu üzerinden meşkin sıhhatine vurgu yaparken diğer yönden talebenin dikkatle hocayı takip ve taklidinin ehemmiyetini belirtmektedir. Ancak bu iki kutba tam riayetle elde edilecek iznin silsileye dönüşmesi akla daha yatkın görünmektedir.

---

5 Akpınar, "İcazet", 21/394-398; Soyuer, *Hat Sanatında İcazetname*, 24-25; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 283.

6 İlhan Kutluer, "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/504.

7 Yazır, *Kalem Güzeli*, 187.

Bu bağlamda İslâm sanatlarının eğitim metodu olarak kullanılan Arapça kökenli meşk kavramı, hoca-talebe arasında görünürde taklit esasına dayalı fakat bunun ötesinde derinlikli bir ilişki biçimini ifade eder. Meşk, en temelde hocanın verdiği örnekleri (hat, tezhip, musiki fark etmeksizin) talebenin bire bir taklidine dayanarak bu taklit esnasında sanatın inceliklerini kavrama çabasıdır. Bundan dolayı meşk vermek, öğretmek; meşk almak, öğrenmek anlamlarını kazanmıştır.[8] Bu meşk safhasına hat sanatı özelinde bakıldığında, kişiyi hattat edecek bu sürecin, yalnız yazı öğrenmeyi değil insanî bir kemali kazanmak yolunda da uzun bir merhaleye işaret ettiği görülür. Mahmud Bedrettin Yazır'ın (ö. 1952) hattatlığın şartları olarak kaleme aldığı azimli ve kibirsiz olmak, doğru anlayışlı olmak, iyi ve güzele karşı haris olmak gibi şartlar, uzun süren hat eğitiminin yazı yazmaktan öte anlamına dair tespitleri içermektedir.[9] Böyle bir meşk safhasının sonucu olarak icazetnameler de bir olgunluk göstergesi olarak ilim kolları ve İslâm sanatlarında kurumsal bir yapı hüviyeti kazanmıştır.

İslâm dininin önemli bir bilgi kaynağı ve ilim sahasını oluşturan hadis-i şerifleri öğrenme ve nakletmekte icazet, 2/8. yüzyıl başlarından itibaren sistemleşmiştir.[10] İcazetin ilk sistematik örneklerinden olan hadis icazetlerinin daha sonra sanatlara konu olabilecek önemli bir özelliği ise icazetin sıhhati meselesidir. Akpınar'ın dört başlıkta verdiği sıhhat şartlarından biri hocaya dönük, "icazet veren hocanın dindar, rivayetine güvenilen, icazete konu olan hadisleri veya kitabı iyi bilen ve ilmiyle tanınan bir kimse olması" maddesi ile diğeri öğrenciye yönelik "icazet isteyenin ilim ehli olması" şartıdır.[11] Bu iki şart hoca ve talebenin hem kendisine hem de muhatabına büyük sorumluluk yüklemektedir. Bu nokta, Yazır'a ait yukarıda bahsedilen hattatlığın şartları hususuna doğrudan kaynak teşkil etmektedir. Bu ise sanatlarda icazetin yapıcı rolüne açık bir delil taşımaktadır. Çevik, bu hususa değinirken icazetin bir hocanın eğitiminden geçildiğine ve belli bir seviyeye erişildiğine işaret ettiğini söyleyerek haklı bir noktadan icazetin mutlak bir olgunluk seviyesini belirtmediğini ifade etmektedir.[12] Bu ifade, bilimsel veya sanatsal hiçbir

8 Devellioğlu, "İcazet", 732; Mehmet Memiş, "Hat Sanatında Eğitim ve İcazet Geleneği", *Klasik Sanatlar Yıllığı* ed. Fatih Özkafa (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 15; Mehmet Memiş, "Osmanlıda Hat Sanatını Zirveye Çıkaran Eğitim Yöntemi: Meşk ve İcazet Geleneği", *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Ağustos 2018), 57; Muhittin Serin, "Meşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/372.

9 Yazır, *Kalem Güzeli*, 184-198.

10 Akpınar, "İcazet", 21/394.

11 Akpınar, "İcazet", 21/395; Muhittin Düzenli "İslâm Rivayet Geleneğinde İcazet", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Ocak 2004) 274-275.

12 Savaş Çevik, "Hat Sanatında Eğitim ve Meşk", *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi* 2 (Temmuz- Eylül 2020), 115.

entelektüel çabanın mutlak bir kemal noktasıyla sınırlandırılamamasına nispetle doğru kabul edilebilir. Ancak icazet kavramının İslâm sanatlarının hüviyeti konusunda içerdiği ehemmiyeti vurgulamak adına, ilminde/sanatında mahir bir hoca ile ilmi/sanatı almaya yetkin talebe arasındaki bağı kurmaya dair bir unsur olarak usulü çerçevesinde verilmiş bir icazetin, bir noktada önemli bir merhalenin aşıldığının delili mesabesinde olduğu da göz ardı edilmemelidir.

İcazetin ne olduğundan ziyade -ki bu hususta gerek ilmî gelenek gerekse hat sanatı sahasında çokça çalışmanın yer aldığından bahsedilmişti- güncel varlığı ve öneminin ne ölçüde devam ettiğine dair satır aralarını okumaya dönük bu çalışma ekseninde anlatımın mesnet noktalarından birini oluşturacak konulardan biri de icazetlerin önemi meselesidir. Gerek ilim gerek sanat sahasında hak eden talebeye icazetinin verilmesi dini ve ahlaki bir umde olarak kabul edilirken icazetin esirgenmesi ise bir hak ihlali olarak görülmüştür. Buna istinaden her ne kadar bir kimsenin ehliyeti yalnız icazete bağlı değilse de icazet sahibi olunması bir nevi güven unsuru olarak telakki edilmiştir. Buradan hareketle icazetnameler, ilim ve sanatların sağlıklı gelişmesine, bu kurumlara dair tarihi, teknik ve kişisel bilgi ve birikiminin açık bir surette aktarılmasına önemli bir katkı sunmaktadır.[13]

1.1. Günümüzde İcazet Kurumu ve Bazı Tartışmalar

İlim ve sanat üzerine icazetnamelerin tanım, yöntem ve muhtevalarına dair bugüne kadar birçok metin kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar içinde özellikle İslâm sanatlarında (başta hat, tezhip ve ebru üzerine) icazetin yeri ve uygulama biçimleri çokça tartışılmış, sonuçta iki kutup ortaya çıkmıştır. Hüsn-i hat dışarda bırakıldığında diğer İslâm sanatları için bir tarafta geleneksellik vurgusu içinde icazetnameleri olumlayan diğer yanda ise tersten bir geleneksellik vurgusuyla icazetnameleri yadsıyan iki bakış açısı görülmektedir.

Evvela İslâm sanatlarında icazet kurumunu olumlayan bakış açıları, icazetlerin pratik faydaları üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte tarihi vesikalar üzerinden icazetin geleneksel yapısına atıfta bulunmaktadırlar. Burada hat ve tezhip sanatları ön plana çıkarken ilk örnekleri 15. yüzyıla dayanan icazetname geçmişiyle hat sanatı,[14] bu konuda tartışmasız bir konumdadır. Zira hat sanatında icazetnameye dair elde edilebilen ilk vesika, Zeynüddin Abdurrahman İbnü's-Saiğ (ö. 845/1442) tarafından ortaya

[13] Akpınar, "İcazet", 21/399; Idrız, "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", 179-180.

[14] Ali Akay, "Kur'ân-ı Kerîmin Kitabeti Bağlamında Hat Sanatında İcâzet ve Bir Hat İcâzetnâmesi Örneği", *Şarkiyat Dergisi* 12 (Kasım 2014), 10;

koyulan belgedir.[15] Hat sanatında icazete dair bir problem görülmese de icazet-diploma karşıtlığı üzerine bir fikir uyuşmazlığından söz edilebilir. Tezhip sanatı için son veriler ışığında icazetname uygulamasının 18. yüzyıl öncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Elde edilen vesikaların işaret ettiği üzere tezhiple uğraşan talebelere toplu olarak izin/icazet verilen törenlerin "âdet üzere", yani devamlılık arz eden bir surette verildiği görülmektedir.[16] Bundan sonra tezhipte nispeten, ebru sanatında ise daha keskin şekilde süren tartışmaların kaynakları üzerinde durulduktan sonra bir kısım çıkarımlar yapılmaya çalışılacaktır.

İslâm sanatlarında umumi olarak icazetin olumlanması yönündeki çalışmalar, hat sanatında olduğu gibi tezhip ve ebru sanatında da hoca-talebe silsilesiyle birlikte bu sanatların hüviyetini inşa eden ilmî/ahlakî/teknik özelliklerin korunmasına vurgu yapmaktadır. İcazete, silsile takibini kolaylaştıran ve buna binaen tarihî bağlamları güçlendiren bir unsur olarak bakılmaktadır.[17] Diğer yönden ise tezhip ve ebru sanatları için icazet uygulamasının geç bir dönemde (20. yüzyılda) başlaması, yargılayıcı bir ifadeyle özellikle Schick tarafından "gelenek icat etmek" şeklinde tavsif edilerek bir eleştiri ve tartışma noktası olarak ele alınmaktadır.[18] İfadenin garip oluşunun izahından önce diğer bir veriye değinmek gerekmektedir. Tezhip (ve belki minyatür) ile ebru gibi sanatlarda icazetin olup olmadığı yahut gerekliliği hususu tartışılırken dahi bu sanatlara dair tarihi veri, çoklukla zayıf yahut kısıtlı örneklere dayandırılmaktadır. Bu kısıtlılık halinin sebepleri her sanatın kendi tarihi seyir ve iç dinamiklerinde aranabilir. Lakin asıl nokta şurası ki hat sanatında icazetin daha erken dönemlerde zuhurunun etkisiyle ortaya çıkan muhkem yapı, detaylı bir veri kaynağı sunarken diğer sanatlardaki kısıtlılık hali, bir yerde eksiklik olarak okunabilir. Bundan dolayı tezhip, ebru ve sair sanatlar için geç bir döneme tesadüf eden icazet kurumunu eleştirirken, eleştirilerin belli kişiler ya da menfi görünen örnekler üzerinde temellendirilmesi mantıksal boşluklar doğurmaktadır. Şimdi bu noktanın detaylandırılması icap etmektedir.

Tezhip ve ebru için 20. yüzyıla dayandırılan icazetname uygulamasına "gelenek icat etmek"[19] derken, Hz. Ali'ye kadar geri götürülen hat sanatı için takribi dokuz asır sonra (15. yüzyıl) ortaya konan icazet uygulamasının

[15] M. Uğur Derman, "Hattat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/497.

[16] Çiğdem Önkol Ertunç. "Geleneksel Sanatlarda Eğitim Modeli ve İcazet Geleneği", *İSTEM Dergisi* 17/34 (Aralık 2019), 482-485.

[17] Akpınar, "İcazet", 21/399; Akay, "Kur'ân-ı Kerîmin Kitabeti Bağlamında Hat Sanatında İcâzet", 10-11; Ertunç, "Geleneksel Sanatlarda Eğitim Modeli ve İcazet Geleneği", 482.

[18] İrwin Cemil Schick, "İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak İlişkisi ve İcazet Geleneği", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 49/49 (Mart 2017), 243.

[19] Schick, "İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma", 243.

kabulü bir tezat oluşturmaktadır. Zira 20. yüzyılda icazeti uygulayanlar -doğru veya yanlış, genel veya özel bir durum olmasına bakılmaksızın- bunu bir tahakküm aracı olarak uyguladıkları gerekçesiyle katı bir gelenekçilikle eleştirilirken en az birkaç yüzyıl öncesine dayanmayan şeyleri nevzuhur kabul eden görüş de aynı oranda, belki tersinden bir gelenekçiliğe saplanmış görünmektedir. Başka bir açıdan, bir olgunun kabul görmesini geçmişten gelen bir devamlılığa bağlamak, kavramlar açısından paradoksal bir yapı doğurmaktadır. Bundan dolayı her iki bakış açısının aşırılıkları üzerine gidilerek makul noktalar üzerinden bir sentezin meydana getirilmesi elzemdir. Şu var ki hat sanatı için icazetin bazen kötüye kullanıldığı ve vasat yazan kimselere icazet verildiği yönündeki söylemler kadar,[20] tezhip ve ebruda icazetin bir zümrenin tahakküm aracı olarak kullanılması yönündeki ifadeler[21] üzerinden konuya yaklaşıldığında "su-i misal, emsal olmaz" anlayışı gereğince bu olguların yeterli bir argüman oluşturmadığı aşikardır. Mantığın temel ilkelerinden olan özdeşlik (A=A) kuralı çerçevesinde hat sanatında kabule şayan olan icazetnamenin tezhip ve ebruda olumsuz addedilmesi bir tutarsızlık doğurmaktadır. Zira aynı işi gören ve bazı açılardan çağımızda bir gerekliliğe işaret eden icazetname hakkında bahsi geçen menfi olguların üzerine gidilerek, düşük vasıflı eserlere icazet verilmesi ya da icra edilen tahakkümün kırılması ile mücadele etmek, zayıf argümanlarla icazetnameyi toptan yok saymaktan daha faydalı sonuçlar doğuracaktır.

Hat sanatının, bir sanat olması dolayısıyla hat talim eden bir talebenin görsel kaideler uyarınca harfleri (ve terkipleri) estetik bağlamda doğru ve tam yazması esas beklentidir. Metnin imla cihetinden eksiksiz olması ise ayrı bir ilmî birikimi gerektirmektedir. Bundan dolayıdır ki imlada gerçekleşebilen hatalar dolayısıyla "küllü hattâtîn cahilûn" yani tüm hattatlar cahildir diye bir söz -esas ve umumî değilse de- peyda olmuştur.[22] Bu meyanda hat sanatında icazetname geleneğinin Gülgen tarafından kutsal metnin korunması/Kur'ân-ı Kerîm'in doğru yazılması bağlamında bir illiyet prensibi çerçevesinde ele alınması; buna istinaden hat sanatı için haklı bulunan bu geleneğin diğer İslâm sanatlarında yanlış addedilmesi[23] bazı soru işaretleri doğurmaktadır. 2/8. yüzyılda Müslümanların, ilimleri sistemli hale getirme çabaları neticesinde hadis-i şerif rivayetinde takribi 7. yüzyılda veyahut tıp alanında 10. yüzyıl civarında icazet sisteminin

[20] Derman, "Hattat", 16/497

[21] Schick, "İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma", 243; Hicabi Gülgen, "Geleneksel Sanatlarımız ve Günümüzde İcazet Meselesi", *Geleneğin İzinde Geleneksel Türk Sanatları Prof. Dr. Fevzi Günüç'e Armağan Kitabı*, ed. Meral Akan - Serkan Selalmaz (Konya: Selçuk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları, 2024), 51.

[22] Rado, *Türk Hattatları*, 36.

[23] Gülgen, "Geleneksel Sanatlarımız ve Günümüzde İcazet Meselesi", 51.

kurulmasına karşılık hat sanatında ilk icazetnameye 15. yüzyılda rastlanması, Kur'ân-ı Kerîm'in lafzını korumak için oldukça geç bir döneme denk düşmektedir. Bu olgu ise icazetnameyi sadece hat sanatına özgü kılacak -diğer İslâm sanatları için reddedecek- bağı zayıf göstermektedir. Çünkü sanatta form ön plandayken anlam örtüktür, bu dolayım içerisinde teknik ve manevi hüviyetin korunması yönünden icazetname, sanatlar için -belki biricik değil- fakat denenmiş önemli bir argüman niteliği taşımaktadır.

Bunlarla birlikte icazete olumlu yaklaşan bakış açılarına da bir yönüyle değinmek gerekmektedir. Bu incelemeler, ekseriyetle bir veya belli sayıda icazeti metin muhteva yönünden tanımlamak üzere kaleme alınmıştır. Sezer, Akdağ, Bakırcı ve Çöğenli'nin çalışmaları bu minvaldedir. Memiş, Özkafa ve Çevik'in çalışmaları gibi ikinci bir kısmı ise icazet kavramına dair genel bilgileri ihtiva etmektedir. Ertunç, burada yeni bir belge ihdası ile tezhip icazetnamelerine dair yeni bir veri sunmaktadır. İcazeti olumlayıcı çalışmaların bu bağlamda icazetin gerekliliğini, öteden beri var olduğu iddiasına bağlaması bir eksiklik olarak okunabilir. Genel kitabî bilgiler dışında icazet kurumunun bugünün şartlarında ihtiyaç duyduğu ıslaha dair bir yaklaşıma fazla yer verilmemekte, bundan daha ileri olarak icazet ilk kez bugün ortaya çıkıyor olsa bunun, güncel koşullarda neden gerekli olduğuna dair derinlikli analiz ve argümanlara değinilmemektedir. Bu da geleneksel sanatlar ya da İslâm sanatları için akademik paradigmanın yeniden düşünülmesi gerektirdiğini düşündürmektedir.

Son olarak hat sanatında icazet-diploma ikilemi üzerinde durulabilir. Öteden beri icazetnameler, hoca ile talebe arasındaki bir nevi el verme biçimi olarak devam etmiş, resmî değil şahsî bir özelliği haiz olmuştur.[24] Ancak Osmanlı'da çağın getirileriyle sanat kurumlarının dahi resmileşmeye başladığı 20. yüzyılda, Medresetü'l-Hattâtîn (1915) ile hat sanatı da bir yönüyle bu yapıya dahil olmuştur.[25] Bunun neticesinde özel meşkler devam ederken Medresetü'l-Hattâtîn'den Güzel Sanatlar Akademisi olana kadar süren kurumun dönüşüm ve faaliyetleriyle hat sanatı bugün, güzel sanatlar fakültelerinin bölümlerinden biri olarak resmî biçimde öğretilmeye devam edilmektedir.[26] Özel hat derslerine klasik hoca-talebe ilişkisi içinde devam edenlerin yazıyla yoğun ilişkileri neticesinde harf anatomisi ve istif gibi hat estetiği cihetinden daha fazla ilerleyebildikleri görülmektedir. Bunun yanında daha önce bahsedilen, Yazır'ın hattatlığın şartları olarak formülleştirdiği ve manevi bir olgunluğu da kapsayan hususlarsa, meşk

[24] Akpınar, "İcazet", 21/398.

[25] Yunus Emre Çelik, "Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatında Yer Alan Celî Dîvânî Yazılarının Analizi", *İSTEM Dergisi* 23/45 (Haziran 2025), 515.

[26] Fatih Özkafa, Hat Sanatı – Osmanlı'dan Bugüne (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023), 308; Fatih Özkafa, "Kur'an Sanatını Koruyan Gelenek: Meşk ve İcazet Usulü", *1453 İstanbul Kültür ve Sanat Dergisi* 1/18 (2013), 30-31.

alınan hocanın yetkinliğiyle doğru orantılı olsa da bu özel etkileşim içinde daha çok kazanılabilmektedir. Fakülte içerisinde ise teorik dersler ve tasarım dersleriyle bütünleşen bir hüsn-i hat müfredatı alan öğrenciler, yavaş fakat daha donanımlı bir yapı kazanmaktadır. Yine de diplomanın -şartları hakkıyla yerine getirilmiş- klasik icazetnamenin yerini alamayacağı aşikâr olduğu kadar icazetnamenin de İslâm sanatlarının çağ karşısında ihtiyaç duyduğu donanıma sahip hattatları yetiştiremeyeceği düşünülebilir. Bundan dolayı daha kapsamlı bir bakış açısıyla konuya yaklaşmak, belki "sanat nedir"in tanımına inmek kadar evvelinden mevzuyu muhasebe ederek bütüncül ve doğru bir yola ulaşma çabası içinde olunmalıdır.

2. Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numaralı Koleksiyonda Bulunan Bir Hat İcazeti

İcazetin tarihi, önemi ve bu konudaki güncel tartışmalardan sonra mevcut literatürde rastlanmayan bir hat icazetnamesi incelenerek muhtevası üzerinden önceki konunun bir sağlaması yapılabilir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 05249 numaralı koleksiyonda bulunan bu hat icazetnamesi, çoğunlukla levha ve kıta formatındaki icazetnamelere nispetle az miktarda bulunan risale formatında yazılmış örneklerden birini teşkil etmektedir. Bu ilgi çekici icazet türü, klasiğin içinde ve dışında farklı bakış açıları sağlamaktadır.

19. yüzyılın son çeyreğine ait icazetname, beş varaktan oluşmaktadır. Şekil yapısı itibarıyla icazet, bölüm başı tezhibi ile başlamakta, her sayfada cetvel ihtiva etmektedir. Ayrıca başta ve metin içinde yer alan besmelelerin oklarında basit motifler yer almaktadır. Hatime sayfası çevresinde de benzer nitelikte nebati motifler, durak olaraksa basit salyangoz motifleri kullanılmıştır. Osmanlı'nın siyasi olarak zayıflamaya başlamasıyla Batıya dönük politikaları ekseninde oluşan ortam, 18. yüzyıldan itibaren klasik tezhipte bir sadeleşme ve kabalaşma temayülüne dönmüştür. Barok ve rokokonun baskın üslubu altında seyreden süreçte klasik işçilikten uzaklaşılmaya başlanmış ve bir bağlamda tezhipte yozlaşmış bir görünüm ortaya çıkmıştır.[27] İncelenen icazetname ve benzerlerinin Sultan Abdülmecid devri (1839-1861) sonrasına denk düşmesi ve bu dönemde klasik tezhipteki bozulmanın en üst seviyeye çıkması, durumu özetlemektedir.[28] Bunlara bağlı olarak icazetname tezyinatı, 19. yüzyıl tezhibinin bir yansıması olarak zayıf bir görünüm arz etmektedir. Fırça hareketleri kaba, motifler

[27] Gülnur Duran, "18. Yüzyıl Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 397-398; Başak Burcu Tekin, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Tezhip ve Müzehhipler: Arşiv, Kütüphane ve Müzelerdeki Eserlere Göre Bir Değerlendirme", *7. Uluslararası Türk Kültürü ve Kongresi Bildiriler IV İstanbul'da Sanat: Mimari, EL Sanatı, Resim, Müzik* (Konya: Atatürk Kültür Merkezi, 2011), 754-755.

[28] İnci A. Birol, *Türk Tezyînî Sanatlarında Desen Tasarımı Çizim Tekniği ve Çeşitleri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008), 50.

detaysız ve bozuk, desen ise dağınık bir görünümdedir. Tığ ve kenar suyu desenleri de aynı derecede özensiz ele alınmıştır.

Nesih hattıyla yazılan icazetin hatime sayfası icaze hattı ile kaleme alınmıştır. Her sayfa 11 satır olarak yazılırken "b" sayfalarında reddâdeler yer almaktadır. Dönemine göre vasat bir nesihle yazılmış metinde siyah mürekkep hâkimken yalnızca 2a sayfasında kırmızı mürekkeple "emmâ ba'd" ifadesine yer verilmiştir.

2.1. İcazet Metninin Tercümesi

Görsel 2-5'te yer alan Arapça olarak kaleme alınmış icazetnamenin metni, yaklaşık olarak aşağıdaki şekilde tercüme edilebilir:

(1b-Görsel 2)

Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla

Ey insanları hidayete erdirdikten sonra takva ile ikram eden ve kalemle öğreten Allah'ım, hamd sana mahsustur. Sen ki "Kâf" ve "Nûn" harflerini bir araya getirerek kâinat levhasını o kalemle nakşedip süsledin. Cömertlik bulutları, içinde mürüvvet ve keremin bulunduğu bir makamın üzerine rahmetini döker. Kalemler, onun binasının çevresinden ayrılmazlar.

(2a-Görsel 2)

Ümmetlerin kitapları O'nun dini karşısında hükmünü yitirmiştir. Salât ve selam, sancakların alametlerinin parladığı ve parmak uçlarının dallarından kalemlerin nağmelerinin duyulduğu müddetçe Efendimiz Muhammed'e, onun âline ve seçkin ashabı üzerine olsun. Bundan sonra bilinsin ki; yazı ve kalem, vasfedilemeyecek kadar yüce ve büyük bir şana sahiptir. Çünkü kalem, dilsiz olduğu halde padişahın lisanıyla konuşan bir papağan gibidir. Yüce Allah, "*Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir. O, kalemle yazmayı öğretendir. İnsana bilmediğini öğretmiştir*" buyurmuş ve kitabında kaleme yemin ederek onun kadrini yüceltmiştir.

(2b- Görsel 3)

Kovulmuş şeytandan Allah'a sığınırım. "*Nûn. Kaleme ve (meleklerin) yazdıklarına andolsun.*" Şüphesiz bu, akıl eden bir topluluk için bir öğüttür. Peygamber Efendimiz sallallahu aleyhi ve sellem, kalem ve yazı hakkında şöyle buyurmuştur: "Her kim (besmeleyi) güzel yazarsa, Allah da ona ihsanda bulunur (durumunu güzelleştirir)." Yine Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kim Besmeleyi (Bismillahirrahmanirrahim) güzel ve özenli bir şekilde yazarsa, Allah onu bağışlar." Resulullah doğruyu söylemiştir. Hz. Ali de kerremallâhu vechehû şöyle buyurmuştur: "Güzel yazıya devam ediniz; zira o, rızık anahtarlarından biridir. Yine denilmiştir ki; Güzel yazı ilmin yarısıdır."

(3a-Görsel 3)

Ve yazının hem güzel bir hatla hem de açık ve düzgün bir ifadeyle olması ve kişinin saadetindendir. Yâkût el-Musta'sımî şöyle demiştir: "Güzel yazı;

fakir için mal, zengin için kemal ve yöneticiler için ise cemaldir." İşte bu sebeple, bu mübarek belgenin hamili ve bu hayırlı topluluğun vesilesi olan Hüseyin Asım, bizden ders alıp eğitimini tamamlamış ve yazı sanatının usullerini kazanmıştır. Âdet olduğu üzere, kendi yazılarının altına imzasını (ketebe) koyabilmesi için bizden icazet istemiştir. Şehrimizde bulunan hocalar da onun yazısını güzel bulup bu icazeti onaylamışlardır. Allah onu fazlıyla en güzel yollara iletsin. Ben de (hocası olarak) kendisine izin verdim ve ismini yazdığı eserlerin altına koyması için icazet verdim.

(3b-Görsel 4)

Bu icazet, üstadım Muhammed Vehbi Efendi'nin (bana) izin verdiği gibi düzenlenmiştir. O (Muhammed Vehbi), merhum ve mağfur Muhammed Avni Efendi'den ders almıştır. Muhammed Avni Efendi ise Ebubekir el-Hâmid Efendi'den ders almıştır. O, Muhammed Teymûr el-Kemalî Efendi'den, o ise Feyzullah el-Münîr Efendi'den el almıştır. O, Mustafa Efendi'den, o da Muhammed Efendi'den ders almıştır. (Silsile şöyle devam eder) İbrahim Efendi, Koca İsmail Efendi, Derviş Ali Efendi, Hâlid Efendi, Muhammed Efendi, Derviş Muhammed Efendi, (babası) Mustafa Dede.

(4a-Görsel 4)

O ise merhum ve mağfur, hattatların kutbu, dünyaca tanınmış ve mutlak surette herkesin üstadı olan kişiden el almıştır. Bu kişi, yolumuzun rehberi ve pirimiz olan, Amasyalı Şeyh'in oğlu olarak bilinen meşhur Şeyh Hamdullah'tır. O da Hayreddin el-Maraşî'den ders almıştır. O ise Abdullah es-Sayrafî'den ders almış, o da "hattatların kıblesi" olarak anılan Yâkût el-Musta'sımî'den ders almıştır. Yâkût el-Musta'sımî ise, İbnü'l-Bevvâb lakabıyla tanınan Bağdatlı Ebû Hasan Ali bin Hilâl'den eğitim görmüştür. O da vezir İbn Mukle adıyla şöhret bulan Ali'den el almıştır.

(4b-Görsel 5)

O ise sûfî meşayihinin reisi Hasan-ı Basrî'den kuddise sirruhu'l-aziz el almıştır. O da dersini Allah'ın aslanı ve galibi olan Ali b. Ebî Tâlib'den kerremallâhu vechehû ve radıyallahu anh almıştır. Bu icazet, hidayet yıldızları ve karanlığın kandilleri olan Resûlullah'ın ashâbının (Allah onlardan razı olsun) bereketiyle tamamlanmıştır.

Ben, kulların en zayıfı ve muhtacı olan hattat Osman Şevkî; Allah hem onu hem anne ve babasını hem de bütün Müslümanları bağışlasın. Ey Celal ve İkram sahibi olan Allah'ım. Bize ve onlara dünyada nimetlerini, ahirette ise cemalini görmeyi ikram eyle.

(5a-Görsel 5)

Allah'ın salât ve selamı Efendimiz Muhammed'e, onun âline ve bütün ashâbına olsun. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur

Bu mübarek belge, hicrî bin iki yüz doksan dokuz (1299) yılı Muharrem ayının başlarında (Kasım 1881) kaleme alınmıştır. Bu yazı, (sahibine) her iki cihanda izzet, saadet ve şeref getirmesi dileğiyle yazılmıştır.



Görsel 2. İcazetnamenin 1b-2a sayfaları



Görsel 3. İcazetnamenin 2b-3a sayfaları.



Görsel 4. İcazetnamenin 3b-4a sayfaları.



Görsel 5. İcazetnamenin 4b-5a sayfaları.

2.2. İcazet Metninin Muhteva İncelemesi ve Benzer Örneklerle Kıyası

İcazetname metinleri konu olarak genellikle belli unsurların terkibinden oluşmaktadır. Buna göre, başta besmele ile başlayıp Allah'a hamdden sonra Hz. Peygamber'e salât ve selam, âl ve ashâbına dua yer almaktadır. Ardından konunun ehemmiyeti ve icazet verilen öğrencinin ismiyle birlikte elde ettiği ehliyete vurgu yapılmaktadır. Son olarak silsileye yer verilerek hocanın ismi, tarih ve mühür ile metin tamamlanmaktadır. İcazetin verildiği alana göre bir kısım eklemeler dışında umumi yapısı bu şekildedir.[29]

İncelemeye konu olan icazetnamede de belirtilen muhteva özelliklerine aynen rastlanmaktadır. Besmele, hamdele ve salvele ile başladıktan sonra Alak ve Kalem sûrelerinden ayetler delil getirilerek yazının, yazanın ve kalemin ehemmiyeti vurgulanmıştır. Tıpkı ilmî eserlerde bir konunun açımlanmasında başvurulan yöntem gibi ayetlerden sonra iki hadis-i şerif ile yazma ameliyesinin önemine değinilmiş, burada besmele ile ilgili rivayetler tercih edilmiştir. Metindeki besmelenin güzel yazılmasına dair iki hadis, Nefeszâde İbrahim'e ait (ö. 1060/1650) *Tezkiretü'l-hattâtîn* gibi hat sanatına dair klasik eserlerde ve incelenen icazetnameye benzer icazet türlerinde sıkça kullanılan iki rivayettir.[30] Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* adlı eserinde özellikle "Kim besmeleyi güzel ve özenli bir şekilde yazarsa, Allah onu bağışlar." şeklindeki ifadeyi, zayıf isnadlı bir rivayet olarak belirtir.[31] Ancak hat sanatının manevi değerini yükselten bu iki rivayeti hattatlar levhalarda da sıkça kaleme almıştır.

Metnin devamında Hz. Ali'den ve en son Yâkût el-Musta'sımî'den (ö. 698/1299) benzer içerikli ifadelere yer verilerek hiyerarşik bir düzlemde icazetnamenin konusu ve önemi üzerinde durulmuştur.

Buraya kadar mukaddimesi yapılan konunun ardından icazet almaya hak kazanan talebenin adı (Hüseyin Asım) zikredilerek ehliyetine vurgu yapılmış ve dualarla birlikte hocasının (Osman Şevkî) izin ifadelerine yer verilmiştir. Bu noktadan itibaren icazeti veren hocanın hocasından başlanarak uzun bir silsile kaydedilmiştir. Muhammed Vehbi Efendi'den başlayarak Hz. Ali'ye dayandırılan silsile şu şekildedir:

1. Hüseyin Asım (icazeti alan)> 2. Osman Şevkî (icazeti veren)> 3. Muhammed Vehbi Efendi> 4. Muhammed Avni Efendi> 5. Ebubekir el-Hâmid Efendi> 6. Muhammed Teymûr el-Kemalî Efendi> 7. Feyzullah

---

29 Akpınar, "İcazet", 21/398.

30 Mustafa Çetinkaya, *Tezkire Geleneği İçinde Nefeszâde İbrahim el-Hüsnî'nin Tezkiretü'l Hattâtîn'i ve Müellif/Mütercimi Bilinmeyen Muhtasar Tezkire-i Hattâtîn* (Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 54.

31 Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l Mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr,* çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 79.

el-Münîr Efendi> 8. Mustafa Efendi> 9. Muhammed Efendi> 10. İbrahim Efendi> 11. Koca İsmail Efendi> 12. Derviş Ali Efendi> 13. Hâlid Efendi> 14. Muhammed Efendi> 15. Derviş Muhammed Efendi> 16. (babası) Mustafa Dede> 17. Şeyh Hamdullah> 18. Hayreddin el-Maraşî> 19. Abdullah es-Sayrafî> 20. Yâkût el-Musta'sımî> 21. İbnü'l-Bevvâb> 22. İbn Mukle> 23. Hasan-ı Basrî> 24. Ali b. Ebî Tâlib.

İcazeti veren hattat, ismini 4b sayfasında dile getirmekte ve 5a'da yer alan hatime sayfasında hicri Muharrem ayı başları 1299 (1881) tarihini kayıt düşmektedir. İcazeti veren Osman Şevkî Efendi hakkında bir kısım malumat bulunabilse de icazetin verildiği Hüseyin Asım Efendi hakkında hiçbir malumat bulunamamıştır.

Şekil ve muhteva açısından benzer başka icazetnamelere dair çalışmalar çerçevesinde risale biçimli icazetname türüne Erzurum yöresinde sıklıkla rastlandığı anlaşılmaktadır.[32] Zira silsiledeki Derviş Ali'den önceki hattatlar hat sanatının önemli isimleri olmakla birlikte kronolojik olarak Derviş Ali'den sonraki isimler, Erzurumlu hattatlardan müteşekkildir.[33] Okcu'nun ulaştığı bir hilye-i şerifin ketebe kısmında[34] "Osman Şevkî Efendi el-Erzurûmî min telâmiz-i Muhammed Vehbi Efendi el Erzurûmî" ifadesi gereğince bu durum baştan anlaşılmaktadır. Böylece silsile başındaki iki hattattın Erzurum yöresi hattatlarından olduğu aşikâr olmaktadır. Bununla birlikte mezar taşında 1329/1910'da vefat ettiği görülse de Okcu'ya göre hilye-i şerifin 1210/1795 tarihinde yazıldığının belirtilmesi[35] doğru görünmemektedir. Zira hattatın hilye-i şerifi yazdıktan sonra vefatına kadar 115 yıl daha yaşadığı doğru kabul edilse bile hilyeyi çocukken yazmış olması gerekirdi.

Muhammed Vehbî Efendi'nin de hilye-i şerifinde[36] hocası olarak Eskicizâde Mehmed Avnî Efendi'yi göstermesi, incelenen icazetteki silsileyle uyuşmaktadır. Avnî Efendi'den sonra silsilenin 5 ve 6. sırasındaki isimlerin Erzurumlu olmaları yanında aralarındaki hoca-talebe münasebeti bilinse de haklarında daha fazla bilgi yoktur.[37] Tüm kaynaklara bakıldığında

[32] Bilal Sezer, "Erzurum'da Ahmet Vefik Efendi'ye Verilen Hat İcâzetnâmesi", *Sanat Dergisi* 16 (Ağustos 2009), 11; Hasan Akdağ, "İcazetnameler ve Erzurumda Ahmet Şevki Efendi'ye Verilen Bir Hat İcazetnamesi", *EKEV Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 107-108.

[33] Bilal Sezer - Pelin Güleda Karadeniz, "Erzurum'da Hat Geleneği ve Hattat Tahtacı-zade Mustafa Fehim Efendi", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (Mayıs 2013), 178-179; Bilal Sezer - Pelin Güleda Karadeniz, "Erzurum'da Hat Geleneği ve Hattat Tahtacızade Mustafa Fehim Efendi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 339.

[34] Pelin Güleda Okcu, *Geçmişten Günümüze Erzurumlu Hattatlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 45.

[35] Okcu, *Geçmişten Günümüze Erzurumlu Hattatlar*, 43.

[36] Okcu, *Geçmişten Günümüze Erzurumlu Hattatlar*, 46.

[37] Okcu, *Geçmişten Günümüze Erzurumlu Hattatlar*, 32.

incelemeye konu olan icazetnamenin de hem şekil/muhteva özellikleri hem de silsile bağlamında Erzurum'da verildiği görüşü öne çıkmaktadır.

Araştırmaya konu olan icazetnamenin, benzer icazetname örnekleriyle hem şekil hem de muhteva cihetinden karşılaştırılmasıyla daha iyi anlaşılması sağlanabilir. Levha veya kıta biçiminde olmayan bu hat icazetnamesine ait en eski örneklerden birine 1098/1686 tarihli bir icazette rastlanmaktadır. Şekil olarak murakka biçimindeki bu icazetnamede metin içeriği ve üslûbu, incelenen örnekle aynıdır. Baş kısmı Arapça, icazet konusu ve silsileye dair kısım Türkçe yazılmıştır.[38] Daha benzer bir örnek olarak Muhammed el-Ârif'e verilen 1262/1846 tarihli ve Hüseyin el-Fennî'ye verilen 1275/1859 tarihli risale biçimindeki icazetnameler, Arapça kaleme alınmıştır. Bunun yanında şekil itibariyle (yazı ve tezyinat bakımından) incelenen metne oldukça benzer yapıdadırlar.[39] Tablo 1'de de görüldüğü üzere her iki hattat, Hüseyin Asım ile Muhammed Avni Efendi'den itibaren kesişen bir silsileye sahiptir. Bu benzerlik, incelenen icazetnamenin Erzurum hat geleneğine ait olduğunu gösteren önemli bir veri sunmaktadır.

Tablo 1. Muhammed el-Ârif, Hüseyin el-Fennî ve Hüseyin Asım'ın silsilelerinin karşılaştırılması.

Muhammed el-Ârif (icazet tarihi 1262/1846)	**Hüseyin el-Fennî (icazet tarihi 1275/1859)**	**Hüseyin Asım Efendi (icazet tarihi 1298/1881)**
Hafız Mustafa el-Fehim	Hafız Mustafa el-Fehim	Osman Şevkî Efendi
Muhammed el-Avni Efendi	Muhammed el-Avni Efendi	Muhammed Vehbi Efendi
Es-Seyyid Ebubekir el-Hâmid Efendi	Es-Seyyid Ebubekir el-Hâmid Efendi	Muhammed Avni Efendi
Muhammed Teymûr el-Kemalî Efendi	Muhammed Teymûr el-Kemalî Efendi	Ebubekir el-Hâmid Efendi
Feyzullah el-Münîr Efendi	Feyzullah el-Münîr Efendi	Muhammed Teymûr el-Kemalî Efendi
Mustafa Efendi	Mustafa Efendi	Feyzullah el-Münîr Efendi

[38] Soyuer, Hat Sanatında İcazetname, 68-73.

[39] Selami Bakırcı - Sadi Çöğenli, *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, ts.), 97-126.

Muhammed Efendi	Muhammed Efendi	Mustafa Efendi
İbrahim Efendi	İbrahim Efendi	Muhammed Efendi
Koca İsmail Efendi	Koca İsmail Efendi	İbrahim Efendi
Derviş Ali Efendi	Derviş Ali Efendi	Koca İsmail Efendi
Hâlid Efendi	Hâlid Efendi	Derviş Ali Efendi
vd.	vd.	Hâlid Efendi
		vd.

Diğer benzer örneklerden Ahmed Vefîk Efendi'ye verilen 1280/1863 tarihli risale biçimindeki icazetnamede ise başlangıç kısmı Arapça iken asıl icazet metni Türkçe kaleme alınmıştır. Yazı ve tezyinat bunlarda da 19. yüzyıl üslubunu devam ettirir mahiyette olup incelenen metne benzer yapıdadır.[40] Tablo 2'de Vefîk Efendi'nin bağlandığı silsile, İbrahim Efendi'den itibaren, incelenen Hüseyin Asım'ın silsilesi ile aynı şekilde ilerlemektedir. Hatta Vefik Efendi'nin silsilesinde İbrahim Efendi'den önce yer alan Muhammed Efendi'nin, İmamzâde lakabını taşımasına karşılık incelenen metinde İbrahim Efendi'den önce yer alan Muhammed Efendi'yle örtüştüğü düşünülebilir. İmamzâde Muhammed Efendi, Okcu'nun çalışmasında, hakkında bilgi bulunamayan bir hattat olarak geçmektedir.[41] Buna karşılık Bakırcı ve Çöğenli'nin hazırladığı *Erzurum'da Hat İcâzeti Geleneği*'nde verilen benzer özellikteki 11 icazetin metin ve silsilesinde, Ahmet Vefîk Efendi'nin silsilesinin beşinci kademesi olan hattat İmamzâde Mehmed Efendi olarak kaydedilmiştir.[42] Rado'nun Türk Hattatları'nda ise İmamzâde Mehmed Efendi'ye (öl. 1165/1751) dair İstanbullu bir hattat olması ve meşk süreciyle ilgili kısa bir bilgi yer almaktadır.[43] Her halükârda Erzurumlu hattat silsilelerinin büyük çoğunluğunda görülen Muhammed/Mehmed Efendi veya İmamzâde lakaplı hattatın aynı kişi olduğu düşünülerek Hüseyin Asım'ın silsilesinde de yer almış olmalıdır.

Bir diğer örnekse, 1279/1862 tarihli Hafız Ahmet Şevkî'ye verilen icazetnamedir. Bu da risale formatında ve muhteva/şekil özellikleri bakımından benzer yapıdadır. Burada da Arapça ve Türkçe metinler birlikte kullanılmıştır.[44] Silsile olarak Tablo 2'de takip edilebildiği üzere yine Ahmed Vefik Efendi'yle ve doğal olarak incelenen (Hüseyin Asım Efendi'ye ait) icazetnameyle aynı noktada kesişmektedir. Hüseyin Asım, Ahmed Vefîk ve Ahmed Şevkî Efendilere verilen üç icazetnamenin de 1279-1299 gibi yakın bir aralıkta olması ayrıca dikkat çekicidir.

---

40 Bilal Sezer, "Erzurum'da Ahmet Vefik Efendi'ye Verilen Hat İcâzetnâmesi", *Sanat Dergisi* 16 (Ağustos 2009), 10-11.

41 Okcu, *Geçmişten Günümüze Erzurumlu Hattatlar*, 63.

42 Bakırcı - Çöğenli, *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği*, 34.

43 Rado, *Türk Hattatları*, 149.

44 Akdağ, "İcazetnameler ve Erzurumda Ahmet Şevki Efendi'ye Verilen Bir Hat İcazetnamesi", 108-110.

Tablo 2. Ahmet Vefîk Efendi, Ahmed Şevkî Efendi ve Hüseyin Asım Efendi'nin silsilelerinin karşılaştırılması.

Ahmed Vefîk Efendi (icazet tarihi 1280/1863)	**Ahmed Şevkî Efendi silsilesi (icazet tarihi 1279/1862)**	**Hüseyin Asım Efendi silsilesi (icazet tarihi 1298/1881)**
Hâfız Abdullah Enîs Efendi	El-Hâc Mustafa Necîb Efendi	Osman Şevkî Efendi
El-Hâc Mustafa Necîb Efendi	Kadanazâde Ahmed Efendi	Muhammed Vehbi Efendi
Kadanazâde Ahmed Efendi	İmamzâde Mehmed Efendi	Muhammed Avni Efendi
İmamzâde Muhammed Efendi	İbrahim Efendi	Ebubekir el-Hâmid Efendi
İbrahim Efendi	Koca İsmail Efendi	Muhammed Teymûr el-Kemalî Efendi
Koca İsmail Efendi	Derviş Ali Efendi	Feyzullah el-Münîr Efendi
Derviş Ali Efendi	Hâlid Efendi	Mustafa Efendi
Hâlid Efendi	vd.	Muhammed Efendi
vd.		İbrahim Efendi
		Koca İsmail Efendi
		Derviş Ali Efendi
		Hâlid Efendi
		vd.

Bunlarla birlikte, benzer özelliklerde ve silsileleri belli oranlarda örtüşen icazetnameler de *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği* isimli kaynakta yer almaktadır. Örneklerin tamamının Erzurum'da verildiği ve hepsinin risale biçiminde nesih hattıyla yazılarak yaklaşık ifadeler içerdiği buradaki

metinlerden anlaşılmaktadır. Bunlar içinde tespit edilen en eski tarihli icazetin 1219/1804 senesinde verildiği görülmektedir.[45] Bu bağlamda da incelenen ve Hüseyin Asım Efendi'ye verilen icazetnamenin tarih aralığı, silsile, muhteva, tezyin anlayışındaki benzerlikler yanında sıra dışı icazet usulü dolayısıyla Erzurum'da süregiden bir geleneğin içerisinde konumlandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

İcazetname, bir izin belgesi olarak modern diplomadan daha fazla anlam ihtiva etmektedir. Zira bir talebenin usûlüne uygun bir biçimde icazetname alması gerek ilmî gerek sanatsal veyahut tasavvufî cihetten yalnız teknik değil manevî bir donanımla bir kemâl haline ulaşmasıyla ilişkilendirilmektedir. Çalışmada incelenen Süleymaniye Kütüphanesi 05249 numarada yer alan icazet, muteber bir belge olarak bir yandan Erzurum'daki hat sanatı geleneğine ve bir hattatın sanat hayatına dair veriler sunarken diğer yandan bu belge özelliğiyle bir döneme dair verilere katkı sunmaktadır. 1298/1881 tarihini taşıyan ve Hüseyin Asım'a verilen icazet metninden edinilen bilgilerin benzer özellikteki icazet metinleriyle karşılaştırılması sonucu, belgenin Erzurum'da 19. yüzyıl içinde süregiden bir hat geleneğine ait olduğu anlaşılmaktadır. Benzer metinlerdeki silsilelerin bir kısmıyla büyük oranda bir kısmıyla ise yaklaşık yarı yarıya örtüşen yapısı yanında levha veya kıta biçiminde olan klasik icazetnamelerden ayrı olarak risale biçiminde olması bu aidiyeti gösteren önemli hususlardır. Ayrıca tamamının nesih hattıyla yazılmış olması ve metnin muhtevası da bu aidiyeti güçlendirmektedir. Hüseyin Asım hakkında herhangi bir bilgiye yahut kendisine ait herhangi bir levhaya ulaşılamamıştır. Hocası Osman Şevkî Efendi'den itibaren silsilesinde yer alan diğer hattatların isimleri en azından bir icazet metninde, bir silsilede yahut bir yazısıyla bilinirken Hüseyin Asım'ın varlığına dair tek kanıt, yeni bir veri bulunana kadar bu icazet belgesidir. Bu nokta, bir nevi tarihe not olarak icazetnamelerin belge niteliğinin önemini vurgulamaktadır.

Diğer bir husus olarak icazetname geleneğinin hat sanatında 15. yüzyıl gibi nispeten erken bir tarihte görülmesi dolayısıyla bir sorun teşkil etmemesine karşılık tezhip, ebru gibi sanatlarda daha geç bir tarihte ortaya çıkması -tezhipte 18. yüzyıl civarında icazet verildiğine dair kanıtların olması, ebruda ise 20. yüzyılda ilk örneklere rastlanması- hat dışındaki sanatlarda icazetin reddine dair bir görüş doğurmuştur. Konuya bu zaviyeden bakıldığında başlangıcı Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulüne dayandırılan hat sanatı için 15. yüzyıl da oldukça geç bir tarih olarak görünmektedir. Buna istinaden icazetnamelerin sanat eğitimine pratik katkıları ve sanat tarihi yazımında önemli bir belge hüviyeti taşıması hasebiyle faydası

[45] Bakırcı - Çöğenli, *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği*, 26-27.

cihetinden ne zaman başladığından ziyade nasıl doğru sürdürülebileceği üzerinde durulması ehemmiyet arz eden konuyu oluşturmaktadır. Sorunun tespit ve teşhisinden sonra, faydası aşikâr olan kurumun değil sorunlu kısmın çözüme kavuşturulması daha insaflı bir yaklaşım olacaktır. Zira hat sanatı dışındaki İslâm sanatlarında tarih yazımının sorunlu noktaları ve teknik/terminolojik noksanlar, icazet gibi bir belgeyle sadece yazılı tarih aktarımı için değil, icazet alma sürecindeki hoca-talebe ilişkisi ve bağlılığı ile çözümlenebilir görünmektedir. Buradan hareketle söz uçar yazı kalır düsturuna bağlı olarak kısıtlayıcı olmayan ve sanatlardaki zaman ve insan etmenleri çerçevesinde gerçekleşen doğal değişimi reddetmeyen bir standartlaşma yahut kurumsallık, İslâm sanatlarının daha sağlam kökler üzerinde gelişmesine imkân tanıyacaktır. İcazet kurumu bu hususta tek ve vazgeçilmez değil ancak uzun bir süre boyunca denenmiş, sonuçları alınmış bir olgu olarak durmaktadır. Bu noktada icazet konusunu tartışan çalışmaların bir kısmı "geleneğin devamına" vurgu yaparak icazeti temellendirmeye çalışırken diğer kısmının "gelenek icat etmek" üzerinden konuya bakması, bir süreklilik yanılgısı çerçevesinde her iki bakış açısını zayıf kılan bir yönü oluşturmaktadır. Zira iki bakış da ters yönlü bir geleneksellik kalıbı içinde kalmakla daha somut düzlemde yapıcı bir çözüme ulaşamamaktadır. Bu durum, İslâm sanatları için akademinin geniş perspektiften ve daha donanımlı tartışma ortamlarına ihtiyaç duyduğunu, daha ötesinde İslâm sanatları için akademik paradigmanın gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir. Son olarak incelenen Süleymaniye Kütüphanesi 05249 numarada bulunan icazetname, ihtiva ettiği isimler, tarihler ve mukaddimesinde yer alan bir kısım ölçütler ve yaklaşım tarzı ile icazetin bir vesika olarak önemine somut bir örnek oluşturmaktadır. Böyle bir belgeyle talebe, sanatın teknik ve metafizik bilgisiyle harmanlanan bir çatı altına girmekle dahil olduğu halkanın ehemmiyetini kavramaktadır. Diğer açıdan ise aradan geçen zamana rağmen kaybolmayan bir iz olarak hem sanatın hem de sanatkârın geçmişini takip etmeyi kolaylaştırarak bugüne dair mesnet noktaları oluşturmaktadır.

Kaynakça

Akay, Ali. "Kur'ân-ı Kerîmin Kitabeti Bağlamında Hat Sanatında İcâzet ve Bir Hat İcâzetnâmesi Örneği". *Şarkiyat Dergisi* 12 (Kasım 2014), 1-20.

Akdağ, Hasan. "İcazetnameler ve Erzurum'da Ahmet Şevki Efendi'ye Verilen Bir Hat İcazetnamesi". *EKEV Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 99-112.

Akpınar, Cemil. "İcazet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2016.

Bakırcı, Selami, Çögenli Sadi. *Erzurum'da Hat İcazeti Geleneği.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, ts.

Birol, İnci A. *Türk Tezyînî Sanatlarında Desen Tasarımı Çizim Tekniği ve Çeşitleri.* İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008.

Çelik, Yunus Emre. "Halim Efendi'nin Dârülelhan Külliyatında Yer Alan Celî Dîvânî Yazılarının Analizi*". İSTEM Dergisi* 23/45 (Haziran 2025), 509-536.

Çetinkaya, Mustafa. *Tezkire Geleneği İçinde Nefeszâde İbrahim el-Hüsnî'nin Tezkiretü'l Hattâtîn'i ve Müellif/Mütercimi Bilinmeyen Muhtasar Tezkire-i Hattâtîn.* Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Çevik, Savaş. "Hat Sanatında Eğitim ve Meşk". *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi* 2 (Temmuz- Eylül 2020), 107-115.

Derman, M. Uğur. "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/427-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Derman, M. Uğur. "Hattat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/493-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Derman, M. Uğur. *Türk Hat San'atından Seçmeler*. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat.* Ankara: Aydın Kitabevi, 26. Basım, 2010.

Duran, Gülnur. "18. Yüzyıl Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı,* ed. Ali Rıza Özcan. 397-415. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Düzenli, Muhittin. "İslâm Rivayet Geleneğinde İcazet". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Ocak 2004), 265-300.

Ertunç Önkol, Çiğdem. "Geleneksel Sanatlarda Eğitim Modeli ve İcazet Geleneği" *İSTEM Dergisi* 17/34 (Aralık 2019), 477-487.

Süyûtî, Celâleddin, *ed-Dürrü'l mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, çev. Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.

Gülgen, Hicabi. "Geleneksel Sanatlarımız ve Günümüzde İcazet Meselesi". *Geleneğin İzinde Geleneksel Türk Sanatları Prof. Dr. Fevzi Günüç'e Armağan Kitabı*. ed. Meral Akan -Serkan Selalmaz. 49-52. Konya: Selçuk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları, 2024.

Idrız, Mesut. "İslâm Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 169-188.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab.* 5. Cilt. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1405.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Memiş, Mehmet. "Hat Sanatında Eğitim ve İcazet Geleneği". *Klasik Sanatlar Yıllığı 2015*. ed. Fatih Özkafa. 14-21. İstanbul: DİB Yayınları, 2016.

Memiş, Mehmet. "Osmanlıda Hat Sanatını Zirveye Çıkaran Eğitim Yöntemi: Meşk ve İcazet Geleneği". *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Ağustos 2018), 53-77.

Okcu, Pelin Güleda. *Geçmişten Günümüze Erzurumlu Hattatlar.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Özkafa, Fatih. "Kur'an Sanatını Koruyan gelenek: Meşk ve İcazet Usulü". *1453 İstanbul Kültür ve Sanat Dergisi* 1/18 (2013), 27-31.

Özkafa, Fatih. *Hat Sanatı - Osmanlı'dan Bugüne*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2023.

Özönder, Hasan. *Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri Terimleri Sözlüğü*. Konya: Sebat Ofset, 2003.

Rado, Şevket. *Türk Hattatları.* İstanbul: Yayın Matbaacılık, ts.

Schick, İrwin Cemil. "İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak İlişkisi ve İcazet Geleneği". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 49/49 (Mart 2017), 231-266.

Serin, Muhittin. "Meşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/372-374. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Sezer, Bilal - Karadeniz, Pelin Güleda. "Erzurum'da Hat Geleneği ve Hattat Tahtacızade Mustafa Fehim Efendi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*. 337-344. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2017.

Sezer, Bilal - Karadeniz, Pelin Güleda. "Erzurum'da Hat Geleneği ve Hattat Tahtacızade Mustafa Fehim Efendi". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (Mayıs 2013), 174-193.

Sezer, Bilal. "Erzurum'da Ahmet Vefik Efendi'ye Verilen Hat İcâzetnâmesi". *Sanat Dergisi* 16 (Ağustos 2009), 9-12.

Soyuer, Zeynep Afra. *Hat Sanatında İcazetname ve Ketebe Geleneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tekin, Başak Burcu. "19. Yüzyıl İstanbul'unda Tezhip ve Müzehhipler: Arşiv, Kütüphane ve Müzelerdeki Eserlere Göre Bir Değerlendirme". *7. Uluslararası Türk Kültürü ve Kongresi Bildiriler IV İstanbul'da Sanat: Mimari, El Sanatı, Resim, Müzik.* 753-767. Konya: Atatürk Kültür Merkezi, 2011.

Vajda, G. "Idjaza", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Edition. 3/1020-1022. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Yazır, Mahmud Bedrettin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli.* İstanbul: DİB Yayınları, 5. Basım, 2023.

Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Örneği

The Reflection of Differences in Recitation in Translations: The Examples of Translations by the Presidency of Religious Affairs and the Türkiye Religious Affairs Foundation

Ahmet Özbay

İşârî Tefsirler Perspektifinden Kur'an'da İnfak Kavramı

The Concept of Infaq in The Qur'an From The Perspective of Ishari Tafsirs

Derviş Dokgöz

Hadis Metinlerinde Tekrar Eden Bir İfadenin İzini Sürmek: 'Şimdi Yanınıza Cennetlik Bir Adam Gelecek' Terkibinin Rivayetlere Yansımaları ve Adaptasyonları

Tracing a Recurring Expression in Hadith Texts: Reflections and Adaptations of the Phrase 'A Man of Paradise Will Now Come to You' in Narrations

Mahmut Demir

On Dokuzuncu Yüzyıl İslâm Dünyasında Mevlid Kutlamalarının Hükmü ile İlgili Tartışmalar

Debates on the Ruling of Mawlid Celebrations in the Nineteenth Century Islamic World

Sümeyye Onuk Demirci

Bir Devlet Adamı Olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Resmî Mektuplarındaki Diplomatik Dili ve Stratejisi

The Diplomatic Language and Strategy in the Official Letters of the Prophet (pbuh) as a Statesman

Ali Veysel Akcan

Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları

Debates on the Concept of "Maj'uliyyah" in the Pre Razi Kalam Tradition

Mehmet Aktaş

Ümmü Külsûm bint Ukbe'nin Hicretinin Siyasi, Sosyal ve Hukuki Yansımaları

The Political, Social and Legal Implications of the Hijrah of Umm Kulthum bint Uqba

Fahrettin Haliloğlu - Osman Aydın

Biyografik Bir İnceleme: Hz. Peygamber'den Emevîlerin Yıkılışına Kadar Akdeniz'de Faaliyet Gösteren Müslüman Donanma Komutanları

A Biographical Review: Muslim Naval Commanders Operating in the Mediterranean from the Prophet to the Fall of the Umayyads

Mustafa Çavuşoğlu

Hammâdî-Benî Hilâl İlişkilerinde İttifak Dinamikleri: Askerî Bağımlılık ve İç Siyaset Yansımaları (405-547/1015-1152)

Alliance Dynamics in Hammadid Banu Hilal Relations: Military Dependency and Internal Political Implications (405 547 / 1015 1152)

Yasin Kurnaz

Süleymaniye Kütüphanesi 05249 Numarada Bulunan Bir Hat İcazeti Ekseninde İcazetname Üzerine Geleneksellik Tartışmaları

Debates on Traditionality Regarding Idjazet name: Centered on a Calligraphy Idjaza in Suleymaniye Library No. 05249

Yunus Emre Çelik