

T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



DEVLETLER HUKUKU İLE İLGİLİ HADİSLERİN  
İSLAM HUKUKUNA YANSIMASI  
(HANEFÎ LİTERATÜRÜ ÖZELİNDE)

Yüksek Lisans Tezi

Muhammed Mustafa YILMAZ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU

SAMSUN  
2022

## TEZ KABUL VE ONAYI

Muhammed Mustafa YILMAZ tarafından, Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU danışmanlığında hazırlanan “DEVLETLER HUKUKU İLE İLGİLİ HADİSLERİN İSLAM HUKUKUNA YANSIMASI (HANEFÎ LİTERAÜTÜRÜ ÖZELİNDE)” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 18.8.2022 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TOBAY Giresun Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

.../.../...

Prof. Dr. Ali BOLAT  
Enstitü Müdürü

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI**

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığımı taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet  (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır

19/09/2022

Muhammed Mustafa YILMAZ

## **TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI**

**Tez Başlığı :** DEVLETLER HUKUKU İLE İLGİLİ HADİSLERİN İSLAM HUKUKUNA YANSIMASI (HANEFÎ LİTERATÜRÜ ÖZELİNDE)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 22/06/2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 6

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

19/09/2022

Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU

## ÖZET

### DEVLETLER HUKUKU İLE İLGİLİ HADİSLERİN İSLAM HUKUKUNA YANSIMASI (HANEFİ LİTERATÜRÜ ÖZELİNDE)

Muhammed Mustafa YILMAZ  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans, Ağustos/2022  
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU

Müslümanlar, Allah Rasûlü zamanından başlayarak bugüne kadar gayri müslimlerle ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişkiler devletler hukuku tarafından incelenmiş ve kaydedilmiştir. Devletler hukuku, İslam uleması tarafından çeşitli fıkıh kitaplarında “Siyer” veya “Cihâd” başlığı altında ele alınmış, bu başlıkta Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkileri Kur’ân ve Sünnet ışığında delillendirilmiştir. Günümüzde Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkileri genellikle savaş üzerinden ön plana çıkarılmış, diğer ilişkileri ise göz ardı edilmiştir. Tezimizde, Allah Rasûlü’nün, devletler hukuku bağlamında gayri müslimlere yönelik hadisleri incelenecek, bu hadislerin tahrîci, sıhhat derecesi ve ricâl tenkidi yapılacaktır. Bu hadisler Hanefî fıkıhında ön plana çıkmış olan, imam Meydânî’ye ait “*el-Lübâb fi Şerhi’l Kitâb*” adlı eserin “Siyer” bölümünde bulunmaktadır. Tezimizde ilgili hadislere binaen Allah Rasûlü’nün, gayri müslimlerle kurduğu ilişkiler tüm yönleriyle ele alınacak, bu ilişkiler hakkında Hanefî fukahâsı özelinde İslam ulemasının görüşlerine yer verilecektir. İslam ulemasının görüşleri çeşitli hadis şerhleri üzerinden, Hanefî fukahâsının görüşleri de ilk dönemden modern döneme kadar çeşitli Hanefî fukahâsı üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Tezimizde “*el-Lübâb fi Şerhi’l Kitâb*” eserinin seçilme nedeni ise *el-Lübâb’ın* hem Hanefî mezhebinde muteber temel metinlerden biri olan Kudûrî’nin *el-Muhtasari’nin* şerhi olması hem de telif edildiği dönemden günümüze kadar Hanefî literatüründe işgal ettiği konumdur. Tezimizin amacı, Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkilerinin sadece savaşa dayanmadığını gösterebilmek, aksine İslam dininin geçmişten bugüne kadar yeryüzünde adaleti, iyiliği ve beraber yaşamayı nasıl başardığını ortaya koyabilmektir. Tezin bu amacı, sahâbî, tâbiîn, İslam uleması ve Hanefî fukahâsının görüşleri çerçevesinde ispatlanmaya çalışılacaktır. Tezimizde, İslam dininin amacının keyfi bir cihan hâkimiyeti uğruna gayri müslimlere savaş açmak olmadığı, Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkilerinin Kur’ân ve Sünnet’e tâbi olarak belirli kriterler çerçevesinde olduğu ortaya koymaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Savaş, Mushaf, Ganimet, Müsle, Eman, Cizye.

## ABSTRACT

### REFLECTION OF HADITHS RELATING TO THE LAW OF STATES IN ISLAMIC LAW (SPECIFIC TO HANAFI LITERATURE)

Muhammed Mustafa YILMAZ  
Ondokuz Mayıs University  
Institute of Graduate Studies  
Department of Basic Islamic Sciences  
Master, August/2022  
Supervisor: Asst. Prof. Bekir ÖZÜDOĞRU

Muslims have been in a relationship with non-Muslims since the time of the Messenger of Allah until today. These relations have been studied and recorded by the law of the states. The law of states has been discussed by the Islamic scholars in various fiqh books under the heading of “Siyar” or “Jihad”, in which the relations of Muslims with non-Muslims have been proven in the light of the Qur'an and the Sunnah. Nowadays, the relations of Muslims with non-Muslims are generally brought to the forefront through the war, while other relations are ignored. Dec. In our thesis, the hadiths of the Messenger of Allah aimed at non-Muslims in the context of state law will be examined, the degree of provocation, health and criticism of these hadiths will be made. These hadiths are found in the “Siyar” section of the work “*al-Lübab fi Serhi'l Kitâb*” by Imam Meydani, which has come to the fore in Hanafi fiqh. In our thesis, based on the relevant hadiths, the relations established by the Messenger of Allah with non-Muslims will be discussed in all aspects, and the views of the Islamic ulama about these relations will be included in the Hanafi fuqa. The views of the Islamic ulama will be tried to be shown through various hadith commentaries, and the views of the Hanafi fuqah will be shown through various Hanafi fuqahs from the first period to the modern period. The reason for choosing the work “*al-Lübab fi Serhi'l Kitâb*” in our thesis is that *al-Lübab* is both the commentary of al-Kuduri, one of the valid basic texts in the Hanafi sect, and the position it occupies in the Hanafi literature from the period when it was published to the present day. The aim of our thesis is to show that the relations of Muslims with non-Muslims are not based only on war, but on the contrary, to reveal how the Islamic religion has managed to achieve justice, goodness and coexistence on earth from the past to the present. This aim of the thesis will be tried to be proved within the framework of the views of the companions, tabiin, the Islamic ulama and the Hanafi fuqaha. In our thesis, it will be tried to show that the purpose of the Islamic religion is not to wage war on non-Muslims for the sake of arbitrary world domination, but that the relations of Muslims with non-Muslims are within the framework of certain criteria, subject to the Qur'an and the Sunnah.

**Keywords:** War, Mushaf, Loot, Musle, Safety, Cizye.

## ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkileri, Allah Rasûlü'nün (s.a.s) zamanında başlamış ve günümüze kadar gelmiştir. Allah Rasûlü'nün ilk muhatapları Mekke ehli, daha sonra Medine ehli ve Hicaz bölgesi olmuştur. Allah Rasûlü risâlet döneminin başlangıç zamanları olduğu için Mekke ehliyle daha çok inanç temelli ilişki içerisinde olmuş, Medine döneminde orada bulunanlarla ise hem inanç yönüyle hem de sosyal yaşam bağlamında ilişki içerisinde olmuş ve bu durum diğer bölgelere de yansımıştır. Allah Rasûlü Mekke ve Medine özelinde gayri Müslimlerle kurmuş olduğu bu ilişkilerin temelini Allah-u Teâla'dan almış, bu durum da gerek Kur'ân'da gerekse Sünnet'te ortaya koyulmuştur.

Allah Rasûlü'nün kendi zamanında bulunan gayri müslimlerle kurmuş olduğu ilişkiler zamanla kaydedilmiş ve tarih/tabakât kitapları başta olmak üzere fıkıh kitaplarına yazılmıştır. Fıkıh kitaplarında da Allah Rasûlü'nün gayri müslimlerle kurmuş olduğu bu ilişkiler siyer/cihâd başlıklarıyla yer almıştır. Bu başlık altında; İslam dininde savaş ve mahiyeti başta olmak üzere ganimet taksimi, eman, müsl, cizye vb. konular ele alınmış, böylelikle Müslümanların gayri müslimlerle olması gereken ilişkileri Sünnet başta olmak üzere Kur'ân üzerinden açıklanmaya/delillendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada Allah Rasûlü'nün gayri müslimlere nasıl muamelede bulunduğu ve bu muamelenin mahiyeti yani muamelenin dosthane mi hasmane mi olduğu araştırılacaktır. Çalışmanın bu amacı Hanefî literatüründe ön plana çıkmış olan, Meydânî'ye ait "*el-Lübâb fî Şerhı'l-Kitâb*" eserinin siyer/cihad bölümü özelinde gerçekleştirilecektir. Çalışma, hadis tekniği açısından devletler hukuku hadisleri, hadislerin şerhlerde nasıl anlaşıldığı ve hadislerin Hanefî fıkıh literatürüne yansımaları olarak üç bölüm üzerinde yapılacaktır. Böylelikle Allah Rasûlü'nün gayri Müslimlerle olan ilişkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda çalışmamızı yaparken bizlere yol gösterip, danışmanlığımızı üstlenen Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU'ya, çalışmaya katkılarını sunan Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ'ye, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet TOBAY'a, Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ'ye ve bu süreçte bizlere destek veren anne-babama, kıymetli eşime teşekkür ederim. Rabbim çalışmamızın istifade edenini çok eylesin, Âmin.

Muhammed Mustafa YILMAZ

# İÇİNDEKİLER

<b>TEZ KABUL VE ONAYI</b> .....	<b>i</b>
<b>BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI</b> .....	<b>ii</b>
<b>TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI</b> .....	<b>ii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iv</b>
<b>ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR</b> .....	<b>v</b>
<b>SİMGELER VE KISALTMALAR</b> .....	<b>viii</b>
<b>ŞEKİLLER DİZİNİ</b> .....	<b>ix</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.1. Hadis-Fıkıh İlişkisi.....	1
1.2. Araştırmanın Konusu ve Bağlamı .....	4
1.3. Araştırmanın Metodu .....	6
<b>2. HADİS TEKNİĞİ AÇISINDAN DEVLETLER HUKUKU HADİSLERİ</b> .....	<b>7</b>
2.1. Allah Rasûlü'nün İnsanlarla, Lâ İlâhe İllallâh Deyinceye Kadar, Savaşması Hadisi .....	7
2.2. Allah Rasûlü'nün İslam Dâvetinde Bulunmaksızın Benî Mustalik Kavmine Saldırması Hadisi .....	18
2.3. Allah Rasûlü'nün Taif Ehline Mancımla Taş Atması Hadisi.....	21
2.4. Allah Rasûlü'nün Büveyre Beldesini Yakması Hadisi .....	23
2.5. Allah Rasûlü'nün Düşman Beldesine Mushaf ile Sefere Gidilmesini Yasaklaması Hadisi .....	25
2.6. Allah Rasûlü'nün Ureyne Kavmine Müsle Yapması .....	29
2.7. Allah Rasûlü'nün Hayber Ganimetlerini Paylaşırması Hadisi.....	37
2.8. Bir Müslümanın Kâfire veya Kâfir Topluluğa Emânı Hadisi .....	43
2.9. Allah Rasûlü'nün Zevi'l-Erhâm'a Humustan Pay Vermesi Hadisi .....	55
2.10. Allah Rasûlü'nün Mecûsilerden Cizye Alması Hadisi.....	60
<b>3. HADİS ŞERHLERİNDE DEVLETLER HUKUKU HADİSLERİ</b> .....	<b>66</b>
3.1. Müslümanların Gayri Müslimlerle, Lâ İlâhe İllallâh Deyinceye Kadar Savaşmaları Durumu .....	66
3.2. İslam Davetinde Bulunmaksızın Benî Mustalik Kavmine Saldırılması.....	74
3.3. Taif Ehline Mancımla Taş Atılması .....	76
3.4. Büveyre Beldesinin Yakılması.....	77
3.5. Düşman Beldesine Mushaf ile Sefere Gidilmesinin Yasaklanması .....	82
3.6. Ureyne Kavmine Müsle Yapılması .....	87
3.7. Hayber Ganimetlerinin Paylaşırılması .....	95
3.8. Bir Müslümanın Kâfire veya Kâfir Topluluğa Emânı.....	101
3.9. Zevi'l-Erhâm'a Humustan Pay Verilmesi .....	105
3.10. Mecûsilerden Cizye Alınması .....	108
<b>4. DEVLETLER HUKUKU HADİSLERİNİN HANEFİ FIKİH LİTERATÜRÜNE YANSIMASI</b> .....	<b>113</b>
4.1. İslam Hukukunda Savaş ve Mâhiyeti .....	113
4.2. Savaştan Önce İslam Dinine Dâvet .....	120
4.3. Haram Aylarda Şavaş ve Gayri Müslimler Tarafından Yapılan Savaş Aletlerinin Müslümanlar Tarafından Kullanılması .....	126
4.4. Zafere Binaen Düşman Beldesinin Tahrip Edilmesi .....	129
4.5. Düşman Beldesine Mushaf İle Savaşa Gitmek .....	133
4.6. İslam Dininde Müslenin Hükümü .....	137
4.7. Düşman Beldesinin Fethedilip Oradaki Zirâi Ürünlerin Paylaşırılması .....	142
4.8. Müslümanların Düşmana/Düşman Topluluğa Verdiği Eman .....	146
4.9. Humus Payı ve Zevi'l-Erhâm.....	154
4.10. Cizye ve Mensupları.....	159
<b>5. SONUÇ</b> .....	<b>165</b>

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>167</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ.....</b>	<b>171</b>

## SİMGELER VE KISALTMALAR

AİBÜ	:	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
a.s	:	Aleyhisselam
b.	:	bin/İbn
bkz.	:	Bakınız
C.	:	cilt
h.	:	hicri
hz.	:	Hazreti
İfav.	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
s.a.s.	:	Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
ss.	:	sayfa sayısı
TDV.	:	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ts.	:	Tarihsiz
vb.	:	ve benzeri

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 2.1. İbn Ömer Tarikinin İsnad Şeması .....	9
Şekil 2.2. Ebû Hureyre Tarikinin İsnad Şeması.....	11
Şekil 2.3. Enes B. Mâlik Tarikinin İsnad Şeması .....	13
Şekil 2.4. Câbir b. Abdullah Tarikinin İsnad Şeması.....	15
Şekil 2.5. Muaz b. Cebel Tarikinin İsnad Şeması.....	16
Şekil 2.6. Abdullah b. Abbâs Tarikinin İsnad Şeması .....	17
Şekil 2.7. Nâfi Tarikinin İsnad Şeması .....	20
Şekil 2.8. Sevr b. Yezîd Tarikinin İsnad Şeması.....	22
Şekil 2.9. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması .....	24
Şekil 2.10. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması .....	27
Şekil 2.11. Enes b. Mâlik Tarikinin İsnad Şeması .....	34
Şekil 2.12. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması .....	41
Şekil 2.13. Ali b. Ebî Tâlip Tarikinin İsnad Şeması .....	46
Şekil 2.14. Abdullah b. Amr Tarikinin İsnad Şeması .....	47
Şekil 2.15. Abdullah b. Abbâs Tarikinin İsnad Şeması .....	51
Şekil 2.16. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması .....	52
Şekil 2.17. Mâlik el-Eşter Tarikinin İsnad Şeması .....	53
Şekil 2.18. Câbir b. Abdullah Tarikinin İsnad Şeması.....	54
Şekil 2.19. Cübeyr b. Mut'im Tarikinin İsnad Şeması .....	59
Şekil 2.20. Becâle B. Abde Tarikinin İsnad Şeması .....	63

# 1. GİRİŞ

## 1.1. Hadis-Fıkıh İlişkisi

İslam dininin ikinci şer‘î kaynağı olan Sünnet, Allah Rasûlü’nün risâleti ile bizlere delil olmaya başlamıştır. Allah-u Teâla “*Peygamber size neyi vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının*”<sup>1</sup> buyurarak Allah Rasûlü’nün emrettiklerini yapmamızı, nehyettiklerinden kaçınmamızı emreder. İslam ulemâsı bu emre binâen Allah Rasûlü’nün sünnetini incelemiş, ahkâmla ilgili olan sünnetleri ayırıp, bunları çeşitli konularda delil olarak kullanmıştır.

Allah Rasûlü’nün sünneti, ashabı kirâmdan itibaren delil olarak kullanılmaya başlanmış, bu amaçla onlar Allah Rasûlü’nün hadislerini fetihler neticesinde gittikleri coğrafyalarda yaymıştır.<sup>2</sup> Böylelikle hadis-fıkıh ilişkisi Allah Rasûlü’nün zamanında yaşayan ashabı kiram ile başlamıştır. Onlar gittikleri yerlere hadis birikimlerini de götürerek, bu birikimlerini tâbiîne aktarmıştır. Tâbiîn ise bu birikimlerini tebe-i tâbiine aktarmış, böylelikle amelî mezheplerin temelleri atılmıştır. Mesela Cuma günü gusül abdesti almanın hükmü hakkında Medine bölgesi vâciptir demişken, Kûfe bölgesi ise hasen/güzeldir demiştir. Şöyle ki; Medine bölgesi bu hususta sahabîlerden Ebû Hureyre’den (58/678) merfû olarak gelen hadise<sup>3</sup>, yine Hz. Ömer’in (23/644) bir hutbesinde, Cuma namazına geç kalıp, gusül abdesti almaya vakti olmayan ashaptan birisine, “Allah Rasûlü’nün Cuma günü gusletmeyi emrettiğini biliyorsun” sözüne<sup>4</sup>, tâbiinden Atâ b. Yesâr’ın (103/721) Ebû Saîd el-Hudrî’den (74/693) rivayetine dayanarak Cuma günü gusletmenin vacip olduğunu belirtmiştir<sup>5</sup>. Kûfe bölgesi ise Enes b. Mâlik’ten (93/711), tâbiinden Hasan-ı Basrî’den (110/728) gelen rivayete dayanarak<sup>6</sup> Cuma guslünün faziletli olduğunu, yine Enes b. Mâlik ve İbn Abbas’ın (68/687) kavline dayanarak Cuma günü guslün vacip olmadığını<sup>7</sup> belirtmiş, ayrıca Hz. Ömer’in, Cuma’ya geç gelen adama gusül almasını emretmediğini ve bu adamın sadece namaz abdestiyle Cuma namazını kıldığını belirtmiştir.<sup>8</sup> Bu iki örnek üzerinden

---

<sup>1</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Haşr, 59/7.

<sup>2</sup> Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), s.39.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Müesssetü Zeyd b. Sultân Âli Nehyân, 2004), C.II, s.139 (No. 334).

<sup>4</sup> Mâlik, *Muvatta’*, C.II, s.140 (No. 336).

<sup>5</sup> Mâlik, *Muvatta’*, C.II, s.141 (No. 337).

<sup>6</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü’l Hücce Alâ Ehli’l Medine* (Âlimü’l Kütüb, 1983), C.I, s.280.

<sup>7</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C.I, s.281.

<sup>8</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C.I, s.282.

Medine, sahabîlerden Ebû Hureyre'yi, tâbiinden Atâ b. Yesâr'ı baz alıp Cuma günü guslün vacip olduğunu kabul etmiş, Kûfe ise sahabîlerden Enes b. Mâlik ve İbn Abbas'ı, tâbiinden Hasan'ı Basrî'yi baz alıp Cuma günü gusletmenin faziletli olduğunu kabul etmiştir. Böylelikle her iki bölgenin Cuma guslü hakkındaki görüşleri ilk dönem kaynaklarına yansımıştır.

Hadis-fıkıh ilişkisi karşımıza daha çok amel olarak çıkmaktadır. Şöyle ki; Allah Rasûlü'nün sünneti herhangi bir olaya binaen zikredilmekte, böylelikle bu hadisle amel edilmektedir. Ancak Allah Rasûlü'nün sünneti her bölgede aynı şekilde anlaşılmadığı ya da bilinmediği için, konu aynı olsa da farklı ameller karşımıza çıkmaktadır. Mesela Medine'de "amel-i ehl-i Medine" kavramı, Kûfe'de "meşhur sünnet" kavramı ön plana çıkmıştır.<sup>9</sup> Yani Medine de ashab başta olmak üzere tâbiînin sürekli amel ettiği hadisler ön plana çıkmışken, Kûfe de oraya yerleşen ashâb ile onların talebesi olan tâbiîn arasında meşhur olan sünnetle amel edilmiştir.

Zayıf hadisle amel meselesinde hadis-fıkıh ilişkisi görülmektedir. Çalışmamızda da yer vereceğimiz üzere, hadis ulemâsı tarafından zayıf hükmü verilen bir hadisle fıkıh ulemâsı amel etmiştir. Bu durum ise zayıf hadisle amel konusunu ön plana çıkarmıştır. Günümüzde de yaygın olduğu üzere "zayıf hadisle amel edilir mi" sorusu geçmişten beri vâir olmuştur. Bir hadisin zayıf hükmünü alması ya isnadından ya da râvilerinden kaynaklanmaktadır.<sup>10</sup> Peki, bir hadise zayıf hükmü verilirse, o hadisle amel edilmez mi?

Zayıf hadisle amel meselesi, bir taraftan hadis ilmini, diğer taraftan fıkıh ilmini ilgilendirmektedir. Hadisin sübutunu tesbit ettikten sonra muhaddislerin görevi bitmektedir. O hadislerden hüküm çıkarmak fukahânın işidir. Fakat tatbikatta her zaman böyle katı bir branş ayrımı olmamıştır. Sadece hadislerin tenkid ve rivayetiyle uğraşp metinlerin ihtivâ ettiği ahkâmıla ilgilenmeyen muhaddisler olduğu gibi, hadis ve fıkıh ilmini mükemmel şekilde cemedan âlimler de olmuştur. Bilhassa mezhep imamı ve ilk devir fukahâsı aynı zamanda meşhur birer muhaddisdiler.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Bekir Özudođru, *Hadis, Anlam ve Amel (Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), ss.14-15.

<sup>10</sup> Bir hadisi zayıf yapan isnâd ve râvi kusurları için bkz: Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2020), ss.198-218.

<sup>11</sup> Selahattin Polat, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), s.96.

Hadis ulemasının, isnadından veya râvilerinden dolayı zayıf kabul ettiği bir hadisle fukahâ tarafından amel edilmesi, fukahânın ilgili hadisi başka delillerle beraber değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; bir müçtehid herhangi bir hadisi, kıyasla, sahabî, tâbiin kavilleriyle ve diğer şer'î delillerle birlikte değerlendirip, ona göre bu hadis hakkında sahih veya zayıf hükmü vermektedir. Böylelikle bu müçtehid, hadis ulemâsı tarafından zayıf hükmü verilen bir hadisle amel edebilmektedir.<sup>12</sup>

Bu hususta Polat, muhaddisler tarafından zayıf sayılan bir hadisle fukahânın nasıl amel ettiğine değinmiş ve bu durumu üç şekilde açıklamıştır:

1) Muhaddislerin merdûd kabul ettiği bir hadis, fukahâ tarafından kıyas, istihsân, selefin veya çoğunluğun ameli, maslahat, ıstîshâb vb. gibi delillerle destekleniyorsa fukahâ bu hadisle amel eder.

2) Kitaplarda sahih bir senedine rastlayamadığımız halde, fukahâyâ kendilerine has sahih isnadlarla ulaşılmış hadisler olabilir. Bu isnadlar da fukahânın ilgili hadisle amel etmesini sağlamıştır.

3) Zayıf bir hadisten çıkarılan hüküm, hükmün sadece bu zayıf hadisten çıkarıldığı anlamına gelmez.<sup>13</sup>

Böylelikle fukahânın zayıf hadisle amel etmesi durumu, onların muhaddisler gibi sadece hadis metnine odaklanmadığını, fer'î delillere başvurup, ilgili hadisin bu delillerle çelişip çelişmediğini tespit edip, buna göre zayıf hadislerle amel ettiklerini ortaya çıkarmıştır.

Zayıf hadisle amel konusunda Özüdoğru, “amel-i ehl-i Medine” ve “meşhur sünnet” kavramlarını kullanmıştır. O, bu hususta şu soruları sormuştur: İsnâda göre âlimler ve halk nazarında revaç bulmadan önceki dönemlerde yani ilk iki asırda amel edilegelen ancak sıhhat şartlarını taşımayan rivayetlerin durumu ne olacaktır? Hadis ehli zayıf oldukları için bu rivayetlerle amel etmeyi terk mi edecek yoksa zayıf

---

<sup>12</sup> Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *Kavâ'id fi 'Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrût: Mektebetü Matbûâtî'l İslâmiyye, 1984), s.95. Yine bu hususta ulemadan bazısına göre zayıf bir hadisle amel edilebiliyorsa, bu zayıf hadis zayıflık mertebesinden makbûl mertebesine yükselecektir. Bu durum ise “telakki bi'l amel” kavramıyla açıklanmıştır. Bu durum da aynı şekilde muhaddisler tarafından zayıf kabul edilen bir hadisin, fukahâ tarafından başka delillerle desteklenmesi ile alakalı bir husustur. Bkz: Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâzıla* (Halep: Mektebetü Matbûâtî'l İslâmiyye, 2007) s.237.

<sup>13</sup> Polat, “Zayıf Hadislerle Amel”, s.96.

oldukları halde amel etmeye devam mı edecektir?<sup>14</sup> Özüdoğru bu soruları Őu Şekilde cevaplamıştır:

İlk dönemlerden beri âlimlerin delil alıp amel ettiği bazı rivayetlerle, isnâd açısından problemlili olmasına rağmen farklı argümanlar ileri sürülerek amel edilmeye devam edilmiştir. Böylece özellikle Ebû Hanife ve arkadaşlarının ma'rûf sünnetine, Mâlik'in amel'i ehl'i Medine'sine uygun rivayetlerle amel edilmiş, bunlar zayıf diye bir kenara itilmemiŐtır.<sup>15</sup>

Özüdoğru sonuç olarak hicri ilk iki asırda, daha sonra meydana getirilen sıhhat kriterlerine uymamasına rağmen, Medine ve Kûfe'de kendisiyle amel edilen hadislerin ulemâ nezdinde kabul edildiğini belirtmiş, böylelikle zayıf hadislerin ilk iki asrın ameli doğrultusunda incelenmesini vurgulamıştır.

Hadis-fıkıh ilişkisine binaen İslam ulemâsı çokça konu incelemiş ve bu konuları furu' fıkıh kitaplarına işlemiŐtır. İslam ulemâsının hadis-fıkıh bağlamında incelediği konulardan birisi de "Devletler Hukûku'dur". Devletler hukûku, Allah Rasûlü'nün risâleti boyunca gayri müslimlere nasıl muamele de bulunduğunu konu edinir. İslam ulemâsı konuyu işlerken Allah Rasûlü'nün bu husustaki hadislerini delil olarak kullanmıştır. Klasik literatürde konu "siyer" veya cihâd" başlığında işlenmişken, modern dönem fıkıh kitaplarında "devletler hukuku" ismini almıştır. Bu çalışma Hanefî fukahâsından imam Meydânî'ye (1298/1881) ait olan "*el-Lübâb fî Şerhi'l Kitâb*" adlı eserin "Siyer" bölümünde bulunan on tane merfû hadis üzerinde yapılacaktır.

## 1.2. Araştırmanın Konusu ve Bağlamı

İslam hukuku ibâdât, muamelât ve ukûbât olmak üzere üç başlıkta toplanan bir ilim dalıdır. Bu başlıklardan muamelât konusu insanların birbirleriyle olan ilişkilerini inceler ve bu hususta ki hükümleri barındırır. Muamelât konusunun alt başlıklarından biriside siyer yani devletler hukuku konusudur. Bu başlık altında İslam devletinin, gayri müslimlerle olan veya olması gereken ilişkiler ele alınır ve bu ilişkiler ayetlerle, hadislerle delillendirilir.

İslam fukahâsı, İslam devletinin gayri müslimlerle olan ilişkilerine dair geçmişten bugüne kadar çeşitli hükümler ortaya koymuştur. Onlar bu hükümleri ilk önce Kur'ân'dan daha sonra Sünnet'ten elde etmişler ve bu hükümleri çeşitli

<sup>14</sup> Özüdoğru, *Hadis, Anlam ve Amel*, s.194-195.

<sup>15</sup> Özüdoğru, *Hadis, Anlam ve Amel*, s.205.

kitaplarda bir araya getirmişlerdir. Ancak fukahâ, gayri müslimlerle yapılacak ilişkileri bazen yüzeysel olarak ele almış, bazen de o konu hakkında birkaç ayet veya hadis zikretmekle yetinmiştir. Ayrıca kendisiyle delil getirilen hadisin sıhhati, hükmü hakkında yeterli derecede açıklama yapmamıştır.

Bu tez, İslam hukukunun muamelât kısmında yer alan “Siyer” konusu hakkında yazılmıştır. Tezin amacı, siyer konusunda yer alan hadislerin hangi kaynaklarda geçtiğini, sıhhatini, hükmünü belirlemek ve fıkıh literatürüne hangi bağlamda yansıdığını tespit edebilmektir. Tezin kapsamı ise Hanefi literatürü içerisinde yer alan “*el-Lübâb fî Şerhi'l Kitâb*” özelinde olacaktır. Yine ilgili eserin siyer bölümünde bulunan merfû hadisler teze dahil edilip, mevkûf hadisler teze dâhil edilmeyecektir.

Devletler hukuku ile ilgili çalışmalar hem tez olarak hem de makale olarak mevcuttur. Tez düzeyinde yapılan çalışmalar Ahmet Yaman “İslam Devletler Hukûkunda Hasmâne İlişkiler”<sup>16</sup>, Veli Sırım “İslam Devletler Hukukunda Milletlerarası Anlaşmazlıkların Sulh Yolu ile Çözümü”<sup>17</sup>, Ahmet Özdemir “İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması”<sup>18</sup> dır. Makale düzeyinde yapılan çalışmalar ise; Mehmet Birsin “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”<sup>19</sup>, Ahmet Özel “İslam Hukuku ve Modern Devletler Hukukunda Mukâbele Bilmisil/ Misilleme/ Karşılıklılık”<sup>20</sup>, Ahmet Özel “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”<sup>21</sup>, Hans Kruse “İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı (Müslümanların Hugo Grotius’u Muhammed eş-Şeybâni)”<sup>22</sup>, Muhammed Hamîdullah “İslamda Devletler Hukuku”<sup>23</sup> isimli çalışmalardır.

---

<sup>16</sup> Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Hasmane ilişkiler* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), Yaman'ın bu çalışması "İslam Hukukunda Barış Temeline Dayalı Devletlerarası İlişkiler" isimli doktora teziyle birlikte Fecr Yayınlar tarafından "İslam Devletler Hukûku (Uluslararası İlişkiler)" ismiyle kitap olarak basılmıştır .

<sup>17</sup> Veli Sırım, *İslam Devletler Hukukunda Milletlerarası Anlaşmazlıkların Sulh Yolu ile Çözümü* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994).

<sup>18</sup> Ahmet Özdemir, *İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

<sup>19</sup> Mehmet Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), ss.163-194.

<sup>20</sup> Ahmet Özel, “İslam Hukuku ve Modern Devletler Hukukunda Mukâbele Bilmisil/ Misilleme/ Karşılıklılık”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), ss.49-66.

<sup>21</sup> Ahmet Özel, “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), ss.105-122.

<sup>22</sup> Hans Kruse, “İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı (Müslümanların Hugo Grotius’u Muhammed eş-Şeybâni)”, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4/3-4 (1971), ss.54-82.

<sup>23</sup> Muhammed Hamîdullah, “İslamda Devletler Hukuku”, çev. Abdulkadir Şener, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 3 (1977), ss.283-299.

Devletler hukuku alanında yapılan çalışmalar daha çok konu bazlı yapılmış ve hadisler çok ön plana çıkarılmamıştır. Tezimizde ise mümkün merteye hem yapılan bu çalışmaları ele almaya hem de bu konuların dayandığı hadisleri usûl bağlamında açıklamaya çalışacağız.

### 1.3. Araştırmanın Metodu

Teze konu olan hadisler “*el-Lübâb fî Şerhi'l Kitâb*” adlı eserin “siyer” bölümünde tespit edilmiştir. Tezin birinci bölümünde hadislerin tahrîci, rivayetler arası lafız farklılıkları, ricâl tenkidi yapılmış; ikinci bölümünde şârihlerin görüşlerine yer verilmiş; üçüncü bölümünde hadislerin Hanefî fıkıh literatürüne nasıl yansıdığı incelenmiştir. Tezin birinci bölümünde, siyer konusunda yer alan hadisler, kütüb-i sitte, kütüb-i tis'a, musannef, müsned ve mu'cem türü eserlerde araştırılmış, bu araştırma sonucunda bir hadisin tercümesi parantez içerisinde farklılıklar gösterilerek yapılmış, bulunan rivayetler arasındaki lafız farklılıkları gösterilmiş ve rivayetlerin ricâl tenkidi ile ricâl şeması yapılmıştır. Ricâl bilgisi, bilgi birikimi fazla olduğu için daha çok hicri 8. asır âlimlerinden olan Zehebî'den (748/1348), İbn Hacer'den (852/1449) bu iki müellifte ricâl bilgisi bulunamadığı zaman İbn Ebî Hâtim (327/938), İbn Hibbân (354/965), İbn Adî (365/976), Hatib el-Bağdâdî (463/1071) gibi meşhur ricâl âlimlerinden alınmıştır. Yine bu bölümde tedlîs, bid'atü'r râvî vb. gibi hadis usûlü konularına da az da olsa yer verilmiştir. İkinci bölümde, siyer bölümüne konu olan hadisler, çeşitli hadis şerhlerinden araştırılmış, bu şerhlerde yer alan sahabî, tâbiûn ve ulemâ görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise, siyer bölümünde konu olan hadislerin, Hanefî fıkıhında ilk zamandan modern zamana kadar nasıl ele alındığı incelenmiştir. Ayrıca tezimizin bu üç bölümünde Şâmile, Cevâmiü'l Kelim, Câmiu'l Kütübi't Tis'a gibi hadis programlarından yararlanılmıştır.

Tezin yazılmasına kaynaklık eden problem ise; devletler hukuku hadislerinin hadis-fıkıh bağlamında bütüncül bir şekilde ele alınmamasıdır. Şöyle ki; devletler hukuku hadisleri ya muhaddisler tarafından sadece usûl çerçevesinde değerlendirilip, amel boyutu pek önemsenmemiştir, ya da fukahâ tarafından bu hadislerle amel edilmiş, ancak usûl açısından pek bir malumat verilmemiştir. Tabiki hem muhaddisler hem de fukahâ öncelikli olarak kendi alanları hakkında hadisleri değerlendirecek veya kullanacaklardır, biz de tezimizde ilgili hadisler hakkında muhaddisler ve fukahâ tarafından yapılan açıklamaları birleştirip, böylelikle devletler hukuku hadislerinin hadis-fıkıh bağlamında bütüncül bir şekilde incelenebilmesini sağlamaya çalışacağız.

## 2. HADİS TEKNİĞİ AÇISINDAN DEVLETLER HUKÛKU HADİSLERİ

Bu bölümde “*el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*” adlı eserin Siyer bölümünde yer alan on tane merfû hadisin rivayet kitaplarından tespiti yapılacaktır. İlgili hadislerin tahrîcine, tahrîce bianen her hadisin ortak bir tercümesine, rivayet lafız farklılıklarına, ricâl tenkidine, ricâl şemasına ve hadisin sıhhat durumuna yer verilecektir. Bunlara ilâveten bir hadisin herhangi bir tarikinde cerhedilmiş râviler bulunsa, ancak ekseri râviler sağlam olsa hadis ulemasının bu hadise yaklaşımı nasıl olmuştur? gibi soruların cevapları da bu bölümde aranmaya çalışılacak, bu bağlamda hadis râvileri hakkında tedlîs, bid’atü’r râvi gibi hadis usulü konularına da değinilecektir. Bu amaçla *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb* eserinin “Siyer” bölümünde bulunan hadisler sırasıyla ele alınacaktır.

### 2.1. Allah Rasûlü’nün İnsanlarla, Lâ İlähe İllallâh Deyinceye Kadar, Savaşması Hadisi

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله ).<sup>24</sup>

Hadisin tercümesi, Allah Rasûlü; ben insanlarla, Allah’tan başka İlah yoktur ve Hz. Muhammed onun elçisidir deyinceye kadar ve namazı kılıp, zekâtı verip, (kiblemize dönüp, kestiğimiz hayvanları yiyinceye) kadar savaşmakla emrolundum.

<sup>24</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s Sahîh* (Beyrût: Dâru İbn’i Kesîr, 2002), "İmân", 15 (No. 25), "Salat", 28 (No. 392), "Cihad ve Siyer", 102 (No. 2946), Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu’s Sahîh* (Riyâd-Süveyd: Dâru’t Tayyibe, 2006), "İman", 8 (No. 32, 33, 34), Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrût-Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 2001), "Cihad", 1 (No.4288), "Muhârebe", 1 (No. 3414, 3415), Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’âs b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Şam: Dâru’r Risâleti’l Âlemiyye, 2009), "Cihad", 102 (No. 2640, 2641), Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s Sahîh* (Beyrût: Dâru’l Ğarbi’l İslâmî, 1996), "İman", 1 (No. 2606), 2 (No.2608), "Tefsir", 77 (No. 3341), Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Dâru İhyâi’l Kütübi’l Arabiyye, ts.), "Mukaddime", 1 (No. 71), "Fiten", 1 (No. 3927, 3928), Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Müsnedü’s-Sahîh* (Beyrût: Müessesetü’r Risâle, 1993), "İman", 4 (No.175, 220), "Zebâih", 12 (No. 5895). Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Müessesetü’r Risâle, ts.), "Salat", 3 (No. 892, 893, 898), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ* (Beyrût-Lübnan: el-Kütübü’l İlmiyye, 2003), C.II, s.5 (No. 2199), C.VII, s.6 (No. 13119), Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrût: Müessesetü’r Risâle, 1997), C.XIV, s.221 (No. 8544), C.XX, s.349 (No. 13056), C.XXII, s.423 (No. 14560), Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l Evsat* (Kâhire: Dâru’l Harameyn, 1995), C.VII, s.84 (No. 6923), C.VIII, s.119 (No.8149), C.VIII, s.238 (No.8510), Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Beyrût-Lübnan: Müessesetü’l Ulûmi’l-Kur’ân, 2006), C.XVII, s.562 (No. 33769), C.XVII, s.564 (No.33775), Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Pakistan: el-Kütübü’l İslâmiyye, 1983), C.VI, s.67 (No. 10021).

Kim bunları yaparsa, İslam hakkı hariç, kanı ve malı bize haram olur, onların İslam dini konusunda ki hakları ise Allah'a aittir, şeklindedir.

Hadis merfû ve mevkuf<sup>25</sup> olmak üzere iki şekilde nakledilmektedir. Burada merfû rivayetin lafız farklılıklarına değinilecektir.

Hadiste geçen “ben insanlarla Lâ İlâhe İllallâh deyinceye kadar savaşmakla emrolundum” kısmında ki “deyinceye kadar” ifadesi, “hattâ yekûlü”<sup>26</sup> veya “hattâ şehidû”<sup>27</sup> şeklinde, Allah Rasûlü’ne iman, ya açık olarak belirtilmiş ya da belirtilmemiş, Allah Rasûlü’ne imanın zikredildiği yerlerde iman ya “Muhammeden Rasûlullâh”<sup>28</sup> şeklinde ya “ve ennî Rasûlullâh”<sup>29</sup> şeklinde ya da “yu’minû bî ve bimâ ci’tu bihî”<sup>30</sup> şeklinde, hadiste bir takım ibadetlerden bahsedilmiş, bu ibadetlerden namaz kılma ve zekât verme bir grup olarak<sup>31</sup>, namaz kılma, kibleye dönme ve kesilenlerden yemek de bir grup olarak<sup>32</sup>, Allah’a ve Rasûlü’ne iman edip zikredilen ibadetleri yapanların mallarının ve canlarının korunması fiili, “asamû minnî”<sup>33</sup> şeklinde, “harumet aleynâ/harume aleyye”<sup>34</sup> şeklinde veya “meneû’ minnî”<sup>35</sup> şeklinde, yine canın korunması lafzı da “dimâühüm”<sup>36</sup> veya “enfusehüm/nefsehû”<sup>37</sup> şeklinde,

<sup>25</sup> Hadisin mevkûf şekli, Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer arasında, zekât vermeyenlere nasıl muamele yapılacağına dair tartışmada Hz. Ömer tarafından zikredilmiştir. Bkz: Buhârî, “Zekat”, 1 (No. 1399), Müslim, “İman”, 8 (No.32), Nesâî, “Zekat”, 3 (No.2235), Ebû Dâvûd, “Zekat”, (1556), Tirmizî, “İman”, 1 (No.2607).

<sup>26</sup> Buhârî, “Salat”, 28 (No. 392), Müslim, “İman”, 8 (No. 32), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 102 (No. 2640), Tirmizî, “İman”, 1 (No. 2606), Nesâî, “Cihad”, 1 (No.4288), İbn Mâce, “Fiten”, 1 (No. 3927).

<sup>27</sup> Buhârî, “İmân”, 15 (No. 25), “İman”, 8 (No. 33), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 102 (No. 2641), Nesâî, “Muhârebe”, 1 (No. 3414), İbn Hibbân, *Sahîh*, “İman”, 4 (No.175), Dârekutnî, *Sünen*, “Salat”, 3 (No. 892).

<sup>28</sup> Buhârî, “İmân”, 15 (No. 25), Nesâî, “Muhârebe”, 1 (No. 3414), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIV, s.221 (No. 8544).

<sup>29</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, “İman”, 4 (No.175), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.II, s.5 (No. 2199).

<sup>30</sup> Müslim, “İman”, 8 (No. 33), İbn Hibbân, *Sahîh*, “İman”, 4 (No. 220).

<sup>31</sup> Buhârî, “İmân”, 15 (No. 25), İbn Hibbân, *Sahîh*, “İman”, 4 (No.175), Dârekutnî, *Sünen*, “Salat”, 3 (No. 892), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIV, s.221 (No. 8544).

<sup>32</sup> Buhârî, “Salat”, 28 (No. 392), Nesâî, “Muhârebe”, 1 (No. 3414), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Zebâih”, 12 (No. 5895), Beyhakî, *Sünenü'l Kübrâ*, C.II, s.5 (No. 2199).

<sup>33</sup> Buhârî, “İmân”, 15 (No. 25), Müslim, “İman”, 8 (No. 32), İbn Mâce, “Fiten”, 1 (No. 3927), İbn Hibbân, *Sahîh*, “İman”, 4 (No.175).

<sup>34</sup> Buhârî, “Salat”, 28 (No. 392), Nesâî, “Muhârebe”, 1 (No. 3414), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.II, s.5 (No. 2199), Dârekutnî, “Salat”, 3 (No. 892), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.VIII, s.119 (No. 8149).

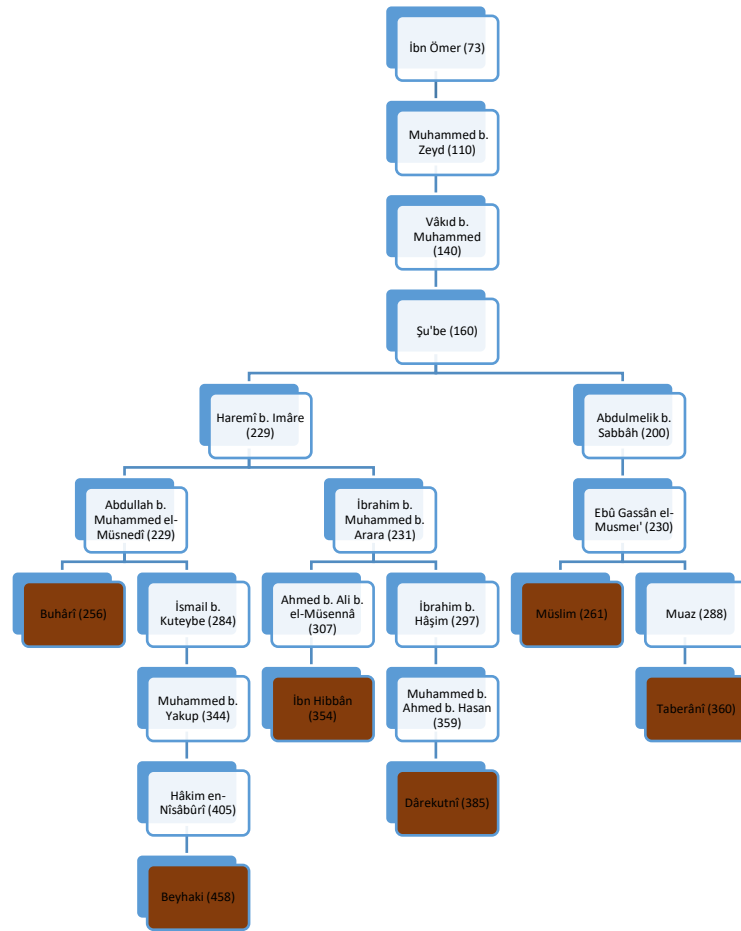
<sup>35</sup> Tirmizî, “İman”, 1 (No. 2606).

<sup>36</sup> Buhârî, “İman”, 15 (No. 25), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.VIII, s.119 (No. 8149), İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, C.XVII, s.562 (No. 33769).

<sup>37</sup> Buhârî, “Cihad ve Siyer”, 102 (No. 2946), Nesâî, “Cihad”, 1 (No.4288), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXII, s.423 (No. 14560).

İslam hakkı ifadesi ya “illâ bi hakkıl İslâm”<sup>38</sup> olarak ya da “illâ bi hakkihî/hakkihâ”<sup>39</sup> olarak yani İslam lafzı olmadan, İslam hakkının Allah’a ait olması ifadesi, bazı rivayetlerde “hısâbuhum alAllâh”<sup>40</sup> veya “hısâbihî alAllâh”<sup>41</sup> şeklinde zikredilmiştir. Son olarak hadiste geçen esasları kabul edenlerin, Müslümanların lehine ve aleyhine olan şeylere sahip olacağı durumu bazı rivayetlerde “lehüm mâ li'l Müslimîn ve aleyhim mâ aleyhim”<sup>42</sup> ibâresiyle ifade edilmiştir.

Hadisin İbn Ömer (73/693), Enes b. Mâlik (93/711), Ebû Hureyre (58/678), Câbir b. Abdullah (78/697), Muaz b. Cebel (17/638) ve Abdullah b. Abbâs olmak üzere altı sahâbi râvisi vardır.



Şekil 2.1. İbn Ömer Tarikinin İsnad Şeması

<sup>38</sup> Buhârî, "İmân", 15 (No. 25), İbn Hibbân, *Sahîh*, "İman", 4 (No.175).

<sup>39</sup> Buhârî, "Salat", 28 (No. 392), Müslim, "İman", 8 (No. 32), Tirmizî, "İman", 1 (No. 2606), İbn Mâce, "Fiten", 1 (No. 3927), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.349 (No. 13056).

<sup>40</sup> Buhârî, "İmân", 15 (No. 25), Ebû Dâvûd, "Cihad", 102 (No. 2640), Tirmizî, "İman", 1 (No. 2606), İbn Mâce, "Fiten", 1 (No. 3927), Beyhâkî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.II, s.5 (No. 2199).

<sup>41</sup> Buhârî, "Cihad ve Siyer", 102 (No. 2946), Müslim, "İman", 8 (No. 32), Nesâî, "Cihad", 1 (No.4288).

<sup>42</sup> Nesâî, "Muhârebe", 1 (No. 3414), Ebû Dâvûd, "Cihad", 102 (No. 2641), İbn Hibbân, *Sahîh*, "Zebâih", 12 (No. 5895).

İbn Ömer tarikinin râvilerinden, Muhammed b. Zeyd b. Abdillâh b. Ömer hakkında sika<sup>43</sup>; Vâkıd b. Muhammed b. Zeyd hakkında sika<sup>44</sup>, hadisiyle delil getirilebilir<sup>45</sup>; Şube b. Haccâc hakkında takva sahibi, sika<sup>46</sup>, zamanının en faziletlisi<sup>47</sup>; Ebû Ravh el-Haremî hakkında sadûk ve vehm sahibi<sup>48</sup>; Abdullâh b. Muhammed el-Müsnedî hakkında sadûk<sup>49</sup>, sika ve hafız<sup>50</sup>; Abdülmelik b. Sabbâh hakkında sadûk<sup>51</sup>; Ebû Ğassân el-Müsmer' hakkında sika<sup>52</sup> ve garîb<sup>53</sup>; Muaz b. el-Müsennâ hakkında sika<sup>54</sup>; İbrâhim b. Muhammed b. Ar'ara hakkında sika, hafız ve garîb<sup>55</sup>; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ hakkında rivayet konusunda takva sahibi<sup>56</sup>; İbrahim b. Hâşim hakkında sika<sup>57</sup>; Muhammed b. Ahmed b. el-Hasan hakkında sika ve me'mûn<sup>58</sup> İsmail b. Kuteybe hakkında imam, muhaddis ve hüccet<sup>59</sup>; Muhammed b. Yakup b. Muhammed hakkında imam, hâfız, hüccet<sup>60</sup>; Hâkim en-Nisâbûrî hakkında imam, hâfız ve muhaddislerin şeyhidir<sup>61</sup> denilmiştir.

Görüldüğü üzere İbn Ömer kanalından gelen bütün râvilerin ricâl âlimleri tarafından sika olduğunu belirtilmiştir. Bu durum ise İbn Ömer kanalının kuvvetini ortaya çıkarmıştır.

<sup>43</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't Tehzîb* (Dâru'l Âsime, ts.), s. 846.

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1034.

<sup>45</sup> Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1992), C.IX, s.32.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.436.

<sup>47</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât* (Dâru'l Fikir, 1975), C.VI, s.446.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.229.

<sup>49</sup> İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.V, s.162.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.542.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.623.

<sup>52</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.916.

<sup>53</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IX, s.164.

<sup>54</sup> Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât* (Beyrût-Lübân: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 2001), C.XV, s.173.

<sup>55</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men Lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte* (Cidde: Dâru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1992), C.I, s.222.

<sup>56</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.55.

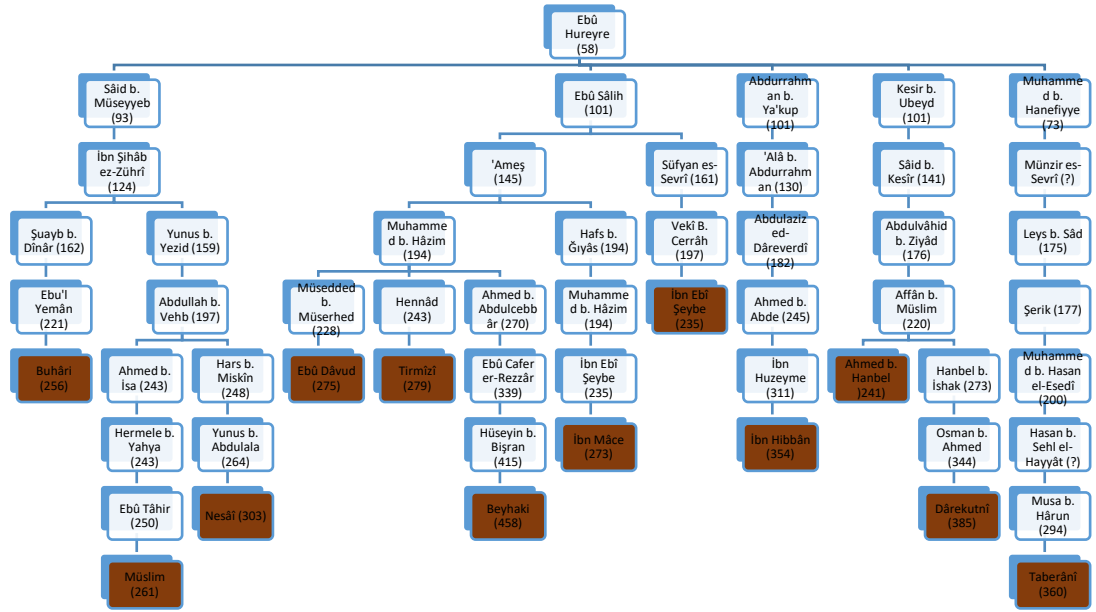
<sup>57</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, C.VII, s.160.

<sup>58</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, C.II, s.116.

<sup>59</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1984), C.XIII, s.344.

<sup>60</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.467.

<sup>61</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.



Şekil 2.2. Ebû Hureyre Tarikinin İsnad Şeması

Ebû Hureyre kanalının râvilerinden; Sâid b. Müseyyeb hakkında büyük fukâlardandır, sebt sahibidir<sup>62</sup>, ilim, takva ve din olarak tâbiûnun önderidir<sup>63</sup>; Zührî hakkında, sika<sup>64</sup>; Şuayb b. Dînâr hakkında sika<sup>65</sup>; Ebu'l Yemân (Hakem b. Nâfi)

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.388.

<sup>63</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IV, s.273.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.546.

<sup>65</sup> Alaaddin Moğultay İbn Kılıç, *İkmâlu Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl* (el-Fârûk el-Hadîsiyye, 2001), C.VI, s273.

hakkında imam, hüccet<sup>66</sup>; Yûnus b. Yezîd hakkında sikadır ancak Zührî'den olan bazı rivayetlerinde hatalar vardır<sup>67</sup>; Abdullah b. Vehb hakkında sika, hâfız ve âbid<sup>68</sup>; Ahmet b. İsâ hakkında takva sahibi<sup>69</sup>, hadisiyle delil getirilmez<sup>70</sup>; Harmele b. Yahyâ hakkında sadûk ancak kendisiyle delil getirilmez<sup>71</sup>; Ahmet b. Amr b. Abdillâh Ebu't Tâhir hakkında sika<sup>72</sup>; Hârs b. Miskîn hakkında hüccet ve sika<sup>73</sup>; Yûnus b. Abdilâ'âlâ hakkında sika<sup>74</sup>; Ebû Sâlih es-Semmân hakkında sâlihu'l hadis, hadisiyle delil getirilir<sup>75</sup> ve sika<sup>76</sup>; Âmeş hakkında sika, hâfız ancak tedlis yapar<sup>77</sup>; Muhammed b. Hâzîm hakkında hâfız, takva sahibi ancak Mürcie'dendir<sup>78</sup>; Müsedded b. Müserhed hakkında hafız<sup>79</sup>; Hennâd hakkında sika<sup>80</sup>; Hafs b. Ğıyâs hakkında sika, fakih ancak ömrünün sonlarına doğru karıştırmaya başlamıştır<sup>81</sup>; Abdurrahman b. Ya'kup hakkında sika<sup>82</sup>; Alâ b. Abdirrahmân hakkında sadûktur ancak bazen vehm yapar<sup>83</sup>; Abdulaziz ed-Derâverdî hakkında sadûk ancak hatası vardır<sup>84</sup>; Ahmed b. Abde hakkında hüccet<sup>85</sup>; Kesîr b. Ubeyd hakkında sika<sup>86</sup>; Saîd b. Kesir hakkında sika<sup>87</sup>; Abdulvâhid b. Ziyad hakkında sika<sup>88</sup>; Affân b. Müslim hakkında hâfız ve sebt<sup>89</sup>; Hanbel b. İshak hakkında sika<sup>90</sup>; Osman b. Ahmed ed-Dakkâk hakkında sika<sup>91</sup>; Ahmed b. Abdulcebbâr hakkında zayıf<sup>92</sup>; Ebû Cafer er-Rezzâz hakkında sika ve imam<sup>93</sup>; Ebu'l

---

<sup>66</sup> Zehebî, *Siyer*, C.X, s.319.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1100.

<sup>68</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.556.

<sup>69</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.15.

<sup>70</sup> Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l Kemâl fî Esmâ'î'r Ricâl* (Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1983), C.I, s.417.

<sup>71</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.317.

<sup>72</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.96.

<sup>73</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.305.

<sup>74</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1098.

<sup>75</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.III, s.450.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.313.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.414.

<sup>78</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.441.

<sup>79</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.256.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1025.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.260.

<sup>82</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.649.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.761.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.615.

<sup>85</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.199.

<sup>86</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't Tehzîb* (Müessesetü'r Risâle, ts.), C.XXIV, s.143.

<sup>87</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, C.I, s.386.

<sup>88</sup> Moğultay, *İkmâl*, C.VIII, s.362.

<sup>89</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.28.

<sup>90</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.II, s.631.

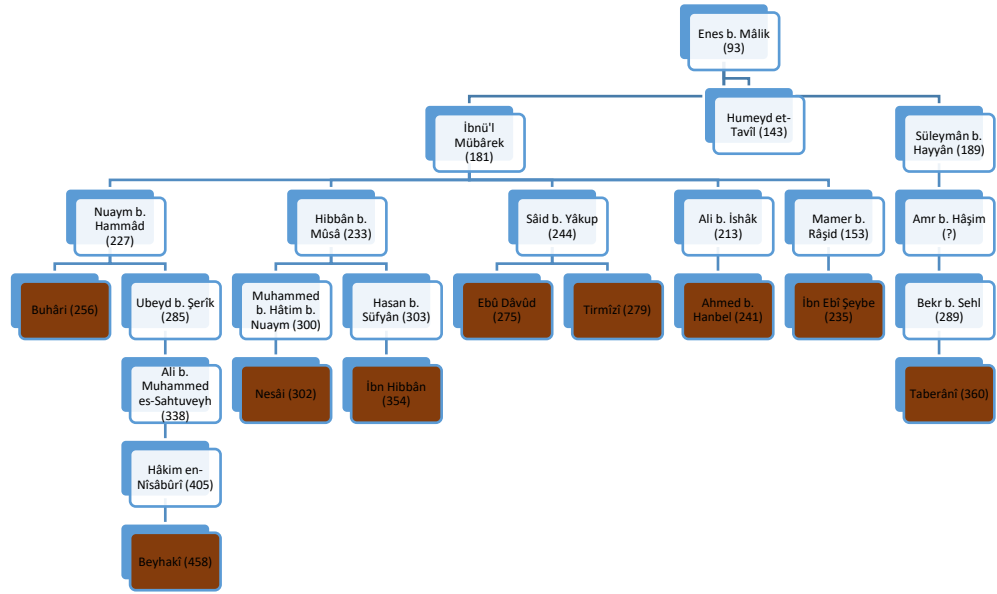
<sup>91</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l Mîzân* (Beyrût-Lübnan: Mektebetü Matbûati'l İslâmiyye, 2002), C.V, s.373.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.93.

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.385.

Hüseyin b. Bişrân hakkında güzel ahlaklı, sika ve sebt<sup>94</sup>; Muhammed b. Hanefiyye hakkında âlim ve sika<sup>95</sup>; Münzir es-Sevrî hakkında sika ve az hadis rivayet ediyor<sup>96</sup>; Leys b. Sa'd hakkında sika, sebt ve fakih<sup>97</sup>; Şerîk b. Abdullah hakkında sadûk ancak çokça hata yapar<sup>98</sup>; Muhammed b. Hasan el-Esedî hakkında sadûk ancak leyyindir<sup>99</sup>; Hasan b. Sehl el-Hayyât hakkında meçhul denilmiş ancak o sikât kitabında<sup>100</sup> zikredilmiştir. Musâ b. Hârûn hakkında sika ve büyük bir hafız<sup>101</sup>; Vekî b. Cerrâh hakkında sika, hafız ve âbid<sup>102</sup> denilmiştir.

Ricâl âlimleri Ebû Hureyre kanalının Müslim tarikiyle gelen Ahmet b. İsa, Hermele b. Yahya hakkında hadisleriyle delil getirilmez, Beyhakî tarikiyle gelen Ahmed b. Abdulcebbar hakkında da zayıf demiş, geri kalan raviler hakkında olumlu yargılar belirtmiştir. Bu durum ise Ebû Hureyre kanalının da sağlam olduğunu göstermektedir.



Şekil 2.3. Enes B. Mâlik Tarikinin İsnad Şeması

<sup>94</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, C.XIII, s.580.

<sup>95</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.880.

<sup>96</sup> Moğultay, *İkmâl*, C.XI, s.365.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.817.

<sup>98</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.436.

<sup>99</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.836.

<sup>100</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.177.

<sup>101</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.986.

<sup>102</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1037.

Enes b. Malik kanalının râvilerinden; Humeyd et-Tavîl hakkında müdelles ve sika<sup>103</sup>, Abdullah b. Mübârek hakkında sika, sebt ve fakih<sup>104</sup>, Nuaym b. Hammâd hakkında hâfız<sup>105</sup> ancak çokça hata yapar<sup>106</sup>, Muhammed b. Hâtim b. Nuaym hakkında sika<sup>107</sup>, Saîd b. Yakup hakkında sadûk<sup>108</sup> ve sika<sup>109</sup>, Hibban b. Musâ hakkında sika<sup>110</sup>, Hasan b. Süfyân hakkında hâfız, imam ve sebt<sup>111</sup>, Ubeyd b. Şerîk hakkında sika ve sadûk<sup>112</sup>, Ali b. Muhammed b. Sahtuveyh hakkında sika, hâfız ve adl<sup>113</sup>, Hâkim en-Nisâbûrî hakkında imam, hâfız ve muhaddislerin şeyhidir<sup>114</sup>, Ali b. İshak hakkında sika<sup>115</sup>, Süleyman b. Hayyân hakkında hüccet değil<sup>116</sup>, Amr b. Hâşim el-Beyrûti hakkında sadûk ancak hata yapar<sup>117</sup>, Bekr b. Sehl b. İsmail hakkında zayıf bir muhaddis<sup>118</sup>, Ma'mer b. Râşid hakkında fakih, hâfız ve verâ sahibi<sup>119</sup> denilmiştir.

Ricâl âlimleri sadece Enes b. Mâlik kanalınının Taberânî tarikinde bulunan Bekir b. Sehl'in zayıf olduğunu belirtmiş, geri kalan râviler hakkında ise olumlu yargıda bulunmuştur. Bu durum da aynı şekilde Enes b. Mâlik kanalının sağlam olduğunu ortaya çıkarmıştır.

---

<sup>103</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.352.

<sup>104</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.540.

<sup>105</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.324.

<sup>106</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1006.

<sup>107</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.834.

<sup>108</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.IV, s.75.

<sup>109</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.447.

<sup>110</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.307.

<sup>111</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIV, s.157.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l Mizân*, C.V, s.355.

<sup>113</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.398.

<sup>114</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.

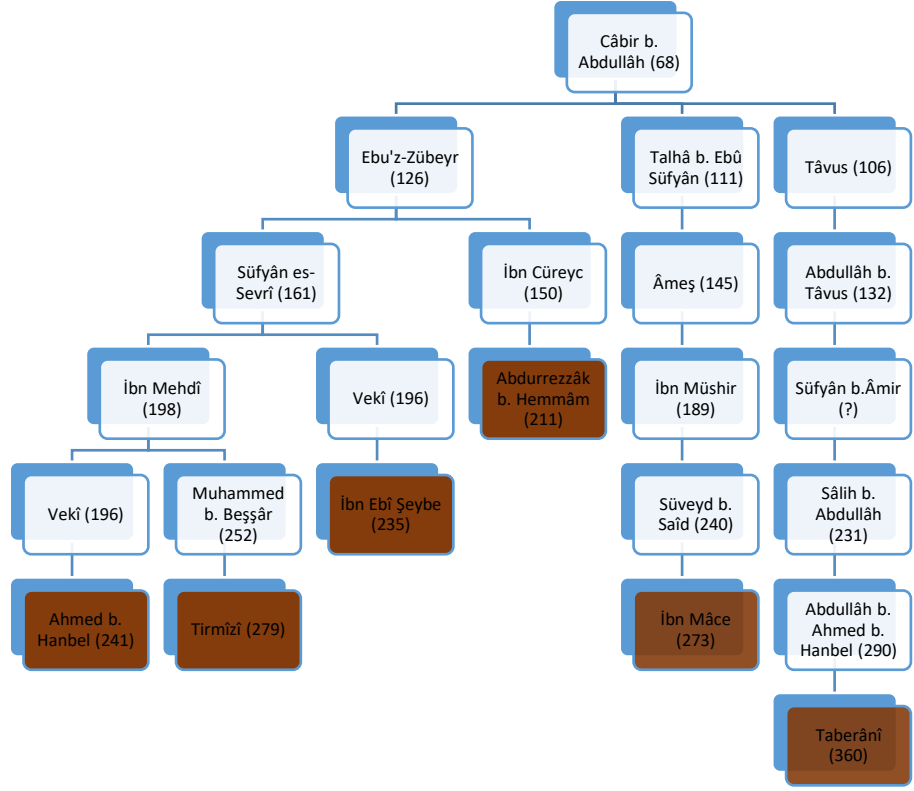
<sup>115</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.690.

<sup>116</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.458.

<sup>117</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.747.

<sup>118</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIII, s.426.

<sup>119</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.484.



Şekil 2.4. Cābir b. Abdullah Tarikinin İsnad Şeması

Cābir b. Abdullah kanalının râvilerinden; Muhammed b. Müslim Ebu'z Zübeyr hakkında hâfiz ve sika<sup>120</sup>, Süfyan es-Sevrî hakkında sika, hafız ancak bazen tedlis yapar<sup>121</sup>, Abdurrahmân b. Mehdî hakkında hâfiz ve imam<sup>122</sup>, Muhammed b. Beşşâr hakkında hadisleri ezberlenen ve okunan birisidir<sup>123</sup>, Talha b. Nâfi Ebu Süfyan hakkında sadûk<sup>124</sup>, Âmeş hakkında sika, hafız ancak tedlis yapar<sup>125</sup>, Ali b. Müşir hakkında sika ve fakih<sup>126</sup>, Süveyd b. Saîd hakkında hafız ancak hadisleri karıştırır<sup>127</sup>, Vekî b. Cerrâh hakkında sika, hafız ve âbid<sup>128</sup>, Tavus b. Keysân hakkında sika, fakih<sup>129</sup>, Abdullah b. Tāvus hakkında dindar ve faziletli<sup>130</sup>, Süfyan b. Âmir hakkında sika<sup>131</sup>, Salih b. Abdullah hakkında sika<sup>132</sup>, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel hakkında

<sup>120</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.2, s.216.

<sup>121</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.394.

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.II, s.556.

<sup>123</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IX, s.111.

<sup>124</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.465.

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.414.

<sup>126</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.47.

<sup>127</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.472.

<sup>128</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1037.

<sup>129</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.462.

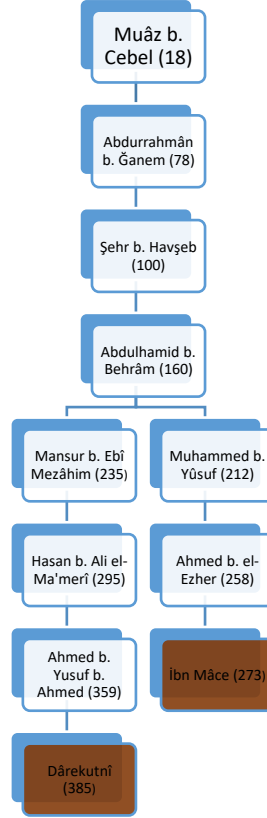
<sup>130</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.4.

<sup>131</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.288.

<sup>132</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.446.

sika<sup>133</sup>, İbn Cüreyc hakkında sika, faziletli ancak tedlis ve mürselleri vardır<sup>134</sup> denilmiştir.

Ricâl âlimleri Câbir kanalından gelen hiçbir râvi hakkında olumsuz bir yargıda bulunmamıştır. Burada Süfyan es-Sevrî, Ameş ve İbn Cüreyc gibi hadis ilminde ön plana çıkmış muhaddisler hakkında tedlis yargısı yapılmış ancak bu durum ilgili muhaddislerin hadis ilmine herhangi bir gölge düşürmemiştir.



Şekil 2.5. Muaz b. Cebel Tarikinin İsnad Şeması

Muâz b. Cebel kanalının râvilerinden; Abdurrahman b. Ğanem hakkında fukahâdandır<sup>135</sup> ancak ihtilafları<sup>136</sup> vardır, Şehr b. Havşeb hakkında sadûktur ancak mürselleri ve evhamı çoktur<sup>137</sup>, Abdulhamîd b. Behrâm hakkında sadûk<sup>138</sup>, Muhammed b. Yusuf el-Vâkıd hakkında sadûk ve sika<sup>139</sup>, Ahmed b. el-Ezher hakkında

<sup>133</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIII, s.517.

<sup>134</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.624.

<sup>135</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.640.

<sup>136</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.595.

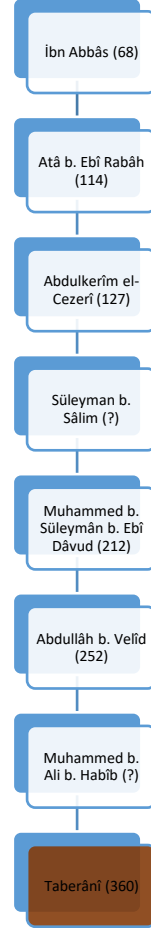
<sup>137</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.441.

<sup>138</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.564.

<sup>139</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.VIII, s.119.

sadûk<sup>140</sup>, Mansûr b. Ebî Mezâhim hakkında sika<sup>141</sup>, Hasan b. Ali el-Mameri hakkında imam, hâfız<sup>142</sup>, Ahmed b. Yusuf b. Ahmed hakkında sika<sup>143</sup> denilmiştir.

Ricâl âlimleri Muâz kanalınının hem Dârekutnî hem de İbn Mâce tarikinde bulunan Şehr b. Havşeb hakkında olumsuz bir yorum yapmıştır. Ancak bu durum ilgili kanalın sağlamlığına bir hâlel getirmemiştir.



Şekil 2.6. Abdullah b. Abbâs Tarikinin İsnad Şeması

İbn Abbas kanalının râvilerinden; Ata' b. Ebû Rabah hakkında sika, fakih ancak çokça mürseli vardır<sup>144</sup>, Abdulkerim el-Cezerî hakkında hâfız, çokça hadis rivayet eder<sup>145</sup>, Süleyman b. Sâlim hakkında zayıf bir ravidir<sup>146</sup>, Muhammed b. Süleyman b.

<sup>140</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.85.

<sup>141</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.973.

<sup>142</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIII, s.511.

<sup>143</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, C.VI, s.470.

<sup>144</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, C.I, s.677.

<sup>145</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.661.

<sup>146</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.IV, s.116.

Ebû Dâvûd hakkında sadûk<sup>147</sup>, Abdullah b. Velîd el-Harrânî (Hâşim) hakkında sika<sup>148</sup> denilmiş, Muhammed b. Ali b. Habîb hakkında ise bir bilgi bulunamamıştır.

Ricâl âlimleri İbn Abbas kanalının Taberî tarikinde bulunan Süleyman b. Sâlim hakkında olumsuz yargıda bulunmuş, İbn Habîb hakkında ise herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bu durum ise ilgili tarikin sıhhatinde illet oluşturmuştur. Ancak hadis, diğer tarikleriyle de desteklendiği için bu illet ortadan kalkmıştır.

Sonuç olarak altı farklı sahâbî kanalıyla gelen hadisin râvilerinden toplam altı tane râvi cerhedilmiş, diğer raviler hakkında ise hep olumlu yargıda bulunulmuştur. Bu durum ilgili hadisin sıhhatini ve sağlamlığını ön plana çıkarmıştır.<sup>149</sup>

Hadisin sıhhati hakkında; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek* eserinde hadisin Buhârî ve Müslim'in sahih hadis şartlarına uygun olduğunu ancak o ikisinin hadisi tahriç etmediğini belirtmiştir. Zeylaî (762/1360) ise bu durumun iki açıdan vehim taşıdığını vurgulamıştır. Birincisi, imam Müslim ilgili hadisi rivayet etmiştir, ikincisi Ebu'z Zübeyr Buhârî'nin şartlarını taşımamaktadır.<sup>150</sup>

## 2.2. Allah Rasûlü'nün İslam Dâvetinde Bulunmaksızın Benî Mustalik Kavmine Saldırması Hadisi

ابن عون قال كتبت إلى نافع فكتب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم أغار على  
بنى المصطلق وهم غارون وأنعامهم تسقى على الماء فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم  
وأصاب يومئذ جويرية.<sup>151</sup>

Hadisin tercümesi; İbn Avn, Nâfi'ye (savaşta önce müşrikleri İslam'a davet etme konusunda) bir mektup yazmıştır. Nâfi de İbn Avn'ın mektubunu, (müşrikleri

<sup>147</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.850.

<sup>148</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.368.

<sup>149</sup> Hüseyin Akgün ilgili hadisin, “namaz kılma”, “zekât verme” ve “kestiklerimizden yeme” lafızlarının hadise sonradan eklendiğini (idrâc), hadisin sahih şeklinin sadece “insanlarla kelime-i tevhidi söyleyinceye kadar savaşmak olduğunu” belirtmiş ve ilk dönem hadis kaynaklarında ilgili hadisin ziyadesiz şeklinin bulunduğunu, ziyadeli şeklinin ise daha sonra hadis literatürüne dâhil olduğunu söylemiştir. Böylelikle Akgün, ilgili hadisin ziyadeli varyantlarının sıkıntılı olduğunu vurgulamıştır. Detaylı bilgi için bkz: Hüseyin Akgün, “‘Umirtu En Ukâtie'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 49-90.

<sup>150</sup> Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye* (Cidde-Suud: Dâru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1997), C.IV, s.324.

<sup>151</sup> Buhârî, “İtk”, 13 (No. 2541), Müslim, “Cihad ve Siyer”, 1 (No. 1730), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 98 (No. 2633), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.182 (No. 18234), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.464 (No. 4857), C.IX, s.131 (No. 5124), Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, C.VI, s.104 (No. 5933), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.547 (No. 33742).

İslam'a davet etmenin İslam'ın başlangıcında olduğu), Allah Rasûlü'nün Benî Mustalik kavmine, hayvanları su içerken, kendilerinin de haberi yokken saldırdığı, kendisiyle savaşanları öldürdüğü, Hâris'in kızı Cüveyriyye dâhil olmak üzere kavmin geri kalanını esir aldığı şeklinde cevaplamıştır.

Hadis rivayetindeki lafız farklılıkları şu şekildedir; hadiste bir kavmin savaşan önce İslam'a davet edilmesi sorulmuş ve savaşan önce lafız "inde'l kıtâl"<sup>152</sup> ve "kable'l kıtâl"<sup>153</sup> olmak üzere iki şekilde ifade edilmiştir. Rivayetlerin bazısında savaşan önce İslam'a davet etme sorusu "müşrikûn"<sup>154</sup> lafzıyla ifade edilmiştir, bu durum ise hadisin umumi olarak bir kavmi savaşmadan önce İslam'a davet etmeyi değil de müşrik kavimleri savaşmadan önce İslam'a davet etmeyi göstermiştir. Rivayetlerin çoğunda savaşmadan önce İslam'a davet etme sorusu "kâne fi evvelil İslam"<sup>155</sup> yani İslam'ın başlangıcında olarak cevaplanmışken, rivayetlerin bazısında bu ibareye yer verilmeksizin Allah Rasûlü'nün direk Benî Mustalik kavmine saldırmasından bahsedilmiştir.<sup>156</sup> Rivayetlerin çoğunda hayvanlar lafız "en'âmuhum"<sup>157</sup> olarak geçerken, bazısında "na'muhum"<sup>158</sup> olarak geçmiştir. Rivayetlerde esir olarak alınan Cüveyriye'nin, Hâris'in kızı olma durumu "bintü'l Hâris"<sup>159</sup> olarak belirtilirken, bazı rivayetlerde bu durum sadece Cüveyriye'nin esir alınması manasına gelen "esâbe Cüveyriye"<sup>160</sup> olarak geçmiş, Cüveyriye'nin Hâris'in kızı olduğu belirtilmemiştir.

Hadis tâbiîn tabakasında bitmiş, böylelikle maktu' hadis gibi olmuştur. Ancak hadis her ne kadar tâbiin tabakasından olan Nâfi'de bitse de Buhârî ve Müslim rivayetleri başta olmak üzere bu hadis Abdullah b. Ömer kanalıyla da gelmiştir. Biz burada hadisi Nâfi kanalıyla ele alıp, rical tenkidi ve rical şemasını ona göre yapacağız.

<sup>152</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 98 (No.2633), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.IX, s.131 (No. 5124).

<sup>153</sup> Müslim, "Cihâd ve Siyer", 1 (No. 1730), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.464 (No.4857), Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, C.VI, s.104 (No. 5933).

<sup>154</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 98 (No. 2633), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.547 (No. 33742).

<sup>155</sup> Müslim, "Cihâd ve Siyer", 1 (No. 1730), Ebû Dâvûd, "Cihad", 98 (No. 2633), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.182 (No. 18234), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.464 (No.4857).

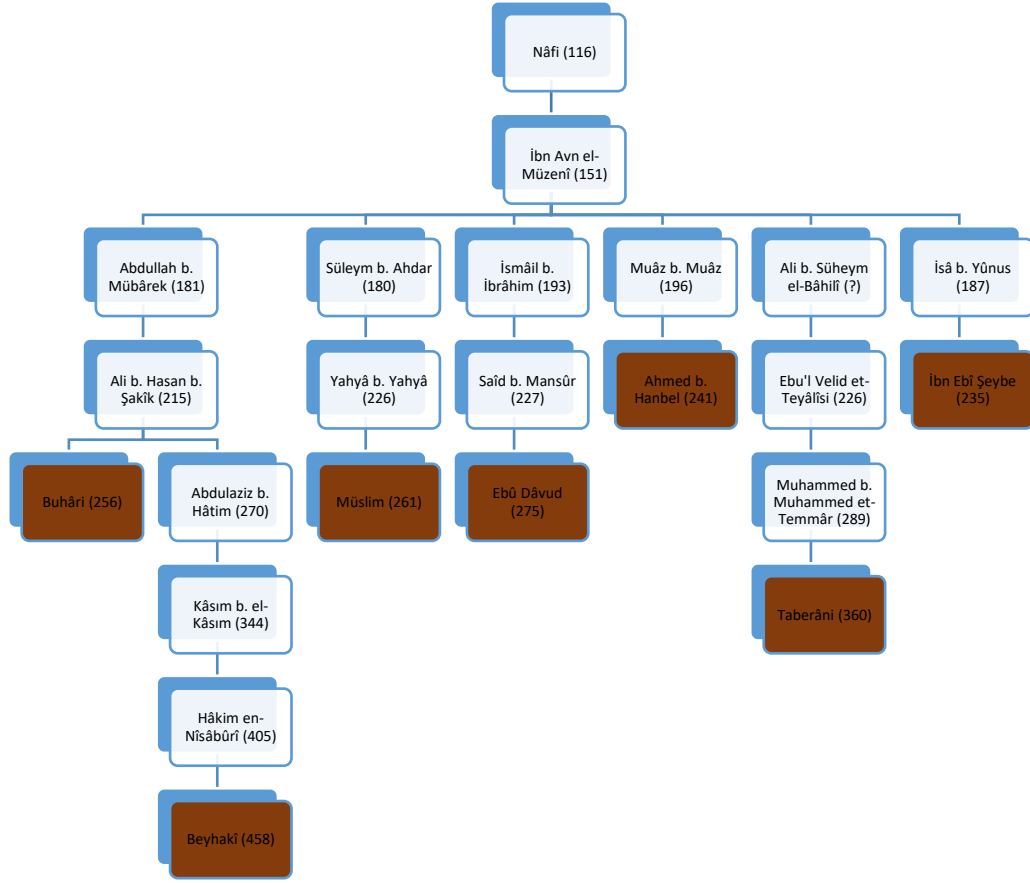
<sup>156</sup> Buhârî, "İtk", 13 (No. 2541), Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, C.VI, s.104 (No. 5933), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.547 (No. 33742).

<sup>157</sup> Buhârî, "İtk", 13 (No. 2541), Müslim, "Cihâd ve Siyer", 1 (No. 1730), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.182 (No. 18234), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.464 (No.4857).

<sup>158</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.547 (No. 33742).

<sup>159</sup> Müslim, "Cihâd ve Siyer", 1 (No. 1730), Ebû Dâvûd, "Cihad", 98 (No. 2633), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.182 (No. 18234), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.464 (No.4857), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.547 (No. 33742).

<sup>160</sup> Buhârî, "İtk", 13 (No. 2541).



Şekil 2.7. Nâfi Tarikinın İsnad Şeması

Hadis ulemâsı; Nâfi hakkında, fakîh<sup>161</sup>, Abdullah b. Avn el-Müzenî hakkında kendi zamanının ibadet, fazilet ve verâ bakımından önderi, sünnete karşı aşırı saygılı, ehli bidate aşırı karşı<sup>162</sup>, Abdullah b. Mübârek hakkında öne çıkan imamlardan birisidir ve İslam'ın muhafızlarından<sup>163</sup>, Ali b. Hasan b. Şakîk hakkında sika, hâfız<sup>164</sup> ve İbnu'l Mübârek'in hadislerini iyi bilen birisi<sup>165</sup>, Süleym b. Ahdar hakkında sika ve zabt sahibi<sup>166</sup>, Yahyâ b. Yahyâ hakkında sika, fakih, çok hadis rivayet etmez<sup>167</sup>, İsmâil b. İbrâhim hakkında sika, hâfız<sup>168</sup>, Saîd b. Mansûr hakkında hadisleri cem' edip, tasnif eden takva ve sebt sahibi birisi<sup>169</sup>, Abdulaziz b. Hâtîm hakkında yolculuk yapan bir muhaddis, Mekkî b. İbrâhim'den, Ali b. Hasan b. Şakîk'den ve onların tabakalarından

<sup>161</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.315.

<sup>162</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.3.

<sup>163</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XVI, s.5.

<sup>164</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.692.

<sup>165</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.III, s.151.

<sup>166</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.403.

<sup>167</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.378.

<sup>168</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.136.

<sup>169</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.268.

hadis dinlemiştir<sup>170</sup>, Kâsım b. el-Kâsım b. Abdullah el-Mehdî hakkında muhaddis ve zâhid<sup>171</sup>, Hâkim en-Nisâbûrî hakkında imam, hâfız ve muhaddislerin şeyhidir<sup>172</sup>, Muâz b. Muaz hakkında sika<sup>173</sup>, Ali b. Süheyem el-Bâhilî hakkında sika<sup>174</sup>, Ebu'l Velid et-Teyâlîsî hakkında sika ve sebt<sup>175</sup>, Muhammed b. Muhammed et-Temmâr hakkında sika ancak bazen hata yapar<sup>176</sup>, İsâ b. Yûnus hakkında güvenilir bir sika<sup>177</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri, Nâfi kanalından yedi farklı tarikle rivayet edilen ilgili hadisin râvilerinin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuştur. Bu durum ise ilgili hadisin sıhhatini ön plana çıkarmıştır.

Hadis ulemasının hadisin sıhhati hakkında sahih hükmü verdiği görülmektedir.<sup>178</sup>

### 2.3. Allah Rasûlü'nün Taif Ehline Mancınıkla Taş Atması Hadisi

أن النبي صلى الله عليه وسلم نصب المنجنيق على أهل الطائف.<sup>179</sup>

Allah Rasûlü'nün Taif ehline mancınıkla taş atması hadisi, tezimize konu olan hadislerin tek zayıf hadisidir. Buna bağlı olarak ilgili hadis sadece tek bir kaynaktan geçmektedir. Bu kaynak Tirmizî'nin *Sünen*'idir. Hadisin sadece bir kaynaktan geçmesi zayıflığından dolayı kaynaklanmaktadır. Aşağıda değinileceği üzere hadis uleması bu hadis hakkında mürsel veya mu'dal hükmünü vermiştir.

Hadisin tercümesi; Allah Rasûlü, Taif topluluğuyla yaptığı savaşta, onlara karşı mancınık dikmiştir, şeklindedir. Hadisin tek bir kaynaktan geçmesinden dolayı hadis hakkında lafız farklılığı ortaya çıkmamıştır.

<sup>170</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-(Tabakâtü'l-) Meşâhîr ve'l-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1991), C.XX, s.123.

<sup>171</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.500.

<sup>172</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.

<sup>173</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.VIII, s.248.

<sup>174</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.458.

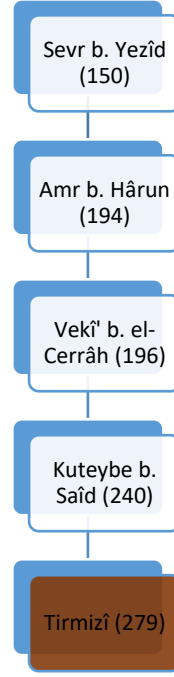
<sup>175</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1022.

<sup>176</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.VII, s.471.

<sup>177</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.773.

<sup>178</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 98 (No. 2633).

<sup>179</sup> Tirmizî, "Edeb", 17 (No. 2762).



Şekil 2.8. Sevr b. Yezîd Tarikinin İsnad Şeması

Hadis uleması Sevr b. Yezîd hakkında sika, sebt ancak Kaderî'dir<sup>180</sup>, Amr b. Hârûn hakkında hâfız ancak metrûk<sup>181</sup>, Vekî' b. Cerrâh hakkında, hafız, sika ve âbid<sup>182</sup>, Kuteybe b. Saîd hakkında sika ve sebt<sup>183</sup> demiştir.

İlgili hadisin isnadında “racul” lafzıyla ifade edilmiş meçhul bir ravi bulunmaktadır. Şemada yer alan Amr b. Hârûn, isnad zincirinde “racul” şeklinde geçmiştir. Kuteybe'nin, bu şahsı Vekî' ye sormasıyla da bu şahsın Amr b. Hârûn olduğunu anlaşılmıştır.<sup>184</sup>

Ricâl âlimleri, hadisin ricâlinde sadece Amr b. Hârûn hakkında olumsuz yargıda bulunmuştur. Burada şu soru aklımıza gelebilir: İsnadda yer alan Amr b. Hârûn'un racul şeklinde gizlenmesi, acaba râvinin cerhini örtmek için mi yapılmıştır? Bu sorunun cevabı ise hadisin hükmünü daha da değiştirecektir.

Hadisin sıhhati hakkında hadisin mu'dal bir hadis olduğu ve hadisin senedinin imam Tirmizîye ulaşmadığı belirtilmiştir.<sup>185</sup> Ayrıca ilgili hadisin İbn Sâd'ın *Tabakât'ında* “kırk gün” ziyadesiyle, Ukaylî'nin *Duafâ* kitabında müsned olarak

<sup>180</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.190.

<sup>181</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.728.

<sup>182</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1037.

<sup>183</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.799.

<sup>184</sup> Tirmizî, “Edeb”, 17 (No. 2762).

<sup>185</sup> Zeylâî, *Nasbû'r Râye*, C.III, s.382.

geçtiği ve Vâkidî'nin *Meğâzi* eserinde yer aldığı belirtilmiştir.<sup>186</sup> Sonuç olarak hadis uleması ilgili hadisin isnadında yer alan “racul” lafzıyla kimin kastedildiğini ortaya çıkarmış, ancak bu durum hadise zayıf hükmünün verilmesine engel olamamıştır. Bunun nedeni ise hadis ulemasının ilgili hadisin isnadının Tirmîzi'ye ulaşmadığını belirtmesidir.

#### 2.4. Allah Rasûlü'nün Büveyre Beldesini Yakması Hadisi

حرق رسول الله صلى الله عليه وسلم نخل بنى النضير وقطع وهى البويرة  
فنزلت { ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله }.<sup>187</sup>

Hadisin tercümesi; Allah Rasûlü Büveyre beldesinde bulunan Benî Nadir'in hurmalıklarını yaktırıp, kestirmiştir. Allah-u Teâla bu olay üzerine Haşr sûresinin 5. ayetini indirmiştir, şeklindedir.

Hadis rivayetinin lafız farklılıkları şu şekildedir; rivayetlerin çoğunda Allah Rasûlü'nün hurmalıkları kestirmesi anlamına gelen “kataa” fiili, Allah Rasûlü'nün hurmalıkları yaktırması anlamına gelen “harreka” fiilinden sonra gelmiştir<sup>188</sup>, ancak bu fiil bazı rivayetlerde “harreka” fiilinden önce gelmiştir.<sup>189</sup> Rivayetlerin çoğunda bu olayın hangi beldede gerçekleştiği “Büveyre”<sup>190</sup> olarak belirtilmişken, bazı rivayetlerde Büveyre ismi hadis metninde belirtilmeyip, Allah Rasûlü'nün şâiri Hasan b. Sâbit (60/680) tarafından zikredilmiştir.<sup>191</sup> Yine rivayetlerin çoğunda Haşr sûresinin 5. ayetinin bu olaya binaen nâzil olduğu belirtilmişken<sup>192</sup>, bazı rivayetlerde bu durum belirtilmemiştir.<sup>193</sup>

<sup>186</sup> Zeylaî, *Nasbû'r Râye*, C.III, s.383.

<sup>187</sup> Buhârî, “el-Hars ve'l Müzaara”, 6 (No. 2326), “Meğâzi”, 14 (No. 4031, 4032), “Tefsir”, 2 (No. 4884), Müslim, “Cihad ve Siyer”, 10 (No.1746, 1746 (30) ), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 89 (No.2615), Tirmizî, “Siyer”, 4 (No.1552), “Tefsir”, 59 (No.3302), İbn Mâce, “Cihâd”, 31 (No. 2844, 2845), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.141 (No. 18110), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.X, s.238 (No. 6054), C.X, s.368 (No. 6251).

<sup>188</sup> Buhârî, “el-Hars ve'l Müzaara”, 4 (No. 2326), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 89 (No.2615), Tirmizî, “Siyer”, 4 (No.1552), İbn Mâce, “Cihâd”, 31 (No. 2844), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.X, s.238 (No. 6054).

<sup>189</sup> Müslim, “Cihad ve Siyer”, 10 (No.1746 (30) ).

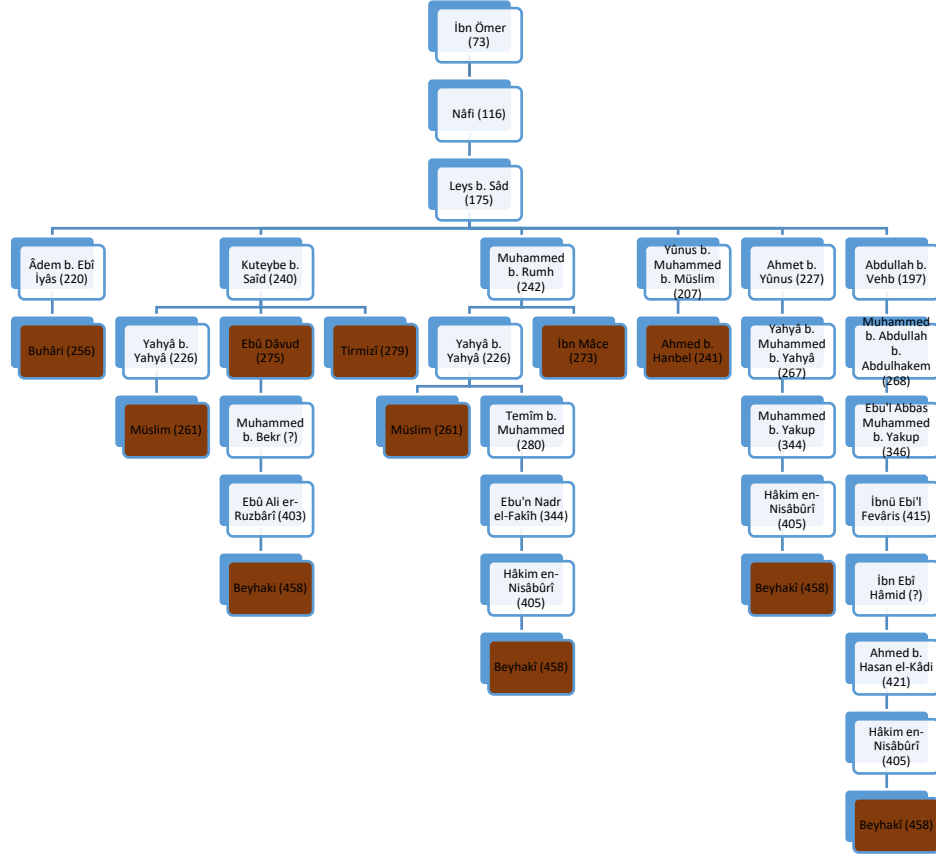
<sup>190</sup> Buhârî, “el-Hars ve'l Müzaara”, 4 (No. 2326), Müslim, “Cihad ve Siyer”, 10 (No.1746), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 89 (No.2615), Tirmizî, “Siyer”, 4 (No.1552), İbn Mâce, “Cihâd”, 31 (No. 2844), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.141 (No. 18110).

<sup>191</sup> Buhârî, “Meğâzi”, 14 (No. 4032), Müslim, “Cihad ve Siyer”, 10 (No.1746 (30) ), İbn Mâce, “Cihâd”, 31 (No. 2845).

<sup>192</sup> Buhârî, “Meğâzi”, 14 (No. 4031), Müslim, “Cihad ve Siyer”, 10 (No.1746), Ebû Dâvûd, “Cihad”, 89 (No.2615), Tirmizî, “Siyer”, 4 (No.1552), İbn Mâce, “Cihâd”, 31 (No. 2844), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.141 (No. 18110).

<sup>193</sup> Buhârî, “el-Hars ve'l Müzaara”, 4 (No. 2326).

Hadisin Abdullah b. Ömer (73/693) olmak üzere tek bir sahâbî ravisi bulunmaktadır. Yine ilgili hadis tâbiîn tabakasından sadece Nâfi, tebe'i tâbiîn tabakasından ise Leys b. Sâd kanalıyla rivayet edilmiştir.



Şekil 2.9. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması

Ricâl âlimleri; Nâfi hakkında, fakîh<sup>194</sup>, Leys b. Sa'd hakkında sika, fakih, meşhur bir imamdır<sup>195</sup>, Âdem b. Ebî İyâs hakkında sika, sadûk<sup>196</sup>, Kuteybe b. Saîd hakkında sika, sebt<sup>197</sup>, Muhammed b. Rumh hakkında hâfız<sup>198</sup>, Yahya b. Yahya hakkında çokça hadis rivayet etmeyen fakih, sebt bir âlim<sup>199</sup>, Temîm b. Muhammed hakkında sika<sup>200</sup>, Ebu'n Nadr hakkında imam, hafız, fakîh<sup>201</sup>, Hâkim en-Nisâbüri hakkında imam, hâfız

<sup>194</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.315.

<sup>195</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.817.

<sup>196</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.II, s.268.

<sup>197</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.799.

<sup>198</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.171.

<sup>199</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.378.

<sup>200</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIII, s.496.

<sup>201</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.490.

ve muhaddislerin şeyhidir<sup>202</sup>, Muhammed b. Bekr (İbn Dâse) hakkında sika<sup>203</sup>, Ebû Ali er-Rûzbâri hakkında imam<sup>204</sup>, Ahmet b. Yûnus hakkında sika, hafız<sup>205</sup>, Yahya b. Muhammed b. Yahya hakkında sadûk<sup>206</sup>, Muhammed b. Yakup hakkında imam, hafız, hüccet<sup>207</sup>, Abdullah b. Vehb hakkında sika, hafız, âbid<sup>208</sup>, Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem hakkında sika<sup>209</sup>, Ebu'l Abbas Muhammed b. Yakup hakkında muhaddis bir imamdır<sup>210</sup>, Ebu Sâdık İbnü Ebi'l Fevâris el-Attâr hakkında imam, fakih ve şeyh<sup>211</sup>, Ebû Muhammed İbn Ebî Hâmid hakkında yorum yapmamış, Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Kâdî hakkında imam, âlim ve muhaddis<sup>212</sup>, Yunus b. Muhammed b. Müslim hakkında sika ve sebt<sup>213</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin râvilerinden sadece bir tanesi hakkında yorum yapmamış, diğer raviler hakkında ise olumlu yargıda bulunmuştur. Bu durum ilgili hadisin sıhhatini ön plana çıkarmıştır.

Hadis uleması hadisin sıhhati hakkında hasen- sahih demiştir.<sup>214</sup>

## 2.5. Allah Rasûlü'nün Düşman Beldesine Mushaf ile Sefere Gidilmesini Yasaklaması Hadisi

أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَسَافِرَ بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ  
الْعَدُوِّ.<sup>215</sup>

Hadisin tercümesi; Allah Rasûlü Mushaf ile düşman beldesine sefere gidilmesini (düşmanın onu ele geçirmesinden korktuğu için) yasaklamıştır, şeklindedir.

<sup>202</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.

<sup>203</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.539.

<sup>204</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.219.

<sup>205</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.93.

<sup>206</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.IX, s.186.

<sup>207</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.466.

<sup>208</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.556.

<sup>209</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.862.

<sup>210</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.452.

<sup>211</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.401.

<sup>212</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.356.

<sup>213</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1099.

<sup>214</sup> Zeylaî, *Nasbu'r Râye*, C.III, s.383.

<sup>215</sup> Buhârî, "Cihad", 129 (No. 2990), Müslim, "İmâra", 24 (No.1869, 1869 (93), 1869 (94) ), Ebû Dâvûd, "Cihâd", 86 (No. 2610), İbn Mâce, "Cihâd", 45 (No. 2879, 2880), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.183 (No. 18239), Mâlik, *el-Muvatta'*, C.III, s.229 (No. 1623), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.99 (No. 4507), Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, C.II, s.255 (No. 1906), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.58 (No. 37217), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.212 (No.9410), İbn Hibbân, *Sahîh*, "Siyer", 13 (No.4715).

Hadis rivayetindeki lafız farklılıkları şu şekildedir; Allah Rasûlü'nün düşman beldesine Mushaf'la gitmeyi yasaklaması anlamına gelen “nehâ” fiili bazı rivayetlerde mâzi olarak gelmiş<sup>216</sup>, bazı rivayetlerde başında kâne edatı olduğu halde muzari olarak gelmiş<sup>217</sup>, böylelikle hadise geçmiş zamanın şimdiki hali manası katmıştır. Mushaf ile sefere gidilmesini ifade eden “sâfera” fiili rivayetlerin çoğunda meçhul bir şekilde, başında nasb edatı olan “en” olduğu halde kullanılırken<sup>218</sup>, bazı rivayetlerde ise bu fiil nehyi hâzır olarak kullanılmıştır.<sup>219</sup> Ayrıca bu fiil istisnai bir şekilde başında nasb edatı olduğu halde nefis-i mütekellim mea'l ğayr sigasıyla da kullanılmıştır.<sup>220</sup> Mushaf ile düşman beldesine gidilmesi anlamına gelen “ilâ arzı'l adüvv” ibaresi rivayetlerin çoğunda zikredilmişken<sup>221</sup>, bazı rivayetlerde bu ibare zikredilmemiştir.<sup>222</sup> Allah Rasûlü'nün Mushaf ile düşman beldesine gidilmesini yasaklaması, Mushaf'ın düşmanın eline geçmesinden korkulduğu içindir. Bu durum “mehâfete ey-yenâluhu'l aduvv” ibaresi ile açıklanmıştır.<sup>223</sup> Ancak bu ibare bazı rivayetlerde kullanılmamıştır.<sup>224</sup> Yine bu ibarede geçen korkma fiili “mehâfete ey-yenâluhu'l aduvv” ibaresinde olduğu gibi mastar olarak kullanılırken, bazı rivayetlerde ise Allah Rasûlü'ne ait olarak nefis-i mütekellim sigasıyla kullanılmıştır.<sup>225</sup>

Hadis sadece Abdullah b. Ömer kanalıyla rivayet edilmiştir. Yine ilgili hadis tâbiîn tabakasında sadece Nâfi kanalıyla rivayet edilmiştir.

<sup>216</sup> Buhârî, “Cihad”, 129 (No. 2990), Müslim, İmâra”, 24 (No.1869), Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 86 (No. 2610), İbn Mâce, “Cihâd”, 45 (No. 2879), Mâlik, *el-Muvatta'*, C.III, s.229 (No. 1623), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.58 (No. 37217), İbn Hibbân, *Sahih*, “Siyer”, 13 (No.4715).

<sup>217</sup> Müslim, İmâra”, 24 (No. 1869 (93) ), İbn Mâce, “Cihâd”, 45 (No. 2880).

<sup>218</sup> Buhârî, “Cihad”, 129 (No. 2990), Müslim, İmâra”, 24 (No.1869), Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 86 (No. 2610), İbn Mâce, “Cihâd”, 45 (No. 2879), Mâlik, *el-Muvatta'*, C.III, s.229 (No. 1623), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.183 (No. 18239).

<sup>219</sup> Müslim, “İmâra”, 24 (No. 1869 (94) ), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. VIII, s.99 (No. 4507).

<sup>220</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, C.II, s.255 (No. 1906).

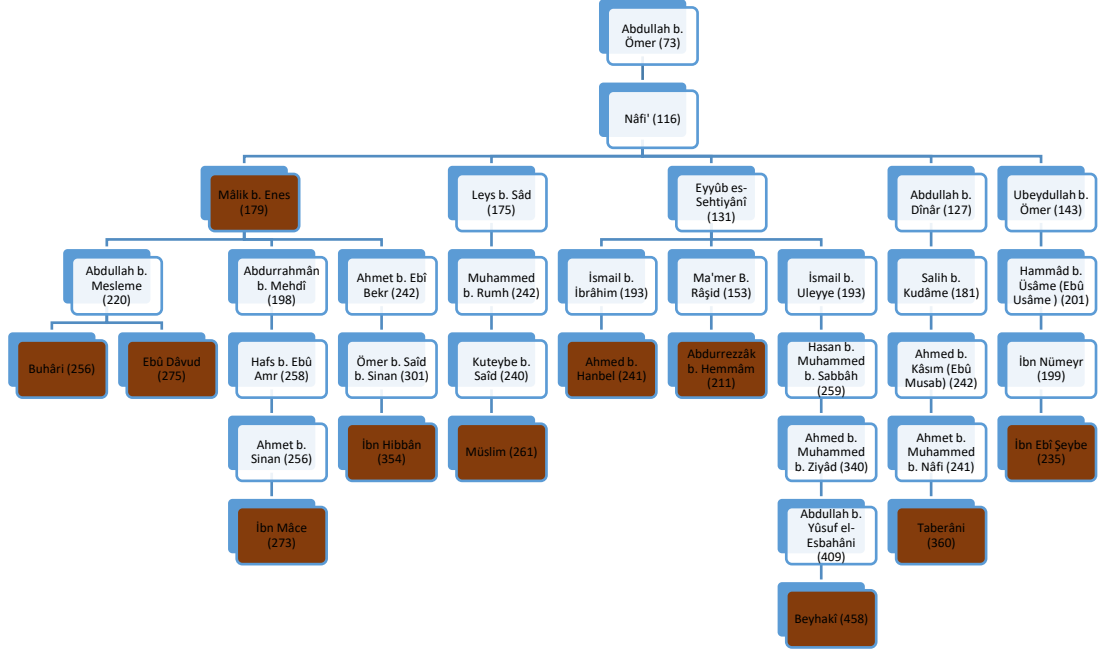
<sup>221</sup> Buhârî, “Cihad”, 129 (No. 2990), Müslim, “İmâra”, 24 (No.1869), Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 86 (No. 2610), İbn Mâce, “Cihâd”, 45 (No. 2879), Mâlik, *el-Muvatta'*, “Cihâd”, C.III, s.229 (No. 1623), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.IX, s.183 (No. 18239).

<sup>222</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. VIII, s.99 (No. 4507).

<sup>223</sup> Müslim, “İmâra”, 24 (No. 1869 (93) ), İbn Mâce, “Cihâd”, 45 (No. 2879), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.58 (No. 37217), İbn Hibbân, *Sahih*, “Siyer”, 13 (No.4715).

<sup>224</sup> Buhârî, “Cihad”, 129 (No. 2990), Müslim, “İmâra”, 24 (No.1869).

<sup>225</sup> Müslim, “İmâra”, 24 (No. 1869 (94) ), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. VIII, s.99 (No. 4507).



Şekil 2.10. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması

Hadis uleması; Nâfi hakkında, fakîh<sup>226</sup>, Mâlik b. Enes hakkında fakîh, Medine'nin imamı<sup>227</sup>, Abdullah b. Mesleme hakkında hadis konusunda takva sahiplerindendir<sup>228</sup>, Leys b. Sâd hakkında sika, sebt, fakih ve meşhur bir imamdır<sup>229</sup>, Muhammed b. Rumh hakkında hâfızdır<sup>230</sup>, Kuteybe b. Saîd hakkında hadis ve sünen konusunda takva ve derin ilim sahibi birisidir<sup>231</sup>, Abdurrahman b. Mehdî hakkında hadis ve ricâl ilmini bilen hâfız ve sika birisidir<sup>232</sup>, Hafs b. Amr hakkında sika<sup>233</sup>,

<sup>226</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.315.

<sup>227</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.913.

<sup>228</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.353.

<sup>229</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.817.

<sup>230</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.171.

<sup>231</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IX, s.20.

<sup>232</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.601.

<sup>233</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.I, s.457.

Ahmet b. Sinân hakkında hâfız<sup>234</sup>, Eyyûb es-Sehtiyâni hakkında fukahânın büyüklerinden sika, hüccet birisidir<sup>235</sup>, İsmail b. İbrahim hakkında hüccet bir imamdır<sup>236</sup>, Abdullah b. Dinâr hakkında sika<sup>237</sup>, Salih b. Kudâme hakkında makbuldür<sup>238</sup>, Ahmet b. Kâsım b. el-Hâris (Ebû Musab) hakkında fakîh ve sadûk<sup>239</sup>, Ahmed b. Muhammed b. Nâfi hakkında makbul<sup>240</sup>, Ubeydullah b. Ömer hakkında sika<sup>241</sup>, Hammâd b. Üsâme (Ebû Üsâme) hakkında hüccet<sup>242</sup>, Abdullah b. Nümeyr hakkında sika ve Ehl’i Sünnet ashabının hadislerine sahip birisidir<sup>243</sup>, Ma’mer b. Râşid hakkında fakih, hâfız ve verâ sahibi<sup>244</sup>, Ahmed b. Ebî Bekir hakkında sadûk<sup>245</sup>, Ömer b. Saîd b. Sinân hakkında âbid, muhaddis bir imamdır<sup>246</sup>, İsmail b. Uleyye hakkında sika ve hâfız<sup>247</sup>, Hasan b. Muhammed b. Sabbâh hakkında sika<sup>248</sup>, Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd hakkında sadûk, sika ve hâfız<sup>249</sup>, Abdullah b. Yûsuf el-Esbahânî hakkında sika<sup>250</sup> demiştir.

Böylelikle ricâl âlimleri ilgili hadisin râvilerinin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuş, bu durum ise ilgili hadisin sıhhatini ön plana çıkarmıştır.

Son olarak ilgili hadisin sıhhati hakkında hadis ulemâsı sahih demiştir.<sup>251</sup> Ancak ikinci bölümde yer verileceği üzere ulemâ hadis metninde geçen “mehâfete eyyenâlehu’l aduvv” ibaresi hakkında, bu ibarenin Allah Rasûlü’ne mi yoksa başka birisine mi ait olduğu konusunda ihtilaf etmiş, ancak bu ibarenin Allah Rasûlü’ne ait olduğuna karar vermiştir.

---

<sup>234</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.194.

<sup>235</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.158.

<sup>236</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.243.

<sup>237</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve ’t-Ta’dil*, C.V, s.46.

<sup>238</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.447.

<sup>239</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.87.

<sup>240</sup> Burhânuddîn el-Halebî, *El-Keşfü ’l Hasîs ’Ammen Rumiye bi- Vaz’i’l Hadis* (Beyrut: Âlimü’l Kütüb-Mektebetü Nehzati’l Arabiyye, 1987), s.60.

<sup>241</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve ’t-Ta’dil*, C.V, s.326.

<sup>242</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.348.

<sup>243</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.553.

<sup>244</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.484.

<sup>245</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.87.

<sup>246</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIV, s.290.

<sup>247</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.136.

<sup>248</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.242.

<sup>249</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.I, s.670.

<sup>250</sup> Hatîb el-Bağdâdi, *Târihu Bağdâd*, C.XI, s.452.

<sup>251</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 86 (No. 2610).

## 2.6. Allah Rasûlü'nün Ureyne Kavmine Müsle Yapması

أن ناسا من عكل وعرينة قدموا المدينة على النبي صلى الله عليه وسلم وتكلموا بالإسلام فقالوا يا نبي الله إنا كنا أهل ضرع ولم نكن أهل ريف واستوخموا المدينة فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذود وراع وأمرهم أن يخرجوا فيه فيشربوا من ألبانها وأبوالها فانطلقوا حتى إذا كانوا ناحية الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الذود فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فبعث الطلب في آثارهم فأمر بهم فسمروا أعينهم وقطعوا أيديهم وتركوا في ناحية الحرة حتى ماتوا على حالهم.<sup>252</sup>

Hadisin tercümesi; Ukl ve Ureyne kavminden bazı insanlar Allah Rasûlü'nün yanına gelip, Allah Rasûlü ile İslam dini hakkında konuşarak Müslüman olmuştur. Bu insanlar Allah Rasûlü'ne, kendilerinin bedevî olup, hadarî olmadıklarını belirtmiş ve Medine'nin havasından da olumsuz etkilenmişlerdir. (Şöyle ki bu insanların renkleri sararmış ve karınları büyümüştür.) Bunun üzerine Allah Rasûlü kavme, kendisine ait olan bir devenin yanına gidip, bu devenin sütünden ve bevlinden içmelerini emretmiştir. (Kavmin insanları Allah Rasûlü'nün bu tavsiyesini yerine getirmiş ve iyileşmiştir.) Kavim iyileştikten sonra irtidât ederek Allah Rasûlü'nün devesinin çobanını (genç bir Müslümanı) öldürmüş ve Allah Rasûlü'nün develerini kaçırmıştır. Bu durum Allah Rasûlü'ne (sabahın ilk vaktinde -feci vakti-) ulaşmış, Allah Rasûlü'de bu kavmin izlerini sürdürüp, onları yakalatmıştır. Yakalanan bu insanlar Allah Rasûlü'ne getirilmiş, Allah Rasûlü onların ellerini ayaklarını (çaprazlama) kestirip, gözlerini oydurmuş ve onları çöle attırıştır. (Kavim bu haldeyken, Müslümanlardan

<sup>252</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), “Vudu’”, 66 (No. 233), “Tıbb”, 29 (No.5727), “Meğazi”, 36 (No.4192), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9), 1671 (11), 1671 (13) ), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), “Muhârebe”, 7 (No. 3476, 3477, 3481, 3484), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.X, s.6 (No. 19674), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh* (Beyrût: el-Mektebetü'l İslâmî, 1970), “Vudu’”, 89 (No. 115). İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386, 1388), “Hudûd”, 6 (No. 4468, 4469, 4471, 4472), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042), C.XX, s.103 (No.12668), C.XX, s.151 (No. 12737). C.XXI, s.448 (No. 14061), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478), C.II, s.203 (No.1734) , C.V, s.317 (No.5418), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

su istemiş ancak onlara su verilmemiştir, onlarda serinlemek için taşları ısırmıştır.) Kavim böylelikle ölmüştür, şeklindedir.

Hadis rivayetindeki lafız farklılıkları şu şekildedir; kavmin Allah Rasûlü'ne gelmesi fiili bazı rivayetlerde “kademe/kademû”<sup>253</sup> fiiliyle ifade edilirken, bazı rivayetlerde “etâ/etev”<sup>254</sup> fiiliyle ifade edilmiştir. Allah Rasûlü'ne gelen kavim rivayetlerin bir kısmında “nâsen”<sup>255</sup> kelimesiyle ifade edilmiş, bir kısmında “A'râbun”<sup>256</sup> kelimesiyle, bir kısmında “neferun”<sup>257</sup> kelimesiyle, bir kısmında “vefdün”<sup>258</sup> kelimesiyle, bir kısmında “rahdan”<sup>259</sup> kelimesiyle ifade edilmiştir. Yine bu hususta kullanılan “nâsen” kelimesi bazı rivayetlerde “unâsen”<sup>260</sup> olarak ifade edilmiştir. Yine bu hususta bazı rivayetlerde Allah Rasûlü'ne gelen insanların erkek oldukları belirtmek için “ricâlen”<sup>261</sup> kelimesi de kullanılmıştır. Rivayetlerin bir kısmında Allah Rasûlü'ne gelen kavim “Ukl ev Ureyne”<sup>262</sup> olarak ifade edilmiş, böylelikle Allah Rasûlü'ne hangi kavmin geldiği hususunda şüphe edilmiştir. Yine bu bağlamda Allah Rasûlü'ne gelen kavim “Uklin ve Ureyne”<sup>263</sup> şeklinde ifade edilmiş, böylelikle de Allah Rasûlü'ne her iki kavimden insanların geldiği anlaşılmıştır. Yine bazı rivayetlerde Allah Rasûlü'ne gelen kavim sadece Ureyne<sup>264</sup> olarak veya sadece Uklin<sup>265</sup> olarak da ifade edilmiştir. Rivayetlerin bazısında kavmin bedevî olup, hadarî

<sup>253</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No. 1671 (9) ), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Vudu’ ”, 89 (No. 115), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No.1388).

<sup>254</sup> Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (13) ), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.151 (No. 12737), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>255</sup> Buhârî, “Tıbb”, 29 (No.5727), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No. 1671 (9) ), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395).

<sup>256</sup> Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.II s.203 (No.1734),

<sup>257</sup> Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (13) ), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudud”, 6 (No. 4471), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.103 (No.12668).

<sup>258</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No.1388).

<sup>259</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.151 (No. 12737), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478).

<sup>260</sup> İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Vudu’ ”, 89 (No. 115), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.V, s.317 (No.5418).

<sup>261</sup> Buhârî, “Tıbb”, 29 (No.5727), İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Vudu’ ”, 79 (No. 115).

<sup>262</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (11), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.151 (No. 12737).

<sup>263</sup> Buhârî, “Meğazi”, 36 (No.4192), İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Vudu’ ”, 89 (No. 115), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4472), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.103 (No.12668), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478).

<sup>264</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395).

<sup>265</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4468).

olmadığı ifade edilmiştir. Bu durum rivayetlerin bir kısmında ise “A‘râbun” kelimesiyle ifade edilmiştir. Şöyle ki; bazı rivayetlerde kavmin bedevî olup, hadarî olmaması durumu, “innâ kunnâ ehlü dar‘ın ve lem nekün ehlü rîfin”<sup>266</sup> ibaresi ile ifade edilmişken, bazı rivayetlerde bu ibare kullanılmamış Allah Rasûlü’ne gelen kavim “A‘râbun” kelimesiyle ifade edilmiştir. Rivayetlerin bir kısmında kavmin hasta olması “ictevev”<sup>267</sup> fiiliyle ifade edilmiştir, bazı rivayetlerde bu durum için “istevhamû”<sup>268</sup> fiili kullanılmıştır. Rivayetlerin bazısında Allah Rasûlü’nün Medine’nin havasından etkilenen kavme devenin sütünden ve bevlinden içmelerini söylemesi durumu “fe emera lehüm Rasûlullâh” şeklinde emir olarak ifade edilmişken<sup>269</sup>, bazı rivayetlerde bu durum Allah Rasûlü’nden bir tavsiye olarak “in şî’tüm en tehrecû ilâ ibli’s sadaka”<sup>270</sup> veya “lev harectüm ilâ zevidnâ feküntüm fihâ feşeribtüm min elbânihâ ve ebvâlihâ”<sup>271</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde kavmin Medine’nin havasından etkilenmelerinden dolayı yakalandığı hastalık “isferrat elvânühüm ve azamet butûnuhum”<sup>272</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Allah Rasûlü’nün, kavmi sütünden ve bevlinden içmeleri için gönderdiği deve, rivayetlerin bazısında “ibl es-sadaka”<sup>273</sup>, bazısında “likâh”<sup>274</sup> bazısında ise “zevd”<sup>275</sup> lafızlarıyla ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde kavmin devenin sütünden ve bevlinden içtikten sonra dinden dönmesi

<sup>266</sup> Buhârî, “Meğazi”, 36 (No.4192), İbn Hibbân, *Sahîh* “Hudûd”, 6 (No. 4472), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.151 (No. 12737), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478).

<sup>267</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>268</sup> Buhârî, “Meğazi”, 36 (No.4192), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudud”, 6 (No. 4472), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.151 (No. 12737).

<sup>269</sup> Buhârî, “Tıbb”, 29 (No.5727), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (11), İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Vudu’ ”, 89 (No. 115), ), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.103 (No.12668), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>270</sup> Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395).

<sup>271</sup> İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4471), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.V, s.317 (No.5418).

<sup>272</sup> Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.203 (No.1734).

<sup>273</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395).

<sup>274</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (11), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1388), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.203 (No.1734).

<sup>275</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Vudu’ ”, 79 (No. 115), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1388), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (No.12042), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.V, s.317 (No.5418).

durumu “keferû ba‘de İslâmihim”<sup>276</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde ise “verteddû ani’l İslâm”<sup>277</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde kavmin dinden döndükten sonra Allah Rasûlü’nün develerini sürmeleri durumu “vestâkû’z zevd”<sup>278</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde “vestâkû’l ibl”<sup>279</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde vestâku’n nea’m”<sup>280</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde ise “taratû’n nea’m”<sup>281</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Rivayetlerin bir kısmında kavmin Allah Rasûlü’nün çobanını öldürmesi durumu “katelû râiye Rasûlillah”<sup>282</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde “mâlû ale’r ruât”<sup>283</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde Allah Rasûlü’nün çobanının Müslüman olması durumu “katelû râiye Rasûlillah müminen ev Müslimen”<sup>284</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise bu çobanın genç olduğu “katelû ğulâmen lehû”<sup>285</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Kavmin yapmış olduğu bu fiillerin haberinin Allah Rasûlü’ne sabah vakti ulaşması durumu bazı rivayetlerde “min evvelin nehâr”<sup>286</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde ise “irtefea’n nehâr”<sup>287</sup> lafzıyla ifade edilmiştir.

Son olarak hadiste Allah Rasûlü’nün bu kavmi yakalatıp, onlara kısas uygulaması daha doğrusu müslu yaptırması durumu geçmiş ve bu durum kavmin ellerinin, ayaklarının kesilmesi, gözlerinin oyulması ve çöle atılması olarak üç şekilde ele alınmıştır. Kavmin ellerinin ve ayaklarının kesilmesi durumu bazı rivayetlerde malum olarak “fekattaa‘ eydiyehüm ve ercülehüm”<sup>288</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde

<sup>276</sup> Buhârî, “Meğazi”, 36 (No.4192), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4472), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.103 (No.12668), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>277</sup> Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1388), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476).

<sup>278</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1388), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.151 (No. 12737), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.V, s.317 (No.5418).

<sup>279</sup> Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.203 (No.1734).

<sup>280</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), İbn Hibbân, *Sahîh* “Hudud”, 6 (No. 4468).

<sup>281</sup> İbn Hibbân, *Sahîh* “Hudud”, 6 (No. 4469).

<sup>282</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1388), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>283</sup> Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395).

<sup>284</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042).

<sup>285</sup> Nesâî, “Muhârebe”, 7 (No. 3477).

<sup>286</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364).

<sup>287</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), İbn Hibbân, *Sahîh* “Hudud”, 6 (No. 4468), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478).

<sup>288</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478).

meçhul olarak “fekuttiat eydiyhüm ve ercülühüm”<sup>289</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde kesmenin çaprazlama yapıldığını vurgulamak için “fekattaa‘ eydiyhüm ve ercülehüm min hilâfîn”<sup>290</sup> lafzıyla ifade edilmiş, bazı rivayetlerde de sadece elin kesilmesi vurgulanmış ve bu durum “kattaû‘ eydiyhüm”<sup>291</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Kavmin gözlerinin oyulması durumu bazı rivayetlerde “semerû a‘yünehüm”<sup>292</sup> veya “semera a‘yünehüm”<sup>293</sup> olarak “semera” fiiliyle ifade edilmiş, bazı rivayetlerde ise bu durum “semele a‘yünehüm”<sup>294</sup> olarak “semele” fiiliyle ifade edilmiştir. Kavmin çöle atılması durumu bazı rivayetlerde meçhul olarak “turikû fi nâhiyeti’l harra hattâ mâtu alâ hâlihîm”<sup>295</sup> veya malum olarak “terakehüm fi’l harrati/fi’r ramzâ hattâ mâtu”<sup>296</sup> lafzıyla “terake” fiiliyle ifade edilmişken, bazı rivayetlerde bu durum meçhul olarak “ulkav fi’l harreti yesteskûn ve felâ yuskûn”<sup>297</sup> veya malum olarak “elkâhum bi’l harreti”<sup>298</sup> lafzıyla “elkâ” fiiliyle ifade edilmiştir. Son olarak kavmin çöle atılıp, bu halde ölmesi durumu ise bazı rivayetlerde “hattâ mâtu alâ hâlihîm”<sup>299</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde susuzluktan ölmeleri vurgulanarak “yesteskûn ve felâ yuskûn”<sup>300</sup> lafzıyla, bazı rivayetlerde ise taşları ısıarak ölmeleri vurgulanarak “ya‘dûne’l hicârete hattâ mâtu”<sup>301</sup> lafzıyla ifade edilmiştir.

<sup>289</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), İbn Hibbân, *Sahîh* “Hudûd”, 6 (No. 4469).

<sup>290</sup> Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXI, s.448 (No. 14061), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.203 (No.1734).

<sup>291</sup> Buhârî, “Meğazi”, 37 (No.4192).

<sup>292</sup> Buhârî, “Meğazi”, 37 (No.4192).

<sup>293</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), Nesâî, “Taharet”, 171 (No. 290), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1386), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042).

<sup>294</sup> Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Taharet”, 19 (No. 1388), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 476), Ahmed b. Hanbel, C.XX, s.103 (No.12668), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>295</sup> Buhârî, “Meğazi”, 36 (No.4192), Dârekutnî, *Sünen*, “Taharet”, 54 (No. 1), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XX, s.103 (No.12668), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>296</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (9) ), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042).

<sup>297</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4468).

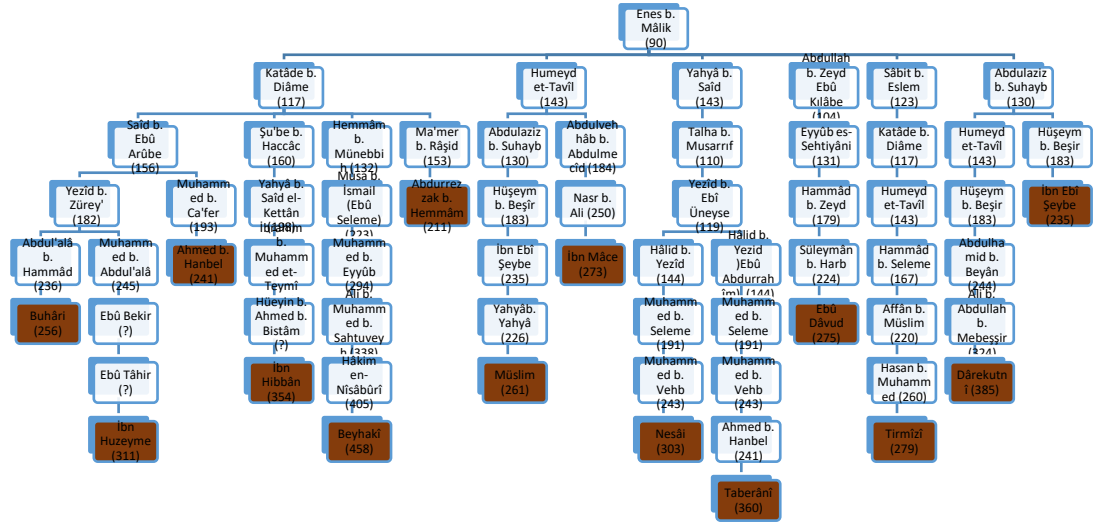
<sup>298</sup> Tirmizî, “Taharet”, 55 (No.72), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXI, s.448 (No. 14061).

<sup>299</sup> Buhârî, “Meğazi”, 36 (No.4192), İbn Mâce, “Hudûd”, 20 (No. 2578), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4472), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XIX, s.97 (12042), Taberânî, *el-Mu‘cemu’l Evsat*, C.II, s.130 (No. 1478), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.430 (No. 33395), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.XIX, s.106 (No. 18538).

<sup>300</sup> Buhârî, “Vudu’ ”, 66 (No. 233), Müslim, “Kıyas ve Diyât”, 2 (No.1671 (11)), Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Hudûd”, 6 (No. 4468).

<sup>301</sup> Buhârî, “Zekât”, 68 (No. 1501).

Hadisin Enes b. Mâlik olmak üzere tek bir sahabe ravisi vardır. Yani hadis sadece Enes b. Mâlik kanalıyla rivayet edilmiştir. Ayrıca hadisin altı farklı tâbiîn râvisi olup, hadis bu tabiî râviler arasında en fazla Katâde b. Diâme kanalıyla rivayet edilmiştir.



Şekil 2.11. Enes b. Mâlik Tarikinin İsnad Şeması

Hadis ulemâsı Katâde b. Diâme hakkında sika, sebtir<sup>302</sup> ancak onun mürselleri vardır<sup>303</sup>, Saîd b. Ebû Arûbe hakkında hâfız, sebt ancak çokça tedlîsi ve ihtilatı vardır<sup>304</sup>, Yezîd b. Zurey' hakkında hâfız,<sup>305</sup> sika<sup>306</sup>, Abdula'lâ b. Hammâd hakkında sebt bir muhaddis<sup>307</sup>, Humejd et-Tavîl hakkında sika ve müdellis<sup>308</sup>, Abdulaziz b. Suhayb hakkında hüccet<sup>309</sup>, Hüseyim b. Beşir hakkında sika, sebt ancak tedlîsi ve gizli mürselleri çoktur<sup>310</sup>, Yahyâ b. Yahyâ hakkında sika, fakih, çok hadis rivayet etmez<sup>311</sup>, Yahyâ b. Saîd hakkında hâfız, fakih ve hüccet<sup>312</sup>, Talha b. Musarrıf hakkında sika<sup>313</sup>, Yezîd b. Ebî Üneyse hakkında sika<sup>314</sup> ancak münferid hadisleri<sup>315</sup> vardır, Ebû Abdurrahim Halid b. Yezîd hakkında sika<sup>316</sup>, Muhammed b. Seleme hakkında sika<sup>317</sup>, Muhammed b. Vehb es-Sülemî hakkında sadûk<sup>318</sup>, Abdullah b. Zeyd Ebû Kılâbe hakkında sika, tedlîsi yok<sup>319</sup> ancak çokça mürseli<sup>320</sup> vardır, Eyyûb es-Sehtiyâni hakkında fukahânın büyüklerinden sika, hüccet birisidir<sup>321</sup>, Hammâd b. Zeyd hakkında sika, sebt, fakîh<sup>322</sup>, Süleyman b. Harb hakkında sika, imam, hâfız<sup>323</sup> ancak hadisleri mana üzerine rivayet edip, lafızları değiştiriyor<sup>324</sup>, Sâbit b. Eslem hakkında sika<sup>325</sup>, Hammâd b. Seleme hakkında sika, âbid ancak ömrünün sonlarına doğru karıştırmaya başlamıştır<sup>326</sup>, Affân b. Müslim hakkında hâfız<sup>327</sup>, Hasan b. Muhammed ez-Ze'ferânî hakkında sika<sup>328</sup>, Abdulvehhâb b. Abdulmecîd hakkında sika ancak vefatından üç sene

---

<sup>302</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.798.

<sup>303</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.III, s.428.

<sup>304</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.384.

<sup>305</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.382.

<sup>306</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1074.

<sup>307</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.610.

<sup>308</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.274.

<sup>309</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.606.

<sup>310</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1023.

<sup>311</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.378.

<sup>312</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.366.

<sup>313</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.II, s.243.

<sup>314</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VI, s.315.

<sup>315</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.350.

<sup>316</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.371.

<sup>317</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.849.

<sup>318</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.632.

<sup>319</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-Ta'dil*, C.V, s.57.

<sup>320</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.508.

<sup>321</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.158.

<sup>322</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.268.

<sup>323</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.406.

<sup>324</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.II, s.88.

<sup>325</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.IX, s.271.

<sup>326</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.268.

<sup>327</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.27.

<sup>328</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.242.

önce karıştırmaya başlamıştır<sup>329</sup>, Nasr b. Ali hakkında hâfız<sup>330</sup>, Muhammed b. Abdul'alâ hakkında sika<sup>331</sup>, Şu'be b. Haccâc hakkında takva sahibi, sika<sup>332</sup>, zamanının en faziletlisi<sup>333</sup>, Yahyâ b. Saîd el-Kettân hakkında kendi zamanının hıfz, verâ, akıl, din, fazilet ve ilim olarak önderlerindedir<sup>334</sup>, İbrâhim b. Muhammed et-Teymî hakkında sika<sup>335</sup>, Hüseyin b. Ahmed b. Bistâm hakkında meçhul, Hemmâm b. Münebbih hakkında sadûk<sup>336</sup>, Mûsa b. İsmail (Ebû Seleme) hakkında sika ve sebt<sup>337</sup>, Muhammed b. Eyyûb hakkında sika ve sadûk<sup>338</sup>, Ali b. Muhammed b. Sahtuveyh hakkında sika, hâfız, Nisâbur'un şeyhi<sup>339</sup>, Hâkim en-Nisâbûrî hakkında imam, hâfız ve muhaddislerin şeyhidir<sup>340</sup>, Abdulhamid b. Beyân hakkında sadûk<sup>341</sup>, Ali b. Abdullah b. Mübeşşir hakkında sika bir imam<sup>342</sup>, Muhammed b. Ca'fer el-Hezelî hakkında sika ancak kendisinde gaflet vardır<sup>343</sup>, Ma'mer b. Râşid hakkında fakih, hâfız ve verâ sahibi<sup>344</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin râvilerinin neredeyse hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuştur. Sadece bir râvi hakkında meçhul hükmü verilmiş, ancak bu durum hadisin sıhhatine bir engel teşkil etmemiştir. Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus ise, ilgili hadisin Katâde, Hüseyim b. Beşr ve Abdullah b. Zeyd Ebû Kılâbe olmak üzere birkaç râvisinde "mürseli vardır" vurgusu yapılmıştır. Ancak bu râvilerin yaşadığı tarihler tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemleridir. İlk dönem mürsellersi konusunda değerlendirme yapan Özüdoğru'ya göre mürsel rivayetlerin kullanımı ilk dönemlerde yaygındır, ancak herkesin mürsel rivayetleri kullanılmıyordu. Ulemânın çoğunluğu kendi bölgesinde güvendiği hocalarının mürsellersini kabul ediyordu.<sup>345</sup> Yani ilk dönem âlimleri güvendiği kimselerin mürsel rivayetlerini delil olarak almışlardır.<sup>346</sup>

<sup>329</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.633.

<sup>330</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.319.

<sup>331</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-Ta'dil*, C.VIII, s.16.

<sup>332</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.436.

<sup>333</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VI, s.446.

<sup>334</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.611.

<sup>335</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.114.

<sup>336</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.339.

<sup>337</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.977.

<sup>338</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-Ta'dil*, C.VII, s.198.

<sup>339</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.398.

<sup>340</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.

<sup>341</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, C.I, s.564.

<sup>342</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.25.

<sup>343</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.833.

<sup>344</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.484.

<sup>345</sup> Özüdoğru, *Hadis, Anlam ve Amel*, s.150.

<sup>346</sup> Özüdoğru, *Hadis, Anlam ve Amel*, s.151.

Muhaddisler arasında her ne kadar mürsel bir rivayet, hadis için zayıflık alâmeti olsa da, bu mürsel rivayetin ilk dönemin güvenilir âlimlerinden, yani tâbiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinden olması, mürsel için zayıflık sebebi olmayacak, hatta kendisiyle amel edilebilecektir.

Genel olarak hadisin sıhhati hakkında sahih denilmiş<sup>347</sup>, ancak Nesâî rivayetlerinde bulunan “sa‘lebehum”<sup>348</sup> kelimesinin sahih olmadığı belirtilmiştir.

## 2.7. Allah Rasûlü’nün Hayber Ganimetlerini Paylaşması Hadisi

أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع فكان يعطى أزواجه مائة وسق ثمانون وسق تمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر خيبر فخير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن من الماء والأرض أو يمضى لهن فمنهن من اختار الأرض ومنهن من اختار السوق وكانت عائشة اختارت الأرض.<sup>349</sup>

Hadisin tercümesi; Allah Rasûlü, Hayber ehliyle çıkacak olan ziraat ürünlerini ve meyveleri yarı yarıya paylaşmak üzere anlaşmıştır. Allah Rasûlü Hayber’den aldığı bu ürünlerden her sene hanımlarına, yirmi vesk buğday ve seksen vesk hurma olmak üzere toplam yüz vesk ürün veriyordu. (Hz. Ömer Hayber’i ele geçirdiği zaman) Hayber’i (ganimetçiler) arasında bölüştürmüş ve Allah Rasûlü’nün hanımlarını, her sene kendilerine arazi ve su verilmesi veya zirai ürün verilmesi konusunda muhayyer bırakmıştır. Allah Rasûlü’nün hanımları (bu hususta ihtilaf etmiş, böylelikle her sene) bir kısmı arazi ve suyu seçmiş, bir kısmı da zirai ürünleri seçmiştir. Hz. Âişe (ve Hz. Hafsa (annelerimiz) ise) arazi ve suyu seçenlerden olmuştur, şeklindedir.

Rivayetin lafız farklılıkları şu şekildedir; Allah Rasûlü’nün Hayber ehliyle, Hayber toprağından çıkacak olan zirâi ürün ve meyveleri yarı yarıya paylaşmak üzere

<sup>347</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3 (No.4364).

<sup>348</sup> Nesâî, *Sünen*, “Muhârebe”, 2 (No. 4028).

<sup>349</sup> Buhârî, “Hars ve Müzarâa”, 8 (No. 2328), 9 (No. 2329), Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (1), 1551 (2), 1551 (3) ), Ebû Dâvûd, “Buyu”, 35 (No. 3408), Tirmizî, “Ahkâm”, 41 (No. 1383), Dârekutnî, “Buyu”, 2 (No. 2947), Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru’l Muğnî, 2000), “Buyu”, 71 (No. 2656). Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.188 (No. 11621), C.VI, s.191 (No. 11631), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.289 (No. 4663), C.VIII, s.356 (No.4732), C.IX, s.13 (No.4946), Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’s-Sağîr* (Beyrût: el-Mektebetü’l İslâmî, 1985), C.I, s.56 (No.57). İbn Ebi Şeybe, C.XX, s. 210 (No. 37666).

anlaşması rivayetlerin çoğunda “âmele”<sup>350</sup> fiiliyle ifade edilmişken, sadece imam Müslim’in rivayetinde<sup>351</sup> bu durum “a’dâ” fiiliyle ifade edilmiştir. Allah Rasûlü’nün Hayber halkıyla zirâi ürünler ve meyveler üzerine yaptığı anlaşma rivayetlerin çoğunda “ehlü Hayber”<sup>352</sup> olarak, bazı rivayetlerde ise sadece “Hayber”<sup>353</sup> olarak ifade edilmiştir. Allah Rasûlü’nün Hayber ehliyle, Hayber’den çıkacak olan ürünler hakkında anlaşma yapması durumu bazı rivayetlerde “mâ yahrucu minhâ min”<sup>354</sup> olarak yani Hayber’e râci bir zamir bulunarak ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “mâ yahrucu min”<sup>355</sup> olarak Hayber’e râci bir zamir olmadan ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “mâ harece min”<sup>356</sup> olarak hem mâzi bir fiille hem de Hayber’e râci bir zamir olmadan ifade edilmiş, bazı rivayetlerde ise “mâ yahrucu minhâ mâ”<sup>357</sup> olarak ifade edilmiştir. Hayber’den çıkan ürünler rivayetlerin çoğunda “semerin ev zer’in”<sup>358</sup> olarak yani meyve ve zirâi ürün olarak ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “zer’in ev semerin”<sup>359</sup> olarak zirâi ürünler başa alınıp, meyveler sonda zikredilerek ifade edilmiş, bazı rivayetlerde bu durum “en nahlu ve’z zer’u”<sup>360</sup> olarak yani hurmalar ve zirâi ürünler olarak ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “temratin ev zer’in”<sup>361</sup> olarak yani hurmalar ve zirâi ürünler olarak ifade edilmiştir. Aslında bu ibare bir önceki ibare ile aynıdır sadece lafız olarak farklılık göstermiştir. Yine bu durum bazı rivayetlerde “min zer’in ev temrin”<sup>362</sup> olarak da ifade edilmiştir.

<sup>350</sup> Buhârî, “Hars ve Müzaraa”, 8 (No. 2328), Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (1) ), Ebû Dâvûd, “Buyu”, 35 (No. 3408), Tirmizî, “Ahkâm”, 41 (No. 1383), Dârekutnî, “Buyu”, 2 (No. 2947), Dârimî, *es-Sünen*, “Buyu’”, 71 (No. 2656), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732), Taberânî, *el-Mu’cemü’s Sağîr*, C.I, s.56 (No.57), İbn Ebi Şeybe, C.XX, s. 210 (No. 37666).

<sup>351</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2) ).

<sup>352</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (1) ), Ebû Dâvûd, “Buyu”, 35 (No. 3408), Tirmizî, “Ahkâm”, 41 (No. 1383), Dârekutnî, “Buyu”, 2 (No. 2947), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.188 (No. 11621), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, S.356 (No.4732), Taberânî, *el-Mu’cemü’s Sağîr*, C.I, s.56 (No.57), İbn Ebi Şeybe, C.XX, s. 210 (No. 37666).

<sup>353</sup> Buhârî, “Hars ve Müzaraa”, 8 (No. 2328), Dârimî, *es-Sünen*, “Buyu’”, 71 (No. 2656).

<sup>354</sup> Buhârî, “Hars ve Müzaraa”, 8 (No. 2328), Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (1) ), Tirmizî, “Ahkâm”, 41 (No. 1383), Taberânî, *el-Mu’cemü’s Sağîr*, C.I, s.56 (No.57).

<sup>355</sup> Ebû Dâvûd, “Buyu”, 35 (No. 3408), Dârekutnî, “Buyu”, 2 (No. 2947), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.188 (No. 11621), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.289 (No. 4663).

<sup>356</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732), İbn Ebi Şeybe, C.XX, s. 210 (No. 37666).

<sup>357</sup> Dârimî, *es-Sünen*, “Buyu’”, 71 (No. 2656).

<sup>358</sup> Buhârî, “Hars ve Müzaraa”, 8 (No. 2328), Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (1) ), Ebû Dâvûd, “Buyu”, 35 (No. 3408), Tirmizî, “Ahkâm”, 41 (No. 1383), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.188 (No. 11621), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.289 (No. 4663).

<sup>359</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (3)), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631).

<sup>360</sup> Dârekutnî, “Buyu”, 2 (No. 2947).

<sup>361</sup> Dârimî, *es-Sünen*, “Buyu’”, 71 (No. 2656).

<sup>362</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732), Taberânî, *el-Mu’cemü’s Sağîr*, C.I, s.56 (No.57).

Allah Rasûlü'nün Hayber'den aldığı ürünlerden seksen vesk hurma, yirmi vesk buğday olmak üzere toplam yüz vesk ürünü hanımlarına vermesi durumu bazı rivayetlerde “semânûne veskin temrin ve ‘ısrûne veskin şe‘îrin”<sup>363</sup> olarak gramlar merfû bir şekilde ifade edilmiş, bazı rivayetlerde bu durum “semânûne veskan min temrin ve ‘ısrûne veskan min şe‘îrin”<sup>364</sup> olarak gram ağırlıkları nasb olarak ve min beyân edatıyla ifade edilmiş veya bu durum “semânûne veskan temran ve ‘ısrûne veskan şe‘îran”<sup>365</sup> olarak ürünler temyiz olduğu halde ifade edilmiştir. Ayrıca bu durum ile alakalı bazı rivayetlerde “külle senetin”<sup>366</sup> veya “külle âmin”<sup>367</sup> ibareleri zikredilmiş, böylelikle bu durumun her sene yapıldığı ifade edilmiştir.

Hz. Ömer'in, Hayber'i ele geçirmesi durumu bazı rivayetlerde “felemmâ veliye Ömer”<sup>368</sup> olarak, bazı rivayetlerde “felemmâ kâme Ömer”<sup>369</sup> olarak ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise bu durum “fekasseme Ömer Hayber”<sup>370</sup> veya “felemmâ kâne Ömer kasseme”<sup>371</sup> olarak, yani Hz. Ömer'in Hayber'i ele geçirmesi zikredilmeksizin, Hayber'i bölüştürmesi zikredilerek ifade edilmiştir. Ancak diğer ibareler sayesinde bu ibarelerde de ele geçirme manasının olduğunu daha sonra bölüştürmenin meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Hz. Ömer'in Hayber'i ele geçirdikten sonra Allah Rasûlü'nün hanımlarını, kendilerine su ve arazi veya Allah Rasûlü zamanında aldıkları ürünlerin verilmesi konusunda muhayyer bırakması konusu bazı rivayetlerde “en yuktea‘ lehünne mine'l mâi ve'l arz ev yumzâ lehünne”<sup>372</sup> olarak vesk lafzı zikredilmeksizin ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “ey yuktea‘ lehünne'l arzu ve'l mâu ev yuzmene lehünne'l evsâk”<sup>373</sup> olarak hem su ve arazi kelimelerinin yerleri değişik olarak hem “mezâ” fiili yerine “zamine” fiili kullanılarak hem de vesk kelimesi kullanılarak ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde bu durum “evsâk” kelimesi yerine “vusûk” kelimesi ile “külle âmin”<sup>374</sup>

<sup>363</sup> Buhârî, “Hars ve Müzarâa”, 8 (No. 2328).

<sup>364</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2)), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732),

<sup>365</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631), Taberânî, *el-Mu'cemü's Sağîr*, C.I, s.56 (No.57).

<sup>366</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2)).

<sup>367</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732), Taberânî, *el-Mu'cemü's Sağîr*, C.I, s.56 (No.57).

<sup>368</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2)).

<sup>369</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732).

<sup>370</sup> Buhârî, “Hars ve'l Müzarâa”, 8 (No. 2328).

<sup>371</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631).

<sup>372</sup> Buhârî, “Hars ve Müzarâa”, 8 (No. 2328).

<sup>373</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2)).

<sup>374</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732).

ibaresi kullanılarak ifade edilmiş, böylelikle bu durumun her sene olduğu vurgulanmıştır.

Allah Rasûlü'nün hanımlarının bir kısmının arazi ve suyu bir kısmının ise Allah Rasûlü zamanında alınan ürünleri seçmeleri konusunda ihtilaf etmeleri durumu bazı rivayetlerde “fehtelefne”<sup>375</sup> fiiliyle yani cem’i müennes sigayla, bazı rivayetlerde ise “fehtelefû”<sup>376</sup> fiiliyle yani cemi müzekker sigayla ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün hanımlarının arazi ve suyu veya Allah Rasûlü'nün zamanında aldıkları ürünleri seçme durumları bazı rivayetlerde “feminhünne men ihtâre’l arza ve minhünne men ihtâre’l vesk”<sup>377</sup> ibaresiyle, su lafzı olmaksızın ve vesk kelimesi müfred olarak ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “men ihtâre’l arza ve’l mâe ve minhünne men ihtâre evsâk külle âmin”<sup>378</sup> ibaresiyle, su lafzı, vesk kelimesinin çoğul hali evsâk lafzı ve her sene lafzıyla ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise bu durum bir önceki ibarenin aynısı olduğu halde sadece evsâk kelimesi yerine “vüsûk” kelimesi kullanılarak ifade edilmiştir.<sup>379</sup> Bu durum ile alakalı Ahmed b. Hanbel’in rivayetinde ise Allah Rasûlü'nün hanımlarının ilgili şeylerden kendilerine ayrılmasını seçmeleri durumu “kataa” fiili kullanılarak “men ihtâra en yuktia‘ lehâ”<sup>380</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir.

Son olarak Allah Rasûlü'nün hanımlarından Hz. Âişe ve Hz. Hafsa annelerimizin, Hz. Ömer’in teklifinden neleri seçtiği durumu bazı rivayetlerde “ve kânet Âişe ihtâreti’l arz”<sup>381</sup> olarak sadece Hz. Âişe annemiz zikredilerek ve su lafzı olmadan ifade edilmiş, bazı rivayetlerde “fekânet Âişe ve Hafsa mimmen ihtâratâ’l arza ve’l mâe”<sup>382</sup> olarak hem Hz. Âişe annemiz ile Hz. Hafsa annemiz zikredilerek hem de su lafzı zikredilerek ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde bu durum “mimmen ihtârel vüsûk”<sup>383</sup> olarak Hz. Âişe annemiz ile Hz. Hafsa annemizin Allah Rasûlü zamanında aldıkları ürünleri seçmesi olarak ifade edilmiş ve bir önceki ibareyle bu durum çelişki göstermiştir.

<sup>375</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631).

<sup>376</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732).

<sup>377</sup> Buhârî, “Hars ve Müzarâa”, 8 (No. 2328).

<sup>378</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2),

<sup>379</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631).

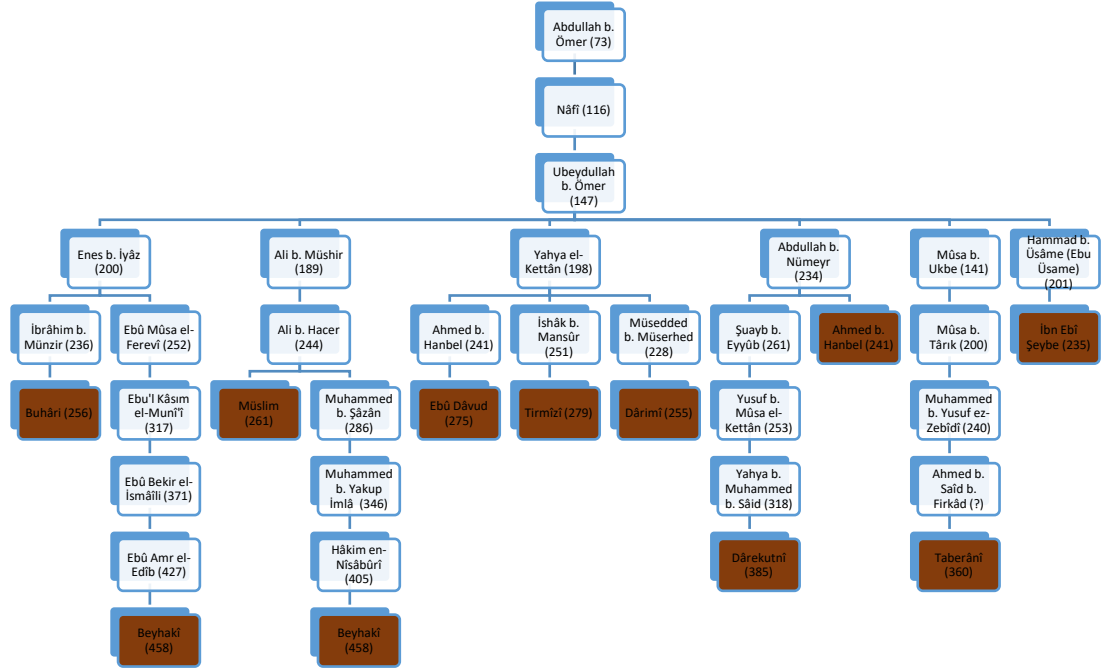
<sup>380</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732).

<sup>381</sup> Buhârî, “Hars ve Müzarâa”, 8 (No. 2328).

<sup>382</sup> Müslim, “Müsakat”, 1 (No. 1551 (2), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.191 (No. 11631).

<sup>383</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.VIII, s.356 (No. 4732).

Hadisin ricâli hakkında ilk olarak şunu belirtmek isteriz ki; ilgili hadisin Abdullah b. Ömer olmak üzere tek bir sahabe ravisi vardır. Yani hadis sadece Abdullah b. Ömer kanalıyla rivayet edilmiştir. Yine ilgili hadis tâbiin tabakasından sadece Nâfi ve Ubeydullah b. Ömer kanalıyla rivayet edilmiştir.



Şekil 2.12. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması

Hadis ulemâsı Nâfi hakkında, fakih<sup>384</sup>, Ubeydullah b. Ömer hakkında sika ve sebt<sup>385</sup>, Enes b. İyâz hakkında sika, ilmiyle hoşgörülü oldu<sup>386</sup>, İbrahim b. Münzir hakkında sadûk<sup>387</sup>, Ali b. Müshir hakkında fakih, sika<sup>388</sup> ancak garip hadisleri vardır<sup>389</sup>, Ali b. Hacer es-Sa'dî hakkında müteyakkız ve takva sahibi<sup>390</sup>, Yahyâ b. Saïd el-Kattân hakkında kendi zamanının hıfz, verâ, akıl, din, fazilet ve ilim olarak önderlerindendir<sup>391</sup>, İshak b. Mansûr hakkında sadûk<sup>392</sup>, Abdullah b. Nümeyr hakkında

<sup>384</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.315.

<sup>385</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.643.

<sup>386</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.256.

<sup>387</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.116.

<sup>388</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.47.

<sup>389</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.705.

<sup>390</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.468.

<sup>391</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VII, s.611.

<sup>392</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.II, s.234.

sika ve Ehl'i Sünnet ashabının hadislerine sahip birisidir<sup>393</sup>, Şuayb b. Eyyûb hakkında hata yapar, tedlîs sahibi<sup>394</sup>, Yusuf b. Mûsa el-Kettân hakkında sadûk<sup>395</sup>, Yahyâ b. Muhammed b. Sâid hakkında hâfız<sup>396</sup>, Müsedded b. Müserhed hakkında sika, hâfız<sup>397</sup>, Ebû Mûsa el-Ferevî hakkında şeyh<sup>398</sup>, Ebu'l Kâsım el-Munî'î Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz hakkında sadûk ve hâfız<sup>399</sup>, Ahmed b. İbrahim Ebû Bekir el-İsmâilî hakkında imam, hâfız, hüccet, fakîh<sup>400</sup>, Ebû Amr el-Edîb Muhammed b. Abdullah b. Ahmed hakkında ilim sahibi<sup>401</sup>, Muhammed b. Şâzân hakkında sika<sup>402</sup>, Ebu'l Abbas Muhammed b. Ya'kup İmlâ hakkında sika, sadûk, muhaddis<sup>403</sup>, Hâkim en-Nisâbûrî hakkında imam, hâfız ve muhaddislerin şeyhidir<sup>404</sup>, Mûsa b. Ukbe hakkında sika, fakih, meğâzî ilminde önder<sup>405</sup>, Mûsa b. Târik hakkında hadisleri bir araya getirip, tasnif eden, fakih ve ğarîb birisidir<sup>406</sup>, Muhammed b. Yusuf ez-Zebîdî hakkında sadûktur,<sup>407</sup> ancak bazen hata eder ve ğarîb kalır<sup>408</sup>, Ahmed b. Saîd b. Ferkâd hakkında hadis uydurmakla itham edilir<sup>409</sup>, Hammâd b. Üsâme (Ebû Üsâme) hakkında hüccet<sup>410</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin râvileri hakkında, Ahmed b. Sa'îd b. Ferkâd hariç olumlu yargıda bulunmuştur. Burada şu hususa vurgu yapmak gerekir; râvilerden birisinin en ağır cerhlerden birisi olan hadis uydurmacılığı ile eleştirilmesi, ilgili hadisi zayıf yapmaz mı? Bu soruyu iki şekilde cevaplayabiliriz. Birincisi; hadis âlimlerinden Süfyan es-Sevrî, imam Mâlik, Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler, böyle bir râvinin tevbe etse bile bir daha hadis rivayetinin kabul edilmeyeceğini belirtmiş, imam Nevevî ise bu cezayı ağır bulmuş ve samimi olarak tevbe eden böyle

<sup>393</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.553.

<sup>394</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.309.

<sup>395</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1096.

<sup>396</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdat*, C.XVI, s.341.

<sup>397</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.935.

<sup>398</sup> İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.IX, s.95.

<sup>399</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.IV, s.563.

<sup>400</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVI, s.292.

<sup>401</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.504.

<sup>402</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.853.

<sup>403</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.452.

<sup>404</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.

<sup>405</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.983.

<sup>406</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IX, s.159.

<sup>407</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.911.

<sup>408</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IX, s.104.

<sup>409</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.I, s.469.

<sup>410</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.348.

bir kişinin rivayetlerinin kabul edilebileceğini belirtmiştir.<sup>411</sup> Tabi ilgili râvinin hadis uydurmacılığından tevbe edip, etmemesi mâlum değildir. Ancak imam Nevevî'nin görüşüne binâen, cerh edilen râvinin rivayetinin kabul edilme ihtimali ortaya çıkacaktır. İkinci olarak ise; ilgili hadisin tarikleri birden fazla olarak gelmiştir. Her ne kadar tarikler arasında böyle bir râvi bulunsa da ricâl âlimleri diğer tariklerin râvileri hakkında olumlu yargıda bulunduğundan dolayı, kizb vasfıyla ittiham olunan ravinin rivayet ettiği hadiste doğal olarak itibar görecektir.

Son olarak hadisin sıhhati hakkında hadis uleması sahih demiştir.<sup>412</sup>

## 2.8. Bir Müslümanın Kâfire veya Kâfir Topluluğa Emânı Hadisi

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " المسلمون تتكافأ دماءهم يسعى بدمتهم  
أدناهم ويجير عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم يرد مشداهم على مضعفهم  
ومتسريهم على قاعدهم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده."<sup>413</sup>

Hadisin tercümesi; Müslümanların kanları birdir. Onlardan en sıradan biri onlar adına eman verebilir. Onlardan en sıradan biri kendileri dışındakilerle akit yapabilir. Onlar kendilerinden başkalarına karşı bir el gibidir. Onların güçlüsü zayıfına, savaşa çıkkanı, oturanına verir. Bir mümin kâfire karşılık ve eman sahibi emanı müddetince öldürülemez, şeklindedir.

Rivayetın lafız farklılıkları şu şekildedir; ilk olarak hadis üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki hadis ilk olarak yukarıda yer alan kısa şekliyle karşımıza çıkmaktadır. İkinci olarak hadis Hz. Ali'nin kendisine gelen Kays b. 'İbâd ile Mâlik el-Eşter'e, kılıcının kınında bulunan sahafedeki şeyleri okuduğu şekliyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>414</sup> Üçüncü olarak ise Allah Rasûlü'nün Mekke'nin fethinde

<sup>411</sup> Emin Âşıkutlu, "Kizb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), C.XXVI, s.127.

<sup>412</sup> Ebû Dâvûd, "Buyu", 35 (No. 3408).

<sup>413</sup> Ebû Dâvûd, "Cihâd", 107 (No. 2751), Nesâî, "Kasâme", 6 (No. 6911), İbn Mâce, "Diyât", 31 (No. 2683, 2684), İbn Hibbân, *Sahîh*, "Cinâyât", (No. 5996), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.285 (No. 991), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.VI, s.304 (No.6478), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XIV, s.320 (No. 28547), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

<sup>414</sup> Ebû Dâvûd, "Diyât", 11 (No.4530), Nesâî, "Kasâme", 6 (No. 6910), Dârekutnî, *Sünen*, "el-Hudûd ve'd Diyât", (No.3152), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.286 (No. 993), Taberânî, *el-Mu'cemu'l Evsat*, C.V, s.266 (No. 5277).

insanlara hutbe irad etmesi şekliyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>415</sup> Biz burada hadisin ilk halini baz alarak, diğer rivayetlerde yer alan ilgili kısmı da lafız farklılığına dahil edeceğiz.

Hadisin baş tarafında Müslümanların kanlarının birbirine eşit olması zikredilmiştir. Buradaki Müslümanlar lafzı rivayetlerin bir kısmında “Müslimûne”<sup>416</sup> olarak bir kısmında ise “Mü’minûne”<sup>417</sup> olarak ifade edilmiştir. Hadiste geçen eşitlik fiili rivayetlerin bir kısmında “tekâfee”<sup>418</sup> olarak mâzi sikayla ifade edilmişken, bazı rivayetlerde bu fiili “tetekâfee”<sup>419</sup> olarak muzârî sigayla ifade edilmiştir.

Hadiste Müslümanların kendileri dışındakilere karşı bir el gibi oldukları zikredilmiştir. Bazı rivayetlerde bu durum “hüm yedün alâ men sivâhum”<sup>420</sup> şeklinde Müslümanlar lafzı olmaksızın ifade edilmişken, bazı rivayetlerde bu durum “el-Müslümûne yedün alâ men sivâhum”<sup>421</sup> olarak başında Müslümanlar lafzı zikredilerek ifade edilmiştir. Aynı şekilde bazı rivayetlerde Müslümanlar lafzı yerine “Mü’minûn”<sup>422</sup> lafzı da kullanılmıştır.

Rivayetlerin çoğunda Müslümanların yaptığı zimmet akdinin diğer Müslümanlar için de geçerli olması durumu “yes’â bi zimmetihim ednâhum”<sup>423</sup> lafzıyla ifade edilmiş, bu durum sadece Abdurrezzak’ta “yes’â” fiili yerine “yen’ akidu” fiili kullanılarak ifade edilmiştir.<sup>424</sup>

Bazı rivayetlerde Müslümanların en sıradan olanının bile Müslümanlar adına gayri Müslimlerle eman ve zimmet akdi yapabileceği durumu “yucîru aleyhim

<sup>415</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, “Zekât”, 29 (No.2280), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15912), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XI, s.288 (No. 6692).

<sup>416</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751), İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XIV, s.320 (No. 28547), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

<sup>417</sup> Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.285 (No. 991).

<sup>418</sup> Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.285 (No. 991).

<sup>419</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751), İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XIV, s.320 (No. 28547), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

<sup>420</sup> Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911), Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751), İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.285 (No. 991), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XIV, s.320 (No. 28547).

<sup>421</sup> İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2684), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

<sup>422</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996).

<sup>423</sup> Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911), Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751), İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.285 (No. 991), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XIV, s.320 (No. 28547).

<sup>424</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

aksâhum”<sup>425</sup> şeklinde, bazı rivayetlerde ise bu durum “yucîru aleyhim evvelehum”<sup>426</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Bazı rivayetlerde Müslümanların güçlü olanının, zayıf olanına vermesi durumu “ve yeruddu aleyhim aksâhum”<sup>427</sup> lafzıyla ifade edilmiştir. Yine Müslümanların güçlü olanının zayıf olanına vermesi durumu, önceki lafızla bağlantılı olarak savaşa çıkını oturanına, güçlüsü zayıfına verir manasına gelen “yeruddu müşidduhum alâ muz’ifihim ve müsterihim alâ ka’dihim”<sup>428</sup> lafzıyla da ifade edilmiştir.

Rivayetlerin çoğunda bir Müslümanın bir kâfire karşılık, ahit sahibinin de ahdi müddetince öldürülemeyeceği “lâ yuktelu Mü’minun bi kâfirin ve lâ zû ahdin bi ahdihi”<sup>429</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise bu durum ibarenin başında “elâ”<sup>430</sup> edatı olduğu halde ifade edilmiştir.

Hadisin ricâl tenkidi hakkında ilk olarak şunu belirtmek isteriz ki; ilgili hadisin Ali b. Ebî Tâlip, Abdullah b. Amr b. el- Âs, İbn Abbâs, Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah olmak üzere beş sahâbî ravisi vardır. Ayrıca hadisin Muhadramûn ehlinden olan Mâlik el-Eşter olmak üzere bir tane râvisi bulunmaktadır. Ancak Mâlik el-Eşter’de hadisi bizzat Hz. Ali’den dinlemiştir.

---

<sup>425</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913).

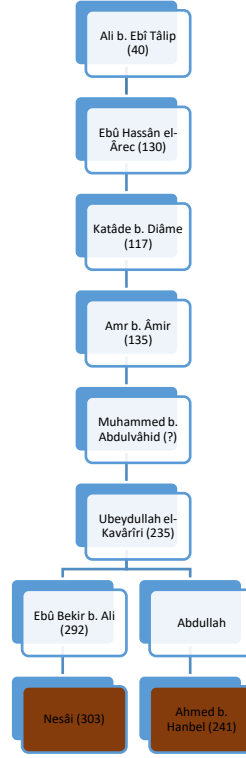
<sup>426</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996).

<sup>427</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996).

<sup>428</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 107 (No. 2751), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

<sup>429</sup> Nesâî, “Kasâme”, 6 (No. 6911), İbn Hibbân, *Sahîh*, “Cinâyât”, (No. 5996), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VIII, s.54 (No. 15913), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.V, s.226 (No. 9445).

<sup>430</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.II, s.285 (No. 991).



Şekil 2.13. Ali b. Ebî Tâlip Tarikinin İsnad Şeması

Hz. Ali kanalıyla gelen râviler hakkında ricâl âlimleri; Ebû Hassân el-Ârec hakkında sika<sup>431</sup>, Katâde b. Diâme hakkında sika ve sebt<sup>432</sup>, Amr b. Âmir hakkında sadûk ancak vehmi vardır<sup>433</sup>, Muhammed b. Abdulvâhid hakkında sika<sup>434</sup>, Ubeydullah b. Amr b. Meysere el-Kavârîri hakkında sika ve sebt<sup>435</sup>, Ahmed b. Ali b. Saîd b. İbrahim (Ebû Bekir b. Ali) hakkında sika ve hâfız<sup>436</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin Hz. Ali kanalıyla gelen râvilerin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuştur. Bu durum, ilgili tarikin sıhhatine işarettir.

<sup>431</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.VIII, s.201.

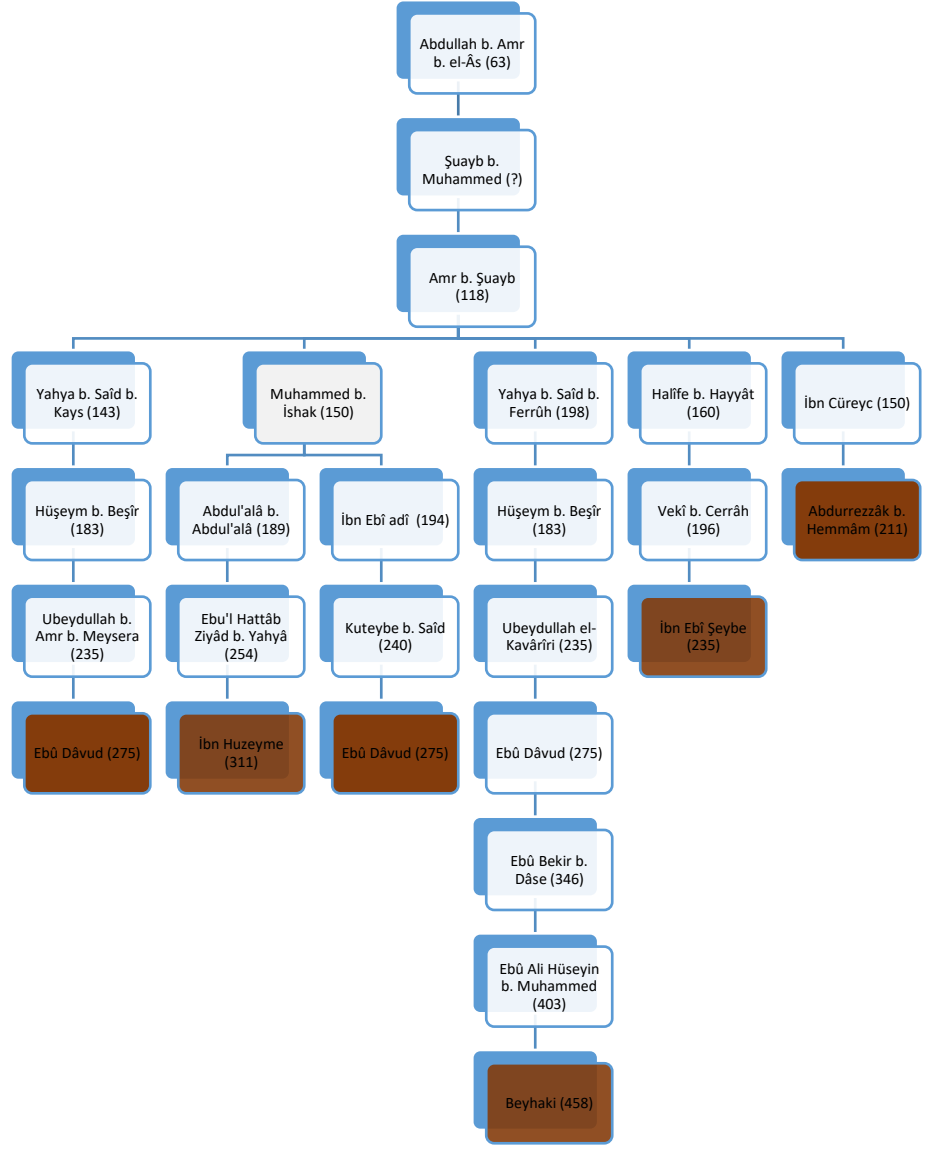
<sup>432</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.798.

<sup>433</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.722.

<sup>434</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.197.

<sup>435</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.643.

<sup>436</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.95.



Şekil 2.14. Abdullah b. Amr Tarikinin İsnad Şeması

Abdullah b. Amr b. el-Âs kanalıyla gelen râviler için ricâl âlimleri; Şuayb b. Muhammed b. Abdullah hakkında sika<sup>437</sup>, Amr b. Şuayb hakkında hüccet<sup>438</sup>, Yahya b. Saïd b. Kays hakkında hâfız, fakih ve hüccet<sup>439</sup>, Hüşeym b. Beşîr hakkında sika, sebt ancak çokça tedlîsi vardır<sup>440</sup>, Ubeydullah b. Amr b. Meysera hakkında sika ve sebt<sup>441</sup>, Muhammed b. İshak hakkında sadûktur ancak hüccet değildir<sup>442</sup>, Muhammed b.

<sup>437</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IV, s.357.

<sup>438</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.78.

<sup>439</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.366.

<sup>440</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1023.

<sup>441</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.643.

<sup>442</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-Ta'dil*, C.VII, s.191.

İbrahim (İbn Ebî Adî) hakkında sika<sup>443</sup>, Kuteybe b. Saîd hakkında sika ve sebt<sup>444</sup>, Abdula'lâ b. Abdula'lâ hakkında sika, sâlihu'l hadis, davetçi olmayan bir kaderî<sup>445</sup>, Ebu'l Hattâb Ziyâd b. Yahyâ el-Hassânî hakkında sika<sup>446</sup>. Yahyâ b. Ferrûh hakkında büyük bir hâfızdır<sup>447</sup>, Ebû Bekir Dâse hakkında sika, şeyh<sup>448</sup>, Halîfe b. Hayyât hakkında sadûk<sup>449</sup>, Vekî b. Cerrâh hakkında sika, hafız ve âbid<sup>450</sup>, İbn Cüreyc hakkında sika, fakih, faziletli ancak tedlîsi ve mürseli vardır<sup>451</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin Abdullah b. Amr kanalının râvilerinin çoğu hakkında olumlu yargıda bulunmuştur. Bu kanal ile ilgili üç hususa değinmek istiyoruz. Bunlardan birincisi râvinin tedlîsi konusudur. Tedlîs, bir râvinin hocasından işitmediği bir hadisi, ondan işitmiş gibi rivayet etmesidir. Bu kavram ilk defa imam Şâfî tarafından haber-i vâhidin kabul edilme şartlarında kullanılmıştır.<sup>452</sup> Tedlîs, tedlîsü'l- isnâd, tedlîsü'ş-şüyûh, tedlîsü't-tesviye, tedlîsü'l-atf, tedlîsü's-sükût, tedlîsü'l-bilâd, tedlîsü'l-iskât, tedlîsü'l-hazf olmak üzere sekiz sınıfta incelenmiştir. Ancak bu sekiz gruptan tedlîsü'l- isnâd ve tedlîsü'ş-şüyûh daha çok karşımıza çıkmaktadır.<sup>453</sup> Bu iki tedlîs çeşidinin tanımlarına bakacak olursak; tedlîsü'l- isnâd: Bir râvinin kendisinden ders aldığı veya görüştüğü bir hocasından, ondan almadığı bir hadisi, ondan almış gibi rivayet etmesidir.<sup>454</sup> Hatta bu hususta hadis uleması birbirlerine benzeyen tedlîsü'l- isnâd ile hafî mürsel arasındaki farka değinmiş ve şunları söylemiştir: Müdellis, hocasından duymadığı bir hadisi ondan duymuş gibi rivayet etse de bu kişi bu hocasından başka hadisler duymuş ve rivayet etmiştir, mürsel hadiste ise ilgili râvi hadis rivayet ettiği hocadan hiçbir hadis işitmemiştir.<sup>455</sup> Tedlîsü'ş-şüyûh ise; râvinin hocasını maruf olan ismiyle değil, bilinmeyen başka ismiyle, lakabıyla isimlendirmesidir. Râvinin buradaki amacı ya birden fazla hocadan hadis almış

---

<sup>443</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.154.

<sup>444</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.799.

<sup>445</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XVI, s.362.

<sup>446</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.249.

<sup>447</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.366.

<sup>448</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.539.

<sup>449</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.375.

<sup>450</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1037.

<sup>451</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.624.

<sup>452</sup> Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), C.XL, s.263.

<sup>453</sup> Mahmûd et-Tahhân, *Teysîr'u Mustalihu'l Hadis* (Riyâd: Mektebetü'l Meârif, 2010), s.96.

<sup>454</sup> Tahhân, *Teysîr*, s.97.

<sup>455</sup> Tahhân, *Teysîr*, s.98.

izlenimi vermektir<sup>456</sup> ya da hadis aldığı hocasını zayıflığından veya yaş küçüklüğünden dolayı gizlemektir.<sup>457</sup>

Tedlis hakkında son olarak tedlîs faaliyetinin hadisin sıhhatine etkisi hakkında hadis uleması şöyle demiştir: Tedlîsü'l-isnâd, hadisi mekruh yapar ve böyle bir hadisi ulemanın çoğu çirkin görmüştür.<sup>458</sup> Tedlîsü'ş-şüyûh, hadisi tedlîsü'l-isnâd kadar olmasa da aynı şekilde mekruh yapar. Çünkü burada müdellis kendisinden hadis aldığı râviyi atlamıyor, zâyi ediyor, onun tanınmasına engel oluyor.<sup>459</sup> Tedlîsin ilgili rivayeti mekruh yaptığına değindikten sonra, tedlîs faaliyetinin bunu yapan râviye olan etkisi nedir diye sorulacak olursa; tedlîs yapan râvi sika ise ve ilgili hadisi işittiğine dair kesin karinelere varsa bu râvinin hadisi delil olarak kullanılabilir yani sika bir râvinin tedlîsi onun bir takım rivayetlerine zarar verse de, bu durum onun güvenilirlik vasfını düşürmez ve diğer rivayetlerinin kabul edilmesine engel olmaz. Şayet müdellis râvi hocasından bizzat işitmediği bir hadisi “semi'tü, haddesenâ” vb. ifadelerle rivayet ediyorsa, bu durumda yalan söylemiş olur ve bütün rivayetleri terk edilir.<sup>460</sup>

İkinci husus; Abdula'lâ b. Abdula'lâ'nın Kaderî olmasına rağmen, ricâl âlimleri tarafından kabul görmesidir. Bu husus cerhe sebep olan “Bidatü'r-râvî” ile alakalı bir konudur. Ricâl âlimleri, bir râvinin herhangi bir mezhebe bağlı olmasını dikkatle incelemişler, mezhep dâiliği yapan râvilerin rivayetlerini terk etmişlerdir. Ricâl ilminde, bidat konusu sahabe dönemine kadar uzanır. Malum olduğu üzere Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan fitne dönemi, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında meydana gelen Sıffin savaşıyla devam etmiş, bu savaşın ardından Hâricilik adında İslam dünyasındaki ilk siyasi mezhep ortaya çıkmıştır. Daha sonraki süreçte İslam dünyasında Şiilik başta olmak üzere, Cehmîlik, Kaderîlik vb. gibi mezhepler meydana gelmiştir. Hadis uleması da bu gibi mezheplere bağlı olan râvileri dikkatli bir şekilde incelemiş ve ilgili mezheplerin propagandasını yapmayan râvilerin rivayetlerini kabul etmiştir.<sup>461</sup>

---

<sup>456</sup> Erul, “Tedlîs”, C.XL, s.263.

<sup>457</sup> Tahhân, *Teyisîr*, s.101.

<sup>458</sup> Tahhân, *Teyisîr*, s.102.

<sup>459</sup> Tahhân, *Teyisîr*, s.102.

<sup>460</sup> Erul, “Tedlîs”, C.XL, s.264.

<sup>461</sup> Bid'atü'r Râvî ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Yücel, *Hadis Usûlü*, s.121, Tahhân, *Teyisîr*, s.153-154. Tahhân bu hususta bid'ati kişiyi küfre götüren ve götürmeyen olarak ikiye ayırmış, küfre götüren bid'atte râvinin rivayetinin terk edileceğini belirtmiş, küfre götürmeyen bid'atte râvinin rivayeti, bid'at propagandası yapmazsa ve bid'atini celbedecek rivayette bulunmazsa kabul edilir demiştir.

Abdullah b. Amr kanalıyla ilgili değinmek istediğimiz üçüncü husus aile isnadı konusudur. Şöyleki; bu kanalla gelen rivayetin isnadında “an ebîhi an ceddihî” ifadesi yer almaktadır. Yani Amr b. Şuayb bu hadisi babası Şuayb b. Muhammed’den almış, o da bu hadisi dedesi Abdullah b. Amr’dan almıştır. Aile isnadı kavramı klasik kaynaklarda yer almayan, 20. asrın ortasından itibaren oryantalistlerin hadis konusunda yaptığı çalışmalarla ortaya çıkan bir kavramdır. Bu kavramın tanımına bakacak olursak; aile üyeleri arasında intikal eden hadislerin isnatlarıdır.<sup>462</sup> Bu kavramı ilk olarak ortaya atan oryantalist Joseph Schacht olmuştur. Aslında Schacht’ın bu anlayışının temelinde Ignaz Goldziher yatmaktadır. Şöyle ki; Goldziher isnadı dikkate almaksızın, hadis metninden yola çıkarak, hadisin hangi zamanda ortaya çıktığını tespit etmeye çalışmış, onun bu düşüncesini Schacht devam ettirmiştir. Schacht isnadın keyfi olarak ortaya atıldığını ileri sürmüş, buna rağmen hadis tarihlendirmelerinde isnadı göz önünde bulundurmamıştır. Schacht’ın bu anlayışını ise Juynboll devam ettirmiş ve müşretek râvi teorisini oluşturmuştur.<sup>463</sup>

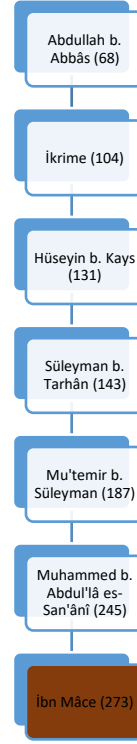
Bu üç ismin ortak özelliği, Allah Rasûlü’nden günümüze kadar gelen isnadların sonradan uydurulduğunu iddia etmeleridir. Şöyle ki; sahâbîler ve tâbiîn kendi dönemlerinde kullandıkları mevkuf ve maktu’ rivayetleri, merfû olarak hadis kitaplarına yazmışlardır. Yani onlar isnadları geriye doğru geliştirme çabası içine girmişler, böylelikle de hadislerin sahihliğinin zamanla arttığını iddia etmişlerdir.<sup>464</sup>

Schacht başta olmak üzere oryantalistler, aile isnadıyla gelen hadislere şüpheyile yaklaşmışlar, ilgili hadisin destek bulması için aile fertleri tarafından rivayet edildiğini iddia etmişlerdir. Bu konuda sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Hadis ilmi Allah Rasûlü ve sahabe döneminde tam olarak bir ilim dalı değildi, ashaptan kim bir hadis duymuş ise, onu ilk olarak kendi ailesi içinde rivayet etmiştir. Böylelikle de ilk isnadlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak bu aile içi isnadlarından kimisi meşhur olmuş günümüze kadar gelmiştir, kimisi de aile içi isnadı kaybetmiş başka tariklerden günümüze gelmiştir. Meşhur olan aile isnadlarından birisi de Abdullah b. Amr- Şuayb b. Muhammed- Amr b. Şuayb’dır. Oryantalistler, mevkuf ve maktu’ rivayetlerin, daha sonradan merfu’ yapıldığını iddia edip, aile içi isnadlarında bu amaçla uydurulduğunu iddia etse de, sahih veriler ışığında durumun böyle olmadığı anlaşılacaktır.

<sup>462</sup> Bekir Kuzudişli, *Aile İsnadları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), s.19.

<sup>463</sup> Kuzudişli, *Aile İsnadları*, s.25,

<sup>464</sup> Kuzudişli, *Aile İsnadları*, s.26.



Şekil 2.15. Abdullah b. Abbās Tarikinin İsnad Şeması

Abdullah b. Abbās kanalıyla gelen râviler hakkında ricâl âlimleri; İkrime hakkında sika ve hüccet<sup>465</sup>, Hüseyin b. Kays hakkında hadisi yazılmaz<sup>466</sup> ve metruk<sup>467</sup>, Süleyman b. Tarhân hakkında sika ve âbid<sup>468</sup>, Mu'temir b. Süleyman hakkında ilimde ve ibadette önder<sup>469</sup>, Muhammed b. Abdula'alâ es-Sanânî hakkında sika<sup>470</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri Abdullah b. Abbas kanalında gelen râviler hakkında bir râvi hariç olumlu yargıda bulunmuştur. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere her ne kadar bir tarikte cerh edilmiş bir râvi bulunsa da, ilgili hadisın diğer tarikleri sahihse, bu tarikte sahih derecesine çıkacaktır.

<sup>465</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.VII, s.8.

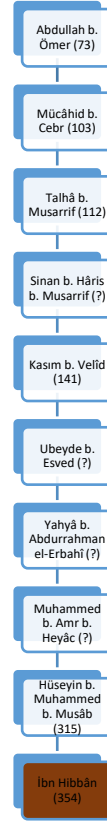
<sup>466</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.335.

<sup>467</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.249.

<sup>468</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.409.

<sup>469</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.279.

<sup>470</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.III, s.16.



Şekil 2.16. Abdullah b. Ömer Tarikinin İsnad Şeması

Abdullah b. Ömer kanalıyla gelen râviler hakkında ricâl âlimleri; Mücâhid b. Cebr hüccet, tefsir ve kıraat alanında imam<sup>471</sup>, Talha b. Musarrif hakkında sika ve faziletli<sup>472</sup>, Sinan b. Hâris b. Musarrif hakkında sika ama maktu' hadisler rivayet eder<sup>473</sup>, Kasım b. Velid hakkında sadûk<sup>474</sup>, Ubeyde b. el-Esved hakkında sadûktur ancak bazen tedlîs yapar<sup>475</sup>, Yahya b. Abdurrahman el-Erbahî hakkında sadûk<sup>476</sup>, Hüseyin b. Muhammed b. Musab hakkında imam, hâfiz<sup>477</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin Abdullah b. Ömer kanalında bulunan râvilerinin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuş, bu durum ilgili kanalın ön plana çıkmasını sağlamıştır.

<sup>471</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.241.

<sup>472</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.465.

<sup>473</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.III, s.299.

<sup>474</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.796.

<sup>475</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.655.

<sup>476</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.370.

<sup>477</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XIV, s.414.



Şekil 2.17. Mâlik el-Eşter Tarikinin İsnad Şeması

Mâlik el-Eşter kanalıyla gelen râviler için ricâl âlimleri; Mâlik el-Eşter hakkında sika ve Hz. Ali'nin ashabındandır<sup>478</sup>, Müslim el-Ecred hakkında sika<sup>479</sup>, Katâde b. Diâme hakkında sika, sebtir<sup>480</sup> ancak onun mürselleri vardır<sup>481</sup>, Haccâc b. Ertâ hakkında sadûk ancak çokça hata yapar ve tedlîs sahibi<sup>482</sup>, Hafs b. Ğiyâs hakkında kitabından konuştuğu zaman sebtir, hafızasının bir kısmını kaybetmiştir<sup>483</sup>, Amr b. Hafs b. Ğiyâs hakkında sika<sup>484</sup>, Abbas b. Muhammed b. Hâtim hakkında sika, hâfiz<sup>485</sup>, İsmail b. Muhammed es-Saffâr hakkında sika<sup>486</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri, Mâlik el-Eşter kanalında bulunan râvilerin geneli hakkında olumlu yargıda bulunmuştur.

<sup>478</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XXVII, s.126.

<sup>479</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.418.

<sup>480</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.798.

<sup>481</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, C.III, s.428.

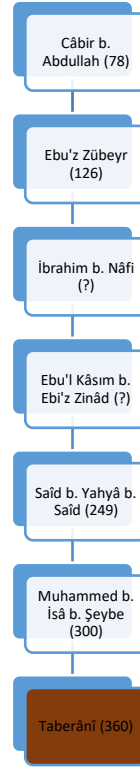
<sup>482</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.222.

<sup>483</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.343.

<sup>484</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XXI, s.304.

<sup>485</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.488.

<sup>486</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV s.441.



Şekil 2.18. Cābir b. Abdullah Tarikinın İsnad Şeması

Cābir b. Abdullah kanalıyla gelen raviler için rical âlimleri, Ebu'z Zübeyr hakkında sadûk ancak tedlîsi vardır<sup>487</sup>, İbrahim b. Nâfi hakkında sika ve sebt<sup>488</sup>, Ebu'l Kâsım b. Ebu'z Zinâd hakkında sika<sup>489</sup>, Saïd b. Yahyâ b. Saïd hakkında sika ancak bazen hata yapar<sup>490</sup>, Muhammed b. İsa b. Şeybe hakkında hâfız, makbûl<sup>491</sup> denilmiştir.

Böylelikle ricâl âlimleri, Cābir b. Abdullah kanalında bulunan râvilerin hepsi hakkında olumlu yargıda bulunmuştur.

İlgili hadisle alakalı son olarak, hadisin kanallarından bir râvi hariç (Hüseyn b. Kays) geri kalanının güvenilir olduğu tespit edilmiş, hadis ulemâsı ilgili hadisin sıhhati hakkında sahih hükmü vermiştir.<sup>492</sup>

<sup>487</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.895.

<sup>488</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.I, s.226.

<sup>489</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.451.

<sup>490</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.390.

<sup>491</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.886.

<sup>492</sup> Zeylâî, *Nasbü'r Râye*, C.III s.394.

## 2.9. Allah Rasûlü'nün Zevi'l Erhâm'a Humustan Pay Vermesi Hadisi

لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذى القربى فى بنى هاشم وبنى المطلب وترك بنى نوفل وبنى عبد شمس فانطلقت أنا وعثمان بن عفان حتى أتينا النبى صلى الله عليه وسلم فقلنا يارسول الله هؤلاء بنو هاشم لانكر فضلهم للموضع الذى وضعك الله به منهم فما بال إخواننا بنى المطلب أعطيتهم وتركنا وقرابتنا واحدة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إنا وبنو المطلب لانفترق فى جاهلية ولا إسلام وإنما نحن وهم شىء واحد " وشبك بين أصابعه صلى الله عليه وسلم.<sup>493</sup>

Hadisin tercümesi; (Cübeyr b. Mut'ım) şöyle demiştir: Allah Rasûlü, Hayber günü, zevi'l kurbâ payını Benî Haşim ve Benî Muttalip arasında ayırıp, Benî Nevfel'i ve Benî Abdişşems'i bu paya dâhil etmediği zaman, ben ve Osman b. Affân Allah Rasûlü'ne gelip şöyle dedik: Ey Allah'ın Rasûlü, Allah'ın seni kendilerinden yaptığı, kardeşlerin olan Benî Haşim'in senin nezdinde ki faziletini inkâr edemeyiz. Ancak (nesep bakımından) sana olan yakınlığımız bir olmasına rağmen, Benî Muttalip'ten olan kardeşlerimize ne oluyor da onlara zevi'l kurbâ payından verip, bize vermiyorsun? Bunun üzerine Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: Biz ve Benî Muttalip ne Cahiliyede ayrıldık ne de İslam'da ayrılırız. Şüphesiz Benî Hâşim ve Benî Muttalip aynı şey gibidir. Allah Rasûlü daha sonra iki elini birbirine geçirmiştir, şeklidir.

Hadisteki lafız farklılıkları şu şekildedir; Allah Rasûlü'nün zevil kurbâ payını Benî Hâşim ve Benî Muttalip arasında paylaşırması durumu rivayetlerin çoğunda "kaseme"<sup>494</sup> fiili ile ifade edilmiştir. Bu durum bazı rivayetlerde "veda'a"<sup>495</sup> fiiliyle, bazı rivayetlerde ise "ketebe"<sup>496</sup> fiiliyle ifade edilmiştir.

<sup>493</sup> Buhârî, "Meğazi", 38 (No. 4229), Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra", 20 (No. 2980), Nesâî, "Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), C.II, s.140 (No.1591). İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>494</sup> Nesâî, "Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Beyhakî, *Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>495</sup> Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra", 20 (No. 2980).

<sup>496</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

Allah Rasûlü'nün zevil kurbâ payını Benî Hâşim ve Benî Muttalip arasında paylaşırması durumu bazı rivayetlerde “lemmâ kâne yevmu Hayber”<sup>497</sup> olarak, bazı rivayetlerde ise “min Hayber”<sup>498</sup> olarak yani Hayber günü olarak zikredilmiş, böylelikle bu olayın Hayber fethinden sonra meydana geldiği ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde de Benî Hâşim ve Benî Muttalib'e verilen Hayber payı “humsu Hayber”<sup>499</sup> olarak yani humus payı<sup>500</sup> olarak ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün Benî Hâşim ve Benî Muttalip arasında paylaştırdığı zevil kurbâ payı bazı rivayetlerde “sehme zil kurbâ”<sup>501</sup> olarak, bazı rivayetlerde “sehme zevil kurbâ”<sup>502</sup> olarak, bazı rivayetlerde ise “zû” kelimesi olmaksızın “sehmel kurbâ”<sup>503</sup> olarak ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün zevil kurbâ payını Benî Hâşim ve Benî Muttalip arasında paylaşırması durumu bazı rivayetlerde “beyne”<sup>504</sup> harfî ceriyle, bazı rivayetlerde ise “alâ”<sup>505</sup> harfî ceriyle ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün zevil kurbâ payını Benî Hâşim ve Benî Muttalip'e vermesine binâen, Osman b. Affân ile Cübeyr b. Mut'im'in Allah Rasûlü'ne gelmeleri durumu bazı rivayetlerde “etâ”<sup>506</sup> fiiliyle, bazı rivayetlerde “intalaka”<sup>507</sup> fiiliyle, bazı rivayetlerde ise “meşâ”<sup>508</sup> fiiliyle, bazı rivayetlerde “câe”<sup>509</sup> fiiliyle ifade edilmiştir. Ayrıca bazı rivayetlerde Osman b. Affân ve Cübeyr b. Mut'im'in Allah Rasûlü'ne gelmelerinin sebebi, Benî Nevfel ve Benî Abdişsem'e zevil kurbâ payından pay

---

<sup>497</sup> Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra”, 20 (No. 2980).

<sup>498</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>499</sup> Buhârî, “Meğazi”, 38 (No. 4229).

<sup>500</sup> Humus; savaş ganimetinden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik paydır. Detaylı bilgi için bkz: Yunus Apaydın, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/369-370.

<sup>501</sup> Nesâî, “Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra”, 20 (No. 2980), Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>502</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>503</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741).

<sup>504</sup> Nesâî, “Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741).

<sup>505</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>506</sup> Nesâî “Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>507</sup> Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra”, 20 (No. 2980).

<sup>508</sup> Buhârî, “Meğazi”, 38 (No. 4229), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>509</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741).

verilmemesi olarak “ve terake Benî Nevfel ve Benî Abdişşems”<sup>510</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir.

Benî Hâşim’in Allah Rasûlü’nün nezdindeki değerinin inkâr edilmeyişi bazı rivayetlerde “lâ nunkiru”<sup>511</sup> fiiliyle ifade edilmiş, böylelikle fiil Osman b. Affân ile Cübeyr b. Mut‘im’e râci olmuştur, bazı rivayetlerde ise bu durum “lâ yunkeru”<sup>512</sup> fiiliyle meçhul olarak ifade edilmiştir.

Bazı rivayetlerde Benî Hâşim’in Allah Rasûlü’nün kardeşleri olduğu vurgulanmıştır. Bu durum ya “ihvânuke”<sup>513</sup> kelimesiyle ya da “ihvetuke”<sup>514</sup> kelimesiyle ifade edilmiştir.

Benî Hâşim’in Allah Rasûlü’nün nezdindeki değeri bazı rivayetlerde “fadlehum li mekânekellezî cealeke Allahu bihî minhum”<sup>515</sup> olarak fazilet, mekân kelimesi ve “ceale” fiiliyle ifade edilmiştir, bazı rivayetlerde “fadlehum lilmevzi‘illezî veda‘ake Allahu bihî minhum”<sup>516</sup> olarak fazilet, mevzi kelimesi ve “veda‘a” fiiliyle ifade edilmiştir, bazı rivayetlerde “fadluhum limekânekellezî vasefeke Allahu bihî minhum”<sup>517</sup> olarak fazilet, mekân kelimesi ve “vasafe” fiiliyle, bazı rivayetlerde ise “fadluhum li mekânekellezî veda‘ake Allahu bihî minhum”<sup>518</sup> olarak fazilet, mekân ve “veda‘a” fiiliyle ifade edilmiştir.

Osman b. Affân ve Cübeyr b. Mut‘im’in, Benî Muttalip’in zevil kurbâ payından pay almalarına tepki göstermeleri durumu rivayetlerin çoğunda “eraeyte Benî Muttalip ‘ateytehum ve menâ‘tenâ”<sup>519</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise bu durum “femâ bâlu ihvânunâ Benî Muttalip ‘ateytehum ve teraktenâ”<sup>520</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir.

<sup>510</sup> Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve’l Fey’ ve’l İmâra”, 20 (No. 2980).

<sup>511</sup> Nesâî, “Kasemu’l Hums, 1 (No. 4423), Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve’l Fey’ ve’l İmâra”, 20 (No. 2980).

<sup>512</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>513</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953).

<sup>514</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>515</sup> Nesâî, “Kasemu’l Hums, 1 (No. 4423), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>516</sup> Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve’l Fey’ ve’l İmâra”, 20 (No. 2980).

<sup>517</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741).

<sup>518</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>519</sup> Nesâî, “Kasemu’l Hums, 1 (No. 4423), Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>520</sup> Ebû Dâvûd, “el-Harâc ve’l Fey’ ve’l İmâra”, 20 (No. 2980).

Hız. Osman ve Cübeyr b. Mut'im'in, Benî Muttalip ile kendilerinin Allah Rasûlü'ne karşı aynı seviyede olduklarını belirtmeleri durumu rivayetlerin çoğunda "feinnemâ nahnu ve hum minke bi menziletin vâhıdetin"<sup>521</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir, bazı rivayetlerde bu durum "karâbetunâ vâhıdetun"<sup>522</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir, bazı rivayetlerde ise bu eşitliğin nesepte olduğu vurgulanmış ve bu durum "nahnu ve hum bi menziletin vâhıdetin fin neseb"<sup>523</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün Benî Muttalip ile hem Câhiliye devrinde hem de İslam dininde yan yana olması durumu, bazı rivayetlerde "innehum lem yufârikûnû fî Câhiliyyetin velâ İslâmin"<sup>524</sup> şeklinde "feraka" fiiline nefsi mütেকellim zamiri olduğu halde, bazı rivayetlerde bu durum "feraka" fiiline nefsi mütেকellim meal ğayr zamiri eklendiği halde "innehum lem yufârikûnâ"<sup>525</sup> ibaresiyle, bazı rivayetlerde ise bu durum "fereka" fiilinin muzari nefsi mütেকellim meal ğayr sigasıyla olduğu halde "lâ nefteriku"<sup>526</sup> fiiliyle ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün Benî Hâşim ile Benî Muttalip'in aynı olduğunu belirtmesi durumu rivayetlerin çoğunda "innemâ Benû Hâşim ve Benû Muttalip şeyun vâhıdun"<sup>527</sup> ibaresiyle ifade edilmişken, bazı rivayetlerde bu durum "innemâ nahnu ve hum şeyun vâhıdun"<sup>528</sup> olarak Benî Hâşim ve Benî Muttalip'in yerine "nahnu" ve "hum" zamirleri olduğu halde ifade edilmiştir.

Allah Rasûlü'nün Benî Hâşim ile Benî Muttalip'in aynı olduğunu göstermek için iki elini birbirine geçirmesi durumu rivayetlerin çoğunda "şebbeke beyne esâbiahû"<sup>529</sup> ibaresiyle ifade edilmiştir, bu durum bazı rivayetlerde daha detaylı olarak "şebbeke Rasûlullâh yedeyhi ihdâhumâ fi'l uhrâ"<sup>530</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>521</sup> Nesâî, "Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>522</sup> Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra", 20 (No. 2980).

<sup>523</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>524</sup> Nesâî, "Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>525</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, 6/554 (No. 12953), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XX, s.436 (No.38030).

<sup>526</sup> Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra", 20 (No. 2980).

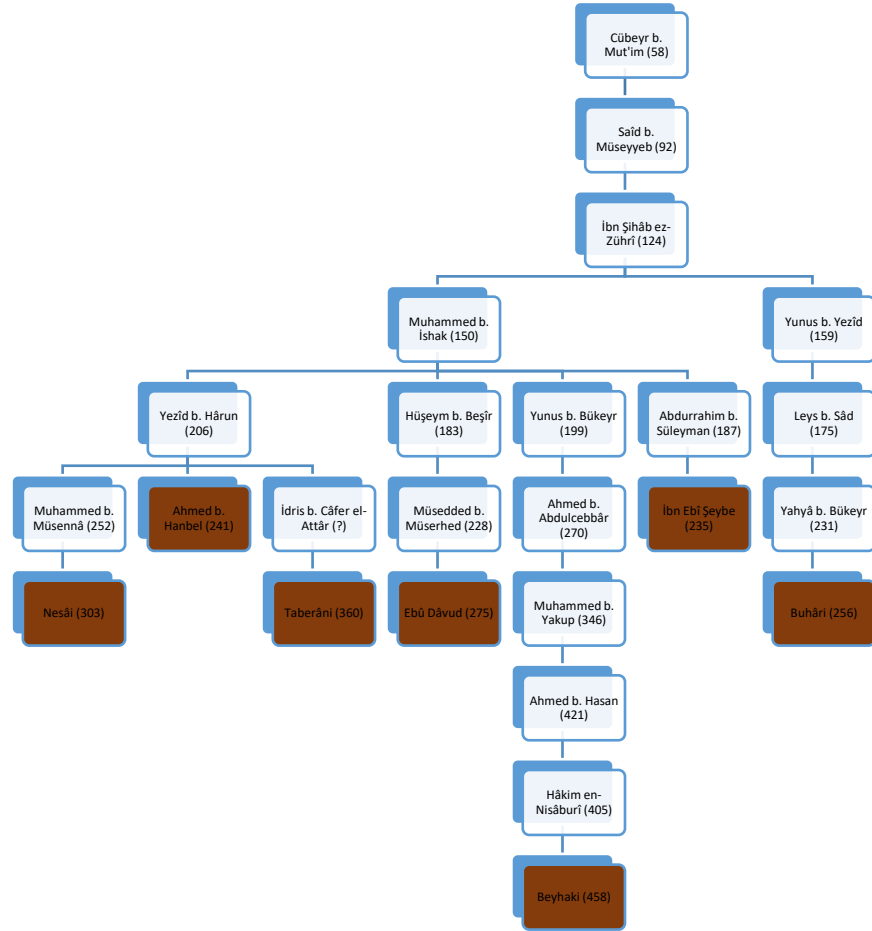
<sup>527</sup> Buhârî, "Meğazi", 38 (No. 4229), Nesâî, "Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>528</sup> Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra", 20 (No. 2980).

<sup>529</sup> Nesâî, "Kasemu'l Hums, 1 (No. 4423), Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l Fey' ve'l İmâra", 20 (No. 2980), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.XXVII, s.304 (No.16741), Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, C.II, s.140 (No.1591).

<sup>530</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VI, s.554 (No. 12953).

Hadis sadece Cübeyr b. Mut'im olmak üzere tek bir sahabe tarikiyle rivayet edilmiştir. Yine ilgili hadis tâbiünden sadece Said b. Müseyyeb ile İbn Şihâb ez-Zühri tarikiyle rivayet edilmiştir.



Şekil 2.19. Cübeyr b. Mut'im Tarikinın İsnad Şeması

Hadis uleması; Sâid b. Müseyyeb hakkında büyük fukâlardandır, sebt sahibidir<sup>531</sup>, ilim ve takva olarak tâbiînün önderidir<sup>532</sup>, İbn Şihâb ez-Zühri hakkında fakih, hâfız, sebt sahibidir<sup>533</sup>, Yûnus b. Yezîd el-Eyli hakkında sika, imam<sup>534</sup>, Leys b. Sâid hakkında sika, sebt ve fakih<sup>535</sup>, Yahya b. Bükeyr hakkında sadûk, geniş ilim sahibidir<sup>536</sup>, Muhammed b. İshak hakkında sadûktur ancak hüccet değildir<sup>537</sup>, Yezîd b. Hârun hakkında sika, takvâ sahibi ve âbid<sup>538</sup>, Muhammed b. Müsennâ hakkında sadûk,

<sup>531</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.388.

<sup>532</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.IV, s.273.

<sup>533</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.896.

<sup>534</sup> Zehebî, *Siyer*, C.VI, s.298.

<sup>535</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh vet-Ta'dil*, C.VII, s.179.

<sup>536</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, C.II, s.369.

<sup>537</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, C.VII, s.191.

<sup>538</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1084.

hüccet<sup>539</sup>, Hüşeym b. Beşîr hakkında sika, sebt ancak çokça tedlîsi vardır<sup>540</sup>, Müsedded b. Müserhed hakkında sadûk ve sika<sup>541</sup>, Yunus b. Bükeyr hakkında sadûk, bazen hata yapar<sup>542</sup>, Ahmed b. Abdulcebbâr hakkında siyer konusunda dinledikleri sahihtir, bunun dışında zayıf bir râvidir<sup>543</sup>, Muhammed b. Yakup (Ebu'l Abbas) hakkında imam, rihle sahibi bir muhaddis<sup>544</sup>, Ahmed b. Hasan (Ebû Bekir) hakkında âlim bir imamdır<sup>545</sup>, Hâkim en-Nisâbûrî hakkında imam, hâfız ve muhaddislerin şeyhidir<sup>546</sup>, İdrîs b. Cafer el-Attâr hakkında metrûk<sup>547</sup>, Abdurrahîm b. Süleyman hakkında sika<sup>548</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin râvileri hakkında, İdrîs b. Cafer el-Attâr hariç, olumlu yargıda bulunmuştur. Bu durum ilgili hadisin sahihliğini ön plana çıkarmıştır. Yukarıda da açıkladığımız üzere, isnadda zayıf râvinin bulunması her ne kadar ilgili hadisi zayıf yapsa da, bu hadisin başka tariklerle desteklenmesi bu zayıflığı ortadan kaldıracaktır. Ayrıca ilgili hadisin ricâl tenkidinde tedlis konusu da ön plana çıkmıştır. Bu konu ise bir önceki hadiste açıklanmıştır.

Son olarak hadis ulemâsı ilgili hadisin sıhhati hakkında sahih değerlendirmesi yapmıştır.<sup>549</sup>

## 2.10. Allah Rasûlü'nün Mecûsilerden Cizye Alması Hadisi

سفيان قال سمعت عمرا قال : كنت جالسا مع جابر بن زيد وعمرو بن أوس  
فحدثهما بجملة سنة سبعين عام حج مصعب بن الزبير بأهل البصرة عند درج زمزم قال  
كنت كاتباً لجزء بن معاوية عن الأحنف فأتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة

<sup>539</sup> Mizzî, *Tehzibü'l Kemâl*, C.XXVI, s.363.

<sup>540</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1023.

<sup>541</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-Ta'dîl*, C.VIII, s.438.

<sup>542</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1098.

<sup>543</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.93.

<sup>544</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.452.

<sup>545</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.357.

<sup>546</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.163.

<sup>547</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.II, s.10.

<sup>548</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.607.

<sup>549</sup> Zeylaî, *Nasbü'r Râye*, C.III, s.426.

فرقوا بين كل ذى محرم من المجوس ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد  
عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر.<sup>550</sup>

Hadisin tercümesi; Amr b. Dînâr, Becâle'yi, Câbir b. Zeyd ve Amr b. Evs ile konuşurken işitmiştir. Becâle konuşmasında şunları söylemiştir: Ben, Ahnef b. Muaviye'nin amcası olan Cezy b. Muaviye'nin kâtibiydim. Bir gün bize, Hz. Ömer'den vefatından bir sene önce mektup geldi. Bu mektupta ise şunlar yazıyordu: (Bütün büyücüleri öldürün), Mecûsilerden mahrem olan kadınlarını ayırın (ve onları zemzemden men edin. Becâle bunun üzerine şöyle demiştir: Biz o gün üç büyücü öldürdük, Allah'ın haram kıldığı kadınları Mecûsilerden ayırdık.) Becâle daha sonra Hz. Ömer'in, Abdurrahman b. Avf'ın Allah Rasûlü'nün Mecusilerden cizye aldığını söyleyene kadar Mecûsilerden cizye almadığını belirtmiştir, şeklindedir.

Hadis iki şekilde rivayet edilmiştir. Hadis ilk olarak yukarıda tercümesini verdiğimiz şekliyle, ikinci olarak ise mevkûf şekilde<sup>551</sup> sadece Hz. Ömer'in Abdurrahman b. Avf'ın Allah Rasûlü'nün Mecusilerden cizye aldığını söyleyene kadar Mecusilerden cizye almadığı şekliyle rivayet edilmiştir. Biz rivayetin birinci şeklindeki rivayet farklılıklarını göstermeye çalışacağız. Şöyle ki; Becâle ilgili rivayeti Mus'ab b. Zübeyr'in hacca gittiği h. 70 senesinde, yanındakilere söylemiş ve bu zamanı sadece Buhârî<sup>552</sup> zikretmiştir. Becâle'nin Ahnef'in amcası Cezy b. Muaviye'nin kâtibi olması durumunu bütün rivayetler belirtmiştir.<sup>553</sup> Hz. Ömer'in mektubunun Becâle ile Cezy b. Muaviye'ye gelmesi durumu“etânâ”<sup>554</sup> veya “câenâ”<sup>555</sup> fiilleriyle ifade edilmiştir. Hz. Ömer'den gelen mektupta, büyücülerin öldürülmesi, mecûsilerden mahrem kadınların ayrılması ve mecûsilerin zemzemden

<sup>550</sup> Buhârî, “el-Cizye ve'l Muvâdea”, 1 (No. 3156), Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Tirmizî, “Siyer”, 31 (No. 1586), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), C.IX, s.318 (No. 18652), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49 (No. 9972), C.X, s.180 (No. 18746), C.X, s.367 (No. 19390).

<sup>551</sup> Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2144), Dârimî, *Sünen*, “Siyer”, 58 (No. 2543), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.215 (No.1685), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, C.XVII, s.408 (No. 33316), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s. 68 (No. 10024), C.X, s.327 (No. 19261).

<sup>552</sup> Buhârî, “el-Cizye ve'l Muvâdea”, 1 (No. 3156).

<sup>553</sup> Buhârî, “el-Cizye ve'l Muvâdea”, 1 (No. 3156), Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Tirmizî, “Siyer”, 31 (No. 1586), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657).

<sup>554</sup> Buhârî, “el-Cizye ve'l Muvâdea”, 1 (No. 3156), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49 (No. 9972).

<sup>555</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Tirmizî, “Siyer”, 31 (No. 1586).

uzaklaştırılması olmak üzere üç tane emir bulunmaktadır. Bu üç emri rivayetlerin çoğu ifade etmiştir.<sup>556</sup> Ancak Buhâri rivayeti bu emirlerden sadece mecûsilerden mahrem kadınların ayrılması emrini ifade etmiştir.<sup>557</sup> Rivayetlerin çoğunda Hz. Ömer'in emir vermesi “uktulû”<sup>558</sup> olarak cemî sikasıyla zikredilmişken, sadece Dârekutnî rivayeti bu emri “uktul”<sup>559</sup> olarak müfred şekilde ifade etmiştir. Hz. Ömer'in büyücüleri öldürün emri, rivayetlerin çoğunda “küllu sâhırın”<sup>560</sup> olarak geçmiş, sadece Beyhakî rivayetinde bu ifadeye “sâhıretin”<sup>561</sup> kelimesini eklenmiş ve bayan büyücülerin de bu emre dâhil edildiğini belirtilmiştir. Rivayetlerin çoğunda üç tane büyücünün öldürülmesi “selâsete”<sup>562</sup> lafzıyla müennes olarak ifade edilmiştir, bazı rivayetlerde ise bu lafız “selâse”<sup>563</sup> lafzıyla müzekker olarak ifade edilmiştir.

Rivayetlerin çoğunda mecusi erkeklerden kadınların ayrılması durumu “nüferriku”<sup>564</sup> muzâri fiiliyle ifade edilmiştir, Ebû Dâvud rivayetinde ise bu fiil “ferraknâ”<sup>565</sup> olarak mâzi şekilde ifade edilmiştir.

Son olarak Hz. Ömer'in, Abdurrahman b. Avf'tan Allah Rasûlü'nün Hecer Mecûsilerinden cizye aldığını öğrendikten sonra Mecûsilerden cizye alması durumu rivayetlerin çoğunda “ehaze”<sup>566</sup> fiiliyle ifade edilmiştir, Beyhakî rivayetinde ise bu durum “kabile”<sup>567</sup> fiiliyle ifade edilmiştir.

İlgili hadisin Becâle b. Abde olmak üzere tek bir sahabe râvisi bulunmaktadır. Yine hadisin tâbiîn tabakasından Amr b. Dinâr olmak üzere tek bir râvisi bulunmaktadır.

<sup>556</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49 (No. 9972).

<sup>557</sup> Buhârî, “el-Cizye ve'l Muvâdea”, 1 (No. 3156).

<sup>558</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49 (No. 9972).

<sup>559</sup> Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141).

<sup>560</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49 (No. 9972).

<sup>561</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122).

<sup>562</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49 (No. 9972).

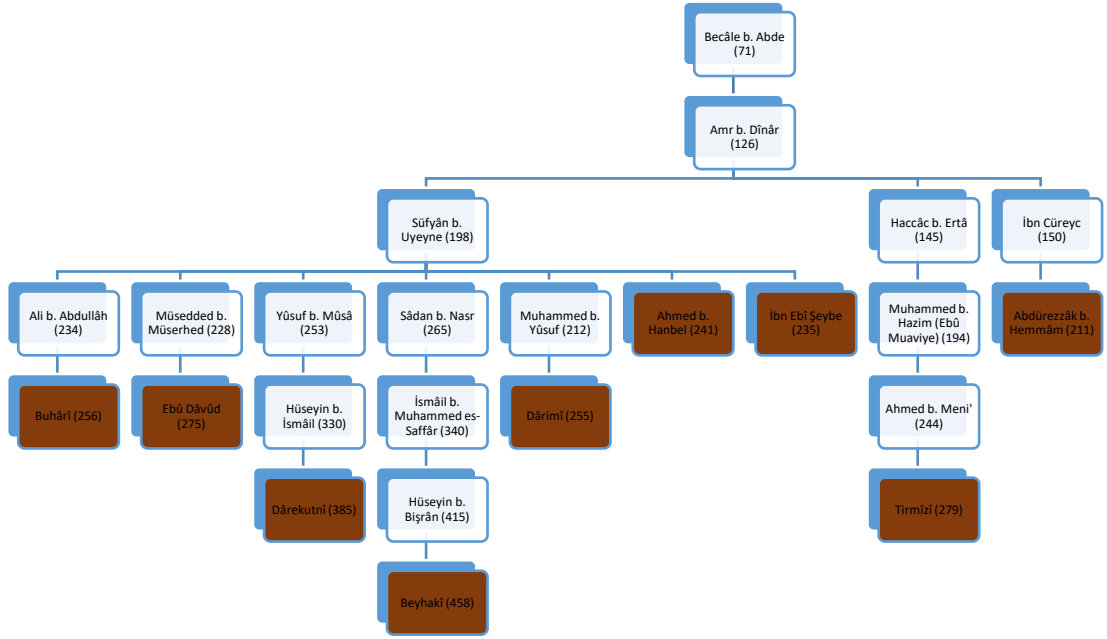
<sup>563</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141).

<sup>564</sup> Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657).

<sup>565</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043).

<sup>566</sup> Buhârî, “el-Cizye ve'l Muvâdea”, 1 (No. 3156), Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043), Dârekutnî, “Zekâtu'l Fıtr”, 2 (No. 2141), Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C.III, s.196 (No.1657), Abdurrezzâk, *Musannef*, C.VI, s.49, (No. 9972).

<sup>567</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, C.VIII, s.432 (No.17122).



Şekil 2.20. Becâle B. Abde Tarikinin İsnad Şeması

Hadis uleması Amr b. Dinâr hakkında, sika, sebt<sup>568</sup>, kendisi için kötü bir şey denilmez<sup>569</sup>, Süfyan b. Uyeyne hakkında, hafız, fakîh, bazen tedlis yapıyor ancak sikadır<sup>570</sup>, çok faziletlidir<sup>571</sup>, muttakî ve vera sahibidir<sup>572</sup>, Ali b. Abdullah hakkında sika<sup>573</sup>, öne çıkan bir imam<sup>574</sup>, hafız<sup>575</sup>, Müsedded b. Müserhed hakkında, sika<sup>576</sup>, hafız<sup>577</sup>, Yusuf b. Mûsa hakkında sadûk<sup>578</sup>, Hüseyin b. İsmail hakkında, faziletli ve sadûk<sup>579</sup>, Sâdan b. Nasr hakkında sadûk<sup>580</sup>, İsmail b. Muhammed es-Saffâr hakkında sika bir imam<sup>581</sup>, Ebu'l Hüseyin b. Bişran hakkında, şeyh, âdil ve vakarlı<sup>582</sup>, Muhammed b. Yusuf hakkında, sika, faziletli<sup>583</sup>, Haccac b. Ertâd hakkında, bazı

<sup>568</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.734.

<sup>569</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XXII, s.5.

<sup>570</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.395.

<sup>571</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XI, s.177.

<sup>572</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VI, s.403.

<sup>573</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.699.

<sup>574</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl*, C.XXI, s.5.

<sup>575</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, C.VIII, s.469.

<sup>576</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.VIII, s.438.

<sup>577</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.935.

<sup>578</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.1096.

<sup>579</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XV, s.258.

<sup>580</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, C.IV, s.290.

<sup>581</sup> İbn Hacer, *Lisân*, C.II, s.165.

<sup>582</sup> Zehebî, *Siyer*, C.XVII, s.311.

<sup>583</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.911.

rivayetlerinde hata vardır ancak yalanı yoktur, hadisleri yazılan kişilerdendir<sup>584</sup>, Muhammed b. Hâzim (Ebû Muaviye) hakkında, sika<sup>585</sup>, Ahmed b. Menî' hakkında, sika, hafız<sup>586</sup>, İbn Cüreyc hakkında, sika<sup>587</sup> demiştir.

Ricâl âlimleri ilgili hadisin ravilerinin hepsinin hakkında olumlu yargıda bulunmuştur. Bu durum ise ilgili hadisin sıhhatini ön plana çıkarmıştır. Ayrıca ilgili hadis hakkında şu hususu da belirtmek isteriz ki; isnad zincirinde bulunan Becâle, Amr b. Dinar ile konuşmayı kastetmemiştir, o başkalarıyla konuşmuş, Amr'da onu işitmiştir. Bu durum ise ittifakla hadis tahammül yollarındandır. Ancak ulema böyle bir durumun “haddesenâ” lafzıyla ifade edilmesi konusunda ihtilaf etmiştir. Cumhur buna cevaz vermiş, imam Nesâi ve az bir topluluk bu şekilde ifadeye cevaz vermemiştir.<sup>588</sup>

Son olarak hadisin sıhhati hakkında hadis uleması sahihtir demiştir.<sup>589</sup>

Buraya kadar çalışmamıza konu olan on tane merfû hadisin tahrîcini, rivâyet lafız farklılıklarını, ricâl tenkidini az da olsa hadis usulünden faydalanarak yapmaya çalıştık. Sonuç olarak şunları söylebiliriz ki; hadislerin sıhhati hem isnad hem de metin yönünden ortaya çıkmaktadır. Biz bu bölümde hadislerin sıhhatini daha çok isnadlar üzerinden bulmaya çalıştık, ancak ilgili hadislerin sıhhati hadis kaynaklarında metin yönünden de belirtilmiştir. Bu durum daha çok Tirmîzi'nin *Sünen 'inde* görülmüştür. Bundan dolayı bu bölümde hadislerin sıhhatini, hem isnad hem de metin yönünden inceleyen Zeylaî'nin *Nasbü'r Râye* adlı eserine sıkça başvurulmuştur.

Yine bu bölümde bazı hadisler birden fazla kanal ile karşımıza çıkmış, bu kanallarda bulunan bazı râviler de cerh edilmiştir. Ancak râviler cerh edilse de hadis uleması hadisin sıhhatini sahih veya hasen-sahih olarak belirtmiştir. Bu durum ise hadis usûlünde, zayıf rivayetin başka tariklerle hasen mertebesine çıkartılmasıyla alakalı bir konudur. Böylelikle, isnadında cerh edilmiş râvi bulunan hadislere zayıf hükmü verilmemiş, hatta böyle hadislerle amel edilmiştir.

<sup>584</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl* (Dâru'l Fikir, ts.), C.II, s.641.

<sup>585</sup> Mizzî, *Tehzibü'l Kemâl*, C.XXV, s.123.

<sup>586</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s.100.

<sup>587</sup> Mizzî, *Tehzibü'l Kemâl*, C.XVIII, s.338.

<sup>588</sup> Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd* (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1968), C.VIII, s.295-296.

<sup>589</sup> Ebû Dâvûd, “el-Haraç ve'l Fey”, 31 (No. 3043).

Bu bölümü şu sorularla sonlandırmak istiyoruz: İslam uleması ilgili hadislerden ne anlamışlar, nasıl hüküm çıkarmışlar? İlgili hadisler hakkında ashab başta olmak üzere tâbiîn uleması ve sonraki ulemalar ihtilaf etmişler midir? Bu sorulara bir sonraki bölümde cevap verilecektir.

### 3. HADİS ŞERHLERİNDE DEVLETLER HUKUKU HADİSLERİ

Bu bölümde bir önceki bölümde yer verilen hadisler hakkında hadis şerhlerinde yer alan Ashâb'ı Kirâm ve tâbiîn başta olmak üzere İslam ulemasının görüşlerine yer verilecektir. Bu görüşler arasında ilk olarak Şâfiî ulemasının, daha sonra Hanefî ulemasının görüşlerine yer verilecektir. Şerhler arasında Tahâvî'ye (321/933) ait *Şerhu Meâni'l Âsar*, *Şerhu Müşkil'l Âsar*'dan, Nevevî'ye (676/1277) ait *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*'dan, İbn Hacer'e (852/1449) ait *Fethu'l Bârî bi Şerhi Sahîhi'l Buhârî* ile Bedreddin el-Aynî'ye (855/1451) ait *Umdetü'l Kârî fî Şerhi Sahîhi'l Buhârî*'den, Ali el-Kârî'ye (1065) ait *Mirkâtu'l Mefâtiḥ*'den, Azîmâbâdî'ye (1911) ait *Avnü'l Ma'bûd*'den, Mübârekpûrî'ye (1935) ait *Tuhfetü'l Ahvezi*'den istifade edilecektir.

Bu bölümde vurgulamak istediğimiz husus birinci bölümde tespitini yaptığımız hadisleri ashab ve tâbiîn başta olmak üzere İslam uleması nasıl anlamış ve bu hadisler hadis şerhlerine nasıl yansımıştır?

#### 3.1. Müslümanların Gayri Müslimlerle, Lâ İlâhe İllallâh Deyinceye Kadar Savaşmaları Durumu

İslam uleması konu ile alakalı İslam dininde savaşın gayesi, ibadetlerin kasten terki, zındık birisinin zâhiren tevbe etmesi ve cizye ile muâhede ehliyle savaşın nasıl olacağı durumlarına değinmiştir.

İslam dininde savaşın gayesi hakkında Şâfiî ulemasından Nevevî, savaşın herkesi kapsamadığını, puta tapan müşrikleri kapsadığını belirtmiş ve bu hususta Hattâbî'nin (388/998) görüşüne yer vermiştir. Şöyle ki; hadisteki insanlardan maksat puta tapanlardır, ehli kitap değildir. Çünkü puta tapanlar hem Lâ İlâhe İllallâh diyorlar sonra da Müslümanlarla savaşıyorlardı, bu nedenle onlardan kılıç kaldırılmamıştır.<sup>590</sup>

Nevevî yine bu konu ile alakalı Kâdî İyâz'ın (544/1149) görüşüne de yer vermiştir. Lâ İlâhe İllallâh diyen bir kimse, imana icabet ettiği için canı ve malı dokunulmaz olur. Hadiste kastedilen insanlar müşrik Araplar, puta tapanlar ve muvahhid olmayanlardır. Bu insanlar İslam'a ilk davet edilen insanlardır ancak onlar

<sup>590</sup> Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyai't Turâsi'l Arabî, 1929), C.I, s.206.

İslam'a savaş açmışlardır. Bunların dışında tevhidî kabul eden insanlar ise dokunulmazlığı sadece Lâ İlâhe illallâh lafzıyla kazanamaz, çünkü onlar bu lafzı küfür halinde söylemiştir. Bu nedenle hadisin sonunda Allah Rasûlü'ne iman, namaz kılma ve zekât verme de yer almıştır. Görüldüğü üzere Nevevî, hadiste vurgulanan savaşın herkesi kapsamadığını, puta tapan müşrikleri kapsadığını belirtmiştir.<sup>591</sup>

Şâfiî ulemasından İbn Hacer İslam dininde savaşın gayesinin; Allah'a, Rasûlü'ne iman etmek, namaz kılmak ve zekât vermek olduğunu belirtmiş, bunları yapan kimsenin, geri kalan İslami hükümleri yapmasa bile canının dokunulmaz olduğunu söylemiştir. Ancak İbn Hacer burada Allah Rasûlü'ne şehadetin onun getirdiği her şeyi tasdik etmeyi kapsadığını da ifade etmiştir.<sup>592</sup>

Hanefî ulemasından Tahâvî savaşın Allah'a iman etmeye bağlı olarak yapıp yapılmayacağını ifade etmiş ve bu hususta iki görüşün olduğunu belirtmiştir. Ulemadan bir grup ilgili hadise dayanarak, Lâ İlâhe illallâh diyen bir kimsenin Müslüman olduğunu, Müslümanların lehine ve aleyhine olan şeylere sahip olduğunu söylemiştir. Bir başka grup ise, bu gruba karşı çıkarak şöyle demiştir: Bu hadiste ilk grubun görüşü için delil yoktur. Çünkü Allah Rasûlü, Allah'ı birlemeyen bir kavimle savaşırken, onlardan birisi veya birkaçı Allah'ı birlerse onlarla savaşı bırakmıştır. Çünkü bu durum onlarla savaşmayı gerektirecek bir delil oluncaya kadar şüpheli bir durumdur. Allah Rasûlü onların Allah'ı birlemelerini, onların İslam'a girmeleri olarak görmemiştir. Allah Rasûlü bu nedenle Lâ İlâhe illAllâh diyen kimselerle savaşmamıştır. Tahâvî bu konu ile alakalı Yahudilere de değinmiştir. Yahudiler Allah'tan başka ilah olmadığını kabul ediyorken, Allah Rasûlü'nün peygamberliğine şahitlik etmiyorlardı, onlar Allah'ı birledikleri halde, Allah Rasûlü'ne şahitlik etmedikleri sürece Müslüman olmayacaklardır. Onlar Allah Rasûlü'ne şahitlik ettikleri zaman, Allah Rasûlü onların Yahudilikten çıktıklarını bilmiş ancak onları Müslüman olarak görmemiştir. Çünkü onlar, insanlara özellikle de Araplara, Muhammed Allah'ın Rasûlü'dür sözünü taşıyan kimsenin kavlini aktarmış olabilirler.<sup>593</sup>

Hanefî ulemasından Aynî savaşın, Allah'a ve Rasûlü'ne iman üzerine yapılacağını söylemiş ve bir toplulukla savaşın ancak bu iki lafzı telaffuz ederse

---

<sup>591</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.I, s.207.

<sup>592</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 1959), C.I, s.76.

<sup>593</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l Âsâr* (Âlimü'l Kütüb, 1994), C.III, s.213-214.

yapılmayacağını belirtmiştir. Böylelikle Aynî İslam dininde savaşın gayesinin Allah'a ve Rasûlü'ne imana has olduğunu belirtmiştir.<sup>594</sup>

Hint ulemâsından Azîmâbâdî ise, hadiste tek başına geçen "hattâ yekûlû Lâ İlâheillAllâh" lafzının Allah Rasûlü'ne imanı da içerdiğini belirtmiştir.<sup>595</sup> Böylelikle o, İslam dininde savaşın sadece Allah'a iman konusunda yapılmayıp, Allah Rasûlü'ne imanın da İslam da savaş nedeni olduğunu vurgulamıştır.

Görüldüğü üzere İslam uleması İslam dininde savaşın gayesinin Allah'a ve Rasûlü'ne iman olduğunu, hadiste geçen "insanlar" lafzıyla bütün insanların kastedilmediğini, puta tapan Arap müşriklerin kastedildiğini, bunların dışında kalanlarla savaşın sadece iman üzere yapılmayacağını belirtmiştir.

İlgili hadiste Allah Rasûlü insanlarla "Lâ İlâheillAllâh" deyinceye kadar savaşmayı emretmiş ve insanlar hakkında bir ayırım yapmamıştır. Ancak İslam devleti olarak gayri müslimlerle cizye veya muâhede anlaşmaları yapılmıştır. Peki, bu durum ilgili hadisle aralarında bir zıtlık meydana getirmiş midir?

Konuyla ilgili İbn Hacer, hadis tevhide reddeden her şeyle savaşmayı emrediyorsa, cizye ve muâhede ehliyle savaşın terki nasıl olacak? şeklinde bir soru sormuş ve bu soruya altı şekilde cevap vermiştir. 1) Bu durum nesihdir. Şöyle ki; küffarla muâhede anlaşması yapılması veya onlardan cizye alınması bu hadislerden sonra meydana gelmiştir. Küffarla muâhede anlaşmasının veya ondan cizye alınmasının delili Tevbe sûresinin 5. ayetidir. 2) Savaş emri umûmî bir emirdir. Ancak bu emirden bazıları has kılınmıştır. Bu sebeple bir delile binaen savaş emrinden bazılarının istisna edilmesi, umûmi savaş emrini geçersiz kılmaz. 3) Bu emir kendisiyle hâsın kastedildiği umûmi bir emirdir. Hadiste geçen insanlar lafzıyla kastedilenler, ehli kitap değil, müşriklerdir. 4) Hadiste Allah'a, Rasûlü'ne imandan ve diğer ibadetlerden kastedilenler İ'lâ'ü Kelimetullâh ile küffarın boyun eğmesidir. Bu durumlar ise küffarın bir kısmıyla savaşarak, bir kısmından cizye alarak, bir kısmı ile muâhede anlaşması yaparak gerçekleşir. 5) Savaşmaktan maksat ya savaştır ya onun yerini tutan cizyedir ya da başka bir şeydir. 6) Cizye konulmasından maksat küffarın İslam'a girmesini sağlamaktır. Allah Rasûlü sanki hadisteki savaşın, küffar Müslüman oluncaya kadar veya İslam'ın gerektirdiği şeyler meydana gelinceye kadar yapılmasını

<sup>594</sup> Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût-Lübnan: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2001), C.I, s.291.

<sup>595</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, C.VII, s.300-301.

kastetmiştir. Bu görüş ise en güzel görüştür.<sup>596</sup> Görüldüğü üzere İbn Hacer, hadisteki savaş emriyle cizye ve muâhede ehlinin nasıl anlaşılacağı konusunda en tutarlı görüşün, gayri müslimler Müslüman oluncaya kadar veya İslam ilkelerinden birisinin meydana gelinceye onlarla savaş yapılması olduğunu belirtmiş, cizye ve muâhede anlaşmaları da İslam ilkelerinden olduğu için onlarla artık savaşılmayacağını söylemiştir.

Aynî bu hususta “en-ukâtilen nâs” lafzındaki “nâs” kelimesinin cins isim olduğunu belirtmiş, böylelikle “nâs” kelimesine ehli kitabında dâhil olduğunu ifade etmiştir. Ehli kitap savaş emrine cizye verinceye kadar dâhil olur, cizye verdikten sonra artık onlarla savaşılmaz. Cizye ehliyle savaş aynı şekilde Tevbe sûresinin 29. ayeti ile de açıklanmıştır. Aynî “nâs” lafzına puta tapanlar manası verenler olduğunu belirtmiş, yine cizyenin bu hadisten sonra konulduğunu söyleyenler olduğunu belirtmiş ve şunları söylemiştir: İlgili hadis Allah Rasûlü tarafından, cizye alınmasının meşruiyetinden ve cizye ile savaşın sona ermesinden önce zik edilmiştir. Bundan dolayı “nâs” kelimesi cins isim olmuştur. Cizyeden maksat, gayri müslimlerin İslam’a girmesidir. Böylelikle hadisin takdiri, insanlar Müslüman oluncaya kadar veya cizye verinceye kadar onlarla savaşın şeklinde olur. Sonuç olarak bu ibare ile ya savaşmak ya onun yerini tutan cizye almak ya da gayri müslimlerin Müslüman olması anlaşılır. Bu tevillerin hepsi icmâ ile sabit olmuştur.<sup>597</sup> Aynî bu görüşüne binaen Müslümanların, güç yetirebildikleri zaman küffarla Müslüman oluncaya kadar veya cizye verinceye kadar savaşmalarının vacip olduğunu belirtmiştir.<sup>598</sup> Görüldüğü üzere Aynî ilgili hadisle cizye ve muâhede ehlinin durumu hakkında bir ihtilaf olmadığını belirtmiş ve cizye veren gayri müslimlerin de hadisin mefhumuna dâhil olduğunu ifade etmiştir.

Böylelikle İslam uleması hadiste geçen savaş emriyle, cizye ve muâhede ehlinin durumunun ihtilaf etmediğini, gerek savaş olsun gerek cizye anlaşması olsun her ikisinin de İslam ilkelerinden olduğunu, durum neyi gerektiriyorsa da onun yapılması gerektiğini ifade etmiştir.

İslam uleması ilgili hadise binaen yine, namaz kılma, zekât verme gibi ibadetleri terk eden kimselerin hakkında da açıklamalarda bulunmuştur. Ulema bu konuyu

---

<sup>596</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.I, s.77.

<sup>597</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, C.I, s.288-289.

<sup>598</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.I, s.292.

özellikle Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer arasında zekât vermeyen bir topluluğa savaş açılması konusunda meydana gelen ihtilaf bağlamında ele almıştır.

Hz. Ebûbekir kendisine zekât vermeyen topluluğa savaş açmak için Hz. Ömer'e danışmıştır. Hz. Ömer'de ona şartlarını düşünmeden, Allah Rasûlü'nün "Lâ Îlâhe İllallâh deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum" hadisini zikretmiştir. Hz. Ebûbekir ise, ashabin namaza engel olan kişiye savaş açılacağı konusunda icma etmesinden dolayı, zekâtı namaza kıyas etmiştir. Böylelikle namazda olan ittifak, zekât vermeyenlerde de geçerli olmuştur. Ancak Nevevî, görüşlerini desteklemek için bu hadise başvuran Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'in hadisi doğru bir şekilde ezberlemediklerini belirtmiştir. Hadisi rivayet eden üç sahabe râvi (Ebû Hureyre, İbn Ömer, Enes b. Mâlik) bu rivayeti son kısımları farklı olarak rivayet etmiştir. Bu farklılıkları da farklı meclislerde duymuşlardır. Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer bu farklılıklara vâkıf olmadıkları için sorun olmuştur. Çünkü Hz. Ömer hadisteki bu fazlalıkları bilseydi, delil olarak getirdiği hadisin kendi aleyhine olacağını da bilirdi. Yine Hz. Ebûbekir de bu fazlalıkları bilseydi delil olarak bu hadise başvurmazdı.<sup>599</sup> Aynî, ilgili hadisin manasının hem Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e hem de ashaba kapalı kaldığını belirtmiştir. Aynî bu ashabin, İbn Ömer'den hadisi getirmelerini isteselerdi, ne Hz. Ebûbekir'in istidlâle başvuracağını ne de Hz. Ömer'in onu inkâr edeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Aynî ulemadan bir kısmının, Hz. Ebûbekir'in hadisin baş kısmı ile değil de, "illâ bi hakkı'l-İslâm" kısmıyla hareket ettiğini söylediğini de belirtmiştir.<sup>600</sup>

İbn Hacer bu hususla alakalı olarak namaz ile zekât arasında bir ayırım yapmış, namazı terk eden kimsenin Nevevî'nin görüşüne binaen öldürülebileceğini belirtmiş, zekâta mâni olan kimse ile namazı terk eden kimse arasında fark olduğunu, zekâta mâni olan kimseden, namazı terk eden kişiye uygulanacak hükmün hilâfına, zekâtın zorla alınacağını, ancak bu kişi zekât vermemek için savaşırsa o zaman bu kişinin öldürülebileceğini söylemiştir. Bu sebeple Hz. Ebûbekir zekâta mani olan birisini öldürmüştür. İbn Hacer yine bu hususla alakalı namazı terk eden kimse hakkında farklı görüşler ortaya çıktığını da belirtmiş, bunun sebebinin ise "ukâtilu" ve "uktul" lafızları arasındaki farktan dolayı meydana geldiğini belirtmiştir.<sup>601</sup>

<sup>599</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.I, ss.203-206.

<sup>600</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.I, s.291-292.

<sup>601</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, C.I, s.76.

Aynî de namazı kasten terk eden kimse hakkında Nevevî'nin görüşünü zikretmiş, ancak bu görüşün doğru olmadığını belirtmiştir. İlgili hadiste kendisiyle kastedilen şeyin savaştır, savaşın mübah olması ise öldürmeyi mübah yapmaz. Çünkü müfâale babı fiilin iki taraf arasında olmasını gerektirir, bundan dolayı namaz kılmayan kişinin öldürülmesi gerekmez. Aynî namazı kasten terk eden kişinin hükmü hakkında Hanefiler başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. Ebû Hanife (150/767) ile Müzenî (264/878), böyle bir kişinin tevbe edinceye kadar hapsedileceğini, öldürülmeyeceğini söylemiştir. Şâfiî uleması namazı terk eden kişinin hemen mi yoksa üç gün sonra mı öldürüleceği konusunda ihtilaf etmiş, Aynî sahih olan görüşün birinci görüş olduğunu belirtmiş ve böyle bir kişinin, namazı zaruret vakti çıkıncaya kadar terk ederse had gereği kılıçla öldürüleceğini ifade etmiştir. Aynî yine namazı kasten terk eden kişi hakkında Ahmed b. Hanbel ve ashabının böyle bir kişinin kâfir olup, İslam toplumundan çıkacağını söylediklerini, bu görüşe Şâfiî ulemasından bazılarının da katıldığını belirtmiştir. Aynî, Ahmed b. Hanbel ve ashabının, böyle birisinin mürted hükmünde olduğunu, cenazesinin yıkanmayacağını, namazının kılınmayacağını, hanımının kendisinden ayrılacağını söylediklerini de belirtmiştir.

Aynî namazı kasten terk eden kimsenin öldürülmesi gerektiğine dair ilgili hadisi delil getirenlerin, hadisin her ikisini kapsamamasına rağmen, zekâta engel olanların öldürülmesi gerektiğini söylemediklerini belirtmiştir. Onlara göre zekât vermeyen kimseden zekât zorla alınır ve böyle bir kişi ta'zir cezasına çarptırılır. Aynî bu hususta Kirmânî'ye (543/1149) zekât vermeyi terk eden kimsenin durumunun sorulduğunu, onun da bu kişinin hükmünün namazı terk eden kimsenin hükmüyle aynı olduğunu söylediğini belirtmiştir.

Aynî, zekâtı vermeyen kimseden zekâtın zorla alınabileceğini ve bu durumun namazda olmadığını söylemiştir. Ancak zekât sahibinin, zekâtı vermeyen kimseyle savaşmayı isterse de onunla savaşabileceğini söylemiş ve Hz. Ebûbekir'in bu yolla zekât vermeyenlerle savaştığını belirtmiştir. Nitekim Hz. Ebûbekir'in zekâtı vermeyenlerle bekleyerek savaşması nakledilmemiştir. Yani Hz. Ebûbekir, kendisine zekât vermeyenlere hemen savaş açmıştır. Aynî yine Ramazan orucunu terk eden kimsenin de, hapsedilip, gündüz vakti niyetli olacağından dolayı kendisine içecek ve yiyecek verilmeyeceğini söylemiştir. Aynî, Nevevî'nin bu hadise dayanarak namazı, zekâtı, az olsun çok olsun İslamî hükümleri terk eden kimselerle savaşmanın gerekli

olduğu görüşünü zikretmiş ve bu görüşü, imam Muhammed'in, bir belde veya köy halkı ezanın okunmaması için toplanırsa, devlet başkanı o bölgeye savaş açabilir, bu durum diğer İslam nişâneleri için de geçerlidir, görüşüyle delillendirmiştir.<sup>602</sup> Böylelikle Aynî, her ne kadar namazı terk eden kimselerin öldürülmesine karşı çıksa da, bir topluluğun namaz başta olmak üzere diğer ibadetlerin yapılmaması için toplanması durumunda, bu topluluğa savaş açılabileceğini Nevevî'nin ve imam Muhammed'in görüşlerine dayanarak belirtmiştir.

Böylelikle Şâfiîler, namazı kasten terk eden bir kimsenin öldürülebileceği görüşünü kabul etmişken, Hanefiler böyle bir kimsenin ta'zir cezasına çarptırılacağını söylemiştir. Yine İslam uleması, Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'in zekât vermeyen topluluğa savaş açılması konusunda ihtilaf etmelerini, her ikisinin ilgili hadise tam olarak vâkıf olamadıkları, bu nedenle ihtilaf ettikleri şeklinde açıklamış ve bazı hadislerin ashabın büyükleri tarafından tam olarak anlaşılamayabileceğini ifade etmiştir.

İslam ulemâsı hadiste geçen "hısâbuhum alellâh" ibaresine binaen dini vecibeleri yerine getirip ancak küfrünü gizleyen bir kişinin durumu hakkında da açıklamalarda bulunmuş, yine böyle bir kişinin tevbesinin ne olacağını ele almıştır.

Nevevî, Hattâbî'nin "hısâbuhum alellâh" ibaresini, onlar dini vecibelerini yerine getirip, küfürlerini gizliyorlardı olarak açıkladığını belirtmiştir. Hattâbî bu görüşün, ulemanın çoğunluğunun görüşü olduğunu söylemiş, o yine bu konu ile alakalı zındık kimsenin durumu hakkında, İmam Mâlik'in zındığın tevbesinin kabul olmayacağını dediğini, Ahmed b. Hanbel'den de bu yönde bir görüş olduğunu belirtmiştir.<sup>603</sup>

Nevevî, zındık kimseyi şeriatî tamamen inkâr eden kimse olarak açıklamış ve onun tevbesi hakkında beş görüş olduğunu belirtmiştir. Birinci görüş, böyle bir kimsenin tevbesinin mutlak olarak kabul edilir. Bu görüş en sahih olan görüştür. İkinci görüş, böyle bir kimsenin tevbesi kabul edilmez, onun öldürülmesi gerekir, fakat o tevbesinde samimi ise bu durum ona ahirette fayda verir ve cennet ehlerinden olur. Üçüncü görüş, böyle bir kimse bir kere tevbe ederse tevbesi kabul olur, şayet bu durumu tekrarlarsa tevbesi daha kabul edilmez. Dördüncü görüş, böyle bir kimse kendisine talep gitmeksizin tevbe ederse, tevbesi kabul olur ancak bu kişi kılıç altında

---

<sup>602</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.I, s.289-290.

<sup>603</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.I, s.206.

tevbe ederse, tevbesi kabul olmaz. Beşinci görüş, böyle bir kimse insanları sapkınlığa davet ederse, onun tevbesi kabul edilmez, etmiyorsa tevbesi kabul edilir.<sup>604</sup>

İbn Hacer “hısâbuhum alellâh” ibaresinin insanların gizli durumları Allah’a aittir manasına geldiğini, hadisin bu kısmının amellerin ve hükümlerin zahire göre, iman edenin imanının da kesin bir şekilde kabul edileceğine dair delil olduğunu belirtmiştir. Yine hadisin bu kısmı, küfründen tevbe eden kâfirin, zâhir veya bâtın küfrüne bakılmaksızın tevbesinin kabul edileceğine dair bir delildir.<sup>605</sup> İbn Hacer böylelikle, Nevevî’nin yukarıda zındık bir kimsenin tevbesi hakkında zikrettiği beş görüşten birinci görüşü kabul etmiştir.

Aynî ilgili ibarenin teşbih olduğunu ve bu ibarenin manasının ya insanların gizli durumlarını Allah bilir, biz ise zâhire göre hüküm veririz ya da savaşmak ve dokunulmaz olmak bizimle alakalı olan dünyevi hükümlerdir, cennet, ceennem, sevap, ceza gibi durumların keyfiyeti ise Allah’a aittir, bizim bu konulara karışma yetkimiz yoktur şeklinde olduğunu belirtmiştir.<sup>606</sup>

Aynî zındık bir kimsenin tevbesi hakkında böyle bir kişinin tevbesinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Aynî bu husus ile alakalı Hâlid b. Velid ile Allah Rasûlü arasında geçen bir olayı zikretmiştir. Şöyle ki; Hâlid b. Velîd bir kişinin boynunu kesmek istemiş, Allah Rasûlü ise bu kişinin namaz kılma ihtimali olduğunu belirtmiş, Hâlid b. Velîd ise nice insanların dilleriyle namaz kıldıklarını söylediklerini ancak kalplerinin bunu kabul etmediğini söylemiştir.

Aynî de zındığın tevbesi hakkında beş görüş olduğunu belirtmiş, böylelikle o zındık bir kimsenin tevbesi hakkında Nevevî ile aynı hususlara değinmiştir. Ancak Aynî, ulemanın bu görüşler hakkında ki tutumlarını da belirtmiştir: Şöyle ki; zındığın tevbesinin mutlak olarak kabul edileceği görüşünü imam Şâfiî savunmuştur, Ebû Hanife hem bu görüşü savunmuş hem de tevbesinde samimi olan zındığın tevbesinin ona ahirette fayda vereceğini belirtmiştir, yakalanmadan önce tevbe eden zındığın tevbesinin kabul edileceği görüşü hakkında imam Mâlik görüş bildirmiştir, tevbesinden sonra zındıklığa devam eden kimsenin tevbesinin kabul olmayacağı görüşünü Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf savunmuştur. Ancak Aynî, sapkınlığına devam

---

<sup>604</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.I, s.207.

<sup>605</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.I, s.77.

<sup>606</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.I, s.289.

eden zındık, avâmdan ise böyle bir kimsenin tevbesinin kabul edileceğini de ayrıca belirtmiştir.<sup>607</sup>

Azîmâbâdî de “ve hısâbuhum alellâh” ibaresi hakkında, Lâ İlâhe İllallâh diyen bir kimsenin küfür ve günah olarak sakladığı hallerin Allah’a ait olduğunu belirtmiş ve insanların durumlarının zahire göre değerlendirileceğini, kim İslam’ın şiarlarını açıkça yerine getirirse, zâhiren İslam’a muhalif bir şey yapmazsa bu kişiye İslamî hükümlerin uygulanacağını ifade etmiştir.<sup>608</sup>

İslam uleması böylelikle zındık bir kimse İslamî hükümleri açıkça yerine getiriyorsa, bu kişiye dokunulmayacağını, bu kişinin bâtini hallerinin Allah’a bırakılacağını belirtmiş, yine böyle bir kişinin tevbesinin de mutlak olarak kabul edileceğini ifade etmiştir.

### **3.2. İslam Dâvetinde Bulunmaksızın Benî Mustalik Kavmine Saldırılması**

İslam ulemâsı Allah Rasûlü’nün Benî Mustalik kavmine İslam davetinde bulunmaksızın saldırması durumunu, Benî Mustalik kavmi, kavim liderinin kızı Cüveyriye annemiz ve önceden kendisine İslam daveti giden bir topluluğa saldırılması olmak üzere üç başlıkta ele almıştır.

Ulemâ Benî Mustalik kavmi konusunda kavmin nereli, liderinin kim olduğuna ve Benî Mustalikle yapılan savaşa değinmiştir. Bu hususta İbn Hacer; Benî Mustalik kavminin Huzâa bölgesinde bulunduğunu, Mustalik isminin bir lakap olduğunu, kavmin asıl isminin ise Cezime olduğunu söylemiş ve ilgili hadis rivayetinde geçen Haris isminin, Beni Mustalik kavminin lideri olduğunu belirtmiştir.<sup>609</sup>

Müslümanlar, Benî Mustalik kavmine neden saldırmıştır diye sorulacak olursa Aynî, ilgili rivayetler tek başına ele alındığı zaman Müslümanların direkt olarak Beni Mustalik’e saldırmış gibi görüldüğünü, ancak Benî Mustalik kabilesinin Müslümanlarla savaş yapmak istediğini, bu sebeple de bir günlük yürüme mesafesinde olan “Müreyse” adlı kuyularına indiklerini söylemiştir. Bunu öğrenen Allah Rasûlü, Müslümanları sefere çağırmış, Medine’nin başına da İbn Hişam’a göre Ebû Zer el-Gıfârî’yi, İbn Sad’a göre ise Zeyd b. Harise’yi bırakmıştır. Müslümanlar bu savaşa 50 atlı süvari ile katılmıştır. Bunların 30 tanesini muhacir, 20 tanesini ise ensar

<sup>607</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.I, s.290.

<sup>608</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, C.VII, s.300-301.

<sup>609</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, C.V, s.171.

oluşturmaktadır. Savaşta muhacirlerin bayrağını Hz. Ebûbekir, ensarın bayrağını ise Sa'd b. Ubâde taşımıştır. Müslümanlar savaşı kazanmış, Ramazan hilali ile Medine'ye geri dönmüşlerdir. Savaşta Müslümanlar Benî Mustalik'ten 10 kişiyi öldürmüş, geri kalanını esir almıştır. Esir alınanlardan 200 tanesini bayanlar oluşturmaktadır.<sup>610</sup> Aynî'nin bu açıklamasında ön plana çıkan husus ilgili rivayetlerin Müslümanların, hiçbir davette bulunmaksızın Benî Mustalik kavmine saldırması gibi görünmesidir. Ancak Aynî, bu duruma işaret ederek, durumun böyle olmadığını, Benî Mustalik kavminin Müslümanlara savaş açtığını belirtmiştir.

Benî Mustalik kavmiyle yapılan savaş sonucu esir alınan bayanlar arasında kavmin lideri Haris'in kızı Cüveyri'ye annemiz de bulunmaktaydı. Cüveyriye annemiz konusunda İslam ulemâsı onun Allah Rasûlü ile olan evliliğine değinmiştir. Aynî, Allah Rasûlü'nün savaştan sonra esir alınan bayanları askerler arasında dağıttığını, Cüveyriye'nin, Sâbit b. Kays'a düştüğünü ancak Sabit'i istemediğini belirtmiş, bunun üzerine Cüveyriye'nin Allah Rasûlü'ne bir mektup yazdığını Allah Rasûlü'nün onunla evlendiğini söylemiştir. Musa b. Ukbe'ye (141/758) göre ise kızın babası Hâris, Allah Rasûlü'nün kızıyla evlenmesini istemiş, Allah Rasûlü'de evlenmiştir. Allah Rasûlü çeyiz olarak 40 veya 100 kişiyi azad etmiştir.<sup>611</sup>

Allah Rasûlü'nün Cüveyriye annemiz ile evliliği konusunda İslam ulemâsı velisiz nikâh konusuna da değinmiştir. Azîmâbâdî; Cüveyriye annemizin babasının Müslüman olmadığı için velisi hükmünde olmadığını, Allah Rasûlü'de devlet başkanı olduğu için doğal olarak Cüveyriye annemizin velisi yerine geçtiğini belirtmiş, Allah Rasûlü'nün bu şekilde Cüveyriye annemizi nikâhı altına aldığını söylemiştir.<sup>612</sup>

Ulemâ yine Cüveyriye annemizin evlendikten sonraki ismine ve vefatına da değinmiştir, bu hususta Hint ulemâsından Mübârekpûri Allah Rasûlü'nün, Cüveyriye annemiz ile evlendikten sonra ismini Bürre olarak değiştirdiğini, Cüveyriye annemizin namaz kılarken secde ettiği yerde vefat ettiğini belirtmiştir.<sup>613</sup>

Burada acaba Benî Mustalik İslamiyeti hiç duymadan mı Müslümanlara saldırı düzenlemek istemiştir diye bir soru sorulsa bunun cevabını Benî Mustalik'in İslamiyeti duymamış olamayacağı yönünde verilebilir. Çünkü bu olay hicretten sonra

<sup>610</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, C.XIII, s.146.

<sup>611</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, C.XIII, s.146.

<sup>612</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.X, s.444.

<sup>613</sup> Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-Ahvezi Şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Dârü'l Fikir, ts.), C.IX, s.542.

meydana gelmiştir. Nitekim Allah Rasûlü hicretten sonra etrafında bulunan tüm kabileleri İslam'a davet etmiştir. Büyük bir ihtimalle de Beni Mustalik, kendisine gelen Müslümanlık teklifini kabul etmemiş ve Müslümanlara saldırmak istemiştir. Bu hususu yukarıda Hanefî fukahâsından Aynî'de belirtmiş ve Benî Mustalik'in Müslümanlara saldırmak için toplandığını söylemiştir.

Bu bağlamda kendisine İslam daveti ulaşan bir kavme saldırılması konusunda Nevevî; kendilerine İslam daveti ulaşmış bir kavme, uyarı yapılmaksızın saldırılabilir, bu mesele hakkında üç görüş öne sürülmüştür demiştir. Birincisi, düşman kavim her zaman uyarılmalıdır. Bu görüşü imam Mâlik ve diğerleri zayıf görmüştür. İkincisi, düşman kavim hiçbir zaman uyarılmaz. Bu görüş ilk görüşten daha zayıf bir görüştür. Üçüncüsü ise, düşman kavme İslam daveti ulaşmamış ise, davet gerekir, ulaşmış ise bir daha İslam'a davet etmek gerekmez, ancak İslam davetinde bulunmak müstehap olur. Bu son görüş sahih olan görüştür. Bu görüşle, İbn Ömer'in mevlası Nâfi, tabiinden Hasan-ı Basrî (110/728), Süfyân es-Sevrî (161/778), Leys b. Sa'd (175/791), Şâfiî (204/820), Ebu Sevr (240/854), İbnü'l-Münzir (318/930) ve cumhûru fukahâ fetva vermiştir.<sup>614</sup>

Böylelikle ilgili hadiste Allah Rasûlü'nün Benî Mustalik kavmine İslam davetinde bulunmaksızın saldırması durumu anlaşılır olmuştur. Şöyle ki Allah Rasûlü, Benî Mustalik kavmine kendilerine İslam daveti ulaştığı için tekrardan İslam davetinde bulunmamış, direk saldırmıştır.

### 3. 3. Taif Ehline Mancımla Taş Atılması

İslam uleması, hadisin zayıflığından dolayı bu konu hakkında açıklama yapmamış, sadece hadisin mürsel, mu'dal olması gibi hükmü hakkında açıklama yapmıştır.

Mübârekpûri, Tirmizî böyle bir hadise neden yer verdi diye bir soru sormuş ve bu soruyu; Tirmizî bu hadise ya isnadında "racul" diye geçen kişinin Amr b. Hârûn olduğunu belirtip, bu kişinin ilgili babda ki diğer hadiste de geçtiğini belirtmek için ya da Vekî' b. Cerrâh'ın, Amr b. Hârûn'dan hadis rivayet ettiğini belirtmek için yer vermiştir şeklinde açıklamıştır. Mübârekpûri, Ebû Dâvûd'un *Merâsil* adlı eserinde ilgili hadisi Sevr-Mekhûl kanalıyla rivayet ettiğini, Tirmizî'nin ise Mekhûl'e yer vermeden hadisi mu'dal olarak rivayet ettiğini belirtmiştir. Yine o, bu konuda

<sup>614</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XII, s.36, Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.X, s.444.

Evzaî'nin Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a, Allah Rasûlü'nün Taif'e mancınıkla taş atması sana ulaştı mı diye soru sorduğunu, el-Kettân'ın da bu soruyu, bize böyle bir şey ulaşmadı şeklinde cevapladığını belirtmiştir.<sup>615</sup>

Görüldüğü üzere Mübârekpûri hadis hakkında sıkıntı olduğunu, hatta hadis ulemasının böyle bir haberin kendilerine ulaşmadıklarını söylediğini belirtmiştir.

### 3.4. Büveyre Beldesinin Yakılması

İslam uleması Allah Rasûlü'nün Benî Nadîr Yahudilerinin bulunduğu Büveyre beldesini tahrip etmesi durumunu, Benî Nadîr ile yapılan savaş, Haşr sûresinin 5. ayetinin nâzil olması, maslahata binaen ağaçların, ekinlerin kesilip, tahrip edilmesi ve Hz. Ebûbekir'in Şam bölgesini tahrip etmemesi başlıkları altında incelemiştir.

İslam ulemâsı Benî Nadîr Yahudileriyle yapılan savaş hakkında ilk olarak Allah Rasûlü ile yapılan anlaşmayı bozan Yahûdilere değinmiştir. İbn Hacer Allah Rasûlü ile anlaşmayı bozan ilk Yahudi kabilesinin Benî Kaynukâ' olduğunu, Allah Rasûlü'nün onlarla Bedir'den sonra savaşıp, onları öldürmek istediğini belirtmiş, yine Abdullah b. Übeyy'in onların bağışlanmasını talep edip, Benî Kaynukâ'yı Medine'den çıkarttığını söylemiştir. İbn Hacer, Allah Rasûlü ile anlaşmayı bozan ikinci Yahudi kabilesinin Benî Nadîr olduğunu, anlaşmayı en son bozan Yahudi kabilesinin Hendek savaşından sonra Benî Kureyza olduğunu da ifade etmiştir.<sup>616</sup>

Allah Rasûlü, Benî Nadîr Yahudileriyle neden savaşmıştır diye sorulacak olursa, bu hususta yine İbn Hacer iki görüş zikretmiştir. Birinci görüşe göre ki bu görüş İbn İshâk'ın (151/768) görüşüdür, Benî Âmir ile Benî Nadîr arasında anlaşma bulunmaktaydı. Ancak Benî Nadîr'den Amr b. Übeyy, Benî Âmir kabilesinden iki adamı öldürmüştür. Bu haber Allah Rasûlü'ne ulaşınca Allah Rasûlü, öldürülen iki adamın diyetini alma konusunda Benî Âmir kabilesine yardım etmek için Benî Nadîr'e gitmiştir. Benî Nadîr, Allah Rasûlü'nün tek başına yanlarına geldiğini görünce onu öldürmek için plan yapmıştır. Şöyle ki; Allah Rasûlü'nü bir eve götürüp yalnız bırakacaklardı, daha sonra o eve üst tarafından büyük bir kaya atacaklardı. Onların bu kötü planı Allah Rasûlü'ne bildirilmiş, bunun üzerine Allah Rasûlü hemen Medine'ye gitmiş, askerini toplayıp Benî Nadîr'i kuşatmıştır.<sup>617</sup>

<sup>615</sup> Mübârekpûri, *Tuhfetü'l Ahvezî*, C.VIII, s.45.

<sup>616</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.VII, s.330.

<sup>617</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.VII, s.332.

İkinci görüşe göre; Bedir savaşından önce Kureyş, puta tapan Abdullah b. Übeyy ve diğerlerine, Müslümanların onlar için tehlike olduğunu söylemiş ve Müslümanlara tüm Arapların saldıracağını vaat etmiştir. Bu vaat üzerine Abdullah b. Übeyy ve arkadaşları Müslümanlara saldırmayı düşünmüştür. Bunu öğrenen Allah Rasûlü'de Abdullah b. Übeyy ve arkadaşlarının yanına gelmiş, Kureyş'in onlar için kötülük istediğini anlatmış, onlarda bu kötü düşünceden vazgeçmiştir. Ancak Bedir savaşından sonra Kureyş, Yahudilere, Müslümanların onlar için bir tehdit olduğuna dair bir mektup daha yazmış, bu mektup üzerine de Benî Nadîr Müslümanlara karşı toplanmıştır. Benî Nadîr, Müslümanları tuzağa düşürerek onlara saldırmayı planlamıştır ancak bu planları gerçekleşmemiştir. Şöyle ki; Benî Nadîr, Allah Rasûlü'ne bize üç elçi gönderin bizde size üç elçi gönderelim, şayet elçilerimiz sizin dediklerinize iman ederlerse bizde size tâbi oluruz diye mektup göndermiştir. Ancak onlar Müslümanların elçilerini öldürmeleri için kendi elçilerine hançer giyindirmişlerdi. Bu durumu Beni Nadîr'den bir kız, bu kız ensardan bir Müslümanın kız kardeşidir, erkek kardeşine bildirmiştir. Allah Rasûlü bunu öğrenince elçileri geri çağırtmış, daha sonra ilk olarak Benî Kureyza'ya saldırmış, onun peşine de Benî Nadîr kabilesine saldırmış ve Benî Nadîr'i bulunduğu yerden çıkarmıştır.<sup>618</sup>

Benî Nadîr'in buldukları yerden çıkarılmaları konusunda İbn Hacer, onların yerinin ve hürmalıklarının Medine'ye yakın bir yerde olduğunu, bundan dolayı Allah Rasûlü'nün onları buldukları yerden çıkıncaya kadar muhasara altına aldığını, Allah Rasûlü'nün, Benî Nadîr'e muhasara sonrası buldukları yerden çıkarken, yanlarında silah hariç, yiyecek ve mal götürmelerine müsaade ettiğini, bu olay üzerine de Haşr sûresinin ilk ayeti ile "li evvelil haşr" ayeti arasının indiğini söylemiştir. Ayrıca İbn Hacer, Benî Nadîr'in ölümle cezalandırılmaması için Allah Rasûlü'nün onları Şam diyarına sürdüğünü, onların bu sürgününün "li evvelil haşr" ayeti gereği olduğunu ve dünyada başka bir yere sürülen ilk topluluğun Benî Nadîr kavmi olduğunu belirtmiştir.<sup>619</sup>

Haşr sûresinin 5. ayetinin nüzûl sebebi ile alakalı Nevevî, bu ayetin Allah Rasûlü'nün Büveyre beldesini tahrip etmesine binaen indiğini söylemiş ve bu ayette

---

<sup>618</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.VII, s.332.

<sup>619</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.VII, s.330.

geçen “line” kelimesi hakkında ulemanın, acve hurması hariç meyvelerin hepsi, hurmaların hepsi, ağaçların hepsi vb. yorumlar yaptığını ifade etmiştir.<sup>620</sup>

Nüzûl konusunda Hanefî ulemâsından Tahâvî ise, Benî Nadîr’in Medine’den sürülmesi olayının ilgili ayetin nüzul sebebini kapsamadığını ifade etmiştir. Şöyle ki; birisi bu hadis Haşr sûresinin 5. ayetinin inmesine neden olmamıştır, çünkü bu ayet Müslümanlar Benî Nadîr’in hurmalıklarını kesip, yaktıktan sonra inmiştir, bu durum ise hadisin muhal olduğunu gösterir, çünkü Allah-u Teâla, Rasûlüne kendisiyle faydalanabileceği şeyi indirir derse<sup>621</sup>, ona şu şekilde cevap verilir: Bu hadis ayetin iniş sebebini kapsamaz, çünkü Müslümanlar hadisi ayet inmeden önce gerçekleştirmişler, ayetin indiği sırada gerçekleştirmemişlerdir.<sup>622</sup> Tahavî, Müslümanların ağaçları kesme konusunda ihtilafa düştüğünü ve Allah Rasûlü’ne bu hususta kesmede sevap, kesmeme de ise günah olup olmadığı hakkında soru sorduğunu, bunun üzerine de Haşr sûresinin 5. ayeti indiğini belirtmiştir.<sup>623</sup> Böylelikle o, Müslümanların Benî Nadîr’in hurmalıklarını yakma konusunda serbest oldukları sonucuna varmıştır.<sup>624</sup>

Nüzûl konusunda Aynî ise, ilim ehlerinden bir grubun Allah Rasûlü’nün Benî Nadîr’i sinirlendirmek için hurmalıklarını kestğini ve bu olaya binaen Haşr sûresinin 5. ayetinin indiğini söylediğini belirtmiştir.<sup>625</sup>

Yine bu hususta Hanefî ulemâsından Ali el-Kârî, Allah Rasûlü, Benî Nadîr’in ağaçlarının yakılmasını ve kesilmesini emrettiği zaman ona, Ey Muhammed! Sen yeryüzünde fesadı yasaklamamışydın, ne oldu da hurmalıkları kesiyor ve yakıyorsun denildiğini, bunun üzerine de Haşr sûresinin 5. ayeti nâzil olduğunu belirtmiştir.<sup>626</sup>

Allah Rasûlü’nün Benî Nadîr’in hurmalıklarını kesmesi durumu, savaşta düşmanın ağaçlarına, ekinlerine zarar verilmesini caiz yapar mı diye sorulsa, bu hususta Nevevî, küffârın ağaçlarının kesilip yakılabileceğine cevaz veren âlimlerin; Abdurrahman b. Kasım (191/806), İbn Ömer’in mevlası Nâfî’, imam Mâlik, Sevrî

<sup>620</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XII, s.50.

<sup>621</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l Âsâr* (Beyrût: Müessesetü’r Risâle, 1994), C.III, s.142.

<sup>622</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.143.

<sup>623</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.143.

<sup>624</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.144.

<sup>625</sup> Aynî, *Umdetü’l Kârî*, C.XII, s.228.

<sup>626</sup> Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtu’l Mefâtih Şerhu Mişkâtu’l-Mesâbih* (Beyrût: Dârul Kütübi’l-İlmiye, 2001), C.VII, s.451.

(161/778), Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye (238/853) ve cumhur olduğunu belirtmiştir.<sup>627</sup>

İbn Hacer; bu hadis ile düşmana zarar verme gibi durumlar ortaya çıkacaksa, maslahat ve ıslahat gereği ağaçların ve hurmalıkların kesilebileceğini ifade etmiştir.<sup>628</sup>

Aynî, düşmanı yenmek gibi bir maslahat varsa ağaçların ve hurmalıkların kesilmesinin caiz olduğunu söylemiş, imam Şâfiî'nin düşman arazilerinin yakılmasında ve meyveli ağaçlarının kesilmesinde bir beis olmadığını, Ahmed b. Hanbel'in meyvesi olmayan ağaçların kesilebileceğini ancak o yerin yakılamayacağını söylediğini, İbn İshâk'ın, şayet zafer durumu varsa düşman toprağının yakılması sünnettir dediğini belirtmiştir.<sup>629</sup>

Azîmâbâdî de bu hususta, ilgili hadisin maslahat gereği harp mallarının yakılma veya kesilme yoluyla ortadan kaldırılmasının cevazlığına delil olduğunu ve cumhur ulemanın düşman beldesinde tahrip ve yangına cevaz verdiğini belirtmiştir.<sup>630</sup>

Yine Mübârekpûrî, cumhur ulemanın küffârın ağaçlarının kesilmesine ve yakılmasına izin verdiğini ancak bu duruma cevaz vermeyenlerin de olduğunu söylemiştir. Yine o, Müslümanların bu durumları güçleri nispetinde gerçekleştirmeye çalışmalarını, Müslümanların zann-ı gâliple düşmana karşı muzaffer olamayacaklarını anlarırsa tahrip ve yakma işinin kerih olacağını, çünkü bu ifsat halinin hâcet mahallinin dışında olduğunu vurgulamış ve bu hususta Taberî'nin, kasıtlı olarak ağaç kesmek veya yakmak yasaktır, savaş durumu ise kasıttan ayrılır görüşüne yer vermiştir.<sup>631</sup>

Böylelikle savaşta düşmanın ağaçlarının kesilip, ekinlerinin yakılması durumu maslahata binaen caiz görülmüş, şayet Müslümanların zafer elde etme durumu olmayacaksa bu durum kerih görülmüştür.

Savaşta düşmanın ağaçlarına, ekinlerine zarar verilmesi durumuna Leys b. Sa'd (175/791), Ebû Sevr (240/854), Evzâî (157/774) ise cevaz vermemiştir.<sup>632</sup> Onlar bu

---

<sup>627</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XII, s.50.

<sup>628</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, C.V, s.9.

<sup>629</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.228.

<sup>630</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.VII, s.275.

<sup>631</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, C.V, s.159.

<sup>632</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XII, s.50, İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, C.V, s.9.

görüşü, Hz. Ebûbekir'in meyveli ağaçları kesmemesine ve meskûn binaları yıkmaması durumuna dayandırmıştır.<sup>633</sup>

İslam uleması düşman beldesinin tahrip edilmesi konusunda ki hadisler arasında teâruz olup olmamasına da değinmiştir.

Tahâvî, Hz. Ebûbekir'in ordu komutanlarına yaptığı tavsiyenin İbn Ömer'in rivayeti ile çeliştiğini belirtmiştir. Hz. Ebûbekir Şam'a giden ordu komutanlarına, yeryüzünde bozgunculuk yapmamalarını, hurmalıklara saldırmamalarını ve onları yakmamalarını tavsiye etmiş ve Haşr sûresinin 5. ayetini okumuştur. Bu sorunu iddia edenler, Haşr sûresi'nin 5. ayetinin İbn Ömer tarafından rivayet edilen olaya binaen inmediğini de belirtmiştir. Tahâvî bu iddiaya, ayetin inişi her iki rivayette geçtiği gibidir, Hz. Ebûbekir'in hadisi buna muhalif değildir, çünkü o, Allah Rasûlü'nün kendisine bildirdiği üzere Müslümanların Şam'a yönelip oraya fethedeceklerini biliyordu şeklinde cevap vermiştir.<sup>634</sup> Yani Tahâvî burada Hz. Ebûbekir'in Şam'ın fethedileceğini bilmesinden dolayı bu ayeti okuduğunu, ashabına da bundan dolayı Şam bölgesini kesip, yakmamalarını emrettiğini belirtmiş ve Hz. Ebûbekir'in hadisinin, İbn Ömer ve İbn Abbas rivayetlerine muhalif olmadığını söylemiştir.

Aynî, hadisler arasındaki teâruzluk meselesini nesih konusu üzerinden açıklamış ancak bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Ulemâ Benî Nadîr'in hurmalıklarının kesilmesine binaen nâzil olan Haşr suresinin 5. ayetinde geçen, kesme veya kökleri üzerine bırakma ifadelerinden yola çıkarak ağaç kesme olayının tertip üzere olduğunu söylemiştir. Yani bu duruma ilk başta izin verilmiş daha sonra ise yasaklanmıştır. Böylelikle savaşta ağaçları kesme ve yakma mensuh olmuştur. Bu görüşü savunanlar Câbir hadisiyle görüşlerini delillendirmişlerdir. Şöyle ki; Allah Rasûlü ashabına hurmalıkları kesme konusunda ruhsat vermiş, daha sonra da bunu çokça yapmalarını istemiştir. Ashab bir zaman sonra Allah Rasûlü'nün yanına gelmiş ve şöyle demiştir: Ey Allah'ın Rasûlü, kestiklerimizden bize bir ecir, bıraktıklarımızdan da bize bir günah var mıdır? Bunun üzerine de Haşr sûresinin 5. ayeti inmiştir. Bu ayetin “mâ kate'tum” kısmı ağaç kesilmesinin başlangıçta caiz olduğunu, “ev teraktumûhâ” kısmı ise bu olayın yasaklandığını gösterir. Yani Allah-u Teâlâ ilk başta Müslümanlara ağaç

<sup>633</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.228.

<sup>634</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.108, Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.VII, s.275, Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.229.

kesmeye izin vermiş daha sonra ise bunu yasaklamıştır. Ancak Aynî, Câbir'in hadisinin sahih olmadığını belirtmiştir.<sup>635</sup>

Haşr sûresinin 5. ayeti ile alakalı Câbir'in hadisi, yukarıda Tahâvî'nin bu ayetin nüzûl sebebi hakkındaki görüşüyle benzerlik göstermektedir. Ancak Aynî, Câbir hadisinin sahih olmadığını belirtmiştir. Bu durum ise Tahâvî'nin Haşr suresinin 5. ayetiyle alakalı yorumunun sıhhati hakkında şüphe oluşturmuştur. Tahâvî, ulemanın Haşr sûresinin 5. ayetinin Allah Rasûlü'nün Büveyre beldesini tahrip etmesine binaen inmiştir görüşüne muhalif olarak, bu ayetin ashabın genel olarak ağaçları kesme konusunda ecir veya günah var mı diye Allah Rasûlü'ne sormaları üzerine indiğini söylemişti. Bu görüş ise Câbir hadisiyle benzerlik göstermektedir.

Bu hususta sonuç olarak; Allah Rasûlü'nün düşman beldesinin tahrip edilmesi hadisi ile Hz. Ebûbekir'in Şam'ı fethettikten sonra buranın tahrip edilmesine izin vermemesi durumu arasında teâruz veya nesih durumu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Ebûbekir, Allah Rasûlü'nün kendisine vermiş olduğunu haber gereği Şam toprağının Müslümanlar tarafından fethedileceğini biliyordu, bundan dolayı buranın ağacını kesip, yakmamıştır.

Bu durum ise savaşta düşman beldesinin tahrip edilmesine cevaz vermeyenlerin görüşünün zayıflığını ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki; bu görüş sahipleri, görüşlerini Hz. Ebûbekir'in Şam beldesini tahrip etmemesiyle delillendirmişlerdi, ancak Hz. Ebûbekir'in Şam beldesinde yıkım, yakım yapmaması durumu Allah Rasûlü'nün oranın Müslüman memleketi olacağı yönündeki hadisinden kaynaklanmıştır. Yani Hz. Ebû Bekir bu fiili kendi içtihadına binaen yapmamıştır.

### **3.5. Düşman Beldesine Mushaf ile Sefere Gidilmesinin Yasaklanması**

İslam uleması düşman beldesine mushafla sefere gidilmesi durumunu, bu husustaki yasağın mekruh veya nehiy olması, düşmanının mushafı ele geçirmesinden korkulması anlamına gelen “mehâfete ey yenâlühü'l adüvv” ibaresinin kime ait olduğu, yanlarında mushaf olduğu halde küçük veya büyük orduyla sefere gidilmesi ve küffara Kur'ân öğretilmesi bağlamında ele almıştır.

Düşman beldesine mushafla gidilmesindeki yasağın mekruh veya nehiy olması hususunda İbn Hacer; Darekutnî ve Berkânî'nin (425/1034), hadisin kerih olarak

---

<sup>635</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XVII, s.172.

sadece Muhammed b. Bişr tarafından rivayet edildiğini söylediklerini belirtmiş ancak bu kerihliğin hem tenzihi hem de tahrîmi mekruhu kapsayabileceğini ifade etmiştir. Bundan dolayı o, imam Mâlik rivayetine binaen bu durumun nehiy olduğunu belirtmiştir.<sup>636</sup>

Aynî, kerihlik lafzının Müstemlî'nin (376/986) rivayetinde geçtiğini belirtmiş ve ulemadan bir kısmının da Müstemlî'nin rivayetini kabul ettiğini söylemiştir. Aynî, İbn Battâl'ın rivayetler arasında, “nehâ” ve “kerihe” lafızlarından dolayı yanlışlık olduğu görüşünün doğru olmadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda o, bu durumu “kerihe” şeklinde rivayet eden ravilerin, Müstemlî ve Muhammed b. Bişr gibi, çok az olduğunu vurgulamış, bundan dolayı da ulemanın yasağın “nehâ” şeklinde geçtiği rivayetleri baz aldığını ifade etmiştir.<sup>637</sup>

Böylelikle İslam uleması, düşman beldesine mushafla gidilmesi konusundaki yasağın, rivayet edeni çok az olduğu için mekruh olarak değil, nehiy olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu durum ise, düşman beldesine mushafla gidilmesi konusundaki yasağın hafife alınmamasını ortaya çıkarmıştır.

İslam ulemâsı ilgili hadiste düşman beldesine mushafla gidilmesi konusundaki yasağın illetini içeren ve “düşmandan korkulduğu için” anlamına gelen “mehâfete ey yenâlühü'l adüvv” ibaresinin kime ait olduğunu tartışmıştır. Bu ibareyi Allah Rasûlü mü zikretmiştir yoksa bu ibare imam Mâlik tarafından mı hadis metnine eklenmiştir?

Nevevî, ibarenin Allah Rasûlü'ne ait olduğunu belirtmiş, ancak Nevevî Mâlikilerden bazılarının ise ibarenin imam Mâlik'in sözü olduğunu kabul ettiklerini söylemiştir.<sup>638</sup>

İbn Hacer, râvilerin çoğunun hadisin sonunda bulunan bu ibarenin imam Mâlik tarafından hadisi ta'lillendirmek için konulduğunu kabul ettiklerini söylemiş, ancak İbn Hacer bunun doğru olmadığını, İbn Mâce ve Müslim rivayetlerinde bulunan bu ibarenin merfû olduğunu, bu kısmın imam Mâlik tarafından hadis metnine idrâc edilmediğini belirtmiştir.<sup>639</sup>

---

<sup>636</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, C.VI, s.133.

<sup>637</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XIV, s.335, Hanefî ulemasından Ali el-Kârî'de ulemanın bir kısmının ilgili yasağa mekruh dediğini belirtmiştir. Bkz: Alî el-Kârî, *Mirkât*, C.V, s.77.

<sup>638</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XIII, s.14.

<sup>639</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, C.VI, s.134.

Tahavî, düşman beldesine Kur'ân ile gitmek, düşmanın onu ele geçirmesinden korkulduğu için, Allah Rasûlü tarafından yasaklanmıştır, hadis ravileri tarafından yasaklanmamıştır diyerek ilgili ibarenin Allah Rasûlü'ne ait olduğunu belirtmiştir.<sup>640</sup>

Aynî ise bu hususu ulemanın görüşlerine yer vererek açıklamaya çalışmıştır. Bu ibareyi Muhammed b. Bişr (252/866) ile İbn İshak merfû olarak görmüş, imam Mâlik ise merfû olarak görmemiştir. İmam Münzirî (656/1258), İbn Mehdî (198/813) ve Ka'nebî (221/836) bu hadisi imam Mâlik'ten rivayet etmiş ve sondaki ibarenin imam Mâlik tarafından hadis metnine idrac edildiğini belirtmiştir. Ancak Aynî, ulemadan Eyyûb es-Sehtiyânî'nin, Leys b. Sâd'ın, Dahhâk b. Osman el-Hazzemî'nin (153/770) ilgili hadisi Nâfi ve İbn Ömer kanalıyla merfû olarak rivayet ettiklerini, onlardan bazısının imam Mâlik'in, hadis sonunda bulunan ibarenin Allah Rasûlü'ne aitliği konusunda şüpheyi düştüğünü, şayet bu ibare imam Mâlik'in tefsir mahiyetindeki açıklaması değilse, Allah Rasûlü'nün kavli olduğunu söylediklerini belirtmiştir.<sup>641</sup>

Aynî yine bu hususla alakalı, râvilerin çoğunun bu ibareyi imam Mâlik tarafından yapılan ta'lillendirme olarak görüp, bu ibareyi merfû olarak kabul etmediklerini belirtmiştir. Ancak hadisin sonunda yer alan bu ibareyi imam Müslim, İbn Mâce merfû olarak vermiştir. Bu kısmın merfû olması daha doğrudur. Bu ibare imam Mâlik tarafından metne idrâc edilmemiştir. Bu ibarenin imam Mâlik'e nispet edilmesi ise; imam Mâlik ilk olarak bu ibareyi cezm etmiş, daha sonra bu kısmın merfûluğu konusunda şüphe etmiş ve bu kısmı tefsir mahiyetinde yazmıştır.<sup>642</sup>

Ali el-Kârî ise, ulemadan bir kısmının ilgili hadisin sonunda yer alan bu ibareyi Allah Rasûlü'nün kavli olarak kabul ettiklerini söylemiş, ancak o bunun doğru olmadığını, bu ziyadenin imam Mâlik'e ait olduğunu belirtmiştir.<sup>643</sup> Böylelikle Ali el-Kârî, ilgili ibareyi merfû olarak kabul eden İslam ulemasının çoğuna muhalif olmuştur.

Azîmâbâdî de Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve diğer rivayetlerde geçen imam Mâlik kavlinin, merfû olduğunu söylemiştir.<sup>644</sup> Böylelikle ulemanın çoğunluğu ilgili ibarenin merfû olduğunu belirtmiştir.

---

<sup>640</sup> Tahavî, *Şerhu Müşkil*, C.V, s.166.

<sup>641</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XIV, s.335-336.

<sup>642</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XIV, s.337.

<sup>643</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.V, s.77.

<sup>644</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.VII, s.268.

İslam uleması her ne kadar düşman beldesine mushafla sefere gidilmesini nehiy olarak görmüşse de, onlar bu hususta küçük ve büyük ordu ayrımı yapmıştır. Yani ulema, sefere giden Müslüman ordusu küçük bir ordu ise farklı hüküm vermiş, ordu büyükse farklı hüküm vermiştir.

Nevevî, hadiste düşman toprağına mushafla gidilmesinin yasaklanmasının, düşmanın mushafı ele geçirip, onun hürmetine saygısızlıkta bulunma ihtimalinden dolayı olduğunu, şayet bu illet yoksa Müslümanların sefere mushaf götürmelerinde bir beis olmayacağını ve doğru olanın bu olduğunu söylemiştir. Nevevî bu görüşü, Ebû Hanife'nin, Buhârî'nin ve başka ulemaların da kabul ettiğini belirtmiş, ancak imam Mâlik'in ve bir topluluğun mutlak olarak, düşman toprağına mushafla girmeye cevaz vermediğini de ifade etmiştir.<sup>645</sup>

İbn Hacer, Nevevî'nin bu görüşünü biraz daha açıklayarak, ulemanın gazvelere, mushafla ve üzerine korkulan küçük bir asker topluluğıyla gidilmemesi üzerine icma ettiğini, büyük bir orduyla gidilmesi hususunda ise ihtilaf ettiğini belirtmiş, imam Mâlik'in bu durumu mutlak olarak men ettiğini, Ebû Hanife'nin küçük ordu ile büyük ordu arasında ayırım yaptığını, imam Şâfi'nin de korku ve cesurluğa göre hüküm verdiğini ifade etmiştir.<sup>646</sup>

Tahâvî ise Ebû Hanife'nin ve Ebû Yûsuf'un bu duruma mübah dediğini belirterek farklı bir görüş zikretmiştir. Yine o, imam Muhammed'in bu konuda; ordu kendisine güvenilen bir ordu ise sefere gitmekte beis yoktur, ancak ordu üzerine korkulan bir ordu ise sefere gitmek gerekmez dediğini de belirtmiştir.<sup>647</sup>

Aynî de bu hususta aynı şekilde mübahlık durumunu vurgulamıştır. Allah Rasûlü'nün mushafla düşman beldesine sefere gitmeyi yasaklaması hükmü umûmî bir hüküm değildir. Bu hüküm kendisine güvenilmeyen orduya ve güvenli olmayan gazvelere aittir. Ordu şayet büyük olursa, o zaman mushafı düşman beldesine taşımak caizdir. Aynî, bu görüşünü ashabın düşman toprağına mushaf götürerek birbirlerine Kur'an öğretileri hadisi ile delillendirmiş ve bu durumun mübâh olduğunu belirtmiştir. Mübâhlık durumu Müslümanlar kendilerine güvenilen asker topluluğı ise ortaya çıkar. Bu görüş Ebû Hanife'nin görüşüdür. İmam Mâlik bu hususta orduyu küçük veya büyük olarak ayırmayarak, mushafla düşman beldesine gidilmesini caiz

<sup>645</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XIII, s.13.

<sup>646</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, C.VI, s.134, Azîmâbâdî, *Avnû'l Ma'bûd*, C.VII, s.268.

<sup>647</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.V, s.166-167.

görmemiştir. Yine İbnü'l Münzir (318/930) cevazlık konusunda Ebû Hanîfe'nin mutlak olarak izin verdiğini söylemiş, Aynî ise bu görüşe katılmayarak doğru olanın Ebû Hanîfe'nin birinci görüşü olduğunu vurgulamıştır.<sup>648</sup>

İslam ulemasının bu husustaki görüşlerinden sonuç olarak; Müslüman ordusu kendisine güvenilen, güçlü bir orduysa, yanlarında mushaf götürmelerinde bir beis olmayacağını, ancak Müslüman ordusu kendisine güvenilmeyen, zayıf bir orduysa böyle bir ordunun yanlarında mushaf götürmeleri caiz olmayacağını söyleyebiliriz. Nitekim İslam uleması hadisin illetini, yukarıda da değinildiği üzere düşmanın mushafı ele geçirip, ona saygısızlık yapması olarak zikretmiştir. Zayıf bir ordu da ise bu illetin meydana gelmesi çok yüksek olacaktır.

Bu bağlamda son olarak, mushafın düşman beldesine orduya göre götürülmesi hükmü bugün geçerli midir diye sorulacak olsa, bu hususta Ali el-Kâri; bazılarının Kur'ân ile düşman toprağına gidilmesinin yasaklanması illetinin, Allah Rasûlü'nün zamanına ait olduğunu söylediğini, onların bu görüşlerini, o dönemde Kur'ân sahabînin yanında bütün olarak değil, parça parça bulunuyordu, bugün ise böyle bir durum olmadığı için bu illet ortadan kalkmıştır şeklinde açıkladığını belirtmiştir. Ali el-Kâri ise bu görüşün doğru olmadığını belirtmiş ve bu görüşe katılmamıştır.<sup>649</sup>

Küffara Kur'ân öğretilmesi hususunda İbn Hacer, ulemanın kâfire mushaf satılmasının yasak olduğu konusunda ihtilaf etmediğini, ancak Kur'ân öğretilmesi hususunda ihtilaf ettiğini belirtmiş ve bu hususta ulemanın görüşlerini zikretmiştir: İmam Mâlik bunu mutlak olarak reddetmiş, Ebû Hanîfe mutlak olarak cevaz vermiş, imam Şâfî'î'den ise iki görüş nakledilmiştir. Mâlikilerden bir grup Kur'ân öğretilmesinde menfaat olduğu için buna cevaz vermiş, mezhep ekseriyeti ise buna cevaz vermemiştir. İbn Hacer Allah Rasûlü'nün, Herkel'e<sup>650</sup> bazı ayetleri yazarak göndermesinin, bu durumun caizliğini gösterdiğini belirtmiş, yine o Nevevî'nin

<sup>648</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XIV, s.336.

<sup>649</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.V, s.77.

<sup>650</sup> Herkel (610-641), Allah Rasûlü zamanında yaşayan Bizans imparatorudur. Asıl ismi Herakleios'tur. Allah Rasûlü Hudeybiye anlaşmasından sonra dönemin devlet başkanlarına elçiler vasıtasıyla İslam'a davet mektubu göndermeye başlamış, Herkel'e de Dihye b. Halife elçiliğinde mektup göndermiştir. Böylelikle 850 yıllık İslam Devleti-Bizans ilişkisinin temeli atılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Işın Demirkent, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), C.XVII, s.212. Ancak bazı oryantalistler Allah Rasûlü'nün Herkel'e gönderdiği mektubun aslının olmadığını yani böyle bir olayın meydana gelmediğini söylemiş ve bu olayı kabul etmemiştir. Bkz: Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), C.I, ss.289-295. Ayrıca Allah Rasûlü'nün devlet başkanlarına gönderdiği İslam'a davet mektupları için bkz: İbrahim Halil Er, *Hz. Muhammed'in (s.a.s) Mektupları* (İstanbul: PTT Yayınları, 2020).

küffâra ayet gönderme de bir beis olmadığına dair ulemanın ittifak ettiğini söylediğini vurgulamıştır.<sup>651</sup> Yine bu hususta Ali el-Kârî de ulemanın içinde ayet yazan mektubu küffâra göndermekte bir beis olmadığını söylediğini belirtmiştir.<sup>652</sup>

### 3.6. Ureyne Kavmine Müsle Yapılması

İslam uleması Ureyne kavmine müsle yapılması konusunu, haram bir şey ile tedavi olmak, kavme müsle yapılması ve Maide sûresi 33. ayeti, öldürülmesi vacip olan birisine su verilmesi, Allah Rasûlü'nün kavme su vermemesindeki hikmet, sadaka devesi başlıklarıyla ele almıştır.

Ulema haram bir şey ile tedavi olunması konusunu, eti yenen ve yenmeyen hayvanların idrar ve dışıklarının necisliği ve zaruret halinde haram olarak kabul edilmiş bir şey ile tedavi olunur mu sorusu bağlamında değerlenmiştir.

Nevevî, Mâlikilerin ve Ahmed b. Hanbel'in eti yenen hayvanların idrarı ve dışkısını temiz kabul ettiğini, ancak kendi ashabının ve diğerlerinin böyle hayvanların idrarlarına ve dışıklarına necis dediğini belirtmiştir. Nevevî kavmin devenin idrarından içmelerini ise tedavi olarak açıklamış ve bu durumun hamr hariç bütün necis şeylerde caiz olduğunu söylemiştir.<sup>653</sup>

İbn Hacer bu hususta ulemanın bir kısmının sadaka devesinin idrarını temiz kabul ettiğini, onların bunu idrarın deveye ait olması ve devenin yenilebilen bir hayvan olması nedeniyle söylediğini belirtmiştir. İbn Hacer bu görüşe Şâfiîlerden İbn Huzeyme, İbnü'l Münzir ve İbn Hıbbân'ın katıldığını, imam Şâfiî ve çoğunluğun ise eti yenilebilen olsun veya olmasın bütün hayvanların idrarını ve dışkısını necis kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>654</sup>

İbnü'l Arabî (543/1148) bu hadisin idrarı temiz görenlerle ilgili bir hadis olduğunu, deve idrarını temiz görenlerin de kavmin deve idrarını kullanmasının tedavi maksadıyla onlara bir izin olduğunu söylediklerini belirtmiş, sonuç olarak kavmin deve idrarından içmelerinin zaruret durumu olduğunu, zarureten mübah olan bir şeyin haram olarak isimlendirilemeyeceğini söylemiştir.<sup>655</sup> İbn Hacer, İbnü'l Arabî'nin bu görüşüne, haram ancak kesin bir emirle mübah olur, mesela Ramazan ayında oruç

<sup>651</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, C.VI, s.134.

<sup>652</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.V, s.77.

<sup>653</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XI, s.154.

<sup>654</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bârî*, C.I, s.338.

<sup>655</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bârî*, C.I, s.338.

tutmamak caiz değil ancak sefer de oruç tutmamak caiz olur diyerek cevap vermiştir. İbn Hacer yine necis olan şey haramdır, tedavide kullanılamaz diyenlere cevaben de, zaruret halinde haramlığın olmadığını söylemiştir. O, bu konuda İbnü'l-Münzir'in İbn Abbâs kanalıyla merfû olarak rivayet ettiği, karın ağrısı için deve sidiğinde şifa vardır hadisini zikretmiştir.<sup>656</sup>

İbn Hacer yine bu hususta, ilgili hadiste kavmin sadaka devesinin idrarından içmesi durumunun, bu kavme has olup olmamasına da değinmiş ve bu hususta birisi kavmin deve idrarını içmesi bu kavme has bir durumdur derse, bu doğru bir görüş olmaz, çünkü özel hükümler ancak delille sabit olur demiştir.<sup>657</sup>

Aynî, eti yenen ve yenmeyen hayvanların idrar ve dışıklarının necisliği konusunda ulemanın görüşlerini zikretmiş ve ilgili olayın özel bir durum olup olmadığını değerlendirmiştir.

İslam uleması bu olaydan hareketle eti yenilen hayvanın idrarı hakkında tartışmış ve ulemadan bir kısmı eti yenilebilen hayvanların idrarının temiz olduğunu söylemiştir. Bu görüşü İbrahim en-Nehaî (96/714), Şa'bî (104/722), İbn Sîrîn (110/729) Atâ b. Ebî Rebâh (114/732), Zührî (124/742), Muhammed b. Hasan (189/805) ve Ahmed b. Hanbel savunmuştur.<sup>658</sup> Ulemadan bir kısmı ise idrarın hepsinin pis olduğunu ancak istisnai durumların hariç olduğunu söylemiştir. Bu görüşü Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, imam Şâfiî, Ebû Sevr (240/854) ve çoğunluk savunmuştur. Bu görüşte olanlar, Ureyne olayını zaruret durumu olarak açıklamış ve ilgili hadiste idrarın zaruret hali dışında mübah olduğuna dair delil olmadığını da belirtmişlerdir. Onlar bu konuyu ipek erkeklere haramdır ancak kendisinden başka giyilecek bir şey yoksa onun savaşta veya şiddetli soğukta giyilmesi mübahtır şekilde açıklamıştır.<sup>659</sup>

Aynî bu olayın hususi bir durum olması konusunda, Allah Rasûlü'nün deve idrarını kullanmayı bu kavme has kıldığını, bunu da vahiyle bildiğini, ancak bu durumu zamanımızda uygulayamayacağımızı belirtmiştir. Aynî, bu durumu ayrıca Allah-u Teâla onların küffar olduğunu biliyordu, Rasûlü de vahiy yoluyla bilmiştir,

---

<sup>656</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.I, s.339.

<sup>657</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.I, s.338.

<sup>658</sup> Eti yenilebilen hayvanların idrarının temiz olduğuna dair ulemanın görüşlerine Azîmâbâdî de değinmiş ve bu görüşün kuvvetli bir görüş olduğunu belirtmiştir. Bkz: Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.I, s.319, yine Mübârekpûrî de Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eti yenilebilen hayvanların idrarını temiz kabul ettiğini belirtmiştir. Bkz: Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezi*, C.I, s.244.

<sup>659</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.III, s.230.

bundan dolayı Allah-u Teâla onların şifasını deve sidiğinden yapmıştır şeklinde de açıklamıştır.<sup>660</sup>

Ali el-Kârî, haram bir şey ile zaruret anında tedavinin caiz olduğunu söylemiş ve bazı tedavilerin şarapla yapıldığını belirtmiştir. Ancak o, vücudun şaraba meyledebileceği nedeniyle, çoğunluğun şarap ile tedaviyi caiz görmediğini, geri kalan diğer necis şeylerle ise tedaviyi caiz gördüğünü söylemiştir. Ali el-Kârî bu görüşün Ebû Yûsuf'a ait olduğunu belirtmiş, Ebû Hanîfe'nin necis olan şeyle tedaviyi caiz görmediğini, imam Muhammed'in ise eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunu söylediğini belirtmiştir. Ali el-Kârî yine bu hadise binaen Nevevî'nin, Mâlikî ve Hanbelilerin eti yenilen hayvanların idrarının ve dışkısının temiz olduğunu kabul ettikleri kavlini zikretmiş ve kendisinin bu görüşe katılmadığını belirtmiştir. O, idrar ve dışkının necis olduğunu söylemiş ancak tedavi maksadıyla böyle hayvanların idrarının içilebileceğini, bu durumun içki hariç bütün necis şeylerde geçerli olduğunu belirtmiştir.<sup>661</sup>

Hattâbî, pis şey ile tedavinin iki türlü olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan birincisi necaset pisliğidir. Bu kısım şarap, eti yenilmesi yasak olan hayvanlar gibi kendisinde haram bulunan kısımdır. İkincisi doktorların kendilerinde bazı özel durumların olduğunu belirttiği hayvanlardır, ancak onlarda necis hükmündedir ve yenilmeleri haramdır. Allah Rasûlü ise sadaka develerine özel bir hüküm verip, Ukl ve Ureyne topluluğuna deve idrarından içmelerine izin vermiştir. Bundan dolayı her şeyi yerine oturtmak gerekir, bir kısım şeyi başka bir kısım şey ile karıştırmamak gerekir.<sup>662</sup>

Azîmâbâdî şarapla tedavi konusunda, ulemanın çoğunluğunun şarapla tedaviyi caiz görmediğini belirtmiştir. Ancak Azîmâbâdî, ulemadan bir kısmının şarapla tedavinin zaruret halinde mübah olduğunu söylediğini ve bu konuya haram olduğu halde Allah Rasûlü'nün Ureyne kavmine deve idrarı ile tedavi olmalarına ruhsat verdiği hadisi delil olarak gösterdiğini söylemiştir. Azîmâbâdî bu hususta Hattâbî'nin görüşüne yer vermiştir: Allah Rasûlü bir araya getirilen bu iki durum arasını ayırmıştır. Şarap, sakındırma ile deve idrarı ise mübahlık ile nass olmuştur. Nassın aralarını ayırdığı hususu birleştirmek caiz değildir. Eskiden insanlar haram olmadan önce şarap

---

<sup>660</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.III, s.231.

<sup>661</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.97.

<sup>662</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.X, s.353.

içip, onunla şifa buluyorlardı. Ne zaman ki onlara şarap haram kılındı, onu bırakmak bu insanlara zor gelmiştir. Bu nedenle şarap içmenin cezası onlara sert bir şekilde ifade edilmiştir. Yani herhangi bir illet ileri sürerek mübah kılınmaması için, şarabın içilmesi, tedavide kullanılması hepsi haram kılınmıştır. Deve idrarında ise insan tabiatı, pis olmasından dolayı onu içmeme konusunda emindir. Bu nedenle bu iki durum birbirine kıyaslanamaz.<sup>663</sup>

Mübârekpûrî zaruret gereği haram bir şeyle tedavi olma konusunda ulemadan bazısının tedavinin zaruret durumu olmadığını söylediğini belirtmiş, ancak Mübârekpûrî bu görüşe katılmamış ve zaruret durumunda oluşan mübahın haram olmayacağını, tedavinin zaruret durumu olduğunu vurgulamıştır. Mübârekpûrî bu hususta Allah Rasûlü'nün necis şeyle tedavi olunamayacağı hadisini zikretmiş ve bu hadisin ihtiyâr hali üzerine tevil edilebileceğini söylemiştir. Ancak o, burada içki ile diğer necis şeylerin arasının ayrılması gerektiğini, Allah Rasûlü'nün içki ile tedavi olunamaz hadisinin içkiye has bir durum olduğunu belirtmiştir.<sup>664</sup>

Böylelikle İslam ulemasının çoğunluğu eti yenilebilen hayvanların idrarının necis olduğunu söylemiş ancak böyle hayvanların idrarların tedavide kullanılabilceğini belirtmiştir. Ayrıca İslam uleması bu hususta şarap ile diğer haram şeyleri birbirinden ayırmış, vücudun kendisine meyilli olmasından dolayı şarapla tedavi olmayı caiz görmemiştir.

İslam uleması Allah Rasûlü'nün Ureyne kavmine müsle yapması ve hudûd ayetlerinden olan Maide sûresinin 33-34. ayetleri hakkında mensûhluk ve kısas/misilleme durumlarına değinmiştir.

Nevevî bu hususta Ureyne-Ukl olayı hakkında ulemanın ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Seleften bazıları bu olayın hudûd ayetleri inmeden, muharebe ayetinden (Mâide 33) ve müsle yasağından önce meydana geldiğini, bu nedenle de olayın mensuh olduğunu söylemiştir. Seleften bir kısmı da muharebe ayeti indikten sonra Allah Rasûlü'nün bu olayı yaptığını söylemiş, bunun nedenini de Allah Rasûlü'nün, kavmin çobana yaptığına kısas olarak yapmıştır şeklinde açıklamıştır.<sup>665</sup>

İbn Hacer, Allah Rasûlü'nün topluluğa uyguladığı muamele hakkında, Nesâî, Tirmizî ve İbn Dakîku'l-Îd'in (702/1302) bu olaya kısas dediklerini belirtmiştir.

<sup>663</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.X, s.355.

<sup>664</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, C.I, s.244.

<sup>665</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XI, s.153.

Çünkü bu topluluk çobanın gözlerini çıkarmış, Allah Rasûlü’de buna karşılık topluluğun gözlerinin çıkarılmasını emretmiştir.<sup>666</sup>

Ancak İbn Hacer, ulemadan bir kısmının da kabul ettiğini belirterek kavme yapılan müslenin mensûh olduğunu ifade etmiştir. O, ilgili hadisin Allah Rasûlü’nün ateşle azap etmeyi yasakladığı hadisle mensûh olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, ulemanın bu olayın nasıl mensûh olduğu hakkında ki görüşlerine de yer vermiştir. Katâde, İbn Sîrîn’den naklen, Ureyne olayının hudûdlar belli olmadan önce meydana geldiğini söylemiş, Mûsa b. Ukbe, Mâide sûresinin 33. ayeti ile Allah Rasûlü’nün müsleyi yasakladığını belirtmiştir.<sup>667</sup>

İbn Hacer, Allah Rasûlü’nün Ureyne kavmine yaptığı müslenin mahiyeti hakkında, Allah Rasûlü’nün en şiddetli cezalandırmasının bu olduğunu, kavmin cezalandırılmasını Haccac’ın yaptığını, Hz. Enes’in Haccac’ın yaptığı şey üzere pişman olduğu kadar başka bir şeye pişman olmadığını söylediğini ve Haccac’ın ceza konusunda aşırıya giden birisi olduğunu belirtmiştir. Ancak İbn Hacer, Hz. Enes’ten aktarılan bu rivayetlerin delilinin olmadığını söylemiştir. Çünkü kavim hem dinden dönmüştür, hem de bu olay hudûd ayetleri inmeden önce meydana gelmiştir.<sup>668</sup> Allah Rasûlü, kavme hem dinden döndükleri için hem de çobanına müsle yaptıkları için, hudûd ayetlerinin inmemesinden dolayı çok şiddetli bir ceza vermiştir. Nitekim bu hususta İbn Hacer, Allah Rasûlü’nün bu olaydan sonra müsleyi yasakladığını belirtmiştir.<sup>669</sup>

İbn Hacer bu hususla alakalı olarak, Mâide sûresinin 33. ayetinin nüzûl sebebi ile ilgili ulemanın ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Ayetin Ureyne olayına binaen indiğini savunanlar, İbn Battâl, Hasan, Atâ, Dahhâk ve Zührî’dir. Yine Abdurrezzak’ın ravilerinden Katâde’de bu ayetin Ureyne olayına binaen indiğini savunmuştur.<sup>670</sup>

Cumhar ulema ise bu ayetin, Müslümanlardan ayrılıp, yeryüzünde bozgunculuk yapan ve yol kesenler hakkında indiğini söylemiştir. Bu görüşü savunanlar; Mâlik, Şâfîî ve Kûfeliler olmuştur. Ancak bu görüşü savunanlar, ilk görüşü nefyetmemiş, ayet

---

<sup>666</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.I, s.340.

<sup>667</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.I, s.341.

<sup>668</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.X, s.142.

<sup>669</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VII, s.459.

<sup>670</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.X, s.109.

her ne kadar Ureyne topluluğu hakkında indiyse de, ayetin hükmü umumidir demişlerdir.<sup>671</sup>

İbn Hacer bu hususta sonuç olarak; ayetin ilk olarak Ureyne ve Uklin kavmi hakkında indiğini, daha sonra ayetin hükmünün Müslümanların yollarını kesip, onlarla harp edenlere kadar genişlediğini söylemiş, ancak her iki grubun da cezalandırılmasının farklı olduğunu belirtmiştir.<sup>672</sup>

Tahâvî, Allah Rasûlü'nün Ureyne-Ukl topluluğuna yaptığı müslenin muhâriplere uygulanan muamele ile aynı olmadığını, Allah Rasûlü'nün bu topluluğa, Mâide sûresinde geçen hususları uygulamadığını belirtmiş ve bu hususta Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un görüşlerine yer vermiştir. Ebû Hanîfe, kim mal çalar ve öldürürse, devlet başkanının bu kişi hakkında muhayyer olduğunu, isterse bu kişinin çaprazlamasına ellerini ve ayaklarını kesebileceğini, isterse de kesme yapmaksızın sadece onları öldürebileceğini söylemiştir. Ebû Yûsuf bu hususta Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş ve devlet başkanının böyle kişilerin ellerini ve ayaklarını kesemeyeceğini, onları sadece öldürebileceğini söylemiştir. Tahâvî bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiş ve bunu devlet başkanının hudûda riayet etmesi gerekliliğiyle açıklamıştır. Tahâvî, Ebû Hanife'nin görüşüyle delil getirenlere de şu şekilde cevap vermiştir: Allah Rasûlü'nün kavme uyguladığı bu davranış, Allah'ın, öldürülmesini helal kıldığı kimseye karşı, Rasûlü'nü müsleden nehyetmesinden önce olmuştur. Allah Rasûlü kavme bu fiili had olarak uygulamış daha sonra da böyle bir fiilin yapılmasını yasaklamıştır.<sup>673</sup>

Mâide sûresinin 33. ayetinin nüzûl sebebi hakkında ulemadan Ali b. Ebî Talha (143/760), İbn Abbas'tan naklen bu ayetin Allah Rasûlü ile anlaşması olup, daha sonra bu anlaşmayı bozan ehli kitap hakkında indiğini, Taberî (310/923), bu ayetin kimin hakkında indiği konusunda te'vil ehlinin ihtilaf ettiğini, Ebû Dâvûd, İbn Abbas'tan naklen bu ayetin müşrikler hakkında indiğini, Süddî'den naklen de Ureyne kavmi hakkında indiğini söylemiş, Sa'lebi (427/1035), Kelbî'den naklen ayetin Benî Hilal hakkında indiğini söylemiştir.<sup>674</sup>

<sup>671</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.XII, s.110, Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.XII, s.25.

<sup>672</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.XII, s.110.

<sup>673</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.V, s.68-69.

<sup>674</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XVIII, s.273.

Aynî ise bu ayetin Allah Rasûlü'nün Ureyne kavmine yaptığı müsleye binaen indiğini belirtmiştir. Allah Rasûlü'nün devesi, Medine'ye 6 mil uzaklıkta bir yerde bulunuyordu. Kavim oraya varınca Allah Rasûlü'nün kölesi Yesar yanında bir grup olduğu halde onları karşılamıştır. Kavim, Yesar'ın yanında bulunan bu topluluğu öldürmüş daha sonra da ölünceye kadar Yesar'ın elini, ayağını kesmiş ve diline, gözüne diken saplamıştır. Allah Rasûlü'de kavmi bu şekilde öldürmüştür. Bunun üzerine Maide sûresinin 33. ayeti nâzil olmuştur. Bu olaydan sonra da daha göz oyulmamıştır.<sup>675</sup>

Aynî bu olayın mensûhluk durumuna değinmiş ve bu konuda iki görüşün olduğunu vurgulamıştır. Birinci görüş bu olayı mensuh kabul etmiştir. Aynî onların “Allah Rasûlü ateşle azap etmeyi yasaklamışken, kavmin ateşle azap görmesi, gözlerinin ateşle oyulması nasıl anlaşılmalıdır?” sorusunu şu şekilde cevaplamıştır: Bu olay müsle yasağından, savaş ve hudûd ayetlerinden önce meydana gelmiştir. Yani bu olay mensuh olmuştur. Aynî ikinci görüşün ise bu olayın mensuh olmadığını, Allah Rasûlü'nün bu davranışı, kavmin çobana yaptığı davranışa karşılık yaptığını söylediğini belirtmiştir. Aynî bu görüşe ise, umumi hüküm gereği kötülüğe misliyle karşılık verilebilir, aynı şekilde müsle tenzihen mekruh olup, tahrimen mekruh değildir şeklinde cevap vermiştir.<sup>676</sup>

Böylelikle İslam ulemasının çoğunluğu, Allah Rasûlü'nün Ureyne ve Ukl topluluğuna yaptığı müslenin hudûd ayetlerinden önce meydana gelip, Mâide sûresinin 33. ayetiyle neshedildiğini ve Allah Rasûlü'nün bu olaydan sonra daha müsle yapmadığını belirtmiş, bazı İslam âlimleri ise bu olayın hudûd ayetlerinden sonra meydana geldiğini, Allah Rasûlü'nün müsleyi, kavmin çobanı bu şekilde öldürmesine karşılık kısas/misilleme olarak yaptığını söylemiştir.

İslâm uleması bu konu da, öldürülmeyi hak eden birisi susuzluktan ölmek üzere olsa ve bir Müslümandan su istese, Müslümanların böyle kişilere su verip vermemesi hususunda bu kişinin mürted veya zimmî olmasına göre farklı hüküm vermiştir.

Nevevî ulemanın, katli vacip birisinin su istediği zaman, kendisinde iki azabın birleşmemesi için, ona su verilmesinin kasıtlı olarak engellenmemesinde icma ettiğini

<sup>675</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.III, s.229.

<sup>676</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.III, s.232, Ali el-Kârî de Allah Rasûlü'nün kavme müsleyi, onların çobanı öldürmesinden, dinden dönmesinden, kan dökmesinden ve yol kesmesinden dolayı yaptığını söylemiş ancak bu durumun daha sonra Mâide sûresinin 33. ayetiyle neshedildiğini belirtmiştir. Bkz: Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.97.

belirtmiştir. Ancak Nevevî bu görüşe katılmamış ve ilgili hadiste kavmin hem çobanı öldürmesinden dolayı hem de dinden dönmesinden dolayı su verme konusunda onlara hürmet etmeye gerek olmayacağını, nitekim bu konuda Allah Rasûlü'nün emir ve nehiy belirtmediğini de söylemiştir. Nevevî bu konu ile alakalı kendi ashabının, abdest almak için yanında su bulunan birisinin, susuzluktan ölmekten korkan mürtede su verip, teyemmüm yapması caiz değildir, ancak bu kişi zımmî olursa, o zaman suyun bu kişiye verilip, teyemmüm alınmasının caiz olduğunu dediklerini belirtmiştir.<sup>677</sup>

İbn Hacer katli vacip birisine su verilmesi konusunda İmamü'l Haremeyn el-Cüveynî'nin (478/1085) *Nihâye* adlı eserinde ki görüşüne yer vermiştir. Cüveynî, İmam Şâfiî'den naklen Kâdî İyâz'ın katli gereken kişilere icmaen su verilmeyeceğini söylediğini belirtmiş, kendisi ise bu olayın Allah Rasûlü'nün emriyle olmadığını, kavme su verilmemesi yönünde Allah Rasûlü'nden olumsuz bir cevabın gelmediğini söylemiştir. İbn Hacer, Cüveynî'nin bu görüşüne katılmamış ve bu görüşün zayıf olduğunu belirtmiştir. O, kendi görüşünü Allah Rasûlü'nün kavmin halini gördüğü halde sukût etmesi ile delillendirmiştir. İbn Hacer bu hususta Hattâbî'nin, Allah Rasûlü kavmin ölmesini istediği için onlara bilerek su vermemiştir görüşüne de zikretmiştir.<sup>678</sup>

Böylelikle İslam uleması katli vacip olan birisine susuzluk durumunda su verilmesi konusunda, bu kişi zımmî ise verilir, mürted ise verilmez demiştir. Ulemanın çoğunluğu bu hükmü, Ureyne ve Ukl topluluğunun Allah Rasûlü'nün çobanını öldürmesine ve dinden dönmesine binaen vermişken, ulemeden bazısı ise bu hükmü Allah Rasûlü'nün sukûta binaen vermiştir, ancak bu görüş pek tutulmamıştır.

Katli vacip olan birisine su verilmesi bağlamında, Ureyne ve Ukl topluluğuna su verilmemesindeki hikmet hakkında Azîmâbâdî, kavmin susamasındaki hikmeti, açlıktan, kirlilikten dolayı kendisiyle şifa buldukları deve sütüne nankörlük etmeleri olarak açıklamıştır. Çünkü Allah Rasûlü adet üzere her gece rahatlamak için kendi evine, sadaka devesinin sütünden gönderiyordu, ancak o gün sütü bu kavme vermişti, kavimde bu süte nankörlük etmiş, bundan dolayı da kavim susuzluktan ölmüştür.<sup>679</sup>

<sup>677</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XI, s.154, bu hususta Hanefî âlimlerinden Aynî ile Ali el-Kârî, Şâfiî ulemasıyla aynı görüşü zikretmiştir. Bkz: Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.III, s.233, Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.97.

<sup>678</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bârî*, C.I, s.341. Azîmâbâdî, İbn Hacer'in hükmün sübûtu için Allah Rasûlü'nün sukûtu yeterlidir görüşünü zayıf bulmuştur. Detaylı bilgi için bkz: Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.XII, s.22.

<sup>679</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.XII, s.22, Aynî de bu hususta benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bkz: Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.III, s.233.

İslam ulemâsı sadaka devesi konusunu, topluluğun sadaka devesinin sütünden içilmesine nasıl izin verilmiştir? ve Allah Rasûlü'nün sadaka devesi olabilir mi? bağlamında ele almıştır.

Topluluğun sadaka devesinin sütünden içilmesine nasıl izin verilmiştir konusunda Nevevî sadaka develerinin sütleri, Müslümanların yardıma muhtaç kimseleri içindir, kavim de o zaman bu durumdaydı, bundan dolayı sadaka develerinin sütünden içebilmişlerdir şeklinde olarak cevaplamıştır.<sup>680</sup> Ali el-Kârî'de bu hususta yardıma muhtaç kimseleri yolcu olarak yorumlamış, bundan dolayı kavmin sadaka develerinin sütünden içtiklerini belirtmiştir.<sup>681</sup>

Böylelikle, kavmin ihtiyaç sahibi olmasından dolayı sadaka develerinden faydalandığı anlaşılmıştır.

Allah Rasûlü'ne ait sadaka devesi olabilir mi konusu hakkında Tahâvî, hadiste geçen likâh devesinin Allah Rasûlü için sadaka devesi olmadığını belirtmiştir. Çünkü sadaka, Allah Rasûlü'ne ve Benî Hâşim'e haramdır. Bu deve Allah Rasûlü'nün kendisine ait bir devedir, sadaka devesi değildir.<sup>682</sup>

### 3.7. Hayber Ganimetlerinin Paylaştırılması

İslam uleması Hayber ganimetlerinin paylaşılması ile ilgili hadisi, Hayber'in fethi, Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün hanımlarına pay vermesi, müsâkât ve müzâraa konularında değerlendirmiştir.

İslam uleması Hayber'in fethi konusunda, Hayber'in sulh ile mi, zorla mı fethedildiği konusunda ihtilaf etmiştir.

Nevevî bu hususta Hayber zorla mı, sulh ile mi, savaş yapılmaksızın halkı tahliye edilerek mi, bir kısmı zorla bir kısmı sulh ile bir kısmı tahliye ile mi yoksa bir kısmı sulh ile bir kısmı da zor kullanılarak mı fethedilmiştir? sorularını sormuştur. Nevevî, Kâdî'nin bu tartışma da Hayber'in bir kısmının sulh ile bir kısmının da zor kullanılarak fethedildiği görüşünün sahih olduğunu söylediğini ve bu görüşü imam Mâlik'in, İbn Uyeyne'nin de savunduğunu belirtmiştir. Nevevî yine Kâdî'nin, rivayet edilen hadislere ve imam Müslim'in rivayetine binaen, Allah Rasûlü'nün Hayber'e çıktığı zaman, oradaki Yahudileri Hayber'den çıkartmak istediğini, Allah Rasûlü'nün

<sup>680</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.XI, s.154.

<sup>681</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.96.

<sup>682</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.V, s.74.

Hayber'e çıktığı zaman, Hayber arazisinin Allah'a, Rasûlü'ne ve Müslümanlara ait olduğunu söylediğini, bu görüşün Hayber'in zorla alındığını söyleyen kimsenin görüşü olduğunu, çünkü zor kullanımında hakkın Müslümanların olduğunu söylediğini, yine sulh yapıldığını kabul edenlerin, Müslümanların Hayber toprağına sahip olmaları üzerine sulh yaptıklarını söylediğini belirtmiştir.<sup>683</sup>

Böylelikle ulema, Hayber'in hem sulh yoluyla hem de zor kullanılarak fethedildiğini kabul etmiştir.

Hiz. Ömer'in Hayber'i ele geçirdiğı zaman Allah Rasûlü'nün hanımlarına, Allah Rasûlü'nün zamanında Hayber'den aldıkları ürünleri vermesi ve onlara Hayber'den arazi tahsis etmesi konusunda İbn Hacer, Allah Rasûlü'nün kendisinden sonra hanımları için nafakadan başka bir şey bırakmadığı belirtmiştir.<sup>684</sup>

Aynî, Hiz. Ömer'in Hayber arazilerini Allah Rasûlü'nün hanımlarının mülkiyetine geçirmediğini belirtmiştir. Çünkü bu araziler Allah Rasûlü tarafından miras olarak kalmamıştır. Allah Rasûlü'nün hanımları ne zaman vefat etmişse bu arazi ve hurma ağaçları asıl halleri olan vakıf arazisine dönüşmüştür. Hiz. Ömer bu arazileri Allah Rasûlü'nün hanımlarına sadaka olarak vermiştir. Çünkü Allah Rasûlü hanımlarına nafakadan başka bir şey bırakmamıştır. Aynî yine bu hususta, Hiz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün hanımlarının her biri için, Allah Rasûlü'nün zamanında aldıkları ürünler dışında, bir arazi ayırdığının ancak bu olayın sünnet dışı olduğunun söylenildiğini de belirtmiştir.<sup>685</sup>

Böylelikle İslam uleması, Hiz. Ömer'in Hayber'i ele geçirdiğı zaman, Allah Rasûlü'nün hanımlarına Hayber arazilerini tahsis etmesini, sadaka olarak ifade etmiş, bu durumu da Allah Rasûlü'nün kendisinden sonra hanımları için nafakadan başka bir şey bırakmadığı şeklinde açıklamıştır. Çünkü Allah Rasûlü kendisinden sonra miras bırakmamış, Hiz. Ömer de Allah Rasûlü'nün hanımlarının maddi olarak sıkıntıya

---

<sup>683</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.209. Allah Rasûlü'nün, Hayber'e neden savaş açtığı konusunda Hamîdullah şunları söylemiştir: Medine'den çıkarılan Benî Nadîr Yahudileri, Suriye, Irak ve Hayber arasında bulunan ticaret yolları için tehlike oluşturuyordu,, Mekkeli müşriklerle Müslümanlara saldırı hazırlıkları yapıyorlardı, Gatafanlılara gidip, Müslümanlara karşı kendilerine yardım etmelerine karşılık, Hayber'in bir yıllık hurma mahsulünü onlara vermeyi vaat etmişlerdi. Benî Nadîr'in uyguladığı bu planların tek amacı Allah Rasûlü'nü ve Müslüman ordusunu Medine'den uzak bir yere çekerek, onları ortadan kaldırmaktı. Ancak, Benî Nadîr'in bu planlarından dolayı Hendek gazvesi meydana gelmiş, Allah Rasûlü Hendek zaferinden sonra da Hayber'e yönelmiştir. Detaylı bilgi için bkz: Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), C.XVII, s.21.

<sup>684</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.V, s.13.

<sup>685</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.237.

düşmemeleri için bu arazileri onlara, vefat edinceye kadar tahsis etmiştir. Allah Rasûlü'nün hanımları ne zaman vefat etse, bu arazilerde asıl halleri üzerine yani vakıf haline dönüşmüştür.

Yine bu hususla alakalı olarak İslam uleması, Allah Rasûlü'nün hanımlarına her sene yüz vesk ürün vermesi durumunu, devlet başkanının fethedilen araziye askerler arasında paylaşırması bağlamında değerlendirmiştir.

Nevevî, İmam Şâfiî'nin ve ona tâbi olanların bu hadisle, baskınla ele geçirilen toprakların, bu toprakları fetheden askerler arasında, icmaen taşınabilir ganimetlerin paylaşırılması gibi paylaşırılabilceğine delil getirdiklerini belirtmiştir. Çünkü Allah Rasûlü Hayber'i askerler arasında pay etmiştir. İmam Mâlik ve ashabı, devlet başkanının fethedilen araziye, Hz. Ömer'in Sevâd ve Irak topraklarında yaptığı gibi, Müslümanlara da vakfedebileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe ve Kûfeliler, devlet başkanının maslahata göre muhayyer olduğunu, devlet başkanının isterse o toprağı Müslümanlar arasında bölüştürebileceğini isterse toprağı haraç karşılığı arazi sahibinin elinde bırakıp, toprak mülkiyetini Müslümanların üzerine yapabileceğini söylemiştir.<sup>686</sup>

Ulema Allah Rasûlü'nün, Hayber toprağından çıkacak ürünlerin yarı yarıya paylaşılması karşılığında Hayber ehlini, Hayber toprağından çıkarmaması durumunu, müsâkât ve müzâraa konusu içinde incelemiştir.

İslam uleması müsâkât ve müzâraanın tanımları hakkında, müsâkâtın; hurma ağacı sahibinin bir hurma ağacını, ağaç ve meyvesine iyi bakması karşılığında bir adama verip, ortaya çıkan ürünü yarı yarıya paylaşması<sup>687</sup>, müzâraanın, tohum arazi sahibinden olmak üzere, topraktan çıkan ürünün bir kısmı karşılığında çalışılması demek olduğunu belirtmiştir.<sup>688</sup> Bu tanımlara binaen, müsâkat ve müzâraanın hükmünün bir olduğunu<sup>689</sup> ancak müsâkatın ağaçta, müzâraanın ise toprakta gerçekleşeceğini söyleyebiliriz.

Müsâkât ve müzâraanın caizliğı hakkında, Şâfiî ve ona tabi olanlar bu hadisle müsâkâta dayanarak, müzâraanın caiz olduğunu söylemiştir. Yani müzâraa ancak müsâkâta bağılı olarak caiz olur. İmam Mâlik, müzâraanın ne tek başına ne de müsâkâta

---

<sup>686</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.211.

<sup>687</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.IX, s.272.

<sup>688</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.V s.12.

<sup>689</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, C.IV, s.638.

bağlı olarak caiz olduğunu ancak ağaçlar arasında bulunan yerde müzâraanın caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>690</sup> İbn Şureyh (80/699), İbnü'l Müseyyeb (94/713), Tâvûs (106/725), İbn Ebî Leylâ (148/765), Evzâî (157/774), Sevrî (161/778), Ebû Yûsuf (182/798), imam Muhammed (189/805), Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme, Kûfe uleması, muhaddis fukaha ve diğerleri müsâkat ve müzâaranın gerek beraber gerekse ayrı ayrı caiz olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe ve imam Züfer (158/775) ise müsâkât ve müzâaranın, her ikisi ayrılrsa da birleştirilse de, iki fasit akit olduğunu belirtmiştir. Nevevî, müsâkât ve müzâaraaya ayrı ayrı cevaz verenlerin bu görüşlerini Hayber hadisinin zahirine dayandırdıklarını belirtmiştir.<sup>691</sup>

Müzâaraayı caiz görmeyenler, müzâaranın meçhul bir kiralama olduğunu, bundan dolayı da onun nehiyle mensuh olduğunu söylemiştir. Çünkü böyle bir akitte toprağın bir şey çıkarmama ihtimali vardır. Müsâkât faaliyetini caiz görmeyenler de kilo, aded vb. şeylerin belli olmamasından dolayı, onun nehiyle mensuh olduğunu söylemiştir.<sup>692</sup>

İbn Hacer ise cevazlık konusunu amel-i ehl-i Medine bağlamında değerlendirmiştir. Sahabîlerden özellikle de Medine ehlinden müzâaranın cevazlığının hilâfı hakkında bir söz gelmemiştir. Nitekim Medine'ye hicret eden ashab, Medine'de üçte bir veya dörtte bir ürüne karşılık ziraat akdi yapmıştır. Mesela, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Sa'd b. Ebî Vakkâs (55/675), Ömer b. Abdulazîz (101/720), Kâsım b. Muhammed (107/725), Urve b. Zübeyr (94/713), Hz. Ebûbekir'in ailesi, Hz. Ömer'in ailesi ve Muhammed b. Sîrîn'in ailesi bu hususta örnek gösterilebilir.<sup>693</sup>

Aynî, müsâkât ve müzâaraa faaliyetlerine cevaz vermeyen Ebû Hanîfe'nin, Allah Rasûlü'nün Hayber ehline uyguladığı muameleyi mukâseme haracı olarak değerlendirdiğini belirtmiştir: Allah Rasûlü'nün Hayber ehline muamelesi, müsâkât ve müzâaraa yoluyla olmamış, bilakis onlara iyilik olması için haraç ve sulh yoluyla olmuştur. Çünkü Allah Rasûlü Hayber'e ganimet olarak sahip olmuştur. Allah Rasûlü bu arazinin hepsini alsa da caizdir, bu araziden çıkacak ürünleri lütuf olarak yarı yarıya bölüşmek üzere Hayber ehline verse de caizdir. Böylelikle bu durum mukâseme haracı

<sup>690</sup> Aynî, Leys'in, Mâlik'in, Şâfîi'nin ve Ebû Sevrî'nin müzâaraayı caiz görmediğini belirtmiştir. Bkz: Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.236.

<sup>691</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.210, Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.236, İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, C.V, s.13. Azimâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.IX, s.272-273.

<sup>692</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.236.

<sup>693</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, C.V, s.11, Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XII, s.233.

olmuş olur. Bu durum ise harâc-ı muvazzaf gibi caizdir.<sup>694</sup> Bu konuda tartışma yoktur, tartışma yapılan husus müsâkât ve müzâraanın cevazlığı konusudur. Mukâseme haracında devlet başkanı dışarıda ki bir arazi için onda bir, üçte bir veya dörtte bir gibi bir miktar belirlese ve bu araziyi iyilik olarak ülke ahalisinin mülkiyetine verse, topraktan bir ürün çıkmazsa, bu ahaliye de bir şey verilmeyecektir. Bu sahih bir te’vildir, çünkü râvilerden hiçbirisi bu durumun, o ülke ahalisinin gözetimi veya çocuklarının gözetimi hakkında bir tasarruf olduğunu nakletmemiştir.<sup>695</sup>

Ancak Aynî, Ebû Hanîfe’nin mukâseme haracı görüşünün doğru olmadığını belirtmiş ve bu konu da Ebû Bekir er-Râzî’nin görüşlerine yer vermiştir:

Ziraat ürünlerinin veya meyvelerin yarısı üzerine şart koşulan durumun cizye olması hakkında, Allah Rasûlü’nün, ölünceye kadar Hayber ehlinden cizye aldığını hiçbir haber rivayet etmemiştir. Bu cizyeyi Hz. Ebûbekir de, Hz. Ömer de almamıştır. Şayet bu durum haraç ve cizye ayeti inerken onlardan cizye almak olmazsa, devlet başkanı bu arazileri, o yerin halkına verir ve sa’ ve dirhem olarak bu arazilerden çıkan ürünlerden bir şeyler alır.<sup>696</sup>

Azîmâbâdî, müsâkât ve müzâraaya cevaz vermeyen Ebû Hanîfe’nin Allah Rasûlü’nün ğarar (aldatmaya dayanan) satıştan nehyettiği hadise dayanarak müsâkâtı caiz görmediğini belirtmiştir. Çünkü ürün mevcut olacak mı veya olmayacak mı? Ürünün durumu nasıl olacak? Ürünün miktarı ne kadar olacak? Azîmâbâdî, Ebû Hanîfe’nin bu görüşüne; müsâkâta cevaz veren hadis hâs bir hadistir, aldatmaya dayanan alışverişi nehyeden hadis ise âm bir hadistir, böyle bir durumda hâs âmin önüne geçirilir şeklinde cevap vermiştir. Yine o, bu hususta şayet bir haber kuralların hilafına olursa, haber kurallara iade edilir, müsâkâta cevaz veren hadis, ğarar satışa, icâre akdine, durumu belli olmayan ürün satışına aykırı olduğu için haram kabul edilir denildiğini söylemiş ve bu iddialara bir haber kurallara dayandırılacaksa, kendisiyle amel edilememesi gerekir, şayet bu haberle amel edilebiliyorsa, o zaman haberin

---

<sup>694</sup> Harâc-ı Mukâseme: Miktarlar ne kadar olursa olsun toplanan mahsûlün dörtte biri veya beşte biri gibi bir oranın tahsil edildiği haraç türüdür. Bu harâc çeşidinde mahsul olmazsa vergi alınmaz ancak senede kaç kere mahsul toplanırsa o kadar vergi alınır. Harâc-ı Muvazzaf: Mahsûlün cinsine göre devlet başkanının vergi koyduğu harç türü. Bu haraçta, mahsul meydana gelmesinde devlet vergi alır ancak senede, ne kadar mahsûl oluşursa oluşsun, sadece bir kez vergi alınır. Bu haraç türünde, devletin gelirlerinin azalmaması için çiftçi ekime zorlanır. Detaylı bilgi için bkz: Cengiz Kallek, “Haraç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), C.XVI, s. 72.

<sup>695</sup> Aynî, *Umdetü’l Kârî*, C.XII, s.236-237. Allah Rasûlü’nün Hayber ehline uyguladığı muamelenin haraç anlamına gelebileceğini İbn Hacer ve Mübârekpûrî de ifade etmiştir. Bkz: İbn Hacer, *Fethu’l Bârî*, C.V, s.13, Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l Ahvezi*, C.IV, s.639.

<sup>696</sup> Aynî, *Umdetü’l Kârî*, C.XII, s.237.

manasıyla amel edilebilir şekilde cevap vermiştir. Azîmâbâdî bu hususla ilgili sonuç olarak, ilgili hadisin müsâkât hakkında zarurete binaen, istisnai bir durum olduğu üzere delil teşkil ettiğini belirtmiş ve bu görüşünü, hiç kimsenin ağaç veya ekininin ürününü tam olarak takdir edemeyeceği şeklinde açıklamıştır.<sup>697</sup>

Dihlevî de (1239/1824) Ebû Hanîfe'nin Allah Rasûlü'nün müzâraayı nehyettiği hadise dayanarak müzâraayı caiz görmediğini belirtmiştir. Ancak Mübârekpûrî, müzâraayı nehyeden hadislerin tenzihen mekruh üzere veya toprağın belirli bir kısmınının şart koşulmasının nehyi üzerine tevil edilebileceğini belirtmiştir.<sup>698</sup>

İslam uleması müsâkât ve müzâraa akitlerinin caizliği konusunda ürün ve sürenin belirli olmasını ön plana çıkarmıştır.

Müsâkât, ürünün bir kısmı senindir diyerek, meçhuliyet üzerine caiz olmaz, müsâkâta cevaz verenler, nasıl ki iki akit sahibi az veya çok miktar üzerinde anlaşıyorsa, müsâkâtın da bir miktar üzerinde anlaşılması şeklinde caiz olacağı konusunda ittifak etmiştir.<sup>699</sup>

Zâhir ehli ilgili hadise binaen meçhul bir süre üzerine müsâkât yapılabileceğini belirtmiş, cumhur ulema ise müsâkâtın, icare akti gibi ancak belirli bir süre ile caiz olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca müsâkât konusunun, İslam'ın başlangıcında Allah Rasûlü'ne has bir durum olduğu da söylenmiştir.<sup>700</sup>

Nevevî, müsâkâtın nikâh, bey' akti gibi, daimi bir akit olmadığını, anlaşma süresi bittiği zaman müsâkâtın da biteceğini söylemiştir. Ebû Sevr (240/854) de müsâkâtın süresi hakkında şayet müsâkât akdinin süresi mutlak olursa, bunun süresi bir sene ile sınırlandırılır demiştir.<sup>701</sup>

Peki, müsâkât akdi bütün ağaçları kapsar mı diye sorulsa, bu hususta ulema ihtilaf etmiştir. İmam Dâvud müsâkâtın hurma ağaçlarına has olduğunu, imam Şâfiî müsâkâtın hurma ve üzüm ağaçlarına has olduğunu, imam Mâlik müsâkâtın ağaçların hepsinde caiz olduğunu söylemiştir. İmam Şâfiî'nin bir görüşü de, imam Mâlik'in görüşü gibidir. İmam Dâvud bu konuyu ruhsat olarak görmüş, imam Mâlik ise bu konunun cevazınınin sebebini hacet ve maslahat olarak açıklamış, bu durumun bütün

<sup>697</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.IX, s.280-281.

<sup>698</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, C.IV, s.638.

<sup>699</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.210, İbn Hacer, *Fethu'l Bârî*, C.V, s.13, Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.IX, s.273, Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, C.IV, s.637.

<sup>700</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.211.

<sup>701</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.211.

ağaçları kapsadığını ve kendisine kıyas yapılabilecek bir durum olduğunu belirtmiştir.<sup>702</sup> İbn Hacer de bu hususta, cumhur ulemanın müsâkâtın bütün ağaçları kapsar dediğini belirtmiştir.<sup>703</sup>

Azîmâbâdî, imam Şâfiî'nin müsâkâtı sadece hurma ve üzüm ağacında caiz görmesinin illetini, bu ikisinin meyvelerinin ağaçta açık bir şekilde görülebilmesi olarak açıklamıştır. Ancak İbn Abdilberr, imam Şâfiî'nin açıklamalarının tam olarak yeterli olmadığını söylemiş ve armut, incir, nar gibi meyvelerinde ağaçta gözle görülebileceğini belirtmiştir. Yine o, bu konuda ki illetin üzerinde takdîrî anlaşma yapılabilen meyvelerde müsâkâtın caiz olduğunu ve bunu da sünnetin açıkladığını belirtmiştir.<sup>704</sup>

### 3.8. Bir Müslümanın Kâfire veya Kâfir Topluluğa Emânı

İslam uleması, bir Müslümanın kâfire olan emanı ile ilgili hadisi, Müslümanların aralarında anlaşma yapmalarına gerek olmaması, Müslümanlardan eman verebilecek kişiler, Müslümanların sayı veya makam olarak eman vermesi, bir Müslümanın uzak bir yerde bulunan gayri müslime eman vermesi, zımmî birisinin savaşta gayri müslime eman vermesi, bir Müslümana karşı zımmî kâfirin diyeti, Müslümanın kâfire karşılık ve ahit sahibinin ahdi müddetince öldürülmemesi bağlamında ele almıştır.

İslam uleması Müslümanların aralarında anlaşma yapmalarına gerek olmaması durumunu, Câhiliye dönemi insanların bazı şeyler üzerine ahit yapmalarına kıyasla açıklamaya çalışmıştır.

İslam dini Müslümanların aralarında ahitleşmelerini yasaklamıştır. Çünkü İslam kardeşliği Müslümanları tek bir düzen haline sokmuştur, böylelikle Müslümanları zayıflık kuşatamayacaktır. Her bir Müslümanın din kardeşine yardım etmesi gerekir, Allah-u Teâla da Müslümanların kardeş olduğunu belirtmiştir.<sup>705</sup>

Ali el-Kâri, Câhiliye insanların ahitleşmesi hakkında Cahiliye ehlinin miras üzerine, savaşta yardımlaşma üzerine, yapılması gereken şeylerin yerine getirilmesi üzerine ahitleştiğini söylemiştir. Allah Rasûlü ise bu durumun İslam dininde ortaya çıkmasını yasaklamıştır. Ancak Allah Rasûlü, Cahiliye devrinde yapılmış şeyleri, ahitlere vefa göstermek ve hakları korumak için ikrar etmiştir. Ulema da bu hususta

---

<sup>702</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, C.X, s.209.

<sup>703</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, C.V, s.13.

<sup>704</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.IX, s.281.

<sup>705</sup> Ali el-Kari, *Mirkât*, C.VII, s.52.

İslam dininin Câhiliye devrinde insanların yaptığı anlaşmaları bozmadığını, ancak onların mirasla ilgili hükümlerini neshettiğini ve suçlarını da naslarla belirlenmiş duruma göre cezalandırdığını belirtmiştir.<sup>706</sup>

Hattâbî bu hususta, Müslümanlar savaşa çıkmak isterse, diğer Müslümanların da onlara katılması gerekir, şayet Müslümanlardan bir kısmı yardım isterse, onlara diğer Müslümanlar yardım ederler, bu yardım isteğinden geri kalmazlar demiştir. Azîmâbâdî de ulemanın, Müslümanlar düşmanlarına karşı bir topluluk gibidir, onların fiilleri bir fiil gibidir dediğini belirtmiştir.<sup>707</sup>

Böylelikle İslam uleması, Müslümanların Câhiliye devri insanların birbirleriyle bazı şeyler üzerine ahitleşmeleri gibi ahitleşme yapmalarının gerek olmadığını, Müslümanların savaş olsun, sıkıntılı başka durumlar olsun doğal olarak birbirlerine yardım edeceklerini, etmeleri gerektiğini belirtmiştir.

İslam uleması, Müslümanlardan eman verebilecek kişiler konusunu, sayı ve makam kavramlarını ön plana çıkararak değerlendirmeye çalışmıştır.

İbn Hacer, bir Müslüman kâfire eman verse, Müslümanlardan hiçbirisi bu emanı bozamaz, bu hususta kadın, erkek, hür, köle hepsi eşittir, çünkü Müslümanlar tek bir nefes gibidir demiştir.<sup>708</sup>

Tahâvî; Müslümanların bir kısmının verdiği emanın, hepsinin verdiği eman gibi olduğunu söylemiş ve Allah Rasûlü'nün bu hadisiyle Müslümanların dikkatlerini çekmek istediğini belirtmiştir. Eman vermeyi Müslüman bir köle de yapabilir, Müslüman hür bir kadında yapabilir.<sup>709</sup>

Aynî, Müslümanlardan bir grup zimmet akdi yapsa, geri kalan bütün Müslümanların hükümde bir olduğunu belirtmiştir. Kim ehli harpten birisine eman verse, bu eman bütün Müslümanlar üzerine bağlayıcı olur. Eman veren kimse ister köle olsun ister hür olsun, ister erkek olsun, ister kadın olsun farketmez, Müslümanlar eman akdinden sonra bu emanı bozamazlar.<sup>710</sup>

---

<sup>706</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.52.

<sup>707</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l Ma'bûd*, C.VII, s.426-427.

<sup>708</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.IV, s.86.

<sup>709</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.276.

<sup>710</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, , C.XV, s.128, Ali el-Kârî de Müslümanların en başta olanının en sonda olanı gibi olduğunu, Müslümanların hepsinin istedikleri kişilere eman verebileceğini belirtmiştir. Bkz: Ali el-Kari, *Mirkât*, C.VII, s.52.

Azîmabâdî, emanın ya sayı olarak en az anlamına ya da makam olarak en aşağı makam anlamına gelebileceğini belirtmiş ve bu hususta *Şerhü's Sünn*e eserinin sahibi imam Beğavi'nin (516/1122) görüşüne yer vermiştir: Müslümanlardan birisi, bir kâfire eman verse, bu kâfirin kanı Müslümanların hepsine haram olur. Bu anlaşma Müslümanlardan köle, kadın, zorba gibi alt makamlarda bulunanlar tarafından yapılsa bile, kâfirin emanı bozulamaz.<sup>711</sup>

Böylelikle İslam uleması, Müslümanlardan, gerek bir kişi olsun gerek köle vb. gibi en alt makamdaki kişi olsun, birisinin gayri müslimlerle yapmış olduğu eman akdinin geri kalan bütün Müslümanları bağladığını ve bu eman akdinin başka Müslümanlar tarafından bozulamayacağını belirtmiştir.

İslam uleması eman konusunda Müslümanların eşit olduğunu vurgulasa da bu hususta bazı istisnalara da değinmiş ve kölenin, çocuğun, delinin emanı hakkında açıklama yapmıştır.

Mâlik, Sevrî, Evzâî, Leys b. Sâd, Şâfiî ve Ebû Sevr, savaşsın veya savaşmasın, kölenin emanının geçerli olacağını ve bu hususta ittifak olduğunu söylemişken, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise kölenin emanının ancak savaştığı zaman geçerli olabileceğini söylemiştir.

Çocuğun emanı hakkında Mâlik; çocuk şayet İslam'ı akledabiliyorsa emanı geçerli olur demiştir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve cumhuru ulema ise çocuğun emanının geçerli olmayacağını söylemiştir. İbnü'l Münzir de ilim ehlinin, çocuğun emanının geçerli olmadığı konusunda icma ettiğini belirtmiştir. Delilerin emanı da aynı şekildedir. Delilerin emanı, kâfirin emanı gibi ihtilaf olmaksızın geçerli değildir.<sup>712</sup>

Müslümanların eman konusunda bu şekilde eşit olması durumu aslında kanlarının bir olmasıyla alakalıdır. Yani Müslümanlar doğal olarak birbirleriyle eşittir, aralarında hiçbir fark yoktur. Nitekim İslam uleması bu hususu Câhiliye dönemi insanların aralarında vâir olan şeref kavramı üzerinden açıklamaya çalışmıştır.

Tahâvî, Müslümanların kanlarının bir olması durumunun, ilim ehline göre ihtilaf olmaksızın, Müslümanların kısas ve diyet konularında eşit olmaları anlamına geldiğini belirtmiştir. O, Müslümanların bu halinin Cahiliye ehline reddiye olduğunu, cahiliye

<sup>711</sup> Azîmabâdî, *Avnu'l Ma'bûd*, C.VII, s.426.

<sup>712</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XV, s.128.

ehli birisine ölüm hükmü konulduğu zaman bu kişi şerefli biriyse onu öldürmezdi diyerek belirtmiştir.<sup>713</sup>

Azîmâbâdî de Müslümanların kanlarının birbirine denk olduğunu, kısas konusu olsun, diyet konusu olsun hükmün uygulanmasında, Câhiliye devrinde olduğu gibi, insanın şerefının öneminin olmadığını belirtmiştir.<sup>714</sup>

Müslümanların emanı hakkında, Müslüman birisi sadece gördüğü/yakınında olan kişilere mi eman verebilir diye sorulacak olsa, bu hususta Azîmâbâdî; uzak yerde yaşayan Müslümanlar bir kâfirle anlaşma yapsa, Müslümanlar bu anlaşmayı bozamaz, Müslümanın evi anlaşma yaptığı kâfire yakın olsa da hüküm aynıdır demiştir.<sup>715</sup> Böylelikle bir Müslümanın görüşmediği bir gayri müslime de eman verebileceği ifade edilmiştir.

Ulema Müslüman birisinin eman verebilmesine değindiği gibi, Müslümanların içinde yaşayan zimmî birisinin eman vermesine de değinmiş ve bu konuyu savaş bağlamında ele almıştır. Evzâî, zimmî birisi Müslümanlarla beraber savaşa ve bu savaşta birisine eman verse, devlet başkanı isterse bu emanı onaylar isterse de onayı zimmîye eman veren Müslümana bırakır demiştir.<sup>716</sup> Böylelikle ulema zimmî birisinin ancak Müslümanlarla beraber savaştığı zaman eman verme selahiyetine sahip olabileceğini ifade etmiştir.

Eman verilen gayri müslimlere karşı Müslümanların diyeti hususunda İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel zimmînin diyetinin, Müslümanın diyetinin yarısı olduğunu, Ebû Hanîfe ve ashabı ise zimmînin diyetinin Müslümanın diyeti gibi olduğunu, Şâfiîler ise zimmînin diyetinin Müslümanın diyetinin üçte biri olduğunu belirtmiştir.<sup>717</sup>

İslam uleması bu hususta son olarak ilgili hadiste geçen, Müslüman birisinin gayri müslime karşılık ve ahit sahibinin ahdi müddetince öldürülmemesi konusuna değinmiştir.

Tahâvî; ilim ehlinin bu ibare hakkında ikiye ayrıldığını belirtmiş ve onların görüşlerine yer vermiştir. Birinci grup, ibarenin manasını takdim te'hîr üzere

<sup>713</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.273.

<sup>714</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l Ma'bûd*, C.VII, s.426.

<sup>715</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l Ma'bûd*, C.VII, s.426.

<sup>716</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XV, s.128.

<sup>717</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.53.

vermiştir: Bir mümin ve ahit sahibi ahit müddetince, kâfire karşılık öldürülemez. Böylelikle buradaki kâfir, ahit sahibi olmayan bir kâfir olmuş olur. Bu görüşte olanlar, bir mümin, bir zımmîyi kasten öldürürse, öldürülür. Bu görüşü Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve imam Muhammed savunmuştur.

İkinci grup ise hadiste geçen öldürülmeyen kâfirin, kendisiyle anlaşma yapılan bir kâfir olduğunu belirtmiş ve bu kâfirin müstakbel lafız üzerine ahdi müddetince öldürülemeyeceğini ifade etmiştir. Yani bir mümin, ahit sahibi kâfire karşılık öldürülemez. Bu görüşü Şâfiî ile Mâlik savunmuştur.

Tahâvî bu iki görüşü şu şekilde sonuca bağlamıştır: Bu ibarenin manası ya Ebû Hanîfe ve ashabının dediği gibi, ahit kısmının mümine atf yapılması ile anlaşılacaktır ya da Şâfiî ve Mâlik'in dediği gibi "ve lâ zü ahdin fi ahdihi" cümlesi istinaf cümlesi olarak anlaşılıp, ahit sahibi kâfir ahdi müddetince öldürülmeyecek şekilde olacaktır.<sup>718</sup>

Ali el-Kârî de bu ibaredeki gayri müslimin harbî kâfir olduğunu söylemiş ve Şâfiî'nin bu konuda, kâfir zımmî olsa bile Müslüman yine de öldürülmez dediğini belirtmiştir.<sup>719</sup>

### 3.9. Zevi'l-Erhâm'a Humustan Pay Verilmesi

İslam uleması ilgili hadisi, Benî Hâşim, Benî Muttalib, Benî Abdişşems, Benî Nevfel arasında bulunan akrabalık bağı ve Benî Hâşim ile Benî Muttalib'e humustan pay verilip, Benî Abdişşems ile Benî Nevfel'e bu paydan verilmemesi bağlamında ele almıştır.

İslam uleması Benî Hâşim'in, Benî Muttalib'in, Benî Abdişşems'in ve Benî Nevfel'in soyları hakkında Osman b. Affân'ın, Benî Abdüşşems'ten, Cübeyr b. Mut'im'in ise Benî Nevfel'den olduğunu, Abdüşşems'in, Nevfel'in, Hâşim'in, Muttalib'in Allah Rasûlü'ne karşı eşit olduğunu ve onların hepsinin Benî Abdimenâf'a bağlı bulunduğunu ifade etmiştir. Ulema ilgili hadiste yer alan "ve nahnü ve hüm minke bi menziletin vahidetin" ibaresi hakkında, Benî Abdüşşems, Benî Nevfel, Benî Hâşim ve Benî Muttalib'in Abdi Menâf'a intisapta aynı olması manasına geldiğini de belirtmiştir.<sup>720</sup>

<sup>718</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.III, s.277.

<sup>719</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.52.

<sup>720</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.245.

Aynî, “bi menziletin vâhidetin” lafzı hakkında, Osman b. Affân, Cübeyr b. Mut’im ve Benî Muttalib’in, Benî Muttalib’in dedesinin amcasının çocukları olduğunu söylemiştir.<sup>721</sup> İbn İshak da Abdüşşems’in, Hâşim’in ve Muttalip’in bir anneden kardeş olduklarını, Nevfel’in de babalarından dolayı onların kardeşi olduğunu söylemiştir.<sup>722</sup>

Azîmâbâdî bu hususu “vadaa’ke Allahu bihi minhum” ibaresi ile açıklamıştır: Abdüşşems ve Benî Nevfel Allah Rasûlü’ne; Allah seni, özellikle aramızda bulunan Benî Hâşim’den yaptı, Benî Hâşim, sana bizden daha yakın olduğu için daha faziletli olmuştur, her ne kadar bizim dedemizde, onların dedesi de Abdi Menâf olsa da, senin deden de onların dedesi de Hâşim’dir.

Yine o bu hususla ilgili, hadiste yer alan “ve karâbetünâ vâhidetün” ibaresi hakkında Benî Nevfel’den olan Cübeyr ile Benî Abdüşşems’ten olan Osman’ın, Benî Muttalip ile yakınlığı birdir, çünkü Benî Nevfel ile Benî Abdüşşems’in babaları, Hâşim’in erkek kardeşidir demiştir.<sup>723</sup>

Böylelikle İslam uleması, Benî Hâşim, Benî Muttalib, Benî Abdüşşems ve Benî Nevfel’in dedelerinin bir olduğunu, bundan dolayı da akraba olduklarını belirtmiştir.

Peki, Benî Hâşim, Benî Muttalip, Benî Abdüşşems ve Benî Nevfel soy olarak Abdümenâf’a bağlı olmalarına rağmen, yani soyları aynı olmasına rağmen humus payından neden Benî Abdüşşems ve Benî Nevfel pay almamıştır?

Bu soruya cevap verilmeden önce, zevi’l-erham payına kimlerin dâhil olduğunun belirtilmesi lazım. Şâfîî ve ona tabi olanlar, zevi’l-erham payının Benî Hâşim ve Benî Muttalip’e ait olup, Kureyş’ten Allah Rasûlü’ne yakın olan diğer kabilelere ait olmadığını söylemiştir. Ömer b. Abdulazîz, zevi’l-erham payının sadece Benî Hâşim’e ait olduğunu söylemiş, onun bu görüşüne Zeyd b. Erkâm ve Kûfelilerden bir grup katılmıştır. Ancak İbn Hacer hadisin, zevi’l-erham payına Benî Muttalibin dâhil olması hakkında delil olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer yine bu hususta, pay sahiplerinin Kureyş kabilelerinin hepsi olup, devlet başkanı payı bu kabilelerden istediğine verebilir denildiğini de zikretmiş ancak bu görüşü çok az kişinin

<sup>721</sup> Aynî, *Umdetü’l Kârî*, C.XV, s.88.

<sup>722</sup> Aynî, *Umdetü’l Kârî*, C.XV, s.89.

<sup>723</sup> Azîmâbâdî, *Avnü’l Ma’bûd*, C.VIII, s.202.

savunduğunu belirtmiştir.<sup>724</sup> Böylelikle İslam uleması zevi'l-erham payının Benî Hâşim ile Benî Muttalib'e ait olduğunu belirtmiştir.

Humus payının Benî Hâşim ve Benî Muttalib'e verilip, Benî Abdişşems ile Benî Nevfel'e verilmemesi konusunda, Allah Rasûlü Benî Hâşim ve Benî Muttalip'e ihtiyaç duydukları için bu payı vermiştir, böylelikle herhangi bir kavim bu pay için has kılınmayacaktır görüşüne İbn Hacer; Allah Rasûlü bu iki kavme kendisine yardım etmelerinden ve diğer kavimlerin Müslüman olmayıp, bu iki kavmin Müslüman olmasından dolayı zevi'l-erham payından vermiştir şeklinde cevap vermiştir.<sup>725</sup> Böylelikle İbn Hacer, Benî Hâşim ve Benî Muttalib'e humustan pay verilmesini, onların bu paya ihtiyaçları olmasından dolayı değil, Allah Rasûlü'ne yardım etmelerinden dolayı verildiğini belirtmiştir.

Humus payına Benî Abdişşems'in ve Benî Nevfel'in dâhil edilmemesi konusunda Şâfiî uleması ihtilaf etmiştir. Onlardan bir grup, zevi'l-erham payındaki illetin yardım ve yakınlık olduğunu, bundan dolayı Benî Hâşim ve Benî Muttalip'in bu paya dâhil olup, Benî Abdişşems ve Benî Nevfel'in illet veya şart eksikliğinden dolayı bu paya dâhil olmadığını söylemiştir. Başka bir grup ise, zevi'l-erham payının yakınlıkla meydana geleceğini söylemiş ancak Benî Abdişşems ve Benî Nevfel'in, Benî Hâşim'den uzak durup, onunla savaşmasından dolayı yakınlık şartını taşımadıklarını belirtmiştir. Onlardan başka bir grupta, yakınlığın sünnetin belirlediği mahsus bir âm hüküm olduğunu söylemiştir.<sup>726</sup>

Humus payını zevi'l-erhamdan Benî Hâşim ve Benî Muttalib'in alması konusunda Aynî, Benî Muttalib'in hem Cahiliye'de hem de İslam dininde Benî Hâşim'e yardım ettiğini, onların Allah Rasûlü'ne öfkeli olan bir topluluğa karşı Benî Hâşim'in yanında olduğunu, Allah'a ve Rasûlü'ne itaat eden Müslümanları, Benî Hâşim ile beraber himaye ettiğini belirtmiştir. Benî Abdişşems ve Benî Nevfel ise Benî Hâşim ile aynı amcanın çocukları olmalarına rağmen, Benî Hâşim'le savaşmışlar, onlara karşı çıkmışlar ve Allah Rasûlü ile savaşmak üzere Kureys'e meyletmişlerdir.<sup>727</sup>

<sup>724</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.245-246.

<sup>725</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.246.

<sup>726</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.246.

<sup>727</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XV, s.89.

Bu hususta Azîmâbâdî de Benî Hâşim ile Benî Muttalib'in hem küfürde hem de İslam dininde aynı olduğunu, onların birbirlerine karıştıklarını söylemiş, Benî Muttalib'in dışında kalanların ise, Benî Hâşim'e muvâfık olmadığını belirtmiştir.<sup>728</sup>

Böylelikle İslam uleması, zevi'l-erham payının hem Câhiliye döneminde hem de İslam dininde Allah Rasûlü'nün yanında olup, ona yardım ettikleri için Benî Hâşim ile Benî Muttalib'e ait olduğunu<sup>729</sup>, Benî Abdişşems ile Benî Nevfel'in ise bu vasfı taşımayıp hatta Allah Rasûlü'ne karşı gelen Kureyş'in yanında olmalarından dolayı zevi'l-erham payına dâhil olmadıklarını belirtmiştir. Bundan dolayı da zevi'l-erham payının ihtiyaçtan dolayı değil yardımdan dolayı verildiği anlaşılmıştır.

### 3.10. Mecûsilerden Cizye Alınması

İslam uleması Mecûsilerden cizye alınması hadisini, Mecûsilerin ehl-i kitaptan olması, Mecûsi kadınlarla evlenilmesi bağlamında ele almıştır.

Ulema Mecûsilerin ehl-i kitaptan olması konusunu, cizye ayeti, Mecûsilerin kitabının olup, daha sonra bu kitabın ortadan kaldırılması ve Mecûsilerden cizyenin sünnetle alınması bağlamında incelemiştir.

İbn Hacer, cizye ayeti olan Tevbe sûresinin 29. ayetinin, ehl-i kitaptan cizye alınmasını meşrulaştırdığını, ancak ayetin mefhûmunun cizyeye ehl-i kitap dışındakileri de dâhil ettiğini söylemiş, böylelikle cizye ayetinin hükmünün umûmî olduğunu belirtmiştir. Böylelikle İbn Hacer, Acemlerden cizye alınabileceğini ifade etmiştir.<sup>730</sup>

Mecûsilerden cizye alınması hakkında Hanefîler, Mecûsileri Acem ve Arap Mecûsileri olarak ikiye ayırmış, cizyenin Acem Mecûsilerden alınıp, Arap Mecûsilerden alınmayacağını belirtmiştir. Nitekim Tahâvî, cizyenin ehl-i kitaptan ve bütün Acem küffarlardan alınabileceğini, Arap müşriklerden alınmayacağını, onların ya Müslüman olması gerektiğini ya da kendileriyle savaşılacağını söylemiştir. İmam Mâlik, cizyenin küffarın hepsinden kabul edileceğini, mürted olanlardan ise kabul edilmeyeceğini söylemiştir. İmam Mâlik'in bu görüşüne, imam Evzâî ve Şam fukahası katılmıştır. İbn Abdilberr (463/1071), cizyenin Mecûsilerden alınabileceği hususunda ittifak olduğunu söylemiştir. Şâfî, ehl-i kitap gerek Acem olsun gerek Arap olsun,

<sup>728</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.VIII, s.202.

<sup>729</sup> Nitekim bu yardımlaşmadan dolayı Benî Hâşim ile Benî Muttalib'e, aralarındaki uyumu belirtmek için "Bedrân" yani iki dolunay denilmiştir. Bkz: İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.245.

<sup>730</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.259.

onlardan cizye alınabileceğini söylemiş ve Mecûsilerin de ehl-i kitaba dâhil olduğunu belirtmiştir.<sup>731</sup>

Bu hususta Aynî; şayet birisi cizye ayetinin ehl-i kitap dışındakileri kapsamadığını söylerse ona; Allah-u Teâla cizye ayetinde ehl-i kitap dışındakilerden cizye alınmasını yasaklamamıştır, aksine ayette zikredilmeyen hususu farz kılmıştır şeklinde cevap verileceğini belirtmiştir.<sup>732</sup>

Ayrıca Aynî cizye ayetine gerek olmaksızın Mecûsilerden düşman oldukları için de cizye alınabileceğini belirtmiştir. Şöyle ki; Allah Rasûlü, Müslüman ordusunu düşmana gönderdiği zaman onlara, ilk olarak düşmanı İslam'a davet etmelerini, bunu kabul etmezlerse onları cizyeye davet etmelerini, bunu da kabul etmezlerse onlarla savaşmayı tavsiye etmiştir. Allah Rasûlü burada müşrik veya müşrik olmayan ayrımı yapmamış, düşmanın hepsi demiştir. Çünkü kâfirlik onların hepsini kapsamaktadır. Ne zaman ki düşmanın köle edinilmesi caiz oldu, onlardan cizye alınması da caiz olmuştur. Ancak bu durum mürtedlerde geçerli olmayıp, onların köle edinilmesi caiz değildir. Bundan dolayı mürtedlerden cizye alınmaz, onlar ya Müslüman olurlar ya da öldürülürler.<sup>733</sup>

Böylelikle ulema, cizye ayetinin hükmünün Yahûdi ve Hristiyanlara hâs olmayıp âm olduğunu, ayetin hükmünün Mecûsileri de kapsadığını belirtmiştir.

İslam uleması, Mecûsilerden cizye alınmasını her ne kadar cizye ayetinin hükmünün âm olmasıyla açıklasa da, ulema Mecûsilerin kitabının olduğunu, bundan dolayı Mecûsilerin de ehl-i kitaptan sayılması gerektiğini söylemiştir.

Bu hususta İbn Hacer, Mecûsilerin kitabının olduğunu, ancak bu kitabın yürürlükten kaldırıldığını belirtmiştir. İbn Hacer, Mecûsilerin kitabı olması hakkında En'âm sûresinin 156. ayetine binaen, Kureyş kavminin, kitabın kendilerinden önce iki topluluğa indirildiğini söylediğini belirtmiş ve bu iki topluluğun Yahudiler ve Hristiyanlar olduğunu ifade etmiştir, ancak İbn Hacer bu ayetten hareketle de diğer indirilmiş kitapların da yok sayılmayacağını zikretmiştir.<sup>734</sup>

---

<sup>731</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.259.

<sup>732</sup> Aynî, *Umdetü'l Kâri*, C.XV, s.111.

<sup>733</sup> Aynî, *Umdetü'l Kâri*, C.XV, s.111.

<sup>734</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.260.

Azîmâbâdî de Mecûsilerin ehl-i kitaptan olduğunu belirterek, Mecûsilerin kitabının olduğunu, onların bu kitaptan bir şeyler öğrendiklerini Hz. Ali kanalıyla rivayet etmiştir.<sup>735</sup>

Ancak ulema, Mecûsilerin kitabının olduğunu belirtirken, onlardan cizyenin sünnet gereği alındığını da ifade etmiştir. Ulema Mecûsilerden cizyenin sünnetle alınmasını, kitaplarının ortadan kaldırılmasıyla açıklamış, bundan dolayı da ulemadan bazısı Mecûsilerin ehl-i kitaptan sayılmadığını belirtmiştir.

Ebû Ubeyd, cizyenin Yahudiler ve Hristiyanlar üzerine kitapla sabit olduğunu, Mecûsiler üzerine de sünnetle sabit olduğunu belirtmiştir.<sup>736</sup>

İbn Hacer, Mecûsilerden cizyenin ilgili hadise binaen alındığını, İbn Abbâs'ın şu sözüyle belirtmiştir: İnsanlar, benim Mecûsiler hakkındaki ya İslam'ı kabul ederler ya da öldürülürler sözümü terk edip, Abdurrahman b. Avf'ın kavline itimat etmişlerdir.<sup>737</sup>

Hz. Ömer de ehl-i kitaba ilk olarak Yahudi ve Hristiyanları dâhil ederken, Abdurrahman b. Avf'ın Mecûsiler hakkındaki sözünü duyunca bu görüşünden vazgeçmiş ve Mecûsileri ehl-i kitaba dâhil etmiştir. Hz. Ömer'in bu durumu, ashabtan bazılarının, diğer ashabın Allah Rasûlü'nden duyduğu şeyleri duymamış olabileceğini göstermiştir. Bu durumu ise onlarda noksanlık olarak anlamamalıyız.<sup>738</sup>

Tahâvî, Mecûsilerin ehl-i kitaptan olduğunu belirtmiş, Allah-u Teâla'nın onların kitabını neshettiğini ve bu kitabın hükümlerini kaldırdığını vurgulamıştır. Tahâvî Mecûsilerden cizyenin sünnet gereği alınması hakkında; şayet birisi Mecûsilerin kitapları kaldırıldıysa onlardan nasıl cizye alınır diye soracak olursa, ona Abdurrahman b. Avf'ın naklettiği, Allah Rasûlü'nün Hecr Mecusilerinden cizye aldığı hadisi söyleyin demiştir.<sup>739</sup>

<sup>735</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.VIII, s.297.

<sup>736</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.260.

<sup>737</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.261.

<sup>738</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.262. Aynî de Hz. Ömer'in kendi zamanında cizyenin sadece ehl-i kitaptan alınabileceğini sandığını, cizye âm bir husus olsaydı Hz. Ömer'in bunda tevakkuf edeceğini söylemiş, ancak Hz. Ömer'in bu görüşünden Abdurrahman b. Avf'ın hadisini işittikten sonra vazgeçtiğini belirtmiştir. Bkz: Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XV, s.110.

<sup>739</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.V, s.260-261.

Ali el-Kârî ise Mecûsilerin ehl-i kitaptan olmadığını, onlardan cizye alınmasının sünnet ile sabit olduğunu söylemiştir.<sup>740</sup> Böylelikle o, Mecûsileri ehl-i kitap olarak kabul eden İslam ulemasına muhalif olmuştur.

Mecûsilerden cizyenin sünnet gereği alınması hakkında Begavî, ulemanın Mecûsilerden cizye alınması konusunda icma ettiğini, ancak ulemanın çoğunun Mecûsileri ehl-i kitaptan saymadığını, Mecûsilerden cizyenin sünnet ile alınıp, Yahûdi ve Hristiyanlardan ise kitap ile alındığını belirtmiştir.<sup>741</sup> Begavî'nin bu görüşünü Azîmâbâdî zikretmiş ancak o, yukarıda da geçtiği üzere Mecûsilerin ehl-i kitaptan sayılması gerektiğini vurgulamıştır.

Mecûsilerin ehl-i kitaptan olması ve onlardan cizye alınması hakkında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki; İslam uleması Mecûsilerin kitabının olduğunu, ancak bu kitabın neshedildiğini belirtmiştir. Bundan dolayı ulemanın bir kısmı Mecûsilerin ehl-i kitaptan sayılmayacağını, onlardan cizyenin sünnet gereği alınacağını ifade etmiştir. Ancak ulemanın çoğunluğu Mecûsileri kitapları ortadan kaldırılmasına rağmen ehl-i kitap olarak görmüş, onlardan cizyenin hem cizye ayeti olan Tevbe sûresinin 29. ayeti gereği hem de sünnet gereği alınacağını belirtmiştir.

İslam uleması Mecûsilerle alakalı hadiste geçen “Mecûsilerle mahrem kadınların ayrılması” ibaresine binaen, Mecûsilerin kadınlarıyla evlenilmesi konusuna da değinmiştir.

Bu hususta Abdulhamid b. et-Tîn, Mecûsilerin kadınlarıyla evlenilemeyeceğini, Ebû Sevr, İbn Ebî Şeybe, Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus b. Keysân ve Amr b. Dînâr Mecûsi kadınlarla evlenmekte bir beis olmadığını söylemiştir.<sup>742</sup>

İbn Battâl, Mecûsilerin kitabı kaldırılmışsa onun içinde ki hükümlerde kaldırılmıştır ancak onların kadınlarıyla evlenilmesi hükmü istisnâ edilmiştir demiştir. Ancak İbn Hacer, istisnâi durum ortada olan bir şeye tabi olarak gerçekleşir ve bu konuda şüphe vardır diyerek İbn Battâl'ın görüşüne katılmamıştır. Bu konuda İbnü'l Münzir, Mecûsilerin kadınlarının ittifakla haram olmadığını söylemiş ancak o, ilim ehlinin çoğunun böyle düşünmediğini de belirtmiştir.<sup>743</sup>

---

<sup>740</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, C.VII, s.548.

<sup>741</sup> Azîmâbâdî, *Avnü'l Ma'bûd*, C.VIII, s.297.

<sup>742</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.259.

<sup>743</sup> İbn Hacer, *Fethü'l Bâri*, C.VI, s.262.

Tahâvî şayet Mecûsiler ehl-i kitaptan olursa kadınlarıyla evlenilebilir, böylelikle onlar kitaplarına inandığımız Yahudiler ve Hristiyanlar gibi olurlar demiştir.<sup>744</sup>

Aynî, Mecûsilerle mahrem kadınların ayrılması emri hakkında bu yasağın farklı manalara geldiğini belirtmiştir. Hz. Ömer bu emriyle eşlerin ayrılmasını istemiştir. Bu yasakta Mecûsilerin toplandıkları yerde, Müslümanların oturmamasına dair bir işaret vardır. Sünnet, onların işlerinin bâtın taraflarının, nikâh konusunda mezheplerinin helal saydığı hususların araştırılmasını yasaklamıştır. Bu durum Hristiyanlar için de geçerlidir, Hristiyanların akidelerinin ortaya çıkarılması yasaktır. Çünkü böyle bir durumda, imanı zayıf olan Müslümanlar fitneye düşebilir. Yine onların bâtın saydıkları durumlarla helal saydıkları hususlar da araştırılmamalıdır.<sup>745</sup>

Böylelikle İslam ulemasının çoğunluğu, Mecûsilerin ehl-i kitaptan olmasını ön plana çıkararak Mecûsi kadınlarla evlenilebileceği belirtmiştir.

Buraya kadar, tezimize konu olan on tane merfû hadis hakkında, hadis şârihlerinin ve onların şerhlerinde yer alan İslam ulemasının görüşlerine yer vermeye çalıştık. Ulema görüşlerinden bir kısmı amelî mezheplerin teşekkül etmesinden önceki dönemlere aittir. Hanefiler başta olmak üzere, diğer amelî mezhepler bu görüşlerden faydalanmışlar, kendilerini bu şekilde mezhepsel boyuta taşıyabilmişlerdir. Daha sonraki süreçte amelî mezhepler bu görüşleri harmanlamışlar ve mezhep içerisinde bir yapı meydana getirmişlerdir.

Bir sonraki bölümde çalışmamıza konu olan hadisleri Hanefî mezhebi özelinde değerlendirirken de göreceğimiz üzere, mezhepler baz aldıkları bu görüşleri kolayca terk etmemişler, mezhep içerisinde istikrar sağlamaya çalışmışlardır.

---

<sup>744</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkil*, C.V, s.260.

<sup>745</sup> Aynî, *Umdetü'l Kârî*, C.XV, s.110.

## 4. DEVLETLER HUKUKU HADİSLERİNİN HANEFİ FIKIH LİTERATÜRÜNE YANSIMASI

Bu bölümde çalışmamıza konu olan on tane merfû hadisin ilk dönem Hanefî fakihlerinden son dönem Hanefî fakihlerine kadar Hanefî mezhebince nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılacak, ayrıca bu hadisler hakkında modern dönem âlimlerinin görüşlerine de yer verilecektir. Malum olduğu üzere fıkıh ilmi donuk bir ilim dalı değil dinamik bir ilim dalıdır. Bir mesele hakkında fetva verilecekse ilk başta Kur'ân'a, burada hüküm bulunamazsa Sünnet'e, burada hüküm bulunamazsa İcmâ'ya, burada hüküm bulunamazsa Kıyas'a, burada da hüküm bulunamazsa İstishâb, Sedd-i Zerâi', Örf vb. fer'î delillere bakılır ve bu meselenin fetvası verilmeye çalışılır. Bu durum fıkıh ilminin canlılığından kaynaklanmaktadır. Fıkıh ilminin bu canlılığına binaen bir hadis birden fazla konuya da delil olabilmektedir. Bu sebeple yine bu bölümde ilgili hadislerin Hanefî fukahâsı tarafından cihâd/siyer bölümünde nasıl ele alındığı araştırılıp, ilgili hadislerin başka konulara da delil olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 4.1. İslam Hukukunda Savaş ve Mâhiyeti

Hanefî fukahâsı ilgili hadise binaen İslam'da savaş konusunu, savaşın farzlığı (illeti), sulh (davet) ve savaşın muhatapları başlıklarında incelemeye çalışmıştır.

Savaşın farzlığı (illeti) konusunda fukahâ, savaşın nasıl başladığını, İslam'daki savaş hükümlerinin mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiğini ele almıştır.

İbnü'l Hümâm (867/1457) cihadın farz-ı kifâye olduğunu, cihadın farzlığının Bakara sûresinin 216. ayeti, Enfâl sûresinin 39. ayeti, Tevbe sûresinin 5, 12, 36. ayetleri ve Allah Rasûlü'nün "ben insanlarla Lâ İlâhe İllallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum" hadisi ile sabit olduğunu belirtmiştir. İbnü'l Hümâm, usulcülerin savaş hakkındaki bu nassların tahsis edilmesi gerektiğini yani umûmî savaş hükmünün bir takım delillerden dolayı daraltılması gerektiğini söylediklerini belirtmiştir. Yine o, farz-ı kifâye olan cihad hakkında, bize emredilen savaşın küffârın bizimle savaşmasına karşılık farz kılındığını,<sup>746</sup> bu savaşın küffârın kendi dinlerine Müslümanları döverek veya zorla sokmasını engellemek için farz kılındığını

<sup>746</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l Hümâm, *Fethu'l-Kadir li'l- 'Acizi'l-Fakir* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2003), C.V, s.420.

belirtmiştir.<sup>747</sup> Böylelikle İbnü'l Hümâm İslam'da savaşın farz-ı kifâye olduğunu, ancak savaş her ne kadar farz olsa da konu ile ilgili hadis başta olmak üzere ayetlerin hükmünün tahsis edilmesi gerektiğini söylemiş ve bu tahsisliği de gayri müslimlerin Müslümanlara saldırımları, Müslümanları zorla kendi dinlerine sokmak istemeleri olarak açıklamıştır. Yani, İslam'da savaş ancak gayri müslimler Müslümanlara saldırırsa veya onları zorla kendi dinlerine sokmak isterlerse farz-ı kifâye olur.

Savaşın farzlığı (illeti) konusunda Meydânî (1298/1881), küffâr bize saldırmasa bile naslara binâen bizim onlara saldırmamız vaciptir demiştir. Meydânî, cihadın mükellef olmadığı için çocuklara, efendisinin izni gerektiği için kölelere, kocasının izni gerektiği için bayanlara, âciz oldukları için eli olmayanlara, kör olanlara farz olmadığını, cihadın farz-ı kifâye olmasına rağmen düşman ordusu Müslüman bir beldeye saldırırsa bütün Müslümanların bu beldeyi savunmalarının ise farz olduğunu söylemiştir. Hatta böyle bir durumda kadın kocasından, köle de efendisinden izin almadan savaşa katılabilir. Çünkü böyle bir durumda cihad, namaz ve oruç ibadetleri gibi farz-ı ayna dönüşür. Bu durumda ise İslam hakkı koca ve efendinin hakkından önce gelir. Meydânî, hem İslam dininden hem de cizye ödemekten yüz çevirdikleri zaman, Allah'tan yardım isteyerek bu toplulukla savaşılabilirliğini belirtmiştir.<sup>748</sup> Böylelikle Meydânî İslam'da savaşın farz-ı kifâye olduğunu ancak Müslüman bir beldeye düşmanın saldırması durumunun farz-ı kifâye hükmünün farz-ı ayna dönüşeceğini belirtmiştir. Burada Meydânî'nin düşman bize saldırmasa da onlara saldırmak vaciptir görüşü ön plana çıkmıştır. Meydânî'nin bu görüşü olduğu gibi mi anlaşılmalı yoksa İbnü'l Hümâm'ın görüşü bağlamında mı anlaşılmalı ayrı bir tartışma konusudur.

İslam'da savaşın illeti konusunda Hanbelî, Hanefî ve Mâlikî fukahâsının çoğunluğu İslam'da savaşın nedenini düşmanın Müslümanlara saldırması olarak görmüş ve bir kişinin İslam dinine muhalefet etmesinden veya İslam dinini kabul etmemesinden dolayı öldürülemeyeceğini söylemiştir.<sup>749</sup>

---

<sup>747</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, C.V, s.421.

<sup>748</sup> Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb* (Şam: Mektebetü İlmî'l-Hadîs, 2002), s.608.

<sup>749</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *Âsâru'l Harb* (Beyrût: Dâru'l Fikir, 2018), s.103.

İmam Şâfiî, bazı Hanbelîler,<sup>750</sup> Zâhirîler, Mâlikî fukahâsından Kurtûbî' (671/1273), İbnü'l Arabî<sup>751</sup> ise savaşın illetini küfür olarak görmüştür. Bu görüşte olanlar da rahip, yaşlı, total/yürüyemeyen, çiftçi gibi savaşamayan kimselerin öldürülebileceğini belirtmiştir. Ancak Zuhaylî bu görüşte olanların delil olarak kullandığı Tevbe sûresinin 5. ayetinin zımmîler, kadınlar ve çocuklar olmak üzere tahsîs edileceğini belirtmiştir.<sup>752</sup>

Hanefî fukahâsı, yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere İslam'da savaşın illetini düşmanın Müslümanlara saldırması olarak görmüştür. Yani düşman Müslümanlara saldırmazsa, Müslümanları zorla kendi dinlerine sokmaya çalışmazsa, Müslümanlar düşman topluluğa saldıramazlar. Nitekim Hanefîler başta olmak üzere cumhur fukahânın bu görüşü hakkında modern dönem hocalarımızdan Ahmet Özel şu yorumu yapmıştır: Gayri müslimlere küfürleri nedeniyle savaş açılması görüşü, Kur'ân'ın ruhu, sarâheti, Rasûlullâh'ın ve Hulefâi Râşid'in uygulamaları ile bağdaşmaz, bu nedenle cumhur fukahânın görüşü daha isabetli olmuştur.<sup>753</sup>

Hanefîler ve cumhur fukahâ İslam'da savaşın illetini, düşman saldırısı olarak gördüğü için, buna binaen Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkileri ilk olarak sulhe dayanacaktır. Hanefî fukahâsı sulh konusunu daha çok düşmanın İslam dinine davet edilmesi bağlamında ele almıştır. Hanefî fukahâsının bu husustaki görüşlerine yer vermeden önce İslamî savaşın ilk olarak sulhe dayanması hakkında Fazlurrahmân, Kur'ân'ın yeryüzünde içtimâi ve siyasi bir düzen kurmayı, bu düzeni ise siyasi bir hareketle yapmak istediğini söylemiş ve bu siyasi hareketinde cihâd veya Allah yolunda topyekûn savaş olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Fazlurrahman bu görüşünün devamında, cihadın barışsever olabileceğini ancak gerekirse çarpışmadan da kaçınılmayacağını da ifade etmiştir:

“İslam dini şiddetten uzak bir dindir, onun amacı yeryüzünde âdil ve barışsever bir düzen kurmaktır, bu nedenle İslam ilk olarak şiddete başvurmaz. Ancak bu düzen, az da olsa şiddete başvurulmadan tesis edilemiyorsa, o zaman şiddetten kaçınılmaz.”

---

<sup>750</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, 104.

<sup>751</sup> Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), s.50.

<sup>752</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.105.

<sup>753</sup> Özel, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, s.59.

Fazlurrahmân bu görüşünü Cezâyir halkının, Batılı sömürücülere karşı çıkmasıyla delillendirmiştir:

19. ve 20. yüzyıllarda İslam dünyasının toprakları Batılı sömürgecilerin eline geçtiği zaman, bu ülkelerde yaşayan Müslümanlar bağımsızlıklarını tekrar elde etmek için cihad ilkesine müracaat etmişlerdir, nitekim Müslüman Cezâyir halkı bu amaçla cihada başvurmuş ve nüfusunun yüzde onunu kaybetmiştir.<sup>754</sup>

Böylelikle Fazlurrahmân, İslam dininin yeryüzünde âdil bir düzen kurup, bunu da ilk olarak barışçıl yollarla gerçekleştirmek istediğini ancak gerektiği zaman da şiddete başvurulabileceğini belirtmiştir.

Bu bağlamda Hanefî fukahâsından Serahsî, müşriklerle muamele de onların ilk olarak İslam'a davet edilmesinin, bu davete icabet etmeyenlerle ise savaşılmamasının vacip olduğunu söylemiştir. Çünkü İslam ümmetinin vasfı iyiliği emredip, kötülüğü yasaklamaktır. İyiliğin başı Allah'a iman etmektir. Bu nedenle her müminin bu iyiliğe davet eden bir memur olması gerekir. Kötülüğün aslı ise cehaletin en kötüsü olan şirkdir. Şirkte, düşünmeksizin hakkı inkâr etmek vardır. Bu nedenle gücü yettiğinde her müminin bu münkere engel olması gerekir.<sup>755</sup>

Böylelikle Serahsî sulh kavramını emr'i bi'l ma'rûf nehy'i ani'l münker bağlamında değerlendirmiştir. Yani Müslümanlar olarak düşman kavmi ilk olarak İslam dinine davet etmek onlara karşı yapılan bir iyilik olacaktır. Çünkü onlar cehalet olan şirk üzeredirler. Bu durum ise sulhün savaştan önce geldiğini gösterir.

İslam dininde savaşın sulhe dayanması düşman kavmin ilk olarak İslam dinine davet edilmesiyle alakalı bir durumdur, şayet düşman kavim bunu kabul etmezse onlara yine saldırılmaz, cizye ödemeleri teklif edilir, şayet bunu da kabul etmezlerse o zaman düşman kavme savaş açılır. Nitekim bu hususta Kâsânî, İslam davetinin savaş (benân dâveti) ve dil (beyân dâveti) ile yapılan davet olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Dil (beyân) ile yapılan davet, savaş (benân) ile yapılan davete nazaran daha kolaydır. Çünkü savaşta hem ruhun hem de malın tehlikeye girmesi söz konusudur. Beyân ile yapılan davette ise bunların hiçbirisi yoktur. Kâsânî bu iki

<sup>754</sup> Fazlur Rahmân, "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", çev. İbrahim Maraş, *İslami Araştırmalar* 7/2 (1994), s.201.

<sup>755</sup> Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Bejrüt-Lübnan: Dâru'l Mârife, ts.), C.X, s.2.

davetin önceden kendisine hiç davet gitmemiş bir topluluk için geçerli olduğunu, kendisine önceden davet gitmiş bir topluluk için geçerli olmadığını belirtmiştir.

Kâsânî kendisine önceden davet giden bir topluluğa ise yeni bir davet yapılmadan saldırılabileceğini, çünkü onun özür şüphesinin ortadan kalktığını belirtmiştir. Ancak Kâsânî böyle bir topluluğa ikinci defa İslam davetinde bulunmanın faziletli olduğunu da belirtmiştir. Kâsânî İslam davetinden sonraki durum hakkında, Allah Rasûlü'nün "İnsanlarla Lâ İlâhe İllallâh deyinceye kadar savaşmakla emrolundum" hadisini delil göstererek, düşman kavim davetten sonra Müslüman olursa onlarla daha savaşılmayacağını belirtmiştir.<sup>756</sup>

Böylelikle Kâsânî, savaştan önce davet konusunu benân ve beyân daveti olmak üzere iki başlıkta incelemiş, kendisine önceden davet gitmeyen bir topluluğa mutlaka bu davetin yapılmasının gerekli olduğunu, kendisine önceden davet giden bir topluluğa ise tekrardan davette bulunulmasının faziletli olacağını belirtmiştir. Böylelikle o, İslam'da savaşın ilk olarak sulhe dayandığını savaştan önce düşman kavmi İslam'a davet etmekle açıklamıştır.

Sulh bağlamında düşman kavmin ilk olarak İslam dinine davet edilmesi hakkında Meydânî, Müslümanların dârülharbe girip, bir şehri veya köyü kuşattıkları zaman ilk olarak bu halkı İslam dinine davet etmeleri gerektiğini, şayet topluluk buna icabet ederse, istenilen şey gerçekleştiği için onlardan el çekileceğini belirtmiş, bu görüşünü de "ben insanlarla Lâ İlâhe İllallâh deyinceye kadar savaşmakla emrolundum" hadisiyle delillendirmiştir.<sup>757</sup> Meydânî bu topluluğun İslam dininden yüz çevirmesi durumunda, cizye ehlinden olmaya hakları varsa onlara cizyenin teklif edileceğini söylemiştir. Şayet bu topluluk cizye ödemeyi kabul ederse, artık cizye ehlinden olur ve Müslümanların lehlerine ve aleyhlerine olan bütün haklara sahip olur. Ancak bu topluluk hem İslam dininden hem de cizye ödemekten yüz çevirirse, Allah'tan yardım isteyerek bu toplulukla savaşılır.<sup>758</sup>

Böylelikle Meydânî düşman kavmin ilk olarak İslam dinine davet edilmesini, bunu kabul etmezlerse cizye ödemelerinin teklif edilmesini belirtmiş ve İslam'da savaşın ilk olarak sulhe dayanmasını davet ve cizye bağlamında öne çıkarmıştır.

---

<sup>756</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î' fî Tertîbi's-Şerâ'î'* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 1986), C.VII, s.100.

<sup>757</sup> Meydânî, *el-Lübâb* s.607.

<sup>758</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.608.

Bu konuda son olarak Batılıların “İslam’da savaş, cihan hâkimiyetine dayanır ve Müslümanlar bu savaşı mukaddes harb maksadıyla yapar” görüşlerine değinmek istiyoruz. Hanefî fukahâsı başta olmak üzere fukahânın çoğunluğu İslam’da savaşın nedenini düşman saldırısı olarak zikretmişti, ayrıca Hanefiler bu hususta savaşın ilk olarak sulhe dayandığını ifade etmişti, durum böyle olduğu halde Batılıların İslam’da savaş anlayışını mukaddes harp olarak görmesi mâkul olmayacaktır. Nitekim bu hususta Özel, Batılıların bu görüşünün doğru olmadığını, İslam’da cihadın ilk olarak sulh yoluyla olduğunu daha sonra harbe dönüştüğünü ifade etmiştir:

İslam’da cihad ilk olarak sulhâne vasıtalarla İslam dinini tebliğ etmek ve bu hususta gayret göstermek şeklinde yapılır. Ancak bu durum belirli bir zaman sonra İslam davetçilerinin emniyetini sağlama alma, din ve inanç hürriyetlerini teminat altına alma ve İslam ülkesini savunma durumlarına dönüşürse o zaman sulh yoluyla ortaya çıkan cihad kavramı harbe dönüşür.<sup>759</sup>

Batılılar tarafından, İslamî savaş hakkında ortaya atılan mukaddes harp kavramı hakkında yine Özel, Batılı müelliflerin bu görüşünün yanlış olduğunu, cihad kelimesinin her zaman harb manasını ifade etmediğini belirtmiştir. Yine o, Batı hayatında mukaddes olan tek şeyin ibadet olduğunu, ancak Müslümanların hayatında mukaddes olan şeyin ise Allah’ın rızasından geçtiğini, bu nedenle yeme, içme başta olmak üzere cihadın da Allah rızası için yapıldığını ifade etmiştir.<sup>760</sup>

Böylelikle Özel, İslam’da savaşın ilk olarak sulhe dayandığını, bunun da İslam dinini tebliğ etmek olduğunu söylemiş ancak bazı durumlar neticesinde sulhün yerini harbin alacağını belirtmiştir. Ayrıca o, Batılıların, İslamî savaş için zikrettiği mukaddes harp kavramı hakkında da, İslam dininde sadece savaşın mukaddes görülmeyip, Allah’ın rızasının bulunduğu her şeyin mukaddes olduğunu söylemiş, böylelikle İslam dininde savaşın bireysel arzuya dayanmayıp, Allah için yapıldığını belirtmiştir.

Hanefî fukahâsı ilgili hadise son olarak İslam’da savaşın muhatapları konusunda yer vermiş ve bu hususta “Lâ İlâhe İllallâh” diyen bir Hristiyan’a, Yahudi’ye Müslümanların yaklaşımı nasıl olacaktır? “Lâ İlâhe İllallâh” lafzını zikreden puta tapan Araplar ve mürtedler de Hristiyan ve Yahûdiler gibi mi olacaktır? sorularını sormuştur.

<sup>759</sup> Özel, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, s.59.

<sup>760</sup> Özel, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, s.64.

İmam Muhammed, Yahudi ve Hristiyanların bugün Müslümanların iki sırtı gibi olduklarını, onlardan birisinin Allah'a ve Rasûlü'ne şahitlik ederse Müslüman olmayacağını söylemiştir. Serahsî bu hususu şu şekilde açıklamıştır: Yahudiler ve Hristiyanlar Allah Rasûlü'ne şahitlik ederken, bu Rasûl Müslümanların Rasûlü'dür, Benî İsrâil'in Rasûlü değildir demişlerdir. Onlar bu görüşlerini Cumâ sûresinin 2. ayetiyle delillendirmişlerdir. Onlara göre bu ayette geçen "ümmiyyûn" kelimesi ehl-i kitabı kapsamamaktadır. Bu durum ise Allah'a ve Rasûlü'ne iman eden ehl-i kitabın Müslüman olmayacağına delil olmuş olur. Serahsî, ehl-i kitabın Müslüman olabilmesi için Allah'a ve Rasûlü'ne şehadetten sonra Yahudilikten veya Hristiyanlıktan uzaklaştım demelerinin gerekli olduğunu söylemiştir. Serahsî yine ehl-i kitaptan birisinin Lâ İlähe İllallâh dedikten sonra ben Hristiyanlıktan uzaklaştım demesiyle Müslüman olmayacağını, çünkü bu kişinin Yahudiliğe geçme ihtimalinin olduğunu söylemiştir. Ancak bu kişi bu lafızlardan sonra ben İslam'a girdim derse artık Müslüman olmuş olur, çünkü onun başka bir dine geçme ihtimali kalmamıştır. Serahsî yine bu hususla alakalı olarak ehl-i kitaptan birisinin "ben Müslüman oldum" demesiyle de Müslüman olmayacağını belirtmiştir. Çünkü Müslüman olmak hakka teslim olmaktır, her din de kendisinin hakka teslim olduğunu iddia etmektedir.<sup>761</sup>

Böylelikle Serahsî ehl-i kitabın sadece Allah'a ve Rasûlü'ne iman ettim demeleriyle Müslüman olmadıklarını, onların Müslüman olmalarının ancak bu imanı açık bir şekilde ifade etmeleriyle mümkün olacağını belirtmiştir.

İmam Muhammed puta tapan kimselerin Lâ İlähe İllallâh deyip, esir alındıktan sonra ise Allah Rasûlü'ne şahitlik etmeleriyle Müslüman olacaklarını söylemiştir. Yine o, gerek kelime-i tevhid olsun gerek Allah Rasûlü'ne şahitlik olsun, puta tapan kişinin bu ikisinden birisini söylemesiyle de Müslüman olacağını belirtmiştir. İmam Serahsî de bu konu ile alakalı, puta tapan birisinin başka bir puta tapan hakkında "o Müslümandır" derse, bu kişinin Müslüman olacağını belirtmiştir. Çünkü puta tapanlar birbirlerini bu vasıfla çağırılmazlar, aksine Müslümanları yüceltir diye Müslümanlık lafzından uzak dururlar. Bu durum Allah Rasûlü zamanında ki ehl-i Mekke'den bilinir. Yine böyle bir kişi "ben Muhammed'in dini üzereyim, ben Haniflerdenim veya ben

---

<sup>761</sup> Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's Siyeri'l Kebîr* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 1997), C.V, s.370.

İslam dini üzereyim” derse, bu kişinin Müslümanlığına hemen hükmedilmez, onun kalbindeki hakikat hakkında delil aranır.<sup>762</sup>

Böylelikle Serahsî puta tapanların, ehl-i kitaba nazaran daha kolay şekilde Müslüman olabileceğini ifade etmiştir. Ancak burada Hanefî fukahâsı Arap müşriklerin yani Araplardan puta tapanların ya öldürüleceklerini ya da Müslüman olmaları gerektiğini söylemiştir.<sup>763</sup> Yani Arap müşrikler Allah’a ve Rasûlü’ne imanı bir kere bile telaffuz etse Müslüman olabilecektir, ancak buna yanaşmazlarsa, ehl-i kitaba yapıldığı gibi onlara cizye teklif edilmeyecek, hemen savaş açılacaktır.

Hanefî fukahâsının Arap müşrikleri hakkında söylediği bu hüküm, aynı şekilde mürtedler içinde geçerlidir. Mürtedler ya İslam dinine geri dönecek ya da onlarla savaşılacaktır.<sup>764</sup>

Savaşın muhatapları konusunda Hanefî fukahâsının müşrik Araplar hakkında söylediklerine binaen modern dönem âlimlerinden Zuhaylî de hadiste geçen “insanlar” lafzının icmâen müşrik Araplar olduğunu, çünkü onların Allah Rasûlü’nü öldürmek için toplandıklarını, Araplar dışında kalan ehl-i kitabın hükmünün ise onlardan farklı olduğunu belirtmiş, ehl-i kitabın ya Müslüman olacağını ya da cizye vereceğini söylemiştir. Ayrıca Zuhaylî, ilgili hadiste yer alan “insanlar” kelimesindeki elif lam takısı cinsiyet bildiren umûmî bir takıdır denilirse, o zaman bu hadisin cizye ayeti ve Allah Rasûlü’nün Arap olmayanlardan cizye aldığı hadisle tahsis edileceğini, bu durumun ise kendisiyle hâsın kastedildiği âm bir durum olduğunu belirtmiştir.<sup>765</sup>

Görüldüğü üzere Zuhaylî, ilgili hadisin hükmünün müşrik Araplara yönelik olduğunu, ehl-i kitabı kapsamadığını söylemiş, böylelikle o Arap müşriklere uygulanacak muamele konusunda Hanefî fukahâsıyla aynı görüşü benimsemiştir.

#### **4.2. Savaştan Önce İslam Dinine Dâvet**

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi dârülharpte ganimet taksimi, savaştan önce davetin mâhiyeti, kendisine İslam daveti gitmeyen bir topluluğa saldırılması durumunda diyet ödenmesi, savaşmadan önce davette bulunmayı emreden hadislerin neshi konularında ele almıştır.

<sup>762</sup> Serahsî, *Şerhu’s Siyer*, C.V, s.371.

<sup>763</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.100, Meydânî, *el-Lübâb*, s.608.

<sup>764</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.100, Meydânî, *el-Lübâb*, s.608.

<sup>765</sup> Zuhaylî, *Âsâru’l Harb*, s.115.

Dârülharpte ganimet taksimi konusunda Hanefî fukahâsı, dârülharpte ganimet taksimi yapılamaz demiştir. Ancak Benî Mustalik topluluğunun ganimetleri, bu topluluğun bulunduğu beldede dağıtılmıştır. Peki, Benî Mustalik topluluğunun ganimetlerinin bu beldede taksim edilmesi, Hanefî fukahâsının görüşüne engel teşkil etmez mi diye sorulsa, Ebû Yûsuf (182/798), Allah Rasûlü'nün Bedir, Huneyn ve Hendek ganimetlerini Medine'ye dönünce Müslümanlar arasında dağıttığını, Benî Mustalik gazvesinin ganimetlerini ise, orayı fethettiği için, Benî Mustalik beldesinde dağıttığını söylemiştir.<sup>766</sup>

Ebû Yûsuf'un bu açıklamasında, Benî Mustalik fethedildiği için ganimetlerin orada dağıtıldığı görülmektedir. Yani, Benî Mustalik fethedilerek dârülharpten dârülİslam'a dönüşmüştür. Bu durum ise Benî Mustalik'in ganimetlerinin orada taksim edilmesine imkân sağlamıştır.

Müslümanların Benî Mustalik topluluğundan elde ettikleri ganimetin durumu hakkında Serahsî de, Allah Rasûlü'nün savaşlardan elde ettiği ganimetleri ancak dârülİslam da dağıtıp, dârülharb de ganimet dağıtmadığını, Benî Mustalik beldesinin ise fethedilip, bu sebeple ganimetlerin burada dağıtıldığını belirtmiştir.<sup>767</sup>

Serahsî yine bu hususta, Benî Mustalik'ten elde edilen ganimetin dışarıya dağıtılmadığını belirtmiştir. Önceki gazvelerde Müslümanlar ele geçirdikleri esirleri, malzeme veya herhangi bir şey karşılığı satabilmiş, ancak bu gazvede Benî Mustalik topluluğunun Müslüman olmasından dolayı bunu yapmamıştır.<sup>768</sup>

Böylelikle Serahsî, Benî Mustalik beldesinin fethedilip dârülİslam'a dönüştüğünü vurgulamış, bundan dolayı onların ganimetlerinin Benî Mustalik beldesinde taksim edildiğini açıklamıştır.

Hanefî fukahâsı savaştan önce davetin mahiyeti konusunu, Müslümanların savaşı mal uğruna değil, din uğruna yapmaları bağlamında ele almıştır.

Serahsî, ilgili hadise binaen düşmanı uyarma konusunda mübalağalı davranılabileceğini, bunun bazen faydalı olabileceğini bazen de terkedilebileceğini söylemiş, önceden kendisine İslam daveti giden bir kavme gece veya gündüz

---

<sup>766</sup> Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Beyrût-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1979), s.196.

<sup>767</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.19.

<sup>768</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.IV, s.300.

saldırmakta bir beis olmadığını belirtmiştir.<sup>769</sup> Böylelikle Serahsî, Allah Rasûlü'nün Benî Mustalik kavmine, kendilerine önceden İslam daveti gittiği için, tekrar davette bulunmadan baskın yaptığını ifade etmiştir.

Merğînânî ilgili hadis bağlamında, Allah Rasûlü'nün ordu komutanlarına, düşman kavimleri ilk olarak Allah'tan başka ilah olmadığına davet etmelerini tavsiye ettiğini söylemiştir. Bunun nedenini de düşman kavmin Müslümanların mal veya esir için savaşmadıkları, din uğruna savaştıkları kanaatine varmaları olarak açıklamıştır. Bu anlayıştan dolayı belki de düşman kavim İslam dinini kabul edecektir. Yine o, bu hususta kendilerine daha önce İslam daveti gitmiş bir topluluğu bir kez daha uyarmanın müstehap olduğunu ancak bu davranışın gerekli olmadığını belirtmiştir.<sup>770</sup>

Mevsîlî (683/ 1284), kendilerine daha önce İslam daveti ulaşan bir topluluğa tekrar İslam davetinde bulunmanın müstehap olduğunu, böyle bir kavmin tekrardan İslam'a davet edilmesinin, uyardırma mübalağa olacağını ve bunun vacip olmadığını ifade etmiştir.<sup>771</sup>

Ayrıca Mevsîlî, İslam'ın dârülharpte tam anlamıyla yayılıp yayılmamasına bağlı olarak kendisine davet ulaşmamış topluluk hakkında ulemanın ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Birinci grup böyle bir topluluğa saldırmanın caiz olduğunu söylemiş ve bu görüşü İslam dini dârülharpte yayılmıştır, yayılma tebliğin yerine geçer olarak açıklamıştır. İkinci grup ise böyle bir kavme saldırmanın caiz olmadığını söylemiş, bu görüşü ise, İslam'ın bazı bölgelerde yayılmasının, tüm dünyada yayılması olarak görülmeyeceği şeklinde açıklamıştır.<sup>772</sup>

İslam dininin dârülharpte tam olarak yayılması durumuyla ilgili İbnü'l Hümmâm; İslam davetinin hakiki ve hükmi olarak şarkta ve ğarpta yayıldığını ancak yine de zannla yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>773</sup> İbn Âbidîn (1252/1836), kendi zamanında İslam dini her tarafa yayıldığı için, devlet başkanının kendisine davet gitmeyen bir topluluğa saldırıp, saldırılmama konusunda muhayyer olduğunu ve İslam

---

<sup>769</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.31.

<sup>770</sup> Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye bi Şerhi'l-Bidâye* (Dâru'l Erkâm b. Ebî'l Erkâm, ts.), C.II, s.426. Meydânî de aynı şekilde düşman kavmin savaştan önce İslam dinine davet edilmesini, Müslümanların amacının mal olmadığı, din olduğu şeklinde açıklamış, önceden kendisine davet giden kavmin tekrardan İslam dinine davet edilmesinin müstehap olduğunu ifade etmiştir. Bkz: Meydânî, *el-Lübâb*, s.608.

<sup>771</sup> Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîl'l-Muhtar* (Çağrı Yayınları, 2015), C.IV, s.119.

<sup>772</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.119.

<sup>773</sup> İbnü'l-Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.429.

ulemasının böyle bir topluluğa zannı gâlible yaklaşılması gerektiğini söylediğini belirtmiştir.<sup>774</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, cehâlet içinde yaşayıp, İlâhi bir dinin davetinden habersiz bulunan bir milletin mazur görüleceğini ve böyle bir milletin Müslüman askerler tarafından İslam dinine davet edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>775</sup> Zuhaylî, cumhur fukahânın, şayet İslam dini her yere yayılmış olsa, düşman kavim neye davet edildiğini ve ne ile savaşaacağını bilse, böyle bir kavme savaştan önce İslam davetinde bulunmak müstehaptır dediğini belirtmiştir.<sup>776</sup>

Hanefî fukahâsının bu görüşlerinden, İslam dini her ne kadar dârülharpte yayılsa da her ihtimale karşı bu hususta zanla hareket edilmesi gerektiği söylenebilir.

Ancak modern dönem hocalarımızdan Yaman; İslam dininin bugün her tarafta yayıldığını, bundan dolayı düşman kavme davette bulunmanın gerekli olmadığını söylemiş, böylelikle klasik fukahânın görüşünden ayrılmıştır.

Bugün İslam'ın kendine özgü inanç, ibadet ve hukuk prensiplerine sahip bir din olduğu bütün dünya tarafından bilinmektedir. Müslümanlar, bütün imkânsızlıklar ve eksikliklere rağmen İslam'ın tanıtım görevini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Bundan dolayı kendilerine İslam daveti ulaşmayan bir devletin bulunması mümkün görünmemektedir. Buna binâen de savaştan önceki davet zorunluluğu neredeyse ortadan kalkmış gibidir. Hele ikinci bir davet hiç söz konusu olmayacaktır.<sup>777</sup>

Savaştan önce düşman topluluğun İslam dinine davet edilmesi konusunda Bilmen, daveti “dâvet’i hükmiyye” ve “dâvet’i hakikiyye” olmak üzere ikiye ayırmış ve bu hususta şunları söylemiştir:

Dâvet’i hükmiyye, bu grupta bulunan düşman topluluğu bir bilgiyle veya bir davet ile İslam dininden önceden haberdar olmuş bir topluluktur. Bu grupla savaşa başlamadan önce kendilerini İslamiyeti kabul etmeye davet etmek gerekmez. Çünkü kendilerine hem İslam daveti yapılmış hem de mazeret şüphesi ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte böyle bir grubu belki icabet ederler diye bir kez daha İslam dinine davet etmek evlâdır. Şayet İslam dinini kabul etmezlerse cizye vererek hem canlarını hem de mallarını koruyabilecekleri kendilerine iletilmelidir.

<sup>774</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddû'l Muhtâr Ale'd Dürri'l Muhtâr* (Riyâd: Dâru Âlemi'l Kütüb, 2003), C.VI, s.208-209.

<sup>775</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye ve Istilâhât'ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), C.III, s.363.

<sup>776</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s. 155.

<sup>777</sup> Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukuku (Uluslararası İlişkiler)* (Ankara: Fecir Yayınları, 2020), s.419.

Dâvet’i hakîkiyyeye; bu grupta bulunan düşman topluluğu İslam dininden önceden hiçbir şekilde haberdar olmamış bir topluluktur. Bundan dolayı bu grupta bulunan düşman kavmin ilk olarak İslam dinine davet edilmeleri gerekir. Çünkü böylelikle düşman kavim, Müslümanların savaştaki amacının maddi bir çıkar olmadığını, hak ve hakikat olduğunu anlayacaktır.<sup>778</sup>

Hanefî fukahâsı, düşman topluluğun İslam dinine davet edilmesi konusunda, İslam davetinin düşman kavme ulaşıp ulaşmamasına göre vaciplik veya müstehaplık hükmünü vermiştir. Peki, kendisine davet ulaşmayan bir kavme Müslümanlar saldırırsa, düşman kavimden öldürülenler için Müslümanlar diyet ödemek zorunda kalır mı ya da Müslümanların telef ettikleri şeyler için tazmin sorumluluğu olur mu?

Bu hususta Merğînânî; İslam daveti gitmeden düşman topluluğuna savaş açılırsa Müslümanların günahkâr olacağını, böyle bir durumda düşman kavmin masumları öldürülürse herhangi bir diyetin verilmeyeceğini, çünkü düşmanın ma’suniyeti olmadığını söylemiştir.<sup>779</sup>

İbnü’l Hümâm böyle bir durumda kadın ve çocukların öldürülmesinde bile diyetin gerekmediğini, Müslümanların kendisine İslam daveti gitmeyen bir topluluğa savaş açması durumunda günahkâr olacaklarını, mal veya can olarak telef ettikleri şeylerden diyet ve tazmin sorumluluklarının olmayacağını belirtmiş, hatta çocuk ve kadınların öldürülmesi durumunda bile, can dokunulmazlığı olmadığı için bir tazmin durumu ortaya çıkmayacağını söylemiştir.<sup>780</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı, kendisine davet gitmeyen bir topluluğa saldırılması durumunda Müslümanların düşman kavme diyet ödemeyeceğini, sadece günahkâr olacaklarını belirtmiştir.

Hanefî fukahâsı ilgili hadisle alakalı olarak nesih konusuna da değinmiştir. Düşman topluluğuna savaştan önce İslam davetinde bulunulmasını emreden hadisler, acaba Allah Rasûlü’nün Benî Mustalik kavmine davette bulunmadan saldırmasını içeren hadisler tarafından neshedilmiş midir?

Bu hususta Zeylâî (762/1360), ilgili hadisin düşman topluluğu İslam dinine davet etme ile ilgili hadisleri neshedebileceğini söylemiştir. Ancak o, ulemanın

<sup>778</sup> Bilmen, *Hukûk’u İslâmiyye*, C.III, s.363.

<sup>779</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.426.

<sup>780</sup> İbnü’l Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, C.V, s.429, İslam daveti yapılmayan bir kavme saldırılması durumunda Müslümanların günahkâr olacağını Meydâni de belirtmiştir. Bkz: Meydânî, *el-Lübâb*, s.608.

savaşmadan önce İslam'a davete dayanan ilk hadislerin, kendilerine İslam daveti ulaşmamış topluluklarla alakalı olduğunu, davet olmadan bir topluluğa saldırmakla ilgili hadislerin ise kendilerine daha önce İslam daveti gitmiş topluluklarla alakalı olduğunu söylediklerini belirtmiştir.<sup>781</sup> Böylelikle Zeylaî'nin davet konusunda hadisler arasında nesh ihtimalinin olabileceği görüşü, hadislerin zâhirine göre meydana gelmiştir.

Zuhaylî, düşman topluluğuna savaştan önce İslam daveti yapılıp yapılmaması konusunda birbiriyle çelişen hadisler hakkında iki görüş olduğunu belirtmiştir.

Birinci görüş, bazı hadislerin başka hadislerle neshedildiği veya davette bulunma fiilinin Allah Rasûlü'nün zamanına hâs bir durum olduğu görüşüdür. İkinci görüş ise ilgili hadisler arasında cem' ve tevfiik yapılmasıdır. Bu görüş cumhûrun görüşüdür. Onlar bu hususta, neshin olamayacağını, çünkü neshin deliller arasında cem'e imkân olmadığı zaman meydana geldiğini, yine hadisler arasında tahsîslik durumunun da olmadığını, çünkü bu hususta bir delilin olmadığını belirtmiştir. Cumhur ulema bu hususta kime İslam daveti ulaşmamışsa, ona savaştan önce İslam daveti gerekir, kime de İslam daveti ulaşmışsa, böyle bir topluluğa ikinci kez İslam davetinde bulunmak müstehaptır demiştir.<sup>782</sup>

Zuhaylî, savaşmadan önce düşman topluluğuna İslam davetinde bulunmakla ilgili hadisler arasındaki teâruzun, Allah Rasûlü'nün kavli ve fiilî sünnetleri ile ilgili bir teâruz olduğunu belirtmiş ve Allah Rasûlü'nün kavli ile fiili birbiriyle çelişirse, usulcülerin de dediği gibi kavil öne alınır demiştir.<sup>783</sup> Zuhaylî bu görüşü ile cumhur fukahânın kabul ettiği savaştan önce İslam davetinde bulunulması gerektiği görüşünü kabul etmiştir.

Böylelikle Hanefî fukahâsı, savaştan önce davette bulunup-bulunmamakla ilgili hadisler arasında neshin olmadığını, her iki hadis grubunun bağlamlarının farklı olduğunu belirtmiş, ulema da bu husustaki hadislerin cem' ve te'lif yoluyla anlaşılabilir olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki; savaştan önceki daveti emreden hadisler, kendisine hiç İslam daveti gitmemiş topluluklarla ilgilidir, savaştan önce davet olmadan saldırıyı kapsayan hadisler ise kendisine önceden İslam daveti gitmiş topluluklarla ilgilidir.

---

<sup>781</sup> Zeylaî, *Nasbü'r Râye*, C.III, s.379.

<sup>782</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.156.

<sup>783</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.157.

### 4.3. Haram Aylarda Şavaş ve Gayri Müslimler Tarafından Yapılan Savaş Aletlerinin Müslümanlar Tarafından Kullanılması

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi haram aylarda müşriklerle savaşılmaması, savaşta düşman topluluğuna karşı nasıl muamelede bulunulacağı ve savaşta yabancılara ait silahların kullanılması konularında ele almıştır.

Hanefî fukahâsı haram aylarda müşriklerle savaşılmaması konusunu, Tevbe sûresinin 5. ayeti ve Allah Rasûlü'nün haram aylardan olan Safer ayında Taif'i kuşatması ile açıklamaya çalışmıştır. Böylelikle şu soru ön plana çıkmıştır: Tevbe sûresinin 5. ayeti olsun, Allah Rasûlü'nün Taif'e haram bir ayda saldırması olsun, haram ayda savaş nasıl anlaşılacaktır?

Serahsî, Atâ b. Ebî Rebâh'ın Tevbe sûresinin 5. ayetinin ilk kısmına dayanarak, haram aylarda bir Müslümanın savaşmasının doğru olmayacağını söylediğini belirtmiştir. Ancak Serahsî, Tevbe sûresinin 5. ayetinin, aynı ayette yer alan “faktülü'l müşrikîne haysü vecettümûhüm” kısmıyla nesh edildiğini söylemiş, bundan dolayı müşriklerle her zaman ve mekânda savaşılabilirliğini belirtmiştir. Ayrıca Süleyman b. Yesâr'a (107/725) bir Müslümanın haram aylarda savaşmasının doğru olup olmadığı sorulmuş, o da bu soruya evet doğrudur şeklinde cevap vermiştir.

Serahsî haram ayda savaşılmaması hususunda Tevbe sûresinin 5. ayetinde geçen “eşhuru'l hurum” lafzına binaen ayette kastedilen mananın, haram aylarda Müslümanlara savaşın yasak olmayıp, yapılan anlaşma bitinceye kadar müşriklerle savaşılmaması olduğunu söylemiştir. Yani Serahsî ayette geçen “eşhuru'l hurum” lafzına anlaşma müddeti manasını vermiş, haram aylar manasını vermemiştir. Serahsî bu görüşünü, Allah Rasûlü'nün haram bir ayda Taif'e saldırıp, onlara mancınıkla taş attığı ve Taif'in Safer ayında fetholunduğu hadisiyle delillendirmiştir. O, böylelikle Kurân'ın ulemanın kabul ettiği meşhur sünnetle nesh edildiğini belirtmiştir.<sup>784</sup>

Haram aylarda savaş yasağının neshi konusunda Kâsânî, savaşın gerek haram aylarda, gerekse diğer aylarda yapılabileceğini söylemiş ve haram ayda savaş yasağının kılıç ayetiyle yani Tevbe sûresinin 5. ayetiyle ve diğer savaş ayetleriyle mensûh olduğunu belirtmiştir.<sup>785</sup>

<sup>784</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.67-68.

<sup>785</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.100.

Bilmen, düşmanın gücünün kırılması amacıyla, senenin herhangi bir ayında savaşa başlanılmasının ve zafer kazanmak için harp araçlarından herhangi birisinin kullanmasının caiz olduğunu belirtmiş, haram aylar olan Recep, Zilka'de, Zilhicce ve Muharrem aylarında da savaş yapılabileceğini söylemiştir.<sup>786</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı, Müslümanların ne zaman imkân bulurlarsa düşman topluluğuna saldırabilmeleri için haram aylarda savaş yasağının neshedildiğini vurgulamıştır.

Müslümanların haram aylarda savaş açtığı topluluklardan birisi de Taif topluluğu olmuştur. Peki, Alah Rasûlü Taif'e neden savaş açmıştır diye sorulacak olursa, bu hususta Mustafa Sabri Küçükaşcı şunları söylemiştir:

“Taif ehli hicretten sonra da Allah Rasûlü'ne düşmanlığa devam etmiş, Bedir ve Uhud başta olmak üzere Müslümanlarla her savaşta Mekke'li müşriklerin yanında yer almıştır, bu nedenle de Allah Rasûlü'nün aklında Mekke'nin fethinden sonra Taif kuşatması olmuştur.”<sup>787</sup>

Allah Rasûlü, Taif ehline Müslümanlara olan düşmanlıkları sebebiyle savaş açmıştır. Peki, Allah Rasûlü Taif ehline saldırmadan önce nasıl bir yol izlemiştir diye sorulacak olursa; Hanefî fukahâsı bu hususta Müslümanların, düşmana ilk olarak İslam dinini, bunu kabul etmezlerse cizye ödemelerini teklif etmelerini belirtmiş, bu ikisini kabul etmedikleri zaman onlarla savaşılması gerektiğini söylemiştir.<sup>788</sup> Böylelikle Taif'e İslam daveti ve cizye ödemeleri teklif edilmiş ancak onlar bunu kabul etmemiştir.

Hanefî fukahâsı bu bağlamda Müslümanların savaşta uygulayacakları harp tedbirlerine değinmiş ve bu konuyu düşmanı kontrol altına alma, onların isteklerini kırma durumuna göre açıklamıştır.

İmam Muhammed, Müslümanların müşriklerin kalelerini ateşle yakmalarında, su ile batırmalarında, onlara suyun ulaşmasını engellemelerinde veya onların sularına zehir katıp onları helak etmelerinde bir beis yoktur demiştir. Serahsî, imam Muhammed'in bu husustaki görüşünü, bizler müşrikleri ortadan kaldırmakla emrolunduk, bizim harp tedbirleri bağlamında söylediğimiz hususlar, müşriklerin

<sup>786</sup> Bilmen, *Hukûk 'u İslâmiyye*, C.III, s.365.

<sup>787</sup> Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Tâif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), C.XXXIX, s.444.

<sup>788</sup> Kâsânî, *Bedâ'î 'u 's-Sanâ'î*, C.VII, s.100, İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.431.

savaş konusundaki isteklerini kırmaya yöneliktir, bu durum ise onların Müslümanlara itaat etmelerine râcidir şeklinde açıklamıştır.<sup>789</sup>

Serahsî bu hususta Allah Rasûlü'nün, Üsâme b. Zeyd'e (54/674) Ebnâ'ya sabah vakti saldırıp, orayı yakmasını emrettiği, Selmân'ı Fârisî'nin (36/656) Allah Rasûlü'ne Taif'in duvarlarını yıkmak için mancınık kullanılmasını tavsiye ettiği, Allah Rasûlü'nün de mancınık kullanımına izin verdiği hadisleri, yine Hz. Ömer'in, Tüster şehrini muhasara altına alan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (42/662) mancınık kullanmasını emrettiği, Amr b. Âs'ın (43/664) İskenderiyye'yi kuşattığı zaman mancınık kullandığı uygulamaları örnek olarak göstermiştir.<sup>790</sup> Böylelikle Serahsî, Müslümanların savaşta harp tedbirleri hususunda yapacağı fiillerin düşman topluluğunun isteklerini kırmaya yönelik olduğunu belirtmiştir.

Kâsânî, Müslümanların Haşr sûresinin 5. ayeti gereği, düşmanın zirâi ürünlerini tahrip edip, meyveli meyvesiz ağaçlarını kesmelerinde bir beis olmadığını, aynı şekilde Müslümanların düşman kalelerini ateşle yakmalarında, su ile batırmalarında, mancınıkla taş atarak yıkmalarında Haşr sûresinin 2. ayeti gereği bir beis olmadığını belirtmiş ve bunların hepsinin düşmanı kontrol altına almak ve zapt etmek için olduğunu ifade etmiştir.<sup>791</sup>

Yine bu hususta Bilmen, savaş gereği olarak hayatlarına kastedilmesi caiz olan kimselerin yurtlarına, mallarına kastedilmesi de caiz olur, şayet bu durumlar caiz olmazsa Müslümanlar zafer sahibi olamaz demiştir.<sup>792</sup>

Ayrıca Hanefî fukahâsı, zikredilen bu harp tedbirlerinin düşman beldesinde Müslümanlar bulunsa bile uygulanabileceğini belirtmiştir. Nitekim bu hususta Mevsilî, Allah Rasûlü'nün Taif halkına aralarında Müslümanlar bulunduğu halde mancınıkla taş attığını söylemiştir. Ancak Mevsilî böyle bir durumda Müslüman askerlerin, muhasara altında bulunan Müslümanları kastetmeden imkânlar nispetinde düşman kavme taş, ok atmaları gerektiğini de ifade etmiştir.<sup>793</sup> İbn Âbidîn ise bu durumla alakalı olarak; düşmana mancınık kullanılarak ateşli taş atılması zafer mümkün olmadığı zaman caiz olur, şayet Müslümanlar bunu yapmadan zafer elde

<sup>789</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.IV, s.221.

<sup>790</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.IV, s.222.

<sup>791</sup> Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.100. Hanefî fukahâsı bu fiillerin yine düşmanın arasına tefrika sokmak için yapılabileceğini de belirtmiştir. Bkz: Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.426, Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.119.

<sup>792</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.366.

<sup>793</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.119.

edeceklerse düşmana ateşli taş atılması caiz olmaz, çünkü bu durumda düşmanın çocuklarının, kadınlarının ve aralarında bulunan Müslümanların helak olma ihtimali vardır demiştir.<sup>794</sup>

Yine bu hususta Bilmen; muhasara altındaki bir kalenin veya bir şehrin içerisinde kadınların, çocukların, bazı Müslüman esirlerin ve tüccarların bulunabileceği ihtimalinden dolayı bu yerlerin başka yollarla ele geçirilmesi mümkün oldukça mancınık, top, su gibi araçlarla bu yerlerin tahrip edilmemesi gerekir demiştir.<sup>795</sup>

Hanefî fukahâsı ilgili hadis bağlamında, başka milletlere ait savaş aletlerinin Müslümanlar tarafından kullanılması konusu hakkında, Taif ehline mancınıkla taş atılması fikrinin Allah Rasûlü'ne Selmân'ı Fârisî tarafından söylendiğini belirtmiştir.<sup>796</sup> Bilmen; yapılan savaşta her çeşit silahın kullanılabilceğini, bu sebeple Müslümanların savaşta kendilerinin yaptığı silahları kullanabilecekleri gibi, başka milletler tarafından yapılan silahları da kullanabileceklerini belirtmiş ve zamanında Müslümanların, ordularında gerek Arapların gerek Acemlerin yaptığı yayları kullandıklarını ifade etmiştir.<sup>797</sup>

Bilmen, bazılarının ise İran mecûsilerine ait olduğu için Fârisî yaylarının kullanılmaması gerektiğini söylediğini belirtmiş ve onlara şu şekilde cevap vermiştir:

Mancınık bile Müslümanların icat ettiği bir savaş aleti değildir, bunu başka milletler icat edip, savaşlarda kullanmıştır. Hatta bu alet Taif kuşatmasında Allah Rasûlü tarafından kullanılmıştır. Aynı şekilde savaşlarda hendek kazmak eski İran mecûsilerine ait bir adet iken, bu durum Allah Rasûlü tarafından Hendek savaşında kabul edilmiştir.<sup>798</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı, başka milletlere ait savaş aletlerinin Müslümanlar tarafından kullanılabilceğini belirtmiştir.

#### **4.4. Zafere Binâen Düşman Beldesinin Tahrip Edilmesi**

Hanefî fukahâsı ilgili hadise Benî Nadîr Yahudilerinin hürmalıklarının kesilmesi ve düşman topluluğuna zafer durumuna göre saldırılması konusunda yer vermiştir.

<sup>794</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l Muhtâr*, C.VI, s.209.

<sup>795</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.366.

<sup>796</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.IV, s.222, İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.431.

<sup>797</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.365.

<sup>798</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.365.

Hanefî fukahâsı Benî Nadîr Yahudilerinin hurmalıklarının kesilmesi konusunu Benî Nadîr'e niçin savaş açıldığı, hurmalıkların hangi amaçla kesildiği bağlamında ele almıştır.

Serahsî, Benî Nadîr'e savaş açılma nedenini Benî Nadîr'in Allah Rasûlü'nü öldürmek istemeleri olarak açıklamıştır. Allah Rasûlü Medine'ye geldiği zaman Benî Nadîr ile bir anlaşma yapmış, daha sonra Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali ile birlikte, Amr b. Ümeyye'nin öldürdüğü iki adamın diyetini almak için Benî Nadîr'in yanına gitmiştir. Allah Rasûlü onların yanına varınca kavim ona, "Ey Ebe'l Kâsım otur, sana yemek yedirelim ve istediğini verelim" demiştir. Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali Allah Rasûlü'nü yalnız bırakınca Huyey b. Ahtab Benî Nadîr'e, onu öldürmek için şundan daha müsait bir zaman bulamazsınız demiş, bunun üzerine Benî Nadîr Allah Rasûlü'nü öldürmek istemiştir. Cebrâil (a.s) bu durumu Allah Rasûlü'ne bildirmiş, Allah Rasûlü de hemen Medine'ye gitmiştir. Bu olaya binâen Allah-u Teâla Mâide suresinin 11. ayetini indirmiştir. Allah Rasûlü daha sonra Benî Nadîr'i kuşatmış ve onlara bölgeden her sene cizye vermek üzere çıkarsanız, ürünleriniz sizin olur demiştir. Benî Nadîr buna olumsuz cevap vermiştir. Allah Rasûlü onları on beş gün muhsara altında tutmuştur. Benî Nadîr dar geçitli yolları tutmuş ve Allah-u Teâla'nın Haşr suresi 14. ayetinde buyurduğu gibi Müslümanlarla duvar arkasından savaşmıştır. Haşr suresinin 2. ayetinde geçtiği gibi de Müslümanlar kendileriyle savaşmamaları için onların evini yıkmış, Müslümanlar her ne zaman yakındaki bir evin duvarını delse, onlar da başka eve geçebilmek için başka duvarlar delmişlerdir.<sup>799</sup>

Böylelikle Serahsî, Benî Nadîr'in Allah Rasûlü'nü tek bulunca öldürmek istemelerinden dolayı onlara savaş açıldığını belirtmiştir. Ancak burada dikkatimizi çeken bir başka husus ise Allah Rasûlü, Benî Nadîr kendisini öldürmek istemesine rağmen onlara cizye ödemelerini teklif etmiştir, yani Allah Rasûlü bu olaydan sonra Benî Nadîr'e hemen saldırmamış, onlara yine fırsat vermiştir.

Serahsî, Benî Nadîr'in hurmalıklarının kesilmesi konusunda; Benî Nadîr için meyveli hurma dallarının çok önemli olduğunu, hurmalıkların kesildiğini görünce onların birbirlerine; hurmalıklar kesildikten sonra bize bir yerleşim yeri yoktur dediğini belirtmiştir. Bundan dolayı onlar Allah Rasûlü'ne seslenerek: Ey Ebe'l

---

<sup>799</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.40.

Kâsım, sen fesâdı nehyediyordun, ne oluyor da hurmalıkları kesip, yakıyorsun demişlerdir.<sup>800</sup>

Burada ön plana çıkan husus, Benî Nadîr'in hurmaları çok önemsemeleri olmuştur. Allah Rasûlü, onların bu durumunu bildiği için, onları zayıf noktalarından yakalamıştır. Nitekim bu olaya binâen Benî Nadîr Yahudileri “bize artık yerleşim yeri yoktur” demiştir.

Serahsî yine bu hususta Benî Nadîr'in Müslümanlara da sitem ettiğini, onların bu sitemi nedeniyle bazı Müslümanların hurmalıkları kesmeyi bırakmak istediğini belirtmiştir. Şöyle ki; muhasara altındaki Benî Nadîr, Müslümanlara seslenerek; sizler kendinizin Müslüman olduğunuzu ve bozgunluk yapmadığınızı iddia ediyorsunuz hem de hurmalıkları kesiyorsunuz demiştir. Bunun üzerine bazı Müslümanlar onların doğru söylediğini belirtmiş, bazı Müslümanlarda onları sinirlendirmek, uyarmak için hurmalıkları kestiklerini belirtmiştir.<sup>801</sup> Böylelikle konuya bütüncül şekilde bakıldığı zaman, Müslümanların Benî Nadîr'in hurmalıklarını keyfî olarak kesmedikleri, Benî Nadîr'in Allah Rasûlü'nü öldürmeye teşebbüs etmesinden dolayı, Allah Rasûlü'nün de onları sindirmek için, onların çokça önem verdikleri hurmalarını kestiği anlaşılmıştır.<sup>802</sup>

Ayrıca Serahsî, Allah Rasûlü'nün Benî Nadîr Yahudilerinin hurmalıklarını kesmesine rağmen, Hz. Ebûbekir'in Şam toprağında herhangi bir tahribat yapmadığını ifade etmiştir. Hz. Ebûbekir askerlerine “*O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez.*” ayetine<sup>803</sup> dayanarak, ağaçları kesmeyin, harap etmeyin, bozgunculuk yapmayın tavsiyelerinde bulunmuştur. İmam Muhammed, Hz. Ebûbekir'in bu kavlini te'vil ederek Allah Rasûlü'nün, Hz. Ebûbekir'e Şam'ın onun eliyle fethedileceğini haber verdiğini belirtmiştir. Bu haber ise; “sizler bir gün Kısra ve Kayser'in altınlarını çıkaracaksınız” şeklindedir. Hz. Ebûbekir de tavsiyesinde buna işaret etmiştir. O, bu hadise binaen askerlerine, “Allah-u Teâla düşmanlarına karşı size yardım edecek ve sizin fethettiğiniz yerde mescid yapma imkânınız olacaktır. Belki sizden bazıları

---

<sup>800</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.40.

<sup>801</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.41.

<sup>802</sup> Hanevî fukahâsî, Benî Nadîr'in hurmalarını Haşr sûresinin 5. ayetinde geçen “lîne” kelimesiyle açıklamış ve bu kelimeye acve hurması, değerli bir hurma veya güzel bir ağaç manalarının verildiğini belirtmiştir. Bkz: Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.40.

<sup>803</sup> el-Bakara, 2/205.

fethedilen yere gelir, oraya yerleşir” demiştir.<sup>804</sup> Böylelikle Hz. Ebûbekir fethedilen yerlerin Müslümanlara kalacağını anlamış, bundan dolayı da kesme ve tahrip etme fiilini kerih görmüştür.

Hanefî fukahâsı Allah Rasûlü’nün, Benî Nadîr Yahudilerinin ağaçlarını, ekinlerini tahrip etmesi konusunu zafer durumuna göre değerlendirmiştir.

İbnü’l Hümâm, düşman beldesinin tahrip edilmesindeki/yakılmasındaki maksadın düşmanı zapt etmeye ve isteklerini kırmaya yönelik olduğunu, Müslümanların imkânları nispetinde düşman beldesini yakıp, ağaçlarını kesip ve ekinlerini tahrip edebileceklerini söylemiştir. Ancak bu durum, Müslümanların o beldeyi zannı ğaliple fethedeceği zaman caizdir. Şayet Müslümanların mağlup olacağı zahiren belli olursa, ihtiyaç olmaksızın bozgunculuk yapmak olacağından bu durum kerih olur.<sup>805</sup>

Ali el-Kârî bu konuyu zaferin elde edilme şekline göre açıklamıştır. Devlet başkanı şayet saldırma ve yakma olmadan fethin olacağından eminse, hıyanet yapmaksızın ve ahdi bozmaksızın düşmanla savaşmalıdır. Ancak bu durum zaferden ve eman vermeden sonra olur. Bu iki durumdan önce hile ile yani hıyanet ve tahrik ile savaşmakta beis yoktur.<sup>806</sup> Yani Müslümanlar fethin düşmana saldırılmadan gerçekleşeceğinden eminse, düşmana saldırılmaması lazım, ancak böyle bir durum yoksa zafer saldırı olmaksızın gerçekleşmeyecekse o zaman düşman beldesi tahrip edilebilir.

Bilmen ise bu hususta zafer durumunu zikretmemiş, düşmanın beldesinin yok yere de tahrip edilebileceğini vurgulamıştır.

İslam ordusu tarafından ganimet olarak alınması caiz olan ekinlerin, meyveli veya meyvesiz ağaçların yok yere kesilmesi, yakılıp, yıkılması caizdir. İslam ordusu bunu yapmadığı takdirde kötülük işlemiş olur. Yine bu bağlamda tahrip ve imha sebebiyle öldürülmesi caiz olmayan kimseler öldürülse, bazı ekinler ve meyveler mahvedilse diyet yani tazminat gerekmez. Çünkü bu durum kanı heder olmuş kimseler arasında ve gayri mütekavvim mallar hakkında meydana gelmiştir.<sup>807</sup>

---

<sup>804</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.36.

<sup>805</sup> İbnü’l Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, C.V, s.431.

<sup>806</sup> Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Fethu Bâbi’l İnâye bi Şerhi’n Nukâye* (Dârul Kütübî’l İlmiyye, 1997), C.III, s.264.

<sup>807</sup> Bilmen, *Hukûk’u İslâmiyye*, C.III, s.366.

Bilmen'in bu açıklamasına binaen şu belirtilmelidir ki; Bilmen bu konuyu cihadın şartlarından sonra ele almıştır. Yani o, bir düşman beldesinin yakılmasını veya tahrip edilmesini ilk durumda savunmamış, belirli aşamalardan sonra düşmana bu fiillerin yapılmasını söylemiştir.

Zuhaylî, savaşın kaçınılmaz olması bağlamında düşman beldesinin tahrip edilmesini değerlendirmiştir. Düşmanla savaşın kaçınılmaz olması durumunda onların kalelerini yakmakta, suyun altında bırakmakta, tahrip etmekte, ağaçlarını kesip, ekinlerini bozmakta, kalelerine karşı günümüzde kullanılan tank toplarına benzer mancınık kurmakta bir mahzur yoktur. Çünkü Allah-u Teala bu hususta, “*Evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle tahrip ediyorlardı*”<sup>808</sup> buyurmuştur.<sup>809</sup>

Hanefî fukahâsının bu husustaki açıklamalarına binaen fukahâ düşman beldesinin tahrip edilmesi konusunu, düşman topluluğuna İslam daveti ve cizye teklifi yapılması konularından sonra yer vermiştir. Bu durum ise, düşman topluluğuna hiçbir sebep yokken saldırılamayacağını, belirli şartlar çerçevesinde düşmana saldırılabileceğini ortaya çıkarmıştır. Yine bu hususla alakalı fukahâ düşman beldesinin tahrip edilmesini, onların savaş istekleri kırmak, onları zaptetmek, korkutmak bağlamında değerlendirmiştir.

#### **4.5. Düşman Beldesine Mushaf İle Savaşa Gitmek**

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi; Müslüman ordusunun büyük veya küçük olması, savaşa mushaf götürme yasağının umûmîliği, eman anlaşması yapılan dârülharbe mushaf götürülmesi bağlamında ele almıştır.

Hanefî fukahâsı Müslüman ordusunun büyük veya küçük olması konusunu iki başlıkta değerlendirmiştir. Müslüman askerlerin yanlarında mushaf götürmelerinde ki amaçları nedir? Düşman, Müslüman askerlerin yanlarında götürdüğü mushafla alay eder mi?

İmam Muhammed, Müslüman bir askerinin ezberinden okuyamadığı Kur'ân'ı, mushaftan okumaya muhtaç olduğunu, onun mushaf taşımakla bereketlenmek veya Kur'ân ile zafer kazanmak istediğini belirtmiştir. Çünkü Kur'ân Allah'ın sağlam bir ipidir, kim ona sarılırsa kurtuluşa erer. Zâhir olan böyle bir durum, kendisine güvenilen

---

<sup>808</sup> el-Haşr, 59/1.

<sup>809</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi* (İstanbul: Risâle Yayınları, 1989), C.XIII, s.186.

büyük bir ordu ile gerçekleşir. Küçük bir orduda ise sayılarının azlığı nedeniyle Müslümanlar sıkıntıya düşebilir.<sup>810</sup>

Serahsî, Allah Rasûlü'nün savaşa mushafla gitmeyi yasakladığı hadisteki yasağın sabit olmadığını ifade etmiştir. İlgili hadiste geçen nehiy ifadesi Müslümanlar için sağlam bir nehiy değildir. Müslümanlar büyük bir ordu olursa, onlardan birisinin seferde okumak için yanında mushaf taşımada bir beis yoktur. Çünkü bu durumda Müslümanlar güçlerine güvenmektedirler.<sup>811</sup>

Kâsânî, Kur'ân ile dârülharbe sefere gitme konusunda Müslüman orduya bakılacağını belirtmiştir. Ordu kendisine güvenilen büyük bir asker topluluğu ise, Kur'ân ile dârülharbe gitmekte bir beis yoktur, çünkü hem bu ordu Kur'ân okumaya muhtaçtır hem de böyle bir ordu ile mushafın düşmanın eline geçmesi ve küffarın mushafı alaya alması engellenir. Ancak ordu seriyye gibi küçük bir asker topluluğu ise, Kur'ân ile dârülharbe gitmek mekruhtur. Çünkü böyle bir durumda düşman mushafı ele geçirip, onunla alay edebilir. Nitekim bu hususta Allah Rasûlü Müslümanları nehyetmiştir.<sup>812</sup>

Zeylaî ise bu hususta düşmanın mushafla alay etmesine değinmeksizin, büyük-küçük ordu ayrımı yapmadan, hadiste geçen ordunun kendisine güvenilmeyen küçük bir ordu olduğunu belirterek Hanefî fukahâsı arasında farklı bir görüş ortaya koymuştur.<sup>813</sup>

İbnü'l Hümâm kendisine güvenilen ordunun ancak on iki bin askerden oluşabileceğini belirtmiştir. Bu görüş Hanefî mezhebince kabul edilen bir görüştür. İbnü'l Hümâm büyük bir ordu ile ilgili, düşmanın büyük bir ordu arasında Kur'ân'ı ele geçirmesinin nadir olduğunu, böyle bir orduda Kur'ân'ın unutulmasının veya düşürülmesinin söz konusu olmayacağını söylemiştir.<sup>814</sup>

Meydânî büyük bir ordu ile kadınların ve mushafın götürülebileceğini belirtmiştir. Düşmana karşı kendisine güvenilen bir orduyla sefere çıkılması durumunda, kadın ve mushaf götürülmesinde beis olmaması, çoğunluğun selamet anlamına gelmesindedir. Çünkü çoğunluk kesinlik demektir. Ancak kendisine

---

<sup>810</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.142.

<sup>811</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.29.

<sup>812</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.102.

<sup>813</sup> Zeylaî, *Nabsü'r-Râye*, C.III, s.384.

<sup>814</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.434.

güvenilmeyen bir toplulukla sefere çıkılması durumunda, düşmanın kadınlara fesatlık ve rezalet yapmak için, mushafa da hakir görmek için saldırma ihtimali vardır. Çünkü onlar Müslümanları sinirlendirmek için mushafı hakir görürler.<sup>815</sup>

Bilmen savaşa büyük veya küçük bir ordu ile gidilmesi konusunu saygı gösterilmesi gereken eşyalarla birlikte değerlendirmiştir.

Kendisine saygı gösterilmesi vacip olan ve alaya alınması haram olan eşyaları, böyle eşyaların korunması hakkında tam bir emniyet olsa bile, dârülharbe götürmek yasaktır. Buna binâen dârülharbe girecek olan Müslüman savaşçıların, yanlarında mushafı, hadis ve fıkıh kitaplarını bulundurabilmeleri için büyük bir askerî orduyla dârülharbe girmeleri gerekir. Müslüman askerler, bir seriyye ile veya küçük bir grupla dârülharbe girerse, mushafı, hadis ve fıkıh kitaplarını yanlarında götürmemelidirler. Çünkü böyle bir durumda bu kitapların düşmanın eline geçip, alaya alınması kuvvetle muhtemeldir.<sup>816</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı büyük bir ordu ile düşman toprağına mushafın götürülebileceğini, küçük bir askeri toplulukla götürülemeyeceğini vurgulamış, bu durumun illetini de düşmanın mushafı ele geçirip, onunla alay etmesi, hakir görmesi, ona saygısızlık yapması olarak açıklamıştır.

Alay konusunda Hanefî fukahâsından bir kısmı, düşmanın mushafı fasihliğinden dolayı alay edemeyeceğini söylemiş ancak bu görüş kabul edilmemiştir.

Tahâvî, mushaf küffârın eline geçse, onlar her ne kadar mushafın Allah kelâmı olduğunu kabul etmeseler bile ibarelerinin vecizliği, manasının açıklığı nedeniyle onun kelâmın en fasîhi olduğunu kabul ederler ve bu nedenle onu hakir görmezler demiştir. Serahsî ise bu görüşe katılmamıştır. Çünkü küffâr mushafı Müslümanları sinirlendirmek için hakir görür, nitekim böyle bir durum Karmâtîler Mekke'ye gelince meydana gelmiştir. Onlar temizlenmek için (istincâ) mushafı kullanmışlardır. Serahsî bu olay nedeniyle zimmîye mushaf satılmasının caiz olmadığını da belirtmiştir.<sup>817</sup>

Hanefî fukahâsı, düşman beldesine mushaf götürme yasağının umûmîliği konusunda ise Tahâvî'nin görüşüne dayanarak ilgili yasağın geçerliliğini ele almıştır.

Bu hususta Serahsî, hadiste geçen nehyin Allah Rasûlü'nün zamanına ait olduğunu, çünkü o zamanda Müslümanların elindeki mushaf sayısının çok olmadığını

<sup>815</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.609.

<sup>816</sup> Bilmen, *Hukûk-u İslâmiyye*, C.III, s.372.

<sup>817</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.143.

söylemiş, yine o dönemde düşmanın eline Müslümanların elinde bulunan mushaftan bir şey geçtiği zaman onun kaybolmayacağına belli olmadığını ifade etmiştir. Böylelikle Serahsî bugün hem mushafın hem de kârielerin çok olması nedeniyle mushaftan bir şey kaybolmayacağına güvenilebileceğini belirtmiştir.<sup>818</sup>

İbnü'l Hümâm da hadiste geçen yasaklamanın mushafın azlığından dolayı olduğunu, bu nedenle de insanların elinde mushaf kalmaması ihtimalinin bulunduğunu söylemiş ancak bugün böyle bir durumun kerih olmadığını belirtmiştir.<sup>819</sup>

Düşman beldesine mushaf götürme yasağının umûmîliği konusunda Yaman;

“Düşman beldesine mushaf ile gidilmemesi hükmü Kur’ân’ın inzâl dönemine aittir. Çünkü bu süreçte mushafın kaybolma ihtimali vardır, ancak bu durum daha sonraki süreçte mushafın çoğalmasıyla değişmiş, bundan dolayı düşman beldesine mushafla gidilmesi hükmü de değişmiştir.” demiştir.<sup>820</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı, Tahâvî’nin görüşüne dayanarak düşman toprağına mushafla gidilmesi yasağının Allah Rasûlü zamanına ait olduğunu, bugün ise gerek mushafın gerek Kur’ân hafızlarının çok olması nedeniyle bu yasağın hükmünün değiştiğini belirtmiştir.

Hanefî fukahâsı, kendisine dârülharbe girme hususunda eman verilen bir Müslümanın, dârülharbe giderken yanında mushaf götürmesi konusunda ise ahde vefayı ön planda tutmuştur.

Serahsî, bir Müslüman eman ile küffâr beldesine girse, yanında mushaf götürmesinde bir beis olmadığını, ancak bu kavmin ahde vefa göstermeme durumu varsa o zaman bu Müslümanın oraya emanla gitse bile yanında mushaf götürmemesi gerektiğini söylemiştir.<sup>821</sup>

Meydânî, düşman kavim ahdi yerine getiren bir kavim ise Müslümanların yanlarında mushaf taşıyarak eman altında böyle bir yere gidebileceğini, çünkü böyle bir durumda düşmanın saldırısı olmayacağını belirtmiştir.<sup>822</sup>

---

<sup>818</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.143.

<sup>819</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.433.

<sup>820</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, s.445.

<sup>821</sup> Serahsî, *Şerhu's Siyer*, C.I, s.143.

<sup>822</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.609.

Böylelikle Hanefî fukahâsı, eman veren dârülharb ahde vefa göstermeyen bir toplumsa, bir Müslümanın böyle bir topluma mushaf götürmesinin caiz olmadığını belirtmiştir.

#### 4.6. İslam Dininde Müslenin Hükümü

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi, hırsızlık yapan birisinin elinin kesilmesi ve öldürülmesi, Müslümanlardan ayrılıp, Müslümanların yollarını kesenlerin durumu, müslenin mensûhluğu, zafere göre müsle ve müslenin modern hukuktaki yeri başlıklarında ele almıştır.

Hanefî fukahâsı hırsızlık yapan birisinin elinin kesilmesi ve öldürülmesi hususunda, hırsızlığın beşinci kez yapılmasında bu fiili yapan kişinin öldürülmesini ve bu cezanın mahiyetini değerlendirmiştir.

Serahsî, ilk defa hırsızlık yapan kimsenin ilk olarak sağ elinin, ikinci defa hırsızlık yapan kimsenin sol ayağının kesileceğini söylemiş, ikiden fazla hırsızlık yapan kimseye ise istihsânen daha bir şey yapılmayacağını ancak tevbe edene kadar hapsedilip, ta'zir cezası verilebileceğini belirtmiştir. İmam Şâfiî, üçüncü kez hırsızlık yapan kimsenin sol elinin, dördüncü kez hırsızlık yapan kimsenin sağ ayağının kesileceğini, bundan sonra hırsızlık yapan kimsenin ise hapsedileceğini söylemiştir. Ashâb'z zevâhir ise beşinci kez hırsızlık yapan kimsenin öldürüleceğini belirtmiştir. Tahâvî, hırsızlık cezasıyla ilgili haddin başlangıçtan itibaren sert olduğunu söylemiş ve bu hususta Allah Rasûlü'nün Ureyne kavminin ellerini, ayaklarını kestirip, gözlerini oyduğu hadisi zikretmiştir.<sup>823</sup>

İbnü'l Hümâm, çokça hırsızlık yapanın durumu hakkında Nesâî kanalıyla gelen beş kez hırsızlık yapan kişinin beşinci seferde öldürüleceği hadisini ve Allah Rasûlü'nün Ureyne topluluğuna uyguladığı cezayı zikretmiş ancak bu cezanın başlangıçta gerçekleştiğini, Allah Rasûlü'nün o zaman hudûdu çok sert uyguladığını belirtmiş ve bu cezanın nesholdüğünü vurgulamıştır.<sup>824</sup>

İbn Âbidîn, had cezasının başlangıçta sert bir şekilde uygulandığını belirtmiş ve Ureyne topluluğuna yapılan uygulamayı buna örnek olarak göstermiştir. O, bu olayın başlangıçta olduğunu, bundan dolayı nesh olayının olabileceğini vurgulamıştır. İbn Âbidîn bu hususta ulemadan bazısının hırsızlık yapan kişinin, üçüncü ve dördüncü kez

<sup>823</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.IX, s.167.

<sup>824</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.383.

hırsızlık yaptığında ellerinin ve ayaklarının kesileceği, beşinci seferde ise öldürüleceği görüşüne katılmamıştır. O, bu görüşünü Hz. Ali, Hz. Ömer ve İbn Abbas'a dayandırmıştır. Ancak İbn Âbidîn böyle bir durumun sürekli devam eden bir had durumu olamayacağını, devlet başkanının toplumdan fesadı kaldırmayı amaçladığı zaman böyle bir kişiyi öldürebileceğini vurgulamıştır.<sup>825</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı çokça hırsızlık yapan birisinin hükmü hakkında ihtilaf etmiş ve Allah Rasûlü'nün Ureyne-Ukl topluluğuna verdiği cezanın başlangıçta gerçekleştiğini daha sonra ise bu cezalandırmanın nesholdüğünü vurgulamıştır. Ancak fukahâ bu hususta devlet başkanının toplumdaki fesatlık durumuna göre hareket etmesi gerektiğini de belirtmiştir.

Hanefî fukahâsı Müslümanlardan ayrılıp, Müslümanların yollarını kesenlerin durumu hakkında bu bağlamda nâzil olan Mâide sûresinin 33. ayetinin nüzûl sebebine değinmiştir.

Serahsî, ulemanın bir kısmının bu ayetin mürtedler hakkında indiğini söylediğini, bu görüşlerini Hz. Enes kanalıyla rivayet edilen Ureyne hadisi ile delillendirdiklerini belirtmiştir. Ancak Serahsî bu görüşe katılmamış ve ayetin nüzûl sebebinin yol kesenler hakkında olduğunu ve imam Muhammed'in de bu görüşü kabul ettiğini söylemiştir. Serahsî, imam Muhammed'in bu görüşü Ebû Yûsuf'tan, onun Kelbî'den, onun Ebû Salih'ten, onun da İbn Abbas'tan aldığını vurgulamıştır.<sup>826</sup>

Müslüman veya zimmî birisi, başka Müslüman veya zimmi birisinin yolunu kesip, onu öldürüp ve malını alsa, devlet başkanı böyle birisinin ellerini, ayaklarını çaprazlamasına kesip ve onu idam edebilir. Serahsî bu hususta ulemanın görüşlerine dayanarak Allah Rasûlü'nün Ureyne kavmine verdiği cezada onları idam etmeden öldürdüğünü belirtmiştir.<sup>827</sup>

Mâide sûresinin 33. ayeti hakkında Zeylaî, bazılarının bu ayetin Ureyne olayına binaen nâzil olduğunu ve bu olayı neshettiğini kabul ettiğini, bazılarının ise bu ayetin Ureyne olayına binaen inmediğini ve başka nüzûl sebepleri zikrettiğini söylemiştir. Zeylaî, İbn Sâ'd'ın ilgili ayette Ureyne topluluğuna yapılan saldırı hakkında ve onların cezasının arttırılması konusunda bir yasak olmadığını söylediğini de belirtmiştir.<sup>828</sup>

<sup>825</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l Muhtâr*, C.XI, s.171.

<sup>826</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.IX, s.133-134.

<sup>827</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.IX, s.195-196.

<sup>828</sup> Zeylaî, *Nasbü'r Râye*, C.III, s.386.

Hanefî fukahâsı, Maide sûresinin 33. ayetinin nüzûl sebebi hakkında tam bir görüş belirtmemiştir, ancak diğer âlimlerin görüşleri de baz alındığında bu ayetin nüzûl sebebinin Ureyne-Ukl topluluğuna yapılan müsle olduğu ancak ayetin hükmünün yol kesenlerin durumunu da kapsadığı için umûmî olduğu anlaşılmış, Ureyne-Ukl topluluğuna yapılan cezalandırma da bu ayetle ortadan kaldırılmıştır.

Hanefî fukahâsı Allah Rasûlü'nün Ureyne-Ukl topluluğuna yaptığı müsle hakkında, mensûhluk, mübahlık ve haramlık görüşlerinin öne çıktığını belirtmiştir.

Merğînânî; Allah Rasûlü'nün Ureyne kavmine yaptığı olayın mensûh olduğunu vurgulamıştır.<sup>829</sup>

Zeylaî, ulemadan bazısının Ebû Hanîfe'den naklen bu konunun mensûh olduğunu söylediğini belirtmiş, yine o, bu konuda Süheylî'nin (581/1185) görüşüne de yer vererek onun müsle hakkında ki neshedici ayetin Uhud savaşının peşi sıra indiğini, bu konu ile ilgili hadislerin de veda haccında zikredildiğini söylediğini belirtmiştir. Ancak Zeylaî, Süheylî'nin bu araştırmasına binaen, nâsih nasıl mensûhtan önce inebilir diye hayretine vurgu yapmıştır.<sup>830</sup>

Katâde, Ureyne olayının hudûd ayetleri inmeden önce gerçekleştiğini belirtmiştir. İbnü'l Hümâm, başlangıçta müslenin cezasız olmadığını bundan dolayı Allah Rasûlü'nün Ureyne topluluğuna çobana yaptığı fiili yaptırdığını söylemiştir. İbnü'l Hümâm, müslenin nesholup olmadığını konusunda, bazılarının ceza ayetinin (Maide 33) müsleyi neshetmediğini, öldürülmeyi hak eden kimseye müslenin yapılabileceğini söylediğini belirtmiştir. Böylelikle İbnü'l Hümâm, müsle konusunda ya nesih olduğunu ya da haramlık ve mübahlık delillerinin çeliştiğini söylemiştir, ancak İbnü'l Hümâm haramlık görüşünün öne geçirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>831</sup>

İbn Âbidîn, müsle olayının Sahîhayn'da geçtiği üzere yasaklandığını belirtmiş, şayet bu yasak Ureyne olayından sonra olmuşsa, o zaman nesih manasının ortaya çıkacağını, ancak bu yasağın ne zaman ortaya çıktığı bilinmezse o zaman nesih ve mübahlık durumları arasında çelişki oluşacağını, böyle bir durumda ise haramlık hükmünün öne alınması gerektiğini söylemiştir.<sup>832</sup>

<sup>829</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.427.

<sup>830</sup> Zeylaî, *Nasbü'r Râye*, C.III, s.118.

<sup>831</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.435.

<sup>832</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.212.

Böylelikle Hanefî fukahâsı müslenin, Allah Rasûlü'nün Ureyne-Ukl topluluğuna uyguladığı cezadan sonra yasaklandığını, ancak bu yasağın ne zaman gerçekleştiği konusunda ihtilaf olması durumunda müslenin haram olması görüşünün kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Müslenin mensûh olması bağlamında Zuhaylî ise hocalarının görüşlerine binaen ilgili olayın haber-i vâhid olduğunu, haber-i vâhid ile müsle hususundaki Kur'ân ayetinin çeliştiğini, bundan dolayı haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Nitekim imam Şâfiî, Ali b. Hüseyin'in görüşüne dayanarak Allah Rasûlü'nün Ureyne topluluğuna müsle yaptığı hadisi reddetmiştir. Ebû Zehrâ, Ureyne topluluğuna müsle yapılması ve onların susuz bırakılması hadisi hakkında, Kütüb-i Sitte'de rivayet edilse bile eleştiri vardır, çünkü bu hadis haber-i vâhiddir, haber-i vâhid İslam'ın ilkelerinden olduğu çeşitli tariklerle sabit olan müslenin haramlığı ve bu husustaki Kur'ân ayetleri ile teâruz ederse haber-i vâhid alınmaz, haber-i vâhid rivayetleri reddedilir demiştir.<sup>833</sup>

Yine bu bağlamda müslenin haram olması durumu savaşın tamamını kapsar mı veya zafere göre müslenin hükmü nedir diye sorulacak olursa bu hususta Mevsilî; müslenin neshedildiğini ancak müslenin zaferden önce yapılmasının düşmanı sindirmede daha etkili olacağını ve onlara çokça zarar vereceğini,<sup>834</sup> İbnü'l Hümâm, müslenin haramlığı konusunun zaferden sonra ortaya çıkacağını, zaferden önce yani savaşta bunda bir beis olmayacağını söylemiştir.<sup>835</sup>

Bilmen, savaşa katılan veya hazır bulunan her düşman öldürülebilir, savaş sona erip, Müslümanlar zafer elde ettikten sonra ise başkalarına ibret olsun diye düşmanın burnunun, kulağının ve diğer uzuvlarının kesilmesi, gözlerinin oyularak kendisinin çirkin bir şekle sokulması yasaktır demiştir.<sup>836</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı müslenin zafer/savaş sonrasında haram olduğunu, zaferden önce/savaş esnasında ise düşmanı sindirmek için bu fiilin caiz olduğunu belirtmiştir.

---

<sup>833</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.440.

<sup>834</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IX, s.120.

<sup>835</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.435, Meydânî de müslenin zaferden sonra kerih görüldüğünü, savaşta ise müslenin beis olmayacağını belirtmiştir. Bkz: Meydânî, *el-Lübâb*, s.610.

<sup>836</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.368.

Bu hususta son olarak müsle konusunun modern hukuktaki yeri hakkında Yaman, müslenin modern hukuktaki karşılığının misilleme kavramıyla ifade edildiğini belirtmiştir.

Misilleme, bir devletin başka bir devlet tarafından uğradığı dostluktan uzak, nazik olmayan veya ahlâki vazifelere aykırı fiillere aynı şekilde karşılıkta bulunmasıdır. Misillemeye örnek olarak; bir devletin diğer devletin vatandaşlarına veya mallarına el koyması, tahrip etmesi ya da geçici işgalde bulunması veya diplomatik temsilcileri hapsedmesi durumları gösterilebilir. Yine bir ülkenin kendi ülkesine gelecek olan başka ülkenin vatandaşlarını vizeye bağlaması, engellemesi, yine bu ülkenin mallarına sınırlamalar koyması da misilleme konusuna dâhildir.<sup>837</sup>

Yaman, misilleme kavramının adalet prensibiyle bağlantılı olduğunu belirtmiş ancak adalet İslâmi ilkelerle bağdaşmazsa, misilleme yapılmayacağını vurgulamıştır.

Misilleme adalet prensibinin bir gereğidir. Başkaları Müslümanlara nasıl davranıyorsa, Müslümanlar da misilleme kavramıyla başkalarına aynı muamelede bulunabilir. Ancak bu kavram üstün ahlak, fazilet ve insanlık esaslarıyla sınırlandırılmıştır. Bundan dolayı karşı tarafa aynı şekilde muamelede bulunmak İslam hükümleriyle çelişirse, bu muamele İslam devleti tarafından uygulanamaz. Mesela bir devlet, ülkesinde bulunan Müslümanları öldürse, İslam devleti misilleme yaparak kendi topraklarında bulunan o devletin vatandaşlarını öldüremez. Çünkü bu durum zulüm olmuş olur. Yine karşı devlet zinâ, fiske gibi insanlığa yakışmayacak fiiller işlese, bu devletin vatandaşlarına misilleme uygulanamaz.<sup>838</sup>

Yaman bu durumun modern hukukta da olduğunu ifade etmiş, misillemenin bazı şartlara bağlandığını belirtmiştir. Bu şartlar ise; misilleme vahşet derecesine ulaşmayacak, haksızlık telafi edildiği zaman misilleme son bulacak, misilleme, yapılan zararlar orantılı olacak şeklindedir.<sup>839</sup>

---

<sup>837</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, s.361. Bu hususta Özel, misilleme kavramının, İslam hukukunda mukâbele kavramıyla ifade edildiğini belirtmiştir. Bkz: Ahmet Özel, “İslam Hukuku ve Modern Devletler Hukukunda Mukâbele Bilmisil/ Misilleme/ Karşılıklılık”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), s.58. Özel, ilgili makalesinde modern hukukta misilleme kavramının üç uygulama ile açıklandığını söylemiştir. Bu uygulamalar şunlardır: Daha önce meydana gelen bir hak ihlaline karşı devletin uyguladığı hukuka aykırı muamele (mukabele bilmisil), hukuka aykırılık söz konusu olmamakla birlikte, bir devletin menfaatlerini ihlal eden muameleye benzeri şekilde cevap verdiği muamele (misilleme), başka bir devletin kendi vatandaşlarına uyguladığı muameleyi, o ülkenin vatandaşlarına uyguladığı muamele (karşılıklılık). s.58. Ancak Özel, İslam hukukunda yer alan mukâbele anlayışının bu üç uygulamadan mahiyet ve hukuki olarak farklılık arz ettiğini, İslam hukukunun mukâbele anlayış yelpazesinin daha geniş olduğunu vurgulamıştır. Bkz: s.59.

<sup>838</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, s.362.

<sup>839</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, s.363.

#### 4.7. Düşman Beldesinin Fethedilip Oradaki Zirâi Ürünlerin

##### Paylaştırılması

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi müzâraa akdinin caizliği ve devlet başkanının zorla/anveten veya sulh yoluyla fethettiği ülkenin topraklarını paylaşırması başlıklarında ele almıştır.

Bu konuda ilk olarak, Allah Rasûlü'nün Hayber ehliyle yaptığı anlaşma nasıl ortaya çıkmıştır diye sorulsa, bu hususta Zeylaî Hayber fethedilince Yahudilerin Allah Rasûlü'ne kendilerini çalışmak üzere Hayber'e yerleştirip, ortaya çıkan zirai ürünleri ve meyveleri yarı yarıya paylaşmayı teklif ettiklerini, Allah Rasûlü'nün de onların bu teklifini biz dileyene kadar Hayber'de oturun şeklinde cevapladığını belirtmiştir.<sup>840</sup> Böylelikle Hayber ehliyle yapılan anlaşmanın, Hayber Yahudileri tarafından ortaya sürüldüğü anlaşılmıştır. Peki, Hayber ehliyle yapılan bu anlaşmayı Hanefî fukahâsı nasıl değerlendirmiştir?

Hanefî fukahâsı Hayber ehliyle yapılan bu anlaşmayı müzâraa akdi bağlamında ele almış ve müzâraanın caizliği konusunda, caiz diyenler ve caiz demeyenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hanefî fukahâsı yine bu konuyu meçhuliyet veya Allah Rasûlü'nün Hayber ehline uyguladığı muamele üzerinden açıklamaya çalışmıştır.

Bu hususta Merğînânî müzâraayı tanımlayarak iki grubun görüşünü zikretmiştir. Müzâraa, ziraat üzerine çıkan ürünlerin bir kısmına karşılık akit yapmaktır. Bu akit Ebû Hanîfe'ye göre fâsittir. İmameyne göre ise Allah Rasûlü'nün Hayber ehliyle zirâi ve meyve ürünlerinden çıkacak olanların yarı yarıya bölüştürülmesi üzerine yaptığı anlaşmadan dolayı bu akittir caizdir. Çünkü bu akit mal ile emek arasında yapılan bir akittir ve akit bu yönüyle mudârebe akdine benzemektedir.<sup>841</sup>

Merğînânî müzâraanın fasit kılınma nedenine ve Hayber ehliyle yapılan anlaşmanın mahiyetine de değinmiştir. Müzâraa başka birisinin emeği sayesinde ortaya çıkan ürünün bir kısmına karşılık kiralama akdi yapmaktır, bu akdin manası da kafîz-i tahhânda<sup>842</sup> olduğu gibidir, çünkü buradaki ücret ya meçhuldür ya da yok gibidir, bu durum ise akdi fasit kılmaktadır. Allah Rasûlü'nün Hayber ehline yaptığı

<sup>840</sup> Zeylaî, *Nasbû'r Râye*, C.IV, s.179.

<sup>841</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.IV, s.332.

<sup>842</sup> Kafîz-i Tahhân; bir kimsenin değirmenciye bir miktar ölçek buğday verip, ortaya çıkan undan belirli bir miktar ücret almasıdır. Bu ücret, değirmecinin ürettiği ürün üzerinden belirlendiği için Hanefî mezhebinde bu mesele tartışma konusu olmuştur. Bkz: Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), s.285.

muamele ise, sulh yoluyla yapılan mukâseme haracıdır, bu ise caizdir. Ancak Merğînânî, insanların müzâraaya ihtiyaç duyduklarından dolayı fetvanın İmameyn'in görüşüne göre olacağını belirtmiştir.<sup>843</sup>

Böylelikle Merğînânî, müzâraa akdinin ücretin meçhul olmasından dolayı fasit kılındığını, bu sebeple Allah Rasûlü'nün Hayber ehliyle yaptığı anlaşmanın müzâraa anlaşması olmayıp, mukâseme haracı olduğunu belirtmiştir, ancak müzâraa konusundaki fetvanın ihtiyaca binâen İmameyn'in görüşüne göre verileceğini vurgulamıştır.

Merğînânî fetvanın İmameyn'in görüşüne göre verilmesinden dolayı, onların müzâraanın yapılış şekilleri hakkındaki görüşlerine yer vermiş ve bu hususta dört tane görüş zikretmiştir. Birincisi; şayet arazi ve tohum bir tarafa, inek ve emek bir tarafa ait olursa bu akit caizdir, çünkü inek iş aracı gibidir. İkincisi; şayet arazi bir tarafa, emek, inek ve tohum bir tarafa ait olursa bu akitte caizdir. Çünkü araziden çıkacak ürünün belirli bir kısmı karşılığında icare akti yapılmıştır. Üçüncüsü; şayet arazi, inek ve tohum bir tarafa, emek bir tarafa ait olursa bu akitte caizdir, çünkü burada emeğin kiralanması vardır. Dördüncüsü; şayet arazi ve inek bir tarafa, tohum ve amel bir tarafa ait olursa bu akit bâtıldır.<sup>844</sup>

Merğînânî müzâraa konusuyla alakalı müzâraanın yapılış şartlarına da değinmiş ve bu hususta sekiz tane şart zikretmiştir. Birincisi; arazinin müzâraa akdi için müsait olmasıdır. İkincisi; arazi sahibinin ve araziye ekecek olan kişinin akid ehlienden olmaları gerekir. Üçüncüsü; sürenin belirli olmasıdır. Dördüncüsü; tartışmayı engellemek için tohumun kime ait olacağını belirlemektir. Beşincisi; tohumu vermeyen tarafın payının belirlenmesidir. Altıncısı; arazi sahibinin araziye ekme işini terk etmesidir. Yedincisi; akit tamamlandıktan sonra meydana gelen ortaklık hükümleridir. Sekizincisi; ücretin tam olarak bilinebilmesi için tohumun cinsinin açıklanmasıdır.<sup>845</sup>

Babertî (786/1384), müzâraa konusunda Ebû Hanîfe ve İmameyn'in görüşleri bağlamında, Ebû Hanîfe'nin kendi görüşüne delil olarak, Allah Rasûlü'nün üçte bir veya dörtte bir ürüne karşılık yapılan müzâraa akdini nehyettiği hadisi zikrettiğini belirtmiş ancak Babertî, buradaki nehyin sürenin belirli olmamasından dolayı

<sup>843</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.IV, s.333, Meydânî, *el-Lübâb*, s.371.

<sup>844</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.IV, s.333-334.

<sup>845</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.IV, s.332-333.

olduğunu, çünkü süre meselesinin icâre akdinin özelliklerinden birisi olduğunu vurgulamıştır.<sup>846</sup>

Babertî, İmameyn'in delil olarak kullandığı Allah Rasûlü'nün Hayber ehline uyguladığı muamele hadisine haraç denilmesi konusunda, hadisten mukâseme haracının çıkarılmasına dair bir delil olmadığını, hadiste icâre akdi manasının daha baskın olduğunu söylemiş ve bundan dolayı bu akitte mudârebe akdinin hilâfına sürenin şart koşulduğunu belirtmiştir.<sup>847</sup>

Böylelikle Bâbertî, Hayber ehline yapılan muamelenin mukâseme harâcı olarak değil, icâre akdi olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamış ve Merğînâni'nin görüşüne katılmamıştır.

Hanefî fukahâsından müzâraa akdini fasit kabul edenlere, bu akdi yapan kişilerin nasıl hareket edecekleri hakkında bir soru sorulsa bu hususta İbn Âbidîn; müzâraayı caiz görmeyen fukahânın meyve ve dikilen şeylerin arazi sahibine, fidanların kıymetinin ve ecri mislinde emek sahibine verilmesi gerektiğini söylediğini belirtmiştir.<sup>848</sup>

Hanefî fukahâsının Allah Rasûlü'nün Hayber ehline uyguladığı muamele hakkında ki görüşleri hakkında sonuç olarak şunları söyleyebiliriz; Ebû Hanîfe, bu durumu Allah Rasûlünün nehyinden dolayı müzâraa akdi olarak kabul etmemiş, bu durumun mukâseme haracı olduğunu belirtmiş ve fukahâdan bir kısmı bunu kabul etmiştir, İmameyn ise bu durumun müzâraa akdi olup, insanların ihtiyaçlarından dolayı bu duruma cevaz verileceğini belirtmiştir. Bu görüşe katılanlar ise müzâraayı ya mudârebe akdine ya da icâre akdine benzetip kabul etmişlerdir.

Devlet başkanının savaşla/anveten fethettiği bir yeri ganimet olarak nasıl değerlendirdiği hakkında Meydânî, devlet başkanının bir beldeyi baskınla fethettikten sonra, orayı isterse ganimetçiler arasında paylaşırabileceğini veya o yerin kendi halkına, belirli bir ürün karşılığında bırakabileceğini söylemiştir. O, ikinci görüşü Allah Rasûlü'nün Hayber ehliyle ortaya çıkacak olan zirai ürün ve meyveleri yarı yarıya paylaştığı hadisi ile delillendirmiştir.<sup>849</sup>

---

<sup>846</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Babertî, *el-İnâye Şerhu'l Hidâye* (Beyrût-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 2007), C.VI, s.40.

<sup>847</sup> Babertî, *el-İnâye*, C.VI, s.41.

<sup>848</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.IX, s.417.

<sup>849</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.616.

**Bilmen bu hususta sulhen ve zorla fethedilen yerlerin durumuna değinmiştir.**

Bir yeri fethetmek ya sulh yoluyla ya da savaş yoluyla meydana gelir. Müslümanlar bir yeri sulh yoluyla fethettikleri zaman devlet başkanının sulh şartlarına uyması gerekir. Sulh yoluyla fethedilen yer, kendisiyle sulh yapılan kavmin elinde onun mülkü olarak kalır. Böyle bir yerin arazisi üzerine sulh gereği bir vergi konulacak olursa, bu yerin suları baz alınır. Şöyle ki; eğer bu yerin suları haraç sularından ise haraç üzerine, öşr sularından ise öşr üzerine sulh yapılır.

Savaş yoluyla (anveten) fethedince, devlet başkanı böyle bir arazide muhayyer olur. Devlet başkanı isterse o beldeyi gayri müslim halkın elinde bırakır, onlara diğer ganimet mallarından barınabilecekleri geçinebilecekleri miktarda mal ayırır ve onlardan hem cizye hem de arazilerinden haraç alır. Nitekim Hz. Ömer Sevâd'ı Irak ehline böyle yapmıştır. Devlet başkanı isterse, fethettiği yerin halkı kendi istekleriyle İslam dinine girerse onları kendi yurtlarında bırakır veya bu beldeyi, Allah Rasûlü'nün Hayber arazisini ganimetçiler arasında paylaştığı gibi, ganimetçiler arasında paylaştırır. Yine devlet başkanı böyle bir araziye kısmen ganimetçiler arasında kısmen de beytümâlin masraflarına karşılık İslam devleti adına ibkâ eder. Aynı şekilde devlet başkanı isterse böyle bir araziye ne mücahitler ne de başkaları arasında taksim eder, bu araziye sürekli olarak Müslümanlar adına muhafaza eder.<sup>850</sup>

Bilmen'in burada ön plana çıkan görüşü, devlet başkanının savaşla fethettiği yeri o yerin halkına bırakıp, onlardan araziler için haraç alması görüşü olmuştur. Bilmen'in bu görüşü klasik fukâhadan Ebû Hanîfe'nin görüşü ile benzerlik göstermiştir. Ebû Hanîfe, bu hususta böyle bir arazide müzâraa akdinin olmadığını, mukâseme harâcı olduğunu belirtmişti, Bilmen de böyle bir araziden devlet başkanının haraç alabileceğini vurgulamış, böylelikle mukâseme harâcına değinmiştir.

Zuhaylî ise bu konuyu sulh yoluyla fethedilen arazi konusunda ele almıştır. Sulh yoluyla fethedilen bir arazi üzerine yapılan anlaşma ya arazinin Müslümanlara ait olması üzerine yapılır ya da arazinin sahiplerine ait olması üzerine yapılır. Birinci durumda ki arazi, savaş yoluyla elde edilen arazi gibi vakıf arazisi olur. Aynı şekilde böyle bir arazi, halkının kendisini terk ettiği bir arazi gibi olup, İslam topraklarına dâhil olur. Nitekim Allah Rasûlü Hayber'i fethetmiş ve Hayber halkıyla, Hayber'i işlemeleri ve çıkan ürünü yarı yarıya paylaşmak üzere sulh anlaşması yapmıştır. Zuhaylî, sulh

<sup>850</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.393.

yoluyla fethedilen araziye haraç vergisi konulacağını, bir Müslümanın böyle bir arazinin bir kısmını satın alsa, onun da haraç vergisi vereceğini belirtmiştir.<sup>851</sup>

Zuhaylî, arazinin gayri müslim halkın elinde kalması şartıyla yapılan sulh anlaşması hakkında, Müslümanların sulh şartlarına tam anlamıyla uymaları gerektiğini, böyle bir araziye harâc vergisi konulacağını, bu verginin de beytûlmâle ait olacağını söylemiş ve bu harâcın cizye hükmünde olacağını belirtmiştir.<sup>852</sup>

Görüldüğü üzere Zuhaylî de fethedilen arazinin kendi halkına verilmesi durumunu, müzâraa bağlamında değerlendirmeyip, haraç bağlamında değerlendirmiştir.

Böylelikle Hanefî fukahâsı savaşa/anveten fethedilen bir yerin ganimetçilere verilebileceğini, o yerin kendi halkına bırakılabileceğini veya beytûlmâle aktarılabileceğini belirtmiştir.

Ayrıca Zuhaylî'nin bu husustaki görüşünde, Allah Rasûlü'nün Hayber ehliyle yaptığı anlaşmayı, devlet başkanının sulh yoluyla fethettiği araziler konusunda delil olarak kullanması dikkat çekmiştir. Fukahâ ilgili hadisi savaş yoluyla/anveten fethedilen arazi konusunda delil olarak kullanmışken, Zuhaylî'nin bu hadisi sulh yoluyla fethedilen arazi konusunda delil olarak kullanması, Hayber'in savaş yoluyla mı yoksa sulh yoluyla mı fethedildiği sorusunu ortaya çıkarmıştır.

Hamîdullah Hayber zaferi hakkında; İbn Kesîr (774/1373) gibi ulemadan bazısının Hayber'in bir kısmının fetih yoluyla elde edildiğini, bir kısmının da sulh yoluyla elde edildiğini söylediğini belirtmiş ve bu görüşten yola çıkarak Hayber'in savaşılmadan elde edilen bölgelerinin devlet arazisi yapıldığını söylemiştir.<sup>853</sup>

Bu durum ise Hayber'in fethi konusunda ihtilaf olduğunu ortaya çıkarmıştır, ancak gerek savaşla olsun gerek sulh yoluyla olsun fukahâ Hayber arazisinin, Hayber ehli tarafından belirli bir haraç karşılığında kullanıldığını kabul etmiştir.

#### **4.8. Müslümanların Düşmana/Düşman Topluluğa Verdiği Eman**

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi, emanın maslahatı, emanı kimler verebilir, gayri müslime verilen eman kimleri kapsar ve emanın bozulması bağlamında ele almıştır.

---

<sup>851</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.590.

<sup>852</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.591.

<sup>853</sup> Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), C.XVII, s.22.

Müslümanların gayri müslimlerle yapmış oldukları eman akdinin maslahatı hakkında Kâsânî; emanın birinci şartı; Müslümanların zayıf, kâfirlerin ise kuvvetli bir halde olmasıdır demiş ve bunun manasını, Müslümanların eman sayesinde savaşmak için hazırlık yapabilmeleri olarak açıklamıştır.<sup>854</sup>

Bilmen, emanın asıl şartının hikmet ve maslahat olduğunu belirtmiş ve şunları söylemiştir:

Gayri müslime verilecek olan eman bir hikmet ve maslahata binaen verilmelidir. Mesela Müslümanların ordusunda bazı eksiklikler olup, düşman ordusu savaşabilecek bir halde ise, bu durumda düşmanla eman akdi yapılabilir ve bu süreçte de Müslümanlar eksikliklerini giderebilir. Şayet herhangi bir hikmet veya fayda olmaksızın eman akdi yapılmışsa, devlet başkanı bu emân akdini bozabilir.<sup>855</sup>

Modern dönem hocalarımızdan Yaman ise eman akdindeki maslahatı, gayri müslimlere İslam'ı tanıtmaya bağlamında değerlendirmiştir:

“Müslüman bir devletin asıl hedefi, içeride Müslümanların şahsiyet ve güvenliğini sağlayıp dışarıda İslam dinini tanıtmaktır. Bundan dolayı gerek İslam'ı tanımak, gerekse başka amaçlarla İslam devletine gelmek isteyen gayri müslimlere eman verilmesi daha doğru olacaktır.”

Yaman bu görüşünü, “eman müessesesi sayesinde İslam devletine gelen gayri müslimlerin burada İslam'ın güzelliklerini görme, Allah'ın mesajıyla karşılaşma imkânına sahip olması” ile delillendirmiştir.<sup>856</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı emandaki maslahatı genel olarak Müslümanların zayıf, gayri müslimlerin ise güçlü bir durumda olmaları şeklinde açıklamıştır.

Hanefî fukahâsı emanı kimler verebilir konusunu, emandaki maslahat bağlamında, kölelerin, delilerin, çocukların ve dâruharpteki Müslümanın emanı hususunda ele almıştır.

Kâsânî, kölelerin emanı hakkında, hür olmayı emanın sıhhat şartı saymamış ve savaşmasına izin verilmiş me'zun kölenin emanının icmâen geçerli olduğunu söylemiştir. Kâsânî mahcûr kölenin emanının geçerliliği konusunda ise ulemanın

<sup>854</sup> Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.106.

<sup>855</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.381. Devlet başkanının maslahat olmadığı zaman eman akdini bozabilmesi durumu, emanın bağlayıcı bir akit olmamasından dolayıdır. Nitekim bu hususta Kâsânî, eman gayri lâzım bir akit, devlet başkanı eman akdini bozmada bir maslahat görürse, eman akdini bozabilir demiştir. Bkz: Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.107.

<sup>856</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, s.252.

ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Şöyle ki; Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf böyle bir kölenin emanının geçerli olmayacağını, imam Muhammed ise geçerli olacağını söylemiştir. İmam Şâfiî’de imam Muhammed’in görüşüne katılmıştır.<sup>857</sup>

Müslüman köle, Müslümanların en sıradan kişisidir, ilgili hadis onu da kapsamaktadır. Efendinin, kölesini kısıtlaması zararlı tasarruflarında olur, hibeyi, sadakayı kabul etmesi gibi faydalı tasarruflarında olamaz. Efendinin, kölesine eman konusunda izin vermesi, efendisine zarar vermez, çünkü emanda az bir zaman harcanır. Hatta kölenin de eman vermesi diğer Müslümanların menfaatine olacaktır. Kâsânî bu hususta Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf’un görüşlerine de yer vermiştir:

Eman Müslümanların zayıf, kâfirlerin ise kuvvetli oldukları zaman yapılır. Çünkü böylelikle Müslümanlar savaşmak için hazırlık yapabilir. Bu durum ise ancak Müslümanlar hakkında düşünme ve araştırma yoluyla bilinebilir. Mahcûr köle ise efendisine hizmet etmekle meşgul olduğu için bunları düşünemez. Me’zun kölenin emanı savaşmak için vesile olur. Bu konu ile ilgili hadis mahcûr köleyi kapsamaz. Çünkü hadiste geçen “ednâ” kelimesi ya alçaklık manasına gelen “dinâe” kelimesini ya da yakınlık manasına gelen “dünüv” kelimesini kapsar.

Kâsânî, Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf’un görüşleri hakkında, “ednâ” kelimesinin birinci manasının hadisin kastettiği mana olmadığını, çünkü İslam dini ile alçaklığın bir araya gelemeyeceğini söylemiş, ikinci mananın da savaş safında yer almayıp, düşmana yakın olmadığı için yine mahcûr köleyi kapsamayacağını belirtmiştir.<sup>858</sup> Böylelikle Kâsânî, kölelerin emanı hakkında me’zun ve mahcûr köle ayırımına gitmemiş ve ilgili hadise binaen bütün kölelerin eman verebileceğini belirtmiştir.

İbnü’l Hümâm kölelerin emanını savaşa katılabilme üzerinden ele almıştır. Şöyle ki; iman, ibadetlerin şartıdır, cihad ise bu ibadetlerin en büyüğüdür. Mahcûr köle cihada katılmadığı için Ebû Hanife ve imam Mâlik böyle bir kölenin emanının geçerli olmadığını söylemiştir. Çünkü böyle bir köleden düşman korkmayacaktır. Eman konusunda ki maslahat, doğrudan savaşabilmektir. Bu da me’zun kölelerde mevcuttur.<sup>859</sup>

İbn Âbidin, kölenin emanını çocuğun emanıyla bir ele alarak şayet çocuk ve köle savaş konusunda me’zun ise ittifakla bu ikisinin emanı geçerli olduğunu belirtmiştir.<sup>860</sup>

<sup>857</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.106.

<sup>858</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.106.

<sup>859</sup> İbnü’l Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, C.V, s.453.

<sup>860</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l Muhtâr*, C.VI, s.220.

Aynı şekilde Bilmen’de kölenin emanını izin bağlamında ele almış, bundan dolayı me’zun kölenin emanının geçerli olduğunu belirtmiştir.

Böylelikle Hanefî fukahâsının çoğunluğu efendisinin iznine bağlı olmasından dolayı mahcûr kölenin emanının geçerli olmayacağını, me’zun kölenin emanının geçerli olacağını vurgulamıştır.

Delilerin ve çocukların emanı konusunu Kâsânî emanın rükün şartlarında değerlendirmiştir. Emanın rükün şartlarından birincisi; Müslümanların zayıf, düşmanın ise kuvvetli bir halde olmasıdır. Yani Müslümanlar eman sayesinde savaşmak için hazırlık yapabilmelidir. Rükün şartlarının ikincisi; akıldır. Delilerin ve akledemiyen çocukların emanları caiz değildir. Çünkü akıl tasarruf ehliyetinin şartıdır. Rükun şartlarının üçüncüsü; buluğa ermek ve ulemanın çoğuna göre afet anında aklın salim olmasıdır. Kasânî burada imam Muhammed’in, İslam’ı akledebilen bir çocuğun, bâliğ birisi gibi emanının geçerli olduğunu, çünkü eman ehliyeti, iman ehliyeti üzerine mebnidir dediğini belirtmiştir. Kasânî, imam Muhammed’in bu görüşüne katılmamış ve şu açıklamayı yapmıştır: Emanın hükmü, savaşın haram olmasıdır. Bu haramlığın hitabı ise çocuğu kapsamaz. Yine emanın sıhhat şartı Müslümanların zayıf, düşmanın ise güçlü olmasıdır. Bu ise düşünülmesi, araştırılması gereken gizli bir manadır. Bu hususlar ise oyunla, eğlenceyle vakit geçirmesinden dolayı çocukta bulunmaz.<sup>861</sup> Böylelikle Kasânî, delilerin ve gayri âkil çocukların emanının geçersiz olduğunu söylemiş ve düşmanın kuvvetli Müslümanların zayıf olmasını durumunun düşünülmesini ön plana çıkararak, buluğa ermeyen ancak akledebilen çocukların da oyundan dolayı bu durumu düşünemeyecekleri için emanlarının geçersiz sayıldığını vurgulamıştır.

İbnü’l Hümâm, çocukların emanı hakkında sabii, deli gibi akledemiyen bir çocuksa dört imama göre icmaen böyle bir çocuğun emanının geçerli olmadığını, sabii akledebilen ancak savaşmaktan kısıtlanmış birisiyse ulemanın bu hususta ihtilaf ettiğini söylemiştir. Ebû Hanife’ye göre böyle bir çocuğun emanı geçerli değildir. İmam Muhammed’e göre ise geçerlidir. Savaşmasına izin verilen sabiinin emanı ise ittifakla caiz kabul edilmiştir.<sup>862</sup> Böylelikle İbnü’l Hümâm akledebilen çocuğun emanının, kendisine savaş izni verilmesine bağlı olduğunu belirtmiştir.

Hanefî fukahâsı emanın kimler tarafından verilebileceği konusunda kadının ve hastaların emanına da değinmiştir:

<sup>861</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.106.

<sup>862</sup> İbnü’l Hümâm, *Fethü’l-Kadîr*, C.V, s.454, İbn Âbidîn, *Reddü’l Muhtâr*, C.VI, s.220.

Erkeklik emanın şartlarından değildir, kadının emanı da geçerlidir. Çünkü kadın akıl olarak erkekle birdir, kuvvet veya zayıflık konusunda düşünmekten aciz değildir. A‘mâlık vb. hastalık durumları emanın şartlarından değildir, bu sebeple a‘mânın, müzminin emanları geçerlidir. Çünkü emanın sıhhat şartı Müslümanların zayıflığı, düşmanın ise kuvvetli olması gibi ince konuların düşünülebilmesidir. Bu illetler ise düşünmeye engel değildir.<sup>863</sup>

Hanefî fukahâsı darulharbde bulunan Müslüman tâcirin, esirin ve darulharbde Müslüman olup, dârulİslam’a göç etmeyen kimselerin emanına da değinmiştir.

Bu hususta öncelikle şunu belirtmelidir ki; Hanefî fukahâsı dârulharpteki Müslümanın emanını, eman verecek kişi bağlamında ele almıştır.

Şöyle ki; Merğınânî eman verecek kişinin savaş ehlinden olması gerektiğini, çünkü düşmanın böyle bir kişiden korkacağını söylemiştir.<sup>864</sup>

Mevsilî, emanın sıhhat şartını, emanın düşmanın kendisinden korktuğu mücahid birisi tarafından verilmiş olması şeklinde zikretmiş ve bu görüşünü emanın korkudan sonra meydana geleceği şeklinde açıklamıştır.<sup>865</sup>

Meydânî de yine; eman veren kişinin emanının geçerli olma nedenini, bu kişinin savaş ehlinden olmasıdır şeklinde zikretmiş, bu görüşünü de; böyle bir kişi düşmanı engelleyebilir, böylelikle onun emanı geçerli olur şeklinde açıklamıştır.<sup>866</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı eman verecek kişinin, düşmanın kendisinden korktuğu mücahid bir Müslüman olması gerektiğini belirtmiştir.

Bu bağlamda Kâsânî; dârulharpte bulunan Müslüman tâcirin, Müslüman esirin ve dârulharpte Müslüman olmuş birisinin emanının caiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu kimseler Müslüman askerlerin güçlü veya zayıf olduğunu düşünemezler, böylelikle emanın maslahatını bilemezler. Yine onlar kâfirlerin ellerinde oldukları için Müslüman askerler hakkında şüphe taşımaktadırlar.<sup>867</sup>

İbnü’l Hümâm da, dârulharpte bulunan Müslüman esirin veya Müslüman tüccarın emanının geçerli olmadığını belirtmiş ve emanın korku mahalline has bir durum olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki; dârulharpte bulunan Müslüman esir veya tüccar, gayri müslimlerin elinde mağlup olarak bulunur. Bir Müslüman bu haldeyken gayri müslime eman veremez. İbnü’l Hümâm emanının geçerli olmadığı kimseler

<sup>863</sup> Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.106, Meydânî, *el-Lübâb*, s.614.

<sup>864</sup> Merğınânî, *el-Hidâye*, C.II, s.430.

<sup>865</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.123.

<sup>866</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.614.

<sup>867</sup> Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-Sanâ’i*, C.VII, s.107.

arasında, dâruharpte mukim olup, dâruİslam'a göç etmeyen Müslümanları da zikretmiştir. Çünkü bu durumdaki Müslümanın düşmana engel olma gücü yoktur. Bundan dolayı böyle bir Müslümandan korkulmaz ve bu Müslümanın emanı geçerli olmaz.<sup>868</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı dâruharpte bulunan Müslüman tüccarın, esirin ve orada Müslüman olup, dâruİslam'a göç etmemiş kişinin emanının, düşmanının kendisinden korkmamasından dolayı geçerli olmayacağını vurgulamıştır.

Hanefî fukahâsı, eman konusunda ilgili hadise binaen bir Müslümanın emanının diğer tüm Müslümanları kapsadığını belirtmiştir. Fukahâ bu görüşünü ise “yes‘a bizimmetihim ednâhum” ibaresindeki “ednâ” kelimesine dayandırmıştır.

Hanefî fukahâsının çoğu bu kelimeye “Müslümanların sayı bakımında en azı” manasını vermiştir. Mesela Merğînânî bu kelimeyi, Müslümanların en azı yani Müslümanlardan bir kişinin eman vermesi olarak açıklamıştır.<sup>869</sup>Yine Mevsilî bu kelimeyi, sayı bakımından azlık olarak anlamış ve Müslümanlardan bir kişinin gayri müslimlere eman verebileceğini söylemiştir.<sup>870</sup>

Ancak fukahâdan bu kelimeye farklı manalar verenlerde olmuştur.

Nitekim Serahsî, imam Muhammed'in ilgili ibarenin, kölelerin emanına delil olduğunu, çünkü Müslümanların en sıradanının köleler olduğunu söylediğini belirtmiştir. Ancak Serahsî bu ibareye, imam Muhammed'in verdiği manayı vermemiş, ibareyi darulharbe en yakın Müslümanların eman vermesi olarak açıklamıştır.<sup>871</sup> Yine bu ibareye, Müslümanların fasık olanının emanı, eman olmaksızın zimmet akdi manaları da verilmiştir.<sup>872</sup>

İbn Âbidin, hadiste geçen “ednâ” kelimesinin, Mücadele sûresinin 7. ayetinde geçen ednâ kelimesinde olduğu gibi sayı olarak Müslümanların en azı anlamına gelebileceğini veya Necm sûresinin 9. ayetinde geçen ednâ kelimesi gibi yakınlık anlamına gelebileceğini ya da fasık bir Müslümanın eman vermesi anlamına gelebileceğini belirtmiştir.<sup>873</sup>

---

<sup>868</sup> İbnü'l Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.452, İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.222.

<sup>869</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.430.

<sup>870</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.123. “Ednâ” kelimesine aynı manayı veren fukahâlar için bkz: İbnü'l Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.V, s.449, Mevdânî, *el-Lübâb*, s.614.

<sup>871</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.25.

<sup>872</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.26.

<sup>873</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.220.

Zuhaylî ise; ilgili hadiste geçen “ednâhum” kelimesini rütbe olarak Müslümanların en aşağısında bulunan kişi olarak açıklamıştır.<sup>874</sup>

Hanefî fukahâsı sadece bir Müslüman tarafından yapılan emanın, diğer tüm Müslümanlar için geçerli olması durumunu Müslümanların bütünlük arzetmesi bağlamında değerlendirmiştir.

Bu hususta Kâsânî; eman için Müslüman bir cemaatin sıhhat şartı olmadığını söylemiş, Müslümanlardan birisinin emanının hepsi için yeterli olduğunu belirtmiştir. Kâsânî bu görüşünü; Müslümanların zayıf veya kuvvetli olduklarına dair düşünmek, tek bir kişinin düşünmesiyle de yeterli olur şeklinde açıklamıştır. Kasânî yine az veya çok topluluğun, şehir halkı veya köy halkının eman vermesinin aynı olduğunu ve caiz olduğunu vurgulamıştır.<sup>875</sup>

Mevsilî, Müslümanlardan birisinin verdiği emanın, diğer Müslümanların emanının yerine geçtiğini söylemiş, bunu da bütün Müslümanların aynı anda bir kişiye eman vermesinin imkânsız olmasıyla açıklamıştır.<sup>876</sup>

İbn Âbidin, emanın şartı, kendisiyle konuşulan kişinin bilinmesidir, kendisiyle konuşulan kişinin emanı sabit olduğu zaman, diğer Müslümanlar bunu bilmese de onlar hakkında da bu emanın geçerli olacağını belirtmiştir.<sup>877</sup>

Meydânî; bir Müslümanın verdiği emanın, diğer Müslümanları da kapsayacağını, çünkü emanın, iman gibi bölünemez olduğunu belirtmiştir.<sup>878</sup>

Bilmen bu hususta, herhangi bir maslahata binaen yapılan emân akdine bütün Müslümanların riayet etmesi gerektiğini belirtmiş ve bu durumun İslam devletinin millî hâkimiyet esasına dayanmasından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>879</sup> Böylelikle Bilmen bu durumu millî bütünlük bağlamında değerlendirmiştir.

Ancak modern dönem hocalarımızdan Yaman, ülkeler hakkında sıkıntı olmaması için bugün emanın kişiler üzerinden değil, devletler üzerinde üzerinden verilmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir.

Uluslararası ilişkilerin bugün taşıdığı şartlar nedeniyle emanın tek tek fertlere verilmesi faydalı gözükmemektedir. Çünkü devletlerin içeride ve dışarıda yüklendiği ağır sorumluluklar, devletlerarasındaki ilişkiler, soğuk ve sıcak savaş durumları eman müessesinin kontrol altına alınmasını gerektirmektedir. Bundan

<sup>874</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.176.

<sup>875</sup> Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.107.

<sup>876</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.123.

<sup>877</sup> İbn Âbidin, *Reddû'l Muhtâr*, C.VI, s.220.

<sup>878</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.614.

<sup>879</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.381.

dolayı bugün emanın geçmişte olduğu gibi fertler tarafından verilmesi, maslahatı temin etmeyeceği gibi, zarar ihtimalini ortaya çıkaracaktır. Şöyle ki; fertler üzerinden yapılacak eman da, devlet aleyhine faaliyette bulunacak kimselerin ülkeye girmeleri kolaylaşmış olacaktır.<sup>880</sup>

Yaman, emanın bugün fertler tarafından değil de devletler tarafından yapılması görüşünü Medine Sahifesi'ndeki bazı maddelere dayandırmıştır. Ancak Yaman, ilgili hadisten dolayı Müslüman bireylerin eman verme istekleri olursa, ülkeye girmesi için Müslüman bireyler tarafından eman verilen kimselerin kimlik bilgilerinin, bu bireyler tarafından devlet makamlarına bildirilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>881</sup>

Müslümanlardan birisinin gayri müslime verdiği emanın, bütün Müslümanları kapsamı durumu, kendisine eman verilen gayri müslim için de geçerli midir yani gayri müslime verilen eman, gayri müslimlerden kimleri kapsar?

İbn Âbidin; birisi evlatları üzerine eman istese, bu kişinin sulbünden olan evlatları emana dâhildir, aynı şekilde bu kişinin erkek çocuklarının çocukları da bu emana dâhil olur, kız çocuklarının çocukları ise eman isteyen adamın evladı sayılmadıkları için emana dâhil değildir, ancak eman isteyen kişi emanını, evlatlarının evlatları üzerine isterse, bu durumda kız çocuklarının evlatları da emana dâhil olur, çünkü bir kimsenin çocuğu, kendisine hüküm olarak nispet edilenlerdir, demiştir.<sup>882</sup>

Zuhaylî, anne babasına tâbi olan çocuklar dâhil olmak üzere bir topluluğa veya bir kişiye verilen emân nedeniyle onlara düşmanlığın artık haram olacağını belirtmiştir.<sup>883</sup>

Böylelikle fukahâ, kendisine eman verilmiş olan gayri müslimin emanının, bütün çocuklarını kapsayacağını belirtmiş, torunlar konusunda da kız çocuğundan olan torunların emanında sıkıntı olabileceğini vurgulamıştır.

Hanefî fukahâsı, bir Müslümanın yaptığı eman akdine bütün Müslümanların riayet etmesini yani hıyanette bulunmamalarını vurgulamışken, birtakım sebeplere bağlı olarak bu eman akdinin bozulabileceğini belirtmiştir.

Kâsânî, emanın bozulması konusunu emanın mutlak ve muvakkat olması bağlamında değerlendirmiştir. Mutlak emanda emanın bozulması iki türlü olur.

---

<sup>880</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, s.256

<sup>881</sup> Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, ss.256-259.

<sup>882</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.221.

<sup>883</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.176.

Birincisi; devlet başkanının bozmasıdır.<sup>884</sup> Devlet başkanı akit konusunda düşmanı aldatmamak için, eman akdini bozduğunu düşmana haber eder, daha sonra onlarla savaşır. İkincisi; eman altındaki muhasara ehli, devlet başkanına gelir, devlet başkanı da emanı bozar. Eman ehli devlet başkanına geldiği zaman devlet başkanı onları ilk olarak İslam'a davet eder, düşman bunu kabul etmezse, devlet başkanı onları cizye ödemeye davet eder, düşman bundan da yüz çevirirse, devlet başkanı emanı onlara iade eder ve onlarla, akitte bir aldatma olmaması için, bu iadeden sonra savaşır.

Muvakkat eman belirli bir zamanla sınırlı olan emandır, yani eman bozmaya gerek olmadan sürenin bitmesiyle kendi kendisine bozulan emandır. Müslümanlar süre bittikten sonra bu kâfirlerle savaşabilirler ancak onlardan birisi süre bittikten sonra dâru'l-İslam'a gelse, bu kişi, emanın verildiği yere gidinceye kadar eman altında olur.<sup>885</sup> Kasânî'nin bu açıklamasında öne çıkan husus, mutlak emanın bozulmasında, devlet başkanı bu durumu ilk olarak gayri müslimlere bildirip, daha sonra onlara saldırırken, muvakkat emanda gayri müslimlere uyarı yapılmadan saldırılması olmuştur.

Bu bağlamda Zuhaylî, Müslümanların, kendilerine bir saldırma olmaksızın eman akdini bozmamaları gerektiğini söylemiş, yine harbînin eman akdini bozması durumunda veya İslam devletinin eman verilen harbînin hareketlerinden şüphelenmesi durumunda, harbîye eman akdinin bozulduğunun haber verilmesinin vacip olduğunu ve bu harbînin başına herhangi bir kötülük gelmeden kendi vatanına gönderilmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir.<sup>886</sup>

Böylelikle fukahâ eman akdinin bozulması durumunda, bu durumun karşı tarafa bildirilmesinin gerekli olduğunu belirtmiş, böyle bir durumda İslam topraklarında olan eman sahiplerinin de sağ salim kendi topraklarına ulaştırılmaları gerektiğini vurgulamıştır.

#### 4.9. Humus Payı ve Zevi'l Erhâm

Hanefî fukahâsı ilgili hadisi, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının kaçaya ayrıldığı ve humus payında zevi'l erhâmın diğer grupların önüne geçirilme nedeni bağlamında ele almıştır.

---

<sup>884</sup> Devlet başkanının eman akdini bozması durumu, eman akdinin bir maslahata binaen yapılmış olmasıyla alakalıdır. Şayet yapılan eman akdinde maslahat yoksa devlet başkanı bu emanı bozabilir. Bkz: Kâsânî, *Bedâ'î u 's-Sanâ'î*, C.VII, s.106, Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.381.

<sup>885</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u 's-Sanâ'î*, C.VII, s.107.

<sup>886</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.174.

Hanefî fukahâsı Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının kaçayırıldığı konusunu Allah Rasûlü'nün ve zevi'l erhâmın bu paya dâhil olup olmaması hususunda değerlendirmiştir.

Kâsânî bu hususta, humus payının Allah Rasûlü'nün zamanında Allah Rasûlü, zevi'l erhâm, yetimler, miskinler ve yolcular olmak üzere beşe bölünmesi konusunda ihtilaf olmadığını belirtmiştir.<sup>887</sup> Kâsânî Allah Rasûlü'nün vefatından sonra ise, Allah Rasûlü'nün ve zevi'l erhâmın humus payı hakkında ulemanın ihtilaf ettiğini söylemiş ve onların görüşlerine yer vermiştir:

Allah Rasûlü'nün payı hakkında ulema, onun vefatından sonra bu pay düşmüştür demiştir. İmam Şâfiî ise bu payın düşmeyeceğini, halifelere geçeceğini belirtmiştir. Çünkü Allah Rasûlü bu payı Müslümanların maslahatı için alıyordu, onun vefatından sonra Müslümanların maslahatı ile ilgilenmek halifelere geçtiği için, bu pay onlara verilir. Ancak Kâsânî imam Şâfiî'nin bu görüşüne katılmamış ve bu payın Allah Rasûlü'ne has bir pay olduğunu belirtmiştir.<sup>888</sup>

Zevi'l erhâmın payı hakkında imam Şâfiî bu payın bâki olduğunu ve Benî Haşim ile Hz. Fatıma'nın evlatlarına harcanması gerektiğini söylemiştir. Kâsânî de bir görüşünde bu payın bâki kalması gerektiğini belirtmiştir. Kâsânî bu konu ile alakalı doğru olan görüşü, humus payı, zevi'l erhâmın fakirlerine verilir, zenginlerine verilmez şeklinde açıklamıştır. Bu nedenle zevi'l erhâmın fakirlerine pay vermek caizdir, hatta zevi'l erhâmın fakirleri diğer fakirlerin önüne geçirilir.<sup>889</sup>

Kâsânî bu bağlamda humus payının kendisine göre, yetimler, miskinler ve yolcular olmak üzere üçe ayrıldığını, zevi'l erhâmın da bu paya dâhil edilebileceğini söylemiş, ancak bu payın zevi'l erhâmın zenginlerine verilemeyeceğini belirtmiştir. Kâsânî, imam Şâfiî'ye göre ise bu payın zevi'l erhâma zengin fakir ayrımı yapılmaksızın verilebileceğini söylemiştir. İmam Şâfiî bu görüşünü Enfâl sûresinin 41. ayeti ve Allah Rasûlü'nün zevi'l erhâma pay verdiği hadis ile delillendirmiştir. Ayette zevi'l erhâma pay verilmesi konusunda zengin, fakir ayrımı yapılmamıştır. Kâsânî ise kendi görüşünü Hulafâ-i Râşidîn'in, humus payını yetim, miskin ve yolcu olmak üzere üçe ayırması ile delillendirmiş ve Hulafâ-i Râşidîn'in bu hususta icma ettiğini belirtmiştir. Böylelikle zevi'l erhâma pay verilmesinin, Allah Rasûlü'ne yakın olmakla

<sup>887</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.124.

<sup>888</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.125.

<sup>889</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, C.VII, s.125.

alakalı olmadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü halifelerden Allah'ın kitabına ve Rasûlü'nün fiiline muhalefet etmesi beklenemez. Kâsânî bu hususta sonuç olarak Hulafâ'i Râşidîn'in zevi'l erhama pay vermesini, onların Allah Rasûlüne yakın olmalarından dolayı olmadığını, ihtiyaçlarından dolayı verdiğini söylemiştir.<sup>890</sup>

Böylelikle Kasânî, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının fakirler, miskinler ve yolcular olmak üzere üçe ayrılacağını, humus payı konusunda zevi'l erhâmın zenginlerinin değil fakirlerinin bu üç gruba dâhil edileceğini belirtmiştir.

Merğînânî, imam Şâfiî'nin humus payına beş dediğini ve bu paydan zevi'l erhâmın payının Benî Haşim ve Benî Muttalib'e has olduğunu söylediğini belirtmiştir. Merğînânî, imam Şâfiî'nin bu görüşüne Hulafâ-i Râşidîn humus payını üçe ayırmıştır diyerek katılmamıştır.<sup>891</sup>

Merğînânî, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra zevi'l erhâma pay verilmesi ile alakalı; Hz. Ömer'in, zevi'l erhâmın fakirlerine humustan pay verdiğini belirtmiş, bu husustaki icmânın da zevi'l erhâmın zenginlerine pay verilmemesi üzerine olduğunu vurgulamıştır. Merğînânî, zevi'l erhâmın fakirlerinin diğer üç sınıfa dâhil edileceğini söylemiştir.<sup>892</sup>

Merğînânî, bu hususla alakalı imam Kerhî'nin (340/952) de görüşüne yer vermiştir. Şöyle ki; zevi'l erhâm humus payını Allah Rasûlü'nün zamanında, ona yardım etmekle hak etmiş, ondan sonra ise fakirlikle elde etmiştir.<sup>893</sup>

Böylelikle Merğînânî, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının üçe düştüğünü, zevi'l erhâmın da fakirlerinin bu üç gruba dâhil edilerek bu paydan alabileceğini belirtmiştir.

Mevsilî, Hulafâ'i Râşidîn'in Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payını yetim, miskin ve yolcu olmak üzere üçe ayırdığını söylemiştir. Yine o, Allah'a ve Rasûlü'ne ait olan humus payının Allah Rasûlü'nün vefatından sonra düştüğünü, zevi'l erhâmın da humus payını fakirlikle hak edip, diğer üç sınıfa dâhil olacağını belirtmiştir.<sup>894</sup>

---

<sup>890</sup> Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-Sanâ'î*, C.VII, s.125.

<sup>891</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.440.

<sup>892</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.441.

<sup>893</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.441.

<sup>894</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C.IV, s.132.

Böylelikle Mevsilî de Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının üçe ayrıldığı ve zevi'l erhâmın bu payı ancak fakirlikle hak edebileceğini söylemiştir.

İbnü'l Hümâm bu hususta, asıl olarak zevi'l erhâma ganimetten bir pay yoktur, çünkü halifeler onlara bu payı vermemiştir denilse bunun Kitap'a ve Allah Rasûlü'nün fiiline muhalif bir durum olacağını belirtmiştir. İbnü'l Hümâm, “ve lizi'l kurbâ” ayetinin<sup>895</sup>, zevi'l erhâmın fakirleri demek olduğunu, bundan dolayı zevi'l erhamdan fakir olanların bu payı hak ettiklerini söylemiştir.<sup>896</sup>

İbnü'l Hümâm yine Hulafâ'i Râşidîn'in Allah Rasûlü'nün vefatından sonra zevi'l erhâmı humus payından menetmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Zevi'l erhâm her ne kadar Cahiliye döneminde Allah Rasûlü'ne yardım etmekle sınırlandırılrsa da onlar Allah Rasûlü'nden sonra da yaşamıştır. Bundan dolayı Hulafâ'i Râşidîn'in onlara bu paydan vermeleri gerekir. Ancak onlar bu payı zevi'l erhâma vermezlerse burada ki maksat Hulafâ'i Râşidîn'in humus payını tek bir sınıfa iktisar etmiş olması olur, yani onlar humus payının tamamını ya yolculara ya da yetimlere vermiştir. Hulafâ'i Râşidîn'in humus payını zevi'l erhâma vermesi caizdir. Hulafâ'i Râşidîn zevi'l erhâmı zengin görse, bu payın da başkalarına verilmesi daha faydalı ise, bu durum da caizdir. Ancak İbnü'l Hümâm burada fakirliği ön plana çıkararak, şayet fakir zevi'l erhâmdan olursa, o zaman zevi'l erhâmın fakiri, diğer fakirlerin önüne geçirilir demiştir.<sup>897</sup>

Böylelikle İbnü'l Hümâm, Allah Rasûlü'ne yardım ettikleri için humustan pay alan zevi'l erhâmın, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra ise fakirlikten dolayı humustan pay alabileceğini belirtmiş ve bu görüşü Enfâl sûresinin 41. ayetiyle delillendirmiştir.

İmam Şâfiî'ye göre humus payında zevi'l erhâmın fakirleri de zenginleri de aynıdır. Onlara bu pay, bir erkeğin payı iki kadının payı olacak şekilde paylaşılır. Çünkü ayette (Enfâl 41) fakir zengin ayrımı yapılmamıştır. İbn Âbidîn ise Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının, yetim, miskin ve yolcu olmak üzere üçe ayrılacağını, ancak ihtiyaç durumunda zevi'l erhâmın bu üç gruba dâhil olup, hatta onların önüne geçirileceğini söylemiş, Hulafâ-i Râşidîn'in de humus payını bu şekilde paylaştırdığını belirtmiştir. Yine o, Allah Rasûlü'nün humus payını zevi'l erhâma

---

<sup>895</sup> el-Enfâl, 8/41.

<sup>896</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, C.V, s.494.

<sup>897</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadir*, C.V, s.497.

kendisine yardım ettikleri için verdiğini, fakir oldukları için vermediğini de ifade etmiştir.<sup>898</sup>

İbn Âbidîn bu hususta Ebû Yûsuf'un, humus payının, zevi'l erhâm, yetimler, miskinler ve yolcular olmak üzere dört gruba verileceğini söylediğini belirtmiş ancak bu görüş meşhur görüşe aykırı olduğunu için İbn Âbidîn, Ebû Yusuf'un görüşüne katılmamıştır.<sup>899</sup>

Sonuç olarak Hanefî fukahâsı; Allah Rasûlü'nün vefatından sonra humus payının fakirler, miskinler ve yolcular olmak üzere üçe ayrılacağını, Allah Rasûlü'nün ve Allah Rasûlü'ne yardım etme illeti ortadan kalktığı için zevi'l erhâm payının ise humus payına dâhil olmayacağını belirtmiştir. Ancak fukahâ, zevi'l erhâmın fakirlerinin, diğer üç grup içerisinde humus payından alabileceğini hatta zevi'l erhâm fakirlerinin diğer fakirlerin önüne geçirileceğini belirtmiştir.

Ancak Hanefî fukahâsından bazısı, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra zevi'l erhâmın humus payı hakkında, onların fakirlerinin de bu paya dâhil olmadığını belirtmiştir.

Tahâvî, zevi'l erhâmdan fakir olanların da, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra paylarının düştüğünü belirtmiştir. Çünkü onların fakirlerine bu paydan vermek sadakadır, sadaka ise onlara Allah Rasûlü tarafından haram kılınmıştır.<sup>900</sup>

İbn Âbidîn de bu hususta Tahâvî'ye katılarak, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra Allah Rasûlü'ne yardım etme illeti ortadan kalktığı için, zevi'l erhâmın fakirlerinin humus payı hakkında, kendisi verilmemesi görüşünü savunmuştur.<sup>901</sup>

Peki, neden humus payında zevi'l erhâmın fakirleri, diğer fakirlerin önüne geçirilmiştir?

Hanefî fukahâsı; zevi'l erhâmın fakirlerinin öne geçirilme nedenini, diğer grupların ihtiyaçlarını gidermeleri için sadaka almalarının caiz olması şeklinde açıklamış ve bu durumun diğer gruplara zarar vermek için yapılmadığını belirtmiştir.<sup>902</sup>

---

<sup>898</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.248, Meydânî de zevi'l erhâmın fakirlerinin humus payında bu üç gruba dâhil olup, onların önüne geçirileceklerini belirtmiştir. Bkz: Meydânî, *el-Lübâb*, s.618-619.

<sup>899</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.249.

<sup>900</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, C.II, s.441.

<sup>901</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.248.

<sup>902</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.248, Meydânî, *el-Lübâb*, s.618-619.

Böylelikle Hanefî fukahâsı, zevi'l erhâmın fakirlerinin, diğer üç sınıfın önüne geçirilme nedenini, bu üç grubun sadaka almasının caiz olması, zevi'l erhâmın ise sadaka almasının caiz olmaması şeklinde açıklamış ve bu durumun kimseye zarar verme amacı taşımadığını da belirtmiştir.

#### 4. 10. Cizye ve Mensupları

Hanefî fukahâsı cizye ve mensupları konusunu, cizyeye kimlerin dâhil olduğu, Mecûsilerin ehl-i kitaptan olup olmadığı ve Mecûsilere has olan durumlar bağlamında ele almıştır.

Ebû Yûsuf cizyenin, mürted olanlar ve puta tapan Araplar hariç, Sâmirilerden, Sâbiilerden, taş, ateşe, puta tapanlardan ve Mecûsilerin hepsinden alınacağını belirtmiş, mürtedlerin ve puta tapan Arapların hükmünün ise ya İslam'ı kabul etmek ya da erkeklerinin öldürülüp, kadınlarının ve çocuklarının esir alınması olduğunu söylemiştir.<sup>903</sup>

Serahsî, Araplardan puta tapanların cizye karşılığında şirkleri üzerinde kalmalarının veya onların köle edinilmelerinin caiz olmadığını belirtmiştir. Ancak Araplar dışındaki müşrikler ve Araplardan olan ehl-i kitabın hükmü ise onlar dışındaki ehl-i kitabın hükmü gibidir. Onlar hem köle edinilebilir hem de onlardan cizye alınabilir.<sup>904</sup>

Merğînâni, cizyenin ehl-i kitaba, Mecûsilere ve puta tapan acemlere konulacağını belirtmiştir. Ehl-i kitaba cizye konulması Tevbe sûresinin 29. ayeti, Mecûsilere cizye konulması ise Allah Rasûlü'nün Mecûsilerden cizye aldığı Buhâri hadisi ile delillendirilmiştir. Merğînâni putlara tapan Acemlerden cizye alınması hakkında imam Şâfiî'nin ihtilaf ettiğini, onun Enfal sûresinin 39. ayeti gereği puta tapan Acemlerle savaşmanın vacip olduğunu söylediğini belirtmiştir. Merğînâni bu hususta sonuç olarak, ehl-i kitaptan cizye alınmasının kitapla, Mecûsilerden cizye alınmasının sünnetle sabit olduğunu, bu iki grup dışındakilerin ise asıl halleri üzerinde kalacağını belirtmiştir.<sup>905</sup>

İbnü'l Hümâm, cizye alınabilecekleri gruplandırarak ehl-i kitaptan birisinin Yahudiler olduğunu, ehl-i kitaba Yahudilerden olan Sâmiriler'inde katılacağını, çünkü

<sup>903</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l Harâc*, s.129.

<sup>904</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.118.

<sup>905</sup> Merğînâni, *el-Hidâye*, C.II, s.452.

onların da Hz. Musa'nın şeriatine inandıklarını söylemiştir. Ehl-i kitaptan bir diğeri Hristiyanlardır. Aynı şekilde Hristiyanlardan olan Ferenc ve Ermeniler de ehl-i kitaptan sayılır. Yine Sâbiiler de ehl-i kitaptandır, ancak onların Yahudilerden mi yoksa Hristiyanlardan mı olduğu konusunda ihtilaf vardır. Yine onların yıldız tapmalarından dolayı, ehl-i kitaptan sayılmadıkları da söylenmiştir. İbnü'l Hümâm Mecûsilerden cizye alınması hakkında imam Buhârî'nin hadisini zikretmiş, böylelikle o Mecûsileri ehl-i kitaba dâhil etmiştir.<sup>906</sup>

Cizye, Arap bile olsa ehl-i kitaba konulur. Kitâbî demek, semâvi bir dine inanmaktır. Yahudiler, Hristiyanlar gibi Sâmiriler'de cizyeye dâhildir ve onlar Yahudilerden bir gruptur. Ancak onlar Yahudilere hükümlerin çoğunda ihtilaf etmiştir.<sup>907</sup> İbn Âbidîn, Sâbiilerden cizye alınması hususunda Ebû Hanife ile İmameyn'in ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Ebû Hanife'ye göre, Sâbiiler ehl-i kitaptandır, ancak Yahudi veya Hristiyan oldukları konusunda ihtilaf vardır. İmameyn'e göre ise, Sâbiiler yıldız tapmaktadırlar, bu nedenle onlar puta tapanlar gibidir, ehl-i kitap gibi değildir. Ancak İbn Âbidîn, İmameyn hakkında ulemanın, şayet Sâbiiler Acem olursa, İmameyn'in onlardan cizye alınabileceğini söylediğini belirtmiştir. Mecûsiler ateşe tapan kimselerdir. İlgili hadiste "Hecer" Mecûsilerinden cizye alınması geçiyor, ancak hüküm bütün bölgelerde bulunan Mecûsileri kapsamaktadır. Hadisten maksat budur.<sup>908</sup>

Meydâni, ehl-i kitaptan olan Yahudilerin ve Hristiyanların hepsinden cizye alınabileceğini belirtmiştir. Yahudilere cizye konusunda Sâmiriler'de dâhil olur. Çünkü onlar Hz. Musa'nın şeriatını din edinmişlerdir. Ancak onlar, Yahudilere fûru' konularda muhalefet etmişlerdir. Hristiyanlara da cizye konusunda Ferenc ve Ermeniler dâhil olur. Aynı şekilde Sâbiilerden de cizye alınır. Meydânî Mecûsilerden cizye alınması konusunda, Mecûsiler gerek Acem olsun gerek Arap olsun onlardan cizye alınabileceğini, çünkü Allah Rasûlü'nün Hecer Mecûsilerine cizye koyduğunu belirtmiştir. Meydâni putlara tapan Acemlerden de cizye alınabileceğini belirtmiş ve onlardan cizye alınmasının nedenini, onların köle edinilebilmelerini olarak açıklamıştır.<sup>909</sup>

<sup>906</sup> İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, C.VI, s.45.

<sup>907</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.320.

<sup>908</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtâr*, C.VI, s.321.

<sup>909</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, s.625.

Modern dönem âlimlerimizden Bilmen, cizye konusunu zimmet akdi bağlamında değerlendirmiştir:

Zimmet akdi, mürtedlerle yapılmaz. Çünkü onlar İslam'ın güzelliklerini ve faziletini gördükten sonra İslam dininden dönmüşlerdir. Onlarla yapılacak bir akit, kendileri İslam dinine döndürmek için sebep olamaz.<sup>910</sup> Yine Arap müşrikleriyle zimmet akdi yapılamaz. Ehl-i kitap zimmet akdine dâhil edilir, aynı şekilde Arap olsun olmasın Mecûsilerde bu akde dâhil edilebilir. Mecûsilerin Arap olanlarından cizyenin kabul edilmesi istisnai bir durumdur, çünkü diğer Arap müşriklerden cizye kabul edilmez. Başka ırklardan olan müşriklerle ve putperestlerle zimmet akdi yapılabilir.<sup>911</sup>

Bilmen Arap müşrikleriyle cizye anlaşması yapılmamasında ki hikmeti ise şu şekilde açıklamıştır:

Arap müşrikleriyle ve diğer müşrikler arasında fark olmasının hikmeti ise; birkaç gayri müslim ile yapılan zimmet akdi, onlardan kazanç sağlamak amacıyla yapılmaz, onların İslamiyet'e girmelerini sağlamak amacıyla. Şöyle ki; zimmet akdi yapılan gayri müslimler, Müslümanlarla karışır ve İslam'ın güzelliklerine şahit olurlar, böylelikle de İslam dinine karşı ısınırlar. Zimmet akdinin bu maksadı ise Arap müşriklerinde meydana gelmez. Çünkü onlar, cahil bir şekilde âdetlerini taklit ederler. Onlar, İslam'ın güzelliğini, hükümlerinin yüceliğini düşünmezler. Yine İslam dini ilk olarak Arap müşriklerinin buldukları yerde ortaya çıkmış, Kuran'ı Kerim onların dili üzere nâzil olmuş, onlar için mucizeler meydana gelmiştir. Bu sebeplerden dolayı Arap müşriklerinin kendilerini mazur gösterebilecekleri cihetleri kalmamıştır.<sup>912</sup>

Bilmen yine, Sâbiilerle zimmet akdi yapılması hususunda ulema ihtilaf ettiğini belirtmiştir.

İmâm-ı Azam'a göre onlar Zebûr kitabını okudukları için ehl-i kitaptan sayılırlar, bundan dolayı onlarla zimmet akdi yapılabilir. İmameyne göre ise Sâbiiler yıldıza tapdıkları için, puta tapanlar hükmündedir. Onlar Araplardan olursa, zimmet akdi yapılması caiz değildir, şayet Arap dışında başka milletlerden olursa zimmet akdi caiz olur.<sup>913</sup>

Modern dönem hocalarımızdan Şinasi Gündüz cizyeyi güven içerisinde yaşamak olarak vurgulamıştır.

<sup>910</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.423.

<sup>911</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.424.

<sup>912</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.424.

<sup>913</sup> Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.425.

“Müslüman yöneticiler, Hacc sûresinin 17. ayetine dayanarak Hristiyanlar, Yahûdiler, Sâbiiler, Müşrikler ve Mecûsilerden cizye alınabileceğini belirtmiş, onların bu şekilde İslam topraklarında güven içerisinde yaşayabileceklerini söylemiştir.”

Gündüz, Mecûsilerden cizye alınması hususunda Allah Rasûlü'nün Yemen ve Hecer Mecûsilerine yaptığı muameleyi de delil olarak zikretmiş ve Allah Rasûlü zamanında Mecûsilere uygulanan bu muamelenin, Hulafâ'î Râşidin döneminde de devam ettiğini belirtmiştir. Yine o, Mecûsiler hakkında hâs bir hükmün bulunmadığı konularda, gayri müslimlere ait müşterek hukukun onlara uygulandığını söylemiştir.<sup>914</sup>

Cizye mensupları ile alakalı son olarak, ulemanın cizye anlaşması yapılacak olan bu gruplara karşı tutumu nasıl olmuştur diye sorulacak olursa, bu hususta sıkı, mütevassıt ve geniş davrananlar olmak üzere üç görüş öne çıkmıştır.

Zimmet akdi hakkında sıkı olanlar: Şâfiiler, Hanbeliler, Zâhiriler, İbâdiler ve İmamiyye olmuştur.<sup>915</sup> Bu görüşte olanlar cizyenin ancak Arap olsalar bile Yahudiler ve Hristiyanlardan oluşan ehl-i kitaptan ve Mecûsilerden alınabileceğini, putlara tapanlardan ise alınamayacağını belirtmiştir. Meleklerle, güneşe ve putlara tapanlar gibi kitapları olmayan veya kitapları olduğuna dair şüphe olmayanlardan da cizye kabul edilmez. Bunlar ister Arap olsun ister Arap olmasın.

Zimmet akdi konusunda mütevassıt olanlar: Hanefiler, Zeydiler, Ebû Ubeyd, imam Ahmed ve imam Mâlik'tir. Bu görüşte olanlar cizyenin, Araplardan puta tapanlar hariç bütün kâfilerden alınabileceğini, mürtedlerden de ulemanın ittifakıyla alınmayacağını, onların hükmü ölüm olduğunu belirtmiştir.<sup>916</sup>

Zimmet akdi konusunda geniş olanlar: Evzâi, Sevrî, Şam fukahâsı ve Mâlikilerdir. Bu görüşte olanlar cizyenin, Arap olsun olmasın, ehl-i kitaptan olsun, puta tapanlardan olsun bütün kâfirlerden alınabileceğini belirtmiştir. Ancak İbn Rüşd ve İbn Cehm cizyenin icmaen Kureyş kâfirlerinden alınmayacağını belirtmiştir.<sup>917</sup>

Böylelikle Hanefî fukahâsı, mürtedler ve Arap müşrikleri hariç, ehl-i kitaptan olan Yahudilerden ve Hristiyanlardan cizye alınabileceğini, bu hususta Yahudilere Sâmirilerin, Hristiyanlara da Ferenç ve Ermenlerin dâhil olacağını, yine Arap

<sup>914</sup> Şinasi Gündüz, “Mecûsilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), C.XXVIII, s.280.

<sup>915</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.697.

<sup>916</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.698.

<sup>917</sup> Zuhaylî, *Âsâru'l Harb*, s.699.

olmayan müşriklerin, Acem Sâbiilerin ve Mecûsilerin de cizye konusuna dâhil olduğunu belirtmiştir.

Peki, Hanefî fukahâsına göre, Mecûsiler ehl-i kitaba dâhil midir? diye sorulacak olursa, bu hususta Ebû Yûsuf Hz. Ali'nin görüşüne yer vermiştir. Mecûsiler ehl-i kitaptandır, onlar bu kitabı hem okurlardı hem de bu kitaptan bir şey öğrenirlerdi, ancak bu kitap onlardan kaldırılmıştır. Ancak Ebû Yûsuf nikâh ve hayvan kesme konusunda Mecûsilerin, Araplar dışındaki ateşe ve puta tapanların ehl-i kitap gibi olmadıklarını belirtmiştir.<sup>918</sup>

Serahsî Mecûsilerden cizye alınması ve onların ehl-i kitaptan olduğuna dair imam Şâfiî'nin görüşüne yer vermiş ve şu açıklamaları yapmıştır: Mecûsilerden ittifakla cizye alınır, onların kitabı yoktur. Allah Rasûlü onlara ehl-i kitap gibi muamele yapılmasını söylemiştir. Serahsî, Mecûsilerin kitabının olmadığını En'am sûresinin 156. ayeti ile sabit olduğunu, onların kitabının olduğunu söylemenin Kur'an nassının hilafına olacağını belirtmiş ve Hz. Ali'den gelen rivayetin de doğru olamayacağını vurgulamıştır. Ancak Serahsî buna rağmen Mecûsilerden cizye alınabileceğini ve onların müşrik olduğunu söylemiştir. Serahsî, Mecûsilerden cizye alınmasının caiz olması durumunda diğer müşriklerden de cizye alınması caiz olacağını belirtmiştir.<sup>919</sup>

Modern dönem hocalarımızdan Mahfuz Söylemez de İslam dinini kabul etmeyen Mecûsilere, istisnalar olmakla beraber ehl-i kitabın hükmünün uygulandığını söylemiştir.<sup>920</sup> Yine o, Mecûsilerden, Yahûdiler ve Hritiyanlardan alındığı gibi cizye alındığını ve Mecûsilerin Arap müşrikleri gibi muamele görmediğini de belirtmiştir.<sup>921</sup>

Bu görüşlere binaen sonuç olarak; Hanefî fukahâsı cizye konusunu ehl-i kitap bağlamında ele almış ve ehl-i kitaba dâhil olanları sıralarken hep Mecûsileri de zikretmiştir. Bu durum ise Hanefî fukahâsının çoğunluğunun Mecûsileri ehl-i kitap arasında gördüğü ortaya çıkarmıştır.

---

<sup>918</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l Harâc*, s.129.

<sup>919</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C.X, s.119, Modern dönem alimlerimizden Bilmen de Mecûsilerin ehl-i kitaptan sayıldığını belirtmiştir. Bkz: Bilmen, *Hukûk'u İslâmiyye*, C.III, s.424.

<sup>920</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsiler" (*Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum: İslami İlimler Dergisi, 2007), ss.387-391.

<sup>921</sup> Söylemez, "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsiler", s.391.

Hanefî fukahâsı Mecûsilerin ehl-i kitaba dâhil olduğunu ancak evlenme ve hayvan kesme konularının Mecûsiler için istisna olduğunu belirtmiştir. Yani Mecûsiler evlenme ve hayvan kesme konularında ehl-i kitap gibi kabul edilmemiştir.

Bunun sebebi nedir diye sorulacak olursa, Söylemez; Mecûsi kadınlarla evlenilmesi yasağındaki amacın İslami aileyi korumak olduğunu, çünkü Mecûsilerde ensest ilişkinin caiz görüldüğünü ifade etmiştir.<sup>922</sup>

Bu durumun nedenini Cahid Kara, Mecûsilerin, oğul ve kızlar dâhil olmak üzere çok yakın akraba ile cinsel münasebette bulunmayı makbul görmeleri ve bunun sevap saymaları olarak açıklamıştır. Kara, İslam dininde çok çirkin bir iş olarak görülen yakın akraba ilişkisinin, Allah Rasûlü tarafından neden Mecûsilere yasaklanmadığı hakkında bir soru sormuş, bu soruyu ise; çirkin bundan daha büyük bir günah olduğu şeklinde açıklamıştır.<sup>923</sup>

Hanefî fukahâsı ve modern dönem âlimleri Mecûsilerin hayvan kesme konusunda ise neden ehl-i kitap gibi olmadıkları hakkında açıklama yapmamıştır. Ancak bu durumun nedeni hayvan boğazlama da Allah'ın isminin zikredilmesi ile ilgili olabilir.

---

<sup>922</sup> Söylemez, “Hz. Peygamber Döneminde Mecûsiler”, s.392.

<sup>923</sup> Cahid Kara, “İslam Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîlerin Sonuna Kadar)”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Güz 2013), s.43.

## 5. SONUÇ

Hanefî literatüründen imam Meydânî'ye ait olan *el-Lübâb fî Şerhi'l Kitâb* adlı eserin siyer bölümünde bulunan on tane merfû hadis hakkındaki bu çalışma; 1) hadislerin tahrîci, rivayet lafız farklılıkları ve ricâl tenkidi, 2) hadisler hakkında şerhlerde yer alan sahabî, tâbiîn ve ulema görüşleri, 3) hadislerin Hanefî literatürüne yansımaları olmak üzere üç bölümünde yapılmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde çalışmaya konu olan on tane merfû hadis ve bu hadislerin değişik varyantları hadis tekniği açısından incelenmiş, hadislerden dokuz tanesinin sahih veya sahih-hasen olduğu, sadece üçüncü hadisin mu'dal/mürsel olduğu tespit edilmiştir. Bu bölüm ile alakalı sonuç olarak iki husus ortaya çıkmıştır. Birincisi; râvilerinden bir kısmı cerhedilmesine rağmen ilgili hadise sahih/sahih-hasen hükmü verilmiştir, ikincisi; mu'dal/mürsel hadisle yani zayıf hükmü verilen bir hadisle fukahâ tarafından amel edilmiştir. Birinci durum, hadis ulemasının râvisi zayıf olan bir hadise hemen zayıf hükmü vermediğini, o hadisin diğer tariklerini de araştırıp hadis hakkında ki nihai kararını buna göre verdiğini ortaya çıkarmıştır. İkinci durum, zayıf hadisle amel konusunda hadis ulemasının ve fukahânın ihtilaf ettiğini ortaya çıkarmıştır. Nitekim bu durum her iki grubun mu'dal/mürsel hükmü verilen üçüncü hadis hakkındaki açıklamalarında görülmektedir. Hadis uleması ilgili hadis hakkında neredeyse hiçbir açıklamama yapmamış, hadisin zayıf olduğunu, bu hadisin Ebû Dâvûd'un *Merâsil'inde* birtakım farklılıklarla yer aldığını, Yahyâ b. Saîd el-Kettân'ın da böyle bir hadisin kendilerine ulaşmadığını söylediğini belirtmiştir. Fukahâ ise bu hadisi savaşta gayri müslimlere ait savaş aletlerinin kullanılması bağlamında ele almış ve bu hadisle Hz. Ömer'in, Amr b. el-Âs'ın amel ettiğini belirtmiştir. Bu hadis özelinde zayıf hadislerle amel konusunda hadis uleması ile fukahânın ihtilaf etmesi her iki grubun hadis alma şartlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Hadis uleması bir hadisin isnadından veya metninden yola çıkarak hadisin sıhhati hakkında nihai kararını verirken, fıkıh uleması bu hadisi kıyas, istishâb, sedd-i zerâi, örf vb. gibi başka delillerle birlikte değerlendirip, buna göre hadisin sıhhati hakkında karar verir. Bu durum ise ilgili hadisin fıkhîta delil olarak kullanılmasını sağlamıştır.

İkinci bölümde çalışmaya konu olan hadislerin hadis şerhlerinde hangi bağlamda ele alındıkları araştırılmış ve hadisler hakkında sahabî, tâbiîn başta olmak üzere İslam ulemasının görüşlerine yer verilmiştir. İslam uleması, hadislere binaen Müslümanların gayri müslimlerle olan ilişkilerini savaş ve cizye bağlamında değerlendirmiş, zafer

durumuna göre de düşmanın kendisine ve düşmanın beldesine zarar verilmesini ele almıştır. Ulema, savaşın illeti konusunda gayri müslimlerin küfrü ve gayri müslimlerin Müslümanlara saldırması olarak ikiye ayrılmış, gayri müslimler cizye ödemeyi kabul ederse onlarla artık savaşılmayacağını ifade etmiştir. İslam uleması düşmana savaş esnasında zarar verilebileceğini, savaştan sonra düşmana dokunulamayacağını, zafer durumuna göre düşman beldesinin tahrip edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak İslam uleması, müşrik Arapları ve mürtedleri bu hususta istisna etmiş, onların ya Müslüman olacaklarını ya da öldürüleceklerini belirtmiştir.

Üçüncü bölümde çalışmaya konu olan hadislerin Hanefî fikhına nasıl yansıdığı incelenmeye çalışılmıştır. Hanefî fukahâsı hadislerin illetlerinden yola çıkarak gayri müslimlerle muamelenin mahiyetini açıklamaya çalışmış, bunu da daha çok sulh kavramıyla ifade etmiştir. Bu bağlamda Hanefî fukahâsı Müslümanların gayri müslimlerle mal uğruna değil, din uğruna savaştıklarını belirtmiş, bundan dolayı Müslümanların gayri müslimleri ilk olarak İslam dinine davet etmeleri gerektiğini, İslam davetinde bulunmaksızın gayri müslimlere saldırımamasını, savaşta gayri Müslimlerin çocuklarına, kadınlarına ve rahiplerine dokunulmamasını, zaferin zann-ı galip olma durumuna göre düşman beldesinin tahrip edilmesini belirtmiş, hatta eman akdi bozulup, darülİslam'da bulunan gayri müslime kendi beldesine gidinceye kadar dokunulamayacağını da ifade etmiştir.

## KAYNAKÇA

- Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. Dâru'l Fikir, ts.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Akgün, Hüseyin. “‘Umirtu En Ukâtie'n-Nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 49-90.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Apaydın, Yunus. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-. *Lisânü'l Mîzân*. Beyrût-Lübnan: Mektebetü Matbûâti'l İslâmiyye, 2002.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-. *Takrîbü't Tehzîb*. Dâru'l Âsime, ts.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-. *Tehzîbü't Tehzîb*. Müessesetü'r Risâle, ts.
- Askalânî, İbn Hacer el-. *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 1959.
- Âşıkkutlu, Emin. “Kizb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût-Lübnan: Dârü'l Kütübi'l İlmîyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-. *Avnü'l-Ma'bûd*. Beyrût: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, 1968.
- Babertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye Şerhu'l Hidâye*. Beyrût-Lübnan: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 2007.
- Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *Târîhu Bağdât*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk'u İslâmiyye ve Istilâhât'ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Birsin, Mehmet. “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 163-194.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's Sahîh*. Beyrût: Dâru İbn'i Kesîr, 2002.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. Riyâd: Dâru'l Muğnî, 2000.
- Demirkent, Işın. “Herakleios”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/210-215. İstanbul, 1998.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Er, İbrahim Halil. *Hiz. Muhammed'in (s.a.s) Mektupları*. İstanbul: PTT Yayınları, 2020.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 6. Basım, 2016.
- Erul, Bünyamin. “Tedlîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Halebî, Burhânuddîn el-. *El-Keşfü'l Hasîs 'Ammen Rumiye bi- Vaz'î'l Hadîs*. Beyrut: Âlimü'l Kütüb-Mektebetü'n Nehzati'l Arabiyye, 1987.
- Hamîdullah, Muhammed. “Hayber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. “İslamda Devletler Hukuku”. çev. Abdulkadir Şener. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 3 (1977), 283-299.
- Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. *el-Müsnedü's-Sahîh*. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1993.
- Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. *es-Sikât*. Dâru'l Fikir, 1975.
- Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. *es-Sahîh*. Beyrût: el-Mektebetü'l İslâmî, 1970.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l Muhtâr Ale'd Dürri'l Muhtâr*. Riyâd: Dâru Âlemi'l Kütüb, 2003.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1992.
- İbn Kılıç, Alaaddin Moğultay. *İkmâlu Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. el-Fârûk el-Hadîsiyye, 2001.
- İbnü'l Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 2003.
- Kallek, Cengiz. “Haraç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kara, Cahid. “İslam Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîlerin Sonuna Kadar)”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Güz 2013), 19-59.
- Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-. *Fethu Bâbi'l İnâye bi Şerhu'n Nukâye*. Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1997.
- Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-. *Mirkâtu'l Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtu'l-Mesâbîh*. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmîyye, 2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübî'l İlmîyye, 1986.
- Kruse, Hans. “İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı (Müslümanların Hugo Grotius'u Muhammed eş-Şeybânî)”. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4/3-4 (1971), 54-82.
- Kuzudişli, Bekir. *Aile İsnâdları*. İstanbul: İfav Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Tâif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-Fâzıla*. Halep: Mektebetü Matbûâtî'l İslâmiyye, 5. Basım, 2007.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah. *el-Muvatta'*. Müessesetü Zeyd b. Sultân Âli Nehyân, 2004.
- Mergînânî, Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye bi Şerhi'l-Bidâye*. Dâru'l Erkâm b. Ebi'l Erkâm, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud el-. *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtar*. Çağrı Yayınları, 2015.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. Şam: Mektebetü İlmi'l-Hadîs, 2002.

- Mizzî, Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbu'l Kemâl fî Esmâi'r Ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1983.
- Mübârekpûrî, Abdurrahmân b. Abdîrahîm el-. *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî. Dâru'l Fikir*, ts.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyai't Turâsi'l Arabî, 1929.
- Özdemir, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeninin Savaş Yoluyla Sağlanması*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Özel, Ahmet. "İslam Hukuku ve Modern Devletler Hukukunda Mukâbele Bilmisil/ Misilleme/ Karşılıklılık". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 49-66.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Özel, Ahmet. "İslam'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 105-122.
- Özüdoğru, Bekir. *Hadis, Anlam ve Amel (Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi)*. İstanbul: İfav Yayınları, 2021.
- Polat, Selâhattin. "Zayıf Hadislerle Amel". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 83-109.
- Rahmân, Fazlur. "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset". çev. İbrahim Maraş. *İslami Araştırmalar* 7/2 (1994), 193-201.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Mârife, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Şerhu's Siyeri'l Kebîr*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997.
- Sırım, Veli. *İslam Devletler Hukukunda Milletlerarası Anlaşmazlıkların Sulh Yolu ile Çözümü*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Hz. Peygamber Döneminde Mecûsiler". Çorum: İslami İlimler Dergisi, 2007.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-. *Kitâbü'l Hucce Alâ Ehli'l Medine*. Âlimü'l Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü's-Sagîr*. Beyrût: el-Mektebetü'l İslâmî, 1985.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Şerhu Meâni'l Âsâr*. Âlimü'l Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Şerhu Müşkili'l Âsâr*. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1994.
- Tahhân, Mahmûd et-. *Teyisîr'u Mustalihu'l Hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l Meârif, 2010.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf et-. *Kavâ'id fî 'Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrût: Mektebetü Matbûati'l İslâmiyye, 1984.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukuku (Uluslararası İlişkiler)*. Ankara: Fecir Yayınları, 2020.

- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Hasmane ilişkiler*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 49. Basım, 2020.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fi Ma'rifeti men Lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*. Cidde: Dâru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-(Tabakâtü'l-) Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1991.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1984.
- Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Naşbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîşi'l-Hidâye*. Cidde-Suud: Dâru'l Kible li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *Âsâru'l Harb*. Beyrût: Dâru'l Fikir, 2018.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. İstanbul: Risâle Yayınları, 1989.

## ÖZ GEÇMİŞ

Muhammed Mustafa Yılmaz, Giresun Anadolu İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Giresun Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesinden 03.07.2020 tarihinde mezun oldu. 2021 yılında OMÜ Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Yüksek Lisans programına girdi. Mezuniyetinden bu yana imam-hatip olarak görev yapan Muhammed Mustafa, orta derecede Arapça bilmektedir (YÖKDİL:80). Temel ilgi alanları, fıkıh, hadis.

### İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0000-0002-9234-0525

### Yayınlar

1. Muhammed Mustafa Yılmaz (2022), “İsnâdı Okumak Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*.