

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
KÜTÜPHANESİ

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

Demirbaş No:
YAKEL YAYINLARI NO: 20
Yayın No:

Ziya KAZICI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

HAKEMLİ DERGİ

Editör

Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI

Sahibi

Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Adına Dekan
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ü. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.)

Yayın Kurulu

Yrd. Dr. Abdullah YILDIZ (Başkan)
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Mahmut POLAT
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ALTIPARMAK
Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE

Yazı İşleri Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Süleyman TÖLÜCÜ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan KAPLAN (Ankara Ü. Dil ve Tarih-Coğ. Fak.)
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet ŞENER (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL (Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Taceddin UZUN (Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi),
Doç. Dr. İsmail Hakkı SEZER (Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (Dicle Ü. Eğitim Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Nuri ÖZCAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)

Dizgi & Tasarım

Dr. Kadir PAKSOY

Adres: Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Yenişehir Kampüsü / Şanlıurfa
tel: 0 414 312 81 40 faks: 0 414 314 57 12

ISSN: 1303-2054

Katılımcı Listesi

Ali BAKKAL	<i>Doç. Dr., Harran Ü. İlähiyat Fakültesi</i>
Muammer Gül	<i>Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. Fen Edebiyat Fakültesi</i>
Ahmet YILMAZ	<i>Öğr. Gör. Dr., Harran Ü. İlähiyat Fakültesi</i>
Muammer GÜRBÜZ	<i>Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. Fen Edebiyat Fakültesi</i>
Kasım ŞULUL	<i>Öğr. Gör. Dr., Harran Ü. İlähiyat Fakültesi</i>
Abdulvahap YILDIZ	<i>Öğr. Gör. Dr., Harran Ü. Fen Edebiyat Fakültesi</i>
Hüseyin AKPINAR	<i>Arş. Gör., Harran Ü. İlähiyat Fakültesi</i>

Dergi ile ilgili esaslar

- *Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun Hakemli Dergi Esaslarına uygun olarak yayınlanmaktadır.*
- * Dergide yayınlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.*
- *Yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı ile ilgili son kararı yayın kurulu verir.*
- *Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.*

İÇİNDEKİLER

Ali BAKKAL

*Borçlar Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme Kurumunun Genel Şartlarından "Fakirleşme" Üzerine Mukayeseli Bir Tetkik.....*7-46

Muammer Gül

*Müslümanların Kudüs'ü Fethi*47-58

Ahmet YILMAZ

*İslâm Hukukuna Göre Kredi Kartı*59-106

Muammer GÜRBÜZ

*Fatma Âliye ve Refet Romanı*107-114

J. Marsden B. JONES (Çeviren: Kasım ŞULUL)

*İlk Kaynaklara Göre Peygamber'in Savaşlarının Kronolojisi (Bir Metin Tahlili).....*115-164

Abdulvahap YILDIZ

*Meybudî'ye Göre Aşk, Muhabbet ve Dostluk.....*165-175

Hüseyin AKPINAR

*Mûsikîşinâs Bir Filozof Olarak Fârâbî*177-185

BORÇLAR HUKUKUNDA SEBEPSİZ ZENGİNLEŞME KURUMUNUN GENEL SARTLARINDAN “FAKİRLEŞME” ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR TETKİK

Ali BAKKAL*

I. Giriş

A. Batı Hukukunda Borçların Kaynakları

Borçların kaynakları çeşitli açılardan gruplandırılabilir. Borçlar Hukuku Bilim Dalı'nda borç kaynakları sistematik olarak incelenirken, genelde borcun doğuşunda iradenin rolü bakımından yapılan tasnif esas alınır. Buna göre borç kaynakları iki ana gruba ayrılır:

1-Borç ilişkisinin doğumunun iradeye bağlı olduğu haller: Bu durumda borç ya iradenin arzu ettiği sonucun meydana gelmesi şeklinde olur ki, buna hukuki muameleden doğan borçlar denir. *Tek taraflı irade ve aktlerden* doğan borçlar bu kısma girer. Veya borç, iradenin kusurlu olması dolayısıyla başkasına İka edilen zararı tazmin borcu doğurması şeklinde olur ki buna *haksız fiilden* doğan borçlar denir.

2-Borcun doğumunun iradeye dayanmadığı haller ise, haklı bir sebep olmaksızın meydana gelen zenginleşme ve kanunun yüklediği mükellefiyettir. Kısaca birincisi *sebepsiz zenginleşme*, ikincisi ise

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. alibakkal@harran.edu.tr

kanun şeklinde ifade edilmektedir.¹

Buna göre borç kaynakları, *tek taraflı irade, akitler, haksız fiil, sebepsiz zenginleşme ve kanun* olmak üzere beşli tasnif esas alınarak incelenmektedir. Bu taksim Roma hukukundan alınmış olup, batı devletleri kanunlarında umumiyetle bu taksimi esas almışlardır.

B. İslâm Hukukunda Borçların Kaynakları

İslâm hukukunda borçlarla ilgili hükümler genel olarak fıkıh kitaplarının muamelâtla ilgili bölümlerinde bulunmaktadır. Fıkıh kitapları “kazuistik metod” a göre yazıldığı için, bu kitaplarda hukukun çeşitli dallarıyla ilgili nazariyeler değil, her olayla ilgili özel hükümler öne çıkmaktadır. Toplumsal hayatın fazla çeşitlilik arz etmediği birkaç asır öncesine kadar, fıkıh kitaplarındaki özel hükümler sayesinde hukûkî problemler bir ölçüde çözülebiliyor; mülkiyet, hak, borç gibi konularda müstakil nazariyeler oluşturma ihtiyacı hissedilmiyordu. Ancak zamanımızda “fikh”ın çeşitli sahalarında nazariyeler oluşturmak bir zaruret haline gelmiştir. Nitekim modern İslâm hukuku çalışmalarının önemli bir kısmı bu maksada yöneliktir.

İslam hukukunun “kazuistik” bir metoda göre yazılmış olması, hükümlerin belirli bir nazariyeden tamamen kopuk ve yoksun olduğunu göstermez. Her şeyden önce İslamî hükümlerin Kur’an ve Sünnet gibi iki önemli kaynağı vardır. Bunun dışında çeşitli sahalarla ilgili olarak bazı nazariyeler üretilmiş, ancak bu nazariyeler tasnif edilmemiş, “Fıkıh”, “Usûlü’l-fikh”, “Hilâf” ve “Kavâid” ilimleri arasında dağınık olarak kalmıştır. Genelde dağınık olarak da olsa her konuyla ilgili nazari bilgileri bu kitaplarda yer almıştır. Yazılı olmayanlar da, günümüz İslâm Hukukçuları tarafından, bir zaman Hanefî usûlcülerinin Ebû Hanîfe’nin “Usûlü’l-Fıkıh”ını Onun ictehadlarından çıkardıkları gibi, geçmiş fıkıh bilginlerin ictehadlarından çıkaracaklardır.

Hanefî hukukçularından Kâsânî’ye göre borç kaynakları itlaf, gasp ve akitten ibarettir.² Hanbelî hukukçusu İbn Recep bu kaynakları, akit,

1 Kemal Oğuzman - Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1995, s. 32-33.

2 Kâsânî, Alâüddîn Bekr b. Mes’ûd (ö.587), *Bedâi’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’s-şerâi’*, I-VIII, Beyrut 1974, VII, 164.

yed (el koyma) ve itlâf şeklinde ifade eder.³ Şâfiîlerdin Suyûti ise borç kaynaklarını dört maddede toplamayı uygun bulmuştur; Akit, yed, itlâf ve haylûle (kişinin kendi malına ulaşması, ondan faydalanması ve üzerinde tasarrufta bulunması konusunda bir engelin bulunması hali).⁴ Bazı İslâm hukukçuları tefvît (bir şeyin yok edilmesi), tağyîr (bir şeyin değiştirilmesi) ve aybî borç kaynakları arasında zikretmişlerdir. Ancak bütün bunları itlâf içinde mütalaa etmek mümkündür.⁵

Çağdaş müelliflerden Muhammed Fevzi Feyzullah klasik fıkha göre zamânî (iltizâmî, borcu) doğuran sebepleri *Şâri'in ilzâmî, Akit ve Zararlı fiil* şeklinde üç maddeye irca ederek incelerken,⁶ Süleyman Muhammed Ahmed ise *Akit, Vaz'ı yed, İtlaf, Haylûle ve Mağrûr*⁷ (hile, aldatma) şeklinde beş maddeye halinde incelemeyi tercih etmiştir.⁸

Mecelle'nin 97. maddesi şöyledir; "Bi-lâ sebab-i meşrû" birinin malını bir kimsenin ahz eylemesi caiz olmaz." Bu maddede "bi-gayrı hak= haksız yere" ifadesi yerine "bi-lâ sebab-i meşrû"=geçerli olmayan bir sebeple" tabirinin kullanılması, bu madde gereğince ödenmesi gereken şeylerin tamamen "haksız fiil"den kaynaklanmadığını, aynı zamanda batı hukukunda sebepsiz zenginleşme olarak bilinen kaynağın doğurduğu borçları da içine aldığı anlaşılmaktadır.⁹

İslâm Borçlar Hukukunu nazari ve sistematik olarak yazma gayretinde olan bazı İslâm hukukçuları borcun kaynaklarını genel olarak iki kısımda mütalâa etmektedirler:

a- Hukukî tasarruf (act juridique): Kanunların tespit ettiği hukukî bir neticeyi meydana getirmeye yönelmiş irade.

b- Hukukî hâdise (fait juridique): İnsanın ihtiyarına bağlı olarak veya bağlı olmayarak meydana gelen ve kanunların bunlara bir netice

3 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Receb (ö. 795), *el-Kavâ'id fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Mısır 1972, s. 218,

4 Celalüddin Aburrahman es-Suyûti (ö. 911). *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'idü ve furu'ü'l-fikhi's-Şâfi'iyye*, Mısır 1959, s. 362.

5 Süleyman Muhammed Ahmed, *Damânü'l-mütlefât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, y.y., 1985, s. 44.

6 Muhammed Fevzi Feyzullah, *Nazariyyetü'd-damân fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi'l-'amm*, s. 19-132,

7 Garardan farklılığı için bkz; S.M. Ahmed, *Damâmü'l-mütlefât*, s. 82-83.

8 Bkz. S. M. Ahmed, *Damânü'l-mütlefât*, s. 45-91.

9 İlgili örnekler için bkz; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecceleti'l-ahkâm*, İstanbul 1330, s. 201-202.

ve hüküm tertip ettiği maddî filler.¹⁰ Roma hukukuna dayanan ve genelde batı hukukçularının tercih ettiği beşli taksim, bazı yönleriyle İslâm hukukçuları tarafından tenkit edilmekle beraber, borç kaynaklarını yine de bu taksimi esas alarak incelemiştir.

II. Batı Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme

A. Terim Sorunu

Sebepsiz zenginleşme, akitler ve haksız fiiller gibi bir borç kaynağıdır. Türk Borçlar Kanunu'nda bu husus "Haksız bir fiil ile mal iktisabından doğan borçlar" adı altında bir borç kaynağı olarak düzenlenmiştir (BK. m. 61-66).

Bazı hukukçulara göre "kanunda bu borç kaynağı için kullanılan başlık başarılı değildir; hattâ yanıltıcıdır." "Bu borç kaynağının gerçek adı "haksız iktisap" veya "sebepsiz iktisap"tır. "Sebepsiz zenginleşme" veya "sebepsiz kazanma" terimi de kavramı daha iyi ifade için kullanılabilir."¹¹ Kemal Oğuzman ve Turgut Öz'e göre "haksız" kelimesinin varlığı, "haksız fiil" kavramıyla yersiz benzetmelere sebep olabilir. Özellikle haksız fiilin hukuka aykırılık unsurunu akla getirebilir. "İktisap" (edinme) kelimesi ise başka bir sakınca doğurmaktadır. Hukuk dilinde iktisap, bir aynî veya şahsî hakkın ya da aktif ve pasifiyle bir mal varlığının yahut zilyetliğinin kazanılmasını ifade eder. Gerçekten de sebepsiz zenginleşme olaylarının büyük çoğunluğu bu şekilde ortaya çıkar. Ne var ki herhangi bir hakkın veya zilyetliğin iktisabı şeklinde olmayan sebepsiz zenginleşmeler de vardır. Bir eşyanın kullanılması yoluyla elde edilen menfaatler, masraftan kurtulmalar gibi. Bu bakımdan, kurumu tam olarak kapsamayan "iktisap" terimi de isabetli sayılamaz. Bu sebeple "*sebepsiz zenginleşme*" ifadesinin tercih edilmesi yerinde olur.¹² kullanılması daha uygundur.

10 Bkz; Abdurrezzak es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut t.y, I, 62; Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*, Dımaşk 1965, III, 88; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, II, 29.

11 Aydın Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, İstanbul, 1995, s. 95.

12 Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, s. 680.

B. Sebepsiz Zenginleşme Kurumunun İşlevleri

1. Denkleştirici adaleti gerçekleştirme işlevi

Sebepsiz zenginleşmenin hukukta ayrı bir borç kaynağı olarak düzenlenmiş olmasının temelinde “hakkanîyet” düşüncesinin bulunduğu, sebepsiz zenginleşmeyi düzenleyen bütün hükümlere bu gözle bakılması gerektiği genel olarak kabul edilmektedir. Geçerli bir sebebe dayanmaksızın bir kişinin malvarlığından diğerine kayan değerlerin iadesi, kökeni Aristoteles’e kadar giden, “denkleştirici adalet” düşüncesine dayanmaktadır. Sebepsiz zenginleşme kurumu bu adalet ihtiyacını o kadar yaygın bir alanda karşılamaktadır ki, yer yer, sosyal adaleti sağlayıcı, toplumsal etkiye sahip bir düzenleyici olduğu bile söylenmektedir.¹³

2. İadeyi sağlama işlevi

Sebepsiz zenginleşme hükümlerinin, genel olarak malvarlığı kaymalarını giderme, düzeltme yanında; buna ek olarak, başkasının malvarlığına katılan bireysel bir değeri, bir eşyayı, bir fikrî veya hukukî varlığı geri istemeyi sağlama işlevi de vardır. Sebepsiz zenginleşme borçlusu, sadece nakdî bir ödemeyle malvarlığında oluşan fazlalığı fakirleşene devretmekle değil, mümkün oldukça aldığını aynen iade etmekle yükümlüdür.¹⁴

3. Tamamlama, düzeltme işlevi

Sebepsiz zenginleşmeye ilişkin hükümlerin uygulama alanı çok geniştir ve bu hükümler sadece malvarlıkları arasında değer kaymasından ibaret yalın hukukî olaylarda karşımıza çıkmaz. Hattâ, sadece sebepsiz zenginleşme ilişkisinden ibaret bu tür yalın olaylar, bu hükümlerin uygulama alanı içinde küçük bir yer tutar. Sebepsiz zenginleşme çoğu kez kanunda düzenlenmiş başka hükümler ve kurumların yarattığı hukukî sonuçlara eklenen yan bir sonuç olarak belirir.

13 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 682.

14 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 683.

Sebepsiz zenginleşmenin bu işlevine, aile hukukundan miras hukukuna, eşya hukukundan kişiler hukukuna, hattâ ticaret hukukundan sigorta hukukuna kadar pek çok alanda örnekler verilebilir.¹⁵

C. Sebepsiz Zenginleşmenin Genel Şartları

Sebepsiz zenginleşme;

1- Bir edimin (ödeme mükellefiyeti olan şeyin) ifasıyla veya başka bir yolla,

2- Bir zenginleşmenin,

3- Geçerli bir sebebe dayanmaksızın,

4- Başkasına ait şeyler (veya başkasının fakirleşmesi)

5- sayesinde gerçekleşmektedir.

Bunlardan 2-5 numarada yer alan unsurlar sebepsiz zenginleşmenin bütün türleri için geçerlidir. Buna göre sebepsiz zenginleşmede şu unsurların varlığından bahsedilmektedir:

1. Zenginleşme veya iktisap

Aydın Aybay bu şartı iktisap, Feyzi Feyzioğlu çoğalma, Kemal Oğuzman-Turgut Öz, Fikret Eren, Turgut Akıntürk ise zenginleşme terimleriyle ifade etmişlerdir. Fakat netice itibariyle kastedilen şey aynıdır. Bu şart ile, bir şahsın malvarlığında bir *artma* veya *çoğalma* olması kastedilmektedir. Bu hal, zararın zıddını teşkil eder. Malvarlığı sebepsiz zenginleşme olgusunun gerçekleşmesinden önceki haline nazaran daha önemli bir hale gelmişse, değer itibariyle yükselmişse, bir artmadan veya çoğalmadan bahsedilir. Artma ve çoğalma her zaman müsbet bir artışı ifade etmez. Malvarlığının *azalmasına engel olma* da bir sebepsiz zenginleşme türüdür.¹⁶ Malvarlığının aktifinin artması, malvarlığının pasifinin azalması ve fakirlikten kurtulma halleri

15 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 684.

16 Aybay, *a.g.e.*, s. 96.

zenginleşmeyi ifade eder.¹⁷

Zenginleştirici olay sonunda borçlunun malvarlığında meydana gelen fiilî artışa, *müsbet zenginleşme* denir. Burada zenginleşenin malvarlığının mevcut durumunda bir artış meydana gelir. Bu artış, zenginleşmenin malvarlığında somut ve fiilî bir artış şeklinde ortaya çıkar. Meselâ zenginleşenin malvarlığının matematik mevcudu iki, artış da bir ise, fiilî artış sonunda aktifin arz ettiği ekonomik değer, üç olur. Bu fiilî artış, zenginleşenin malvarlığının *aktif kısmının artması* şeklinde meydana gelebileceği gibi, *pasif kısmının azalması* şeklinde de meydana gelebilir.

Parayla ölçülebilen hukukî değerlerin ivazsız iktisâbı, malvarlığının *aktifinin artması* demektir. Meselâ B, A'nın bir milyon lirasını çalmış veya kendisine emanet edilen menkul bir malı iyiniyetli üçüncü bir kişiye satarak bir milyon lira almışsa, B'nin malvarlığının aktif kısmı, bir milyon lira miktarında somut olarak fiilen artmıştır.

Malvarlığı, net malvarlığı olarak kabul edilince, bunun pasif kısmını azaltan her işlem veya eylem malvarlığının artması sonucunu doğurur. Meselâ, hiçbir sebebe dayanmayan borçtan ibra veya üçüncü bir kişinin sebepsiz olarak borçlunun borcunu ifa etmesi gibi, borcu ortadan kaldıran her işlem, zenginleşenin malvarlığının pasif kısmını azalmış ve bu oranda da davalı zenginleşmiş olur.¹⁸

Zenginleşen tarafından yapılacak olan bir masrafın yapılmaması suretiyle meydana gelen zenginleşme türüne ise *menfi zenginleşme* denir. Mesela B, A'nın bir kitap veya buluşunu (ihtiramı, patent hakkını), ona telif veya lisans ücreti ödmeden yayınlamış veya kullanmışsa, ödemediği telif veya lisans ücreti oranında masraftan tasarruf etmiş ve dolayısıyla malvarlığının azalmasını önlemiş, bu suretle de zenginleşmiş olur. Bunun gibi karşılıksız elde edilen hizmet edimlerinin tamamı menfi zenginleşme sebebi sayılmıştır.¹⁹

Zenginleşmenin, zenginleştirici olay dolayısıyla objektif olarak elde ettiği değer artışına, *objektif zenginleşme* denilir. Objektif zenginleşmede, zenginleştirici olay nedeniyle borçlu da dahil herkesin elde edebileceği değer artışı söz konusudur. Meselâ A, B'ye bir milyon

17 Bkz. Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 690-692; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Ankara t.y., III, 23-31; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1976, I, 737.

18 Eren, *Borçlar Hukuku*, III, 25-28.

19 Eren, *a.g.e.*, III, 28-29.

lira bağışlamış veya B, A'nın bir milyon lirasını çalmışsa, burada B'nin objektif zenginleşmesi bir milyon liradır. Objektif zenginleşme, her zaman alacaklının zarara uğramasına bağlı değildir. Alacaklı herhangi bir zarara uğramadan da borçlunun malvarlığı objektif olarak artmış olabilir. Bu durum özellikle borçlunun masraftan tasarruf etmesi halinde söz konusu olur. Meselâ B, A'nın bir kitabını ona telif ücreti ödmeden yayımladığı takdirde, B, A'ya telif ücreti ödemekten kurtulduğu için, ödenecek ücret oranında zenginleşmiştir. Burada A'nın söz konusu kitabı yayımlatma imkanına sahip olup olmaması ve hattâ yayımlatıp yayımlatmaması önemli değildir.²⁰

Borçlunun malvarlığında meydana gelen fiili değer artışları sadece objektif zenginleşmeden ibaret değildir. Bu zenginleşme bazen *sübjektif zenginleşme* şeklinde ortaya çıkabilir. Meselâ zenginleşme, alacaklının mallarını değerlendirmek suretiyle meydana gelmiş olabilir. B, A'nın kendisine tevdi ettiği ve piyasa değeri bir milyon lira olan bir malı, iyiniyetli C'ye piyasa değerinin üzerinde bir milyon beşyüzbin liraya satmışsa, bir milyon lira objektif zenginleşmeyi, beşyüzbin lira ise *sübjektif zenginleşmeyi* ifade eder.²¹

2. Zenginleşmenin haklı bir sebebe dayanmaması

Zenginleşme sebepsiz olmalıdır. Sebepsiz zenginleşmeden söz edebilmek için, bir kimsenin malvarlığında ortaya çıkan zenginleşmenin hukûken geçerli bir sebebe dayanmaması gerekir. Sebepsiz zenginleşme kavramının temel unsuru budur.²²

Zenginleşmenin "haklı bir sebebe dayanmaması" bu kazanımın "haksız" olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Bazen zenginleşme "haksız" olarak nitelendirilemediği halde, bu kazanım "haklı bir sebebe dayanmadığından" bir iade borcu doğurabilir.

Zenginleşmeyi doğuran sebep, kazandırma (edim) veya zenginleşenin müdahalesi ya da umulmayan bir olay olabilir. Zenginleşme bu olaylardan hangisinden kaynaklanırsa kaynaklansın, mutlaka haklı bir sebebe dayanmalıdır. Aksi halde sebepsiz zenginleşme söz konusudur.

20 Eren *a.g.e.*, III, 29-30.

21 Eren, *a.g.e.*, III, 30-31.

22 Aybay, *a.g.e.*, s. 96-97; Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 693-695.

Hukukî muamelenin (akdin) kurulmaması, eksik kurulması veya geçersiz kurulması gibi hukukî sebebin *geçersiz* olması, *gerçekleşmemiş* olması, *sonradan ortadan kalkması*, borç olmayan şeyin *yanlışlıkla* ödenmesi, zenginleşmenin zenginleşenin *müdahalesinden doğması*, yine zenginleşmenin *umulmayan bir olaydan doğması* sebepsiz zenginleşme yollarından sayılır.²³

Sebepsiz zenginleşmede hukuksal sebep bulunmamakta, dolayısıyla zenginleşen taraf bu zenginliği, hukukî “sebeb”e dayanarak kazanmadığı için bir nevi “haksız” sayılmakta ve bu haksızlık da “iâde borcu” doğurmaktadır. Ancak buradaki “haksız”lık, “fiilin hukuka aykırılığı” anlamında olmayıp, sadece zenginliği hak etmek için hukukî anlamda “haklı bir sebebin bulunmaması” anlamındadır.

3. Fakirleşme

Bu şartı kabul edenlere göre sebepsiz zenginleşmenin gerçekleşmesi için, bir şahsın malvarlığındaki artışa mukâbil, bir başka şahsın malvarlığında bir *eksilme* (azalma) olmalıdır. Kanunun aradığı biçimde bir haksız iktisap ilişkisinin kurulabilmesi için, artmanın bir başkasının *fakirleşmesi* uğruna olması gerekir. Kimseye ait olmayan, dağ başında bulunan bir ağaçtan yemiş toplarsam, malvarlığında bir artış olur ama, bu artış, hiç kimsenin aleyhine vuku bulmuş değildir. Bu halde bir haksız iktisaptan bahsedilemez.²⁴

Feyzi N. Feyzioğlu, Safa Reisoğlu, Aydın Aybay, Kemal Oğuzman-Turgut Öz ve Turgut Akıntürk kitaplarında “fakirleşme”yi sebepsiz zenginleşmenin bir şartı olarak zikretmişlerdir.²⁵

Aslında *fakirleşme* şartı tartışmalı bir konudur. Batı hukukunda bu konuda iki ayrı görüş bulunmaktadır.

a- İsviçre ve Türk doktrininde ve uygulamasında hâkim olan görüşe göre, “malvarlığı azalması” veya “fakirleşme” sebepsiz zenginleşmenin bir şartıdır. Bu görüşe göre zenginleşme, ancak bir başkasının malvarlığındaki fakirleşmenin karşılığı olarak ortaya çıkmışsa bir iâde borcundan söz edilebilir.

Burada fakirleşme miktarı, sebepsiz zenginleşmede iade talebine

23 Eren, *a.g.e.*, III, 43-51.

24 Aybay, *a.g.e.*, s. 96.

25 Bkz. Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku-I*, 740; Aybay, *a.g.e.*, s. 96; Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 695; Turgut Akıntürk, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1999, s. 92.

kesin bir üst sınır çizecektir. Sebepsiz zenginleşme kurumunun işlevi malvarlığı kaymalarını telâfi etmekten ibarettir. Zenginleşme fakirleşmeden azsa mesele yoktur. Sadece zenginleşme tutarı istenebilecektir. Zenginleşme, fakirleşmeden çoksa, bu fazlalık sebepsiz zenginleşme hükümlerine göre istenemeyecektir. Bu da, hukûkî bir sebep bulunmadığı halde herhangi bir kişinin başkasının malı veya hakkı üzerinden malvarlığını arttırması demektir. Bu ise sebepsiz zenginleşme kurumunun niteliği ile bağdaşmaz.

Gerçi çok kere zenginleşme bir fakirleşmeye karşılıktır ve fakirleşenin kaybı ile zenginleşenin kazancı birbirine eşit olur. Ne var ki bazı olaylarda, zenginleşme fakirleşmeden fazladır. Örnek olarak, (A)'nın yüz bin lira değerindeki bir malına emin sıfatıyla zilyed bulunan (B), kişisel imkanları ve becerisi sayesinde bu malı üçüncü kişiye ikiyüzbin liraya satmış ve parayı iktisab etmiş olabilir. Burada fakirleşme yüzbin lira, zenginleşme ikiyüzbin liradır. Hattâ bazen, hiç fakirleşme olmadan da zenginleşme sağlanabilir: Uçağa biletsiz binen kaçak yolcu, zaten kimseye satılmamış boş bir koltuğa oturarak seyahat etmişse, ödemekten kurtulduğu bilet parası kadar zenginleşmiş; buna karşılık uçak şirketi hiç fakirleşmemiştir. İsviçre ve Türk Hukuklarında baskın görüş ve uygulamalara göre, bu olaylarda, eşyasını yitiren (A), yüzbin liralık îade talebi ileri sürebilecek; uçar şirketi ise sebepsiz zenginleşmeden doğan hiçbir talep ileri süremeyecektir.²⁶

Fikret Eren, zenginleşme fakirleşmeden çok olsa bile, borçlunun iade (geri verme) borcunun fakirleşme kadar olup, sebepsiz zenginleşme alacağının zenginleşme ile fakirleşme arasındaki illiyet bağı ile sınırlandırılmasının gerekli olduğu görüşüne katılmanın mümkün olmayacağını ifade eder. Zira bu görüş sebepsiz zenginleşme ile haksız fiili birbirine karıştırmaktadır. Oysa kurum, bizzat adından da anlaşıldığı gibi, “sebepsiz fakirleşme” değil, “sebepsiz zenginleşme” kurumudur. Bu görüş klâsik görüşü temsil etmekte olup, tazminat hukukuna hakim olan fikri esas almakta, sebepsiz zenginleşmeyi haksız fiille benzetmektedir. Böylece sebepsiz zenginleşme, borçlunun zenginleşmesiyle sınırlı bir tazminat davası ya da tazminat davasının bir alt türünden başka bir anlam ifade etmemektedir. Bunun sonucu olarak, davacının malvarlığındaki ekonomik bir değer, mesela taşınır misli bir mal aynen borçlunun malvarlığına geçmemiş ise, sebepsiz zenginleşme söz konusu olmaz. Böylece bu görüşe göre meselâ davalı, sadece davacının yerine

getirdiği hizmet edimleri sayesinde veya maddî ve gayr-ı maddî mallarını ya da bir kişilik değerini, meselâ resmini, sesini veya ismini kullanma, onlardan yararlanma suretiyle kazanç ve zenginleşme sağlamış ise, burada malvarlığı arasında *inyî* (ıradî mal) geçiş bulunmadığı için, sebepsiz zenginleşme söz konusu olmaz. Çünkü klâsik görüşe göre bu gibi hallerde, davacının malvarlığından çıkıp, davalının malvarlığına geçen ve dolayısıyla davalıyı zenginleştiren, davacıyı fakirleştiren bir mal mal transferi söz konusu değildir.²⁷

Ayrıca belirtmek gerekir ki, sebepsiz zenginleşme ile haksız fiil, birbirinden farklı iki kurum olup, her şeyden önce amaçları birbirinden farklıdır. Diğer taraftan, borçlunun yapmak zorunda olduğu masrafları yapmamak ve dolayısıyla masraftan tasarruf etmek suretiyle elde ettiği zenginleşmelerde, tasarruf edilen menfaat, iki malvarlığı arasında gerçekleşen bir kayma ve dolayısıyla yer değiştirme değildir. Burada, alacaklının zararıyla borçlunun zenginleşmesi, ilke olarak birbirini karşılamaz. Kaldı ki, “başkası zararına zenginleşme” kavramı da zenginleşmenin, fakirleşmeye eşit olmasını gerektirmez. Sebepsiz zenginleşmeye ilişkin hükümlerin amacı, borçlunun, haklı bir sebep olmadan elde ettiği zenginleşmeyi, bu zenginleşme kendi aleyhine gerçekleşen alacaklıya iade etmesi, geri vermesidir. Adalet fikri de böyl- bir yorumu desteklemektedir.²⁸

b- Alman Hukukunda, sebepsiz zenginleşmenin fakirleşme şartına bağlı olmadığı, doktrin ve uygulamada ittifakla kabul edilmiştir. Bu sistemde, sebepsiz zenginleşmeden iâde borcu doğması için, geçerli bir sebebe dayanmaksızın “başkasının hukukî alanından yararlanmak suretiyle” kazanç elde etmek yeter. Türk ve İsviçre doktrininde de bu görüş yanlılarının gittikçe arttığı görülmektedir. Türk hukukçuları arasında Fikret Eren bu görüşün hararetli savunucularındandır..

Bu görüşe göre, talebin zararla sınırlı olması, tazminat hukukunun bir özelliğidir. Talebin zararla sınırlı olması, sebepsiz zenginleşme kurumunun niteliği ile bağdaşmaz. Sebepsiz zenginleşmenin işlevi, uğranılan kayıpları gidermek değil, hukuki bir sebebe dayanmaksızın başkası sayesinde elde edilen menfaatleri (kazançları) bu kişiye nakletmektir. Aksi takdirde sebepsiz zenginleşme, kusur şartı aranmayan bir haksız fiil türü haline getirilmiş olur.²⁹

27 Eren, *a.g.e.*, III, 33-34.

28 Eren, *a.g.e.*, III, 34.

29 Oğuzman – Öz, *Borçlar Hukuku*, s. 697.

Fakirleşme şartı aranmaması halinde sebepsiz zenginleşmenin uygulama alanı aşırı derecede genişleme eğilimi gösterdiğinden; bu görüş yanlıları bunun sınırlandırılması için “yetki içeriği teorisi”, hukuk alanının ihlali teorisi”, “hukuka aykırılık teorisi” ve “objektif zenginleşme teorisi” gibi teorilerden yararlanma cihetine gitmişlerdir.³⁰

4. Zenginleşmenin Bir Başkasının Aleyhine (Zararına) Meydana Gelmiş Olması

Bu şartı ileri sürenler, sebepsiz zenginleşmede fakirleşme şartını aramayanlardır. Bu şart onlara göre “fakirleşme” şartı yerine kaimdir.

Doktrinde savunulan yeni görüşlere göre, sebepsiz zenginleşme talebi, alacaklının, borçlunun zenginleşmesine tekabül eden fakirleşmesine dayanamaz. Talep, alacaklının fakirleşmesiyle sınırlı değildir. Sebepsiz zenginleşmeye hâkim olan fikrin zararla bir ilgisi yoktur. Bu nedenle sebepsiz zenginleşmenin amacı, alacaklının mâmelekinde gerçekleşen azalmanın giderilmesi, zararın denkleştirilmesi değildir. Bu kurumun amacı, borçlunun malvarlığında meydana gelen zenginleşmenin iadesidir. Borçlu, malvarlığından başkası aleyhine meydana gelen artışı, zenginleşmeyi, sebepsiz (haksız) olduğu ölçüde iade etmek zorundadır. Bu husus, bizzat kurumun adından da anlaşılmaktadır. Gerçekten kurumun adı “sebepsiz zenginleşme” olup, “sebepsiz fakirleşme” değildir. Klâsik görüş, iade edilecek zenginleşmeyi, başkasının malvarlığından elde edilen zenginleşme olarak görürken, yeni görüş, başkası aleyhine zenginleşme fikrinden hareket etmektedir. Meselâ zaruret halinde zenginleşenin müdahalesi hukuka aykırı değildir. A, vahşî bir hayvandan korunmak için B'nin evine girmekte, orada kaldığı süre içinde B'ye ait yiyecek maddelerini yemektedir. A'nın bu davranışı hukuka aykırı olmamakla birlikte, gıda maddelerinin tüketimi oranında zenginleştiği için, bunların değerini iade etmek zorundadır.³¹ İade borcu yiyecek maddeleri sahibinin fakirleşmesinden değil, A'nın zenginleşmesinden kaynaklanmaktadır.

30 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 696 (Dipnot 72); Eren, *a.g.e.*, III, 36-40.

31 Eren, *a.g.e.*, III, 35-40.

5. İlliyet Bağı

İlliyet bağı, sebepsiz zenginleşmede hukukçuların ittifakla ileri sürdükleri bir şarttır. Ancak hukukçular, bu şartın nerede aranağı hususunda aynı ittifakı sağlayamamışlardır. Bu konuda başlıca iki görüş vardır:

a- Sebepsiz zenginleşmede fakirleşme şartını ileri süren hukukçulara göre illiyet bağı, *zenginleşme ile fakirleşme arasında* aranmalıdır. Yani zenginleşenin malvarlığındaki çoğalma, zarar görenin malvarlığındaki eksilmenin karşılığı değilse, olaya sebepsiz zenginleşme hükümleri uygulanamaz.³²

Sebepsiz zenginleşmeye dayanan bir alacak hakkı doğması için, malvarlığı azalmanın fakirleşmesiyle diğer tarafın zenginleşmesi arasında illiyet (nedensellik) bağı bulunması gerekir. Ancak, buradaki illiyet bağı haksız fiillerdeki illiyet bağından farklıdır. Haksız fiillerde *fâilin davranışıyla zarar arasında* illiyet bağının varlığı aranırken, burada herhangi bir davranıştan bağımsız şekilde, fakirleşme ile zenginleşme olguları arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunması aranacaktır.

Gene, tazminat hukukundaki “uygun illiyet” kavramının sebepsiz zenginleşme kurumunun niteliğiyle bağdaşmadığı belirtilmektedir. Sebepsiz zenginleşme hükümlerinin başkasının fakirleşmesi sayesinde elde edilen şeylerin iadesini sağlama işlevi daha geniş bir illiyet bağı kavramını gerektirir. Burada, sadece hayatın olağan akışı bakımından gerçekleşmesi normal karşılanacak zenginleşmeler değil, en beklenmedik ve istisnaî şekilde de olsa, fakirleşme karşılığı gerçekleşen bütün zenginleşmeler iade borcu kapsamına girecektir.³³

İsviçre Federal Mahkemesi, sebepsiz zenginleşmede illiyet bağının, uygun illiyette olduğu gibi hukukî değil, bütünüyle ekonomik bir anlam ve nitelik taşıdığını belirtmiştir.³⁴

b- Sebepsiz zenginleşmede fakirleşme şartını aramayan hukukçulara göre illiyet bağı *zenginleşme ile zenginleştirici olay arasında* aranmalıdır. Buna göre borçlunun malvarlığında başkası aleyhine meydana gelen zenginleşme; kazandırma, müdahale veya umulmayan olay gibi zenginleştirici olaylardan birinden kaynaklanmalıdır. Zira ancak bu takdirde, alacaklının malvarlığında

32 Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku*, I, 742-43.

33 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 698.

34 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 698 (79. dipnot).

meydana gelen zenginleşme, alacaklı aleyhine gerçekleşmiş olur. Zenginleşme ile, kazandırma (edim), müdahale ve umulmayan olay arasında illiyet bağı, yani zorunlu şart teorisi (codiktio sine qua non) yeterli olup, ayrıca uygun illiyet bağına gerek yoktur. Zira uygun illiyet bağı yalnız sorumluluk hukukunda geçerli bir illiyet teorisidir. Uygun illiyet bağı sorumluluğu sınırlandırmak ve dolayısıyla zarar vereni belirli oranda korumak, onu zarar verici olayın uzak ve atipik, tesâdüfî sonuçlarından kurtarmak için kabul edilmiştir. Sebepsiz zenginleşmede ise, zenginleşeni korumayı amaçlayan böyle bir fikre gerek yoktur. Zira burada zenginleşen kendi cebinden kendisine ait olanı değil, sadece haklı bir sebep olmaksızın başkası aleyhine elde ettiği zenginleşmeyi iade etmek zorundadır. Bu iade sonunda ise, zenginleşenin malvarlığının azalmasından söz etmek mümkün değildir.³⁵

III. İslâm Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme

A. Terim Sorunu

Fıkıh kitaplarında “sebepsiz zenginleşme” terimine rastlamıyoruz. Ancak bu nazariyenin gerektirdiği çözüm yollarını akdin muhtelif nevileri içinde dağınık da olsa, en geniş şekilde bulmamız mümkündür. Nitekim Mecelle’de *meşrû olmayan bir sebeple* başkasının malını alma caiz görülmemiş, bunun bir iade borcu doğuracağı vurgulanmıştır. Mahmasânî’nin ifade ettiği gibi, “İzinsiz ve velâyetsiz olarak başkasının malı üzerinde tasarrufta bulunmak caiz olmayınca, geçerli bir sebebe dayanmadan başkasının malını almanın caiz olmaması evleviyetle caiz değildir.”³⁶ Yine fıkıh kitaplarındaki birçok ifadeden açıkça anlaşılmaktadır ki, müstahak olmadan bir şeyi alan kişi onu geri vermekle yükümlüdür.³⁷ Bütün bunlar sebepsiz zenginleşmenin bir borç kaynağı olduğunu göstermektedir.

Çağdaş İslâm hukukçuları bu müesseseyi *el-İsrâ’ bilâ Sebep, el-*

35 Eren, *a.g.e.*, III, 40.

36 Subhî el-Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmé li'l-mücebât ve'l-ukûd fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1972, I, 93.

37 Senhûrî, *Mesâdir*, I, 58; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmé*, I, 94.

*İsrâ' bi'l-Bâtil, el-Fi'lü'n-Nâfi', el-Kesbu Gayru'l-Meşrû', el-Kesbu Dûne Sebep*³⁸ ve *el-İsrâ' 'alâ Hısâbi'l-Gayr*³⁹ gibi terimlerle ifade etmişlerdir. Konu hakkında özel araştırması olan müellifler “*el-İsrâ bilâ-sebep*” (sebepsiz zenginleşme) terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bize göre de bu kurum, sadece iktisabı değil, Oğuzman ve Öz'ün ifade ettiği gibi “bir eşyanın kullanılması yoluyla elde edilen menfaatler ve masraftan kurtulmalar gibi” hususları da ifade ettiği için, *el-İsrâ' bilâ Sebep (Sebepsiz Zenginleşme)* ismiyle anılmalıdır.

B. Sebepsiz Zenginleşmenin Şartları

Sebepsiz zenginleşmenin şartları İslâm hukukunda da batı hukukunda olduğu gibidir. Ancak bu şartların muhtevasında bazı değişiklikler olabilir.

1. Zenginleşme

Batı hukukunda olduğu gibi İslâm hukukuna göre de sebepsiz zenginleşmeden bahsedebilmek için zenginleşmenin gerçekleşmiş olması zorunlu bir şarttır. İslâm hukukçularına göre nazari olarak zenginleşmenin boyutları modern hukukçuların anladığı şekildedir.

Zenginleşme, zenginleşen taraf açısından ekonomik ve malî bir değer ifade etmelidir. Ancak sebepsiz zenginleşme yoluyla oluşan zenginleşmenin *kime göre zenginlik* sayılacağıın tesbiti de önemlidir. Zira bazen bir şey fakirleşen taraf açısından yüksek bir kıymet ifade ederken, zenginleşen taraf açısından düşük bir kıymet ifade edebilir. Meselâ, (A)'nın kendi tarlasına yığıdığı tahılların bir rüzgâr sonucu (B)'nin tarlasına saçılması ve (B)'ye ait koyunların bunlarla beslenmesi olayında, (B)'nin hiçbir fiili söz konusu olmamasına rağmen, (A)'nın kaybıyla (B)'nin masraftan kurtulması arasındaki illiyet bağının bir iade borcu doğurduğu ifade edilmektedir.⁴⁰ Bu olayda koyunların 100

38 Âyiş Receb Mecid Kubeysi, *el-İsrâ' 'alâ hısâbi'l-gayr bilâ sebep*, y.y., tsz., s. 10-18; Halit Çalış, *İslâm Hukukunda Haksız İktisap*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Şanlıurfa 1995, s. 3.

39 Süleyman Mirkas ve Kubeysi'nin çalışmaları bu adı taşımaktadır.

40 Oğuzman - Öz, *a.g.e.*, s. 698.

kilo tahıl tükettiklerini ve fakat bir doyumluk için koyunlara normal olarak 20 kilo tahıl verildiğini kabul ettiğimiz takdirde, (A)'nın fakirleşmesi 100 kilo tahıl, (B)'nin zenginleşmesi ise 20 kilo tahıldır. Zira koyunların fazladan tükettikleri 80 kilo onlara bir fayda getirmedikleri gibi zarar dahi getirebilmektedir. Fakat 20 kiloluk bir miktar sebepsiz iktisap olarak nitelendirilebilir. Bu olayda 100 kilo tahılın hepsinin sebepsiz zenginleşme kuramı gereğince (B)'ye ödetilmesi doğru değildir. Gerçekte o, 100 kiloluk bir zenginleşmeye sahip olmamıştır. Buna göre zenginleşme miktarı, fakirleşen tarafın fakirleşme ölçüsüne göre değil, zenginleşen tarafa geçen miktar veya menfaatte değerlendirilmelidir.

İade borcu doğuran zenginleşmenin *mâlî ve ekonomik bir değer* ifade etmesi gerekmektedir. Bununla beraber her zenginleşme iade borcu doğurmaz:

a- Bir kişinin kendi malını islah etmek ve güzelleştirmek için yaptığı masraflar sebebiyle komşusunun mallarında meydana gelen zenginleşme iade borcu doğurmaz. Çünkü bu kişi o masrafı kendi malının islahı ve güzelleştirilmesi için yapmıştır. Bu konuda iade borcunun doğmamasını masraf yapanın fakirleşmemiş olmasına bağlanmasını⁴¹ doğru bulmuyoruz. Zira malını güzelleştirmek isteyen adam bir masraf yapmıştır ve bu masraf bir fakirleşmeyi ifade etmektedir. Ancak bu fakirleşmenin bedeli kişinin kendi malında aranması gerektiği için, dolaylı olarak başkasının malı üzerinde sağladığı zenginleşme nazara alınmaz.

b- Kamu hizmetlerinden yararlanan kişilerin zenginleşmesi de iade borcu doğurmaz. Burada kamu kendi görevini yapmaktadır. Kamu bu hizmetleri belli şahısların zenginleşmesi için değil, herkesin istifadesi için yapar. Bununla beraber kamu hizmetleri sebebiyle bazı kişiler zenginleşmiş olabilir. Kamu, bu zenginleşmeler sebebiyle iade talebinde bulunamaz, olsa olsa vergi koyar.

c- Zenginleşme, gayri mütekavvim sayılan bir malın elde edilmesi şeklinde olmamalıdır. Zira gayri mütekavvim mal tazmin edilmez.

“Mütekavvim” terimi İslâm hukukunda iki anlamda kullanılmaktadır:

aa- Faydalanması mubah olan mal: Şer'an faydalanılması mubah

41 Kubeysi, *el-İsrâ'*, s. 437, 442, 483-84; A. Kaya, *İslâm Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, Bursa 1988., s. 35.

ve caiz olmayan şeyler mütekavvim değildir. Mesela şarap, domuz, usûlüne göre boğazlanmamış hayvanlar böyledir. Bir Müslümana göre bu mallar mütekavvim değildir; dolayısıyla itlâf edilmeleri halinde tazmin edilmeleri söz konusu olamaz.

bb- Muhrez (elde edilmiş, kazanılmış) mal. Buna göre denizdeki balık mütekavvim değildir. Ancak avlanıp ele geçirilince (ihraz ile) mütekavvim olur.⁴²

Zenginleşmenin iade borcu doğurması için, malın mütekavvim olması gerekir. Her iki anlamıyla mütekavvim olmayan mallar sebepsiz zenginleşmeyi gerçekleştirmiş sayılmaz. Buna göre bir Müslümanın diğer bir Müslümandan gasbettiği şarap ve bir kişinin denizden veya nehirden alıp evine taşıdığı su, iade borcu doğurmaz.

d- Hanefilere göre sözleşmeye konu olmayan menfaatler mal sayılmaz, dolayısıyla onlara göre bu tür zenginleşmeler iade borcu doğurmaz.⁴³ Bu konuda biz, menfaatlerin mal olduğu ve dolayısıyla aynı mal gibi kıymetleriyle tazmin edileceği görüşünde olan Şâfiîlerin görüşünü tercih ediyoruz. Dolayısıyla menfaat ve hakların kullanılması neticesinde meydana gelen ekonomik değer artışları sebepsiz zenginleşme sayılır.

Aslında Hanefilerin menfaatlerin tazmin konusu olmayacağı ile ilgili görüşleri, onların *mal* ve *mülk* terimlerine yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. İnsan bir mal kazanır (ihraz) ve hükûken bu maldan faydalanma hakkına sahip olursa, bu kişiye *mâlik* denilir, kendisinin sahip olduğu mal da onun *memlûku* olur. Böylece bu ikisi arasında nisbî bir alâka meydana gelir ki buna da *mülk* veya malike nisbetle *mülkiyet* denir. Buna göre *mülk*, bir şeyin özel olmasıdır (ihtisâsu's-şey') ki, bu durum, hükûki bir engel bulunmadığı zaman, sahibine tek başına o şeyin sahibine hükûken ondan faydalanma ve o şeyde tasarrufta bulunma imkânını sağlar.⁴⁴

Mülk, sahibine bir şeyden faydalanma ve o şey üzerinde tasarrufta

42 Bkz: Zerkâ, *el-Medhal*, III, 124-125; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-dirâseti's-şeriatî'l-İslâmiyye*, Bağdat 1969, s. 221; Bedrân Ebû'l-'Ayneyn Bedrân, *eş-Şerî'atü'l-İslâmiyye*, İskenderiyye, t.y., s. 287; Karaman, *M. İslâm Hukuku*, c, III, 13; S.M. Ahmed, *Damânü'l-mütlefât*, s. 103.

43 Bu görüş ve tenkidi için bkz: Zerkâ, *el-Medhal*, III, 204-210. Menfaatların tazmini konusunda dört mezhebin görüşleri için bkz: S.M. Ahmed, *Damânü'l-mütlefât*, s. 253-267.

44 Zeydan, *el-Medhal*, s. 224.

bulunma imkânını sağlayan o şeye ait bir ihtisas (özel bir durum) olmakla beraber, bazen, *memlûk olan şey* anlamında kullanılır. Bu durumda Hanefilere göre *mülk* daha geniş (eammm) bir anlam ifade eder. Çünkü bu anlamdaki *mülk*, *memlûk* manâsına gelir. Bu durumda *mülk* terimi, memlûk olması bakımından her türlü *mal* ve *menfaate* şâmil olur. Ancak Hanefilere göre *menfaatler* mülkiyet mevzuu olsalar bile mal sayılmazlar. Bununla beraber, icâre ve vasiyet gibi birçok tasarruflar menfaat üzerindeki tasarruflardan ibarettir.⁴⁵ Bu durumlarda menfaatlerin tazminat konusu olması sözleşmeye konu olmalarına bağlıdır.⁴⁶ Dolayısıyla Hanefilere göre sözleşmeye konu olmayan menfaatler iade borcu doğurmaz.⁴⁷ Meselâ bu yüzden gâsıb, gasbettiği malın menfaatinden ister faydalansın ister faydalanmasın, malın menfaat bedelini ödemek mecburiyetinde değildir.⁴⁸ Onlara göre menfaatler mevcut maddî şeylerden ibaret olmayıp, zaman geçtikçe parça parça meydana gelen arazlardan ibarettir. Dolayısıyla bunlar mal olarak kabul edilemezler. Zira bunların ihrazı (elde edilmesi, bir sınır içinde tutulmaları) ve iddiharları (depolanmaları) mümkün değildir. Menfaatler, bizzat kıymet sahibi oldukları için değil, ihtiyaca binâen kıyasın aksine olarak (alâ hılâfî'l-kıyâs) kira akdi ile mütekavvim hale gelmişlerdir.⁴⁹

45 Zeydan, *el-Medhal*, s. 224-225. Mecelle'de mal ve mülk terimleri şöyle tarif edilmiştir: "Mülk, insanın mâlik olduğu şeydir; gerek a'yân olsun ve gerek menâfi' olsun" (Md. 125). "Mal, tab ı insânî mail olup da vakt-i hacit için iddihâr olunabilen şeydir ki, menkûle ve gayri menkûle şâmil olur" (Md. 126).

46 Kâsânî, *Bedâyi'*, IV, 222; Şeyhulislâm Bürhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö.592), *el-Hidâye: Şehhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (Fethu'l-Kadîr şerhiyle birlikte), I-X, Mısır 1389/1970, IX, s. 357; Abdullâh b. Muhmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö.682), *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, I-V, İstanbul 1370/1951, III, 65; Kadızâde Efendi Şemsüddîn Ahmed b. Kavder, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr (Tekmiletü Fethu'l-kadîr)*, Mısır 1389/1970, IX, s. 355.

47 Hanefilerin konuyla ilgili diğer delillerin taşıması için bkz: S. M. Ahmed, *Damânü'l-mütlefât*, s. 256-261.

48 'Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, Kahire, t.y., s. 86; Mergînânî, *el-Hidâye*, IX, s. 354 ; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 64; Ekmeüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (ö.786), Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr şerhiyle birlikte), IV s. 354.

49 Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 86; Mergînânî, *el-Hidâye*, IX, s. 355; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 64; Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr*, IX, s. 355; Bâbertî, *el-Inâye*, IX, s. 355; Zerkâ, *el-Medhal*, III, 205;

2. Zenginleşmenin haklı bir sebebe dayanmaması

Yine batı hukukunda olduğu gibi İslâm hukukuna göre de zenginleşmenin haklı ve geçerli bir sebebe dayanmamış olması gerekir. Ancak bu sebebin tamamen “haksız fiil” kapsamına da girmemesi lazımdır. Zira böyle bir durumda konu “haksız fiil nazariyesi” içinde çözüme kavuşturulur.

3. Fakirleşme

İslam hukukunda sebepsiz zenginleşme üzerine yapılan hemen hemen bütün araştırmalarda “fakirleşme” sebepsiz zenginleşmenin bir şartı olarak ileri sürülmüştür.⁵⁰ İslâm hukukçularının “fakirleşme” üzerinde bu kadar ısrar etmelerinin iki sebebi olmalıdır. Birincisi batı hukukundaki klasik görüşe göre fakirleşmenin bir şart olarak ileri sürülmesi. İkincisi ise İslâm dünyasının büyük ölçüde fakirlik problemi içinde kıvrınması karşısında, İslâm hukukçularının fakirliği ortadan kaldırmakla ilgili hususları fazla araştırma yapmadan psikolojik olarak hemen kabulleniverme temayülünde olmaları.

Fethî Dirîni “fakirleşme”yi, sebepsiz zenginleşmenin en önemli şartı olduğunu ileri sürer. Öyle ki zenginleşme şartı tahakkuk etmese bile, tek başına fakirleşme bile fukahâya göre bir iade borcu doğurabilmektedir. Bunu “meşrû bir sebebin bulunmaması” şartı takip eder.⁵¹

Fethî Dirîni’yi bu anlayışa sevk eden şey ise Mecma’u’d-damânât’tan naklettiği şu içtihatır: Bir kimse teberru yoluyla bir ölü için kefen alır da, yirtici hayvanlar ölüyü parçalayıp yerse; ya da mescide bağışlamak üzere bir hasır satın alır da mescit yıkılırsa, eğer teberruda bulunan kişi hayatta ise kefen ve hasır bizzat bunları bağışlayandır, ölmüş ise varislerindir. Ebû Yusuf’a göre hasır başka bir mescide verilir. Bu örnekten hareket eden Dirîni’ye göre İslâm hukukçuları, sadece birinin fakirleşmesine karşı diğerinin zenginleşmesini netice veren *iki zimmetin muvâzenesini* esas almayıp, “İslâm yurdunda malın korunması” prensibi esas alınarak bu konuda en yüksek gaye sınırına ulaşmışlardır. Buna göre eğer bir zimmet bir

50 Bkz. Muhammed Fethî Dirîni, *Nazariyyetü’l-İsrâ’ bilâ Sebeb* (el-Fıkhü’l-mukâren ma’al-mezâhib içinde) 1981-1982, s. 46.; Süleyman Mirkas, a.g.e., s. 65; Halit Çalış, a.g.e., s. 65; Ali Kaya, *Sebepsiz Zenginleşme*, s. 33;

51 Dirîni, a.g.e., s. 46.

maksat sebebiyle fakirleşmiş ise, başka bir zimmet bu fakirleşme nispetinde zenginleşmese bile bu fakirleşen zimmet korunacaktır.⁵²

Bize göre böylesi içtihatların, hem tartışmalı olmaları, hem de çok istisnâî durumları ifade etmeleri sebebiyle, umumî bir nazariye vaz'ı maksadıyla kullanılmaları doğru değildir. Aksi takdirde bunun zıddını teşkil eden bazı örneklerden yola çıkılarak aksi bir nazariye oluşturmak da mümkündür. Meselâ fakir olan bir kimse bulduğu malın sahibini aradığı halde ona ulaşamazsa, bu kişi bulduğu mala mâlik olur. Burada başkasının fakirleşmesine rağmen birisinin zenginleşmesinin meşrû görülmesi söz konusudur. Dirîni'nin dayandığı örneği uzun uzadıya tartışmak mümkündür. Ancak umumî nazariyelerin oluşturulmasında genel kanaatimiz, aşırı derecede istisnâî ve tartışmalı örneklerle dayanmanın doğru olmadığını peşinen kabul ettiğimiz için bu konuya girmiyoruz.

Süleyman Mirkas da, fakirleşme şartının hararetlî savunucularındandır. Fakirleşme şartı üzerine sekiz sayfaya yakın bilgi vermesine rağmen, zenginleşmenin iade borcu doğurması için fakirleşme şartını koşmayanların da bulunduğunu ancak dipnotta belirtmeyi uygun görür.⁵³

Sebepsiz zenginleşme konusunu doktora tezi olarak hazırlayan Ali Kaya'ya göre, herhangi bir olayda zenginleşme bulunur, fakat fakirleşme bulunmaz ise sebepsiz zenginleşmeden söz edilemez.⁵⁴ Ali Kaya hemen bu görüşünün ardından şöyle demektedir: "Görüldüğü gibi İslâm hukukunda sebepsiz zenginleşmenin şartlarından biri fakirleşmedir. İsviçre-Türk hukuku gibi bir çok batı hukuk sisteminde bu koşulun bulunması halinde sebepsiz zenginleşmeden söz edilebileceği öngörülmüştür. Ancak Alman hukukunda sebepsiz zenginleşme için fakirleşmenin bulunması gerekmez."⁵⁵ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ali Kaya, Alman hukukunda fakirleşme şartının aranmamasını istisnâî bir durum olarak kabul etmiş, İsviçre-Türk hukukundaki fakirleşme şartını ise genel kural ve umumî görüş olarak ele almış, İslâm hukukunda da durumun bu genel kural ve umumî görüşe daha uygun olduğu kanaatinde olduğunu vurgulamaya çalışmış, bu konuda Alman hukukunda mevcut olan görüşün İslâm hukukuna

52 Dirîni, *a.g.e.*, s. 46-47.

53 S. Mirkas, *a.g.e.*, s. 65 (Dipnot no:2).

54 A. Kaya, *a.g.e.*, s. 35.

55 A. Kaya, *a.g.e.*, s. 36.

daha uygun olup olmayacağını araştırmamıştır.

Fakirleşme şartını kabul eden İslâm hukukçularına göre bu şartın muhtevası, batılı hukukçuların kabul ettiği şekildedir. Fakirleşmenin bütün türleri bu terim içinde var sayılmaktadır.⁵⁶ Bununla beraber fakirleşme olduğu halde iade borcu doğurmayan olaylar da bulunmaktadır.

Malvarlığının çoğalması, sebepsiz zenginleşmenin oluşması için tek başına yeterli değildir. Ayrıca bu zenginleşmeye bir fakirleşmenin yol açmış olması, yani bu zenginleşme karşısında birisinin fakirleşmiş olması gerekir. Yoksa tek başına zenginleşme, iade borcu doğurmaz.⁵⁷

Fakirleşme malvarlığının aktifinin azalması, pasifinin çoğalması veya aktifinin çoğalmasına engel olunması gibi birkaç şekilde ortaya çıkabilir. Başka birinin mâmelekine sebepsiz bir şekilde geçer değer fakirleşenin malvarlığından fiili bir azalmaya neden olmuş ise bu aktifinin azalması şeklindeki fakirleşmedir. Müsbet fakirleşme de denilen bu tür yoksullaşma malvarlığında fiili azalmaya yol açar. Buna göre, aynî veya şahsî bir hakkın yitirilmesi müsbet fakirleşmeyi meydana getirir. Heyelan sonucu küçük arazinin ayrılmaz biçimde komşu büyük arazi ile bitişmesi halindeki fakirleşme böyledir. Çünkü aynî bir hakkın kaybı söz konusudur. Bundan dolayı aktifin azalması tarzındaki fakirleşmeyi ortaya çıkarır. Yine borç olmayan şeyin ödenmesi, başkası adına zarureten yapılan harcamalar, rehnü'l-müstear, başkasının malını korumak için yapılan masraflar, malvarlığının fiilen azalmasına yol açar; bu nedenle aktifin azalması biçimindeki fakirleşmeler sayılmaktadır.⁵⁸

Senhûrî, Kubeyî ve Süleyman Mîrka's'a göre fakirleşme maddî olabileceği gibi manevî de olabilir.⁵⁹ Buradaki manevî fakirleşme ile "bir kimsenin ekonomik değer taşıyan, parayla ölçülebilen menfaat ve hak kaybı" kastedilmiş olmalıdır.

Bir kişinin bahçesini işlemek üzere tutulan işçinin (ecir-i has) yanlışlıkla başkasının bahçesini işlemesi halinde de bir fakirleşme söz konusudur. Çünkü bu kişi, hizmet sözleşmesi yaptığı şahıstan ücret talep edemeyecektir. Çünkü burada, malvarlığının aktifinin

56 Bkz: H. Çalış, *a.g.e.*, s. 65-69; A. Kaya, *a.g.e.*, s. 33-35; Kubeyî, *a.g.e.*, s. 483-498; S. Mîrka, *a.g.e.*, s. 65-72;

57 S. Mîrka, *a.g.e.*, s. 65; Kubeyî, *a.g.e.*, s. 483; A. Kaya, *a.g.e.*, s. 33.

58 A. Kaya, *a.g.e.*, s. 33. S. Mîrka, *a.g.e.*, 65-66; Kubeyî, *a.g.e.*, s. 486.

59 S. Mîrka, *a.g.e.*, s. 66; Kubeyî, *İsrâ*, s. 487.

çoğalmasına engel olma diye isimlendirilen fakirleşme söz konusudur. Zira iş yapıldığı halde karşılığının alınmaması söz konusudur.⁶⁰ Bu konuda hatanın kimden ve ne şekilde kaynaklandığı hususu önem arz eder. Hata ile ilgili konularda, hata yapma ihtimalinin yüksek olup olmadığına bakılır. Kural olarak "Hatası zâhir olan zanna itibar yoktur".⁶¹ Bununla beraber konu sebepsiz zenginleşme kuralları içinde düşünülmeli ve meseleye adalet ve nısfet ölçülerine uygun bir çözüm getirilmelidir.

Fakirleşenin hata ve ihmali, sebepsiz zenginleşmenin oluşmasına engel teşkil etmez. Buna göre yanlışlıkla borcu olmadığı halde borçlu olduğunu zannederek başkasına ait borcu ödeyerek fakirleşen sebepsiz olarak fakirleşmiş sayılır. Dolayısıyla yaptığı ödemenin iadesini talep edebilir.⁶²

Fakirleşme, yoksullaşmanın borç altına girmesiyle de ortaya çıkabilir. Meselâ isim benzerliğinden dolayı başka birisini yaptığı işlemle borçlu durumuna düşen kişinin durumu böyledir.⁶³

Fakirleşme, bizzat fakirleşenin kendi fiili sonucu meydana gelebileceği gibi üçüncü bir şahsın veya tabii bir kuvvetin sonucu olarak da meydana gelebilir. Bu nedenle, fakirleşen, zenginleşenin fiil veya tasarrufları sonucu ortaya çıkan malvarlığı kayıplarının iadesini talep edebileceği gibi, bizzat kendisinin hukukî işlem veya fiilleri ya da heyelan gibi tabii bir kuvvet sonucu zenginleşenin mâmelekine geçen mal ve haklarının da geri verilmesini isteyebilir.⁶⁴

Genel olarak bir kimsenin bir başkasına, yanlı olarak ve yanlışlıkla, gayrı meşrû bir sebeple, gerçekleşmemiş bir maksatla borçlu olmadığı şeyi vermesi; zimmî akit, akdin sözleşme yenilenmeden uzatılması, akde aykırı hareket edilmesi ve fâsit akitler gibi takdirî karşılık vermeyi gerektiren durumlarla; karışma ve bitişme halleri fakirleşme sebebiyle iade borcu doğurur.⁶⁵

Ancak fakirleşme şartının iade borcu doğurması mutlak değildir. Bazı yerlerde fakirleşme olduğu halde bu yerlerde fakirleşme, iade

60 A. Kaya, *Sebepsiz Zenginleşme*, s. 33-34.

61 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*, Beyrut 1980, s. 161; *Mecelle*, Md. 72.

62 İbn Nüceym, *Eşbâh*, s. 161; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, I, 202; H.Karaman, *M. İslâm Hukuku* II, 457; A. Kaya, *Sebepsiz Zenginleşme*, s. 35.

63 A. Kaya, *Sebepsiz Zenginleşme*, s. 34.

64 A. Kaya, *Sebepsiz Zenginleşme*, s. 35

65 H.Karaman, *M. İslâm Hukuku*, II, 456-465.

borcu doğurmaz:

a- Kamu hizmetleri dolayısıyla meydana gelen fakirleşmeler, başkalarının zenginleşmesine sebebiyet verse bile iade borcu doğurmaz. Çünkü bu kuruluşlar kendilerine ait olan görevleri ifa etmektedirler. Kişi veya kurumların görevlerini ifa etmeleri neticesinde bazı kişiler zenginleşiyorsa, bu bir iade borcu doğurmaz.

Başta belediye olmak üzere birtakım kamu kuruluşları, yaptıkları hizmetler karşılığında harcadıkları para miktarınca fakirleşirken, bu hizmetler sebebiyle bazı mülk sahipleri de bir ölçüde zenginleşirler. Meselâ belediyenin, arsa parselasyonu yapılmış olan yerlere kanalizasyon ve su şebekesi hizmetlerini götürmesi sebebiyle, bu yerlerdeki arsaların fiyatları yükselir ve arsa sahipleri fiyatların yükselmesi nispetinde zenginleşmiş sayılır. Burada zenginleşme ile fakirleşme arasındaki illiyet bağı da tamdır. Herkes bu zenginleşmenin belediye hizmetlerinden kaynaklandığı bilir ve kabul eder. Bununla beraber belediyenin yapmış olduğu masrafları arsa sahiplerine paylaştırıp, onlardan bunu tahsil etmesi doğru olmaz. Ancak kamu kuruluşları bu gibi hizmetler karşılığında vergi koyabilirler. Bu hususun vergi hukuku çerçevesinde çözülmesi daha uygundur.

Ali Kaya da bu gibi durumlarda meydana gelen zenginleşmenin iade borcu doğurmayacağı görüşündedir. Ancak O bu görüşünü, "Herhangi bir olayda zenginleşme bulunur, fakat fakirleşme bulunmaz ise sebepsiz zenginleşmeden söz edilemez"⁶⁶ kuralına dayandırır. Bize göre iade borcunun doğmamasına ilişkin dayanak, fakirleşmenin bulunmaması değil, kamunun yaptığı hizmetlerin doğrudan doğruya iade borcu doğurmayacağı hususudur.

Süleyman Mirkas'a göre kamu, başkasının mallarında artış sağlayacak biçimde bir kamu hizmeti gerçekleştirdiği zaman, bu projenin âmme menfaatiyle ilgili kısmı hesap edilir ve yapılan harcamalardan düşürülür. Geri kalan kısım, mallarında artma olan kişilere paylaştırılır. Kamunun âmme menfaati için yaptığı harcamalar fakirleşme olarak kabul edilmez. Bu kısım çıkarıldıktan sonra emlâka isabet eden kısım itibarıyla fakirleşmiş sayılır. Ancak kendisi de böylesi durumlarda otorite sahiplerinin sebepsiz zenginleşmeden ziyade, vergi koyma yolunu seçtiklerini kaydeder.⁶⁷ Doğrusu kamu hizmetlerini, kamuya menfaati olan miktarı ve şahsî mallara getirdiği

66 A. Kaya, *a.g.e.*, s. 35.

67 S. Mirkas, *a.g.e.*, s. 69.

Fayda miktarı şeklinde ikiye ayırarak hesaplamak hemen hemen hiç mümkün değildir. Bu konuda en doğru yol, uygun nisbetlerde vergi koymaktır.

b- Bir kişinin bahçe düzenlenmesi yapmak ve evini süslemek gibi kendi malını güzelleştirmek ve değerini arttırmak için yaptığı harcamalar, başkasının zenginleşmesine sebebiyet verse de, bu tür fakirleşmeler iade borcu doğurmaz. Kubeyî ve Ali Kaya bu konuda iade borcunun doğmamasını bu durumlarda fakirleşmenin gerçekleşmemiş olmasına bağlamaktadırlar.⁶⁸ Bize göre fakirleşme vardır, fakat bu fakirleşme kişinin komşularının mallarına getirdiği fazlalığın bedeli değil, kendi mallarındaki güzelleştirmenin karşılığıdır. Dolayısıyla buradaki fakirleşme iade borcu doğurmaz.

c- Fakirleşen kişinin bu sebeple iade hakkında sahip olması için, başkasına geçen malın kendi mülkiyetinde olması gerekir. Başkasına ait bir malın kendi elinden çıkması sebebiyle bu kişi fakirleşmiş sayılmaz. “Buna göre hukuka aykırı olarak bir şahsın elinde bulunan kamuya ait malın, haklı bir sebebe dayanmaksızın başka birinin mülkiyetine geçmesi halinde fakirleşmeden söz edilemez. Çünkü yitirilen mal, o kişi için hukukî anlamda bir mal niteliği taşımamaktadır.”⁶⁹

Bize göre mülk sahibi olmamakla beraber, fakirleşen taraf şer’an “kâbız” sayılıyorsa, fakirleşme sebebiyle olmasa bile, karşı tarafın zenginleşmesi sebebiyle iade talebinde bulunulabilir. İade borcunun doğması için her zaman mülkiyet ilişkisi gerekli değildir. Meselâ bir malın gasp yoluyla alındığını bilmediği halde, bu malın bir kimsede âriyet yoluyla bulunması halinde bu malın başkasına intikal edip karşı tarafa zenginlik kazandırması şartıyla iade talebinde bulunabileceği görüşümdedir. Ancak kendisinin ödenmesini talep ettiği mal ve menfaat hakkında asıl mal sahibi de iade talebinde bulunabilir. Meselâ böyle bir durumda Hanefilere göre asıl mal sahibi sadece malın iadesini talep edebilirken, cumhûra göre hem malın hem de ona ait olan menfaatin iadesi talebinde bulunabilir. Ancak bu talebi gâsıba karşı ileri sürerler. Gâsıbın ise ariyet yoluyla verdiği kişiden ayrıca menfaatin bedelini talep etme hakkı yoktur.

d- Mütekavim mal hükmünde olmayan fakirleşmeler iade borcu doğurmaz. “Hanefî hukukçularına göre, ticârî olmayan malların

68 Kubeyî, *a.g.e.*, s. 437, 442, 483-84; A. Kaya, *a.g.e.*, s. 35.

69 A. Kaya, *a.g.e.*, s. 34.

menfaatlerinden haklı bir gerekçe olmadan yararlanmak da sebepsiz zenginleşmeyi meydana getirmez. Adı geçen hukukçular göre menfaat mütekavvim mal hükmünde değildir.⁷⁰ Hanefilere göre bir gâsıb, gasbettiği malın menfaatinde ister faydalansın ister faydalanmasın, sadece malın kendisini iade etmekle yükümlüdür. Ayrıca gasp edilen malın menfaat bedelini ödemek mecburiyetinde değildir. Çünkü onlara göre menfaatler kendi başlarına mütekavvim mal sayılmazlar. Şâfiî, Hanbelî, Şîa ve İmamiyye'ye göre her iki durumda da gâsıb hem malın kendisini hem de menfaat bedelini ödemek mecburiyetindedir. Malikîlere göre göre gâsıb malın aynına değil sadece menfaatine karşı taddîde bulunmuş ise, bu menfaatten ister faydalansın ister faydalanmasın, bu menfaatin bedelini ödeyecektir. Fakat gâsıb malın kendisini gasbetmişse -ki onlar malın zatı üzerine haksız yere el koyması gasb olarak nitelenmektedirler- bu durumda gâsım malın menfaatinden istifade etmişse hem malın kendisini hem de menfaatin bedelini, fakat malın menfaatinden istifade etmemişse sadece malın kendisini ödeyecektir.⁷¹

Ancak Hanefilere göre menfaatin tazmin edilmemesi mutlak bir hüküm olmayıp, bir sözleşmeye konu olması halinde mütekavvim mal hükmünü alır ve tazmin ettirilmesi caiz olur.⁷²

Fakirleşmeyi gerektiren malın şer'an korunmuş olmayan bir mal olması iade borcu doğurmaz. Çünkü bu da mütekavvim mal değildir. Meselâ bir Müslümana ait olan şarap ve kumar aleti gibi şer'an mal sayılmayan şeyler başka bir Müslümanın eline geçse, iade borcu doğurmaz.⁷³

4. Zenginleşmenin, bir başkasına ait mal, menfaat veya hakkı üzerinden sağlanmış olması

Tek başına zenginleşme iade borcu doğurmak için yeterli değildir. Zenginleşmenin iade borcu doğurabilmesi için, zenginleşmenin bir başkasına ait bir mal, bir menfaat veya bir hakkın temellükünden veya tasarrufundan kaynaklanmış olması gerekir. Çağdaş İslâm hukukçuları böyle bir şartı da ileri sürmedikleri ve fakirleşme şartını özellikle öne

70 A. Kaya, a.g.e., s. 34.

71 S. M. Ahmed, *Damânu'l-mütlefât*, s. 253-267; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1985, V, s. 734.

72 Kasânî, *Bedâi'*, IV, s. 222.

73 S.M. Ahmed, *Damânu'l-mütlefât*, s. 270-287.

çıkardıkları halde, bu kurumun ismini “el-İsrâ alâ hısâbi”l-gayr bilâ-sebep = Başkasının Hesabı Aleyhine Sebepsiz Zenginleşme” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu isimde yer alan İsrâ (Zenginleşme) ve Bilâ-sebep (Haklı bir sebebin bulunmaması) ifadeleri sebepsiz zenginleşme şartları arasında yer aldığı, hatta kurum isminde yer almamakla beraber Fakirleşme ve İlliyyet bağı da şartlar arasında kendine yer bulduğu halde, “Alâ hısâbi”l-gayr = Başkasının Hesabı Aleyhine” kısmı şarta taşınmamıştır. Batı hukukunda bu şart, “zenginleşmenin bir başkasının aleyhine (zararına) meydana gelmiş olması” şeklinde ifade edilmiştir. Türk Borçlar Kanunu’nda bu husus “aharın zararına mal iktisap eden”⁷⁴, Alman hukukunda ise “başkası aleyhine”, “başkası zararına”⁷⁵ şeklinde geçmektedir. Yani kanunlara göre sebepsiz zenginleşmenin oluşması için başkasına zarar vermenin “şart” olduğu anlaşılmaktadır. İslâm hukukçuları bu durumu “Başkasının Hesabı Aleyhine” şeklinde ifade etmekle, asıl mal sahibi aleyhine mutlaka bir “zarar”ın meydana gelmiş olmasını gerekli görmemekte, mal sahibinin hesabına gelmeyecek bir durumun ortaya çıkmasını, alacaklı olması için yeterli görmektedirler.

Batı hukukunda bu şartı ileri sürenler, fakirleşme şartının gerekli olmadığını düşünenlerdir. İslâm hukukçuları bu şartı kurumun ismine kadar taşıdıkları halde, şart olarak ifade etmemiş olmaları gerçekten gariptir. Aslında bunun sebebi “fakirleşme” şartını kabul etmeleridir. Zira bu durumda fakirleşme ile zenginleşme arasında illiye: bağı kurulmakta ve iade borcu fakirleşme ile sınırlandırılmaktadır. Halbuki bu kurumdan asıl maksat, sadece zararın izalesi gibi hususlar değil, onu da aşan zenginleşmenin paylaşılmasıdır. Ancak fakirleşme şartını ileri sürdükten sonra bu şartı ileri sürmenin de bir anlamı kalmamaktadır.

Genelde sebepsiz zenginleşme neticesinde, mal veya hak sahibi zenginleşen kişinin zenginliği oranında fakirleşir veya o miktarda zarar görür. Fakat bazı durumlarda mal veya hak sahibi, zenginleşenin tasarrufundan dolayı fakirleşmediği gibi, başkaca herhangi bir zarar da görmez. Nitekim Hz. Ömer zamanında böyle bir olay meydana gelmiş bulunuyordu:

Hz. Ömer’in iki oğlu Abdullah ve Ubeydullah ordu ile Irak’a giderler ve dönüşte o zaman Basra Emîri olan Ebû Musa el-Eş’arî’ye

74 *Borçlar Kanunu*, Md. 61.

75 Eren, *Borçlar Hukuku* III, 33.

uğrarlar. Ebû Musa onları en güzel şekilde karşılar ve onlara bir kolaylık sağlamak ister. Önce “Size faydalı olabilecek bir işi yapmaya gücüm yetse, mutlaka onu yapardım” der. Daha sonra “Evet, burada Allah’ın malından bir mal var. Onu sizinle Mü’minlerin Emîri’ne göndermek istiyorum. Onu sise borç (selef) vereyim; onunla Irak malı alıp Medîne’de satarsınız. Ana parayı Mü’minlerin Emîri’ne verirsiniz, elde ettiğiniz kâr da sizin olur” diyerek bir teklifte bulunur. Abdullah ve Ubeydullah “Buna sevindik” derler ve teklifi kabul ederler. Ebû Musa parayı onlara verir ve Hz. Ömer’e de bir mektup yazarak oğullarından bu parayı almasını ister. Medîne’ye gelen iki kardeş Irak’ta satın aldıkları malları Medîne’de satarlar ve ana paranın yanında kâr da elde ederler. Sonra da anaparayı Hz. Ömer’e teslim ederler. Ancak Hz. Ömer onlara “Bütün orduya size verdiği borç kadar borç verdi mi?” diye sorar. İki kardeşin “hayır” cevabı üzerine Hz. Ömer “Siz Mü’minlerin Emîri’nin oğlusunuz diye, Ebû Musa o parayı size borç verdi. Hem ana parayı hem de kârını ödeyeceksiniz.” diyerek onların elde ettikleri kârı da almak ister. Abdullah bu söz üzerine susar, fakat Ubeydullah şu şekilde itirazda bulunur: “Buna hakkın yok. Zira malda bir eksiklik meydana gelse veya helâk olsaydı onu bize ödetecektin.” Hz. Ömer ısrarla anaparanın kârını da onlardan almak ister. Abdullah sükût etmeye devam ederken Ubeydullah da itirazlarına devam eder. Nihayet Hz. Ömer’in yanında oturan bir adam (sahabî) konuyu tatlıya bağlamak üzere şu teklifte bulunur: “Ey Mü’minlerin Emîri! Bu işi mudarabe olarak kabul edersen mesele kalmaz.” Hz. Ömer de bu teklif üzerine olayı mudarabe olarak kabul eder; anaparanın yanı sıra kârın yarısını almakla yetinir. Kârın diğer yarısı ise Abdullah ve Ubeydullah’a kalmış olur.⁷⁶

Bu olayda vâlinin beytûlmâle ait malı sadece Hz. Ömer’in iki oğluna kendi adlarına ticaret yapma maksadıyla vermesi tam olarak kendi yetkisinde değildir. Vâli olsa olsa sadece paranın Beytûlmal’e teslim edilmesi için onları vekil edebilir. Vekil de bu konuda emânetçi gibidir. Emanetçi kendisine verilen parayı aynen sahibine iade etmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla bu olayda Hz. Ömer’in iki oğlunun beytûlmale ait malı kendi adlarına ticaret yaparak çalıştırmaları tam olarak hukukî bir sebebe dayanmamaktadır. Bununla beraber beytûlmale ait parayı ticarete kullanılmışlar ve onun üzerinden bir miktar kâr elde edilmişlerdir.

76 Mâlik, *Muvatta’*, *Kırâd* 1, (II, 687); Zürkanî, *Şerhu’z-Zürkânî alâ Muvatta’i’l-İmâm Mâlik*, III, 345-46; Serahsî, *el-Mebsût*, XXII, 18.

Sebepsiz zenginleşme kurumu açısından bu olayı üç ayrı hükme bağlamak mümkündür.

a- Sebepsiz zenginleşmede fakirleşme şartı aranırsa, Hz. Ömer'in sadece Beytülmal'e ait malı alma hakkı vardır. Çünkü Beytülmal'in fakirleşmesi, bu para kadardır. Hz. Ömer'in iki oğlunun ilk olarak ileri sürdüğü görüş buna uygun düşmektedir. İsviçre ve Türk hukukuna göre de, böyle bir olayda hüküm bu olmalıdır.

b- Fakirleşme şartı aranmazsa, Hz. Ömer'in anapara ile birlikte, bu paradan elde edilen kârı da talep etme hakkı vardır. Çünkü anapara Ömer'in iki oğlunun ellerinde sebepsiz zenginleşme yoluyla bulunmakta ve kâr da *bu paradan* elde edilmiş olmaktadır.

c- Fakirleşme miktarı mutlaka geri iade edilecektir. Çünkü bu, zarar karşılığıdır. Fakat fakirleşmeye sebebiyet vermeyen zenginlik (kâr), sebepsiz zenginleşme kurumunun en önemli işlevi olan denkleştirici adalet ölçüleri gereğince, iki taraf arasında paylaşılmalıdır. Buna göre bir şahıs, başkasının malı sayesinde bir menfaat elde etmişse, bu menfaat yarıya bölünerek yarısı menfaati elde edene, diğer yarısı ise mal sahibine verilmelidir. Nitekim olay böyle çözülmüş; mudârabe⁷⁷ akdine benzetilerek Beytülmal'e ait mal üzerinden elde edilen kâr Hz. Ömer'in iki oğlu ile Beytülmal arasında paylaşılmıştır. Bu hüküm, tek bir sahabinin görüşü cımayıp şûrânın görüşü niteliğini taşıdığından gerçekten çok önemlidir.

Bu olay, İslâm hukukuna göre sebepsiz zenginleşme kurumunda *fakirleşme şartının aranmaması, zenginleşmenin iade borcu doğurması için yeterli olduğu, ayrıca zenginleşmede zenginleşenin bir dahli varsa bunun da nazara alınması* hususlarında açık bir delildir.

5. İlliyet Bağı

İade borcunun doğması için, borç ile alacaklı arasında illiyet bağının kurulması hukukî bir zorunluluktur. Kurumun isminden de anlaşıldığı üzere öncelikle bunun "zenginleşme" olduğu anlaşılmaktadır. Fakat tek başına zenginleşme, iadenin kime yapılacağını ifade etmemektedir. Nitekim bazı zenginleşmeler iade borcu doğurmaz. Gerek batı hukukundaki klâsik görüşe ve gerekse bu aşırda konu üzerinde araştırma yapan İslâm hukukçularına göre

77 Sermaye bir taraftan, sermayenin ticaret yaparak çalıştırılması diğer taraftan olan alışveriş çeşididir.

zenginleşmenin iade borcu doğurması için bunun birinin "fakirleşme"si mukabilinde gerçekleşmesi gerektiği görüşü hakim olmuştur. Halbuki Hz. Ömer'in iki oğluyla ilgili olay, iade borcunun doğması için mutlaka herhangi bir kimsenin fakirleşmesinin, hattâ hakkının kullanılmasının engellenmesinin dahi gerekli olmadığını göstermektedir. Buna göre illiyet bağı, *zenginleşme ile başkasına ait mal, menfaat ve hak arasında aranması gerekir*. Zenginleşme ne ölçüde başkasının mülk ve hakkına bağlı ise, iade borcu da bu orana göre olacaktır. Meselâ zenginleşme, zenginleşen tarafın hiçbir dahli olmadan, tamamen fakirleşen tarafın malının zenginleşen tarafına geçmesiyle meydana gelmişse, zenginleşen taraf bunun tamamını iade edecektir. Eğer zenginleşen taraf, bu zenginliği başkasının malını veya hakkını kullanmak suretiyle elde etmişse, zenginlik paylaşılacaktır. Çünkü bu durumda zenginliğin sebebi, tek başına ne başkasının malı ve hakkı, ne de zenginleşen taraftır. Zenginleşmede her iki tarafın tesiri vardır. Bazen de fakirleşen taraftan zenginleşen tarafa fazla miktarda mal geçmiş olabilir. Ancak zenginleşen tarafın zenginleşme oranı hiç de bu oranda olmayabilir. Bu durumda zenginleşen taraf sadece zenginleştiği miktarı iade edecektir.

İllyet bağının zenginleşme ile fakirleşme arasında kurulmasında iki sakınca vardır:

a- Eğer zenginleşme mal ve hak sahibini fakirleştirmemiş ve ona bir zarar vermemişse, fakirleşme bulunmadığından iade talebinde bulunmak mümkün değildir.

b- Zenginleşme miktarı fakirleşme miktarından az ise, burada ödenmesi gereken iade borcunun miktarı hakkında bazı problemler ortaya çıkacak, hatta zenginleşen tarafın hukuka aykırı herhangi bir davranışı bulunmadığı halde, kendisine zenginleştiğinden daha fazlası ödetilmeye çalışılacaktır. Bu bakımdan illyet bağının zenginleşme ile fakirleşme arasında değil, *zenginleşme ile zenginleştirici olay* arasında aranması gerekir.

IV. Sebepsiz Zenginleşme Kurumu Açısından Bazı Olayların Tahlili

Birinci Olay:

(A)'nın yüzbinlira değerindeki bir malına emin sıfatıyla zilyed bulunan (B), kişisel imkânları ve becerisi sayesinde bu malı üçüncü kişiye ikiyüzbin liraya satmışsa, (B), (A)'ya yüzelli bin lira iade etmelidir. Bunun yüzbin lirası fakirleşme karşılığıdır. Elli bin lirası ise kârın yarı yarıya bölüşülmesinin neticesidir. Burada sadece fakirleşme miktarı kadar paranın geri verilmesini talep etmek, bir nevi yüzbin liranın (B) tarafından tasarruf edilmesini meşrulaştırmak, diğer taraftan da asıl sahibi olan (A)'yı da onu tasarruf etmekten menetmek mânâsını taşımaktadır. (B)'yi ikiyüzbin lira vermeye mahkum etmek de onu âdeta (A) için bütün kişisel imkanlarını ve becerilerini ortaya koyarak çalışma mecburiyetinde bırakmak demektir. Hukukî olarak (B)'nin (A) için çalışma mecburiyeti yoktur.

Bu olayda yüzbin lira durduğu yerde ikiyüzbin lira olmamış, bu değere (B)'nin becerisi sayesinde ulaşmıştır. Burada (B)'nin becerisini ve tasarrufunu tamamen yok saymak doğru değildir. Fakat (B), (A)'nın yüzbin lirasına sahip olmasaydı, fazladan bir yüzbin lira kazanma imkânı bulamayacaktı. Şu halde yüzbin lira, ikiyüzbin lira olmuşsa, bunda bir taraftan (A)'nın parasının, diğer taraftan da (B)'nin gayret ve çalışmasının tesiri vardır. Böyle bir bir durumda "hakkaniyet"e ve "denkleştirici adalet"e en uygun tavır, elde edilen fazlalığın (A) ve (B) arasında yarı yarıya bölüşülmesidir. Ancak kârın böyle paylaşılması emanet hükmündeki malın zâyi olması halinde tamamının tazmin edilmesine mani değildir. Emanetin tazmini emanet hükümlerine göre olmalıdır.

Klâsik fıkıh doktrinine göre kural olarak "emânet mazmûn değildir." Emanetçinin kasıt ve kusuru olmadan emânetin telef veya zayi olması halinde tazminatı gerekmez.⁷⁸ Sahibinin izni olmadan emanetçinin emaneti kullanma ve ondan faydalanma hakkı yoktur. Eğer emanetçi böyle bir şey yaparsa, emanetçinin kasıt ve kusuru olmasa da emanetin zarar görmesi veya telef olması halinde onu ödemesi (tazminat) gerekir. Zira emaneti kullanmak suretiyle haddi

78 *Mecelle*, Md. 768.

aşmış; emanetçiliği batıl olmuştur.⁷⁹

Emanet mal ile ticaret yapılıp kâr sağlanmışsa, bunun hükmü hakkında başlıca üç görüş ortaya çıkmıştır:

a- *Bu kâr emanetçiye helaldir.*

b- *Ebû Hanife 'ye göre bu kâr sadaka olarak verilmelidir.*

c- *Bu kâr mal sahibine aittir.*⁸⁰

Bize göre Hz. Ömer'in tatbikatına uygun olarak kârın sebepsiz zenginleşme yoluyla kazanıldığı kabul edilmelidir. Kârın elde edilmesinde emanetçi kadar, malın da tesiri olduğu için, kâr ikiye bölünerek yarısı emanetçiye, diğer yarısı ise mal sahibine verilmelidir.

İkinci olay:

(A)'nın boş duran evini, (B) kendi evi diyerek (Ü)'ye kiraya verse, fakat (B) hiçbir kira bedeli almadan ortalıktan kaybolsa ve (A), (Ü)'ye karşı evin kendisinin evi olduğunu ispat etse, böyle bir durumda (Ü), (A)'nın evinde sebepsiz zenginleşme yoluyla oturmaktadır. Bu durumda fakirleşme şartı ileri sürülürse, eve herhangi bir zarar verilmemesi halinde (A), (Ü)'den hiçbir şey talep edemeyecektir. Çünkü bu oturma sebebiyle (A) fakirleşmemiştir. Fakirleşme şartı ileri sürülmezse, (A), (Ü)'den oturduğu sürenin ecr-i mislini talep etme hakkına sahiptir. Fakat (Ü)'nün hem ecr-i misli ödemesi hem de evden çıkması talebinde bulunulduğu zaman (Ü)'nün zarar göreceği muhakkaktır. Çünkü evden çıkarken bazı masrafları olacak, yeniden ev bulma sıkıntıları çekecek ve her ev taşınmada meydana gelen bazı zararları göğüslemek mecburiyetinde kalacaktır. Ev sahibi ise hiçbir zarara girmediği gibi, ekstra olarak normal kira ücreti almış olacaktır. Böylesi durumlarda zenginleşmenin paylaşılması daha makul görülebilir.

Mecelle'de Hanefîlere ait klâsik görüş şöyle maddeleştirilmiştir: "Bir kimse bir malı, sahibinin izni olmaksızın istimal etmiş olsa gasp kabilinden olarak menfaatlerini ödemek lâzım gelmez. Fakat mâl-ı vakf, ya mâl-ı sagîr (vakıf malı veya küçük çocuk malı) ise her halde ve muad li'l-istiglâl (gelirinden faydalanmak için hazırlanmış) ise te'vil-i

79 *Mecelle*, Md. 777-779; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, 46.

80 Zuhaylî, *a.g.e.*, V, 52-53.

mülk ve akd⁸¹ olmadığı halde (kullanan, kendi malı olduğu veya yaptığı bir akit neticesi kullandığı yorumuna dayanmadıkça) zamân-ı menfaat; yani ecr-i misil lâzım olur.”

“Meselâ bir kimse başkasının hanesinde akd-i icâre etmeksizin kendi kendine bir müddet otursa ücret vermesi lâzım gelmez, fakat ol hâne vakfın yâ bir sagîrin malı ise gerek te’vîl-i mülk ve akd bulunsun ve gerek bulunmasın her halde, sâkin olduğu müddetin ecr-i mislini (emsâl kirasını) vermesi lâzım gelir.”⁸²

Hanefilere göre tek başına menfaat mütekavvim mal değildir. Menfaatin mal hükmünü kazanabilmesi sözleşmeye konu olmasına bağlıdır.⁸³ Dolayısıyla sözleşmeye konu olmayan menfaatler mal sayılmadıkları için Hanefilere göre mazmûn sayılmamaktadırlar.

Bize göre bu hükümde tezat vardır. Gerçekte izinsiz olarak oturlan evin herhangi bir şahsın evi olması ile vakıf malı veya bir çocuğun malı olması arasında fark yoktur. Eğer korunması gereken bir hak varsa, bu hak her ikisinde de vardır. Ancak vakıf lehदारlarının ve çocukların korunması için, onlar hakkında istisnâî bir hüküm verilmiştir. Elbette bu hüküm bazı maslahat ve menfaatleri korumak için vazedilmiştir. Bazı durumlarda zayıflar için özel olarak koruyucu hükümler vazedilebilir. Eğer lehlerinde hüküm bulunmayanlar kendi haklarını koruyabilecek durumda bulunsalar, onlar hakkında koruyucu hükümler vazetme ihtiyacı olmayabilir. Fakat bu tür olaylarda normal insanlar da haklarını koruyamamaktadırlar. Onların mallarına olan saldırı kendilerinin ihmallerinden kaynaklanmamaktadır. Bu yüzden sadece vakfın ve çocukların değil, bütün hak sahiplerinin korunması gerekir. Eğer bu bir hak ise, diğer hak sahiplerinin de vakıf ve çocuk malı gibi korunması gerekir.

Bir malın menfaati ister ücret mukabilinde satılsın ister satılmasın, eğer o malın menfaatinden istifade edilmesi “haksız fiil” kapsamında ise, iade borcunun bu nazariyeye göre gerçekleştirilmesi gerekir.

81 *Mecelle*'nin 597 ve 598. maddelerinde “te’vîl-i mülk” ve “te’vîl-i akd” tabirleri açıklanmıştır. Buna göre ortaklardan birinin, ortak malı tek başına bir müddet kullanması “benim de malımdır” anlayışına dayanmaktadır. Keza ortaklardan birinin, diğer ortağına danışmadan sattığı bir dükkânda bir müddet oturduktan sonra, diğer ortağın akde râzı olmaması sebebiyle iade eden müşterinin istifadesi de “ben akitle bu dükkâni aldım” anlayışına ve yorumuna dayanmaktadır. İşte bunlar bulunmaksızın kullanma ve istifadeler tazminat konusu olmaktadır.

82 *Mecelle*, md. 596.

83 *Kâsânî, Bedâyi'*, IV, 222.

İstifade “sebepsiz zenginleşme” çerçevesinde gerçekleşmişse, istifade edenin, bu maldan istifade etmek ve yine malı sahibine teslim etmek için gerekli masraflar düşüldükten sonra, ecr-i müsemma veya ecr-i misilden geriye kalan kısım mal sahibine ödemelidir.

Üçüncü Olay:

Uçağa biletsiz binen yolcu olayında, fakirleşme şartı ileri sürülürse, uçak şirketi bir şey alamayacaktır. Fakirleşme şartı ileri sürülmezse, uçak şirketi uçak bileti tutarında bir parayı hak edecektir. Bu olayda kaçak yolcu uçak firmasının fakirleşmesine sebep olmadan bir menfaat elde etmiştir. Bu menfaatin gerçek değeri de uçak bileti fiyatıdır. Burada fakirleşme karşılığı olmayan zenginleşme iki tarafa bölünüp, uçak firması kaçak yolcudan biletin yarı fiyatını alabilir. Bu husus hakkâniyet ve denkleştirici adalet esaslarına daha uygun düşmektedir. Zira parası olmadığı için, kaçak yolcu bir uçak bileti satın alamamıştır. Eğer kendisinden mutlaka bilet istenecek olsaydı, zaten kaçak yolcu uçağa binmeyecekti ve uçak şirketi de bilet parasını talep edemeyecekti. Diğer taraftan yolcu, parası olmadığı halde, parası olanlar gibi uçaktan istifade etmiştir. Diğer yolcular ne kadar para verdiyse, kaçak yolcunun da o kadar para vermesi gerekmektedir. Çünkü uçak şirketinden bilet parası kadar menfaat temin etmiştir. Her iki tarafın özel durumları nazara alındığında, uçak şirketi sebepsiz zenginleşme gerekçesiyle kaçak yolcudan bilet parasının yarısını alma hakkına sahip olabilir. Ancak kaçak yolcunun bu durumunun gerçekten hafif de olsa bir zarurete ya da gerçekten bilet parası vermeye gücünün yetmemesine bağlanması gerekir. Eğer yolcunun bilet parası vermeye gücü yetiyor ve bu parayı vermemek için uçağa kaçak olarak binmişse, bilet parasının tamamını ödemesi gerekir. Çünkü uçak bileti bir menfaat karşılığıdır ve kaçak yolcu bu menfaati elde etmiştir.

Konuyla ilgili klâsik Hanefî görüşü Mecelle’de şöyle ifade edilmiştir: “...Kezâlik kirâhâne (kiralık ev) olup da te’vil-i mülk ve akid olmadığı halde yine ecr-i misil lâzım olur. Ve kezâ bir kimse sahibinin izni olmaksızın bir kira beygirini alıp da bir müddet kullansa ecr-i misil vermesi lâzım gelir.”⁸⁴ Uçağa biletsiz binme olayı da böyledir. Çünkü uçak da kira için hazır olan bir maldır. İzinsiz olarak uçağa binme, bilet parası kadar bir meblâğı ödemeyi gerektirir. Ancak bu meselede izinsiz olarak uçağa binen kişinin durumu

84 *Mecelle*, 596. maddenin devamı.

düşünülmemiştir. Konuyu sebepsiz zenginleşme çerçevesinde ele almak daha doğrudur. Bize göre haksız fiil kapsamına dahil olmayan mülkiyet ve akid dışı kazanımlar *sebepsiz zenginleşme* kuramı içinde çözümlenmelidir.

Dördüncü olay:

(A), (B)'ye "Falan yerdeki evimi boya" dese, (B) de yanlışlıkla (A)'nın komşusu olan (Ü)'nün evini boyasa ve bu işten (Ü)'nün haberi olmasa, (Ü)'nün evi bu işlemle fazladan bir değer kazanmaktadır. Burada ne (A) ile (Ü) ve ne de (B) ile (Ü) arasında hukukî bir sebebe dayalı olan herhangi bir ilişki bulunmamaktadır. Sebepsiz zenginleşme münasebetiyle burada konumuz (Ü)'nün malvarlığının artması ve bunun da bir iade borcu doğurmasıdır. (Ü)'nün geri ödeme yükümlülüğü konusunda şunlardan biri söz konu olacaktır:

a- Evin mülkiyeti kendisine ait olduğu ve mülkünde meydana gelen fazlalık da doğrudan doğruya veya dolaylı olarak akde irca edilemeyeceği için, herhangi bir şey ödemesi gerekmez.

b- Boyacının ücretini ve boya bedelini ödeyecektir.

c- Sadece boya bedelini ödeyecektir.

d- Boyacının yarı ücretini ve boya bedelini ödeyecektir.

e- Boya ve işçilik sebebiyle evde meydana gelen artık değerini bedelini ödeyecektir.

Klasik fıkha göre gasbedilen malın iade borcu doğurması ile hata ile birisinin eline geçmiş olan malın iade borcu doğurması arasında fark yoktur. Bir kimse gasbettiği bir mal üzerinde, kendi malından masraf ederek değişiklik yapsa, meselâ gasbettiği bir kumaşı, yahut elbiseyi boyasa bu tasarrufun hukukî neticesi mezheplere göre farklı bulunmaktadır:

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre mal sahibi ile gasbeden, mallarının kıymeti nispetinde mala ortak sayılırlar; bu mal satılsa her biri buna göre hissesini alır. Ancak yapılan değişiklik malın değerini arttırmış olursa fazla değer mal sahibine aittir. Değerini eksiltmiş ise eksiklik, gasbeden aleyhine kaydedilir; onun tazmini gerekir. Boyama ve değiştirme yapan, mümkün ise boyayı çıkarabilir; ancak bu takdirde eksilen kıymeti ödemesi gerekir.

Mâlikî ve Hanefî mezheplerine göre malın sahibi muhayyerdir: İsterse gasbedene malı ödetir, isterse malı olduğu gibi alır ve

gasbedene, ilâve ettiği değeri öder.⁸⁵ Hayreddin Karaman ikinci durumda yapılan ödemenin, sebepsiz zenginleşme esasına dayalı olduğunu ifade eder.⁸⁶

Bu olayda fakirleşme şartı aranırsa, (Ü), (B)'ye boya parası ile birlikte boyacının ücretini de ödeyecektir. Çünkü (B)'nin (boyacının) zararı bu kadardır. Fakirleşme şartı aranmazsa, (Ü); (B)'ye (Ü)'ye göre evde ne kadar değer artışı olmuşsa, onu ödeyecektir. Bu değer artışı, boya bedeli artı işçilik ücreti kadar olabileceği gibi, ondan daha az da olabilir. Yapılan boya (Ü)'ye göre evde herhangi bir fazlalık meydana getirmemiş de olabilir. Bu durumda zenginleşmeden söz edilemez. Denkleştirici adalet ilkeleri esas alınarak yapılan boya örfen evlerde kullanılan boya cinsinden ise, (Ü)'nün boyama ücretini olmasa bile boya parasını ödeme yükümlülüğünün olduğundan söz edilebilir. Hatta ev sahibinin durumu ve evin boyanma ihtiyacı nazara alınarak işçilik ücretinin dahi ödenmesi mümkündür.

Değerlendirme:

Sebepsiz zenginleşme kurumunun şartlarını tespit etme konusunda yararlanılması gereken en önemli kurum "haksız fiil"dir. Mal varlığındaki azalmalar tek taraflı irade, çift taraflı irade ve kanundan kaynaklanmıyorsa, mübâseret ve tessebbüp neticesinde olmak şartıyla bu kurum gereğince ödetilmektedir. Zararlı fiili meydana getiren kişilerin birden fazla olması halinde, genel olarak mübâserete ağırlık verilmiş, failler müsebbib durumunda ise bu durumda daha ağır olan sebebin tesbiti cihetine gidilmiş, fakat sebepler eşit ise zarar bu iki sebep arasında eşit olarak paylaşılır. "Haksız fiil" kurumunun maksadı, hukûken zarar verme hakkı bulunmayan kişilerin verdikleri zararların tazminidir. Sebepsiz zenginleşme kurumunun maksadı ise, hukûken zenginleşme hakkı olmayan kişilerin elde ettikleri fazla malların, hak sahiplerine iadesidir.

Haksız fiil yoluyla tessebbüben meydana gelen zararda zarar görenin de tesirinin bulunduğu bazı örnekler şöyledir:

"Bir kimse diğerinin elbisesini çekip de yırtsa tamam kıymetini zâmin olur. Amma elbiseye teşebbüs edip de (tutup, yakalayıp da) sahibi çekmekle yırtsa nısf kıymetini zâmin olur. Kezalik bir kimse

85 Karaman, *M. İslâm Hukuku* II, 462-63.

86 Karaman, *a.g.e.*, II, 463.

diğerinin eteği üzerine oturup da sahibi bilmeyerek kalkmakla elbisesi yırtılsa ol kimse elbisenin nısıf kıymetini zâmin olur.”⁸⁷

Sebepsiz zenginleşmede iade borcunun miktarı ile olarak şu hususların nazara alınması gerekir:

a- Zenginleşmenin başkasına ait bir mal, bir menfaat veya bir hak üzerinden sağlanması: Bu durumda zenginleşme fakirleşmekarşılığında gerçekleşmişse, bu miktarın hepsi iade edilmelidir.

b- Zenginleşen kişinin tasarrufu ve becerisi: Zenginleşme fakirleşmeye yol açmadan bir başkasına ait mal, menfaat veya hakkın tasarrufu neticesinde gerçekleşmişse, zenginleşme miktarının örfü uygun olarak paylaşılması gerekir. Sermayenin tasarrufu mudarabe, menfaatin kullanılması icare, hakkın kullanılması hakkın satışı şeklinde mütalaa edilmelidir.

c- Zenginleşenin özel durumu: Zenginleşme bir hata veya zaruret hali neticesinde meydana gelmişse, iade borcunun ödenmesinde zenginleşenin bu durumunun da nazara alınması adalet ve nisfet ölçülerinin gereğidir.

Sonuç

Batı hukukunda olduğu gibi İslâm hukukuna göre de “sebepsiz zenginleşme”nin bir borç kaynağı oluşunda şüphe yoktur. Başka sahabe tatbikatı olmak üzere fıkıh kitaplarında yer alan birçok icthad böyle bir borç kaynağının varlığını göstermektedir.

Batı hukukunda bu kurumun şartlarıyla ilgili en önemli problem, iade borcunun doğması için “fakirleşme”nin şart olup olmamasıdır. Klâsik görüşe göre “fakirleşme” sebepsiz zenginleşmenin şartlarındandır ve iade borcu fakirleşme oranına göre tahakkuk etmelidir. Alman hukukçularının başını çektiği yeni görüşe göre, iade borcunun doğması için fakirleşme şart olmayıp “zenginleşme”nin gerçekleşmiş olması yeterlidir.

Yine sebepsiz zenginleşmede “fakirleşme” şartını ileri sürenler “illiyet bağı”nı “zenginleşme ile fakirleşme arasında” ararken, zenginleşme şartını yeterli görenler “zenginleşme ile zenginleştirici

olay (başkasına ait mal, menfaat ve hak) arasında” aramaktadırlar. Sebepsiz zenginleşmenin iade borcu doğurması için zenginleşme şartını yeterli görenlerin görüşleri batı hukukunda gittikçe yaygınlık kazanmaktadır.

Sebepsiz zenginleşme kurumunu İslâm hukuku prensiplerine göre tanzim etmeye gayretinde olan çağdaş müellifler, genellikle batı hukukundaki klâsik görüşe uygun olarak “fakirleşme” şartını kabul etmişler, hatta bazıları bu şartı kurumun en önemli şartı saymışlardır. Ancak daha sahabe döneminde cereyan eden bazı olaylar bize, haksız fiile girmediği ve fakirleşme de gerçekleşmediği halde ödemelerin yapıldığını göstermektedir. Bütün bunlar iade borcunun doğması için “fakirleşme”nin şart olmadığını göstermektedir.

Sebepsiz zenginleşme kurumunda “fakirleşme” “asıl” değildir. Fakirleşmenin şart koşulması, bir nevi iade borcunun kaynağını “zarar”a bağlamak demektir. Halbuki sebepsiz zenginleşmeye hakim olan fikrin zararla bir ilişkisi yoktur. Alacaklının mâmelekinde gerçekleşen azalmanın giderilmesi, zararın denkleştirilmesi, bu kurumun amaçlarından değildir. Kurumun amacı, borçlunun malvarlığında meydana gelen zenginleşmenin iadesidir. Başkasına ait mal, menfaat veya hakkın temellük veya tasarrufundan sağlanmış olan zenginleşmenin, hukuken sebepsiz olduğu ölçüde iade edilmesi gerekmektedir. Bu husus, bizzat kurumun adından da anlaşılmaktadır. Gerçekten kurumun adı “sebepsiz fakirleşme” değil, “sebepsiz zenginleşme”dir. Klâsik görüş, iade edilecek zenginleşmeyi, başkasının malvarlığından elde edilen zenginleşme olarak görürken, yeni görüş, başkası aleyhine zenginleşme fikrinden hareket etmektedir.

Zenginleşmenin objektif olarak başkasına ait mal, menfaat veya hak üzerinden sağlanmış olduğunun ispat edilmesi, iade borcunun doğması için yeterlidir. İade miktarı da, bu ilişki oranına göre olmalıdır. Zenginleşmede zenginleşen tarafın amel ve becerisinin tesiri daha fazla ise, iade borcu toplam zenginleşme miktarının yarısından da az olmalı; fakat zenginleşmede mal daha tesirli ise, iade borcu zenginleşme miktarının yarısından daha fazla olmalıdır. Bu konuda hakkâniyet ve denkleştirici adalet esaslarının nazara alınması gerekmektedir.

Sebepsiz zenginleşme talebi, alacaklının, borçlunun zenginleşmesine tekabül eden fakirleşmeye dayandırılması doğru değildir. Talep, alacaklının fakirleşmesiyle sınırlı olamaz.

Kaynaklar

- Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Beta Basım A.Ş., İstanbul 1999.
- Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde, *Dürrü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Şerhu'l-kavâ'idi'l-külliyeye, Matbaatü Tevsî'i Tıbâat, İstanbul 1330.
- Aybay, Aydın, *Borçlar Hukuku Dersleri Genel Bölüm*, İstanbul 1995.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (ö.786), Şerhu'l-Înâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr şerhiyle birlikte), Mısır
- Çalış, Halit, *İslâm Hukukunda Haksız İktisap*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 1995.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Ömer (ö.432), *Te'sîsü'nazar*, nşr. Zekeriyâ Ali Yusuf, Matbaatü'l-imâm, Kahire t.y.
- Dirînî, Muhammed Fethi, *Nazariyyetü'l-isrâ' bilâ sebeb* (el-Fikhü'l-Mukâren ma'al-mezâhib içinde), Dimaşk 1981-1982.
- Ebu'l-Ayneyn, Bedrân Ebu'l-'Ayneyn Bedrân, *eş-Şe'î'atü'l-İslâmiyye, Târihuhâ ve nazariyyetü'l-mülkiyye ve'l-'ukûd*, Müessesetü şebâbi'l-câmi'a, Iskenderiyye, t.y.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Sevinç Matbaası, Ankara t.y.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler) I*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1976.
- Feyzullah, Muhammed Fevzî Feyzullah, *Nazariyyetü'd-damân fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi'l-'âmm*, Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, Kuveyt 1403/1983.
- İbn Nuceym, Zeynelâbidîn b. İbrahim b. Nuceym (970), *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1400/1980.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Receb (795), *el-Kavâ'id fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Müessesetü el-fikri'l-'Arabî, Mısır 1392/1972,

- Kadızáde Efendi, Şemsüddîn Ahmed b. Kavder, *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr (Tekmiletü Fethi'l-kadîr)*, c.IX, Matbaatü Mustafa el-Bâbî ve evlâdihî, Mısır 1389/1970.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İstanbul 1982.
- Kâsânî, Alâüddîn Bekr b. Mes'ûd (ö.587 h), *Bedâi'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâi'*, I-VIII, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1394/1974.
- Kaya, Ali, *İslâm Hukukunda Sebepsiz Zenginleşme*, Bursa 1998.
- Kubeysî, Ayış Receb Mecîd, *el-İsrâu 'alâ hisâbî'l-gayr bilâ sebeb*, yy., ty.
- Mahmasânî, Subhî, *en-Nazariyyetü'l- 'âmme lil-mücebât ve'l- 'ukûd fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut 1972.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul 1981.
- Mergînânî, Şeyhulislâm Bürhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö.592), *el-Hidâye: Şehhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (Fethu'l-Kadîr şerhiyle birlikti), I-X, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1389/1970.
- Mevsilî, Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd (ö.682), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1370-1951.
- Mirkas, Süleyman, *el-İsrâ' 'ala hisâbî'l-gayr fi taknînâti'l-bilâdi'l-Arabiyye*, Ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsât el-Arabiyye, yy., 1971.
- Oğuzman, Kemal - Öz, Turgut, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, İstanbul 1995.
- Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1973.
- Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed (ö.1971), *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, I-VI, Dâru'l-fikr, Beyrut t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, b. Sehl (*el-Mebsût*, Mısır, 1324.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman (ö. 911), *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'idi ve fûrû'i fikhi's-Şâfi'iyye*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1378/ 1959.

- Süleyman Muhammed Ahmed, *Damânu'l-mütlefât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatü's-saâde, y.y, 1405/1985.
- Şener, Esat, *Açıklamalı-İçtihatlı-Atıflı Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu*, Seçkin Yayınevi, Ankara 1992.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm (el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedid)*, I-III, Dâru'l-fikr, Beyrut 1384-1965.
- Zeydan Abdülkerim, *el-Medhal li-dirâseti's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-'ânî, Bağdat 1389/1969.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, I-VIII, Dımaşk 1984.
- Zurkânî, Muhammed, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvatta'i'l- İmâm M+âlik*, Beyrut, 1936.

MÜSLÜMANLARIN KUDÜS'Ü FETHİ

Muammer Gül*

Yerküremiz üzerinde siyasî, dinî, kültürel ve ekonomik olarak hemen her devirde dünyanın ağırlık merkezi olmuş coğrafyalar vardır. Ancak hiçbir coğrafya dünyanın maddî ve manevî açıdan merkezî olan Kudüs kadar ehemmiyet arz etmemiştir. Onun bu hususiyeti tarih boyunca büyük istilaları üzerine çekmiş ve bu kutsal şehrin insanlarını bütün Filistin ile birlikte büyük felaketlere boğmuştur. Bu çerçevede, kutsal kitaplara, efsanelere ve tarihe mal olan ilkçağlardan günümüze kadar gelen süreçteki bütün bu istila hareketleri göz önüne alındığında, Müslümanların Kudüs'ü fethi daha önceki ve daha sonraki istilaların tamamından farklı bir mahiyet arz ettiği gibi bilhassa dinî ve insanî değerler açısından da büyük bir mana ifade etmektedir.

Peygamberler şehri olan Kudüs, Yahudiler ve Hristiyanlar için olduğu kadar Müslümanlar için de kutsal bir şehir idi. İsrailoğullarının tarihi ile adeta özdeşleşen Kudüs, Hristiyanlar için Hz. İsa'nın kısa ve çarmıha gerilmesi ile sonuçlanan hayatının hatıralarını barındırırken Müslümanların ilk kibleşi ve Hz. Muhammed'in Miracının gerçekleştiği yer olmuştur.¹ Ayrıca Kur'ân'da Mescid-i Aksa'nın bulunduğu mahal ve çevresi mukaddes topraklar olarak zikredildiği² gibi Kudüs'e dair hadislerin varlığı da bu şehri Müslümanların

* Yrd.Doç.Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
muammerguson@harran.edu.tr

1 Kur'an, İsrâ 1.

2 Kur'an, Maide 21; Bakara 58; A'raf 161; Tin, 1.

nazarında Mekke ve Medine'den sonra üçüncü önemli şehir yapacaktır. Müslümanlar açısından bütün bunlar aynı zamanda Kudüs'ün fethinin dinî şartlarını oluşturuyordu. Herhalde hiçbir şehrin fethine doğrudan iştirak etmeyen Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethine ve teslim alınmasına bizzat iştirak etmesini bu şehrin semavî dinler açısından taşıdığı role ve bu süreci tamamlayan İslam dininin yaptığı vurguya dayandırmak gerekir. Bütün bunların yanında, Kudüs ve dolayısı ile Filistin, Arap yarımadasının dünyaya açılan kapılarının önünde bulunuyordu. Yani Kudüs, Arap yarımadasından fişkıran İslâm fütuhatının tabii mecrasının üzerinde bulunuyordu ve ilkçağlardan beri Arabistan'dan gelen göç dalgaları ile adeta Arap etki alanı içerisinde idi.³ Yine de Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethinin en tafsilatlı yorumu çok daha sonraları **Fezail-el Kuds** adlı eserlerde⁴ çok eskilere giden bir temel üzerine oturtulacaktır.

H. Muhammed döneminde Arap yarımadasını aşan Müslüman orduları Hz. Ebubekir devrinin hemen başında Suriye'nin güney sınırları ile Filistin'in doğu ve güney sınırlarında görünmeye başladılar. Hicretin 13. (634) yılında Filistin'in güneyinde Bizans ve yerli Hıristiyan kuvvetleri ile *Ecnadeyn* denilen yerde yapılan savaşta Müslümanlar galip gelmişlerdir.⁵ Bu zafer Filistin'in güneyini Müslümanların fethine yol açmıştır. Henüz Kudüs üzerine bir muhasara yoktu, ancak Kudüs patriği Sophronios'un aynı yıl Noel gecesindeki vaazında Müslümanların fütuhatına dikkat çekmesi çanların kimin için çaldığını haber veriyordu. Ecnadeyn'de bozguna uğrayan Bizans komutanı Artaban, Kudüs'e çekilmek zorunda kaldı. Zira o, hem Remle'de, hem de Kudüs'te büyük bir kuvvet tutuyordu.⁶ H. 15 (636) yılında İslam orduları Filistin'in kuzeyinde *Yermük* denilen yerde Bizans ordusunu ikinci kez yendiler.⁷ Böylece Kudüs kuzeyden de tam bir kuşatma altına alındı. Artık bundan sonra Bizans ve onlara

3 Büyük fetihlerin arkasındaki nüfus unsuru gibi farklı bir değerlendirme için bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, (lev. Hakkı D. Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul 2000, s. 78-79.

4 Kudüs şehrinin faziletlerini konu eden eserlere bir misal olması açısından bkz. Hıfzı, *Tarih u Fezail-i Kuds-i Şerif*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nr: 86419, *Matbaay-ı Amire* 1265.

5 el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, (lev. Mustafa Fayda), Ankara 1987, KTBY., s. 163-4.

6 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Çev: Heyet), Bahar Yayınları, İstanbul 1985, II, 485.

7 Belâzürî, s. 195.

bağlı şehirler Müslümanlara karşı bir meydan muharebesini göze alamaz oldular. Bunun sonucu olarak Filistin'deki şehirler bir bir Müslümanlara teslim oldular.

Amr b. As, Kudüs'ün fethinden nce Filistin'de Gazze, Sebastiya, Nablus, Lüdd, Yübna, Amvas, Beyt Cibrin, Yafa, Rafah, Kinnesrin gibi şehirleri fethetmişti.⁸ Kudüslüler de diğer Suriye şehirlerine tanınan ahidnâmenin kendilerine bizzat Hz. Ömer tarafından verilmesi karşılığında teslim oldular. Ancak Kudüs'ün hangi tarihte ve hangi komutan tarafından fethedildiğini net olarak ortaya koymak mümkün olmamaktadır. Bazı kaynaklarda H. 15. yılında⁹, bazılarında H. 16. yılında¹⁰, bazılarında ise H. 17. yılında¹¹ fethedilmiş olduğu kaydedilmektedir. Bu rivayetlerin mukayesesi Kudüs'ün muhtemelen H. 16. yılın sonları ile H. 17. yılın başlarında alınmış olabileceğini göstermektedir.¹² Şehrin fethedilmesinde bütün kaynaklarda sabit olan husus, Hz. Ömer'in Medine'den Cabiye'ye gelmesi ve Hıristiyanlar ile bir ahidnâme imzalamasıdır. Ayrıca bu fetih hareketinde Ebu Ubeyde'nin ön planda olduğu da görülmektedir. Hz. Ömer'in Cabiye'den Kudüs'e yürümesi üzerine Artaban ve Bizanslılar Mısır'a gitmek zorunda kaldılar.¹³

Hz. Ömer, Hıristiyanlar ile ahidnameyi imzaladıktan sonra H. 638 yılında Kudüs'e girdi. Hz. Ömer'in Kudüs'e girişi bütün İslâm kaynaklarında zikredilir. Burada anlatılanlara göre halife, patrik Sophronios'un refakatinde şehri dolaşmıştır. Patrik, Hz. Ömer'in namaz kılmak için yer göstermesini istemesi üzerine, halifeyi **Kutsal Mezar Kilisesi**'ne¹⁴ götürmüş ancak Hz. Ömer Müslümanların burayı

8 Belâzurî, s. 197; J. Sourdel, "Filastin", El, C. II., E.J.Brill 1987, s. 910-911.

9 İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihâye, (Çev: M. Keskin), Çağrı Yay., İstanbul 1984, VII, 96-99.

10 Taberi, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, (Çev. Z. Kadiri Ugan- Ahmet Temir), Maarif Matbaası, Ankara 1954, C. I/I, 2408; İbn Kesir, VII, 99; İbnü'l Esir, II, 485.

11 el-Yakûbî, Kitâb el-Buldân, (Haz. M.J. de Goeje), E.J. Brill 1967, s. 329; Halil ez-Zahiri, Kitâb u Keşfu'l-Memâlik ve Beyâni'l Tarik ve'l Mesâlik, Medinetü Baris el-Mahruse. 1894, s. 14; Belâzurî, s. 198; İbn Kesir, VII, 99.

12 Philip K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, (Çev.: Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, I, 231; Solomon D. Goitein, "Al-Kuds", El, E.J. Brill 1978, V, 323; F. Buhl, "Kudüs", İA, MEB, İstanbul 1988, VI, 655.

13 İbn Kesir, VII, 96; İbnü'l Esir, II, 460.

14 Bu kilise MS 325-326 yılında toplanan İznik Konsülü sonrasında 335 yılında inşa edilmiştir. Kilise tarih boyunca birçok isimler almıştır. Doğu Hıristiyanları The

daha sonra Hıristiyanların ellerinden alabilecekleri endişesi ile namazını avluda kılmıştır. Gerçekten de daha sonra burası Müslümanların ibadeti için Ömer Camii adıyla bir câmiye çevrilmiştir.¹⁵ Hz. Ömer'in Kudüs'e girişi, Harem-i Şerif'in yerini tespiti ve orayı temizlemesi konusunda da muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Kudüs'ün fethi ile ilgili farklı rivayetler şehrin teslimi noktasında da karşımıza çıkmaktadır. Belâzurî, ahidnâme için kısa ve genel bir hüküm şeklinde şu bilgiyi vermektedir:

*"İlya (Kudüs) halkı, diğer Şam şehirleri ile yapılan andlaşmalar gibi cizye ile harac ödemek ve diğer şehirlerin halkına verilenlerin aynısı karşılığında ondan eman vermesini ve sulh yapılmasını; ayrıca andlaşmanın bizzat Ömer b. Hattab tarafından imzalanmasını istediler."*¹⁶

Cizye karşılığı can, mal, kilise ve ibadet emniyeti şeklindeki bu kısa ve genel hüküm diğer Müslüman ve Hıristiyan kaynaklarca da zikredilmektedir.¹⁷ Göze çarpan tek farklılık, Abu'l Farac'ın, "*hiçbir Yahudinin Kudüs'de ikâmet hakkı olmayacağı...*" şeklindeki ifadesidir.¹⁸ İslam kaynaklarında ve Hıristiyan kaynaklarında kısa ve genel hükümleri ile verilen bu andlaşma hakkındaki tek uzun antlaşma metni ise, Taberî'de Seyf b. Ömer'in nakline dayanılarak verilmektedir. Bu metne göre ahidnâme şöyleydi:

Church of Anastasis olarak isimlendirirken Batı Hıristiyan kaynaklarında The Church of Holy Sepulchre veya The Church of Resurrection olarak adlandırılmıştır ki hepsinin ortak manası Yeniden Dirilme Kilisesi olarak tercüme edilebilir. İslam kaynaklarında da aynı manaya gelmek üzere Kiyame Kilisesi olarak adlandırılmasına rağmen bazen Hıristiyanları küçültme amacıyla Kanisat Kumama (Çöplük Kilisesi) olarak adlandırılmıştır. Müslümanların bu ismi vermelerinin sebebi kilisenin kurulduğu yerin Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği ve suçluların infazının yapıldığı yer olması ile alakalıdır. Kilisenin inşasına kadar burası aynı zamanda şehrin çöplüğü olarak da kullanılmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bakz. Guy L. Strange, *Palestina Under The Moslems*, Beirut 1965, s. 202 vd.

¹⁵ Strange, s. 140; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya*, (Haz: Mahir İz), KTBY. Ankara 1985, C.II, 184; İbn Kesîr, VII, 96-97; Taberî, s. 2408; Goitein, V, 324; Buhl, VI, 956.

¹⁶ Belâzurî, s. 197-198.

¹⁷ İbnü'l Esir, II, 460; M. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1989, s. 145; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, TTK, Ankara 1987, II, 178.

¹⁸ Abu'l-Farac, II, 178.

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Allah'ın kulu, mü'minlerin emiri Ömer tarafından İliya halkına verilen emândır: Halife bu emânı, onların canları, malları, kiliseleri, haçları, hastaları, sağlımları ve diğer dindaşları için vermiştir. Buna göre:

1- Kiliselerde oturulmayacaktır; bu kiliseler ve müstemilatı ile onların haçları ve malları yıkılmayacak ve azaltılmayacaktır.

2- Dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler ve onlardan birisi zarar görmeyecektir.

3- İliya'da, onlarla birlikte, herhangi bir Yahudi oturmayacaktır.

4- İliya halkı, diğer şehirlerin halkı gibi cizye verecektir.

5- Onlar İliya'dan Rumlar ile hürsuzları çıkaracaklardır.

6- Bunlardan İliya'yı terkeden birisi, kendisi ve malından ta gideceği yere kadar emin olacak; İliya'da kalacaklar ise diğer halk gibi cizye ödeyecektir.

7- Bizanslarla birlikte İliya'yı terk etmek isteyen halkın da, canları, malları, kilise ve haçları korunacaktır; onlar istedikleri yere ulaşmıncaya kadar, bu koruma devam edecektir.

8- Yeryüzü halkından herhangi birisi İliya'da oturmak isterse, buranın hal'ı gibi cizye ödeyecektir; isteyen Rumlarla gider, isterse: ailesinin yanına döner.

9- Bunlardan ancak hasat zamanı vergi alınır.

10- Bu metinde olanlara Allah'ın ahdi, Resülü'nün, halifelerin ve müminlerin zimmeti vardır; ta ki üzerlerine düşen cizyeleri ödesinler”.¹⁹

Kudüs hakkındaki tek tafsılatlı bu andlaşma metninden de anlaşılacağı gibi Hıristiyanların can, mal ve namus güvenliği, din ve vicdan hürriyetleri onuncu maddede zikredildiği gibi garanti altına alınmıştır. Bunun yanında Seyf b. Ömer'in şahsiyeti ve diğer kaynaklara göre mübalağalı sözleri²⁰ onun rivayetlerine şüphe ile bakmayı da gerektirmektedir. Tafsılatlı olması dışında diğerlerinden en önemli farkı ise Seyf'in metninin üçüncü maddesidir. Burada, şehirde

19 Taberi, I, 2405-2406; Fayda, s. 145-6; M. Hamidullah, İslâm'da Devlet İdaresi, (Çev: C.Kuşçu), A. Sait Matbaası, İstanbul 1963, s. 180.

20 Fikret Işıltan, “Seyf b. Ömer”, İA, X, 532; Fayda, s. 137,147; Goitein, VI, 324.

Yahudilerin oturamayacakları şeklinde bir hüküm vardır. Belâzurî ve diğer İslâm kaynakları böyle farklılığı olan ve mevcut olması halinde zikri rüatlaka gerekli bir maddeden bahsetmiyorlar. İmam Ebu Yusuf da böyle bir şeyi zikretmemektedir.²¹ Ayrıca İskenderiye şehri için verilen emannâme'de "*Yahudilerin şehirde kalmalarına müsamaha edilecektir*"²² şeklindeki ibare de bu konudaki genel düşünceyi doğrulamaktadır. Yukarıdaki maddenin Hıristiyan kaynaklarında zikrediliyor olması, Hıristiyan-Yahudi düşmanlığının bir tezahürü olmalıdır.²³ Cizye ödeyemeyen fakir ve dilencilik yapan bir Yahudiye Beytü'l-mal'dan yardım yapılmasını isteyen bir halifenin²⁴ Kudüs için yaptığı andlaşma metnine onları şehirden çıkaracak bir hüküm koymasının pek mantıklı olmasa gerektir. Suriye ve Mısır'ı fetheden Müslümanlar bu bölgedeki insanların dinine ve iç işlerine karışmıyorlardı. Zaten bu bölgelerin fethi sırasında Hıristiyan ve Yahudi halk, Ortodoks Bizans'a karşı Müslüman hakimiyetini arzu ediyorlardı.²⁵ Mısır'da Kıptilerin, Filistin'de Samaritanların ve Suriye'de Ortodoks olmayan Hıristiyan halkın bu bakışı fatihlerle yapılan ahidnamelere yansımış ve İslam idaresi bu yerli unsurları **zimmî** statüsü çerçevesinde aynı şartlarda himaye etmiştir.²⁶ İslam hakimiyetinin bu genel tablosu bize Seyf b. Ömer'in rivayetinin sonradan bir takım eklemeleri ihtiva ettiğini ve aynı zamanda o dönemin siyâsî ve dinî havasını yansıttığını göstermektedir. Hatta öyle ki daha sonraki kaynaklarda Hz. Ömer'e nisbet edilen *eş-Şurûtu'l-Ömeriyye* veya *Ahidnâme-i Ömer*²⁷ adlı

21 Ebu Yusuf, Kitâbu'l-Harâc, (Mütercim:M. Ataullah Efendi, Sadeleştiren: İsmail Karakaya), Akçay Yayınları, Ankara 1982, s. 140.

22 Belâzurî, s. 197-8.

23 Goitein, VI, 324.

24 Taberi, I, 2581; Hasan İbrahim Hasan, Tarihu'l-İslâm, I, Kahire 1953, s. 255-8.

25 Lewis, s. 82-83.

26 İslam idaresinin kurulması ve sonrasındaki süreci ifade etmesi açısından Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarına yansıyan şu ifadeler dikkate değerdir. "*Korkma, Ben Yohay; Yarattıcı, ona şükürler olsun, sırf seni bu kötülüklerden (yani Bizans'tan) kurtarmak için İsmail Krallığı'nı gönderdi. Allah, ona şükürler olsun, onların yeniden yerleşebilecekleri bir toprak fethetmek için kendi idaresine bir peygamber gönderecek*" Bu sözler daha sonraki devirde yaşamış Suriye'li bir Hıristiyan tarihçinin sözleri ile mukayese edilebilir: "*Bunun için Allah bizi Romaluların elinden Araplar vasıtası ile kurtardı. Romaluların intikam ve zulmünden kurtulmakla oldukça rahata kavuştuk.*" Lewis, s. 82-83.

27 Corci Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi, C. IV, (Çev: Zeki Megamiz-Naşir:Mümin Çevik), İstanbul 1971, Doğan Güneş Yayınları, s. 184-194.

bölmelerin ve belgelerin ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Bu belge veya ahid-nâmeler de sonradan düzenlenmiş olup Hz. Ömer devri uygulamalarını aşan ve gayr-i müslimler aleyhine gelişmeleri göstermektedir²⁸. Bu ahidnâmelerin Hz. Ömer ile İslâmiyet'in ilk devirlerindeki uygulamalarına aykırılığına binaen bunların sonradan tertip ve ilan edildiği rahatlıkla söylenebilir.²⁹

Sonuç olarak Kudüs tarih boyunca büyük istila ve katliamlara sahne olmuş ve bazen şehrin tamamının yakılıp yıkılması ve insanların tamamının sürgününe sahne olmuştur.³⁰ Bazen de şehir tahrip edildikten sonra ibret olması için Mabed'in sadece bir duvarı bırakılmış³¹ ya da Haçlıların yaptığı gibi şehirdeki bütün insanlar katledilmiştir.³² Kudüs bütün bunları tarih boyunca fazlası ile yaşamıştır. Üç semavî dini, ortak paydasında tutan Kudüs, İslam hakimiyeti dışındaki dönemlerde bu konumunu koruyamamıştır. Gerçekten İslam fethi, diğerlerine göre başka bir mahiyet arz ediyordu. Kudüs ise buna ilk kez tanıklık ediyordu. Hz. Ömer'in, Kudüs'ün ileri gelenleri ve ruhanî lideri ile birlikte şehri gezmesi, namaz için papazın teklifini yukarıda zikrettiğimiz sebepten dolayı kabul etmeyerek kilisenin dışındaki bir avluda kılması ve zımnilere karşı genel tutumu İslam hakimiyetinin nasıl bir veche alacağını daha başlangıçta göstermekteydi. Şehirdeki bütün insanlara din, mezhep, çalışma ve seyahat hürriyeti tanınıyor ve bugünkü manası ile **insan temel hak ve hürriyetlerinin** genel çerçevesi çizilmiş oluyordu. Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethinde ortaya koyduğu bu anlayış 1187 yılında Selahaddin

28 Bu belgeler ile eski kaynakların şehirlerin teslim şartları arasındaki tezat için bkz. Fayda, s. 169-181

29 Zeydan, s. 187.

30 Kitab-ı Mukaddes, II. Krallar, 24/25-8/17; Yeremya, 25; I. Makabeler, I/33-41; I. Krallar, 14/25 vd.; Taberi, C. I, 818; A. İnan, Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti, TTK, Ankara 1956, s. 155; Yusuf Z. Özer, Mısır Tarihi, TTK, Ankara 1987, s. 300-1; H. Demircioğlu, Roma Tarihi, TTK, Ankara 1953, C. I, 404-5; Ömer F. Harman, "Buhtunnasr", TDVIA, İstanbul 1992, VI, 380-1.

31 M. Avi – Yonah, "The Economics of Byzantine Palestine", Bizans Tetkikleri Kongresi Tertip Komitesi: İstanbul 1953, s. 15; D. S. Margoliouth, Caira Jerusalem Damascus, London 1969, s. 187; Sabahat Altan, Roma Tarihinin Ana Hatları, İstanbul Üniversitesi Edb. Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970, s. 147; R. Hartman, "Şam", İA, XI, 298-310.

32 Azimi, (1988) Azimi Tarihi Selçuklular ile ilgili Bölümler (Yay. Ali Sevim), TTK, Ankara 1988, s. 25; Ibn Qalânîsi, The Damascus Chronicle of Crusades (Haz. M.A.R. Gibb) London 1932, s. 47-8; Deniz Birsel, "Haçlıların Türkler ile İlk Karşılaşmaları", Tarih ve Toplum, İstanbul 1985, S.18, s. 390.

Eyyubi tarafından aynen tekrarlanacaktır. Oysa 1099 yılında Haçlılar Kudüs'ü istila ederken Müslüman ve Yahudilerin hemen hemen tamamını katletmişlerdi. İslam ve Hıristiyan kaynakları bu konuda adeta birleşirler.³³ Haçlıların ortaya koyduğu bu anlayışı XX. yüzyılın ikinci yarısından beri Kudüs ve Filistin halkı hala çekmeye devam etmektedir.

Tarih boyunca Kudüs'e hangi toplum hakim olursa olsun şehrin adı **barış** ve **kutsal** sıfatı ile birlikte ifade edilmiştir.³⁴ Oysa Kudüs ancak Hz. Ömer'in gerçek fetihi ile tarihinde pek de alışık olmadığı bir barış sürecine girecektir. Bu barışın ruhuna uygun idare anlayışı Eyyubiler, Memluklar ve özellikle Osmanlılar döneminde devam edecektir. Uluslararası siyasal ağırlık merkezi olma konumu ile Kudüs bugün de dünyanın gündemindedir. Her gün kan kaybeden bu bölgenin barışı için uluslararası platformlarda **Osmanlı modelinin** konuşulması oldukça dikkat çekicidir. Gerçekten kalıcı bir barış için bu gün bu şartlarda Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin birlikte yaşayacakları ve bu birlikteliği sağlayacak bir idare anlayışı dışında bir çözüm bulmak mümkün olmadığı gibi bunun dışında bir arayış şehrin siyasi, dinî, coğrafi ve demografik arka planına da uymayacaktır.

33 Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekaynamesi, TTK Basımevi, Ankara 1987, s. 188; İbnü'l Esir, X, s. .235-236; Abu'l-Farac, II, 340-341; İbn Qalânîsi, s. 48; H.A. Nomiku, Haçlı Seferleri, (Çev. Kriton Dinçmen), İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 35-36; Birsal, s. 390.

34 Muammer Gül, "Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XI, 2, Elazığ 2001, s. 45.

Kaynaklar

- Abu'l-Farac, Ebu'l Farac Tarihi, C. I, TTK, Ankara 1987.
- Ahmat Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya, C.II, (Haz.: Mahir İz), KTBY, Ankara 1985.
- Altan, Sabahat, Roma Tarihinin Ana Hatları, İstanbul Ün.Edb. Fakültesi Yayınları, İstanbul 1970.
- Avi – Yonah, M. “*The Economics of Byzantine Palestine*”, Bizans Tetkikleri Kongresi Tertip Komitesi: İstanbul 1953.
- Azimî, (1988) Azimi Tarihi Selçuklular ile ilgili Blümler (Yay. Ali Sevim), TTK, Ankara 1988.
- Belâzurî, Fütûhu'l-Buldân, (lev. Mustafa Fayda), KTBY, Ankara 1987.
- Birsel, Deniz, “*Haçlıların Türkler ile İlk Karşılaşmaları*”, Tarih ve Toplum, S.18 İstanbul 1985.
- Buhl, F. “*Kudüs*”, İA, C.VI, İstanbul 1988, s. 655-656.
- Demircioğlu, Halil, Roma Tarihi, C. I, TTK, Ankara 1953.
- İmam Ebu Yusuf, Kitabü'l Harac, (Mütercim: Müderriszâde Ataullah Efendi, Sadeleştiren: İsmail Karakaya), Akçay Yayınları, Ankara 1982.
- Fayda, Mustafa, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, Marmara Ün.Yay., No:548, İstanbul 1989.
- Goitein, Solomon D. “*Al-Kuds*”, El, C. V, E.J. Brill 1978, s. 323-324.
- Gül, Muammer, “*Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler*”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. XII, S. 2, Elazığ 2001, s. 45.
- Harman, Ömer F. “*Buhtunnasr*”, TDVİA, C. VI, İstanbul 1992, s. 380-381.
- Hamidullah, M., İslâmda Devlet İdaresi, (Çev.:C.Kuşçu), A. Sait Matbaası, İstanbul 1963.
- Hartman, R., “*Şam*”, İA, C. XI, İstanbul 1979, s. 298-310.
- Hasan, İbrahim H., Tarihu'l İslâm, C. I, Kahire 1953.
- Hıfzı, Tarih u Fezail-i Kuds-i Şerif, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nr: 86419, Matbaa-i Amire, 1265.

- Hitti, Philip K., Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi, C. 1, (Çev: Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul 1980.
- Işıltan, F., “*Seyf b. Ömer*”, İA, C. 10, İstanbul 1988, s. 532.
- İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, C. II, (Çev.: Heyet), Bahar Yayınları, İstanbul 1985.
- Ibn Qalanisi, The Damascus Chronicle of Crusades (Haz. M.A.R. Gibb) London 1932.
- İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, C.7, (Çev.: Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.
- İnan, A. Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti, TTK, Ankara 1956.
- Kitab-ı Mukaddes, II. Krallar, Yeremya .
- Kur'an-ı Kerim, Medine-i Münevvere, 1407-1987.
- Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, (Çev. Hakkı D. Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul 2000.
- Margoliouth, D.S., Caira Jerusalem Damascus, London 1969.
- Nomiku, H.A., Haçlı Seferleri, (Çev.. Kriton Dinçmen), İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Özer, Yusuf Z., Mısır Tarihi, TTK, Ankara 1987.
- Sourdel, J., “*Filastin*”, El, C. II., E.J.Brill 1978, s. 910-911.
- Strange, Guy L, Palestina Under The Moslems, Beirut 1965.
- Taberi, Ebu Cafer M., Milletler ve Hükümdarlar Tarihi,C. I/1 (Çev. Z. Kadiri Ugan- Ahmet Temir), Maarif Matbaası, Ankara 1954.
- Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekaynamesi, TTK Basımevi, Ankara 1987.
- Yakûbî, Kitâb el-Buldân, (Haz. M.J. de Goeje), E.J. Brill 1967.
- Zahirî, Halil, Kitab u Keşfu'l-Memâlik ve Beyâni'l Tarîk ve'l Mesâlik, Medinetü Baris el-Mahruse. el-Mahruse 1894.
- Zeydan, Corci, İslam Medeniyeti Tarihi, C. IV, (Çev.: Zeki Megamiz-Naşir: Mümin Çevik), Doğan Güneş Yayınları, İstanbul 1971.

ÖZET

Müslümanların Kudüs'ü Fethi

Peygamberler şehri olan Kudüs, Yahudiler ve Hıristiyanlar için olduğu kadar, Müslümanlar için de kutsal bir şehirdir. Kur'an'da Mescid-i Aksa olarak zikredilen şehir Müslümanların ilk kıblesi idi ve hadis geleneği içerisinde önemli bir yer almıştı. Ecnadeyn ve Yermük savaşlarından sonra kuşatma altına alınan şehir, diğer Filistin ve Suriye şehirleri gibi ahidname ile teslim olmuştur. Halife Ömer bizzat Kudüs'e gelerek şehri teslim almıştır. ahidname, Hıristiyan ve Yahudilerin can, mal, namus, kilise ve ibadet hürriyetlerini teminat altına alıyordu. Kudüs kutsal bir şehir olmanın üstünlüğünü üzerinde yaşayanlara pahalya ödetmiş bir şehirdir. Yahudi ve Haçlı hakimiyetleri ile Memluk-Osmanlı sürecindeki İslam hakimiyeti bunu göstermektedir. Bugün de Kudüs'ün statüsü konusunda uluslararası platformlarda Osmanlı modelinin konuşulması dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Kur'an, Ömer, İslam.

ABSTRACT

The Conquest of Jerusalem of the Muslims

Jerusalem, as a city of prophets, is a holy place for müslim people as much as it is for jewish and christians. Jerusalem which is known as Mascid-i Aksa was the first kibla for müslims and it was also an important place in the hadith tradition.

Like other Syria and Palestina cities, after the wars of Acnadayn and Yermuk, Jerusalem was captured and then surrendered with a pact. Due to holiness it was specially taken over by Caliph Omar himself. The pact quarented to protect the life, property, integrity, chure and all the places open to worship.

Beclus of its holy privilege, Jerusalem has costed many life to the people who live in. This is obvious from the comparison of sovereignties of jewish and crusaders with the islamic sovereignty taken place under the Mamluk-Ottoman rule in the area. Even today, in some international meetings a discussion about the possibility of application of the Ottoman model to the Jerusalem status is noticeable.

Key Words: *Jerusalem, Koran, Omar, Islam.*

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE KREDİ KARTI

Ahmet YILMAZ*

Günümüzde kullanılması hayli yaygınlaşan kredi kartı, bir çok çağdaş İslam hukukçusunun dikkatini çekmiş, İslam hukukuna göre hükmünün ne olduğu hakkında yazılar yazılmış, konferans ve sempozyumlarda tartışılmıştır. Bu cümleden olarak, İslam Konferansına tabi İslam Hukuku Konseyinin, Bahreyn’de düzenlediği özel bir sempozyumda, İslam hukukuna göre kredi kartının hükmü tartışılmış, 7-12/11/1402 hicri tarihinde düzenlenen yedinci dönem ve 1-7/1/1414 tarihinde düzenlenen sekizinci dönem çalışmalarında konsey, kredi kartını tekrar gündemine alarak enine boyuna tartışmış ise de, kesin bir sonuca varılamamış, konunun, daha detaylı olarak araştırılmak üzere daha sonraki konsey toplantılarına bırakılmıştır.¹

Gün geçtikçe kullanımı yaygınlaşan ve ticaretin her sahasında kullanılmaya başlayan kredi kartının, İslam hukuku açısından hükmünün ne olduğu hususu, bizim de merakımızı celp etti ve konuyu araştırmaya sevk etti. Ancak, araştırmamız bir makale çerçevesiyle sınırlı olacağı için, fazla ayrıntıya girmeden konuyu özetlemeye çalışacağız. Önce kredi kartının tanımını yapalım:

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr Gör. ahmetyilmaz@harran.edu.tr
1 Nevvaf Abdullah Ahmed Batubare, “et-Tekyifü’s-Şer’i li Bitakati’l-l’timan”, Mecelletü’l-Buhusi’l-Fıkhî el-Muasıra, sayı 37, Şubat, Mart, Nisan 1998, s. 136.

I. Kredi Kartı, Tanımı, Çeşitleri ve Kredi Maksatlı Olmayan Kartlar

A. Tanımı

Kredi kartının iki türlü tanımı yapılabilir:

1. Şekil itibariyle tanımı: Kredi kartı şekil itibariyle, klorid fainil maddesinden (PVC) metoduyla sıkıştırılmış plastik bir karttır. Uzunluğu, yaklaşık olarak, 8.572 cm, eni, 5.403 cm ve kalınlığı genelde, 0.76 –0.8mm ebadındadır. Yüzünde açık bir şekilde, numarası, hamilinin ismi ve geçerlilik süresi yazılı olduğu gibi, kartı çıkaran banka veya şirketin adı ve sembolü yazılıdır. Kartın arkasında ise, elektro mıknatıslı siyah bir şerit, onun altında, hamilinin imzası için yapılandırılmış bir kağıt şerit bulunmaktadır. İmza şeridinin altında da, çıkaran bankanın adresi ve telefon numarası yazılıdır. Yeni çıkan bazı kredi kartların üzerine, hamilinin resmi ve imzası lazerle tabedilmiş bulunmaktadır.²

2. Terim itibariyle tanımı: Kredi kartı, terim itibariyle bir kaç şekilde tarif edilmiştir. İngilizce Oxford adlı sözlükte, iki kelimeden (Credit Card) oluşmuş olan kredi kartı şöyle tarif edilmiştir: "Herhangi bir banka veya şirket tarafından çıkarılan ve hamiline, satın almak istediği ihtiyaçlarını borca almasını sağlayan bir belgedir."³

"Card" kelimesi, belge anlamında kullanılır. "Credit" kelimesi ise, kişinin şerefi, itibarı, toplum içindeki güvenilirliği ve ticari hayatta başarılı olması anlamlarına gelir.⁴ İktisadi bir terim olarak, "Bir gerçek veya tüzel kişinin, ihtiyacı olan mal veya hizmetleri, ilerde ödemek vadiyle, veresiye olarak alabilmesi veya bu şekilde ticari akitler akdedebilmesi" manasında kullanılır.⁵

Diğer bir tarife göre ise, kredi kartı, "Banka ve benzeri kuruluşların müşterileri için çıkardıkları ve hamili tarafından belirli satış merkezlerine ibraz edilerek mal ve hizmetleri veresiye olarak satın

2 Hasen Said, kredi kartının üretimi ve temin edilmesi, (çek ve döviz hakkında verdiği Arapça bir konferans) Kahire, 1993, . s. .3,

3 The Concise Oxford Diktionary, Eighth Edition s. 272, U.S.A., 1990.

4 A.g.e., a.y..

5 Nebih Ğattaş, Luğatü İstılahatı'l-İktisadiyye, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1980, s. 146.

alabilmesini sağlayan bir belgedir.” Satış merkezi, kredi kartı ile sattığı mal ve hizmetlerin, kart hamili tarafından imzalanan faturasını, aylık olarak banka nezdindeki kart hamilinin hesabından ödemek üzere, kartı çıkaran bankaya gönderir.⁶

İslam Hukuku Konseyi ise, kredi kartını şöyle tanımlamıştır:” Kartı çıkaran banka ile kart hamili arasında yapılan anlaşma gereği, parayı peşin ödemededen, bankanın ödemeyi taahhüt etmesi üzerine, hamiline mal ve hizmetlerin alınmasını temin eden bir belgedir. Bu belge ile ayrıca, bankalardan nakit de çekilebilir.”⁷

Yukarıdaki tariflerden anlaşılıyor ki, kredi kartı, banka vb. kuruluşlardan müşterileri için çıkarılan ve hamiline, bankalardan kredi çekme, alışveriş merkezlerinden, bedelini daha sonra ödemek üzere, mal ve hizmetleri satın alma imkanını sağlayan belgedir.⁸ Bankalar, kredi kartın dan başka kartlar da çıkarırlar.

B. Kredi Kartı Çeşitleri

Bankalar bir çok hizmetler için çeşitli kartlar çıkarırlar. Bu kartlar, Hamiline, nakit çekme, mal ve hizmet satın alma veya mali değeri bulunan herhangi bir şeyi elde etme imkanını sağladığı için bunlara genel bir ifade ile “mali muameleler kartları” da denir.⁹

Bankaların çıkardıkları mali muamelelerle ilgili kartlar, kredi kartları ve diğerleri olmak üzere başlıca iki kısma ayrılır

1. Kredi kartları: Kredi kartı tarifinden de anlaşıldığı gibi, hamiline, kredi çekme veya mal ve hizmetlerin, peşin para ödemededen veresiye satın alma imkanını sağlayan kartlardır.

6 Ahmed Zeki Bedevi, Lüğatü Istilahatı't-Ticariyye, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984, s. 62.

7 Mecelletu Mecma'i'l-Buhusi'l-Fıkhî'l-İslami, Bitakatü'l-İ'timan fi'l-Fıkhî'l-İslami, sayı 7 (1412/1992), c.1, s. 717.

8 Muhammed Zeki Şafii, Mukaddim fi'n-Nukudi ve'l-Bunuk, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire, 1981, s. 36.

9 Nevvaf Abdullah Ahmed, “et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan”, Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, sayı 37, yıl 1998, s. 141

2. Diğer kartlar: Hamiline, kredi dışında kolaylıklar sağlayan kartlardır.¹⁰

Kredi Kartı:

Kredi kartı başlıca iki kısma ayrılır. Bu ayırımın ölçüsü ise, kartın kullanılmasına terettüp eden borç miktarlarının ödeme zamanlarıyla ilgilidir. Şayet, kredi kartına terettüp eden borç faturasının tamamı, genelde otuz günü geçmeden ödeniyorsa, buna “yenilenmeyen kredi kartı” denir. Eğer, karta terettüp eden borç faturasının tamamının otuz gün içinde ödenmesi ile, bir kısmının o süre içinde ödenmesi, geri kalanın bir süre sonraya tecil edilmesi arasında bir muhayyerlik tanımıyorsa buna da “yenilenen kredi kartı” denir.¹¹

a. Yenilenmeyen kredi kartı:

Yenilenmeyen kredi kartı, veresiye veya hesabından ödenmek üzere, hamiline satın alma imkanını sağlayan kart demektir. Bu nedenle, bu çeşit kredi kartına, aylık ödeme kartı veya geciktirilmiş ödeme kartı denmektedir.¹²

Yenilenmeyen kredi kartının özellikleri:

1. Kartı elde etmek için müşterinin, kartı çıkaran banka nezdinde cari hesap suretinde bir alacak hesabı açması veya nakdi bir teminat yatırması şart değildir. Bu nedenle kişi, kartı kullandığında, satın aldığı mal veya hizmetin bedeli kadar bir krediye otomatikman sahip olur. Yani, kartı çıkaran banka, kart hamiline, satın alma ile hesabı ödeme süreci içinde, kısa vadeli bir kredi imkanı sağlamış olur.¹³

2. Her müşteri (hamil) için en fazla alabilecek azami kredi sınırı, anlaşma ile tespit edilir.¹⁴

10 Nevvaf, “et-Tekyifü’ş-Şer’i li Bitakati’l-İ’timan”, Mecelletü’l-Buhusi’l-Fıkhi el-Muasıra, s. 142

11 Nevvaf, “et-Tekyifü’ş-Şer’i li Bitakati’l-İ’timan”, Mecelletü’l-Buhusi’l-Fıkhi el-Muasıra, s. 143

12 Nebih Çattas, Lügatü Istilahati’l-İktisadiyye, s. 100

13 Nevvaf, “et-Tekyifü’ş-Şer’i li Bitakati’l-İ’timan”, Mecelletü’l-Buhusi’l-Fıkhi el-Muasıra, s. 143

14 A.g.e. a.y..

3. Kartın hamiline, banka ile yaptığı anlaşmaya uygun olarak belirlenen zaman dilimlerinde, satın almış olduğu mal ve hizmet bedellerinin veya çektiği nakitlerin ödenmesi için, kartın hesabına terettüp eden meblağ, banka tarafından bildirilir. Bu düzen sayesinde kart hamili, borcunu biraz geç ödemekle bir fayda elde etmiş olur. Çünkü banka, hamil tarafından imzalanmış bütün faturaları biriktirip periyodik olarak ayda bir, belli tarihlerde hamilden talep eder veya onun hesabına kaydeder ki, bazen satın alma ile fiilen ödenmesi arasında 55- 60 gün kadar bir zaman geçer.¹⁵

4. Kartın hamili, banka ile anlaşmasında belirlenen süre içinde ödeme yapmadığı takdirde, akitle belirlenen gecikme tazminatı da ona yüklenir, onu da ödemezse, banka, onun kart üyeliğini iptal eder ve zimmetine taalluk eden borcunu mahkeme kanalıyla tahsil eder.¹⁶

5. Kart hamili, ilk üyelik (katılma) ücretini verir ve senede bir defa da yenileme ücretini verir.¹⁷

6. Bu çeşit kredi kartı, ülke içinde kullanıldığı gibi, dış ülkelerde de kullanılabilir.¹⁸

b. Yenilenen kredi kartı

Bu çeşit kredi kartı, diğerine göre daha yaygındır. Özellikle kalkınmış ülkelerde daha çok kullanılmaktadır.

Yenilenen kredi kartı yenilenmeyen kredi kartının özelliklerini taşımaktadır. Ancak, ondan ayrı olarak yenilenen kredi kartının doğurduğu kredi (borç) yenilenmekte veya diğer aylara devredilebilmektedir. Yani, kart hamili, aylık faturaların teslimi zamanında, bedellerinin tamamını ödemek zorunda değildir, az bir kısmını ödemesi yeterlidir. Bu çeşit kartla müşteri, her türlü ihtiyaçlarını, (bedelini sonradan ödemek üzere) satın alabilir. Şayet, herhangi bir ayda borç miktarının bütününe ödeyemezse, tamamını veya kalan kısmını gelecek ayda ödemek üzere, ona mehil verilir.

15 A.g.e., s. 144

16 A.g.e., a.y.

17 A.g.e., s. 144

18 A.g.e., a.y..

Ancak verilen mehil için raice göre faiz uygulanır. Bu kartı taşıyanın, kartı veren banka nezdinde bir hesabı bulunması şart değildir.¹⁹

İki çeşit kredi kartı arasındaki farklar:

1. Faturaların ödenmesi bakımından: Yenilenmeyen kredi kartının hamili, aylık süre içinde fatura bedelinin tamamını ödemekle mükellef olduğu halde, yenilenen kredi kartı hamili, ister faturanın tamamını, isterse bir kısmını aylık süre içinde öder, isterse de tamamını veya bir kısmını gelecek ay faturalarına tehir eder.

2. Faiz terettübü bakımından: Yenilenmeyen kredi kartı hamili, belirlenen zamanda, borcunu ödemediği takdirde, borç miktarının oranına göre gecikme tazminatıyla yükümlü tutulur. Yenilenen kredi kartı hamili ise, belirtilen zamanda ödeme yapmadığı takdirde, iki çeşit faiz ödemek zorundadır: Birisi geciktirme faizi, diğeri de, ödenmeyen borcun normal faizi. Şayet faturanın bir kısmı zamanında ödenmiş ise, ödenmeyen kısım için bir tek faiz uygulanır.²⁰

3. Borçluluk bakımından: Yenilenmeyen kredi kartı hamilinin borçluluğu, kendisi için belirlenen limit miktarı ile sınırlıdır. Buna gecikme faizi de ilave edilir. Borcunu bütünüyle ödemediği takdirde, üyeliğine son verilir. Yenilenen kredi kartı hamili ise, borcun bir cüzünü ve terettüp eden faizini ödediği sürece, borçluluğu için azami bir sınır yoktur.²¹

4. Üyelik ücreti ve yenilenmesi bakımından: Yenilenmeyen kredi kartının üyelik ücreti, kartı çıkaran banka için önemli ve yüksek bir gelir kaynağıdır. Yenilenen kredi kartı ücreti ise, birçok banka tarafından alınmamaktadır. Onun yerine, kâr olarak, borca terettüp eden faiz ile faturayı gönderen tüccarlardan alınan pay ile iktifa edilir.²²

Her iki çeşit kredi kartı ya gümüş renginde (adi), veya altın renginde (lüks) olur. İster lüks, ister adi olsun, her iki kart arasında, kendileriyle alış veriş yapılması bakımından herhangi bir fark yoktur.

19 A.g.e., s. 145

20 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, sayı 37, s. 145

21 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, a.y.

22 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, a.y.

Ancak, altın kartlar, hamiline, diğerine göre daha fazla kredi çekme imkanını sağlaması yanında, kazalara karşı sigorta, yurt dışında döviz çekme vb. gibi imkanları da hamiline vermektedir. Gelir seviyeleri yüksek olanlar, altın kart kullanmayı tercih ederler. Bu onlar için aynı zamanda sosyal bir imtiyazdır.²³

C. Kredi Maksatlı Olmayan Kartlar

Bu çeşit kartlar, hamillerine kredi imkanı sağlamazlar. Bu kartların da başlıca beş kısımda mütalaa edilmesi mümkündür.

1. Borç kartı: (Borcu, hamilinin hesabına kaydettiren kart) Bankalar bu kartı, uluslararası kart düzenleme teşkilatıyla işbirliği içinde çıkarırlar. Çıkarılması için, müşterinin kartı çıkaran banka nezdinde bir hesap açmış olması ve kredi kartları için kararlaştırılan azami limit kadar bir meblağı, açılan hesaba yatırması şart kılınmıştır. Hesaptaki ödeneğin bu meblağın altına düşmemesi gerekmektedir. Ayrıca, hesap açtıran müşterinin, kartı kullanma neticesinde, ona terettüp edecek mali yükümlülüklerini (borçlarını) hesabından ödemek üzere, bankaya yetki vermesi gerekmektedir. Yani, kredi kartında olduğu gibi sonradan ödemek üzere, bankadan kredi çekmesi yerine, bu kartın hamili, satın aldığı mal ve hizmetlerin bedelini banka nezdindeki hesabından banka kanalıyla tüccara havale ettirir.²⁴

Genelde bu çeşit kartlar, kalkınmakta olan ülkeler ile müslüman ülkelerde kullanılır.²⁵

Borçlandırıcı kart da, kredi kartı gibi, hamiline, mal ve hizmetleri satın alma imkanını sağlar. Ancak, kredi kartı hamiline, bankadan kredi imkanını sağladığı halde, borç kartı, hamiline kredi imkanını sağlamaz, yapılan muamelelerin fatura bedelleri, doğrudan banka nezdindeki hesabından tüccarın hesabına aktarmayı sağlar. Şu kadar var ki, banka

23 Nevvaf, "et-Tekyifü'ş-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhi el-Muasıra, s. 146

24 Nevvaf, "et-Tekyifü'ş-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhi el-Muasıra, a.y..

25 Muhammed Ali el-Kari, Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhiyye, sayı 74, c.1, s. 379, yıl 1992, (bir nolu haşiye)

ile anlaşma durumunda, hamilin hesabındaki ödenek miktarını geçen borç miktarları için kredi kartı olarak kullanılması da mümkündür.²⁶

2. Cari hesap kartı. Bankalar, bu kartı, nezdinde cari hesap açan müşterilerine bedava verirler. Bununla hamil, istediği zaman kendi hesabındaki ödenekte tasarruf etme imkanına sahip olur. Mesela, satın aldığı mal ve hizmetlerin bedellerini ödeme, hesaplar arasında ödenek havalesini yapma, ödenek miktarı ve döviz fiyatlarını öğrenme, seyahat çekleri satın alma, hesabından nakit çekme ve hesap özeti veya ayrıntısını isteme gibi tasarrufları yapabilir.²⁷

Cari hesap kartı ile borç kartı arasındaki farklara gelince, borç kartı bankalar tarafından uluslararası kart düzenleme teşkilatıyla işbirliği ile çıkarıldığı halde, cari hesap kartlarını bankalar kendileri çıkarırlar. Borç kartı için çıkarma ve yenileme ücreti söz konusu olduğu halde, cari hesap kartı, hesap devam ettiği sürece ücretsiz verilmektedir. Borç kartından bankanın kârı; çıkarma ve yenileme ücretleri, tüccarın faturalarından kesilen belli pay miktarları, döviz bozdurma durumlarıdaki fiyat farkları, hesaptaki ödenekten daha fazla yapılan harcamaların faizi ve hesabın açılması ile banka varidatının arması sebebiyle hasıl olan kârlar olduğu halde, cari hesap kartından banka kârı, müşterilerin çoğalmasıyla yatırılan mevduatın kârı, diğer banka müşterilerinin kendi hesaplarına aktarmak üzere yatırdıkları nakitlerin aktarma ücretleri, kart hamillerinin nakit para yerine kart taşıyarak, paraların hesaplarında kalmasıyla yükselen banka mevduatının kârı gibi kârlardır.²⁸

3. Çek kefalet kartı: Bu çeşit kartlar plastikten yapılmış olup, bankalar tarafından kendi çeklerini taşıyan müşterileri için çıkarılır ki, belli sınırlar içerisinde bankaya ibraz edilen çekin bedelini ödemeyi banka taahhüt etmiş olur. Çek kefalet kartının üzerinde, çıkaran bankanın ismi, kart numarası, hamilin ismi ve imzası ve son kullanma tarihi bulunmaktadır. Kart hamili, bir tüccara bir çek verdiği zaman, kart numarasını çekin arkasına yazar. Çeki bankaya ibraz eden tüccar, çek sahibinin isim ve imzası ile kart üzerindeki isim ve imzanın uygunluğunu sağlamak zorunda olduğu gibi, çekin arkasındaki numara

26 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, s. 147.

27 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, s. 148.

28 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, a.y.

ile, kartın üzerindeki numaranın aynı olduğunu ve kartın geçerliliğini ispatlamak durumundadır.²⁹

Çek kefalet kartı ile kredi kartı arasındaki farklar:

a- Çek kefalet kartının tek başına bir değeri yoktur. Ancak çek ile beraber kullanıldığı zaman bir değer taşır ve iş görür. Çekten ayrı olarak kullanılmaz. Kredi kartı ise müstakil olarak kullanılır.³⁰

b- Çek kefalet kartının kullanılma alanı, belli bir tüccar grubu ile sınırlı değildir. Kefili olduğu çek hükmünde olup, her tüccar nezdinde kullanılabilir. Kredi kartının kullanılması ise belli tüccarlarla sınırlıdır.³¹

c- Çek kefalet kartı, kredi kartı gibi, çıkaran bankanın, kart hamili için taahhüt ettiği azami kredi miktarına eşit bir meblağı çekmesine muvafakat etmesi manasına gelmez. Çek kefalet kartını çıkaran banka, hamilin gönderdiği çekin ihtiva ettiği miktara kefil olduğunun belgesidir.³²

d- Avans (ücreti peşinen ödenmiş olan hizmet) kartı: Bazı hizmetler için tespit edilen ücret miktarları, kart alınırken peşin ödenir ve peyderpey kart bir alet gibi kullanılarak hizmet ifa edilir. Ödenen ücret kadar kart kullanıldıktan sonra, artık kart geçersiz hale gelir. Örneğin, telefon kartları, dahili nakil vasıtalarına binme kartları (paso vb.) veya biletleri gibi. Bu kartların ücreti peşin verildiği için, satın alınan hizmet biraz indirimli alınmış olur.³³

e- İskonto kartı: Bazı büyük ticaret merkezleri veya otel, lokanta vb. müesseseler, müşterilerine iskonto yapacaklarını ifade etmek için bu çeşit kartları çıkarırlar ve bu kartları taşıyan müşteriler, belirtilen süre içinde indirimli olarak müessesenin hizmetlerinden istifade ederler. Kart ücretini senelik olarak öderler. Fakat hizmetten istifade etmek için kartın kaç defa kullanıldığına bakılmaz, belirtilen süre içinde istediği kadar kullanır. Bu kartın çıkarılma gayesi, müesseseye

29 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, a.y.

30 Ali Cemalüddin Avd, Kanuni Açıldan Bankaların İşlevleri, s. 543, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire, 1981.

31 A.g.e., a.y.

32 A.g.e., a.y..

33 Ali Cemalüddin Avd, a.g.e. s. 544

daha fazla müşteri ve üye kazandırmak ve ürettikleri mal veya hizmetlerin tüketimini artırarak fazla sürümden fazla kâr kazanmaktır.³⁴

II. Kredi Kartı Akdinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Bir şey hakkında hüküm verebilmek, onun tanınmasına bağlıdır. Bu nedenle, kredi kartı akdinin İslam Hukuku açısından caiz olup olmadığı, akdin tarafları arasındaki ilişkilerin ve ileri sürülen şartların, akdin fesadına sebep olup olmadığı, kredi kartı akdinde riba (faiz), garer (belirsizlik) gibi akdi ifsat eden unsurların bulunup bulunmadığı, kredi kartı akdinin İslam Hukukundaki isimli akitler kategorisine girip girmedikleri; giriyorsa, bir tek akit veya bir kaç akitten mürekkep bir akit olduğu ve bu akdin İslam Hukuku genel kurallarına uygun olup olmadığının bilinmesi gerekir ki, bu akit hakkında bir hükme varılabilsin.³⁵

Sadece ticaret merkezlerinden alım satımda kullanılan kredi kartı, tarafları ve mesuliyetleri itibariyle, farklı üç akdi ihtiva etmektedir. Bu akitler şunlardır:

1. *Kartı çıkaran banka ile kart hamili arasında yapılan "kartı çıkarma akdi"*

2. *Kartı çıkaran banka ile tüccar arasındaki akit,*

3. *Kartın hamili ile tüccar arasındaki akit.*³⁶

Bu üç akdin İslam Hukuku açısından değerlendirilmesini ve hangi akit çeşitlerine girebileceklerini araştıralım.

1. Kartı çıkaran banka ile kart hamili arasındaki ilişkilerin fihhi açıdan değerlendirilmesi:

a. Kefalet İlişkisi: (Kartı çıkaran banka kart hamilinin kefilidir) Hanefi mezhebine göre kefalet, bir şahıstan bir borç veya bir iş

34 Nevvaf, "et-Tekyifü'l-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, s. 150.

35 Nevvaf, "et-Tekyifü'l-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, s. 151.

36 Nevvaf, "et-Tekyifü'l-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, s. 152.

istenmesi durumunda, bir veya birden fazla kişinin zimmetinin (sorumluluğunun) borçlu olan şahsın zimmetine ilave edilmesidir. Zimmeti ilave edilene “kefil”, zimmetine ilave olunana ise, “mekfulun anı” denir. Diğer İslam Hukuku mezheplerine göre ise, kefalet, bir şahıs veya bir borç mütalebesi hususunda iki zimmetin bir birine eklenmesidir.³⁷ Kefalet akdi caizdir. Çünkü, Kur’an-ı Kerim’de, “Kralın su kabını yitirdik, onu getirene bir deve yükü (bağış) var. Ben de buna kefilim dediler”³⁸ buyrulmuş; hadisi şerifte de Peygamber (s) “Kefile ödetilir” demiştir. (Yani, asıl borçlu, borcunu ödemediği takdirde, borcu, kefil olan öder.)³⁹

Banka ile kart hamili arasında gerçekleşen akde binaen banka, tüccara karşı, kart hamilinin kefil olup, ona terettüp eden borçlarını, kararlaştırılan zamanda ödemekle mükelleftir. Kart hamili, kartı tüccara ibraz edince, zimmetine taalluk edecek borcunu kendisi ödemeyeceğini, kendisine kartı vermekle kefil olan banka tarafından ödeneceğini, zımnen ifade etmiş olur. Fukahanın ittifakıyla sabit olan bir kural şudur:” Asıl borçlu, borcunu ödemediği zaman, ona kefil olanın ödemesi, kefalet akdinin gereğidir.”⁴⁰

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Bazı İslam hukukçuları bu değerlendirmeyi (kartı çıkaran banka ile kart hamili arasındaki ilişki kefalet akdi ve banka, kart hamilinin kefil olduğu hususu) desteklemiştir.⁴¹ Bunlardan birisi, Dr. Muhammed Abdulhalim Ömerdir.⁴²

Dr. Abdulhalim Ömer’e göre, kredi kartını çıkaran banka ile kart hamili arasındaki kefalet ilişkisi şu şekillerde düşünülebilir:

37 Muhammed Ali Osman el-Faki, Fıkhu’l-Muamelat -Mukayeseli Hukuk, Daru’l-Merih, Riyad 1406, s. 436.

38 Yusuf Suresi, ayet 72

39 Ebu Davud, Sünen, III, 297.

40 Nevvaf, “et-Tekyifü’ş-Şer’i li Bitakati’l-İ’timan”, Mecelletü’l-Buhusi’l-Fıkhî el-Muasıra, s. 152

41 Bkz. Mecelletu Mecma’i’l-Buhusi’l-Fıkhî’l-İslami, sayı 7, c. 1, s. 651-682, yıl 1412 H.

42 Muhammed Abdulhalim Ömer, el-İtarü’ş-Şer’i ve’l-Muhasibi li-Bitakati’l-İ’timan, s. 165-168

1. Kredi kartının manası, tüccarın, mal ve hizmet alımından dolayı kart hamilinin zimmetine taalluk eden alacağıının, ödenmesinin, kartı çıkaran banka tarafından taahhüt edilmesidir. Kanuni tarifi de budur. Buna göre, kartı çıkaran bankanın tüccarla ilişkisi, kefalet ilişkisidir.⁴³ Zaten kefaletin şer'i (hukuki) manası da budur. Çünkü kefaletin bir tarifinde şöyle denilmektedir: "Başkasının zimmetinde sabit bir hakkın ödenmesinin taahhüt edilmesidir."⁴⁴

2. Kredi kartının kefalet manası, henüz borç doğmadan, kart çıkarılma merhalesinde iken oluşmaktadır. Borç doğmadan kefaletin oluşması ise, İslam alimlerinin cumhuruna göre caizdir. Bu husus, fıkıh kitaplarındaki, "Henüz vacip olmayan haklara kefalet" bahsinde izah edilmiştir. Bu meselenin, Hanefi hukukçularınca tasvir edilen bir sureti, bir akit olarak tıpkı, kartı çıkaran bankanın, kart hamilinin satın alacağı mal ve hizmetlerin bedeli için, tüccara karşı sorumluluğu kabul ettiğini ifade eden kredi kartı akdi ile örtüşmektedir. Hanefilerden es-Serahsi bunu şöyle tasvir etmiştir: Bir şahıs diğerine, : "falın adamla satış akdi yap; ona satacağın şeyin bedeli bana ait, ben öderim" dese, caiz olur.⁴⁵ Henüz borç doğmadan ona kefil olmak, Malikilere göre de caizdir.⁴⁶

Şafilere gelince, henüz sabit olmamış borca kefil olmak, cedid kavle göre caiz değilse de, kadim kavle göre caizdir. Mesela, henüz satılmamış mebiin semenine veya henüz verilmemiş karz'a kefil olmak, ihtiyaçtan dolayı caizdir.⁴⁷

Aynı görüş, yani henüz sabit olmamış borca kefil olmak, Hanbelilere gre de caizdir.⁴⁸

3. Kefalette, "kefil olan kişi, borcuna kefil olduğu kişi (mekfulünan) yerine, borcu ödemedikçe, ondan talep edemez."⁴⁹ Bu hüküm, kredi kartına da uygundur. Çünkü, kartı çıkaran banka, tüccara ödeme yaptıktan sonra ancak, kart hamilinden, ödediğini talep etmekte veya hesabından aktarma yapmaktadır.

43 Ali Cemalüddin Avd, Ameliyatü'l-Bünuk mine'l-Vicheti'l-Kanuniyye, s. 545

44 Muhammed Hatib eş-Şirbini, Muğni'l-Muhtac, Kahire, 1955, II, 198.

45 Şemsüddin es-Serahsi, Mebsut, XX, 50 ; İbnu'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, VII, 183.

46 el-Hattab Ebu Abdillah el-Mağribi, Mevahibü'l-Celil, Matbaatü'n-Necah, Libya, 1398, V, 99.

47 Muhammed el-Hatib eş-Şirbini, Muğni'l-Muhtac, II, 200.

48 İbn Kudame, el-Muğni, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1972., II, 70-72.

49 İbnu'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, VII, 191.

4. Kart hamili, kararlaştırılan şartlara riayet etmediği takdirde, kartı çıkaran bankanın, kartı iptal etmesi ve iptal edilen kartlar listesine yazdırarak, tüccara, bundan sonra kabul etmemesi için bilgi vermesi, anlaşmada kararlaştırılması gerekir. Bu bilgidен sonra tüccar, mülga (geçersiz) kartla muamele ederse, banka, ödeme yapmak zorunda değildir. Kefalet akdinde de, muamele yapılmadan önce, kefilin kefaletten tamamen veya kısmen vazgeçmesi caizdir. Kısmen dönmüş ise, kalan muamele kısmındaki kefaleti devam eder, kefaletini iptal ettiği muameleler hususunda, alacaklı, o kısım ile ilgili alacağı, ondan talep edemez.⁵⁰ İbnül-Hümmam bu hususta şunları kaydetmektedir: "Şayet kefil, kefaletten cayarsa ve caydığını satıcıya bildirirse, bu caizdir. Bununla beraber şayet satarsa, satış bedelini kefilден talep edemez."⁵¹

Kredi kartı akdinin kefalet akdi olduğu görüşüne karşı bazı itirazlar (tenkid) da ileri sürülmüştür. Şöyle ki,

1 İslam hukukçuları, kefil olunması caiz olan borcun şartlarında ihtilafa düşmüşlerse de, kefalet akdinin yapılması esnasında, borcun zimmette sabit olmuş olması şartında ittifak etmişlerdir.⁵² Halbuki, bu şart, kartı çıkaran banka ile kart hamili arasında yapılan kredi kartı akdinde mevcut değildir. Çünkü kart akdi yapıldığında, borç henüz doğmamıştır.⁵³

2. Kefalet akdi, İslam hukukuna göre, teberru akitlerinden olup, kefil olan kişinin, kefil olduğu kişiden kefalet için herhangi bir ücret alması caiz değildir. Bu sebeple, kefil olacak kişide teberrua ehil olması şart kılınmıştır.⁵⁴ Kefalet de karz akdi gibi, sevap niyetiyle karşılıksız yapılan yardım akitlerindedir. Halbuki, kartı çıkaran banka (kefil), kart hamilinden üyelik (katılma) ve senelik yenileme ücretlerini almaktadır ki, bunlar kefalet için alınmış ücret hükmündedir. Dolayısıyla, "Bankanın aldığı ücretin, kart çıkarma ücreti veya bankanın yaptığı idari işlemler karşılığı olup, kefalet karşılığı olmadığı" iddiası yersizdir.⁵⁵

50 el-Huraşi, Haşiyetü'l-Huraşi ala Muhtasari'l-Halil, Daru Sadır, Beyrut.

51 İbnu'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, VII, 183.

52 Nezhîh Hammad, Dirasat fi Usuli'l-Mudayena fi'l-Fikhi'l-İslami, s. 121-125.

53 A.g.e., A.y.

54 Refik Yunus el-Misri, el-Cami' fi Usuli'r-Riba, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1412, s. 380

55 Muhammed el-Kari, Bitakatü'l-l'timan, s. 390.

Bu itiraza şöyle bir cevap verilmesi mümkündür: Kartı çıkaran banka kefildir. Ancak, kefalet için kart hamilinden (mekfulünan) herhangi bir ücret almamakta, üçüncü şahıs olan tüccardan almaktadır. Çünkü banka tüccara müşteri göndermektedir. Dolayısıyla, kefil, kefaletten dolayı mekfulün anı'tan (ona kefil olduğu kişiden) ücret almış olmadığından kefalet caiz olması gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca, ücretsiz kefil bulunmadığı zaman ücretle kefaletin caiz olabileceğine fetva veren İslam hukukçuları da vardır. Mesela, Prof. Vehbe Zuhayli "el-Fıkhu'l-İslami ve Edilletuh" adlı eserinin c. 5, s. 161 de bu hususu ifade etmektedir.

3. İslam hukukçuların cumhuruna göre, kefalet akdi in'ikat ettikten sonra, hak sahibi, hakkını hem kefilden hem kefil olunandan isteyebilir. Halbuki, kredi kartı sisteminde, hak sahibi olan tüccar, hakkını kart hamilinden (kefil olunandan) değil, sadece kartı çıkaran bankadan (kefilden) isteyebilmektedir.⁵⁶

b. Vekalet ilişkisi: (Kart çıkaran banka kart hamilinin vekilidir) İslam hukukçuları, vekalet'in, başkası adına onun izni ile haklarında tasarrufta bulunmak olduğunda ittifak etmişlerdir. Vekaletin meşruiyeti, kitap, sünnet ve icma' ile sabittir.⁵⁷ Vekalet'in lügat manası ise, tefviz (işini başkasına teslim etmek) demektir.⁵⁸

Buna göre, kart hamili, kartı almakla, ticaret merkezlerinden satın alacağı mal ve hizmetlerin bedeli olan borcunu ödemek ve ödediğini daha sonra belirlenen zamanda kapatmak üzere, kartı çıkaran bankayı vekil tutmuş olur. Bu vekalet karşılığında banka, katılma ve senelik kart yenileme adıyla bir ücret almaktadır ki, vekalet, karşılıksız olarak (teberru' yoluyla) caiz olduğu gibi, ücret karşılığında da caizdir.⁵⁹

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Dört mezhep imamları, vekaletin ücretle caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü, Resulullah (S), memurlarını zekat toplamak için gönderir ve onlara bir ücret tayin ederdi.⁶⁰ Ancak, kredi kartı akdini,

56 Muhammed Ali Osman el-Faki, Fıkhu'l-Muamelat, s. 439-440.

57 Talib Kaid Mukbil, el-Vekale fi'l-Fıkhi'l-İslami, Darü'l-Liva, Riyad, 1403, s. 14.

58 el-Firuzabadi, el-Kamusu'l-Muhit, II, 67 (Faslu'l-Vav, Babü'l-Lam)

59 Muhammed Ali Osman el-Faki, a.g.e. s. 341.

60 İbn Kudame, el-Muğni, V, 85.

vekalet akdine hamlettiğimiz takdirde, faize girme şüphesi meydana gelir. Çünkü, kartı çıkaran banka, kart hamilinin tüccara olan borcunu ödemeyi taahhüt etmektedir. Halbuki, hamilin, banka nezdinde henüz mevduat ödeneği bulunmayabilir. Bu durumda banka, hamil'e bir miktar karz (kredi) verir ve onun borcunu ondan öder. Bankanın hamil'den aldığı katılma (üyelik) ve yenileme ücretleri, karz'a ilave edilince, kendimizi "karz verene menfaat sağlayan bir karz" karşısında buluruz. Çünkü banka, hamil'in satın almış olduğu eşyanın bedelini kendisi ödedikten sonra buna, kart üyelik ve senelik yenileme ücretlerini de ilave ederek, hamil'den tahsil etmektedir. Dolayısıyla, üyelik ve yenileme ücretleri, karzın faizi hükmüne geçmektedir.⁶¹ Ayrıca, kartı çıkaran banka ile kart hamili arasındaki ilişki de vekalet ilişkisine girmez, denilebilir. Çünkü kart hamilinin banka nezdinde mevcut bir ödeneği yoktur ki ondan borcunu ödeme hususunda bankayı vekil yapabilsin.⁶² Şu kadar var ki, tüccar, alacağını, bankanın aynı meblağı hamil'den tahsil edinceye veya bankadaki hesabına yatırmaya kadar tehir ederse, o zaman banka ile kart hamili arasındaki ilişki, ücretli vekalet ilişkisi olarak kabul edilebilir. Ancak bu şart, kredi kartı ile muameleyi hayli zorlaştırır.⁶³ Halbuki, kredi kartını kullanmaktan maksat, muameleleri kolaylaştırmaktır. Mesela; tüccarın alacağının hamilden tahsil edilmesi için kartı çıkaran banka, ödeneği beklemeksizin borcu kendi malından öder, sonra, ödediğini hamilden tahsil eder, böylece işlemler kısaltılmış olur.⁶⁴

c. Karz ilişkisi: Kartı çıkaran banka, kart hamiline karz vermiş olur. Fıkıh ıstılahında karz, mukriz (karzveren)in, mukteriz'e (karz alan'a) misli olan bir şeyi tüketmek ve bilahare mislini iade etmek üzere vermesidir. Karz ancak karşılıksız olarak caiz olur. Faiz veya menfaat karşılığında verilmesi haramdır.⁶⁵

Kredi kartını çıkaran banka ile kart hamili arasındaki ilişki, anlaştıkları şekilde, birincisinin (banka) ikincisine (kart hamili) bir

61 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhi el-Muasıra, s. 156.

62 Önceki kaynak, s. 157.

63 Abdussettar Ebu Gûdde, Münakaşatü Mevzui Bitakati'l-İ'timan, İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 7, c. 1, s. 658, yıl 1412.

64 A.g.e., a.y.

65 Refik Yunus el-Mısri, el-Cami' fi Usuli'-Riba, s. 213-215.

miktar nakdi karz olarak vermesiyle gerçekleşir. Böylece kredi kartı akdinde, karz akdinin unsurları oluşmuş olur. Şöyle ki:

1. Akdin iki tarafı mevcuttur; Borç veren (mukriz) kartı çıkaran banka ve borç alan (mukteriz) de kart hamilidir

2. İcap ve kabul (sıyga) vardır. Bankanın vermeyi kabul etmesi, hamil'in de almayı kabul etmesi icap ve kabulü oluşturur.

3. Akdin konusu olan mal da, bankanın, hamil'in ihtiyaçları için ona açtığı kredi meblağıdır. Borç kapatılınca yeni bir kredi açılır.⁶⁶

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Kredi kartını çıkaran banka ile kart hamili arasındaki ilişkinin karz ilişkisi olması, kredi kartının hamili için yeni bir kredinin açılmasına vesile olması bakımından doğrudur. Ancak, karz akdinin gerçekleşmesi için, kart hamilinin, bankanın verdiği kredi miktarını kabzetmesi gerekir. Halbuki, kredi kartı sisteminde, kart hamili, bankadan herhangi bir meblağı kabz etmiyor. Ancak, kartı çıkaran banka, hamil'e verdiği karz miktarını, ona vekaleten kendisi kabz ettiği ve onun borcunu ödediği kabul edilirse, o zaman karz akdine girmiş olabilir.⁶⁷ Maliki mezhebine göre, mal kabz edilmeden de karz caizdir. Çünkü, onlara göre temlik, akitle gerçekleşmiş olur.⁶⁸

2. Kartı Çıkaran Banka ile Tüccar Arasındaki İlişkinin Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi

a. Ticari evrak işlemlerine benzerlik ilişkisi: Kartı çıkaran banka ile tüccar arasındaki ilişki, ticari evrak işlemlerine (cirolarına) benzemektedir. Ticari evrak işlemleri şöyle özetlenebilir: Banka müşterisi, bankaya, henüz vadesi gelmemiş bir ticari senedi ibraz eder. Banka, raiç ve anlaşma gereği olan faiz ve kâr oranlarını düşürdükten sonra, senedin değerini vadesinden önce derhal öder. Daha sonra, senedin vadesi geldiğinde senedin içindeki değerini tamamını borçludan tahsil eder.⁶⁹ Buna göre, tüccarın, kart hamili adına

66 Abdulvahab b. İbrahim Ebu Süleyman, Bitakatü'l-Muamelati'l-Maliyye, s. 89-90.

67 Muhammed Ali el-Kari, a.g.e. s. 213-215.

68 Seyyid Sabık, Fıkhu's-Sünne, Daru'l-Feth, Kahire, 1411III, 261.

69 Sami Hammad, Tatviru'l-Amali'l-Masrafiyye bi ma Yettefiku mea's-Şeriatil-İslamiyye, s. 281.

düzenlediği ve kartı çıkaran bankaya ibraz ettiği fatura, bir kambiyo senedi hükmünde olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı banka, ödemeyi geciktirmesi veya iflas etmesi durumunda, tüccar kart hamiline, kanunen dönme hakkına sahip değildir. Çünkü, kartı çıkaran banka, hamilin borcunu ödemek için onun zimmetinde muayyen bir miktar'a, (üyelik ve yenileme resimleri) tüccarın zimmetinde de, alacağını ödeyeceği için, muayyen bir miktara (fatura iskonto payı) hak kazanmıştır. Dolayısıyla fatura bedelini ödemek zorundadır ve tüccar, kart hamiline dönme hakkına sahip değildir.⁷⁰

Bu değerlendirmenin münakaşası:

İslam Hukuku, akitlerde, lafız ve kelime dizilişlerine değil, mana ve maksada bakmaktadır. Buna göre, iskonto ve senet kırma işlemlerinin gayelerine bakıldığında, bunun bir karz akdi olduğu görülür. Çünkü, kartı çıkaran banka, faturada sabit olan hakka müşteri olma veya kendisine havale edime talebinde bulunmamaktadır. Ancak, o, karz vermeyi ve faturanın kendisine kefalet yolu ile intikal edilmesini istemiştir. Kart hamili, fatura bedelini bankaya yatırınca, bununla, banka, ödemiş olduğu karz miktarına ek olarak faturadan kestiği iskonto miktarını da geri almış olur ki, bu da bizi faiz şüphesine götürmektedir. Zira burada sahibine menfaat sağlayan bir durum vardır.⁷¹

b. Kefalet ilişkisi: Kartı çıkaran banka ile tüccar arasındaki ilişki kefalet ilişkisidir. Çünkü, kartı çıkaran banka, tüccarın, kart hamiline sattığı mal ve hizmetlerin bedellerini ödemeyi, hamil'e tanınan sınırlar çerçevesinde taahhut etmektedir. Ancak bu kefalet, satış faturasının bedelinden kesilecek belli bir oran karşılığında yapılmaktadır. Teberru kefaleti değildir.

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Bu görüş şer'an geçerlidir. Çünkü, şer'an caiz olmayan kefalet ücreti, kefil olunan (mekfulün anh) tarafından kefile verilen ücrettir.

70 Bekir b. Abdillâh Ebu Zeyd, Bitakatü'l-İ'timan, Müessesetü'r-Risale, Amman, 1416, s. 37.

71 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, s. 160.

Oysa, burada, kefalet ücreti kart hamilinden (mekfulün anı) değil, mekfulün leh olan tüccardan alınmaktadır.⁷²

c. Ücretli vekalet ilişkisi: Kredi kartını çıkaran banka ile tüccar arasındaki ilişki ücretli vekalet ilişkisidir. Çünkü, tüccar, kart hamiline sattığı malların bedelini, faturadan yapacağı belli bir iskonto karşılığında tahsil etmek üzere, kartı çıkaran bankayı vekil yapmaktadır.⁷³

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Bir alacağın, bu alacağın belli bir nisbeti karşılığında tahsil ettirilmesi, ücretli vekalettir. Ancak, vekil, alacağı kendi malından ödemekle mükellef değildir. Aksi takdirde, akit, vekalet değil, kefalet olur ve banka ile tüccar arasında fiilen bu kefalet meydana gelmiş olur. Çünkü, banka, kart hamilinden borcu tahsil etmeden, tüccara kendi malından ödeme yapmaktadır. Bu ise, vekalet değil, kefalettir. Bu durumda bankaya, şer'an mükellef olmadığı bir mükellefiyet yükletilmiş olur ki, şer'an tenkit edilmektedir.⁷⁴

d. Satış ilişkisi: Kredi kartını çıkaran banka ile tüccar arasındaki ilişki, satış akdi ilişkisidir.

Bu görüş sahibine göre, kredi kartı ile yapılan muamelelerde, kart hamilinin satın almak istediği eşyanın gerçek müşterisi, kartı çıkaran bankadır. Bunun delili şu ki, ticari kuruluş, kart hamilini tanımaz ve ona güvenmez. Ancak, kredi kartı vasıtasıyla, onu çıkaran bankayı tanımaktadır. Çünkü, fatura bedelini ödeyen banka olduğu gibi, banka ödemeyi yapmadığı takdirde, tüccar, kart hamiline muracaat edememektedir. Bu hususlar gösteriyor ki, hakiki müşteri bankadır ve bundan dolayı, faturadaki semenin bir payını almaya müstahak olmaktadır. Böylece banka, kart hamilinin istediği malı tüccardan satın

72 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, s. 160.

73 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, a.y.

74 Abdussettar Ebu Gûdde, Bitakatü'l-İ'timan ve Keyfiyetüha's-Şer'i, İslami İktisad Dergisi, sayı 129, s. 7, yıl 1412.

olarak, belli bir kârla (iskonto payı) kart hamiline, ay içinde bedelini ödemek üzere satmış olmaktadır.⁷⁵

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Bu görüş sahibi, görüşünü şöyle teyit etmektedir: Kart hamili, tüccardan satın almış olduğu eşyayı geri çevirip, tüccar da geri kabul ettiğinde, eşyanın bedelini nakit olarak kart hamiline geri vermemektedir. Ancak, tüccar, malı geri aldığına dair bir makbuzu hamile vermekte, semeni ise, kartı çıkaran bankaya yatırmak üzere makbuzun bir nüshasını, müşterisi olduğu bankaya göndermektedir. Şayet, kart hamili gerçek müşteri olsaydı, geri çevirdiği malın bedeli ona iade edilmesi gerekirdi. Halbuki böyle yapılmamaktadır. Bu da, hakiki müşterinin hamil değil, kartı çıkaran banka olduğunu teyit etmektedir.⁷⁶ Hamil ise, bankanın vekili sıfatıyla malı geri çevirmiş olmaktadır.

Kanaatimizce, bu görüşe karşı şunu söylemek mümkündür: Satın alınan maldan gerçekte istifade eden kişi, kart hamilidir. Ayrıca, banka tarafından kart verilirken, hamil, bankanın vekili olduğuna dair bir ifade kullanılmamaktadır. Bu da gösteriyor ki gerçek müşteri banka değil, kart hamilidir.

e. Sımsarlık ilişkisi: Kartı çıkaran banka ile tüccar arasındaki ilişki sımsarlık ilişkisidir. Çünkü, sımsar, satış işini kolaylaştırmak için, satıcı ile alıcı arasında bir vasıta görevini yapan kişidir. İmam Buhari'ye göre, İbn Sirin, Ata b. Ebi Rabah, İbrahim Nehai ve Hasan el-Basri, sımsarlıkta bir sakınca görmemişlerdir.⁷⁷ Buna göre, kartı çıkaran banka, kart hamili ile tüccar arasında vasıta (sımsar) olup, tüccar için, fatura bedelinden alacağı iskonto payı karşılığında müşteri temin etmekte ve ona göndermektedir.

75 Hasan el-Cevahiri, Bitakattü'l-İ'timan, İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 8, c. 2, s. 624-625

76 A.g.e., s. 625.

77 Seyyid Sabık, Fikhü's-Sünne, III, 216.

Bu değerlendirmenin münakaşası:

Simsarın işinin mahiyeti ile kredi kartını çıkaran banka işinin mahiyeti arasında farklılık bulunmaktadır. Şöyle ki: Simsar, satıcı ile alıcı arasında vasıta olur. Ancak, alıcının fatura bedelini, kart çıkaran bankanın yaptığı gibi, kendi hesabından ödemez. Semeni müşteri öder. Ayrıca simsar, satıcının mal ve hizmetlerini satışa arz edip, reklamını yaptığı halde, kartı çıkaran banka, sadece, kredi kartı ile muameleleri kabul eden veya müşterilerine iskonto uygulayan ticaret merkezlerinin isimlerini vermekle iktifa eder.⁷⁸

Son olarak, kartı çıkaran banka ile tüccar arasındaki ilişki ile ilgili şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba, kart hamili borcunu ödemediği takdirde, kartı çıkaran banka, tüccara ödediğini geri isteyebilecek midir? Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Çünkü banka, ödemeyi taahhüt etmiş, dolayısıyla, hamil'in tüccardan aldığı eşyanın semeni (bedelini) onun zimmetinde vacip olmuştur. Şayet hamil, bankaya olan borcunu ödemezse, ancak başka yöntemlerle ondan tahsil etmeye çalışabilir (mesela: mahkeme kanalı ile). Tahsil edemezse bankanın kesesinden gitmiş olur.⁷⁹

3. Kart hamili ile tüccar arasındaki ilişkinin fıkhi açıdan değerlendirilmesi

a. Havale ilişkisi: Kart hamili ile tüccar arasındaki ilişki havale ilişkisidir. Çünkü, kart hamili, tüccardan bir mal veya hizmet satın aldığı zaman, bedeli onun zimmetine taalluk eder ve tüccar o meblağı ona borç olarak vermiş olur. Sonra, borçlu olan kart hamili, alacaklı olan tüccarı, borcu ödeyecek olan bankaya havale eder. Bu havaleyi, kart hamilinin, alış faturasını imzalaması ifade eder. Tüccar da bu havaleyi kabul ederek, alacağını tahsil etmek üzere, faturayı, kartı çıkaran bankaya gönderir. Böylece, taraflar arasında havale işlemi gerçekleşmiş olur.⁸⁰

78 Nevvaf, "et-Tekyifü'ş-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhi el-Muasıra, s. 162.

79 Nevvaf, "et-Tekyifü'ş-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhi el-Muasıra, s. 163.

80 Muhammed el-Kari, Bitakattü'l-İ'timan, s. 390.

Bu görüşün münakaşası:

Bu görüşü teyit eden husus, havale akdinin caiz olabilmesi için, havale edenin, nezdine havale yapılanın (muhalün aleyh) üzerinde, alacağının bulunmasının şart olmamasıdır. Zaten genelde, kart hamilinin (havale eden), banka nezdinde (muhalün aleyh) bir alacağı bulunmamaktadır. Şayet, havale akdinin cevazı için, havale edenin, muhalün aleyh nezdinde alacağının bulunmasını şart koşanların görüşünü alacak olursak, o zaman, kart hamili ile tüccar arasındaki ilişki havale değil, kefalet akdine girmiş olur.⁸¹

b. Satış veya icare ilişkisi: Kart hamili ile tüccar arasındaki ilişki satış veya icare ilişkisi olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu değerlendirmeye göre, kart hamili ile tüccar arasında meydana gelen akid, bazen satış akdi olur ki, satıcı tüccar, müşteri ise kart hamilidir. Bazen de (hizmet alımları durumunda) icare akdi kabul edilir ki, kiralayan (mucir) tüccar, kiracı (müstecir) da kart hamili olur. Satış akdi olarak kabul edilmesi halinde, (mal alımları durumunda) tüccar eşyayı, kart hamiline takdim edip, ona temlik etmiş olmaktadır. Hizmet alımları durumunda da, tüccar, üzerinde anlaşılan menfaati, kart hamiline kiralamış olmaktadır. Her iki akitte de kart hamili, satış veya icar senetlerini (faturalarını) imzalamasıyla, tüccar, semen veya ücrete müstahak olur ve ödeme mesuliyeti de kartı çıkaran bankaya intikal etmiş olur.⁸²

Bu değerlendirme ile ilgili olarak da, şöyle bir soru gelebilir: Acaba tüccar, semen veya ücreti doğrudan kart hamilinden talep edebilir mi? Kural olarak talep edemez. Şayet kart olmasaydı, şüphesiz ondan talep ederdi. Ancak kart hamili, kart vasıtasıyla, birbirinden uzak bir çok ticaret merkezlerinde satınalma işlemleri yaptığı için, hepsine ulaşmak kolay olmaz. Bu sebeple tüccar, asıl mesul olan kart hamilinden yazgeçip, hakkını bankadan talep etmeyi daha kolay bulmaktadır.⁸³

81 A.g.e., a.y..

82 Abdullah Ebu Süleyman b. İbrahim, a.g.e., s. 117.

83 Abdussettar Ebu Ğüdde, el-Münakaşatü havle Bitakati'l-İ'timan, İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı, 8, c., 2, 665-666, yıl 1415.

III. Kredi Kartı Akdinin İslam Hukuku Açısından Nitelendirilmesi

A. Kredi Kartı Akdinin Kefalet Akdi Esasına Göre Nitelendirilmesi

Hanefi fakihlerinden Şemsüddin es-Serahsi, kredi kartı akdinin, kefalet akdi olarak nitelendirilmesine ışık tutacak temel prensipleri şöyle zikretmiştir: Serahsi, satılacak şeyin semeni ile ilgili kefalet hususunda şunları söyler: “Bir adam (kart çıkaran banka), diğerine, (tüccar’a)” falan kişiye, (kart hamili) malını sat, satış bedeli bana ait, ben öderim.” dese, dediği şekli ile caiz olur.”⁸⁴ Serahsi daha sonra, kefalet akdinin şekil ve şartlarını, kredi kartı akdi ile tam örtüşecek şekilde şöyle sıralamıştır:

1. “Adam bir kaç defa o kişiye mal satarsa, hepsinin bedeli, kefil olana ait olur.”⁸⁵ Aynen bunun gibi kredi kartı da hamiline, mükerreren satın alma yetkisini vermektedir ve hepsinin bedelinin denmesi kefil olan bankaya ait olur.

2. Kredi kartının geçerliliği, belli bir süre ile sınırlandırılır. Bu süre geçtikten sonra, yenilenmedikçe kart kullanılamaz. Serahsi, bu özelliği de şöyle tasvir etmektedir: “kefalet akdinin, belli bir süre ile sınırlandırılması da, süre ile sınırlandırılmadan mutlak bırakılması da caizdir. Ancak, belli bir süre ile sınırlandırılmış ise, süre geçtikten sonra, yapılan satışlardan kefil sorumlu tutulamaz.”⁸⁶

3. Kartı çıkaran banka, borç tahakkuk etmeden ve hamil, faturayı imzalayıp borcu itiraf etmeden, ödeme yapmakla mükellef tutulamaz. Serahsi de bu hususu şöyle teyid etmektedir: “Şayet kefil, sana vacip olan şey benim üzerimde olsun (ödemesi bana ait) dese, Mekfulün anh’ın (ona kefil olunan kişinin) itiraf ettiği şeyler kefile lazım olur (kefil tarafından ödenmesi gerekir).”⁸⁷

4. Adet gereği olarak, kart çıkaran banka, kart hamilinin satın alabileceği mal ve hizmetler için azami bir sınır belirler. O miktarı

84 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 50-52.

85 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 50-52.

86 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 50-52.

87 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 50-52.

geçen alım bedellerinden banka sorumlu tutulamaz. Serahsi bu özelliği de şöyle tasvir eder: “şayet kefil, mekfulün leh’e, ” bin dirheme kadar ona satabilirsin, bin dirheme kadar bana ait.” dese, o miktardan fazla olandan kefil sorumlu tutulamaz.”⁸⁸

5. Bankanın tüccarla anlaşması gereği, tüccar, kart hamiline, mal ve hizmet satışından başka, nakit olarak verdiği karzları bankadan talep edemez. Bu özelliği de Serahsi, şöyle tasvir etmektedir:” şayet kefil, “yaptığın satışların bedeline ben kefilim” dese, satış bedelinden başka, verdiği karzlardan (ödünçlerden) kefil sorumlu tutulamaz. Aynı şekilde karzlarına kefil olduğunda, karzların dışındaki muamelelerinden sorumlu tutulamaz. Yani kefalet bir sebeple takyit edilmiş ise, onun dışına çıkılmaz.”⁸⁹

6. Kart hamili ancak, bankanın anlaştığı tüccarlarla muamele yapabilir. Onların dışındaki kişi ve kuruluşlarla olan muamelelerinden banka sorumlu değildir. Serahsi, bu özelliği de şöyle ifade etmektedir:” şayet kefil, ” falan kişi ve kuruluşlarla yapacağı muamelelere ben kefilim” dese, onların dışındakilerle yaptığı muamelelerden sorumlu tutulamaz.”⁹⁰

Hulasa olarak, kefalet akdi ile ilgili fihhi şekil ve şartlar, kredi kartının çıkarılması akdi ve tüccarla yapılan anlaşma için de aynen geçerlidir.⁹¹ Bütün bu hususlar, kredi kartı akdinin, İslam Hukuku açısından kefalet akdi olarak nitelenebileceğini teyit etmektedir.⁹²

B. Kredi Kartı Akdinin Havale Akdi Esasına Göre Nitelendirilmesi

Havale sözlükte intikal, gönderme manalarında, fıkıh ıstılahında ise, borcun, muhil’in (havale edenin) zimmetinden, muhalün aleyh’in (üzerine havale yapılanın) zimmetine intikali manasında kullanılır. İslam hukuku, havale akdini meşru saymıştır. Ebu Hureyre’den rivayet edilen bir hadiste Peygamber (S) şöyle buyuruyor: “Varlıklı kişinin, borcunu ödemeyi geciktirmesi zulümdür. Biriniz, alacağı için,

88 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 50-52.

89 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 50-52.

90 es-Serahsi, el-Mebcut,XX, 52.

91 Muhammed Abdulhalim Ömer, a.g.e., s. 186.

92 İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, VII, 183-184.

ödeyebilecek olan bir kişiye havale edildiği (gönderildiği) zaman havaleyi kabul etsin.”⁹³ Bu hadiste, Resulullah (S), alacaklıya, borçlu tarafından bir zengine havale edildiği zaman, hakkını ondan tahsil etmesi için, havaleyi kabul etmesini emretmiştir.⁹⁴

Buna göre, kredi kartının, havale akdi esasına göre nitelendirilmesi mümkündür. Şöyle ki, kartın hamili mühil (havale eden), tüccar da muhal (havale edilen), kartı çıkaran banka ise, mühalün aleyh (nezdine havale yapılan zengin) olur. Veyahut, tüccar, bankayı, ödediğini tahsil etmek için kart hamiline havale etmiş olur. Ancak, kredi kartının havale akdi esasına göre nitelendirilmesi, aşağıdaki itirazlarla tenkit edilmiştir:

1. Havalenin şartlarından birisi, bir borçla ilgili olması ve borcun, havale akdi esnasında sabit olmuş olmasıdır.⁹⁵ Halbuki, bu şart, kredi kartı ile muameleden neşet eden borçta mevcut değildir. Çünkü kart hamilinin borcu, banka ile kart anlaşması yaptığı zamanda henüz yoktur.

2. Kredi kartı muamelesiyle ilgili havale çeşidi, borçlu olmayan ve yanında emanet de bulunmayan bir kişiye yapılmış havale çeşididir. Çünkü kart hamili, tüccarın bankaya havalesini ifade eden satış faturasını imzalarken, bankanın zimmetinde henüz sabit alacağı bulunmamaktadır. Dolayısıyla, üyelik ve yenileme ücretleri karşılığında, karz vermiş bir mukriz'e yapılmış bir havale çeşidi olduğundan faiz şüphesi bulunduğu için şer'an caiz olmamaktadır.⁹⁶ Ayrıca, borçlu olmayana yapılan havale, kefalet anlamına gelmektedir.⁹⁷ Bazı fıkıhçılara göre ise, borçlu olmayan kişiye yapılan havalenin, vekalet olarak nitelendirilmesi gerekir.⁹⁸

3. Havale, muhil'in (kart hamili) borçtan beraetini (kurtulmasını) gerektirmektedir. Çünkü borç, havale ile, muhalün aleyh'in zimmetine intikal etmektedir. Halbuki, böyle bir durum, kredi kartı işleminde söz

93 Bari, Havale, hadis no: 2125.

94 Seyyid Sabık, Fıkhu's-Sünne, III, 302.

95 Muhammed Hatib eş-Şirbini, Muğni'l-Muhtac, II, 194.

96 Refik Yunus el-Mısıri, Bitakatü'l-İ'timan, s. 411.

97 Muhammed Hatib eş-Şirbini, a.g.e., II, 194.

98 Mansur el-Behuti, er-Radu'l-Murabba', s. 221.

konusu değildir. Çünkü, banka ödeme yapıncaya kadar kart hamilinin borçluluğu devam eder.⁹⁹

4. Muhaltün aleyh olan bankanın, havale edilen meblağın bir kısmını (iskonto payının) kesmesi, faizli bir kazanç elde etmiş sayılmaktadır. Çünkü banka, hamilin kefilidir ki kestiği kısım kefalet ücreti sayılsın. Tüccarın vekili de değildir ki, kestiği, onun vekalet ücreti sayılsın. Tüccarın simsarı da değildir ki, kesilen, simsarlık ücreti sayılsın.¹⁰⁰

C. Kredi Kartı Akdinin Birkaç Akitten Mürekkep Bir Akit Olarak Nitelendirilmesi

1. Kredi kartını çıkaran banka ile kart hamili arasında oluşan akitler

Banka ile hamil arasında, kredi kartı münasebetiyle iki temel akit meydana gelmiş olabilmektedir.

a. İkras (faizsiz kredi verme) akdi. Çünkü banka, sınırlarını belirlediği bir miktar kredide kart hamiline tasarruf yetkisini vermektedir.¹⁰¹

b. Vekalet akdi. Çünkü, kart hamili, kart alma anlaşmasını imzalarken, banka nezdindeki ödeneğinden, gerek bankaya, gerekse başkasına olan borçlarını ödeme yetkisini bankaya verdiğini zımnen ifade etmektedir. Bu ise, vekalettir.¹⁰²

2. Kartı çıkaran banka ile tüccar arasında oluşan akitler

Bu iki taraf arasında da kredi kartı münasebetiyle iki temel akit meydana gelebilmektedir.

a. Mali kefalet akdi. Kredi kartı münasebetiyle banka, tüccarın, kart hamiline yaptığı satışların bedelini ödemeyi taahhut etmektedir.

99 Muhammed Hatib eş-Şirbini, a.g.e., II, 195.

100 Abdullah el-Meni', Ahkamu bey'i'd-Deyn, s. 25-26 (İslam kalkınma bankasında 4.9.1417 tarihinde Cidde'de verilmiş bir konferanstır, yayınlanmamıştır).

101 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-l'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, s. 168.

102 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-l'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, a.y..

Dolayısıyla banka, kefil, tüccar, mekfulünleh (lehine kefil olunan), hamil de mekfulünanh (yerine kefil olunan) durumuna girmektedirler.¹⁰³

b. Vekalet akdi: Anlaşma gereği olarak banka, tüccarın, kart hamillerinden alacaklarını tahsil ve hesabına yatırma işini yaparken, tüccara vekil olarak yapmaktadır. Dolayısıyla, aralarında vekalet akdi oluşmuş bulunmaktadır.¹⁰⁴

3. Kart Hamili ile Tüccar Arasında Oluşan Akitler

Kart hamili ile tüccar arasında, kart münasebetiyle, satış ve icare akitleri meydana gelmektedir. Böylece, kredi kartı akdi, birkaç akitten mürekkep bir akit olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu akitlerin şer'i hükümlerini, İslam hukukuna göre caiz olup olmadıklarını, bundan sonraki bölümde incelemeye çalışacağız.

IV. İslam Hukuku Açısından Kredi Kartının Hükmü ve İlgili Bazı Şer'i Meseleler

A. Kredi Kartı Fikrinin Menşei ve Meşruiyeti

Bankalar vb kuruluşlar tarafından çıkarılan kredi kartları, hem çıkaran bankaya, hem hamiline, hem de ticaret müesseselerine önemli fayda ve kolaylıklar sağlamaktadır. Katılma (üyelik) ve yenileme ücretleri karşılığında, kişi ve müesseselere önemli hizmetleri sunmak, günümüz modern hayatında gelişen muameleleri sür'atle sonuçlandırma hizmetlerinin beğenilen yönlerindedir

İslam hukuku, bu gibi hizmetlerin kurallarına ayrıntılı olarak temas etmemiş ise de, fikhın genel kuralları tetkik edildiğinde, bu gibi hizmetlere de İslam Hukukunda yer verildiği görülecektir. Bu nedenle,

103 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, s. 169.

104 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, a.y.

kredi kartı hizmetlerinin İslam Hukuku açısından meşruiyetini araştırmamız gerekir.

a. Kredi kartı çıkarmanın meşruiyeti

İmam Şatibi'nin şu sözleri bu konuya ışık tutabilir: "İbadetlerle muamelatı birbirinden ayırmak ulema arasında sabit kurallardandır. Şöyle ki, ibadetlerde asıl, yapılması hakkında nass bulunmayan ibadetlerin yapılmaması ve içtihat konusu edilmemesidir. Çünkü, akıl ile ibadetlerin buluşu, söz konusu olamaz. Muamelatta ise asıl, hilafına bir delil bulununcaya kadar, mübah olmalarıdır."¹⁰⁵

İmam Şafii de bu konuda şunları söylemiştir: "Allah (cc), satışın helal olduğuna delalet eden bir çok ayeti zikretmiştir. Allah'ın, bey'i (satışı) helal kılması, iki manaya muhtemeldir. Birisi, tarafların kendi rizaları ile yaptıkları bütün alım-satımların, mübah olmasıdır. Diğeri de, Kur'an'ın müfessiri olan Resulullah'ın (S), yasaklamadığı her türlü satışın helal olmasıdır."¹⁰⁶

Yüce Allah rahmetiyle kullarına, (şer'i kurallar çerçevesinde) her çeşit akit ve muamele kapısını açık bırakmıştır. Bu cümleden olarak Kur'anı Kerim'de: "Ey iman edenler yaptığımız akitleri (n gereğini) yerine getiriniz." buyrulmaktadır.¹⁰⁷

Buna binaen, gerek kredi kartı ile yapılan muamelelere, gerekse de, insanların hayatına yeni girmiş diğer bütün muamelelere, faiz vb. gibi, İslamın yasakladığı hususlar terettüp etmedikçe, insanların mallarını haksız olarak yenmesine vesile olmadıkça ve kesin bir delil ile çelişmedikçe, "muamelelerde asıl olan ibahadır (helal olmalarıdır)" fikhî kuralının, uygulanması, İslam Hukuku'nun evrenselliğine daha uygundur.

b. Kredi kartı çıkaran banka hedefinin meşruiyeti

Kredi kartının, hamiline başta gelen hizmeti, karz (faizsiz kredi) suretiyle, mal ve hizmetleri kolayca satın alma imkanını sağlamaktır. Karz ise, İslama göre, bir yardım ve ibadet akdidir.¹⁰⁸ Dolayısıyla,

105 eş-Şatibi, el-Muvafakat, I, 284-285.

106 eş-Şafii, el-Ümm, III, 2.

107 Maide suresi, ayet 1.

108 Mansur b. Yunus el-Behuti, Keşşafu'l-Kinna' an Metni'l-İkna', III, 317

beşeri kanunların aksine, İslam Hukuku, bu akdin, faiz ve istismar vasıtası olarak kullanılmasını uygun görmez. Bu sebeple, kredi kartını çıkaran banka ve benzeri kuruluşların hedefi, insanlığa hizmet olduğu zaman ancak meşru olur. Bu durumda, yaptığı hizmet karşılığında, faize bulaşmadan aldığı ücret de meşru olur.¹⁰⁹

B. Kredi Kartı Üyelik Anlaşması

1. Kredi Kartı Akdinde Tek Tarafın İradesi

Kredi kartı anlaşması ve hükümleri, kart hamili ve tüccar açısından, rıza ve iradeleri sorulmadan emri vaki şeklinde yapılmakta ve onlara yükletilmektedir. Kartı çıkaran banka, onlara danışmadan kendi menfaatine uygun olan şeyleri yazmakta ve onlara imzalatmaktadır. Her ne kadar, kart hamili ile tüccar, anlaşmayı kendi iradeleri ile imzalamakta iseler de, tartışma ve tadil yetkileri olmadığı anlaşma şartlarını rızasız kabullenmeleri, ıztırarî (zoraki) bir kabullenmedir. Muztarrın (zor durumda kalanın) akdi ise İslam Hukukuna gr sakat olduğundan geçerli sayılmamaktadır.¹¹⁰ Çünkü, Peygamber (S) bir hadisinde: “satış, ancak tarafların rızaları ile geçerli olur.” buyurmuştur.¹¹¹ Hz. Ali (R) de “İztırar halinde olan kişinin akdi caiz değildir” demiştir. Ahmed b. Hanbel, Hz. Ali'nin bu sözünü şöyle yorumlamıştır: “muhtaç bir adam sana gelir, on dirhem değerinde olan bir malı, ona yirmi dirheme satman gibi”¹¹² demiştir. Modern Hukuk da bu hususta İslam Hukukunu desteklemektedir.

2. Kredi Kartı Akdinde Faiz Şartı Bulunması Durumu

Kredi kartı akdinde, faiz şartı bulunduğu zaman, (mesela; anlaşmada, ” falan zamana kadar borç ödenmediği takdirde, yüzde şu kadar faiz veya gecikme zammı uygulanır.” İbaresinin yazılı olması gibi) bu akdi yapmanın caiz olup olmadığı, bu şartın, akdi ifsad edip etmediği ve hamil, faiz sınırına girmeden zamanında borcunu ödemeyi niyet ettiği zaman akdin hükmünün ne olacağı, hususlarda, fukahâ

109 Abdulvahab b. İbrahim, Bitakatü'l-Muamelati'l-Maliye, s. 92.

110 Abdulvahab b. İbrahim, Bitakatü'l-Muamelati'l-Maliye, s. 101.

111 İbn Mace, Muhammed el-kazvini, Sünen, (tahkik, M. Fuad Abdulbaki), II, 736

112 Ebu İshak Burhanüddin b. Müflih, el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni', IV, 7.

görüş ayrılığına düşerek iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup caizdir derken, diğer grup, haramdır demiştir.

a. Faiz şartını taşıyan kredi kartı akdini caiz görenler: Bunlara göre akit caiz, şart ise batıl veya fasittir (geçersizdir). Hanefî ve Hanbelî fıkıhçıları bu görüşü savunmuşlardır. Bu görüş, Hanefî mezhebinde el-Hidaye şerhinde şöyle ifade edilmiştir: “Karzı veren kişi, “hakkımı geri öderken, beraberinde filan şeyi de hediye getirirsin” diye şart koşarsa, karz akdi sahih, hediye şartı ise geçersizdir.”¹¹³

el-Haskefi de şunları yazmaktadır: “Şayet bakırla karışık parayı birine karz olarak verse ve yerine sağlamları ödemesini şart koşsa, karz akdi sahih, şart ise geçersizdir.”¹¹⁴

Hanbelî mezhebi kaynaklarında da, fasit şartı taşıyan akitlerin sahih olduğuna dair bazı kayıtlar bulunmaktadır. Mesela: İbn Kudame'nin el-Muğni adlı eserinde bu konu ile ilgili geniş açıklamalar bulunmaktadır.¹¹⁵ Gerçekten şartlı akitler hususunda en müsamahalı ve modren hukuka en yakın mezhep Hanbelî mezhebidir.¹¹⁶ “Şartın fasit olmasıyla karz akdi fasit olmaz.” kararı, Hanbelî mezhebinde meşhurdur.¹¹⁷

Bu iki mezhebin görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki, kredi kartı vasıtasıyla karz akdi caizdir. Fasid olan şartların, akdin sıhhatine etkileri yoktur.¹¹⁸ Bazı muasır İslam hukukçuları da bu görüşe meylenmişlerdir. Bunlar da, Şer'an haram olan bir şartı taşıyan kredi kartını, haram olan şarta düşmemek kaydıyla, kullanılmasında bir sakınca görmemişlerdir.¹¹⁹ Buna delil olarak da, Peygamber (S) in, Hz. Aişe'ye, (R) cariyesi Büreyre'nin azad edilmesi ile ilgili olarak söylediği hadisi göstermişlerdir. Hz. Aişe, Bureyre adında bir cariyeyi satın alıp, azad etmek ister. Cariyenin sahipleri, Büreyre azad

113 Ebu Muhammed Mahmud el-Ayni, el-Binaye Şerhu'l-Hidaye, (tashih, Ömer er-Rafuri), VI, 374.

114 Muhammed Alaüddin el-Haskefi, Şerhu Dürrü'l-Muhtar, II, 88.

115 Bkz. İbn Kudame, el-Muğni, IV, 248-252, 354.

116 Bkz. Mustafa Ahmed ez-Zerka, el-Medhalü'l-Fikhiyü'l-Amm, I, 482 vd.

117 el-Behuti, Şerhu Münteha'l-İradat, II, 227.

118 Abdulvahab b. İbrahim, Bitakatü'l-Muamelati'l-Maliye, s. 227.

119 Abdussettar Ebu G'üdde, Muhammed Taki el-Osmani, Vehbe Zuhayli, bunlardan bazılarıdır.

edildikten sonra velasının (ona varis olma hakkının) kendilerine ait olmasını şart koşarlar. Bunun üzerine, Hz.Aişe, durumu Resulullah'a (S) arz eder. Resulullah (S) şöyle buyurur: "Onların şartlarını kabul et, satın al ve azad et, Çünkü onların şartı geçersizdir. Bureyre'nin velâsı, onların şartlarına rağmen sana ait olur. Çünkü, İslam'a göre, velâ hakkı, azat edene aittir."¹²⁰ Yani, ileri sürdükleri şart batıl olduğundan, varlığı ile yokluğu arasında fark yoktur, şart ileri sürülmemiş gibidir. Dolayısıyla akdin sıhhatine mani olmaz.¹²¹

Bir çok ülkenin kanunlarında, elektrik, su ve telefon hizmetlerinden istifade edilmesi için, ücretlerin belli bir süre içinde ödenmesi, aksi takdirde, belli bir oranda gecikme zammı veya faizi uygulanacağı şart koşulmaktadır. Bununla beraber, hiç kimse, bu şarttan dolayı, su, elektrik ve telefondan istifade edilmesi caiz olmadığını ileri sürmemiştir. Dolayısıyla, kredi kartı akdi de böyle bir şartı ihtiva etse bile, faiz cezasına düşmeyecek şekilde, borcunu zamanında ödeme azmi ile kullanılmasının bunlara kıyasen caiz olması gerekir. diyorlar.¹²²

b. Faiz şartını taşıyan kredi kartı akdini caiz görmeyenler: Maliki ve Şafii fıkıhçıları bu görüştedirler. Aşağıdaki ibare, Maliki mezhebinin bu husustaki görüşünü yansıtmaktadır. "Karz akdinin caiz olmasının şartı, karzın, karz verene bir menfaat sağlamamasıdır. Şayet, karzın miktarında veya evsafında bir fazlalık şart koşulursa, karz akdi fasid olur. Akit fasit olunca, verilen karz henüz harcanmamışsa, derhal iade edilir. Harcanmış ise, misli veya kıymeti iade edilir."¹²³

Bir menfaat şartını taşıyan karz akdinin fasit¹²⁴ olduğunda, Şafiiler, Malikilerle müttefiktirler. Şafii mezhebine ait aşağıdaki ibare de bunu ifade etmektedir: "Karz olarak verilen bakırla karışık paranın yerine sağlam paranın veya verilen karz miktarından daha fazlasının

120 Sahihî Buhari, Kitabü'l-Buyu', hadis no: 2023, Kitabu's-Şurut, hadis no: 2524.

121 Muhammed es-Sanani, Sübülü's-Selam Şerhu Buluği'l-Meram, III, 11.

122 Muhammed Takiyüddin el-Osmâni, Münakaşatün havle bitakati'-İ'timan, İslam Hukuku Konseyi dergisi, sayı 7, c. 1, s. 675, 1412.

123 Celalüddin Abdullah b. Şaş, Akdu'l-Cevahiri's-Semine fi mezhebi Alimi ehli'l-Medine, (tahkik, Muhammed Ebu'l-Ecfan ve Abdulhafız Mansur.) II, 566.

124 Şafii ve Maliki mezheplerine göre fasid ile batıl aynı anlamı taşımaktadırlar.

ödenmesi şart koşulur veyahut, karz verene menfaat sağlayan herhangi bir şart koşulduğu karz akdi fasittir.”¹²⁵

Bazı muasır İslam hukukçuları da bu görüşe meyletmişler ve Büreyre hikayesiyle ilgili hadisi, fasıt şart taşıyan karz akdinin cevazına delil yapmanın doğru olmadığını savunmuşlardır. Çünkü, Büreyre meselesindeki şart batıl olup, müşteri onu yok sayabilir, faiz şartını taşıyan kredi akdindeki şart ise, bağlayıcı olduğundan yok sayılamaz. Çünkü, kart hamili, şart gereği tahakkuk eden faizleri ödemek zorundadır, imtina edemez.¹²⁶ Kanaatimizce, faiz şartını taşıyan kredi kartı akdini caiz görenlerin görüşü tercihe daha uygundur. Çünkü akde konulan faiz şartı, (“şu zamana kadar borcunu ödemezsen şu kadar gecikme faizi uygulanır “şartı) gerçek faizi yansıtmamaktadır. Yani, İslam’dan önce cahiliye döneminde, tefeci tarafından verilen krediye, “şu sürede borcu ödemediğin takdirde şu kadar faiz ödersin” diye uygulanan ve Kur’an tarafından yasaklanan faiz cinsinden değildir. Çünkü, orada tefeci, borçlunun, borcunu belirlenen sürede ödeyemeyeceğini genelde bildiği için, gayesi ve kârı sadece faizden ibaret idi . Kredi kartı çıkaran kuruluşlar ise kârları, kartı kullandıktan alacakları faizden ibaret değildir. Esas kârları tüccardan alacağı prim ve iskonto oranlarıdır. Kredi kartı sözleşmesinde koşulan şart ise, olsa olsa, borçluyu, borcunu zamanında ödemeye sevk etmek için konulan bir yaptırım hükmünde kabul edilebilir. Nitekim borcunu zamanında, faiz sınırına girmeden ödediği takdirde herhangi bir faiz söz konusu olmaz. Zaten Kur’an kredi vermeyi değil krediye uygulanan faizi yasaklamıştır. Dolayısıyla kredi kartı sözleşmesi, su, elektrik ve telefon gibi cezai şart ihtiva eden sözleşmelere kıyas edilmesi mümkündür. Ancak, bazı kötü niyetli bankaların yaptıkları gibi, borç zamanında ödenmediği durumlarda, kart hamilinin zaaf veya gafletinden istifade ederek üzerine kat kat faiz bindirilmesi, cahiliye zamanındaki faizin aynısı olup haram olduğunda şüphe yoktur.

125 Şemsüddin Muhammed er-Remli, Nihayetu'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac, IV, 230.

126 Bkz. İslam Hukuk Konseyinin, kredi kartı hakkındaki münakaşaları, dergi, Sayı 7, c. 1, s. 651, 1412.

C. Üyelik, Yenileme ve Değişirme Harçlarının Hükümü

Üyelik harcı, kart hamilinin kartı aldığı zaman ödediği meblağdır. Bu harcı bir defa verir. Yenileme harcı ise, kart hamili, üyeliğini devam ettirmek istediği zaman, periyodik olarak her sene verdiği ücrettir. Değişirme harcı ise, yıl içinde çalınan, kaybolan veya telef olan kart yerine yenisini alırken, hamilin verdiği meblağdır. İşte bu harçlar, kredi kartının bedeli, sağladığı hizmetlerin karşılığı olarak tavsif edilir.¹²⁷

Bu ücretler, bankadan bankaya ve hizmetlerin özelliklerine göre değişiklik gösterdiği gibi, bazı bankalar tarafından hiç alınmamaktadır. Alınan bu harçlar genelde, idari işlemlerin ve kırtasiye işlerinin masrafları olarak telâkki edilmektedir.¹²⁸

Bankaların kredi kartı sebebiyle aldıkları bu harçların, İslam Hukuku açısından helal olup olmadığı hususu, 11-16 Ekim 1986 tarihleri arasında Ürdün'ün Başkenti Amman'da toplanan İslam Hukuku Konseyi üçüncü dönem konferansında, İslam Kalkınma Bankasının kredi verme hizmetleri ile ilgili olarak tartışılmış ve Konsey Meclisi, aşağıdaki prensipleri kararlaştırmıştır.

a. Kredi (karz) verme işlemleri karşılığında alınan ücret caizdir.

b. Alınan ücretin caiz olabilmesi için, fiili harcamalarla sınırlı olması gerekir.

c. Fiilen yapılan harcamalardan fazla olarak ücret alınırsa, haram olur.¹²⁹

Bankaların kredi kartı karşılığında aldıkları harçlar da, aynı sınırlar ve şartlar çerçevesinde, İslam Kalkınma Bankası kredi hizmetlerinden alınan ücretlerin cevazına kıyas edilebileceği gibi, fıkıhçıların, aşağıdaki mesele ile ilgili hükümleri de cevazına ışık tutabilir.¹³⁰ “Şayet bir şahıs, diğer bir şahsa, ” bana bir yerden yüz dirhem karz (faizsiz kredi) bul, bunun on dirhemi senin olsun” dese, bu sözleşme caizdir ve on dirhemi, karzı bulana vermesi gerekir. Çünkü

127 Beytü't-Temvil el-Küveyti, Bitakatü'l-İ'timan el-Masrafiyye, s. 476.

128 Abdulvahab b. İbrahim, Bitakatü'l-Muamela'ti'l-Maliye, s. 95.

129 İslam Konferansı Teşkilatı, İslam Hukuku Konseyi, Üçüncü dönem karar ve tavsiyeler, s. 27 .

130 Abdulvahab b. İbrahim, a.g.e. s. 96.

bu, *cu'ale* akdine girer. Karz işlemlerinde ücrete tekabül eden bütün işlemler de böyledir.¹³¹

D. Kartı Çıkaran Bankanın Tüccarın Faturasından Kestiği Payın Hükmü

1. Faturadan kesilen pay :Kredi kartları ile ilgili esas meselelerden birisi de, kartı çıkarın bankanın, tüccarın, kart hamiline satmış olduğu mal ve hizmetlerin bedelini öderken, tüccarın gönderdiği faturadan belli bir oranını kesmesidir. Bazılarına göre, kesilen bu oran, mal ve hizmet satanların bankaya ödedikleri bir faizdir. Aynı zamanda kart hamili ile de ilgisi vardır. Çünkü, kartı kullanan odur. Şayet hamil, kartı kullanmasaydı, faizin bankaya verilmesine bir sebep olmayacaktı.. O halde, kart hamili de haram muameleye (faize) yardımcı olmuş sayılır. Diğer bazılarına göre ise, kredi kartı, hamilin, ihtiyaçlarını satın alıp bedelini belli bir vadede ödemesi için bir güvencedir (rehindir) ve bankanın ödediği meblağ, tüccardan aldığı pay karşılığında, kart hamiline verilmiş bir karz hükmündedir. Faturadan kesilen pay oranı, banka ile tüccar arasındaki anlaşmaya, satılan malın çeşidine ve hacmine göre değişmektedir.¹³²

2. Bu payın niteliği ve şer'i hükmü: Kredi kartını çıkarın bankanın, tüccarın faturasından kestiği payın niteliği ve şer'i hükmü, aşağıda maddeler halinde izah edilecektir:

a. Faturadan kesilen paylar, satılan mal ve hizmet bedellerinin müşteriden tahsil edilmesi için verilen ücret olarak kabul edilirse, bu şer'an caizdir. Çünkü, borcun tahsili veya alacaklıya ulaştırılması karşılığında alınan ücret helal kabul edilmiştir.¹³³

b. Sımsarlık ücreti olarak kabul edilirse, şer'an caizdir. Çünkü, bir şahsın, bir tüccara göndereceği her müşteri için, belli bir ücret almasında bir sakınca görülmemiştir. Bankanın tüccardan aldığı pay da, tıpkı kart vasıtasıyla ona gönderdiği müşteri başına aldığı sımsarlık ücreti gibidir.¹³⁴

131 Şihabüddin Ahmed, Haşiye ala Şerhi'l-Mahalli li'l-Minhac, II, 258.

132 Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasra, s. 178.

133 Abdusettar Ebu Ğudde, Buhus fi'l-Muamelati'l-Masrafiyye el-İslamiyye, s. 417.

134 Refik Yunus el-Mısri, Bitakatü'l-İ'timan, s. 410.

c. Banka ile kart hamili arasındaki ilişki, kefalet ilişkisi olarak kabul edilirse, tüccar faturasından kesilen pay, şöyle nitelenebilir: Bir şahıs, belli bir meblağ borca kefil olup, borcu ödeme durumunda kalırsa, tahakkuk eden borç miktarından daha az bir miktar üzerinde, alacaklı ile sulh yapması, Hanefilere göre caizdir. Buna göre, kart hamili olan müşterinin zimmetinde sabit olan borcun kefil olan bankanın, alacaklı olan tüccarla, borç meblağından daha az bir meblağ üzerinde anlaşması hükmünde olan iskonto payını alması, Hanefi mezhebine göre caizdir. Çünkü, alacaklı, alacağından indirim yapma yetkisine sahiptir.¹³⁵

d. Banka ile tüccar arasındaki ilişki, vekalet ilişkisi olarak kabul edilirse, satış faturasından, banka tarafından kesilen pay, vekalet ücreti sayılır. Vekalet ücreti de şer'an caizdir. Çünkü banka, tüccara vekaleten yapmış olduğu alacak tahsili, ilan ve destekleme gibi, adeten bedava yapılmayan hizmetleri yapmıştır.¹³⁶

e. Bankanın faturadan kestiği pay, bir çeşit iskonto olup, faize girmedeği gibi, "indirim yap, peşin al" deyimini ile özdeşleşen, vadesinden önce indirimli ödenen borç kategorisine de girmemektedir. Çünkü, satış fatura ve senetleri, ikmal edilip, gönderilince, bedelleri banka tarafından, vadesinden önce değil, zamanında ödeniyor. Dolayısıyla, şer'an bir sakıncası olmaması gerekir.¹³⁷

E. Kredi Kartının Kullanımından Dolayı Uygulanan Masraf Çeşitleri ve Şer'i Hükümleri

1. Kredi Kartı Kullanımına Uygulanan Masraf Çeşitleri

Kredi kartını çıkaran bankalar, kart hamiline, aşağıdaki masraf çeşitlerini uygulamaktadır.:

a. Kart hamili, satın almış olduğu mal ve hizmetlerin bedeli olan borcunu, kararlaştırılmış zamanda ödemesini geciktirdiği zaman, belli oranda bir miktar gecikme zammı uygulanmaktadır.

135 Nezih Hammad, Münakaşattü mevzui bitakati'l-İ'timan, İslam Hukuku Konseyi dergisi, sayı, 7, c.1, s. 665.

136 Abdulvahab b. İbrahim, a.g.e., s. 98-98.

137 A.g.e., s. 97.

b. Kart ücretini zamanında ödemediği takdirde, belli oranda bir gecikme zammı uygulanmaktadır.

c. Kredi kartı ile nakit çektiği takdirde, çektiği meblağa faiz uygulanmaktadır.

d. Kredi kartı ile yapılacak muameleler için belirlenen azami karz sınırını aşan faturalara, belli oranda bir faiz uygulanmaktadır.¹³⁸

2. Bu masraf çeşitlerinin şer'i hükümleri:

Kredi kartı istihdamına uygulanan bu masraflar, kartı çıkaran bankanın kârını teşkil etmektedir. Ancak, bu kârlar, bankanın hamile vermiş olduğu kredi miktarından fazla olduğundan, İslam Hukuku açısından, başlıca iki sebepten dolayı gayri meşru telakki edilmiştir.

Birinci sebep: Bankanın, kart hamili için açtığı kredi miktarına ilave edilen bu fazlalık, ödemenin tecili karşılığında alındığı için, "Ribân Nesie"yi (veresiye faizini) temsil etmektedir ki, İslam ümmeti, haramlığında ittifak etmişlerdir. Şu ayeti kerimeler de bunu ifade etmektedirler: "Ey inananlar, kat kat artırılmış olarak faizi yemeyiniz. Allah'tan sakınınız ki kurtuluşa erişesiniz."¹³⁹ "İnkâr edenler için hazırlanmış ateşten de sakınınız."¹⁴⁰ Ancak, kanaatimce, borçlu kişi, meşru bir mazereti olmaksızın, borcunu zamanında ödemezse ve alacak enflasyon sebebiyle hasara uğramış ise, alacağı ilave olarak hasar miktarının da borçludan alınması caiz olup, faize girmemektedir. Ayrıca tarafların serbest olarak taahhütte bulduklarında, taahhütlerini zamanında yerine getirmeleri için cezai şart uygulamaları Hanbeli hukukçuları tarafından caiz görülmüştür. Yani, ya taahhüdünü yerine getirmeye yahut da geciktirme sebebiyle zararı telafi etmeye zorlanması için önceden belirlenen bir tazminat ödenmesi haklı görülmüştür. (Bkz. Hayrettin Karaman, Ana hatlarıyla İslam Hukuku, c.III, s. 158.)

138 Nevvaf, "et-Tekyifü'ş-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muastra, s. 181.

139 Ali İmran, ayet 130.

140 Ali İmran, ayet 131.

İkinci sebep: Hz. Ali'nin Resulullah'tan (S) rivayet ettiği şu hadis şerifin şumulüne girmesidir. Şöyle buyurmuştur: "Sahibine (karzı verene) bir menfaat sağlayan her karz faizdir."¹⁴¹

Karzı alanın dışındaki ilgili kimselerden birine, bir menfaat temin eden her karzın haram olduğuna dair birçok hadis ve eser varit olduğu gibi, bu husus İslam hukukunda da tartışılmaz olarak haram kabul edilmektedir.¹⁴²

Açık bir gerçektir ki, karz verenin yararına bir menfaatin şart koşulması, karz akdini bir yardım ve sevap kazanma akdi olmaktan çıkarmaktadır. Şart koşulan menfaat, ister miktarda, ister vasıfta bir fazlalık şeklinde olsun fark etmemekte ve karz akdini gayesinden uzaklaştırmaktadır. Fakat, akitte şart koşulmadan, borçlu kendiliğinden alacaklıya bir şey verirse, haram olmaması gerekir.¹⁴³ Kanaatimizce kredi kartı sözleşmesinde ileri sürülen faiz şartı, daha önce de açıklandığı gibi, krediye terettüp eden bir menfaatten ziyade borçluyu, borcunu zamanında ödemeye zorlayan bir yaptırım hükmündedir. Dolayısıyla caiz kabul edilebilir.

F. Kredi Kartı ile Yapılan İşlemlerde Kabz Problemi

a. Kabzın tanımı: Kabz, lügatta bir şeyi almak, tutmak veya alabilmek ve tutabilmek anlamına gelir. Fıkıh ıstılahında ise, kabz için değişik tarifler yapılmıştır. Kabzın bütün çeşitlerini içine alan bir tarif yapılmamış, bu husus daha ziyade örf'e havale edilmiştir. Buna göre, herhangi bir asırda, örfün kabz olarak kabul ettiği bir durum, şer'i bir nassa açıkça aykırı değil ise, şer'an kabz sayılır. Önceden kabz sayılan bir durum, örf'e göre zamanla kabz olmaktan çıkarsa, şer'an da bu durum kabz olmaktan çıkmış sayılır.¹⁴⁴

Özet olarak kabız için şöyle bir ıstılahi tarif yapmak mümkündür: "kabız, bir şeyi hakikaten veya hükmen teslim almaktır." Hakiki olarak bir şeyi teslim almak, filen o şeye el koymakla olur. Menkul şeylerin

141 Ahmed b. Hacer el-Askalani, Buluğ'ı'l-Meram, III, 30.

142 Muhammed el-Hattab, Mevahibü'l-Celil ala Muhtasarı Halil, IV, 546.

143 el-Behuti, Keşşafu'l-Kına', III, 317.

144 Muhammed Rıza el-Anî, el-Kabz Envauhu ve Ahkamuhu fi'l-Fıkhı'l-İslami, İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 6, c. 1, s. 495, yıl, 1410,

kabız gibi. Hükmen bir şeyi teslim almak ise, bir şeyi, müstahakkı için tahliye etmek veya anahtarını teslim etmekle olur. Gayri menkul eşyanın kabzında olduğu gibi. Bu da fiilen kabz hükmündedir.¹⁴⁵

Kabz işlemine göre akitler dört kısma ayrılırlar:

1. Tarafların akit meclisinden ayrılmalarından önce, tekabüzün (karşılıklı alıp vermenin) icma' ile vacip olduğu akitler. Sarf akdi gibi. (Paranın parayla değiştirildiği akit).¹⁴⁶

2. Tarafların ayrılmalarından önce, tekabüzün icma ile vacip olmadığı akitler. Mal ve yiyeceklerin para ile satış akitleri gibi.¹⁴⁷

3. Tarafların ayrılmalarından önce, tekabüzün vacip olup olmadığı ihtilaf bulunan akitler. Yiyecek maddelerinin birbiriyle satışı gibi. Şafii, Malik ve Ahmed'e göre tekabüz vaciptir, Hanefiye göre ise, vacip değildir.¹⁴⁸

4. Fevri olarak (anında) tekabüz şart olan akitler. Ribevi (ölçek ve tartı ile satılan) malların birbiriyle satışı gibi.¹⁴⁹

Buna göre, kredi kartının mal ve hizmetler alımında kullanılmasında, kabz problemi bulunmamaktadır. Yabancı döviz ve altın ile gümüş alımlarında kullanıldığında ise, kabız hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Çünkü bu akitlerde mecliste kabız vaciptir. Ancak, çek, tahvil vb. şeylerin teslimi hükmi kabız kabilinden olup olmadığı hususu, tartışmalıdır.¹⁵⁰ Kanaatimizce, kredi kartı ile alım satım örfen kabz kabul ediliyorsa, şer'an de kabul edilmelidir.

b. Kredi kartı ile döviz alımları: Kredi kartını taşıyan kişi, dünyanın herhangi bir devletinde, tüccarlar, bankalar ve kart üyeleri nezdinde, kredi kartı ile muamele yapabilir. Kart hamili, herhangi bir mal veya hizmeti satın aldığı veyahut, üzerinde anlaşılan para cinsinden ayrı bir döviz cinsini kart ile çektiği zaman, kartı çıkaran

145 A.g.e, a.y.

146 Ali Muhyiddin Karadaği, el-Kabz, İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 6, c. 1, s. 495, yıl 1410.

147 Karadaği, el-Kabz, a.y.

148 Karadaği, el-Kabz, a.y.

149 Karadaği, el-Kabz, a.y.

150 Bkz. Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fikhi el-Muasıra, s. 184.

banka, onun borcunu yabancı dövizle kapatır, sonra, ödediği döviz, mahalli parayla veya üzerinde anlaştıkları döviz kuru ile hesap ederek, hamilden tahsili cihetine gider. Üzerinde anlaşma yapılan döviz kurları, bankadan bankaya değişebilmektedir.¹⁵¹

c. Borcun, neşet ettiği döviz cinsinden başka bir dövizle ödenmesi: Bu işlemin şer'i hükmünü araştırdığımızda, görürüz ki, paranın parayla değiştirilmesi (sarf akdi) hususunda, iki tarafın akit meclisinde, karşılıklı teslim ve tesellümleri (kabz) şarttır. Ancak, kağıt paraların değerleri farklı olduğundan, sayı itibariyle birinin diğerinden fazla olmasında bir sakınca yoktur. Zimmette sabit bir borç peşin para ile değiştirildiğinde, taraflar aynı ise, caizdir. Bunun gibi, zimmette sabit olan iki borçun, değerleri aynı ise, birbirleriyle takas edilmeleri caizdir. Ayrıca, biri diğerinden fazla olan iki borçtan, az olanı, çok olandan düşürmek suretiyle takas da caizdir.¹⁵²

Buna göre, bir borcun, neşet ettiği döviz cinsinden başka bir döviz cinsi ile ödenmesi, (mesela: dolarla borçlanan kimsenin, borcunu mark ile ödemek istemesi gibi.) İslam Hukukuna göre iki şartla caizdir. Birisi, aralarındaki teslim ve tesellüm (kabz) ün fiilen gerçekleşmesi, diğeri de, iki dövizin, tekabüz zamanındaki değerleri ile hesaplanmasıdır..¹⁵³ Buna delil olarak şu hadis gösterilmiştir. İbn Ömer'in (R), "Ben Baki'de deve satardım. Altınla satar, yerine gümüş para alırdım. Veya gümüş parayla satar, yerine altın para alırdım. Bunu Resulullah'a (S) sordum. Şöyle cevap verdi:" Paralardan birini diğeri yerine kabzettiğin zaman, arkadaşından ayrılmadan ve paraların değerleri arasında bir farklılık yoksa, almada bir sakınca yoktur."¹⁵⁴

d. Kredi kartı ile, altın ve gümüşün satın alınması: Altın ve gümüşün alım satımında, bedellerin derhal kabzedilmesi gerektiği, İslam Hukukunda tartışmasızdır. Ancak, kredi kartı ile altın ve gümüş satın alınmasında, altın ve gümüşü satan tüccar, bedelini daha sonra bankadan alacağı için, tekabüz şartı yerine gelip gelmediği hakkında, görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İslam Hukuku Konseyi, altın ve

151 A.g.e., s. 185.

152 Refik Yunus el-Mısri, el-Cami' fi Usul'r-Riba, s. 145-147.

153 Muhammed Abdulhalim Ömer, a.g.e., s. 177.

154 İbn Mace, Sünen, II, 760, hadis no: 2262.

gümüşün, karşılığı bulunan çekle, akit meclisinde kabzedilmek şartıyla satışının cevazına fetva vermiştir.¹⁵⁵ Bilindiği gibi, kredi kartı ile altın satan tüccarın, bedelini kabzetmesi için iki yol bulunmaktadır. Birisi, fevri kabızdır ki, satış bedeli, elektronik cihazla anında kartı çıkaran bankaya bildirilir ve hemen tüccarın hesabına geçirilir. Bu durumda, mecliste kabz şartının, gerçekleşmiş olmasında şüphe yoktur. Dolayısıyla caizdir. İkinci yol ise, normal prosedür ile, faturanın elden bankaya verilmesidir. Bu durumda da, kredi kartı ile altın alışı, çekle alışına kıyas edilebilir.¹⁵⁶ Kanaatimizce, günümüzde altın ve gümüş genelde para olma özelliğini yitirmiş, süs eşyası ve paraların değerini koruma aracı olarak kullanıldığından mal ve eşya özelliğini kazanmıştır. Dolayısıyla, diğer mallar gibi kredi kartı ile vadele olarak alım satımında bir sakınca olmadığı hükmüne varılabilir.

G. Kredi Kartı Borcunun Başkasına Satılması

Bilindiği gibi, kredi kartı ile satın alınan mal ve hizmetlerin bedelleri, kart hamilinin borcu olarak, kartı çıkaran banka tarafından belirli zamanlarda ödenir. Şu kadar var ki, bazen, ödeme vadesi gelinceye kadar banka, hamilin hesabında bulunan borcunu, tahvile çevirerek, vadesi gelinceye kadar, satışa arz eder ve diğer bankalara satar, bundan kart hamilinin haberi de olmayabilir. İşte bu işleme, "borcun, alacaklıdan başkasına satışı" denir ki, bu, İslam Hukukuna göre caiz değildir.¹⁵⁷ Ancak kanaatimizce, buradaki vebal kart hamiline ait değil, kartı o şekilde kullanan bankaya aittir

155 Bkz. İslam Hukuku Konseyinin, dokuzuncu dönem toplantısında, altın ticaretiyle ilgili olarak aldığı 95/1/ 88 sayılı kararı.

156 Nevvaf, "et-Tekyifu's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, s. 186-187.

157 İbn Kudame, el-Muğni, IV, 53 ; Nezih Hammad, Bey'u'l-Kalii bi'l-Kalii fi'l-Fıkhî'l-İslami, Merkezü Ebhasi'l-İktisadi'l-İslami, Camiü'l-Melik Abdilaziz, Cidde, 1986.

H. Kartı Çıkaran Banka Nezdinde Hesap Açmanın Şart Koşulması

Kredi kartı çıkaran bazı bankalar, kendi nezdinde bir hesabın açılmasını ve teminat olarak bir kısım ödeneğin bu hesapta bulundurulmasını, kart hamiline şart koşarlar. İslam Hukukuna göre bu şart meşrudur, rehin nevindedir. Çünkü, alacağın teminat altına alınması, borçlu borcunu ödemediği takdirde, alacağın tamamı veya bir kısmı, ondan ödenmesi için, bir şeyin rehin edilmesinin şart koşulması caizdir. Rehin edilecek şey, borçluya ait bir miktar para da olabilir.¹⁵⁸

I. Kredi Kartı ile Yapılan Satışlarda Fiyat İndirimi veya Artışı

Bazı ticaret merkezleri, kredi kartı ile yaptıkları satışlarda, daha çok müşteri celp etmek için, fiyatlara özel indirim uygularlar. Bu indirim, İslam Hukukuna göre, meşrudur. Çünkü, mal sahibi kendi rızası ile bunu yapmaktadır. Bu nedenle, satış akdinin, yüz dirhemle yapılması ile, yirmi dirhem indirimli veya yirmi dirhem artışla toplam yüz yirmi dirhemle yapılması arasında bir fark yoktur.¹⁵⁹

Bazen de kart hamili, kartla satın aldığı için, piyasa fiyatından daha yüksek bir fiyatla karşılaşır veyahut, ticaret merkezi tarafından ilan edilmiş iskontodan istifade ettirilmez. Çünkü, tüccar, bankaya göndereceği faturadan bankanın keseceği payı, fiyatların üzerine eklemek ister. Kartı çıkaran bankalar, kart hamillerini, bu duruma karşı, normal piyasa fiyatlarından fazla veya iskontolardan mahrumiyeti kabul etmemeleri hususunda zaman zaman ikaz ediyorlar. Bu durumun, İslam Hukuku açısından, satış akdine bir etkisi yoktur. Çünkü, tarafların karşılıklı rızalarıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla akit sahihtir.¹⁶⁰

158 el-Behuti, Şerhu Münteha'l-İradat, II, 288-289.

159 Refik Yunus el-Mısri, a.g.e., s. 410.

160 Abdussettar Ebu Ğudde, Munakaşatü Mevzui Bitakati'-İ'timan, s. 660.

J. Kredi Kartı ile Yapılan Sigortanın Hükmü

Bazı kredi kartları, özellikle altın kartları, hamillerine hayat ve kaza sigortası gibi imtiyazlar sağlarlar. Bu sigorta miktarları, bazen 100 000 Amerikan dolarına kadar ulaşmaktadır, Sigorta meselesi ise, muasır İslam Hukukçuları arasında ihtilaf konusudur. Bazılarına göre, yolculuk kazalarına karşı sigorta, kart hamili için bir ticari sigortadır. Dolayısıyla caiz değildir.¹⁶¹ Ancak, bu sigortanın, tadil edilerek, kâr gayesi güdülmeyen yardımlaşma sigortası olarak tavsif edilebilirse, (sigorta primi, kartın yıllık yenileme ücreti olduğundan, kâr sayılmayabilir) o zaman, muasır İslam hukukçularının çoğuna göre caiz olur.¹⁶²

K. Kredi Kartı Hamiline Banka Tarafından Verilen Ödül ve Hediyelerin Hükmü

Kredi kartı çıkaran bazı bankalar, kart hamili olan müşterilerini, başka müşterileri bulmak için veya borçlarını düzenli olarak zamanında ödemelerini sağlamak gibi hususlara teşvik etmek maksadıyla, onlara bazı ödül ve hediyeleri dağıtmaktadırlar. Bu hediye ve ödüller, akitte şart edilmeksizin, banka tarafından, kredi kartı kullanımını teşvik ve yaygınlaştırmak maksadıyla kendiliğinden veriliyorsa, bir kısım İslam hukukçuları tarafından sakıncasız görülmüştür ki, kanaatimizce de isabetli bir görüştür. Fakat, bu hediye ve ödüller, sözleşmede şart koşulduğu için veriliyorsa, bu şart sebebiyle, sahibine fayda sağlayan karz çeşidine girer. Bunun da hükmü haram olmaktadır.¹⁶³

161 Bkz. Garib el-Cemal, et-Temin fi'l-Fihi'l-İslami, s. 77.

162 Refik Yunus el-Mısri, Bitakatü'l-İ'timan, s. 411.

163 Hasen el-Cevahiri, Bitakatü'l-İ'timan, s. 630 ; Nevvaf, "et-Tekyifü's-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", Mecelletü'l-Buhusi'l-Fıkhî el-Muasıra, s. 192.

V. Sonuç

Yaptığımız bu araştırma sonucunda aşağıdaki hükümlere varmış bulunuyoruz:

1. Kredi kartı meselesinin, İslam Hukuku açısından karmaşık bir mesele olduğu, çağdaş İslam hukukçularının caiz olup olmadığı hakkında görüş birliğine varmadıkları anlaşılmıştır.

2. Nakit kredi çekme dışında, telefon, şehir içi seyahat, çek, kendi hesabından nakit çekme vb. hizmetlerde kullanılan kartların, kullanılmasında İslam Hukuku açısından bir sakınca yoktur.

3. Kredi kartının, nakit kredi çekmek için kullanılması faizli olduğundan, İslam Hukukuna göre haram olduğu hususu tartışılmaz bir gerçektir.

4. Nakit kredi çekme dışında, mal ve hizmet alımında kullanılan kredi kartları ise, İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olup caiz değildir diyenlerin yanında, cevazına fetva verenler de bulunmaktadır.

5. Mal ve hizmet alımlarında kullanılan kredi kartı münasebetiyle, gerek kartı çıkaran banka ile kart hamili arasında, gerek banka ile tüccar arasında, gerekse de tüccar ile kart hamili arasında meydana gelen ilişki ve akitler, İslam Hukukunca tasvip edilmiş akitler kategorisine sokulmaya çalışılmış, bazen kefalet, bazen vekalet, bazen havale, bazen rehin, bazen de satış ve icare akitleri olarak tavsif edilmiştir. Bazen de, bu akitlerden bir kaçının özelliklerini taşıdığı gerekçesiyle, bu akitlerden mürekkep bir akit olarak nitelendirilmiş ve bu akitlerin hükümlerine tabi tutulmuştur.

6. Kanaatimizce, kredi kartı sistemi, yukarda anlatılan akitlere, bir çok yönden benzemekle beraber, "Bey'u'l-Vefa" ve "Sigorta" gibi yeni¹⁶⁴ ortaya çıkmış müstakil bir sistem olup, klasik akitlerden herhangi birine tam olarak girmemekte, dolayısıyla, bu sisteme de,

164 Yeni ortaya çıkmaktan maksad, İslam Hukukunun, isimli akitler denilen klasik akitlerinden sonra ortaya çıkmasıdır. Mesela: bey'u'l-vefa (dönüşü satış) akdi, yaklaşık olarak hicretin beşinci yılında ortaya çıkmıştır. Bununla beraber, İslam Hukukunun klasikleşmiş akitleri arasında olmayıp, onlardan sonra çıkmış olduğundan, yeni akitlerden kabul edilmektedir. Sigorta sistemi de on sekizinci asırda ortaya çıkmıştır.

İslam Hukuku kurallarına ve İslam Dininin ruhuna uygun yeni bir hüküm verilmesi gerekmektedir. Bu iş için, İslami kurallar çerçevesinde bir içtihadın yapılması gerekir. Ancak, günümüzde, çeşitli faktörlerden dolayı zihinler karışık, düşünceler fazla net olmadığı için, yapılacak ferdi içtihatların hata ihtimalleri yüksek olduğundan, yeni problemlerin bir icthad heyeti tarafından çözüme kavuşturulması daha uygundur. Yani, ilmi ile âmîl ve ihtisas sahibi bir ulema konseyinin teşkili ve yeni problemlerin bu konseyin içtihatlarıyla çözülmesi gerekmektedir.

7. Kredi kartı kullanımı, günümüzde, " olmazsa olmaz" kabilinden bir zaruret olmamakla beraber, mal ve hizmetlerin alım-satımında, özellikle uzun yolculuklarda, insanlara büyük kolaylıklar sağladığı inkar edilemez. Binaen aleyh, İslam Hukuku açısından, kollektif bir içtihatla, hakkında kesin bir hükme varıncaya kadar, zaruret olmadıkça kullanılmamasını tavsiye ederiz. Kullanmak isteyenlere de, gerek faizli nakit çekme işlemlerine, gerekse borcun zamanında ödenmemesinden mütevellit gecikme veya ceza faizlerine girmemeleri kaydıyla, "haramdır" demeyeceğiz. Çünkü, kefalet, vekalet, havale ve rehin gibi, akitlere kıyas edilmek suretiyle, Hanefi ve Hanbeli mezheplerine gre fetva verilebilir.

8. Kredi kartı akdinde, anlaşma gereği, borcun ödenmesi için belli bir süre tayin edilmekte, bu süre geçince, belirli meblağlara göre, belirli faiz oranları uygulanacağı, şart koşulmaktadır. Kanaatimizce, bu şartın kredi kartı anlaşmasına konulması, borluyu, borcunu zamanında ödemeye zorlamak için konulmuş bir ihtiyati tedbir mahiyetindedir. Dolayısıyla bu şart fasit bile olsa, borcunu, faiz sınırına girmeden vadesinde ödeyen kart hamilleri için, akdin meşru olmadığına delil olmaz. Çünkü, belediyelerin su hizmetleri teşkilatı, elektrik kurumları ve telekom vb. gibi bazı hizmet kuruluşlarının kanun ve tüzüklerinde de, " borcun, belirlenen sürede ödenmemesi halinde, belli oranlarda gecikme faizi uygulanacağı" şartı bulunmaktadır. Şayet, böyle bir şartı taşıyan, su, elektrik ve telefon abonman akitleri, fasit sayılırsa, dindar vatandaşlar için büyük sıkıntılara yol açacak, su, elektrik ve telefon gibi zaruri ihtiyaç sırasına girmiş bu hizmetlerden istifade etmemelerine sebebiyet verecektir ki, böyle bir durum kimsenin aklından bile geçmemektedir. Dolayısıyla, herkes, bu şarta rağmen, bu hizmetlere abone olmakta ve borçlarını zamanında, cezasız ödemeye gayret etmektedir. Kredi kartı kullanımı da bunlara kıyas edilebilir.

9. Dini vecibelerini yaşamak isteyen Müslümanların da, kredi kartı hizmetlerinden vicdan rahatlığı ile istifade etmeleri için, kredi kartı sisteminin, her türlü faiz ve İslam Hukukuna aykırı şartlardan arındırılarak takdim edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

10. Şayet, borçlu kişi, borcunu, meşru bir mazereti olmadan, vadesinde ödemezse ve enflasyon sebebiyle para değerinin düşmesinden dolayı, alacaklının "alacağı" hasara uğrarsa, meydana gelen hasarın borca ilave edilerek borçludan tahsil edilmesi, İslam Hukukuna gre caiz olup faiz statüsüne girmemektedir.

Bibliyografya

- el-Askalani, Ahmed b. el-Hacer, Buluğu'l-Meram min edilleti'l-Ahkam, Matbaatü'l-İstikame, Mısır, (tarihsiz)
- el-Ani, Muhammed Rıza, "el-Kabz Envauhu ve Ahkamuhu fi'l-Fıkhı'l-İslami", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 6, Riyad, 1410.
- Avd, Ali Cemalüddin, Ameliyatü'l-Bunuk mine'l-Vicheti'l Kanuniyye, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire, 1981.
- el-Ayni, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, el-Binaye fi şerhi'l-Hidaye, Tashih: el-Mevla Muhammed Ömer, eş-Şehir bi Nasiri'l-İslam er-Rafuri, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401.
- Batubare, Nevvaf Abdullah Ahmed, "et-Tekyifu'ş-Şer'i li Bitakati'l-İ'timan", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 37, Riyad 1998.
- Bedevi, Ahmed Zeki, Mu'cemü'l-Mustalahati't-Ticariyye et-Teavuniyye, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984.
- el-Berlesi, Şihabüddin Ahmed, Haşiyе ala şerhi'l-Mahalli li'l-Minhac, Daru'l-Fikr, et-tab'atü'r-Rabia, Beyrut, (tarihsiz)
- el-Bağdadi, Kadı Abduvahhab, el-Maune ala Mezhebi Alimi'l-Medine el-İmam Malik b. Enes, tahkik: Haşim Abdulkhak, el-Mektebetü't-Ticariyye, Mekke, 1415.
- el-Behuti, Mansur, er-Revdu'r-Rebi', Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, (tarihsiz)
-, Şerhu Münteha'l-İradat, el- Mektebetü's-Selefiye, Medine, (tarihsiz)
-, Keşşafü'l-Kına' an metni'l-İkna', Daru'l-Fikr, Beyrut, 1982.
- el-Cemal, Garib, et-Te'min fi'ş-Şeriati'l-İslamiyye ve'l-Kanun, Daru'ş-Şuruk, Cidde, 1977.
- el-Cevahiri, Hasan, "Bitakati'l-İ'timan", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 8, Riyad, 1415.
- ed-Dusuki, Muhammed b. Arefe, Haşiyetün ala Şerhi'l-Kebir, Daru'l-Fikir, Beyrut, (tarihsiz)

- Ebu Zeyd, Bekir b. Abdillan, Bitakatü'l-İ'timan Hakikatühu'l-Benkiye et-Ticariye ve Ahkamuha's-Şer'iyey, Müessesetü'r-Risale, Amman, 1416 .
- Ebu Süleyman, Abdulvahab b. İbrahim, Bitakatü'l-Muamelati'l-Maliye, Mekke, 1417/1996.
- Beytü't-Temvil, el-Kuveyti, et-Tekyifü's-Şer'iyey li'l-Bitakati'l-İ'timani'l-Masrafiye, İslami İktisad dizisi, Kuveyt.
- Ebu Ğudde, Abdüssettar, Buhus fi'l-Muamelat ve'l-Esalibi'l-Masrafiye el-İslamiyye, Kuveyt, 1993.
-, "Bitakatü'l-İ'timan ve tekyifuha's-Şer'i", İslami İktisad Dergisi, yıl 1412, sayı 129.
- The Consise Oxford Dictionary, Eighth Edition U.S.A., 1990.
- es-Sicistani el-Ezdi, Ebu Davud Süleyman, Sünenü Ebi Davud, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- el-Faki, Muhammed Ali Osman, Fıkhü'l-Muamelat - Dirasetü Mukarine, Daru'l-Merih, Riyad, 1406 .
- el-Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-Muhit, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, (tarihsiz)
- Ğattas, Nebih, Mu'cemü Müstalahati'l-İktisadı Ve'l-Mal ve İdareti'l-Amal, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1980.
- el-Haskefi, Muhammed Alaüddin, Şerhu Dürri'l-Muhtar, Matbaatü Sabih ve evladihi, Mısır, (tarihsiz)
- el-Hattab, Ebu Abdillan Ömer b. Muhammed, Mevahibü'l-Celil Şerhu Muhtarati'l-Halil, Matbaatü's-Seade, 1329.
- Hammad, Nezih Kemal, Bey'u'l-Kâlii bi'l-Kâlii fi'l-Fıkhü'l-İslami, Merkezü Ebhasi'l-İktisadi'l-İslami, Camiatü'l-Melik Abdil-aziz, cidde, 1986.
-, Dirasat fi usuli'l-Müdayene fi'l-Fıkhü'l-İslami, Daru'l-Faruk, Taif, 1411.
- Hammad, Sami, Tatviru'l-Amali'l-Masrafiye bi ma yettefikü me'a's-Şeriatü'l-İslamiyye, Matbaatü's-Şark, Amman, 1402.
- el-Huraşi, Haşiyetü'l-Huraşi, ala Muhtasari Halil, Daru Sadır, Beyrut, (tarihsiz)
- İbnü'l-Hümmam es-Sivasi, Kemal, Fethu'l-Kadir, Matbaatü'l-Halebi, Kahire, 1389.

- İbn Şaş, Celalüddin Abdullah, el-Cevahirü's-Semine fi mezhebi Alimi ehli'l-Medine, tahkik, Muhammed Ebu'l-Ecfan ve Abdulhafız Mansur, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1415.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, el-Muğni, Daru kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1973.
- İbn Mace, Ebu Abdillan Muhammed b. Yezid el-Kazvini, Sünenü ibn Mace, tahkik, Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru ihyai'l-Kütübi'l-Arabi, Mısır. (tarihsiz)
- İbn Müflih, Ebu İshak Bürhanüddin İbrahim, el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni', el-Mektebetü'l-İslamiye, Dimeşk, 1394.
- Mecma'ul-Fıkhî'l-İslami, "el-Munakaşatü havle Bitakati'l-İ'timan", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 7, Riyad, 1412.
- Karadağı, Ali Muhyiddin, "el-Kabzu suveruhu ve ahkamuh", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 6, Riyad, 1410.
- el-Kari, Muhammed Ali, "el-Esvaku'l-Maliye", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 6, Riyad, 1410.
-, "Bitakatü'l-İ'timan", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 7, Riyad, 1992.
- el-Mısri, Refik Yunus, el-Cami' fi uslubi'r-Riba, et-Tab'atü'l-Ula, Matbaatü'l-Kalem, Dimeşk, 1413.
- el-Mağribi, el-Hattab Ebu Abdillan, Mevahibü'l-Celil, Matbaatü'n-Necah, et-Tab'atü'l-Ula, Libya, 1398.
- el-Mukbil, Talib Kaid, el-Vekaletü fi'l-Fıkhî'l-İslami, et-Tab'atü'l-Ula, Daru'l-Liva, Riyad, 1403/1983.
- el-Meni', Abdullah b. Süleyman, Ahkamu Bey'i'd-Deyn, İslami Araştırmalar Enstitüsü'nün organizesiyle 4.9.1417'de İslam Kalkınma Bankası'nda (Cidde) verilen konferans.
- en-Nisaburi, Müslim b Haccac, Sahihu Müslim, Çağrı Yay., İstanbul, 1401/1981.
- el-Osmani, Muhammed Takıyüddin, "Münakaşatü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslami havle Bitakati'l-İ'timan", İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 7, Riyad, 1412.
- Ömer, Muhammed Abdulhalim, el-İtarü's-Şer'iyü ve'l-Muhasibi li Bitakati'l-İ'timan, (Aynü's-Şems Üniversitesi Ticaret Fakültesinin çıkardığı İktisadi, İdari, İlmi Dergi, sayı 2, Mısır, 1992.

- er-Remli, Şemsüddin Muhammed, Nihayetü'l-Muhtac ila şerhi'l-Minhac, Matbaatü Mustafa'l-Babi, Mısır, (tarihsiz)
- Sabık, Seyyid, Fikhü's-Sünne, Daru'l-Feth, Kahire, 1411/1991.
- Said, Hasen, Bitakatü'l-İ'timan intacuha ve Keyfiyetü te'miniha, ("Çek ve Dövizlerin Korunması" hakkında Araştırmalar Merkezi'nde verilmiş bir konferans) Kahire, 1993.
- es-Selami, Muhammed Muhtar, "Mevzuu Bitakati'l-İ'timan, İslam Hukuku Konseyi Dergisi, sayı 7, Riyad, 1412/1992.
- es-San'ani, Muhammed b. İsmail, Sübülü's-Selam şerhu Buluği'l-Meram, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1405/1985.
- es-Serahsi, Şemsüddin, el-Mebsut, Daru'l-Marife, Beyrut, 1389/1970.
- eş-Şafii, Ebu Abdillan Muhammed b. İdris, el-Ümm, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1410/1990.
- eş-Şafii, Muhammed Zeki, Mukaddimetün fi'n-Nukudi ve'l-Bunuk, Daru'n-Nuhdati'l-Arabiye, Kahire, 1981.
- eş-Şirbini, Muhammed el-Hatib, Muğni'l-Muhtac, Matbaatü'l-İstikame, Kahire, 1955.
- eş-Şatibi, İbrahim b. Musa, el-Muvafakat, Daru'l-Marife, Beyrut, 1975.
- ez-Zuhayli, Mustafa Ahmed, el-Medhalü'l-Fikhiyü'l-Amm, Darul'l-Fikir, Metabiu elifba, Dimeşk, 1387/1968.
- ez-Zeyni, Abdulvahab, el-İ'lam fi hidmeti'd-Devleti li'l-İ'tamani'l-İslami, Mektebetü'l-Harici, Riyad, 1984.

FATMA ÂLİYE VE REFET ROMANI

Muammer GÜRBÜZ*

Roman alanında ilk kadın yazarlardan birisi olan Fatma Âliye Hanım, devlet adamı, hukukçu ve tarihçi Ahmed Cevdet Paşa'nın kızıdır.¹

Eğitimine özen gösterilen ve özel hocalardan ders alan yazar, Fransızca'sını geliştirerek Alexandre Dumas ve Eugene Sue gibi yazarların eserlerini, kaynağından okur. Popüler alanda eserler veren Ahmet Mithad Efendi'nin romanlarını büyük bir zevkle takip eder. Üstad olarak kabul ettiği Ahmet Mithad tarzını benimseyen Fatma Âliye, Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemleri arasında bir köprü görevini üstlenmiştir.

Servet-i Fünûn döneminin ferdîyetçi düşüncesine ve "sanat sanat içindir" anlayışına uymayan yazar, sanatını toplumun bilinçlenmesi doğrultusunda kullanmış ve "mutavassitin" dediğimiz serbest sanat anlayışını sürdürenler arasında yer almıştır. Bu yüzden Namık Kemal'le başlayıp A. Mithad'la devam eden "halk için roman" anlayışını sürdürmüştür. Hatta A. Mithad ile birlikte "Hayal ve Hakikat" romanını hazırlar. "Bir Kadın ve Ahmet Mithad" imzalarıyla yayımlanan bu romanın "Vedat" adlı bölümünü Fatma Âliye yazar.

Teknik bakımdan haylice eksikleri olan Fatma Aliye, romanlarında

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. muammerguson@myynet.com

1 Fatma Âliye'nin hayatı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mübeccel Kızıtan "Öncü Bir Kadın Yazar; Fatma Âliye Hanım" Türklük Bilgisi Araştırmaları Fahir İz Armağanı I, c. XIV. 1991, s. 283-323.

sık sık vakayı keserek araya gereksiz bilgiler sıkıştırır. A. Mithad gibi, halkı bilinçlendirmeyi amaç edinen yazar, bu yüzden de romanda teknik yapıyı ihmal eder. Bu eksiklik o dönemler için yeni bir tür olan Türk romanı için bir bakıma doğal karşılanabilir.

Fatma Aliye Muhâzarât (1891/1308), Hayal ve Hakikat (1309), Refet (1896/1314), Udi (1898/1315), Levayih-i Hayat (1898/1315), Enin (1328/1910) adlı romanları kaleme alır.

Yaşadığı dönemde Osmanlı toplumunda çok iyi bir öğrenim görme şansına sahip olan kadınlardan biri olan Fatma Aliye, sadece özel öğretmenlerden ders almakla yetinmemiş, babası A. Cevdet Paşa'dan da tarih dersi almayı sürdürmüştür. Sadece roman ve makale yazmakla kalmamış felsefe, tarih ve siyaset alanında da bir çok eserler yazmış, konferanslar vermiştir.

Fatma Aliye, Tercüman-ı Hakikat, Hanımlara Mahsus Gazete, Mehasin, Ümmet, İnkılap adlı gazete ve mecmualarda İslamiyetin aydınlık dönemlerinde olduğu gibi, kadınların asıl değerine ulaşmasını, kadın-erkek ayrımı yapılmadan herkesin bilimden faydalanmasını, İslamiyet'te kadının ilim öğrenmesini engelleyecek bir emrin bulunmadığını İslam tarihinden örnekler vererek savunan yazılar yazar. Fatma Aliye'nin eser ve makalelerinde savunduğu bazı düşünceler ise, kadınların sosyal hayatta mutlaka yer almaları, kadının sadece çocuk doğuran bir varlık olarak görülmemesi, çok kadınla evlenmenin İslamiyetin buyruğu olmayıp, insanların bu düşünceyi istismar ederek ilk evlendiği hanımlarının üstüne başka kadınlar getirerek aile hayatını bozup, kadınları incittikleri, kadınların da erkekler kadar sosyal hayatta başarı sağlayacakları, hatta hayatın zorluğu karşısında kadınların, daha mücadelecı bir ruh ve gurura sahip oldukları gibi. . . düşüncelerdir.

Yaşadığı dönemin sosyal olaylarına bir kadın gözüyle bakan Fatma Aliye, romanlarında aile, evlilik, cariyelik, eşitlik, kavramları üzerinde durur ve doğal olarak da kadınları haklı görür. Özellikle kadınların eğitilmesi ve onların koyu cehalet karanlığından kurtarılması gerektiğini vurgulayan yazar, dinin yanlış anlaşılıp uygulandığını, İslamiyette eğitimi engelleyici hiçbir ayet, hadis ve hükmün olmadığını belirtir. Eğitilen kadınların ekonomik bir güvenceye sahip olacaklarını bu yüzden de bir meta gibi erkekler tarafından alınıp satılmayacaklarını, istemedikleri evlilikleri yapmak zorunda kalmayarak evini bir başka kadınla paylaşma problemiyle karşılaşmayacaklarını savunur.

Romanlarında bazı terimler dışında oldukça sade bir dil kullanan Fatma Aliye, olaylar karşısında gözlemci olarak kalmayıp sık sık vakaya müdahale eder. Vakada sorunlara çözüm bulmaya çalışması, inanılmaz tesadüflere yer vermesi ve vakanın akışını keserek ansiklopedik bilgi vermesi onun A. Mithad'ın aşırı derecede etkisinde kaldığını gösterir.

Diğer eserlerinin olduğu gibi romanlarının da eski harflerle yazılarak Latin harfleriyle bastırılmaması Fatma Aliye'nin yeni kuşaklar tarafından tanınmayıp unutulması sonucunu doğurmuştur. Biz, yazarın sadece isim olarak bilinen ama muhtevası bilinmeyen "Refet" romanını tahlile çalışacağız.

REFET²

Hicrî 1314, miladî 1896-1897 tarihlerinde Kırk Anbar Matbaası'nda eski harflerle baskısı yapılmış olan bu romanın henüz yeni harflerle baskısı yapılmamıştır.

Romanı, halkı aydınlatmada bir araç olarak seçen A. Mithad Efendi, kendi sanat anlayışını sürdüren Fatma Aliye Hanım'ın Refet romanına bir takriz ya zarak okuyanların Refet'i örnek almalarını tavsiye eder.

"Kerime-i maneviyemiz Fatma Aliye Hanımefendi hazretlerinin "Refet" namı ile kaleme aldıkları şu eseri bir "roman" diye telakki edenler o namdan umdukları şeyi bunda bulamayarak intizarlarında yanılmış olurlar. Bu bir roman değil tasvirdir. "

". . . Ama eserin zemini o fakr-ı sabıraneyi tasvirden de ibaret değildir. . . Bu fakr hem sabûrane hem de ğayûrane. . . " diyerek Refet'in yaşam mücadelesi veren bir genç kızın hayatını anlattığını, cehalet ve fakirlikle mücadele ederken de onur ve kişiliğinden hiçbir taviz vermediğini "Hasılı bir fakir kız tahayyül ediniz ki yalnız servet-i maddiye fakiri değil hüsnün de fakiri!. . . Mezbele-i cehle atılmış bir tohum-ı ilm ü irfan! Orada neşv ü nema bulacak. O mezbeled! Üstte yok, başta yok, kanda yok. Fakat yürekte var. . . Neler neler. . . Adını "Vakar" koyduğu kibir ve gurur da var!" sözleriyle Refet'in şahsında

2 Makaledeki pasajlar, kitabın eski harflerle yapılan şu baskısından alınmıştır. Kırk Anbar Matbaası (1314/1897-1898/1899) Tercüman-ı Hakikat Gazetesine tefrika edildikten sonra Ma'arif Nezaret-i Celile'sinin ruhsatıyla ayrıca kitap şeklinde dahi tab' olunmuştur. İst tanbul 1314-1896-1987

tüm genç kızların cehaletle, bozulmuş ahlakla mücadele etmeleri gerektiğini vurgular.³

A. Mithad “Takriz”in sonunda romanın neticesinin çok önemli olduğunu, fakirlik, zillet, hakaret, hastalık gibi tüm olumsuzlukların “Refet”in hayallerini yıkmaya yetmediğini; ilim, irfan, ahlak, şan ve şerefi kazanarak “Refet”in tüm olumsuzluklara göğüs gererek hem cehaletten hem de kötü insanlardan intikam almasını becerdiğini belirtir, Refet’in mücadelesinin tüm hanımlara örnek olması gerektiğini vurgular.

Hayati Efendinin üç dört eşinden biri olan Binnaz ve kızı Refet’in hem çok eşli ve çok çocuklu aileden gördüğü aşağılanma, taciz hem de İstanbul gibi koca bir şehirde yoksullukla mücadele arasında okuyup onurunu ve ekonomik özgürlüğünü kurtarmak isteyen ana-kızın dramatik hayatının ele alındığı roman Refet’in başarısıyla sonuçlanır.

Romanda ele alınan başlıca konular şunlardır:

- 1- *Birden fazla kadınla evliliğin doğurduğu acı sonuçlar*
- 2- *Cehalet ve yoksullukla mücadele için eğitimin gerekliliği*
- 3- *Kadınların iş ve meslek sahibi olması gerektiği*
- 4- *Maddi çıkarılara dayanan akrabalık ilişkilerinin köksüzlüğü*

Refet’in annesi Binnaz, Hayati Efendinin ikinci eşi olur. Bu evlilikten Refet adını verdikleri kızları olur. Hayati Efendi ölünce koruyucusuz kalan ana-kız diğer üvey kadın ve çocuklarının kötü davranışlarıyla karşılaşır. Zaten daha ilk geldiği günden itibaren Binnaz ve kızına karşı taşralı eşler bir kıskançlık psikolojisine girmişlerdir. “Taşralı zevceleri bu İstanbul’dan giden cariyeyi çekemedikleri gibi yetişmiş oğul ve kızları da ondan dünyaya gelen Refet’i bir türlü sevmezler.” (s. 17)

Bu kıskançlığın altında Refet ve annesi Binnaz’ın taşralılara göre daha görgülü ve medeni olmaları, temiz giyinmeleri gibi sebepler olduğu gibi yaşı haylice ilerlemiş Hayati Efendi’nin mirasına ortak olmaları sebebi de vardır. Oysa Binnaz o kadar iyi niyetlidir ki aklına miras bile gelmez. O sadece kızı Refet’in geleceğini düşünür. Hiçbir zaman, maruz kaldığı kötü davranışlara karşılık vermeyi düşünmez.

3 Ahmet Mithad Efendi, Takriz Makamında İki Söz, Refet, İst. 1314, s. 2

“Yediği yumruklardan Refet’in arkası gömüldükçe zavallı valide de sanki ciğeri ağzından geliyor gibi oluyor.” (s. 18) sa da “Hakaret için ana-kızı sofraya almıyorlar.” (s. 11)sa da “. . . ve bazı defa da yemek artıklarını ana-kıza vermeyip köpeklere dökseler de” (s. 18) onlarla iyi geçinmeye çalışacak kadar iyi niyetlidir. İnsanında bir noktaya kadar dayanma gücü vardır. “O güne kadar kuzu gibi munis olan kadın, hissiyat-ı maderane ile bir aslan kesildi. Kükreyip evladının önüne geçti. . .” (s. 19)

Fakat Binnaz’ın bu çok çocuklu ve eşli aile ile mücadele etmesi mümkün değildir. Ancak köydeki tüm haklarından vazgeçerek “. . . Boynumdaki altınlar ile Refet’in nazar takımını ve efendisinin hayatında kendisine hediye etmiş olduğu yirmi otuz liralık kadar küpe ve yüzüğünü dörtte bir fiyatına satıp İstanbul’a gidecek bir aileye . . .” (s. 19) katılır.

Binnaz ile kızı belki üvey evlat ve analardan kurtulmuşlardır. Ancak kurtuluş gözüyle baktıkları İstanbul’da da olumsuzluklar yakalarını bırakmamıştır. Refet’in annesi ile birlikte İstanbul’a gelmeleri ile vaka hareketlenir. Vakayı dört ana başlıkta toplamak mümkündür:

1-Hayati Efendinin Binnaz’la evlenmesi ve köydeki huzursuzluk

2-Hayati Efendi nin ölümü üzerine Binnaz’ın İstanbul’a dönüşü

3-Refet’in yoksullukla mücadelesi ve okulunu tamamlaması

4-Binnaz’ın ölümü ve Refet’in kendi hayatı ile ilgili karara varması

Vakayı meydana getiren olaylara bakıldığında en fazla olay yoğunluğu, Binnaz’la Refet’in İstanbul’a döndükleri ve Refet’in okumak için yoksullukla mücadelesi bölümünde görülmektedir. Vakanın bu bölümünde Binnaz akrabalarından yardım istese bile umduğunu bulamaz. (s. 79-83) Kızını okutmak için komşularının çamaşırlarını ve merdivenlerini yıkamaya başlar. Fakat Binnaz’ın bu çalışmaları ev ve okul masraflarını karşılamaya yetmez. Bu yüzden daha masrafsız bir eve taşınırlar. Bu bölümdeki diğer olaylardan bazıları da şunlardır:

Refet’in Dârulmuallimât’a kaydolması ve güçlüklerle eğitimini tamamlaması, annesinin artık gücünü yitirip sık sık hastalanması, Binnaz’la Şûle’nin birbiriyle arkadaş olması ve hayatın zorluklarına birlikte göğüs germeleri, Binnaz’ın Refet’in okulu birincilikle bitirdiğini öğrenmesi ve hayata veda etmesi.

Vakanın son bölümü ise artık hiç kimseye minneti kalmayan Refet'e akrabalarından Mucib'in evlenme teklif etmesi ve Refet'in çıkarıcı olan Mucib'i reddetmesi. Vaka, Refet'in mutlu bir şekilde öğretmenlik görevine atanmasıyla sona erer.

Merak unsurları bol olan vaka okuyucuya sunulurken sık sık yazar tarafından kesintiye uğrar. Kimi zaman hiç ilgisiz bilgi ve tanımlara yer veren yazar, henüz yerleşmekte olan roman tekniği konusunda yetersizdir. A. Mithad tarzını sürdüren yazar, bazı bölümlerde çok abartılı üslup kullanırken inanılmaz tesadüflere de bol bol yer verir.

Kahramanlarının düz (flat) tipler olarak tanıtıldığı bu romanda vaka başında olumlu olan tipler (Refet, Binnaz, Münevver Hanım, Şüle vs) vaka sonunda da olumlu olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan vakada olumsuz bir bakış açısıyla ortaya konulan tiplerin vaka sonunda da durumları değişiklik göstermez (Hürmüz, Necip, Fâize vb.). Romantizmin tüm özelliklerinin yansıtıldığı bu romanda yazarın kadın oluşu, kadın kahramanları yüceltmesine ve erkek kahramanlara üstünlük sağlamasına neden olmuştur, denilebilir. Fakat yazar bu durumu ortaya koyarken doğallığını bozmamıştır. Oysa ki Halide Edip'in romanlarında kadın kahramanlar daha fazla abartılı anlatılmış, erkeklere üstünlük sağlamışlardır (Sinekli Bakkal, Mor Salkımlı Ev, Zeyno'nun Oğlu vb.).

Vakada yazarın sözcülüğünü Refet ve annesi Binnaz Hanım'la birlikte Refet'in arkadaşı Şüle üstlenmiştir. Fatma Aliye, kadınların sorunları ve eğitimi ile ilgili düşüncesini bu kahramanlar vasıtasıyla ortaya koyar.

Vaka, Refet üzerine kurulmuştur. Bu yüzden roman, biyografik bir özellik gösterir. Vakadan Refet'i kaldıracak olursak vaka tümünden çökmüş olacaktır. Bütün roman kişileri Refet'e bağlı olarak ele alınmışlardır.

Fatma Aliye, vakaya çatışma unsuru olarak Refet'in akrabalarını, özellikle de amcasının oğlu Mucib'i sokmuştur. Çünkü vaka başında maddi ve manevi yönden çökmüş vaziyette olan Refet ve annesi Binnaz'a akrabaları yardım etmemiş, gereken destek ve ilgiyi göstermemişlerdir. Vaka Refet'in akrabası ve özellikle de öğretmen olduktan sonra kendisine evlenme teklifi eden (s. 130) Mucib'i reddederek intikam almasıyla son bulur.

Yazar diğer sorunların yanında (cehalet, kadınların eğitimi, kadının sosyal hayattaki statüsü vb.) faydacılık üzerine kurulan

akrabalığı da yermiştir. Ne dinden ne de medeniyetten nasibini almamış olan Mucip, annesi Binnaz'ın ölümünden sonra çıkarı için Refet'i aramaya ve onunla evlenmeye çalışır. “. . . Bu kız benim işime çok yarayacak”. . . (s. 131) derse de Refet onun teklifini kabul etmez.

“. . . Çünkü siz cahilsiniz!. . .” diye karşılık veren Refet eğitilmişliğin ve bir meslek sahibi olmanın haklı gurur ve kuvvetini kendisinde hissederek karşısında zengin, varlıklı bir kişiyi eğitim silahıyla etkisiz hale getirir. Yazar, kadınların alnyazılarını değiştirebileceklerini, yoksulluk ve çaresizliğin kendilerine bir kader olmayacağını, bu yüzden de tüm imkansızlıklara rağmen okuyup bir meslek sahibi olmaları gerektiğini vurgular. Eğer Refet hayatla mücadele etmeseydi, o da diğer hemcinsleri gibi hayatın tokadını yiyecek bir köşeye atılacaktı. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da Refet'in mücadelesini onurlu bir şekilde sürdürmesidir. Karnını doyurmak için kötü yollara düşmemiş ve bu fikri zihnine hiçbir zaman sokmamıştır. Eğer rahat kazanayım, rahat yaşayayım amacıyla olsa idi vakada işlenen eğitilmişlik fikrine ters düşmüş olacaktı.

Kadınlık hislerini romanda gizleyemeyen yazar, vakada kadınları birbirinin yardımcısı olarak yansıtır. Binnaz İstanbul'a gelince kızı Refet ile Mürüvvet Hanım'ın evine yerleşir. Yine Mürüvvet Hanım'ın tavsiye ve desteğiyle Refet ok verilir. (s. 24) Nezaket Hanım'ın kocası ölünce, Refet ve annesi bu hanımın evine taşınırlar. (s. 58) Şihâb Hanım'ın Şûle ve Refet'e yardım etmesi (s. 61) gibi olaylarda daha çok kadınların birbirlerine yardım elini uzattıkları görülmektedir. Yazar, bir noktada kadınlarda acıma ve şefkat hislerinin erkeklerden daha çok olduğunu hissettirmektedir. Romanda sadece Şûle'nin dayısının diğer erkek kahramanlara göre biraz daha yardımsever olduğu belirtilmiştir. (s. 71)

Vakada yazar, daha çok fakir ailelerin durumlarını anlatmış, zenginlerin ise bu aileleri görmezlikten gelerek onlara yardım eli uzatmayışlarını eleştirmiştir. “Bizim kendilerine muhtaç olduğumuz kimselerden imdat dileneceğimize bize muhtaç olanların yanına gidelim! Fakir olan fukaranın halinden anlar. . .” (s. 57) diyen Refet'in annesi zengin akrabalarının yanında itilip kakılmaktansa kuru ekmek yiyip, onurlu yaşamayı tercih etmiştir.

Fatma Aliye vakada çok idealist bir tip yaratır. Refet, tip yönünden romanımıza ilk örneklerden olması açısından çok önemlidir. Çünkü o olumsuzluklarla mücadele etmiştir. Hem vücutça hem maddiyatça hem de güzellikçe emsallerinin çok altındadır. Ama emsallerinden üstün

olan bir ruh güzelliğine ve okuma azmine sahiptir. Bu yönüyle Çalığışu'ndaki Feride'den çok daha idealisttir denilebilir.

Fatma Aliye Hanım'ın teknik yönden birtakım eksiklikleri görülse de okuyucuya verdiği mesaj bakımından haylice başarılı olduğu söylenebilir. Çünkü 1890'lı yıllarda kadınların okuyup bir meslek sahibi olmalarından söz etmek, kadınların erkekler kadar hayatta başarılı olacaklarını ele alıp göstermek, ayrıca kadını eğitim konusunda teşvik ederek onları cesaretlendirmek küçümsenecek bir durum olmasa gerektir.

Ahlaki değerlere önem veren yazar, Refet romanında olduğu gibi diğer roman ve eserlerinde de hep kadınları yüceltmek, onları ahlaki yönden eğitip cehaletten kurtarma amacını gütmüştür. Dış güzelliğin önemli olmayacağını, asıl güzelliğin ahlaki güzellik olduğunu sık sık eserlerinde vurgulayan yazar bu yönleriyle Tanzimat dönemi ile Servet-i Fünûn dönemi arasında gerçekten bir köprü görevini üstlenmiştir.

İLK KAYNAKLARA GÖRE PEYGAMBER'İN SAVAŞLARININ KRONOLOJİSİ (Bir Metin Tahlili)*

J. Marsden B. JONES

Çeviren: Kasım ŞULUL**

I. Peygamber'in Savaşlarının Kronolojisi

Siyer otoriteleri, Peygamber'in megâzîsinin kronolojisine dair birbirleriyle çelişen bir bilgi yığını verirler. Birbirleriyle çelişen bu verileri, kronolojik bir kalıba oturtmak güç bir iştir. Mesela Musa b. Ukbe, İbn İshak ve Vâkıdî gibi temel kaynaklarda, muayyen bir hadisenin tarihi konusunda önemli farklılıklar görülür. Bu, Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesi gibi önemli olaylarda ve

* Makalenin özgün adı: "The Chronology of The Maghazi -a Textual Survey-", BSOAS, XIX, c. 5, 1957, s. 280. (M. Jones'in makalesinde tespit ettiğimiz yanlışlıkları ve bunlarla ilgili tenkidlerimizi "İlk Kaynaklara Göre Asr-ı Saâdet Kronolojisi: Tahlilî Bir İnceleme" başlıklı telif çalışmamızda ve "Asr-ı Saâdet Kronolojisinin Hazırlanmasıyla İlgili Yeni Yaklaşımlar: Hicri Takvim, Tarihi Arka Planı ve Nesi' Problemi" başlıklı çevirimizde (İngilizce'den çeviri olan bu çalışmada üç makale yer alacaktır: 1- Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arka Planı", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25. yıl özel sayısında -sayı: 9, cilt: 9, yıl: 2000, sayfa: 671-685-; 2- Muhammed el-Casnazâni ve diğerleri, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile İlgili bir Araştırma", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: VI, yıl: 2000, sayfa: 143-172 ve elinizde bulunan 3- M. Jones'in, İlk Kaynaklara Göre Peygamber'in Savaşlarının Kronolojisi") vermeye ümit ediyoruz, -çeviren).

** Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi, kasimsulul@hotmail.com

(Peygamber'in hayatının Medine döneminin) nispeten geç bir vaktinde meydana gelen Hayber'e saldırı gibi bir olayda da böyledir. Bazı durumlarda, kronolojik bilgi veren kaynakların metinsel mukayesesi ile daha sıhhatli sonuçlara ulaşılabılır.

Bilgi analizine gerekli bir başlangıç olarak, kaynaklarda bulduğum megâzî ile ilgili kronolojik verileri kaynakları ile birlikte makalenin ilk bölümünde cetvel şeklinde düzenledim. Bu bilgileri, makalenin ikinci kısmında, metinlerin karşılaştırılmasına dayanarak analiz edecek ve büyük bir kısmının, sadece metin tenkidi ile hükümsüz kaldığını göstereceğiz. Kronolojik tablomuzda, olayların Vâkıdî'deki sıralama esas alınmıştır. Çünkü Vâkıdî'nin kronolojik sistemi İbn İshak'inkinden daha bütündür.¹ Mümkün oldukça İbn İshak'ın kronolojisini, metinde bulunan ipuçlarını kullanarak yeniden inşa çalıştım.

1 Yayın için hazırladığım Vâkıdî'nin Kitâbul-Megâzî'sinin tam metninin British Museum yazmasını kaynak gösterdim. Diğer kısaltmalar: (E. M.): Ebu Ma'şer. (E. Ö.): Ebu Ömer. (Bl.): Belâzurî. (By.): Beyhakî. (Bh.): Buhârî. (İ. A.): İbn 'Âiz. (İ. H.): İbn Hişam, Bekkâî'den aldığı metne kendi açıklama ve yorumlarını kattığı yerlerde referans olarak gösterilmiştir. (Bk.): İbn Hişam'ın Sire'sinde bulunan İbn İshak'ın Bekkâî metni. (İ. B.): İbn İshak'ın İbn Bükayr rivayeti diğer kaynaklarda yer alır. Maalesef İbn İshak'ın eserinin eksik Fez yazması megâzî bölümünü içermez. (İ. S.): İbn Sa'd, Vâkıdî'nin katibi olması ve malzemesinin çoğunu ona borçlu olmasından dolayı, sadece verdiği kronolojik bilgiler Vâkıdî'ninkinden farklılaştığı zaman özel bahsi geçecektir. (İ. S. N.): İbn Seyyidi'n-Nâs, ilk kanaklardan alındığı açıkça belirtilmeyen görüşlere yer verir. (İ. K.): İbn Kesir, ilk kanaklardan alındığı açıkça belirtilmeyen görüşlere yer verir. (M. E.): Malik b. Enes. (M. U.): Musa b. Ukbe. (Süh.): Süheylî. (Tab.): Taberî, ilk kanaklardan alındığı açıkça belirtilmeyen görüşlere yer verir. (Em.): Emevî. (U. Z.): Urve b. Zübeyr, daha sonraki otoritelerin isnadlarında çokça yer almıştır. (Z.): Zuhri, daha sonraki otoritelerin isnadlarında çokça yer almıştır. Kısaltmalarda, İbn İshak'tan alınan çeşitli rivayet şekillerine dayanan metinler ile İbn Hişam'ın kendi yorum ve açıklamaları arasında ayırım yapılmaya çalışılmıştır.

MEGÂZİ OLAYLARI ²	VAKİDİ'NİN VERDİĞİ TARİH	DİĞER KAYNAKLARDA BULUNAN TARİHLER
Hamza'nın (Kureys'e ait bir kervana hücum etmek amacıyla Kızılderiz sahiline) seriyyesi	Ramazan H. 1. ³	[Saferin sonunda ve Rebiulevvel'in başında H. 2] (Bk.). ⁴ Rebiulevvel H. 2. ⁵ Rebiulahir'den sonra H. 2 (E. U.). ⁴
Rabiğ seriyyesi	Şevval H. 1. ⁶	Safer veya Rebiulevvel H. 2 (Bk.). ⁷ Rebiulevvel H. 2 (İ. A.). ⁸
el-Harrar seriyyesi	Zilkade H. 1. ⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁰ Hamza'nın seriyyesinden sonra (İ. H.). ¹¹

2 Gazve terimi ve onun çoğulu olan megâzi, Resûlullah devrinde yapılan bütün savaşlar için kullanılır. Mesela Zürcânî'nin de işaret ettiği gibi gazve ile seriyye arasında fark yoktur (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, Kahire 1907-1910, I, 467). Bazı olaylar, gazve sözcüğünün ifade ettiği anlama tam olarak uymadığı halde onlara da gazve adı verilmiştir. (Megâzi hadiselerinin, gazve ve seriyye şeklindeki ayırımını Vâkidi'ye göre biz yaptık. M. Jones'in makalesinde böyle bir ayırım bulunmaz, -çeviren-.)

3 B. M. Şr. No: 1617, vr.6b.

4 [] Şekilindeki köşeli parantez içindeki tarihler kaynaklar tarafından açıkça ifade edilmemiştir. Ancak söz konusu edilen metinlerden böyle bir tarihin anlaşılması mümkündür. İbn İshak tarafından Hamza'nın seriyyesi için tarih verilmez, şu söylenir: Peygamber, Veddan'dan döndükten sonra Medine'de ikamet etmesinde bir seriyye sevkeder. İbn İshak'a göre, Peygamber (Veddan gazvesinden döndükten sonra) Safer'in sonu, Rebiulevvel'in başında Medine'de ikamet etti (İbn Hişam, es-Siretu'n-Nebeviyye, Kahire 1936, II, 241,245). İbn Hişam'ın uslubunun tekrarı olan İbn Hazm'a ait bir pasajda, Peygamber'in Medine'de kalış süresinin Rebiulahir'in başına kadar teşmil edildiğini görürüz. Bu açık ifade için kaynak yoktur (Cevâmi'u's-Sire, Kahire 1952, s. 100).

5 Kastallânî, Medainî'den naklen (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 470).

6 B. M. Şr. No: 1617, vr.7a.

7 İbn İshak'a göre, Rabiğ seriyyesi, Hamza'nın seriyyesinden önce sevk edildi, fakat muhtemelen Peygamberin Veddan'dan dönüşünden daha sonra olmuştur.

8 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 472.

9 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7a.

10 İbn Kesir, senet vermeden İbn İshak'tan naklen, Peygamber İ. Bedir (Bedru'l-Ulâ) gazvesi sonrasında Medine'de bulunurken; Cemaziyelahir, Recep veya Şaban aylarından birinde Sa'd b. Ebi Vakkas'ı el-Harrar'a gönderdiğini söyler (el-Bidâye ve'n-Nihâye, Kahire 1932, III, 248). İbn Hişam'da el-Harrar seriyyesi İ. Bedir gazvesinden önce zikredilir (es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 251). İbn İshak söz konusu olduğunda böyle biriyle çelişen bilgiler nadir değildir.

11 es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 251.

Ebva gazvesi	Safer H. 2. ¹²	Safer H. 2 (Bk.). ¹³ Rebiulevvel H. 2 (Tab.). ¹⁴
Buvat gazvesi	Rebiulevvel H. 2. ¹⁵	Rebiulevvel H. 2 (Bk.). ¹⁶ Rebiulahir H. 2 (E. Ö.). ¹⁷
I. Bedir gazvesi	Rebiulevvel H. 2. ¹⁸	Cemaziyelahir H. 2 (Bk.). ¹⁹ Recep H. 2 (Tab.). ²⁰
el-Uşayra gazvesi	Cemaziyelahir H. 2. ²¹	Cemaziyelevvel ve Cemaziyelahir H. 2 (Bk.). ²²
Nahle seriyyesi	Recep H. 2. ²³	Recep H. 2 (Bk.). ²⁴ Recep H. 2 (M. U.). ²⁵ Recep H. 2 (Em.). ²⁶ Cemaziyelahir H. 2. ²⁷
Bedir gazvesi	Ramazan H. 2. ²⁸	Ramazan H. 2 (Bk.). ²⁹ [Ramazan H. 2] (M. U.). ³⁰ Ramazan H. 2 (Tab.). ³¹
'Asmâ' binti Mervan'ın öldürülmesi	Ramazan H. 2. ³²	İbn İshak'ta tarihsiz. ³³ Karkaratu'l-Küdr gazvesinden sonra. ³⁴

12 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7b.

13 İbn Hişam'da gazve "Veddan" ismiyle adlandırılmış ve megâzî ile ilgili bölümün başına yerleştirilmiştir (es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 241).

14 Annales, Lugd. Bat., 1881-1882, I, 1270.

15 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7b.

16 es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 248.

17 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 474.

18 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7b.

19 Peygamber el-Uşayra'dan döndükten sonra Medine'de ancak birkaç gece kalmıştır; denilmesinden dolayı, bu tarihlendirme İbn İshak'ın kronolojisine göre yapılmış olmalıdır (Cemaziyelahir H. 2), (es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 249, 251).

20 Annales, I, 1273.

21 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7b.

22 es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 249.

23 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7b.

24 es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 252.

25 el-Bidâye ve'n-Nihâye, III, 250, 256.

26 İbn Hanbel, el-Müsned, Kahire 1949-50, III, 70.

27 Zürkânî kaynağını belirtmeksizin iktibas etmiştir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 478).

28 B. M. Şr. No: 1617, vr. 5a.

29 es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 263.

30 Musa b. Ukbe, Zuhri'den Bedr gazvesinin, Amr b. el-Hadrami'nin öldürülmesinden 2 ay sonra olduğunu (yani Nahle seriyesinden 2 ay sonra) nakletmiştir. (el-Bidâye ve'n-Nihâye, III, 256.)

31 Annales, I, 1282.

32 B. M. Şr. No: 1617, vr. 42b.

33 Megâzî ile ilgili bölümün sonunda zikredilmiş ve kronolojik bir sıralamaya

Ebu Afak'ın öldürülmesi	Şevval H. 2. ³⁵	İbn İshak'ta tarihsiz. ³⁶ Uhud gazvesinden sonra. ³⁷
Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesi	Şevval H. 2. ³⁸	İbn İshak'ta tarihsiz. ³⁹ Safer ayının ilk günlerinde H. 2. (Tab.) ⁴⁰ Bedir gazvesinden sonra (I. K.). ⁴¹ Şevval H. 2. ⁴² Bedir gazvesinden altı ay sonra (U. Z.). ⁴³
es-Sevik gazvesi	Zilhicce H. 2. ⁴⁴	Zilhicce H. 2 (Bk.). ⁴⁵
Karkaratu'l-Küdr gazvesi	Muharrem H. 3. ⁴⁶	[Şevval'in başında H. 2] (Bk.). ⁴⁷ Muharrem H. 3 (I. H.). ⁴⁸

konulmamıştır (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 285).

34 Zürcânî tarafından mukaddimede bahsedilmiştir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 546).

35 B. M. Şr. No: 1617, vr.43a.

36 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda işaret edilmiştir (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 285). İbn İshak'ın bu olayı, 'Âsmâ' binti Mervan'ın öldürülmesinin öncesiyle ilişkilendirdiği açıktır, çünkü İbn İshak şöyle der: "..... Ebu Afak öldürüldüğünde 'Âsmâ' münafıklık yapıyordu" (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 285).

37 İbn İshak'ın Ebu Afak'ın öldürülmesi hadisesini Uhud'dan sonraya yerleştirdiği söylenir. Fakat Zürcânî bu tarihin yanlışlıkla ona atfedildiğini belirtir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 550).

38 B. M. Şr. No: 1617, vr. 43b.

39 Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesinin İbn İshak'ta özel bir tarihi bulunmaz. Bununla beraber, tarih ifade eden üç cümlemin ona atfedildiğini tespit etmekteyiz: a. Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesi Bedir ve Uhud gazveleri arasında meydana geldi (es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 51). b. Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesi Uhud gazvesinden sonra meydana geldi (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 551). c. Benu Kaynuka'nın sürülmesi es-Sevik gazvesi ile Benu Süleym'e karşı yapılan seriyye arasında gerçekleşti (Annales, I, 1362).

40 Alıntının kaynağı verilmemiştir (Annales, I, 1363).

41 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 9.

42 İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, Kahire 1939, VII, 263.

43 Kastallâniye göre, Urve b. Zübeyr'in rivayeti (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 551).

44 B. M. Şr. No: 1617, vr. 44b.

45 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 47. Zürcânî, İbn İshak'ın es-Sevik gazvesinin tarihini H. 3. yılın Safer ayı şeklinde verdiğini nakleder ve bu rivayetin Bekkâî'den başka birisinin metninden alındığını ima eder (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 553).

46 B. M. Şr. No: 1617, vr. 45a.

47 İbn İshak'a göre, Peygamber Bedir'den dönünce Medine'de yedi gece kaldıktan sonra Küdr'de bulunan Benu Süleym'e karşı gazve yapmak amacıyla hareket etti, orada üç gece kaldıktan sonra ise döndü ve Şevval ayının kalan kısmı ile Zilkade

Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi	Rebiulevvel H. 3. ⁴⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ⁵⁰ Benu Nadir'in sürülmesinden sonra, Uhud gazvesinden önce (Bh.). ⁵¹
Zu Emer gazvesi	Rebiulevvel H. 3. ⁵²	[Muharrem H. 3] (Bk.). ⁵³
Buhran gazvesi	Cemaziyelevvel H. 3. ⁵⁴	Rebiulahir H. 3 (Bk.). ⁵⁵
el-Kared seriyesi	Cemaziyelahir H. 3. ⁵⁶	Bedir gazvesinden altı ay sonra (I. B.). ⁵⁷
Uhud gazvesi	Şevval H. 3. ⁵⁸	Şevval H. 3 (Bk.). ⁵⁹ Şevval H. 3 (I. A.). ⁶⁰ Şevval H. 3 (M. E.). ⁶¹ Şevval H. 4. ⁶² H. 2. yılda. ⁶³ Şevval H. 3 (Tab.). ⁶⁴ Şevval H. 3 (Z.). ⁶⁵ Şevval H. 3 (M. U.). ⁶⁶

- ayında Medine'de bulundu (es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 46).
- 48 Zürkânîye göre, İbn Hişam bu gazveye tarih olarak Muharrem ayını vermiştir. (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 548).
- 49 B. M. Şr. No: 1617, vr.45a.
- 50 İbn Hişam'da hadise Uhud gazvesinin hemen öncesine yerleştirilir (es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 54). Bu, "... ve Evs, Ka'b b. Eşref'i Uhud gazvesinden önce öldürmüştür" mealindeki İbn İshak'ın cümlesiyle de uyumludur (es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 286).
- 51 el-Câmi'u's-Sahîh, Kahire 1930, V, 208.
- 52 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47a.
- 53 İbn Hişam'ın İbn İshak'a açıkça atfedilmeyen ibaresinde, Peygamber es-Sevik gazvesinden dönmüce "Zilhicce'nin sonunda veya o civarda," Medine'de ikamet etti, daha sonra Necd'e yani Zu Emer'e gazve yaptı. Daha sonraki bir ibarede, "Peygamber, Safer ayının tamamında veya o civarda Necd'de kaldığı" İbn Hişam'da söylenir. Bu defa bu ibare özellikle İbn İshak'a atfedilir (es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 49).
- 54 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47b.
- 55 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 50.
- 56 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47b. İbn Kesir, Vâkıdî'nin rivayetine dayanarak Cemaziyelevvel (günü belirtmeksizin) arihini verir (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV,5). Bunun yanlış olduğunu sanıyor Em. Kitabu'l-Megâzi'nin bütün tyazmaları Cemaziyelahir şeklinde bilgi verir. İbn Sa'd da aynı tarihi verir (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebir, Leiden 1909, II, ii, 24).
- 57 Bu İbn Hişam'da bulunan bir tarih değildir. Ancak İbn Kesir, İbn İshak'ın İbn Bükeyr metninden naklen el-Kared'in Bedir'den 6 ay sonra olduğunu belirtir (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 4).
- 58 B. M. Şr. No: 1617, vr.48a.
- 59 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 106.

Hamrâ'ul-Esed gazvesi	Şevval H. 3. ⁶⁷	[Şevval H. 3] (Bk.). ⁶⁸ Uhud gazvesinden sonra (M. U.). ⁶⁹ Şevval H. 3 (I. A.). ⁷⁰
Katan seriyyesi	Muharrem H. 4. ⁷¹	İbn İshak'ta tarihsiz. ⁷²
Bi'r Mâ'une gazvesi	Safer H. 4. ⁷³	Safer H. 4 (Bk.). ⁷⁴ Safer H. 4 (I. K.). ⁷⁵ Hendek gazvesinden sonra. ⁷⁶ Muharrem H. 4. ⁷⁷
er-Recî' gazvesi	Safer H. 4. ⁷⁸	[Zilkade veya Zilhicce H. 3] (Bk.). ⁷⁹ Safer H. 4 (Tab.). ⁸⁰ Bi'r Ma'una'dan önce. ⁸¹

60 İbn Seyyidi'n-Nâs, Uyûnu'l-Eser, Kahire 1937, II,2.

61 Zürkânî ve İbn Kesir, Malik b. Enes'ten savaşın Şevval ayında meydana geldiğini nakledeleler (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 24; el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 9).

62 Zürkânî, bu tarihe işaret eder, ancak Uhud gazvesini H. 4. yıla yerleştirenlerin yanlışlıklarını kanıtlar (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 23).

63 İbn Kesir, Yakup b. Süfyan el-Fasavi'den nakledele (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 94).

64 Annales, I, 1383.

65 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 9.

66 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 9.

67 B. M. Şr. No: 1617, vr.78a.

68 Peygamber, Uhud gazvesinin ertesi sabahı Mekkelileri takip etmek amacıyla çağrıda bulunur (es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 107).

69 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 48.

70 Uyûnu'l-Eser, II, 2.

71 B. M. Şr. No: 1617, vr.79b.

72 Gazvelerle ilgili listede bahsedilir (es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 260). İbn Kesir ve İbn Seyyidi'n-Nâs, Vâkidi'yi izleyerek seriyyenin Muharrem ayında meydana geldiğini söylerler.

73 B. M. Şr. No: 1617, vr. 81a.

74 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 193.

75 İbn Kesir, Bi'r Ma'üne gazvesinin Safer ayında meydana geldiğini söyler ve Mekhu'l'un ise Bi'r Ma'üne'yı Hendek'ten sonraya tarihlendiren şaz bir rivayet naklettiğini belirtir (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 71).

76 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 71.

77 Zürkânî'nin kaynağı belirsizdir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 88).

78 B. M. Şr. No: 1617, vr. 82b.

79 er-Recî'in, İbn İshak'ta açık bir tarihi bulunmaz, fakat onun kronolojisine göre olayı tarihlendirmeye yardımcı olacak işaretler bulunmaktadır. İbn Hişam, er-Recî'in Uhud'dan sonra meydana geldiğini kanıtlamak için Bekkâi'nin metninden alıntı yapar (es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 178). Aynı rivayetin,

Benu Nadir'in Medine'den sürülmesi	Rebiulevvel H. 4. ⁸²	[Rebiulevvel H. 4] (Bk.). ⁸³ Rebiulevvel H. 4 (İ. H.) ⁸⁴ Bedir gazvesinden altı ay sonra (Süh.) ⁸⁵ Uhud gazvesinden önce (Z.) ⁸⁶ Bi'r Ma'una'dan sonra. ⁸⁷ H. 4. yılın başlangıcı. ⁸⁸ Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinin sabahı. ⁸⁹ Bi'r Ma'una'dan önce (Bh.) ⁹⁰
Bedrül-Mev'id gazvesi	Zilkade H. 4. ⁹¹	Şaban H. 4 (Bk.). ⁹² Şaban H. 3 (M. U.). ⁹³ Şevval H. 4. ⁹⁴
Ebu Râfi'nin öldürülmesi	Zilhicce H. 4. ⁹⁵	Ramazan H. 6 (İ. S.). ⁹⁶ Hendek gazvesinden sonra (Bk.). ⁹⁷ Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinden sonra, Uhud ⁹⁸

Buhârî'de İbn İshak'tan istihraç edildiğini görmekteyiz (el-Cami'üs-Sahih, V, 229). İbn Hişam'da, er-Recî' H. 3. yıla, Uhud'dan sonraya Bi'r Ma'üne'dan önceye yerleştirilmiştir. Çünkü İbn İshak'ın kronolojisine göre, Uhud gazvesi Şevval H. 3'de, Bi'r Ma'üne faciası Safer H. 4 tarihinde meydana gelmiştir. Şu halde İbn İshak'a göre, er-Recî' gazvesinin tarihi Zilkade veya Zilhicce H. 3 veya Muharrem H. 4 olmalıdır.

- 80 Annales, I, 1431.
81 İbn Kesir, Taberî ve İbn Seyyidi'n-Nâs, İbn Hişam'da bulunan sıralamayı verirler, yani er-Recî'in Bi'r Ma'üne'dan önce meydana geldiğini belirtirler.
82 B. M. Şr. No: 1617, vr. 84b.
83 Bekkâî'nin metnini esas edinen İbn Hişam'ın rivayetinde Benu Nadir'in sürgün edilmesinin özel bir tarihi yoktur. Ancak olay, Bi'r Ma'üne sonrası ile ilişkilendirilmiştir (es-Siretu'n-Nebeviye, III, 199). İbn Seyyidi'n-Nâs'a göre, İbn İshak Benû Nadir'in sürülmesini Uhud gazvesinden 5 ay sonra Rebiulevvel ayında olduğunu belirtir (Uyûnu'l-Eser, II, 48). Kastailânî'de, İbn İshak'a atfedilen Safer H. 4 şeklinde farklı bir tarih bulmaktayız (İrşâdü's-Sârî, Kahire 1908, VIII, 46).
84 es-Siretu'n-Nebeviye, III, 200.
85 Kitabu'r-Ravdi'l-Unuf, Kahire 1914, II, 176.
86 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 74.
87 Beyhakî'nin kaynağı belirsizdir (el-Bidâye ve'n-Nihâye IV, 74).
88 Cevâmi'u's-Sîre, s.181.
89 Semhudi, Vefâ'u'l-Vefa, Kahire 1908, I, 212.
90 el-Câmi'u's-Sahih, V, 204.
91 B. M. Şr. No: 1617, vr. 89b.
92 es-Siretu'n-Nebeviye, III, 220.
93 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 89.
94 Halebî'nin kaynağı belirsizdir (es-Siretu'l-Halebiyye, Kahire 1875, II 360).

		gazvesinden önce (Bh.). ⁹⁸ Cemaziyelahir H. 3 (Tab.) ⁹⁹ Zilhicce, Benu Kurayza'dan sonra. ¹⁰⁰ Recep H. 3. ¹⁰¹
Zatü'r-Rika gazvesi	Muharrem H. 5. ¹⁰²	Cemaziyevvel H. 4. (Bk.) ¹⁰³ Hayberden sonra (Bh.). ¹⁰⁴ Hayberden önce (M. U.). ¹⁰⁵ Uhud'dan sonra. ¹⁰⁶ Uhud'dan önce. ¹⁰⁷ Bedir'den sonra. ¹⁰⁸ Bedirden önce. ¹⁰⁹ Bedrül-Mev'id'den sonra. ¹¹⁰ Hendek ve Beni Kurayza'dan sonra (E. M.). ¹¹¹
Dûmetu'l-Cendel gazvesi	Rebiulevvel H. 5. ¹¹²	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹¹³ Rebiulevvel H. 5 (İ. H.).

- 95 B. M. Şr. No: 1617, vr. 91a. Vâkıdî, Ramazan H. 6 tarihini farklı bir görtüş olarak nakletmiştir (vr. 92a).
- 96 Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 66.
- 97 İbn İshak'ın kronolojisine göre, Ebu Râfi'nin öldürülmesi Hendek'ten sonraya yerleştirilebilir. Çünkü İbn İshak, Ebu Râfi'den Hendek savaşını organize eden ve Medine'ye saldırıyı teşvik edip kışkırtan sorumlulardan biri olarak bahseder (es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 286). İbn İshak'a göre, Hendek'den hemen sonra Hazrec'in Ebu Râfi'yi öldürme iznini istemiş olmaları, olayın Zilhicce H. 5. veya Muharrem H. 6 tarihinde meydana geldiğine işaret eder.
- 98 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 210.
- 99 Annales, I, 1375.
- 100 Kastallâni, bu tarih için Abdullah b. Atik'in bir rivayetine yer vermiştir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 198).
- 101 Zürcânî, kaynak belirtmeden nakleder (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 198).
- 102 B. M. Şr. No: 1617, vr. 92a.
- 103 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 214. Kastallâni'nin İbn İshak'tan yaptığı nakle göre, İbn İshak hadiseyi H. 4. yılın Rebiulahir ayının sonuna, Cemaziyevvel ayının başına yerleştirir (Şerh ale'l-Mevâhibil Ledüniyye, II, 104).
- 104 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 245.
- 105 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.
- 106 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.
- 107 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.
- 108 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.
- 109 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.
- 110 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.
- 111 Fethü'l-Bârî, VII, 335.
- 112 B. M. Şr. No: 1617, vr. 996. İbn Kesir, Vâkıdî'den naklen, Dûmetu'l-Cendel gazvesinin tarihini Rebiulahir H. 5 şeklinde verir (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV,

el-Müreyysi gazvesi	Şaban H. 5. ¹¹⁴	Şaban H. 6 (Bk.). ¹¹⁵ Şaban H. 6 (I. B.). ¹¹⁶ Şaban H. 5 (M. U.). ¹¹⁷ Hendek'ten sonra (Bh.). ¹¹⁸ Hendek'den önce (E. M.). ¹¹⁹ Hendek'den sonra (I. S. N.). ¹²⁰ Dümetü'l-Cendel'den beş ay sonra. ¹²¹
Hendek gazvesi	Zilkade H. 5. ¹²²	Şevval H. 5. (Bk.). ¹²³ Şevval H. 4 (M. U.). ¹²⁴ Şevval H. 4 (M. E.). ¹²⁵ Uhud'dan iki yıl sonra (Z.). ¹²⁶ Şevval H. 4. ¹²⁷ Şevval H. 5 (U. Z.). ¹²⁸
Benu Kurayza gazvesi	Zilkade ve Zilhicce H. 5. ¹²⁹	[Zilkade H. 5] (Bk.). ¹³⁰

92). İbn Kesir'in Vâkıdî'ye atfen verdiği bu tarih, bir rivayetin okunuş şekliinden ziyade muhtemelen bir hatadır. Çünkü Kitabu'l-Megâzî'nin bütün yazmaları Dümetü'l-Cendel gazvesine Rebiulevvel tarihini verir. İbn Sa'd (Kitab et-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 44) ve Taberî (Annales, I, 1462) de Vâkıdî'den naklen gazvenin tarihini bu şekilde verirler. İbn Kesir'in hatası, muhtemelen Vâkıdî'nin Peygamber'in dönüşünü Rebiulahir ayına yerleştirmesinden kaynaklanır (vr. 99b).

113 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 224.

114 B. M. Şr. No: 1617, vr. 99b.

115 es -Sîretü'n-Nebeviyye, III, 302.

116 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 115.

117 Zürcânî'nin Musa b. Ukbe'den aldığı rivayete göre (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 115). Buhârî, Musa b. Ukbe'nin el-Müreyysi gazvesinin tarihini H. 4. yıl şeklinde verdiğini belirtir. Fakat İbn Hacer, Buhârî'nin Musa b. Ukbeyi bu noktada yanlış aktardığını ifade eder (Fethü'l-Bârî, VII, 345).

118 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 249.

119 Fethü'l-Bârî, VII, 345.

120 Uyûnu'l-Eser, II, 91.

121 Diyarbekrî, Tarihü'l-Hamis, Kahire 1302, II, 91.

122 B. M. Şr. No: 1617, vr. 102a.

123 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 224.

124 el-Bidâye ve'-Nihâye, IV, 93.

125 el-Bidâye ve'-Nihâye, IV, 93.

126 el-Bidâye ve'-Nihâye, IV, 94.

127 İbn Kesir, Ya'kub b. Süfyan el-Fasavî'den nakleder (el-Bidâye ve'-Nihâye, IV, 94).

128 el-Bidâye ve'-Nihâye, IV, 93.

129 B. M. Şr. No:1617, vr. 114b.

130 İbn İshak, Benu Kurayza gazvesinin tarihi özel olarak tespit etmemiş, fakat Benu Lihyan gazvesini Benu Kuraya gazvesinden 6 ay sonraya Cemaziyelevvel H. 6

Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in öldürülmesi	Muharrem H. 6. ¹³¹	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹³² Ebu Râfi'nin öldürülmesini takiben (By.) ¹³³ Muharrem H. 4 (İ. S.). ¹³⁴
el-Kurta seriyyesi	Muharrem H. 6. ¹³⁵	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹³⁶ Bahsedilir, fakat tarih verilmez (İ. A.). ¹³⁷ Muharrem H. 6 (By.). ¹³⁸
Benü Lihyân gazvesi	Rebiulevvel H. 6.	Cemaziyelevvel H. 6 (Bk.). ¹³⁹ Recep H. 6. ¹⁴⁰ Şaban H. 6. ¹⁴¹ Hicri dördüncü yılda. ¹⁴² Hicri beşinci yılda. ¹⁴³ Cemaziyelevvel H. 4 (By.). ¹⁴⁴ Cemaziyelevvel H. 6 (Tab.). ¹⁴⁵
el-Gâbe gazvesi	Rebiulahir H. 6. ¹⁴⁶	[Cemaziyelevvel H. 6] (Bk.). ¹⁴⁷ Şaban H. 6 (İ. B.). ¹⁴⁸ [Zilhicce H. 6 veya Muharrem H. 7]. ¹⁴⁹

tarihine yerleştirmiştir (es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 292). İbn Kesir de, İbn İshak'a göre Benü Kurayza'nın Zilkade ve Zilhicce H. 5 tarihinde bertaraf edildiğini söyler (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 149).

131 M. Şr. No: 1617, vr. 123a. İbn Sa'd, bu noktada Vâkıdî'yi izlemez ve Muharrem H. 4 tarihini verir (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii,35).

132 Megâzî kısmının sonunda bahsedilir ve açık bir kronolojik sıralamaya yerleştirilmez (es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 267).

133 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 140.

134 B. M. Şr. No: 1617, vr. 123a. İbn Sa'd, bu noktada Vâkıdî'yi takip etmez ve Muharrem H. 4 tarihini verir (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 35).

135 B. M. Şr. No: 1617, vr. 123b.

136 Gazvelilerle ilgili bir listede zikredilir (es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 260).

137 Uyûnu'l-Eser, II, 79.

138 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 149.

139 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 292. İbn Hacer'e göre, İbn İshak da hadiseyi Şaban H. 6 tarihini vermiştir (Fethü'l-Bâri, VII, 370). Bunu Semhudî de bahsetmiştir (Vefâu'l-Vefa, I, 221).

140 Zürcânî, kaynak belirtmeden bu tarihi verir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 176). İbn Hazm H. 5. yıl tarihini tercih eder (Cevâmi'üs-Sîre, s. 200).

141 Zürcânî, kaynak belirtmeden bu tarihi verir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 176).

142 Zürcânî, kaynak belirtmeden bu tarihi verir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 176).

143 Zürcânî, kaynak belirtmeden bu tarihi verir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 176).

144 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 81.

145 Annales, I, 1500.

		Hudeybiye'den sonra, Hayber'den 3 gece önce (Bh.). ¹⁵⁰
el-Gamr seriyyesi	Rebiulahir H. 6. ¹⁵¹	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁵²
Zü'l-Kıssa (Muhammed b. Mesleme komutasında) seriyyesi	Rebiulahir H. 6. ¹⁵³	Rebiulevvel H. 6 (Tab.). ¹⁵⁴ İbn İshak'ta bahsedilmez.
Zü'l-Kıssa (Ebu Ubeyde komutasında) seriyyesi	Rebiulahir H. 6. ¹⁵⁵	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁵⁶ Bahsedilir fakat tarih verilmez (İ. A.). ¹⁵⁷
Benü Süleym	Rebiulahir H. ¹⁵⁸	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁵⁹

146 B. M. Şr. No: 1617, vr. 124a. İbn Sa'd, Rebiulevvel ayını verir (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 58). Zürcânî, İbn Sa'd ve Vâkıdî'nin Rebiulevvel tarihini verdiklerini belirtir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 178).

147 İbn İshak'ın Bekkâf rivayetinde kesin bir tarih verilmez, fakat Peygamber'in, Benü Lihyân gazvesinden sonra Medine'de birkaç gece kaldığı belirtilir (es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 293).

148 İbn Hacer'e göre, İbn İshak hadisenin Şaban H. 6'da meydana geldiğini söylemiştir (Fethü'l-Bârî, VII, 370). Şaban H. 6, İbn Hişam'ın Sîre'sinden anlaşılan tarihe aykırıdır. Zürcânî'ye göre, Şaban H. 6 şeklindeki rivayet İbn Bükeyr'in metninden alınmış olabilir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 178).

149 Taberî, Seleme b. Ekva'dan nakledilen bir rivayete yer verir. Bu rivayete göre, el-Gâbe gazvesi Hudeybiye barışından sonra meydana gelmiştir (Annales, I, 1502). Hudeybiye barışının Zilkade H. 6 tarihinde meydana geldiği ittifakla kabul edilir. Buna göre el-Gâbe gazvesi Zilhicce H. 6 veya Muharrem H. 7 tarihine yerleştirilebilir.

150 el-Câmi'ü'-Sahîh, V, 272.

151 Megâzi olaylarının kitabın girişinde bir liste halinde özetlenmesi Vâkıdî'nin Kitabu'l-Megâzi'sine mahsus bir özelliktir. İşte bu özet listede el-Gamr seriyyesinin tarihi Rebiulahir H. 6 şeklinde verilir (B. M. Şr. No: 1617, vr. 2b). Aynı tarih (Rebiulahir H. 6) Vâkıdî'den naklen Taberî'de de yer alır (Annales, I, 1554). Kitabu'l-Megâzi'nin esas yazmasının 127a varakı Rebiulevvel H. 6 tarihini verir. İlk etapta Rebiulevvel H. 6 tarihi Kitab'ul-Megâzi'nin tahkikinde yapılmış bir hata olarak görülebilir. Aynı rivayet şeklini (Rebiulevvel H. 6) İbn Sa'd'da da bulmaktayız (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 61).

152 Megâzi ile ilgili listede bahsedilir (es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 260).

153 B. M. Şr. No: 1617, vr. 127a.

154 Annales, I, 1554.

155 B. M. Şr. No: 1617, vr. 127b.

156 Megâzi ile ilgili listede bahsedilir (es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 257).

157 Uyûnu'l-Eser, II, 105.

(Cemûm) seriyyesi	6. ¹⁵⁸	Bahsedilir fakat tarih verilmez. (M. U.). ¹⁶⁰
el-'İs seriyyesi	Cemaziyelevvel H. 6. ¹⁶¹	Yaklaşık olarak Mekke'nin fethinden önce (Bk.). ¹⁶² Hudeybiye'den sonra (M. U.). ¹⁶³
el-Taraf seriyyesi	Cemaziyelahir H. 6. ¹⁶⁴	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁶⁵
Hisma seriyyesi	Cemaziyelahir H. 6. ¹⁶⁶	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁶⁷ Hudeybiye'den sonra, H. 7. yılda. ¹⁶⁸
Vâdi'l-Kura seriyyesi	Recep H. 6. ¹⁶⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁷⁰ Bahsedilir fakat tarih verilmez (I. A.). ¹⁷¹
Dûmetu'l-Cendel seriyyesi	Şaban H. 6. ¹⁷²	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁷³
Fedek seriyyesi	Şaban H. 6. ¹⁷⁴	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁷⁵

158 Kitabu'l-Megâzi'nin girişindeki listede Benu Süleym (Cemûm) seriyyesi bu sıralama içinde verilir (B. M. Şr. No: 1617, vr. 2b). Metinde ise 'İs seriyyesi, Zû'l-Kıssa seriyyesini izler.

159 Megâzi ile ilgili bir listede bahsedilir (es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 260).

160 Uyûnu'l-Eser, II, 105.

161 B. M. Şr. No: 1617, vr. 127b.

162 es-Sîretu'n-Nebeviyye, II, 312.

163 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 188.

164 B. M. Şr. No: 1617, vr. 128a.

165 Taraf seriyyesinden, Cüzam seriyyesi ile ilgili bölümün sonunda kısaca değinilir (es-Sîretun-Nebeviyye, IV, 265).

166 B. M. Şr. No:1617, vr. 128a

167 es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 260 v. d.

168 Zürkânî İbn Kayyım'ı kaynak gösterir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 191).

169 Vâdi'l-Kura seriyyesinin kronolojideki yeri, Kitabu'l-Megâzi'nin girişinde verilen sıralamaya göredir (B. M. Şr. No: 1617, vr. 2b). İbn Sad'da da sıralama böyledir (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 64). Vâkidî'nin metninde Dûmetu'l-Cendel gazvesi hemen Hisma'yı izler.

170 es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 265 v. d.

171 Uyûnu'l-Eser, II, 107.

172 B. M. Şr. No: 1617, vr.129a.

173 es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 297 v. d. İbn Seyyidi'n-Nâs, seriyyenin tarihi konusunda İbn Sa'd'dan alıntı yapar ve seriyye hakkında bilgi verir. Seriyye ile ilgili metnin sonunda da İbn İshak'ın Peygamber'in Ebu Ubeyde b. Cerrah'ı da Dûmetu'l-Cendel'e bir seriyye ile gönderdiğini ifade eder (Uyûnu'l-Eser, II, 108-109). İbn Seyyidi'n-Nâs'ın metni Abdurrahman b. Avf ile Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın seriyyelerinin farklı seriyyeler olduğu izlenimini verir.

174 B. M. Şr. No:1617, vr. 129b.

175 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda yer alan listede bahsedilir (es-Sîretu'n-

Ümmü Kirfa'nın öldürülmesi	Ramazan H. 6. ¹⁷⁶	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁷⁷
Usayr b. Râzım'ın öldürülmesi. ¹⁷⁸	Şevval H. 6. ¹⁷⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ¹⁸⁰ Hayber'den sonra (İ. K.). ¹⁸¹
Benu Urayna seriyesi	Şevval H. 6. ¹⁸²	[Cemaziyelahir H. 6] (Bk.). ¹⁸³ Hudeybiye'den sonra, Hayber'den önce (Bh.). ¹⁸⁴
Hudeybiye barışı	Zilkade H. 6. ¹⁸⁵	Zilkade H. 6 (Bk.). ¹⁸⁶ Zilkade H. 6 (M. U.). ¹⁸⁷ Zilkade H. 6 (Z.). ¹⁸⁸ Zilkade H. 6 (Tab.). ¹⁸⁹ Şevval H. 6 (U. Z.). ¹⁹⁰
Hayber gazvesi	Safer veya Rebiulevvel H. 7. ¹⁹¹	Muharrem H. 7 (Bk.). ¹⁹² Muharrem H. 7 (İ. B.). ¹⁹³ [Zilhicce H. 6] (M. U.). ¹⁹⁴ Zilhicce H. 6 (İ. A.). ¹⁹⁵ H. 6. yılın sonu (M. E.). ¹⁹⁶

Nebeviyye, IV, 260).

176 B. M. Şr. No: 1617, vr. 130b.

177 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 265).

178 Useyr b. Râzım ismi, Usayr b. Rizam, el-Yüsayr b. Razım, Usayr b. Zarım diye farklı şekillerde de okunmuştur. Biz, Kitabu'l-Megâzi'nin esas yazmasında ve başka yerlerde de bulunan okunuş şeklini tercih ettik.

179 B. M. Şr. No: 1617, vr. 130b. Vâkıdî'ye göre, Abdullah b. Revaha aynı olayla ilgili olmak üzere Haybere iki defa gitmiştir: Birincisi keşif amaçlı, ikincisi ise Usayr b. Razım'e karşı düzenlenen seriyye için.

180 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 266).

181 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 266. Rivayet Musa b. Ukbe'den nakledilir, ancak açık bir tarih ona atfedilmez.

182 B. M. Şr. No: 1617, vr. 131a.

183 Hâdiseye, İbn Hişam'da ne tarih verilir, ne de kronolojik bir sıralamaya konur (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 290). Esirlerin Peygamber'e Zü Karad dönüşü götürüldüğünü işaret eden metin, Benu Urayna'ya karşı yapılan gazvenin Cemaziyellevvel veya Cemaziyelahir ayına tarih verilebileceğini ortaya koyar. Çünkü Zü Karad ve el-Gâbe aynı seriyyedir ve İbn İshak'ın kronolojisinin yeni bir tertibi, el-Gâbe gazvesinin tarih olarak Cemaziyellevvel H. 6 tarihine işaret eder.

184 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 271.

185 B. M. Şr. No: 1617, vr. 131b.

186 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 321.

187 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 164.

188 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 164.

189 Annales, I, 1528.

190 İbn Kesir'in belirttiği gibi, Şevval H. 6 Hudeybiye'ye verilen şaz bir tarihtir. Çünkü Peygamber'in hepsi Zilkade ayında olmak üzere üç umre yapmış olduğu belirtilir (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 164).

		Muharrem'in sonu H. 7 (Tab.). ¹⁹⁷ H. 7. yıl (Bl.). ¹⁹⁸
Turba seriyyesi	Şaban H. 7. ¹⁹⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁰⁰ Hayber ve Umretu'l-Kaziyye arası. ²⁰¹
Necd (Ebu Bekir komutasında) seriyyesi	Şaban H. 7. ²⁰²	İbn İshak'ta bahsedilmez. Hayber'den sonra, Turba'dan önce (İ. K.). ²⁰³
Fedek seriyyesi	Şaban H. 7. ²⁰⁴	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁰⁵
el-Meyfa'a seriyyesi	Ramazan H. 7. ²⁰⁶	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁰⁷
el-Cinâb seriyyesi	Şevval H. 7. ²⁰⁸	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁰⁹

191 B. M. Şr. No: 1617, vr. 145a. Kitabu'l-Megâzi'nin girişinde (vr. 4a) Hayber gazvesinin tarihi Cemaziyevvel H. 7 şeklinde verilir. İbn Sa'd da aynı tarihi verir (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 77).

192 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 342.

193 Fethü'l-Bârî, VII, 373.

194 İbn Kesir, Musa b. Ukbe'yi referans göstererek şunu söyler: ".... Resûlullah, Hudeybiye'den dönünce Medine'de 20 gece veya o civarda bir süre kaldı, daha sonra Hayber için yola çıktı. Musa b. Ukbe, Hayber'in fethinin H. 6. yılda gerçekleştiği görüşündedir" (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 181).

195 İbn Âiz'e göre Peygamber Hudeybiye'den on gün sonra Hayber'e hareket etmiştir (Şerh ale'l-Mevahibil-Ledüniyye, II, 261).

196 Kastallâniye göre (Şerh ale'l-Mevahibil-Ledüniyye, II, 261).

197 Annales, I, 1575.

198 Fütûhu'l-Buldân, Kahire 1932, s. 36.

199 B. M. Şr. No: 1617, vr. 164b.

200 Gazveleri içeren bir listede bahsedilir (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 257).

201 Kastallâni, Hayber ve Umretu'l-Kaziyye arasında beş gazveye (Turba, Necd, Fedek, el-Meyfa'a ve el-Cinâb) yer verir. Kastallâni, bahsetmese de bu sıralama ve tarihler Vâkidi'ye aittir (Şerh ale'l-Mevahibil-Ledüniyye, II, 298 v. d.).

202 B. M. Şr. No: 1617, vr. 164b.

203 el-Bidâye-ve'n-Nihâye, IV, 220.

204 B. M. Şr. No: 1617, vr. 164b.

205 Gazvelerle ilgili bir listede bahsedilir (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 260).

206 B. M. Şr. No: 1617, vr. 165b.

207 İbn İshak'ın seriyeden bahsettiğine dair bulduğum tek referans Zürkânî'nin şerhinde yer alan ve şu ibare ile başlayan metindir: "... İbn İshak'tan nakledilen bazı rivayetlerde bahsedildiği gibi el-Meyfa'a seriyyesinin sebepleri arasında...." (Şerh ale'l-Mevahibil-Ledüniyye, II, 300). Galip b. Abdillâh'ın Benu Murraya karşı yaptığı seriyeye ile Mayfa'a seriyyesinin karıştırılması söz konusu olamaz (es-Siretu'n-Nebeviyye, IV, 271). Çünkü Vâkidi, el-Meyfa'a'ya yapılan seriyyenin Benu Abd b. Sa'lebe'ye karşı düzenlendiğini açıkça söyler.

208 B. M. Şr. No: 1617, vr. 166a.

209 el-Cinâb seriyyesi, İbn Hişam'da ayrıntıya girilmeden bahsedilen Hayber

Umretu'l-Kaziyye. ²¹⁰	Zilkade H. 7. ²¹¹	Zilkade H. 7 (Bk.). ²¹² Zilkade H. 7 (M. U.). ²¹³ Zilkade'de olan Hayber'den sonra (Bh.). ²¹⁴
Benu Süleym gazvesi	Zilhicce H. 7. ²¹⁵	İbn İshak'ta tarihsiz. ²¹⁶
el-Kadîd gazvesi	Safer H. 8. ²¹⁷	İbn İshak'ta tarihsiz. ²¹⁸
Zat Atlah gazvesi	Rebiulevvel H. 8. ²¹⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ²²⁰
Sîr seriyyesi	Rebiulevvel H. 8. ²²¹	İbn İshak'ta bahsedilmez.
Mûte gazvesi	Cemaziyelevvel H. 8. ²²²	Cemaziyelevvel H. 8 (Bk.). ²²³ Cemaziyelevvel H. 8 (U. Z.). ²²⁴ Cemaziyelevvel H. 8 (M. U.). ²²⁵ Umretu'l-Kaziyye'den sonra (Bh.). ²²⁶ Hicri yedinci yılda. ²²⁷ Umretu'l-Kaziyye'den önce. ²²⁸
Zatü's-Selâsil gazvesi	Cemaziyeleahir H. 8. ²²⁹	İbn İshak'ta tarihsiz. ²³⁰ Mekke'nin fethinden önce ve

civarına düzenlenen seriyye olması muhtemeldir (es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 260).

210 Umretu'l-Kaza söylenişi daha yaygındır (Kitabu'r-Ravdi'l-Unuf, II, 254).

211 B. M. Şr. No: 1617, vr. 167b.

212 es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 12.

213 Musa b. Ukbe Zuhri'den rivayet eder (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 229).

214 el-Câmi'üs-Sahih, V, 291.

215 B. M. Şr. No: 1617, vr. 168b. Taberî, Vâkıdî'atfen gazveyi Zilkade ayına yerleştirir (Annales, I, 1597).

216 Megâzî ile ilgili bölümün sonunda gazvelere ait bir listede bahsedilir (es-Sîretün-Nebeviyye, IV, 260).

217 B. M. Şr. No: 1617, vr. 170b.

218 Megâzî kısmının sonunda bahsedilir (es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 257).

219 B. M. Şr. No: 1617, vr. 171a.

220 Megâzî ile ilgili bölümün sonunda gazveleri içeren bir listede bahsedilir (es-Sîretün-Nebeviyye, IV, 269).

221 B. M. Şr. No: 1617, vr. 171a.

222 B. M. Şr. No: 1617, vr. 171b.

223 es-Sîretu'n-Nebeviyye, IV, 15.

224 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 321.

225 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 321.

226 el-Câmi'üs-Sahih, V, 294.

227 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 321.

228 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 321. (Bir önceki dipnota bakınız, -çeviren-).

		Hicri sekizinci yılda (M. U.), ²³¹ Cemaziyelahir H. 8 (Tab.). ²³² Mekke'nin fethinden sonra (Bh.). ²³³ Hicri yedinci yılda. ²³⁴
el-Habat gazvesi	Recep H. 8. ²³⁵	İbn İshak'ta tarihsiz. ²³⁶ Şaban H. 8. ²³⁷ Mekke'nin fethinden sonra (Bh.). ²³⁸ Hudeybiye'den önce ve hicri altıncı yılda. ²³⁹
el-Hadire seriyyesi.	Şaban H. 8. ²⁴⁰	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁴¹ Mu'te'den önce. ²⁴² Ramazan H. 8. ²⁴³ Taiften sonra zikredilir (Bh.). ²⁴⁴ Umretu'l-Kaziyye'den önce H. 7. yılda olduğu zikredilir (I. K.). ²⁴⁵
İdam seriyyesi. ²⁴⁶	Ramazan H. 8. ²⁴⁷	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁴⁸ Mekke'nin fethinden önce (I. H.). ²⁴⁹

229 B. M. Şr. No: 1617, Vr.174b.

230 Megâzî ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretü'n-Nebeviye, IV, 272). Zürcânî'ye göre, İbn İshak seriyyeyi Mu'te gazvesinden önceye yerleştirir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 332). Aynı açıklama İbn Hacer'de de bulunur (Fethü'l-Bârî, VII,60). Rivayetın kaynağı olarak Bekkâf' dışında biri kastedilmiş olabilir.

231 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 273.

232 Annales, I, 1604.

233 el-Câmi'üs-Sahîh, V, 329. Aynı sayfada bulunan bir haşiyeye göre, Buhârî'nin bazı yazmalarında Zâtu's-Selâsil için H. 8. yılda meydana geldiği söylenir.

234 Kastallânî, İbn Ebi Halid'in "Kitab Sahihi't-Tarih"ini kaynak gösterir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 332).

235 B. M. Şr. No: 1617, vr. 175b.

236 Megâzî kısmının sonunda bahsedilir (es-Siretü'n-Nebeviye, IV, 28).

237 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 336.

238 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 330.

239 Fethü'l-Bârî, VIII, 63.

240 B. M. Şr. No: 1617, vr. 176b.

241 İbn İshak tarafından bu isimle zikredilmez, fakat ifadelerinden, İbn Ebi Hadrad'ın Gabe'ye seriyyesi ile ilgili rivayetın aynı hadiseye işaret ettiği anlaşılabilir (es-Siretü'n-Nebeviye, IV, 278).

242 Zürcânî'nin kaynağı belirsizdir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 339).

243 İbn Hacer, kaynak belirtmez (Fethü'l-Bârî, VIII, 46).

244 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 321.

245 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 223.

		Umretü'l-Kaziyye'den önce zikredilir ve hicri yedinci yılda (I. K.). ²⁵⁰
Mekke'nin fethi	Ramazan H. 8. ²⁵¹	Ramazan H. 8 (Bk.). ²⁵²
Benu Cezime seriyesi	Şevval H. 8. ²⁵³	[Şevval H. 8] (Bk.). ²⁵⁴ Şevval 8. ²⁵⁵
Huneyn gazvesi	Şevval H. 8. ²⁵⁶	[Şevval H. 8] (Bk.). ²⁵⁷ Şevval H. 8 (U. Z.). ²⁵⁸ Ramazan H. 8 (Bh.). ²⁵⁹

- 246 Vâkıdî'ye göre keşif seferinin lideri Ebu Katade, İbn İshak'a göre ise İbn Ebi Hadrad'dır (es-Siretün-Nebeviye, IV, 275).
- 247 Kitabu'l-Megâzî'nin girişinde yer alan listede bu seriyyeden müstakil bir seriyye olarak bahsedilir (B. M. Şr. No: 1617, vr. 4a), metinde ise seriyyeden Mekke'nin fethinin bir parçası olarak söz edilir (vr. 180b).
- 248 Megâzî ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretün-Nebeviye, IV, 275). Metne giriş mahiyetinde söylenen "... İbn Ebi Hadrad ve arkadaşlarının İdam seriyesi, Mekke'nin fetniden önce..." cümlesi İbn Hişam'a isnat edilebilir.
- 249 Megâzî ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretün-Nebeviye, IV, 275).
- 250 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 223.
- 251 B. M. Şr. No: 1617, vr. 177a.
- 252 es-Siretün-Nebeviye, IV, 80. Bütün kaynaklarda Mekke'nin fetih tarihi bu şekilde verilir. Şarihler tarafından tartışma konusu yapılan ay değil; Müslümanların Mekke'ye hareket ve varış günüdür (bkz. Zürcânî, Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 357).
- 253 Benu Cezime seriyyesine Kitabu'l-Megâzî'nin girişinde Şevval H. 8 tarihi verilir (B. M. Şr. No: 1617, vr. 4a), gazvenin anlatıldığı metinde ise tarih verilmez; fakat Peygamber'in fetihden sonra Mekke'de kaldığı süre içinde Halid b. Velid'i seriye için görevlendirdiği belirtilir (vr. 197b).
- 254 İbn İshak'ın kronolojisine göre, Benu Cezime seriyesi için verilen tarih Şevval ayı olabilir. Zira Mekke'nin Ramazan'ın bitimine on gece kala fethedildiği (es-Siretün-Nebeviye, IV, 80) ve fetihden hemen sonra Benu Cezime seriyesinin meydana geldiği söylenir. Metinde yer alan sözler şöyledir: "Resûlullah, Mekke'yi fethedince Halid b. Velid'i savaş için değil, İslam'a davet amacıyla Benu Cezime'ye gönderdi" (es-Siretün-Nebeviye, IV, 71).
- 255 İbn Hacer, megâzî otoritelerinin, ittifakı olarak Şevval ayını verir (Fethu'l-Bârî, VIII,46).
- 256 B. M. Şr. No: 1617, vr. 200b.
- 257 İbn Hişam'da, Huneyn gazvesi Mekke'nin fethini izler. Zira İbn İshak, Mekke'nin Ramazan'ın bitimine on gece kala fethedildiğini ve Peygamber'in fetihden sonra 15 gece Mekke'de kaldığını söyler (es-Siretün-Nebeviye, IV, 80). Şu halde İbn İshak'ın kronolojisine göre, Huneyn gazvesi Şevval ayında meydana gelmiş olmalıdır.
- 258 el-Bidâye ve'n Nihâye, IV,332. Taberî de Peygamber'in Hevazin'e karşı harekete geçmeden önce, Mekke'de iki hafta kaldığını kanıtlamak için, Urve b Zübeyr'den nakilde bulunur (Annales, I, 1654).

Taif gazvesi	Şevval H. 8. ²⁶⁰	[Şevval H. 8] (Bk.). ²⁶¹ Şevval H. 8 (M. U.). ²⁶² Şevval H. 8 (U. Z.). ²⁶³ Zilkade'nin başlangıcı. ²⁶⁴
Ci'râne seriyyesi	Zilkade H. 8. ²⁶⁵	Zilkade H. 8 (Bk.). ²⁶⁶
Benu Tamim seriyyesi	Muharrem H. 9. ²⁶⁷	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁶⁸
Has'am seriyyesi	Safer H. 9. ²⁶⁹	İbn İshak'ta bahsedilmez. Safer H. 9. ²⁷⁰
el-Kurta seriyyesi	Rebiulevvel H. 9. ²⁷¹	İbn İshak'ta bahsedilmez.
Alkama b. Mücezziz'in Habeşilere karşı seriyyesi	Rebiulahir H. 9. ¹¹	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁷² Taif'ten sonra bahsedilir (Bh.). ²⁷³ Safer H. 9. ²⁷⁴
el-Fuls putunun tahribi	Rebiulahir H. 9. ²⁷⁵	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁷⁶

259 el-Câmi'u's-Sahih, V, 299.

260 Kitabu'l-Megâzi'nin girişinde verilen bilgiye göre (B. M. Şr. No: 1617, vr. 4b). Metinde Peygamber'in, Huneyn'den sonra Taif'e yöneldiği söylenir (vr. 208a).

261 İbn İshak'a göre de, Peygamber "Huneyn gazvesini bitirince Taif'e yönelmiştir" (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 121).

262 Zühri'den naklen (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 345).

263 Zühri'den naklen (el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 345).

264 İbn Hacer, kaynak belirtmez (Fethü'l-Bârf, VIII, 35).

265 B. M. Şr. No: 1617, vr. 215b.

266 es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 143.

267 B. M. Şr. No: 1617, vr. 219a.

268 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 269).

269 B. M. Şr. No: 1617, vr. 220b.

270 Zürkânî kaynak vermez (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, III, 269).

271 B. M. Şr. No: 1617, vr. 221a.

272 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 289).

273 Câmi'üs-Sahih, V, 322.

274 Kastallâni'nin Hakim [en-Nisaburi] rivayeti (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, III, 58).

275 B. M. Şr. No: 1617, vr. 221a.

276 Muhtemelen bu seriyye İbn Hişam'da Adiy b. Hatim'in Suriye'ye kaçışına sebep olarak gösterilen seriyye ile aynıdır (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 225). Bu duruma, Vâkidi'de işaret eder. Fakat söz konusu edilen noktada benzerlik sona erer. Çünkü İbn Hişam'da Ali'nin liderliğinde yapılan bir seriyyeden veya seriyyenin amacının Fuls putunun tahrip edilmesi olduğundan bahsedilmez. İbn Hişam'daki metin, rivayetin kaynağı olarak İbn İshak'tan açıkça bahsetmez. Taberi'de yer alan hadiseyle ilgili rivayet sanırım Vâkidi'den alınmıştır (Annales, I, 1706).

Tebuk gazvesi	Recep H. 9. ²⁷⁷	Recep H. 9 (Bk.). ²⁷⁸ Taif'ten altı ay sonra (I. A.). ²⁷⁹ Vedâ haccından sonra (Bh.). ²⁸⁰
Halid b. Velid'in Dûmetu'l-Cendel seriyesi	Recep H. 9. ²⁸¹	[Recep H. 9] (Bk.). ²⁸²
Ebu Bekir'in Hac emirliği	Zihhicce H. 9. ²⁸³	[Zilhicce H. 9] (Bk.). ²⁸⁴ Zilkade H. 9. ²⁸⁵
Halid b. Velid'in Necran seriyesi	Rebiülevvel H. 10. ²⁸⁶	Rebiulahir veya Cemaziyelevvel H. 10 (Bk.). ²⁸⁷
Ali b. Ebi Talib'in Yemen seriyesi	Ramazan H. 10. ²⁸⁸	İbn İshak'ta tarihsiz. ²⁸⁹ Ramazan H. 10 (Tab.). ²⁹⁰ Vedâ haccından önce (Bh.). ²⁹¹

277 B. M. Şr. No: 1617, vr. 222b.

278 es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 159

279 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, III, 73.

280 Câmi'üs-Sahih, VI, 17.

281 B. M. Şr. No: 1617, vr. 230b.

282 Hadisenin açık bir tarihi yoktur. Fakat İbn Hişam'da seriyyeden Tebuk gazvesi ile ilgili rivayetin parçası olarak bahsedildiğini görürüz (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 169 v. d.).

283 B. M. Şr. No: 1617, vr. 241a.

284 İbn İshak'a göre, " Resûlullah Ramazan'ın son günleri, Şevval ve Zilkade aylarında [Medine'de kaldı]. Daha sonra H. 9. yılda Ebu Bekir'i hac emiri olarak görevlendirdi," (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 188).

285 Bu tarih, Kastallânî tarafından zikredilir ve İbn Sa'd'a atfedilir (Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, III, 105). Bu bir yanlışlık olabilir. Zira İbn Sa'd, Ebu Bekir'in hac emirliğinin Zilhicce ayında olduğunu açık bir şekilde ifade eder (Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 121).

286 Kitabu'l-Megâzi'nin girişinde ve İbn Sa'd'da hadisenin tarihi böyle verilir (B. M. Şr. No: 1617, vr. 4a; Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 122). Bununla beraber Vâkidi'nin metninde Ali'nin Yemen seferi Ebu Bekir'in haccını izler.

287 Vâkidi'de işaret edildiği gibi, Halid b. Velid'in seferinin hedefi Benu Abdilmadân'dır; İbn İshak'ta olduğu gibi, Benu Haris b. Ka'b değildir. Buna rağmen, ikisi de aynı seriyyeden bahsetmektedir (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 239). Süheylî'ye göre, Abdilmadân'ın ismi, Amr b. Dubbân'dır. Dubbân'ın ismi ise Yezid b. Katan b. Ziyad b. Haris b. Malik b. Rabi'a b. Ka'b b. Haris b. Ka'b b. Harisi'dir (Kitabu'r-Ravdi'l-Unuf, II, 347).

288 B. M. Şr. No: 1617, vr. 242a

289 Megâzi ile ilgili bölümün sonunda bahsedilir (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 290). İbn Hişam'ın verdiği çok kısa rivayet, Ebu Amr el-Medenî'den alınmıştır. Bu seriyye, muhtemelen Yemen seriyesidir ki, Ali seriyye dönüşü Vedâ haccı vesilesiyle Mekke'de bulunan Peygamber ile buluşmuştur (es-Siretü'n-Nebeviyye, IV, 249).

290 Annales, I, 1731.

291 el-Câmi'u's-Sahih, V, 325.

Vedâ Haccı	Zilhicce H. 10. ²⁹²	Zilhicce H. 10 (Bk.). ²⁹³ Zilhicce H. 10 (M. U.). ²⁹⁴
Üsâme b. Zeyd'in Suriye seferi	Rebiulevvel H. 11. ²⁹⁵	[Rebiulahir H. 11] (Bk.). ²⁹⁶

II. Kronolojik Bilgilerin Analizi

Yukarıda bulunan kronolojik cetvel incelendiğinde, birbiriyle çelişen ve şüpheli bilgilerle ilgilendiğimiz görülür. Aynı olay için farklı tarihler verilmesi yanı sıra, bazen aynı kaynağa değişik tarihler atfedilir. Bazı kronolojik ayrıntılar, ilk siyer-megâzicilerin kendilerine ulaşan az sayıda bilgiyi gerçeğe daha yakın bir şekilde sunma ve sistemli hale getirme çabalarından başka bir şey değildir. Değişik kaynaklarda bulunan fakat özde aynı anlatıma sahip bir hadise, farklı tarihlere ve tamamen birbirinden ayrı kronolojik sıralamalara sahip olabilmektedir. Diğer yönden, hadiselerin tarihlerini tespit edilmeye başlanması, yeni gelişen tarih tenkidi düşüncesine işaret eder. Kronolojinin önemini kavrama, Medine'de siyer-megâzî literatürünün daha sonraki gelişimi ile eş zamanlıdır ve dikkatli bir şekilde tertip edilen Vâkıdî'nin Kitabı'l-Megâzî'sinin kronolojik yapısıyla zirveye ulaşır. Diğer taraftan Vâkıdî'nin Kitabı'l-Megâzî'sinde, gazvelerin ve mevcut tarihlerinin sıralamasını, giriş mahiyetindeki takdimde buluruz. Bu bilgiler metinde de ayrıntılı bir şekilde tekrar edilir. Ve her bir gazve ile ilgili metin, o gazvenin tarihini tespit eden çok dikkatli bir ibareyle başlar. İbn İshak'ta tarihsiz olan ve topluca ele alınan Zatü's-Selasil gibi gazveler, Vâkıdî'de tarihi tespit edilir ve kronolojik sıraya konur.²⁹⁷ Bununla beraber, verilen referanslar bağlamında kapsamlı metinsel bir inceleme, ilk elden eleme yapmamızı mümkün kılar.

Caetani'nin işaret ettiği gibi, Bedir savaşına kadar olan hadiselerin

292 B. M. Şr. No: 1617, vr. 244a

293 es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 248. İbn İshak, Vâkıdî ve Musa b. Ukbe, Mekke'ye hareket tarihi olarak Zilkade'nin bitimine beş gece kalayı verir (el-Bidâye ve'n-Nihâye, V, 111).

294 es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 248.

295 B. M. Şr. No: 1617, vr. 252a.

296 İbn İshak ve Vâkıdî, Suriye seferi için müstümanların Safer ayında toplandıklarını söyler (es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 253; B. M. Şr. No: 1617, vr. 250a). Taberî, Suriye seferinin hazırlıklarının biraz daha erken bir vakitte yani Muharrem ayında başladığını söyler (Annales, I, 1794.). Suriye seferi Peygamber'in vefatından dolayı ertelenmiştir.

297 Sadece Vâkıdî'de bulunan bu bilgilerin sahihliği meselesine daha sonra işaret edeceğim.

kronolojisinde dikkate değer farklar görülür.²⁹⁸ Vâkıdî, Ramazan'da Hamza'nın komutasında yapılan seriyye ile megâzî olaylarını sıralamaya başlar, Şevval ayında yapılan Ubade b. Haris'in Rabiğ seriyesi ve Zilkade ayında Sa'd b. Vakkas'ın el-Harrar seriyesi ile devam eder. Vâkıdî'ye göre bu seriyyelerin tümü hicrî birinci yılda meydana gelmiştir. Ondan sonra, Peygamber'in hicri ikinci yılın Safer ayında Ebva'ya yaptığı gazve, Rebiulevvel'de Buvat, Cemaziyelahir'de Uşayre, Recep'te Nahle, Ramazan'da Bedir'e yapılan seferler gelir. İbn İshak, Peygamber'in hicri ikinci yılın Safer ayında Veddan'a yaptığı gazve ile megazi olaylarına giriş yapar. İbn İshak'ın yaptığı sıralamada Veddan gazvesini sırasıyla; Safer veya Rebiulevvel ayında Rabiğ, Rebiulevvel'de Hamza'nın seriyesi, aynı ay içinde Buvat, Cemaziyelevvel ve Cemaziyelahir'de Uşayre, tarihi verilmeyen el-Harrar, Cemaziyelahir'de I. Bedir, Recep'te Nahle ve Ramazan'da Bedir gazvesi (Bedru'l-Kitâl) izler. İki kaynak, Ebva, Buvat, Uşayre ve Nahle'ye verdikleri tarihlerde müttefik oldukları görülür. Vâkıdî'de yer alan sıralama da farklıdır. Mesela, Hamza'nın seriyesi Ubeyde b. Haris'in seriyyesinden önce gelir. Söz konusu edilen iki seriyye Peygamber'in Ebva gazvesinden önce gelir. el-Uşayra I. Bedir'den sonra gelir. el-Harrar İbn İshak'ta beşinci seriyye iken Vâkıdî'de üçüncü seriyyedir.

Bu dikkate değer problemin çözüm anahtarı, Peygamber'in Ebva'ya düzenlediği gazvede yatar. Ebva, İbn İshak'ın İbn Hişam rivayetinde "Veddan gazvesi" başlığı altında görülür. İbn İshak'tan nakledilen metnin kendisi de gazvenin Ebva'ya yapıldığını belirtir.²⁹⁹ Vâkıdî'nin Ebva'si ile İbn İshak'ın Veddan'ı bir ve aynı gazve olduğundan şüphe edilemez. Her iki metinde gazveye verilen tarih aynı olduğu gibi, her iki metin de Ebva (veya Veddan) gazvesi esnasında, Peygamber'in Benü Damra ile bir anlaşma yaptığını söyler.³⁰⁰ İki kaynak arasında seriyyeleri sıralama konusunda bulunan karışıklık iki şekilde açıklanabilir: İbn İshak, ya Peygamber'in gittiği ilk gazvenin hangisi olduğu hususunda yanlışlık yaptı; ya da -daha muhtemel bir açıklamaya göre- İslam tarihinde meydana gelen ilk gazvenin Peygamber dışında biri tarafından komuta edilmesini münasip görmedi. Sonuçta İbn İshak tarafından ilk megâzî olayı olmadığı halde Peygamber'in Ebva gazvesinin tarihi değiştirilmeden (Safer H. 2)

298 Caetani, Leone (1869-1935). *Annali dell' İslam*, Milano 1905, I, 466.

299 es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 241.

300 B. M. Şr. No: 1617, vr. 7b; es-Siretu'n-Nebeviyye, II, 241.

megâzî olaylarının en başına konuldu. Bu durum -İbn İshak'ın kronolojisinde görebileceğimiz gibi- Bedir'den önceki bütün seriyyelerin, hicri ikinci yıla sıkıştırılmasını zorunlu kıldı. Rebiulevvel ayını ziyadesiyle kalabalıklaştıran Ubeyde b. Haris'in el-Harrar seriyesi, bu yüzden I. Bedir'den sonraya yerleştirildi. İbn İshak'ta el-Harrar seriyesinin kesin bir tarihinin bulunmaması önemlidir. İbn İshak'la ilgili ileri sürdüğümüz bu nazariyeyi teyit eden farklı deliller diğer siyer kaynaklarında bulunur. Mesela İbn Kesir, Musa b. Ukbe'den Hamza'nın seriyesinin Ubeyde b. Haris'in seriyyesinden önce olduğu anlamına gelen ve Zuhrî'den Hamza'nın seriyyesinin el-Ebva gazvesinden önce olduğunu belirten nakiller yapar.³⁰¹ İbn Seyyid'in-Nâs'ta bulunan Musa b. Ukbe'den nakledilen ilave bir alıntı, ilk seriyenin Hamza'nın komutasında 30 süvari tarafından yapıldığını ifade eder.³⁰² Bu mülahazalar ışığında, Vâkıdî'nin kronolojisinin Bedir gazvesine kadar olan kısmın doğruluk iddiası daha fazla olduğu söylenebilir.

Bütün kaynaklar ittifakla Bedir gazvesinin Ramazan H. 2'de meydana geldiğini söyler. Fakat Bedir ve Uhud arasındaki megâzînin kronolojisi çok karışıktır.³⁰³ Vâkıdî'nin Ramazan H. 2'ye yerleştirdiği 'Âsmâ' binti Mervan'ın öldürülmesi olayına, İbn İshak ne tarih verir ne de kronolojik bir sıralamaya yerleştirir. Kitabı'l-Megâzî'de yer alan metinden, Vâkıdî'nin 'Âsmâ' binti Mervan'ın öldürülmesini Bedir gazvesinden hemen sonraya yerleştirmesinin gerekçesi anlaşılabilir. Zira 'Âsmâ', insanları Peygamber'e karşı kışkırtma konusunda aktif rol almıştır. Bunun üzerine Umeyr b. Adiy, Peygamber Medine'ye selamete dönerse, 'Âsmâ'yı öldüreceğini ahdedti. Metin, "... o zaman Peygamber Bedir'de idi..."³⁰⁴ diye devam eder. Vâkıdî'nin Şevval H. 2 tarihine yerleştirdiği Ebu Afak'ın öldürülmesi, İbn İshak'ın İbn Hişam rivayetinde tarihsizdir ve megâzî ile ilgili bölümün sonunda da söz konusu edilmediği görülür. Vâkıdî'nin bu iki hadiseye verdiği tarihler, yeterli derecede makul görünmektedir. Zira Bedir zaferinin doğal bir sonucu olarak, Peygamber'in düşmanlarına karşı bir takım faaliyetler yapılmıştır.

Öncelikle 'Âsmâ' ve Ebu Afak gibi ferdi tehditlerle ilgilenildi. Daha sonra Medine'de Peygamber'in konumuna karşı gerçek bir tehdit

301 el-Bidâye ve'n-Nihâye, III, 245.

302 Uyûnu'l-Eser, I, 225.

303 Bkz. Caetani, Annali, I, 519.

304 B. M. Şr. No: 1617, vr. 42b.

oluşturan Musevî kabilelere karşı harekete geçildi. Kronoloji ve konunun uyumuna rağmen; Vâkıdî'nin en küçük olayların tarihini bile sadece kendisinin vermesi ve teyit edici başka delillerin bulunmaması, birazdan örnekleriyle izah edeceğim gibi, Vâkıdî'nin şahitliğini ihtiyatla karşılamayı gerektirir.

Vâkıdî, Benu Kaynuka'nın Medine'den sürülmesini, Şevval H. 2'ye yerleştirir. Aynı hadise için, İbn İshak'a atfedilen üç tarih bulunmaktadır:

- 1- *Uhud'dan sonra,*
- 2- *Bedir ve Uhud arasında (yani Ramazan H. 2 ile Şevval H. 3 arasında),*
- 3- *Benu Süleym ve es-Sevik gazveleri arası (yani Zilhicce H. 2 ile Muharrem H. 3 arasında).*

Bu tarihlerin ilkinin Zürkânî zikreder, ancak ben başka bir yerde benzer bir referans bulamadım. Burada yanlışlıkla İbn İshak'a isnad edilen bir tarihle karşı karşıya olduğumuz muhtemeldir. İkinci varyant, muteber kabul edilecek derecede kesin değildir. Üçüncüsü, İbn Hişam'ın sıralamasıyla tam çelişir. İbn Hişam'da, Bedir, Benu Süleym, Zu Emer, Buhran ve Benu Kaynuka şeklinde bir sıralama bulmaktayız.³⁰⁵ Bu sıralama, bir anlam ifade ediyorsa, Benu Kaynuka'nın Medine'den çıkarılması hicri üçüncü yılın Cemaziyevvel ayının sonrasına konulmalıdır. Zira Peygamber, bu ay boyunca Buhran'da idi.³⁰⁶

Burada İbn İshak'tan çıkarılan kronolojiye güvenilemeyeceği açıktır. Böyle çelişkiler, İbn İshak'ın verdiği bilgiler etüt edilirken çoğalır. Bazı çelişkili bilgiler, sonraki müellifler tarafından ona atfedilmiş olması ihtimaline rağmen; farklılıkların en muhtemel açıklaması şu gerçeğin altında yatar: İbn İshak'ın Sire'si birçok değişik kanallardan geçerek eş zamanlı olarak nakledilmiştir. Şarihler, bu noktayı gözardı etmemişlerdir. Mesela Zürkânî, muhteva bakımından farklılıklar içeren İbn İshak'ın Sire'sinin çeşitli rivayatlarena atıflarda bulunur.³⁰⁷

Bu noktada, Vâkıdî'nin kronolojisinin teferruatında bulunan ayırt

305 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 46 v. d.

306 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 50.

307 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 553. İbn İshak'ın çeşitli rivayetleriyle ilgili bir araştırma için bkz. A. Guillaume, The Life of Muhammed, London, O. U. P. 1955, Takdim, s. XXX.

edici özellik, netlik ve kesinliktir. O, Peygamber'in Şevval'in ortasında Benu Kaynuka'yı kuşattığını ve Zilkade'nin başında teslim olduklarını belirtir. Taberî, hadise ile ilgili çeşitli rivayetini sıralar ve özel olarak belirtmemesine rağmen, Benu Kaynuka'nın sürgün edilmesini hicri ikinci yıla, Bedir gazvesinden hemen sonraya yerleştirmekle, Vâkıdî ile uyuşur.³⁰⁸ Vâkıdî'nin kronolojisinin bağımsız teyidini de, Taberî'de buluruz. Zira o, Benu Kaynuka'nın sürülmesinden sonra, Peygamber'in Zilhicce'nin onuncu gününde Medine'de Kurban bayramını kutladığını kaydeder.³⁰⁹ Eğer müzakere, sürgünü gerçekleştirme ve Benu Kaynuka'nın mal varlığını müsadere etme sürelerini göz önüne alırsak, Vâkıdî'nin verdiği tarih olan Zilkade'nin başlarına yaklaşırız.

Vâkıdî ve İbn İshak'ta, es-Sevik gazvesine Zilhicce H. 2 tarihi verilir. Sanırım Zürkânî'nin, gazvenin tarihi olarak İbn İshak'a isnad ettiği Safer H. 3'ü gözardı edebiliriz. Zira Zürkânî, bu noktada müphemdir, İbn İshak'ın Sîre'sinin rivayetinin aksine, ayrıntılı bilgi vermez ve bu bilginin İbn İshak'a ait olduğunu düşünür. Halbuki Bekkâî'nin rivayetiyle gelen metin tamamen açıktır: ".....ondan sonra Peygamber, Zilhicce H. 2'de Ebu Süfyan b. Harb'e karşı es-Sevik gazvesini yaptı."³¹⁰ Taberî, gazvenin Zilkade H. 2'de meydana geldiğini göstermek için Vâkıdî'den alıntı yapar.³¹¹ Kitabu'l-Megâzi'nin bütün yazmalarında³¹² ve İbn Sa'd'da, es-Sevik gazvesine hep Zilhicce tarihi verilir. Bu, metnin doğruluğu kanıtlanmış rivayet şekli kabul edilmelidir.

el-Küdr gazvesi, biraz sonra inceleyeceğimiz gibi, çok karışık bir meseledir. İbn Kesir, el-Küdr'ü es-Sevik gazvesi ile bir tutar.³¹³ İbn İshak'ta ayrıntılar dağınıktır. Fakat o, el-Küdr'ün Bedir'den hemen sonra meydana geldiğini, çarpışma olmadığına işaret eder ve gazve neticesinde ganimet elde edildiğini söylemez.³¹⁴ Vâkıdî'nin anlatımı çok çarpıcıdır. Ona göre, gazve el-Küdr'de toplanmış olan Süleym ve Gatafan'ı cezalandırmak amacıyla yapılmıştır. Gazveye katılan müslümanların, düşman kabile fertleriyle sıcak temas gerçekleşmedi. Ancak müslümanlar düşmana ait bazı çobanlarla karşılaştılar. Çobanlar

308 Annales, I, 1356.

309 Annales, I, 1362.

310 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 47.

311 Annales, I, 1366.

312 Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 20.

313 el-Bidâye ve'n-Nihâye, III, 344.

314 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 46.

arasında Yesar da bulunmaktaydı. Müslümanlar, Süleym ve Gatafanlıların develerini el koyup Medine'ye götürdüler. Son nokta, İbn İshak'ın İbn Hişam rivayeti ile uyuşmaz. Çünkü İbn İshak, ganimetten bahsetmez. Zürkânî, gazvenin Vâkıdî'deki kayıtlarıyla tamamen uyuşan kendi anlatımı için İbn İshak'ı delil gösterir. Yine Zürkânî, Yesar'la karşılaşmaya ve 500 devenin ele geçirildiğine işaret eder. İbn İshak, bunlardan bahsetmemesine rağmen Zürkânî, onu kaynak olarak gösterir.³¹⁵ Taberî, Süleym ve Gatafan'a karşı gazveye katılan grubun, Şevval'in başında harekete geçtiklerini belirten kaynağı belirsiz bir rivayet verir.³¹⁶ Yine Taberî'de iki seriyyenin meydana geldiğinden bahseden başka bir rivayet bulunmaktadır. Birinci seriyyede çarpışma olmadığı, bir hayvan sürüsünün ganimet alındığı, ikinci seriyyenin ise Galib b. Abdillâh el-Leysî komutasında olduğu ve hafif bir çarpışmanın meydana geldiği belirtilir. Hayvan sürüleri ise bu ikinci seriyyeye gidilirken ele geçirilmiştir. Zürkânî'ye göre, el-Ya'murî (İbn Seyyidi'n-Nâs) biri Bedir'den sonra, diğeri es-Sevik'ten sonra olmak üzere iki ayrı seriyyenin el-Küdr'a yapıldığını belirtir.³¹⁷ Bu muhtemeldir, fakat ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü iki seriyye olduğunu söylemek, şarihlerin şüpheli ve çelişen rivayetleri uzlaştırmak için beklenen bir tepkisidir. Vâkıdî'nin verdiği tarih en kabul edilebilir olanıdır. Çünkü İbn İshak'ın: "Peygamber, Bedir'den döndükten yedi gece sonra 200 kişilik bir grubu Süleym ve Gatafan'ı cezalandırmak amacıyla gönderdi" mealindeki cümlesi ihtimal dışı görünür.³¹⁸ İlginçtir ki, Zürkânî'ye göre İbn Hişam gazvenin Muharrem ayında meydana geldiğini belirtir.³¹⁹ Bu da Vâkıdî'nin verdiği tarihin aynısıdır. İbn Hişam'ın Sîre'sinde böyle bir ifade bulamadım, bu tarihlendirme yanlışlıkla ona atfedilmiş olabilir. Çünkü, Zürkânî her zaman en doğru kaynak değildir. Zürkânî tarafından İbn Hişam'a atfen verilen tarih, İbn Hişam'ın metninden çıkarılmış tali bir mülahaza olabilir.

Vâkıdî, Ka'b b. Eşref'in öldürülmesini H. 3. yılın Rebiulevvel ayının ortasına yerleştirir. İbn Hişam'da, hadise Uhud'un hemen öncesine yerleştirilir. el-Kared, Benu Kaynuka, Buhran, Zu Emer ve es-Sevik de bu sıralama ile Ka'b'ın öldürülmesinden önce gelir. İbn İshak'a göre, Peygamber Rebiulahir ve Cemaziyevvel aylarının

315 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 548.

316 Annales, I, 1363.

317 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 548.

318 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 46.

319 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, I, 548.

tamamında Buhran'da kaldı.³²⁰ Aynı otoriteye atfen, Muhammed b. Mesleme ve arkadaşları Ka'b b. Eşref'i öldürmek için yola çıktıkları zaman, Peygamber'in Medine'de bulunduğu söylenir.³²¹ Bu sebeple, Ka'b'ın öldürülmesi, İbn İshak'ın kronolojisine göre, hicri üçüncü yılın Cemaziyelahir ve Şevval aylarının (Şevval, Uhud gazvesinin meydana geldiği aydır) arasında bir yere yerleştirilmelidir. Buhârî, Benü Nadir'in sürülmesinden sonra Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinden bahseder.³²² Böyle bir sıralama mümkün değildir. Çünkü Ka'b, yarı yahudi asıllı olsa bile Benü Nadir'in bir ferdi sayılırdı.³²³ Benü Nadir'in sürülmesinden sonra onun Medine'de kalmış olması mümkün değildir. Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinin Uhud'dan kısa bir süre önce meydana geldiğinin belirtilmesi yeterli derecede itimada şayan görünür. Vâkıdî, İbn İshak ve Musa b. Ukbe, Ka'b'ın Peygamber'e karşı husumeti kıskırtmakta aktif rol aldığını, müslümanların beklenmeyen Bedir zaferinin onun daha da aktif muhalefet yapmasına sebep olduğunu belirtirler. Ka'b'ın öldürülmesini hicri üçüncü yılın başında olan olaylar arasında sıralayan Taberî, Kab'ın öldürülmesinin takribi tarihinin Uhud'la bağlantılı olduğunu kanıtlar.³²⁴ Vâkıdî, daha kesin bir şekilde, olayı "Rebiulevvel'den on dört gece geçeye" yerleştirme girişiminde bulunur.³²⁵ Bu kendinden emin iddia, Zu Emer'e yapılan gazve ile ilgili rivayetle çelişir. Zira Zu Emer ile ilgili rivayette, "Peygamber'in Rebiulevvel'den 12 gece geçe Perşembe günü" sefere çıktığı ve 11 gece Medine'den uzak kaldığı bize söylenir.³²⁶ Çelişki açıktır. Aslında bu rivayete göre, Peygamber'in, Muhammed b. Mesleme'yi söz konusu tarihte bu iş için göndermiş olması çok zayıf bir ihtimaldir. Zira Muhammed b. Mesleme'yi Ka'b b. Eşref'e karşı gönderirken ona refakat eden Peygamber'in kendisi Muhammed b. Mesleme'nin harekete geçmesinden iki gece daha önce Zu Emer gazvesi için yola çıkmıştır. Bu noktada, Vâkıdî'nin verdiği kesin kronolojik ayrıntıların dikkatle ele alınmasına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Zu Emer gazvesinin tarihi, İbn İshak'ta açık bir şekilde ifade edilmez. Safer ayı boyunca Peygamber'in Necd'de kalmış olduğu

320 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 50.

321 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 59.

322 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 208.

323 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 9.

324 Annales, 'I, 1368.

325 B. M. Şr. No: 1617, vr. 46a.

326 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47a.

bilgisinden gazvenin tarihi açık olarak anlaşılmasına rağmen,³²⁷ onun kronolojisine göre hadise Muharrem'in sonunda yer alması gerekir. Vâkıdî'de: "Resûlullah, Rebiulevvel'Den 12 gece geçe Perşembe günü Zu Emer gazvesi için yola çıktı ve 11 gün Medine'den uzak kaldı,"³²⁸ şeklinde açık bir ifadeye sahibiz. Bu noktada Vâkıdî'nin kronolojisindeki hata, daha önce, Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi konusunda bahsedilmiştir. Vâkıdî'nin Ka'b b. Eşref'in öldürülmesine ve Peygamber'in Zu Emer'e hareket etmesine verdiği tarihler arasındaki çelişki müstensih hatalarından kaynaklanmaz. Zira iki olayın tarihi ile ilgili az önce söz konusu edilen ayrıntılar Kitabu'l-Megâzî'nin bütün yazmalarında ve İbn Sa'd'da da tekrar edilir.³²⁹

Bu rivayetler, "tefsirle ilgili uydurmalar" diye katagorize edilebilecek siyere dair önemli bir türün örnekleri olduğundan, Zu Emer gazvesinin çeşitli rivayetleri daha kapsamlı bir etütle ele almaya değer. Bu tür uydurmaların hedefi, Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ayetlerini tefsir etmektir. Aslı İbn İshak'tan istihraç edilmiş metni İbn Hişam'da bulmaktayız: "Peygamber, es-Sevik gazvesinden dönünce, Zilhicce'nin haram günlerinde veya o civarda Medine'de kaldı. Daha sonra, Gatafanlıları aramak amacıyla Necd'e gazve yaptı -bu Zu Emer'e yapılan gazve idi-".³³⁰ İbn Hişam'a göre, Peygamber, Medine'de bulunmadığı süre için, Osman b. Affan'ı kendine vekil atadı. İbn İshak der ki: "Peygamber, Safer ayı boyunca veya o civarda Necd'de kaldı, fakat savaş olmadı. Daha sonra Medine'ye döndü, Rebiulevvel'in tamamında veya az bir kısmı hariç orada kaldı." İbn İshak'tan alınan bu metin, hadisenin en erken rivayet şeklidir. Vâkıdî'de konuyla ilgili daha ayrıntılı bir anlatım buluruz.³³¹ Gazve, Zu Emer'de Du'sûr b. el-Haris b. Muharib başkanlığında toplanmış olan Benu Sa'lebe ve Benu Muharib'i cezalandırmak amacıyla yapılır. Peygamber, 450 kişi ile harekete geçti ve gidecekleri yere ulaşmak için özel bir yol seçti. Şöyle ki, önce el-Munakka'ya yönelikten sonra el-Hubeys boğazını izledi ve daha sonra Zü'l-Kıssa'ya ulaştı. Müslümanlar, Zü'l-Kıssa'da Beni Sa'lebe'den Cabbar adında birini yakaladılar. Cabbar, Zu Emer dağlarına dağılan kabile mensuplarını bulmak için müslümanlara kılavuzluk yaptı. Bu noktada anlatım hadiselere dayanan kendi gerçek özelliğini kaybeder. Müslümanlar ağır bir yağmur fırtınasına tutulur.

327 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 49.

328 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47a.

329 Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 21, 24.

330 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 49.

331 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47a.

Peygamber, ashabından uzaklaşarak تنها bir yerde ıslak elbiselerini çıkarır, kurumaları için bir ağaca asar ve onların altına uzanır. Bunu gören kabile fertleri, liderleri Du'sûr'u Peygamber'i öldürmek için ikna ederler. Du'sûr, yalın kılıç Peygamber'e yaklaşır, ancak Melek Cibril tarafından yere çarpılır. Bu olay neticesinde "Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini unutmayın; hani bir topluluk size el uzatmaya yeltenmişti de Allah onların ellerini sizden çekmişti..." ayeti nazil olmuştur.³³²

Ayetle ilgili değişik açıklamaları Taberî'de görmemiz sürpriz değildir.³³³ Dahası İbn İshak Zâtu'r-Rika'yi,³³⁴ Buhârî Benu Mustalik'i³³⁵ anlatırken ayetle ilgili benzeri farklı yorumları zikretmektedir. Olayla ilgili metnin çoğu şüpheli olunca kronolojik ayrıntıların doğru olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen tefsirciler, ayetin detaylarındaki müphemliği gidermek için iniş nedeni ile ilgili hikayeler ilave etmeye sevk etmiştir. Megâzî açısından önemi bulunan gazve ile ilgili cüzi bir metnin bize intikal ettiğini söyleyebiliriz, ki burada İbn İshak'ta buluruz. Vâkıdî'nin, içinde çarpışma meydana gelmiyen küçük bir gazveye atıfla "Rebiulevvel'i on iki gece geçe" şeklinde çok kesin bir tarih hatırlaması ihtimal dışıdır. Böyle kesin kronolojik ayrıntılar ve metin bağlamında siyercilerin verdikleri müphem bilgiler, ancak bağımsız kaynaklar tarafından referans gösterildikleri zaman veya metinde o bilgileri teyit eden delil bulunduğu zaman kabul edilebileceği açıktır.

İbn İshak ve Vâkıdî'ye göre, Buhran gazvesi Zu Emer'i izler. İbn Hişam'da bulduğumuz rivayet çok kısadır.³³⁶ İbn İshak'tan alınan bir parçadan istihraç edilmiştir: "Daha sonra Peygamber, Kureys'e karşı bir gazve yapmak amacıyla harekete geçti ve İbn Ümmü Mektum'u Medine'de vekil bıraktı" şeklindeki birinci ifade İbn Hişam'a aittir. Gelecek ifade ise İbn İshak'a atfedilir: "... Allah Resûlü Hicaz'da, Furu' istikametinde bir yer olan Buhran'a ulaşıncaya kadar yol aldı. Rebiulahir ve Cemaziyelevvel aylarında orada kaldı. Daha sonra bir engelle karşılaşmaksızın Medine'ye döndü." Vâkıdî'ye göre gazve Kureys'e karşı değil, Benu Süleym'e karşı yapıldı.³³⁷ Böylece, İbn

332 Mâide 5/11 (*M. Jones'in metninde muhtemelen yanlışlıkla Şûra sûresi diye kaydedilmiştir -çeviren-*).

333 Câmi'ü'l-Beyan, Kahire 1328, VI, 92 v. d.

334 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 216.

335 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 249.

336 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 50.

337 B. M. Şr. No: 1617, vr. 47b.

Hişam'ın rivayeti ile (İbn İshak'tan alınmış olması zorunlu değildir) Vâkîdî'nin bu rivayeti arasında önemli bir farklılık buluruz. Yine Vâkîdî'ye göre, Peygamber Medine'den on gün uzak kalmıştır, İbn İshak'ın belirttiği gibi iki ay değil. Gazvenin ismi bir tarafa, gerçekte iki kaynağın (İbn İshak ve Vâkîdî'nin) tam olarak aynı gazveye atıfta bulduklarına dair kesin bir delil yoktur. Bu karışıklığa ilaveten, Vâkîdî'nin Kitabü'l-Megâzî'sinin çeşitli yazmalarında verilen tarihler arasında da uyum yoktur. British müzesinin 1617 numarada kayıtlı esas nüshasında Cemaziyevvel ayı tarih olarak verilir. Aynı tarih, Vâkîdî'nin Kitabü'l-Megâzî'si üzerine Von Kremer'in³³⁸ ilk olarak yaptığı çalışmada ve aynı eser üzerine yakın zamanda eş-Şirbî'nin yaptığı tahkik çalışmasında da yer alır.³³⁹ Bununla beraber, British müzesinin ikinci nüshasında (Kitabu'l-Megâzî'nin mükerrer nüshası, no: 20737) gazvenin tarihi olarak Cemaziyelahir ayı verilir.³⁴⁰ Bu hususlar ışığında, bu gazve ile ilgili kronolojik bilgiler ve dahası genel ayrıntılar, İbn İshak ve Vâkîdî'de şüpheye açıktır.

Vâkîdî, el-Kared seriyyesinin Cemaziyelahir'in başına tesadüf ettiğini belirtir.³⁴¹ İbn İshak'ın İbn Bükeyr rivayetine göre, seriyye Bedir'den altı ay sonra³⁴² (tahminen Rebiulahir veya Cemaziyevvel H. 3'de) meydana geldi. Seriyyenin bu tarihi, İbn Hişam'da bulunan Bekkâî'nin metnindeki kronolojik sıralama ile uyuşmaz. İbn Hişam'da el-Kared seriyyesi, Ka'b'ın öldürülmesi ve Uhud gazvesinin hemen öncesi ile Buhran gazvesi ve Benu Kaynuka'nın sürülmesinden sonraki zamanla ilişkilendirilir. Daha önce Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinde yapılan tartışma, aynen burada da geçerlidir. Şayet Peygamber, Rebiulahir ve Cemaziyevvel aylarının tamamında Buhran'da kaldıysa, Bekkâî'nin metninin kronolojisine göre, Ka'b b. Eşref'in öldürülmesine ve el-Kared seriyyesine, Cemaziyevvel'den sonraya tarih verilmelidir. Gerçekte bu durum bizi, Vâkîdî tarafından seriyyeye verilen tarihe götürür.

Bütün temel kaynaklar, Uhud'u ve galip Mekke ordusunun moral kazanmak amacıyla takip edildiği Hamrâ'u'l-Esed gazvesini Şevval H. 3'e yerleştirir.

Vâkîdî'nin, Muharrem'in hilalinde meydana geldiğini söylediği

338 Wakidy's history of Muhammad's campaigns, Calcutta 1855.

339 Vâkîdî, Megâzî Resûlillah, thk. Abbas eş-Şirbîni, Kahire 1948.

340 Kitabü'l-Megâzî'nin mükerrer nüshası no: 20737, vr. 50a.

341 B. M. Şr. No: 1617, vr. 48a.

342 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 4.

Katan seriyyesinin başka kaynaklarda tarihi tespit edilmez.³⁴³ İbn İshak'ın Bekkâî rivayetinde, megâzî ile ilgili bir listede Katan seriyyesinden sadece bahsedilir.³⁴⁴ İbn Kesir gibi daha sonra gelen müelliflerde bulunan anlatımlar, doğrudan Vâkıdî'den alınır.³⁴⁵ Bu hadise, sadece Vâkıdî tarafından detaylandırılan ve kronolojik bağlamda bir yere oturtulan bir grup seriyyeyi temsil etmesi nedeniyle, daha kapsamlı bir etüdü hak eder. Haliyle, henüz işaret edilen Zu Emer'le ilgili anlatımdan farklı olarak, seriyye ile ilgili metin daha inandırıcıdır. Hadisenin anlatımında, ne mutat siyasi veya israiliyattan alınmış yabancı motifler, nede "kıssacıların" hikaye tekniğinin alamet-i farikası olan süslü ifadeler bulunur.

Vâkıdî'de, Katan seriyyesi ile ilgili iki farklı rivayet bulunmaktadır: Birincisine göre, Medine'ye saldırma niyetinde olan Huveylid'in Tulayha ve Seleme adındaki iki oğlunun komutasında toplanan Esed kabilesine mensup bir grubun Katan'da toplandığı haberlerinin alınması üzerine seriyye yapılmıştır. Ebu Seleme'nin komutasında 150 kişilik bir grup, saldırıyı önlemek üzere yola çıkarılmıştır. Katan'a ulaştıklarında Esed kabilesinin üyeleri dağılmıştır. Müslümanlar, ancak birkaç hayvan sürüsü ve üç köle ele geçirebildi ve bunlarla Medine'ye döndü. Vâkıdî'nin İbn Ebi Sa'sa'a'dan istihraç ettiği ikinci rivayete göre,³⁴⁶ seriyye için verilen mezkur tarih (Muharrem) değişmez; diğer ayrıntılar oldukça değişir. Şöyle ki, (İkinci rivayete göre) seriyyeye katılan grup 125 kişidir. Aralarında Sa'd b. Ebi Vakkas, Ebu Huzeyfe ve mevlası Salim bulunur. İlk rivayette, bu isimlere verilmez.³⁴⁷ Yine ikinci rivayete göre müslümanlar Katan'a ulaştıklarında, kabile fertlerini orada toplamış buldular. Müslümanların çarpışma için düzen alıp saldırılarına neticesinde, düşman kaçmak mecburiyetinde kaldı. Müslümanlar düşman kampında bulabildikleri taşınabilir malları müsadere ettikten sonra Medine'ye döndüler. Müslümanlar, Katan'dan bir gecelik bir mesafe uzaklaştıktan sonra yollarını kaybettiler, Esed kabilesine ait

343 B. M. Şr. No: 1617, vr. 79b.

344 es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 260.

345 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 61.

346 B. M. Şr. No: 1617, vr. 80b.

347 İlk rivayette şu isimler verilir: Ebu Sebre b. Ebi Ruhm, Abdullah b. Süleyl b. Amr, Abdullah b. Mahrama el-'Âmirî, Muttalib b. Fadl b. Hamra el-Huzâî, Erkam b. Ebi'l-Erkam, Ebu Ubeyde b. Cerrah, Sühyî b. Beyza, Useyd b. Hudayr, Abbad b. Bişr, Ebu Nâîle, Ebu Abs, Katade b. Nu'mân, Nasr b. Haris el-Zuferî, Ebu Katade, Ebu Ayyaş ez-Zurakî, Abdullah b. Zeyd, Hubeyb b. Yesaf.

hayvan sürüleri ile çobanlara tesadüf ettiler ve bunları yakalayıp kendileriyle birlikte götürdüler.

İki rivayet arasında, seriyyeye katılanların sayısı, sahabelerin isimleri ve bir çarpışmanın olup olmadığı konularında dikkate değere farklılıklar bulunur. Her iki rivayet, şartlar farklı olmasına rağmen sürülerin müslümanlarca ele geçirildiğinden bahseder. Yine her iki rivayet, seriyyenin tarihi olarak aynı ayı (Muharrem'i) verir. Vâkıdî'nin her iki rivayet şeklini vermesi onu güvenilir kılar ve sahip olduğu malzemeyi objektif bir şekilde sunmayı hedeflediğinin mükemmel bir örneğini oluşturur. Bununla beraber, yaptığımız çalışmanın amaçları açısından önemli bir problem oluşturan husus aynı kalır. O da, bir tek olayın iki ayrı formda mevcut olması ve çelişen rivayet şekillerine rağmen tek bir tarihe sahip olmasının tutarsızlığıdır. Söz konusu tartışmalı tarihin (yani Katan seriyyesinin Uhud'dan hemen sonra meydana gelmesi), hadiselerle ilgili çizilen genel tabloyla son derece uyum arz etmektedir. Peygamber ile Kureyş mücadeledeki güç değişimi konusunda her zaman duyarlı olan kabileler, Kureyş'in Uhudda galip gelmesi ile ortaya çıkan ihtimalleri çabuk fark ettiler. Dahası Cemaziyelahir H. 4 diye Ebu Seleme'nin vefatına Vâkıdî'nin verdiği tarih,³⁴⁸ Katan seriyyesinin tarihini hicri dördüncü yılın ilk birkaç ayma zaruri olarak hasreder. Mamafih, bu münakaşada daha önce ifade edilmiş bakış açısı muteberdir; iç veya dış tenkidi yapıлып telifi sağlanmamış noktalarda, Vâkıdî'de bulunan kronolojik ayrıntılar şüpheyle karşılanmalıdır.

Bi'r Ma'una, İbn İshak ve Vâkıdî'nin tarihinde ittifak ettikleri birkaç gazveden biridir. Metin nokta-i nazarından, seriyyenin Safer ayında meydana geldiği yeterli derecede sıhhati kanıtlanmış görünür. Bi'r Ma'una'nın Hendek'ten sonra meydana geldiği ihtimali, haklı olarak İbn Kesir tarafından ileri sürülür. Zürkânî'de bulunan Muharrem ayı teklifi, ilk döneme ait herhangi bir siyer-megâzî otoritesi tarafından desteklenmez.

İbn İshak'ın Bekkâf rivayetinin yeniden tertip edilmiş kronolojisi, er-Recî'e yapılan talihsiz seferin tarihi olarak, Zilkade veya Zilhicce H. 3'e işaret eder. İbn Hişam'da bulunan şekliyle metin, "Uhud'dan sonra, Adel ve el-Kara kabilelerine mensup bir grubun, Allah Resûlü'ne geldiğini" söyler.³⁴⁹ ve ilk bakışta bu durumun, memnun edici bir şekilde hadisenin kesin olarak tarihini belirttiği sanılabilir.

348 B. M. Şr. No: 1617, vr. 80b.

349 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 178.

Bununla beraber, İbn Hişam'da Bi'r Mâune ile ilgili anlatılanlardan anlıyoruz ki Peygamber, Uhud'dan sonra "Peygamber, Şevval'in kalan kısmı ile Zilkade, Zilhicce ve Muharrem'de Medine'de ikamet etti. Sonra Bi'r Ma'una ahabını Safer ayında, Uhud'un üzerinden dört ay geçe gönderdi."³⁵⁰ İbn Hişam'a göre, Bi'r Mâune er-Reci'den sonr, Vâkıdî'ye göre ise önce olmuştur. Metndeki ifade tarzı da, -er-Reci' gazvesinin değil- Bi'r Ma'una'nın Uhud'dan sonraki ilk gazve olduğuna işaret eder. er-Reci'e işaretle söylenen "Uhud'dan sonra" şeklindeki genel ifadenin "hemen sonra" diye yorumlanmış olmasından dolayı, er-Reci' ile ilgili bölümün Bekkâf'nin metnine sonradan eklendiği ihtimalini doğurur.

Peygamber'in bir ay boyunca sabah namazında Ri'l, Zekvan, Usayya ve Benu Lihyan kabilelerine beddua etmesinin Buhârî'deki bahsi, ilgiye şayandır.³⁵¹ Zira Peygamber'in beddualarında Bi'r Ma'una ve er-Reci'in faillerini hedef alması, her iki hadise ile ilgili haberlerin takriben aynı zamanda ona ulaştığını gösterir. Aslında Vâkıdî, Bi'r Ma'una ve er-Reci haberlerinin aynı gece Peygamber'e geldiğini kaydeder.³⁵² Buna binaen Vâkıdî'nin, Bi'r Ma'una ve er-Reci' hadiselerinin ikisine de Safer H. 4 tarihini vermesi makul görünür.

Wellhausen'in ileri sürdüğü gibi,³⁵³ Vâkıdî'nin kronolojisinde ciddi bir tutarsızlık vardır. Vâkıdî'nin Kitâbu'l-Megâzî'sinde tebliğcilere yapılan saldırı Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in öldürülmesine binaen Benu Huzeyl'in bir karşılığı olarak gösterilir. Vâkıdî bununla İbn Nübeyh'in neden öldürüldüğünü açıkça izah etmiş olur. Fakat Vâkıdî eserinin başka bir yerinde İbn Nübeyh'in öldürülmesine Muharrem H. 6 tarihini verir. İbn Sa'd'da, bu insicamsızlığa yer verilmemekle birlikte, hadiseye Muharrem H. 4 tarihinin olarak verildiğini görürüz.³⁵⁴ Açıkçası İbn Sa'd'ın verdiği bilgiyi esas alarak kronolojik malzemeyi düzenlemek daha inandırıcıdır. Son üç gazvenin -Katan, Bi'r Ma'une ve er-Reci'- Uhud sonrası zaman dilimine ait olduklarını düşünmenin birçok sebebi vardır. Zira bu hadiseler mücadelede müslümanları yenilgiye uğratmak için kabilelerden beklenen reaksiyonu yansıtır. Bununla beraber yalnızca Bi'r Ma'une örneğinde kaynaklarda yer alan kronolojik bilgilerin doğru olduğunu

350 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 193.

351 Cami'ü's-Sahih, V, 232.

352 B. M. Şr. No: 1617, vr. 81b.

353 Muhammed in Medina, Berlin 1882, Takdim, s. 16.

354 Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 35.

metin analizi sonucunda söyleyebiliriz.

Benü Nadir'in sürülmesinin tarihi ile ilgili çelişkili delil, çözümü güç bir problem takdim eder. İbn İshak'ın Bekkâf metninde bulunan hadisiyle ilgili rivayet, tarih vermez -Rebiulevvel H. 4 şeklindeki açık tarih ise İbn Hişam'ın metne bir ilavesidir.³⁵⁵ Öyle olsa da, Bekkâf rivayetine göre, Zatü'r-Rikka' gazvesiyle ilgili anlatımın giriş ifadelerinden, Benü Nadir'in Medine'den çıkarılmasına Rebiulevvel H. 4 şeklinde bir tarih verilebilir. Benü Nadir gazvesinin tarihi konusunda Safer H. 4 (ki bu tarih İbn İshak'a atfedilebilir) ihtimalini ileri süren Kastallâni'nin şerhindeki farklı rivayetle, konu biraz karışık bir hal alır. Zuhri'den, hadisenin Bedir'den altı ay sonra olduğunu ifade eden çeşitli rivayetler nakledilir. Mesela Buhârî'deki isnad şöyledir: "Buhârî.....Zühri'den, o da Urve b. Zübeyr'den".³⁵⁶ Rivayetin Buhârî'deki pozisyonu doğrulanamaz. Çünkü söz konusu rivayet, Benü Nadir'in sürülmesinin Uhud'dan önce, Bi'r Ma'una'dan ise çok daha önce meydana geldiğini belirtilir. Hatta Buhârî konuyu, "Nadir oğulları hadisi ve Allah Resûlü'nün ('Âmir oğullarından yanlışlıkla öldürülen) iki kişinin diyetini vermek için Nadir oğullarından yardım istemek üzere onların yanına gidişi, onların da Allah Resûlü'ne suikast yapmak istemeleri" şeklinde bab başlığı bile yapmıştır.³⁵⁷ Başlığın ikinci kısmı, şüphesiz Bi'r Ma'una'nın bir sonucu olarak 'Âmir oğullarının iki ferdinin öldürülmesine bir işarettir. Peygamber'in, diyetin toplanmasına yardımcı olmak için Benü Nadir'den para elde etme teşebbüsü, İbn İshak ve Vâkıdî'de bahsedilir.³⁵⁸ Ve bu durum açıkçası Benü Nadir'in sürülmesini, Bi'r Ma'una'dan hemen sonra meydana geldiğini destekleyen mükemmel bir delil sağlar. Böylece Benü Nadir gazvesinin, ya İbn İshak'ın bir rivayetinde yer aldığı gibi hicri dördüncü yılın Safer ayının sonunu ya da onu izleyen Rebiulevvel ayının başında meydana geldiği ihtimali ileri sürülebilir. Benü Nadir gazvesinin tarihi olarak ileri sürülen ihtimallerden Vâkıdî'de yer alan (Rebiulevvel'in başı) ikincisi ağır basar ve İbn İshak'ın Bekkâf rivayetinin kronolojisinin yeni bir tertibi ile de doğrulanır.

Wellhausen'in, Vâkıdî'nin Bedru'l-Mev'id'in Zilkade H. 4 diye tarihini tespit etme konusunda verdiği tali mülahazaları ne sebeplerle

355 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 200.

356 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 204.

357 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 204.

358 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 199; B. M. Şr. No: 1617, vr. 85a.

tenkid ettiğini anlamak güçtür.³⁵⁹ Aksine Vâkıdî'deki anlatım tamamen insicamlı görünür. Vâkıdî'deki anlatıma göre, Ebu Süfyan Uhud'dan ayrılacağı sırada savaş alanını terk eden müslümanlara şöyle bağırdı: "Gelecek yıl, Bedir'de sizinle buluşup çarpışmaya söz veriyoruz."³⁶⁰ Vâkıdî, "iki ay içinde" şeklinde diğer bir rivayet daha nakledilir, fakat bu rivayet onun tarafından kabul edilmez. Bunun üzerine müslümanlar, bir yıl sonra gerekli hazırlıkları yapıp muhtemelen Şevval ayında yola çıktılar ve Zilkade ayının hilalinde Bedir'e vardılar. Müslümanların Bedire'e varışları orada kurulan ve üç gün süren panayıra denk geldi. el-Bağavî'ye göre, bu panayır cahiliyye devrinde her yıl kurulurdu ve Zilkade'nin hilalinden itibaren sekiz gün devam ederdi.³⁶¹ Vâkıdî'de bulunan anlatım, müslümanların ticaret için yanlarına nasıl mal ve para aldıklarını ve panayırın sekiz günü boyunca orada kaldıklarını tasvir eder.³⁶² Aslında Musa b. Ukbe de müslümanların beraberlerinde ticari eşya götürdüklerini, şu ifadelerle bağımsız olarak teyit eder: "...Ve müslümanlar, Allah Resûlü'nün refakatinde Bedir'e hareket ettiler. Şayet Ebu Süfyan'la karşılaşsaksak savaşırız, olmazsa Bedir panayırında alışveriş yaparız düşüncesiyle beraberlerinde ticari eşya götürdüler".³⁶³ Musa b. Ukbe'nin rivayetindeki açık çelişki, Bedru'l-Mev'id'e Şaban H. 3 tarihinin verilmesidir. İbn Kesir, bu tarihi yanlış bir hesaplama dayandığı için reddeder.³⁶⁴ İbn İshak'ın metnin, Vâkıdî'nin metninden daha kısa ve önemsizdir. İbn İshak'ta Bedir'de sekiz gün kalındığı belirtilmesine karşın ne panayırdan, ne de yapılan ticari faaliyetten söz edilir. Vâkıdî'nin metni daha inandırıcıdır. Musa b. Ukbe de Bedru'l-Mev'id gazvesinin panayıra denk geldiğini bağımsız olarak teyit eder. Bu nedenle, Vâkıdî'nin Bedru'l-Mev'id gazvesine verdiği tarih en sahihi kabul edilmelidir.

Ebu Râfi'nin öldürülmesi hikayesinin ayrıntılarıyla ilgili çeşitli rivayetlerdeki belli başlı insicamsızlıklar Caetani tarafından sıralanır. Bu insicamsızlıklar, hadiseye verilen tarihe de yansır.³⁶⁵ Taberî'ye göre, Ebu Râfi' Peygamber'e karşı Ka'b b. Eşref'e yardım ettiği için öldürüldü.³⁶⁶ Muhtemelen bundan dolayı Taberî, Ebu Râfi'in

359 Muhammed in Medine, Takdim, s. 16.

360 B. M. Şr. No: 1617, vr. 89b.

361 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 112.

362 B. M. Şr. No: 1617, vr. 90a.

363 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 89.

364 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 89.

365 Annali, I, 591, 1.

366 Annales, I, 1375.

öldürülmesini Cemaziyelevvel H. 3 tarihini verir ki, Ka'b b. Eşref'in öldürülme tarihi olarak hicri üçüncü yılı vermiştir. Taberî'deki anlatım, Buhârî'de bulunan anlatımın yaklaşık olarak bir tekrarıdır.³⁶⁷ Aslında her iki metnin senedinin son iki halkası aynıdır. Buhârî, Sahîh'inin megâzî bölümünde (kitabü'l-megâzî) Ebu Râfi'nin öldürülmesini, Kab b. Eşref'in öldürülmesiyle ilgili rivayetin hemen sonrasına haklı olarak yerleştirir. Zira Buhârî, Zuhri'den naklettiği "Ebu Râfi'nin öldürülmesi Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinden sonra oldu" mealindeki ibareyi "hemen sonra" diye anlamıştır.

İbn İshak'ın Ebu Râfi' hadisesine Zilhicce H. 5 veya Muharrem H. 6 tarihini vermesi -ben bunu Bekkâî'nin rivayetinin bir yorumuna dayandırıyorum-, Ebu Râfi'nin Hendek kuşatmasında oynadığı rolün anlatıldığı rivayetlerle tamamen uyumludur. Bu noktada, İbn İshak'ın kronolojisi elbette en kabul edilebilir olandır.

Vâkıdî'nin Ebu Râfi' hadisesine verdiği tarih net değildir. Zira Vâkıdî, ilk önce Zilhicce H. 4 tarihini, sonra ise Ramazan H. 6 tarihini verir.³⁶⁸ İkinci tarih, İbn Sa'd tarafından benimsenir. İbn Sa'd önemli kabul ettiği hususlarda ve Vâkıdî'nin kronolojisinde zayıf görünen yerlerde ondan ayrılır. Vâkıdî'nin verdiği tarihler arasındaki çelişkinin makul bir açıklaması vardır. Ben şunu teklif ederim: Aslında Vâkıdî, Ebu Râfi'nin Abdullah b. Atik, Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in İbn Üneys tarafından öldürülmesi olaylarını birbirine karıştırmıştır. Ebu Râfi'nin öldürülmesi Muharrem H. 6'ya yerleştirilmelidir ki, bu tarih Vâkıdî tarafından Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in öldürülmesinin tarihi olarak verilmiştir. Bu durum, İbn Sa'd'ın Vâkıdî'nin İbn Nübeyh öldürülmesine verdiği tarihi reddetip onun yerine Muharrem H. 4'ü reddini ve er-Recî'le bağlantısını kabul etmemesini de açıklar. Üstelik bu teklifimiz, Vâkıdî'nin eserinin başka kısımlarında yer alan, Ebu Râfi' Peygamber'e karşı Gatafan ve diğer kabileleri savaşa kışkırttığı için öldürülmüştür, şeklindeki rivayetlerle da uyum arzeder. Vâkıdî'nin söz konusu ettiği rivayetler, Hendek kuşatmasında Gatafan'ın asıl gayreti Peygamber'e karşı savaşmasıdır diye anlaşılırsa çok daha uygun bir referans meydana gelmiş olur. Eğere bu teori doğru ise, o zaman Vâkıdî'nin Ebu Râfi'nin öldürülmesine verdiği tarih, İbn İshak'ınki ile uyuşan Muharrem H. 6 şeklinde değiştirilmelidir.

Zatî'r-Rika gazvesine verilen tarihler arasında uzlaştırılması güç farklar bulunur. İbn İshak ve Vâkıdî gazvenin tatminkar bir rivayetini

367 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 210.

368 B. M. Şr. No: 1617, vr. 92a.

vermezler. İbn İshak'a göre, Peygamber Benu Nadir gazvesinden sonra Rebiulahir ile Cemaziyelevvel'in bir kısmında Medine'de kaldı. Daha sonra Peygamber, Gatafan'ın Benu Muharib ve Benu Sa'lebe kollarını karşı Necid gazvesini yaptı. Müslümanlar, Nahle'de konakladıkları sırada Gatafan'ın kalabalık bir grubuyla karşılaştılar. Birbirlerine yaklaşan iki grup, birbirlerinden çekindikleri için çatışmadılar. Karakteristik olarak, Vâkıdî'nin kronolojisi daha kesindir ve Peygamber'in, "hicretin 47. ayı olan Muharrem'den on gece geçte Cumartesi gecesi" Medine'den ayrıldığı söylenir.³⁶⁹ Yine karakteristik olarak Vâkıdî'nin verdiği ilave ayrıntıların bir kısmının değeri yoktur. Vâkıdî'ye göre, bazı sağmal develer satmak için Medine'ye gelen Zirar adında bir kişi, Anmar ve Sale'be kabilelerinin müslümanlara karşı toplandıkları haberini Medine'ye ulaştırdı. Bunun üzerine Peygamber 400, 700 veya 800 kişilik bir kuvvetle Medine'den ayrıldı (Vâkıdî üç rivayeti de zikreder). Peygamber, Vadi'l-Şukra'ya ulaştıca orada bir gün kaldı ve çevreye küçük keşif grupları gönderdi. Keşif birlikleri, kimseyle karşılaşmadan geri döndüler. Dana sonra grubun hepsi Gatafan'a ait boş bir konaklama alanına varıncaya kadar yola devam ettiler, oraya vardıklarında kabile mensupları dağlara dağılmış haldeydiler ve iki grup arasında çatışma da olmadı.

İbn İshak ve Vâkıdî, gazve ile ilgili ana metne, ilgisiz kıssalar ilave edilir. Her iki kaynaktaki ortak olarak bulunan bu kıssalardan bazıları şunlardır: Salâtu'l-havf hikayesi, Cabir b. Abdillâh'ın ve onun devesi hikayesi ve Peygamber'e muhafızlık eden ensârın hikayesi. Burada metin tenkidi ışığında bu hikayelerde görünen zaafılar ile ilgilenmeyi teklif etmiyoruz. Şu hususa işaret etmek yeterlidir: Bu hikaye rivayetlerine, değişik şekillerde ve bağlamlarda rastlamak mümkündür.³⁷⁰ Yukarıda bahsettiğimiz rivayetlerin her biri, bağımsız ve çarpıcı hikayelerdir fakat hiçbir şekilde olayın bizzat kendisini bir bütün olarak anlamamıza katkısı yoktur. Eğer İbn İshak ve Vâkıdî'nin gazve ile ilgili verdikleri anlatımlardan bu hikayeleri çıkarırsak aşağıdaki bilgiler elimizde kalır:

a- Gazve, Muharrem H. 4'te meydana geldi (İ. İ.).

b- Gazve, Anmar (V.), Muharib (İ. İ.), ve Sa'lebe'ye (İ. İ. ve V.) karşı yapıldı.

369 M. Jones, muhtemelen yanlışlıkla "Hicret'ten 7 ay sonra demiş, aslı "Hicret'ten 47 ay sonra" şeklindedir, bkz. Vâkıdî, *Kitabu'l-Megâzi*, I, 395, -çeviren-.

370 Annales, I, 1455; el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 83 v. d.; Kitabu'r-Ravdi'l-Unuf, II, 182 v. d.; Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104 v. d.; Tarihu'l-Hamîs, I, 521.

c- Gazveye katılan müslümanların sayısı konusunda 400, 700 veya 800 şeklinde farklı rakam verilir (V.).

d- Gazve neticesinde çarpışma olmamıştır (İ. İ. ve V.).

İbn İshak'ın Zatu'r-Rika gazvesine Benü Nadir'in sürülmesi ile bağlantı kurarak tarih vermesi, en azından gazveye hadiselerin genel şablonuna katılma özelliği sağlar. Vâkıdî bir taraftan gazveye katılanların sayısını tereddüt eder, diğer taraftan ise gazvenin tarihini ve Peygamber'in Medine'de bulunmadığı süreyi dahi kesin bir şekilde verir. Doğrusu bu iki tutumu uzlaştırıp anlamak güçtür. Böyle kesin bir tarihin -doğrusu gazveye verilen herhangi bir tarihinin- kabulü, diğer kaynaklarda yer alan farklı metinlerle birlikte ele aldığımızda, daha çok imkansız hale gelir. Zira Zatu'r-Rika gazvesine, hicri ikinci yıldan hicri yedinci yıla kadar tarihler verildiği görülür. Vurgulamak istediğimiz nokta, Musa b. Ukbe'den yapılan bir alıntıda özetlenmektedir: "Biz, gazvenin ne zaman meydana geldiğini; Bedir'den önce veya sonra mı, Uhad'dan önce ya da sonra mı meydana geldiğini bilmiyoruz."³⁷¹

İbn İshak, Dumetü'l-Cendel gazvesini son derece genel ifadeler dışında tarih vermez: "...Allah Resûlü, Medine'ye döndü ve orada, Zilhicce'ye kadar, birkaç ay kaldı. Zilhicce ayı da henüz geçmişti. Peygamber'in Medine'ye gelişinin 4. yılı idi ve o yıl da müşrikler hac işlerini yönetmişlerdi. Daha sonra Peygamber, Dûmetü'l-Cendel'e gazve yaptı."³⁷² İbn İshak, gazveye katılan birlik hakkında, "Dûmetü'l-Cendel'e ulaşmadan önce geri döndü ve çatışma olmadı" diyerek daha fazla bilgi vermez. Bu oldukça belirsiz rivayete binaen, gazve hicri beşinci yılın ilk sekiz ayının herhangi bir zaman dilimi içinde meydana gelmiş olabilir. Gazvenin Rebiulevvel H. 5 şeklindeki kesin tarihi, İbn İshak'a değil İbn Hişam'a aittir. Rebiulevvel H. 5, İbn Hişam'ın kronolojik bilgilerin eksik olduğu yerlerde İbn İshak'ın Sîre'sinin asıl metnine kesin bir tarih ilave ettiği ilk vesile değildir. Bu husus, Vâkıdî'de müşahhas hale gelen ve Medine safhasında siyer-megâzî literatürünün sonraki gelişiminin karakteristiği olan kronolojiye önem vermenin bir yansıması olduğuna inanıyorum. Vâkıdî'nin anlatımı karakter olarak İbn İshak'ın anlatımından daha çarpıcı ve makul şekilde ayrıntılıdır, metin doğru ve içinde suni motifler barındırmaz.

Dûmetü'l-Cendel seferi için iki sebep ileri sürülür; ikincisi çok daha makuldür:

371 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 104.

372 es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 224.

a- Sefer, Bizans İmparatorluğuna gözdağı vermek amacıyla yapılmıştır.

b- Sefer, ticari güzergaha müdahale eden ve Medine'ye karşı tehdit oluşturan Dümetu'l-Cendel'de toplanan bir gruba karşı yapılmıştır. Vâkıdî'nin anlatımına göre, Peygamber 1000 kişiyle Benu Uzra'dan bir kılavuz rehberliğinde yola çıktı. Müslümanların gelmekte olduğu haberi Dumetü'l-Cendel ahalisine haberi ulaşınca meskenlerini terk ettiler. (İbn İshak'ın rivayetinin aksine) müslümanlar bölgeye girdi. Peygamber, Dümetu'l-Cendel'de birkaç gün kaldı ve Medine'ye dönmeden önce de etrafa keşif grupları gönderdi.

Ama hikayenin ayrıntılarının tutarlılığına rağmen Vâkıdî'de bulunan kesin kronolojik bilgi, yine şüpheye açıktır. Vâkıdî'ye göre, Peygamber Rebiulevvel'in bitimine beş gün kala yola çıktı ve Rebiulahir'in bitimine on gün kala Medine'ye döndü. Dümetu'l-Cendel ve Medine arasındaki mesafe deve yürüyüşü ile on beş veya on altı gece çektiğine göre,³⁷³ Vâkıdî'nin beyanına göre müslümanlar yalnız gece seyahat edip gündüz saklandıklarına göre ve müslümanlar Dümetu'l-Cendel'de birkaç gece kaldıklarına göre, Peygamber ve mayeti otuz üç gece civarında Medine'den uzak kaldılar. Bu rakam, Vâkıdî'nin verdiği süreye karşılık ileri sürülebilecek muhtemel en asgari rakam olarak düşünülebilir.

Bu, Vâkıdî'de bulunabilecek kronolojik bilgilerin ayrıntılarınında yanılma payına bir başka örnek teşkil eder. Yalnızca Vâkıdî'nin Kitabı'l-Megâzî'sinde bulunan malzemenin çoğu büyük bir değere sahiptir, fakat mümkün olan yerlerde kesin kronolojik bilgilerin her bir parçasının dikkatle kritiğini yapmak gerekir. Sırf en eksiksizdir diye Vâkıdî'nin kronolojik sisteminin herkes tarafından takip edildiğini söylemek açık bir hatadır.

el-Müreyysi seferinin, Şaban ayında meydana geldiğinde ittifak edilir ancak hangi yılda gerçekleştiği hususunda ittifak yoktur. Fakat el-Müreyysi'nin tarihi olarak Buhârî'nin Musa b. Ukbe'ye isnat ettiği Şaban H. 4 tarihine alternatif olan hicri beş veya hicri altı tarihleri, Şaban H. 5 tarihi lehine elenebilir.

Vâkıdî'ye göre, Peygamber el-Müreyysi gazvesine hicri beşinci yılın Şaban ayından iki gece geç Pazartesi günü yola çıktı. Ramazan'ın hilalinde Medine'ye döndü ve bir aydan iki gece eksik bir süre Medine dışında kaldı. İbn İshak, aynı ayı (Şaban) verir, fakat

373 Kitabı't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 44.

gazveyi hicri altıncı yılda olan Hendek'ten sonraya yerleştirir. Zürkânî'nin İbn İshak'ın tarihini reddetmesi,³⁷⁴ Aişe'ye iftira rivayetinde Sa'd b. Muâz'ın oynadığı (olumlu) rolle ilgili olduğu fikrini verir ki, siyer ve hadis kaynaklarında iftira hadisesi Benü Mustalik gazvesi ile birlikte ele alınır ve İbn İshak dışındaki bütün rivayetlerde Sa'd b. Muâz'dan söz edilir. Buhârî, konuyla ilgili verdiği alt başlıkta İbn İshak'ın gazveye verdiği Şaban H. 6 tarihine işaret eder ve Buhârî'nin kendisi de gazveyi megâzî listesinde Hendek'ten sonraya yerleştirir. Buna rağmen Buhârî'de kaydedildiği gibi, "ifk hadisinde" Sa'd b. Muâz ve Sa'd b. Ubâde arasında bir çekişmeye işaret edildiğini görmekteyiz.³⁷⁵ İbn Hacer'in işaret ettiği gibi, böyle bir hadise ancak hicri altıncı yılda meydana gelebilir. Zira Sa'd b. Muâz hicri beşinci senenin sonunda meydana gelen Hendek savaşında ölümcül bir surette yaralanmıştı.³⁷⁶ Buhârî'nin söz konusu olduğunda bu tenkit kesinlikle geçerlidir ve kişiyi - el-Müreyysi sipesifik örneğine dayanarak değil - şöyle bir sonuca varmaya zorlar: Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gibi böyle başlıca gazvelerin sıralaması alışılmış bilinen şablonu takip etmesine rağmen Buhârî'nin Sahih'inin kitabı'l-Megâzî'si kuvvetli ve müteselsil bir sıralamayı vermeyi amaçlamaz. Bu özel tenkid İbn İshak'a teşmil edilemez. Zira İbn İshak'da iftira hadisesinde Evs ile Hazreç arasındaki münakaşa ile ilgili metinde Evs adına konuşan Üseyd b. Hudayr'dır ve Sa'd b. Muaz'dan ise bahsedilmez.³⁷⁷ Üstelik İbn İshak'ın Sire'sinin Hendek'ten hemen sonraki dönemin kronolojisi başkalarında görülmeyecek derecede tamdır. İbn İshak, Benü Lihyân gazvesi ile ilgili rivayetin giriş paragrafında: "Resûlullah, Hendek'ten sonra Zilhicce, Muharrem, Safer, Rebiulevvel ile Rebiulahir aylarında Medine'de kaldı, Benü Kurayza zaferinden 6 ay sonra Cemaziyelevvel ayında Benü Lihyân'a karşı harekete geçti" der.³⁷⁸ Peygamber, gazveden dönünce yalnız birkaç gece Medine'de kaldı; daha sonra Zü Kared'e gitmek üzere yola çıktı. Zü Kared'den sonra "Peygamber, Cemaziyelahir'in bir kısmı ile Recep ayında Medine'de kaldı, sonra Şaban H. 6'da Benü Musatalik gazvesini yaptı".³⁷⁹ Öyle olsa bile diğer bütün rivayet şekillerinde iftira olayı ile ilgili ilintili olarak Sa'd b. Muaz'dan bahsedilmesi ve diğer yönlerden geleneksel şablonu izleyen

374 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 115.

375 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 254.

376 Fethü'l-Bârî, VII, 345.

377 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 313.

378 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 292.

379 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 302.

İbn İshak'ta bahsedilmemesi, tesadüfi olmayabilir. Vâkıdî'nin Benu Mustalik gazvesine Şevval H. 5 tarihini vermesi Musa b. Ukbe tarafından teyit edilir ve genellikle de bu tarih daha makbuldür.

Hendek gazvesinin tarihi konusunda iki ihtimal bulunmaktadır:

a- *Malik b. Enes ve Musa b. Ukbe'de olduğu gibi hicri dördüncü yılın sonu,*

b- *İbn İshak ve Vâkıdî'de olduğu gibi hicri beşinci yılın sonu.*

Hendek gazvesine verilen Şevval H. 4 tarihi, Buhârî ve Müslim'de bulunan ve İbn Ömer'e isnat olan hadise dayanılarak şarihler tarafından doğrulanır. Hadiste: " Peygamber'in Uhud günü savaş öncesi yaptığı denetimde savaşa katılmak isteyenler arasında İbn Ömer de bulunuyordu. O zaman İbn Ömer, 14 yaşında idi. Peygamber onun savaşa katılmasına izin vermedi. İbn Ömer, Hendek günü savaş öncesi yapılan denetimde yine bulundu. O zaman o, 15 yaşında idi ve Peygamber'in ona savaşa katılma izni verdiği" ifade edilir.³⁸⁰ İbn Ömer'in söz konusu edilen yaş farkından ve Uhud gazvesi hicri üçüncü yılda meydana gelmesinden dolayı Hendek gazvesi hicri dördüncü yıla yerleştirilmelidir. Açıkçası bu sonuç, benimsenen kronolojiye aykırıdır ve bu istidlalin çelişkileri açıklama girişimi olduğunu görürüz. İbn Kesir, çelişkiyi çözmek için hicreti izleyen Muharrem ayı ile başlayan alternatif bir hesaplama sisteminden bahseder, buna Bedir hicri birinci yılda, Uhud hicri ikinci yılda ve Hendek hicri dördüncü yılda meydana gelir.³⁸¹

İbn Hacer,³⁸² İbn Ömer'e atfedilen hadisi açıklamayı amaçlayan zekice bir tekliften bahsetmiştir. İbn Hacer'in teklifine göre, İbn Ömer Uhud savaşında on dört yaşına yeni basmış, Hendek savaşında ise on beşinin sonuna gelmiştir. Aslında böyle karışık ifadeler, Hendek gazvesinin tarihi olarak verilen hicri dördüncü yılın siyerin kabul edilen kronolojik şablonuna uymadığına açıklık getirmek için gerekli olmuştur. Musa b. Ukbe'nin verdiği tarih diğer yönlerden ele alındığında yanlıştır. Çünkü böyle bir tarihlendirme Hendek gazvesini Bedrü'l-Mev'id'in yerine koymak demektir. Bedrü'l-Mev'id'de sefere çıkmaya müsait olmayacak derecede kıtlık yılı olması dolayısıyla Kureşy'in Mekke'ye geri döndüğü söylenir.³⁸³

380 el-Câmi'u's-Sahîh, V, 235.

381 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 94.

382 Fethü'l-Bârî, VII, 315.

383 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 220.

Hendek gazvesinin tarihi olarak hicri beşinci yılın sonu şeklinde ileri sürülen alternatif çok daha uygundur. Vâkıdıye göre, Hendek kuşatması Zilkade ayından sekiz gece geçe Salı günü başladı ve 15 gün sürdü.³⁸⁴ İbn İshak'ta gazvenin Şevval ayında meydana geldiği görürüz. İkisinin verdiği tarihler arasında bulunan fark önemsizdir ve kuşatmanın süresini belirten farklı bir rakamla açıklanabilir. İbn İshak'a göre kuşatma yaklaşık olarak bir ay,³⁸⁵ Vâkıdî'ye göre ise on beş gün sürmüştür ki, bu rakamlar İbn İshak ve Vâkıdî'nin verdikleri tarihler tarihler arasındaki önemsiz farkı giderir. İbn İshak ve Vâkıdî, Benu Kurayza gazvesine Zilkade tarihini verirler ve Hendek ile ilişkilendirirler ve Peygamber'in Benu Kurayza'ya Hendek kuşatmasının sona erdiği gün saldırdığını belirtilir.³⁸⁶ İbn İshak ve Vâkıdî'nin rivayetleri, Musa b. Ukbe'nin rivayetineden daha ispatı mümkün ve daha az tenkit edilebilir. Buna binaen, Hendek gazvesinin tarihi olarak, hicri beşinci yılın Şevval ayının tam sonunu veya Zilkade'nin başlangıcını ve Benu Kurayza'ya yapılan saldırının tarihi olarak, hicri beşinci yılın Zilkade ayını teklif etmek mümkündür.

İbn İshak, Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in öldürülmesini ne tarih verir ne de kronolojik bir sıraya koyar. Vâkıdî'deki Muharrem H. 6 tarihi imkansızdır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, Vâkıdî İbn Nübeyh'in öldürülmesini, Ebu Râfi'nin öldürülmesi ile karıştırmıştır. İbn Sa'd'ın Vâkıdî'yi izlemeyerek hadiseye Muharrem H. 4 tarihini vermesi, açıkca bazı tahminlere dayalıdır. Vâkıdî'nin de başka bir yerde işaret ettiği İbn Nübeyh'in ölümü ile er-Recî' arasındaki ilişki kabul edilmesi şartıyla İbn Sa'd'ın İbn Nübeyh'in öldürülmesine verdiği Muharrem H. 4 tarihi kabul edilebilir.

Muharrem H. 6'da meydana gelen el-Kurta seferi, mağâzinin tali bir grubunu temsil eder ki bunlar: el-Gamr (Rebiulahir H. 6), Muhammed b. Mesleme komutasında yapılan Zü'l-Kıssa (Rebiulahir H. 6), Ebu Ubeyde komutasında yapılan Zü'l-Kıssa (Rebiulahir H. 6), el-Cemum (Rebiulahir H. 6), et-Taraf (Cemaziyelahir H. 6), Ali komutasında yapılan Fedek (Şaban H. 6), Turba (Şaban H. 7), Ebu Bekir'in komutasında yapılan Necd (Şaban H. 7), Beşir b. Sa'd komutasında yapılan Fedek (Şaban H. 7), el-Meyfa'a (Ramazan H. 7), el-Cinâb (Şevval H. 7), Benu Süleym (Zilhicce H. 7), Zatu'l-Atlah (Rebilulevvel H. 8), es-Sî'(Rebiulevvel H. 8), Benu Tamim (Muharrem

384 B. M. Şr. No: 1617, vr. 102a.

385 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 233.

386 es-Sîretu'n-Nebeviyye, III, 244.

H. 9), Katan (Safer H. 9), el-Kurta (Rebiulevvel H. 9), el-Fuls putunun tahribidir (Rebiulahir H. 9).

Bu hadiseler, gazvelerle ilgili bir listede sadece isim olarak veya hiç bahsetmeyen İbn İshak'ta olduğu ortaya çıkarlarsa, uygun bir şekilde birlikte mütalaa edilebilir. Üstelik bu hadiselere, yalnızca Vâkıdî tarafından tarih verilir. Taberî, İbn Kesir veya İbn Seyyidi'n-Nâs ve daha sonra gelen tarihçilerin çalışmalarında verilen tarihler, ya doğrudan veya İbn Sa'd vasıtasıyla Vâkıdî'den alınır. Vâkıdî'nin ayrıntılı kronolojik referanslarında bulunan birkaç çelişkiler daha önce bu makalede tartışıldı ve bu, yalnızca Vâkıdî tarafından verilen tam ispatlanmamış tarihlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade etmek için yeterli zemini hazırladı.

Aşağıdaki megâzî olayları da yukarıda tartıştığımız olaylar gibidir. el-Kurta seriyyesi (Muharrem H. 6) ile ilgili, Muhammed b. Mesleme'nin şöyle dediği belirtilir: "Ben, hicretin elli beşinci ayı olan Muharrem ayından on gece geçtikten sonra yola çıktım, Medine'den on dokuz gece uzak kaldım ve Muharrem'den bir gece geçte Medene'ye döndüm".³⁸⁷ Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in öldürülmesi ile ilgili Vâkıdî'nin metninin girişinde aynın (Muharrem) hicretin 54. ayı olduğu söylenir.³⁸⁸ Bu tarih İbn Sa'd'da ise "hicretin 59. ayı" şeklinde değiştirilir.³⁸⁹ Vâkıdî'nin Kitabü'l-Megâzî'sinin değişik yazmalarında, el-Gamr seriyyesine verilen tarihler farklıdır. Bazı yazmalar Rebiulevvel, bazıları Rebiulahir ayını verir. Keza Vâkıdî, el-Meyfa'a seriyyesini Ramazan H. 7 tarihine yerleştirir ve başka yerde ise Muharrem H. 3 tarihine yerleştirdiği Peygamber'in el-Kudr'dan dönüşü ile ilişkilendirir. Diğer taraftan Vâkıdî, başka bir yerde Yesar'ın Şevval H. 6'da öldürüldüğünü söylemesine rağmen Yesar ile bu seriyye arasında ilişki kurulur.³⁹⁰

Beyhaki'nin işaret ettiği gibi,³⁹¹ bu seriyyelerle ilgili en büyük problem çok karıştırılmış olmalarıdır. Farklı bir kaynakta, seriyyelerle ilgili verilen bilgiler karışıklığı azaltmak yerine çoğaltır. Mesela İbn Aiz, el-Ğamr seriyyesinin komutanı olarak Ukkâse b. Mihsan yerine İbn Erkam'ı verir.³⁹² Vâkıdî'ye göre, Benu Murra'ya karşı yapılan

387 B. M. Şr. No: 1617, vr. 123b.

388 B. M. Şr. No: 1617, Vr.123a.

389 Kitabü't-Tabakâti'l-Kebîr, II, ii, 58.

390 B. M. Şr. No: 1617, vr. 131a.

391 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 220.

392 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 184.

Fedek seriyesi Beşir b. Sa'd komutasında oldu.³⁹³ Fakat İbn İshak, Galip b. Abdillâh komutasında Benü Murra'ya karşı bir seriyyeden bahseder.³⁹⁴ Vâkıdî'de ise Galip b. Abdillâh'ın Beni Abd b. Sa'lebe'ye karşı seriyye yönettiği söylenir.

Bu seriyyelerin birçoğu ehemmiyetsiz vakalardır. Bunlarla ilgili Vâkıdî dışında bulunan referanslar bu tür olayların hatırlanması ve anlatılması formuna daha uygun olması açısından insanı etkiler. Mesela, İbn 'Âiz Ebu Ubeyde komutasında Zü'l-Kıssa'ya işaretle kısa bir açıklama yapar: "Peygamber, Ubeyde b. Cerrah'ı Irak yolu üzerinde bulunan Zü'l-Kıssa'ya gönderdi".³⁹⁵ Musa b. Ukbe, Zuhri'ye istinaden el-Cemûm seriyesi ile ilgili basitçe şöyle der: "Allah Resûlü, Zeyd b. Haris'i el-Cemûm'a gönderdi. Zeyd, orada bir miktar koyun-keçi ele geçirdi ve bir grup müşriği esir aldı".³⁹⁶ Önemli ölçüde, bu tür açıklamalarda seriyyelere tarih verilmez. Bu seriyyeleri ve başka olayları anlatırken Vâkıdî'nin bazı olaylara tarih verirken istidlal yöntemine baş vurduğunu görürüz. Mesela Vâkıdî'nin, Ali komutasında yapılan Fedek savaşının anlatımında, Haybere dair verdiği referanslar olayın çok kaba hatlarıyla tarihlendirir. Bununla birlikte bazı durumlarda bahsedilen megâzî olaylarının teferruatıyla ilgili çok detaylı bilgilere sahip olmak açıkçası imkansızdır. Netice olarak şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Vâkıdî önünde megâzî kronolojisi konusunda bir boşluk olduğunu görmüş ve bunu sistematik bir çerçeveye oturtmak için gayret etmiştir.

Vâkıdî'ye göre, Peygamber hicri altıncı yılın Rebiulevvel'inin hilalinde Benü Lihyan'a karşı gazve yaptı ve on gün gün Medine'den uzak kaldı.³⁹⁷ Bu tarih, başka yerde bahsedilmediği halde, yeterli derecede kategoriktir ve Rebiulevvel ayı hadiselerin genel şablonu ile çelişmez. Ancak hikayenin metni güven telkin etmez ve konuların dikkat çekici bir tahrifi olduğu görülür. Metin, İbn İshak'ın yaptığı gibi, gazve Suriye'ye taraf yapılan askeri şaşırtma hareketi ile başlar. Bunu hazırlıksız olarak Benü Lihyan'ı yakalamak için ülkelerine arkadan sarkma eylemi takip eder. Benü Lihyan ile temasta yaşanan başarısızlık üzerine Peygamber, Ebu Bekir'i on süvari ile Mekke'ye doğru Kureş'i rahatsız etme girişiminde bulunmaya karar verdi.³⁹⁸

393 B. M. Şr. No: 1617, vr. 164b.

394 es-Sîretü'n-Nebeviyye, IV, 271.

395 Uyûnu'l-Eser, II, 105.

396 Uyûnu'l-Eser, II, 105.

397 B. M. Şr. No: 1617, vr. 123b.

398 İbn İshak, Ebu Bekir ve "iki süvari"den bahsetmez (es-Sîretü'n-Nebeviyye,

Metnin sonunda, “o zaman Mekke’de bulunan”³⁹⁹ Hubeyb b. Adiy’in hikayesine yer verilir ki bu, Vâkıdî’nin Safer H. 4 tarihini verdiği er-Recî ile ilgili metnin ilk kısmında Hubeyb’in ölümü anlatılmasına rağmen yapılır. Hubeyb, er-Recî’de esir alınmış ve daha sonra Mekkelilere teslim edilmiştir. Metinde yer alan Hubeyb’in şehit edilmesinin haram aylardan sonra meydana geldiği konusu göz önüne alındığında bile bu durum, onun ölümünü hicri beşinci yılın sonlarına değil başına yerleştirmeyi gerekli kılar.⁴⁰⁰ Vâkıdî’nin gazve hakkındaki anlatımı -başlangıcına göre anormal bir şekilde- “gazve, Muharrem H. 6’da meydana geldi”,⁴⁰¹ ibaresiyle biter.

İbn İshak’ın Bekkâî rivayetine göre, Benu Lihyân’a yapılan saldırı “Hendek’ten 6 ay sonra, Cemaziyelevvel ayında meydana gelidi”.⁴⁰² Şaban H. 6 saldırının başka bir tarihi olarak İbn İshak’a atfedilir. Ancak bu tarihi veren özel bir metin yoktur. Zürkânî basit bir şekilde, “bu tarih İbn Bükeyr’in veya başka birinden nakledilmiş olabilir”, der.⁴⁰³ Bu, Bekkâî’de bulunan kesin rivayet ile karşılaştırıldığında çok kuvvetli bir delil değildir.

el-Gâbe gazvesi ile ilgili iki tarih Vâkıdî’ye atfedilir. Kitabü’l-Megâzi’nin asıl yazmasında Rebiulahir H. 6 tarihi verildiği halde, başka yerde Rebiulevvel H. 6 tarihi verilir. Vâkıdî’nin el-Gâbe gazvesini, Cemaziyelevvel’e yerleştirdiği el-‘İs’le irtibatlandırması,⁴⁰⁴ el-Gâbe’ye verdiği tarihe daha fazla şüpheli duruma getirmiştir. İbn İshak’ın Bekkâî rivayetine göre, Gabe gazvesinin Cemaziyelevvel H. 6’da meydana gelen Benu Lihyân gazvesinden hemen sonra olması gerektiği açıktır.

Buhârî’nin, el-Gâbe gazvesinin Hayber’den üç gece önce meydana geldiğini söylemesi, hadisenin tarihini hicri yedinci yıla nakletmeyi gerekli kılar ve siyer ile hadis arasında kronolojik konulardaki çelişkiye ilginç bir örnek oluşturur. Zürkânî, biri Hudeybiye’den önce, diğeri ise Hayber’den önce olmak üzere Medine surlarına yapılan iki ayrı saldırı

III,293).

399 B. M. Şr. No: 1617, vr. 124a.

400 B. M. Şr. No: 1617, vr. 88b.

401 B. M. Şr. No: 1617, vr. 124a.

402 es-Sîretü’n-Nebeviyye, III, 292.

403 Şerh ale’l-Mevâhibi’l-Ledüniyye, V, 178.

404 “Resûlullah, el-Gâbe’den döndüğü zaman Kureyş kervanının Suriye’den geldiği haberi ona ulaşması üzerine Zeyd b. Hârise’yi kervanın üzerine sevketti” (B. M. Şr. No: 1617, vr. 127b).

olduğunu söyleyereb bu çelişkiyi gidermeye çalışır.⁴⁰⁵

Siyer kaynaklarına dayanarak, Benu Lihyân ve el-Gâbe seriyeleri birlikte hicri altıncı yılın ilk kısmında yer alabilir. Bu iki gazvenin tarihi ay olarak belirli hale getirilmeye çalışılırsa, o zaman İbn İshak'ın Bekkâî metninde yer alan Cemaziyelevvel ayı açıkçası en uygundur.

Vâkıdî, el-'Îs'e Cemaziyelevvel H. 6 tarihini verir. Onun seriyye ile ilgili anlatımı, Mekke kervanına yapılan saldırıyı, Âs b. Rebî'in esir edilmesini ve daha sonra müslüman olmasını da ele alır. İbn İshak, Âs b. Rebî'in kervan sevk etme denemesinin, Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce meydana geldiğini söyler.⁴⁰⁶ Bu, hadiseye hicri sekizinci yıl tarihinin verilmesi anlamına gelir. Zira İbn İshak, Mekke'nin fethine Ramazan H. 8 tarihini verir. Musa b. Ukbe de, el-'Îs'i Vâkıdî'nin verdiği tarihten daha sonraya, yani Zilkade H. 6'da meydana gelen Hudeybiye'den daha sonraya yerleştirir. Ne İbn İshak ne de Musa b. Ukbe'nin, Vâkıdî'nin verdiği tarihe kabul edilebilir bir alternatif sundukları söylenemez, çünkü Hudeybiye barışından sonra zaten kervana saldırıdan bahsedilemez.

Daha önce bahsedilen Ebu Afak'ın ve 'Asmâ' binti Mervan'ın öldürülmesi olayı gibi Hisma da, İbn İshak'ın İbn Hişam rivayetinde tarihi verilmeyen seriyyeler grubuna girer. Bu seriyyelere, megâziye dair bölümün sonunda değişik uzunluklarda anlatılır ve bu olaylara verilen sıralama kronolojik öneme sahip değildir. Vâkıdî'de ise herbiri belirli bir ay ve yıla yerleştirilir. Bu kategoride yer alan diğer seriyyeler şunlardır: Vâdî'l-Kura (Recep H. 6), Dûmetu'l-Cendel (Şaban H. 6), Ümm Kirfa (Ramazan H. 6), Useyr b. Râzım (Şevval H. 6), el-Kadîd (Safer H. 8), Zâtü's-Selâsil (Cemaziyelahir H. 8), el-Habat (Recep H. 8), el-Hadira (Şaban H. 8), İdam (Ramazan H. 8), Benu Tamim (Muharrem H. 9), Alkama b. Mücezziz (Rebiulahir H. 9), el-Fuls (Rebiulahir H. 9), Ali'nin Yemen seriyyesi (Ramazan H. 10). Taberî, İbn Seyyidi'n-Nâs ve İbn Hacer gibi daha sonra gelen alimler, bu seriyyelere verdikleri tarihleri Vâkıdî'den alırlar. Taberî, İbn Seyyidi'n-Nâs ve İbn Hacer gibi daha sonra gelen alimler Vâkıdî'den başka diğer ilk dönem siyer-megâzî kaynaklarından az önce söz konusu edilen seriyyelerin tarihleri ile ilgili nadiren alıntı yaparlar; yapılan alıntılarda müphem ve genel ifadelerle yapılır. Mesela, Musa b. Ukbe'nin Zâtü's-Selâsil seriyyesine "Mekke'nin fethinden önce, hicretten önce sekizinci

405 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, III, 178.

406 es-Sîretü'n-Nebeviyye, II, 312.

yılda" ibaresiyle tarih verdiği belirtilir.⁴⁰⁷ İbn Hişam'daki takdim şekline Vâkıdî'nin tarih dışında bir ilave yapmadığı el-Kadîd gibi seriyeler de bulunmaktadır. Başka yerlerde Vâkıdî'nin anlatımları çelişkili kronolojik izahlar yapan metinler olarak görülebilir. Bu, Useyr b. Razim'in öldürülmesinde de böyledir. Useyr b. Razim'in, Hayber yahudilerini Peygamber'e kendi yurdunda saldırmaya kışkırtması,⁴⁰⁸ zaruri olarak Useyr b. Razim'in öldürülmesi hadisesini Hayber'in fethinden önceye koyar. Ve fakat Peygamber'in Useyr'i Hayber'in yöneticisi yapma teklifi stratejisi,⁴⁰⁹ Useyr'in Hayber'in fethinden sonra öldürüldüğüne işaret eder. Vâkıdî'nin Kitabı'l-Megâzî'sinin girişinde yer alan listede Vâdi'l-Kura gazvesine bir tarih verilir (Recep H. 6),⁴¹⁰ ama gazvenin anlatıldığı metnde daha önce verilen tarihten söz edilmez.

Diğer taraftan, Vâkıdî'nin Hisma, Dûmetu'l-Cendel, Zatü's-Selasil ve benzeri magâzî olaylarını Hendek ve Mekke'nin fethi gibi önemli gazvelerle ilişkilendirerek tarih tespit etmesinin doğru olmaması için açık bir neden yoktur. Ancak birçok durumda Vâkıdî'nin son derece detaylı kronolojilerinin yanlış olduğunu göstermenin mümkün olduğunu göz önünde bulundurursak, onun bu seriyelerin gerçekleştiği aylarla ilgili delilsiz ifadelerini kesin doğrular olarak kabul edemeyiz. Bu gibi durumlarda, hadisenin bizzat tarihi kalıntısı ile değil tarihsel yorumu ile uğraşiyor olabiliriz.

Benu Ureyne'ye karşı yapılan gazveyi konu edinen muhtelif rivayetlerinden oluşan metin koleksiyonu, gazvenin tarihini tespit etme problemini çözmez. Gazvenin meydana geldiği tarih konusunda üç ihtimal bulunmaktadır:

a- *Vâkıdî'ye göre Şevval H. 6,*

b- *İbn İshak'ın Bekkâî rivayetinin kronolojisinin yeni tertibine göre Cemaziyelevvel H. 6,*

c- *Buhârî'ye göre, Zilkade H. 6 veya Muharrem H. 7.*

Hayber gazvesinin tarihi ile ilgili, Zilhicce H. 6 ile Cemaziyelevvel H. 7 tarihleri arasında dreyişen farklı ihtimaller vardır. Vâkıdî'nin gazveye verdiği tarih en az tatminkar olanıdır. Zira çeşitli yerlerde Hayber gazvesi ile ilgili Vâkıdî'ye atfedilen üç farklı tarih buluyoruz:

407 el-Bidâye ve'n-Nihâye, IV, 273.

408 B. M. Şr. No: 1617, vr. 130b.

409 B. M. Şr. No: 1617, vr. 130b.

410 B. M. Şr. No: 1617, vr. 2b.

Kitabu'l-Megâzî'nin girişinde yer alan listede (a) Cemaziyelevvel H. 7,⁴¹¹ aynı tarihi ki bunu, İbn Sa'd da nakleder. Hayber gazvesinin anlatıldığı metinde, (b) Safer ve (c) Rebiulevvel H. 7 ihtimallerinden bahsedilir.⁴¹²

İbn İshak'ın Bekkâî ve İbn Bükeyr rivayetleri, Hayber gazvesine Muharrem H. 7 tarihini verirler. Bir tarafta İbn İshak, diğer tarafta Musa b. Ukbe ile İbn 'Âiz'in verdiği tarihler arasındaki fark Peygamber'in Hudeybiye'den sonra ve Hayber seferinden önce Medine'de geçirdiği zamanın değişik tahmin edilmesinden kaynaklanır. Peygamber'in Hudeybiye'den sonra, İbn 'Âiz on gece,⁴¹³ Musa b. Ukbe yaklaşık olarak 20 gece,⁴¹⁴ İbn İshak ise Zilhicce'nin tamamı ile Muharrem'in bir kısmında Medine'de kaldıktan sonra Hayber gazvesine çıktığını söyler.⁴¹⁵ Böylece İbn 'Âiz ve Musa b. Ukbe'nin, Hayber gazvesine gidişi Zilhicce H. 6'ya yerleştirmeleri gerekir. Hayber gazvesine verilecek en muhtemel tarih ise, Zilhicce H. 6 ile İbn İshak'ın verdiği Muharrem H. 7 arasındır.

Bütün temel kaynaklarda, Umretu'l-Kaziyye'ye Zilkade H. 7, Mekke'nin fethine Ramazan H. 8, Ebu Bekir'in haccına Zilhicce H. 9 ve Vedâ haccına Zilhicce H. 10 tarihleri verilir. İbn İshak, Musa b. Ukbe ve Vâkîdî, Mu'te gazvesine Cemaziyelevvel H. 8, Taif gazvesine Şevval H. 8 tarihlerini verirler. Vâkîdî ve İbn İshak, Benü Cezîme'nin Şevval H. 8, Huneyn'nin Şevval H. 8, el-Ci'râne Zilkade H. 8, Tebuk Recep H. 9, Dûmetu'l-Cendel Recep H. 9 ve Usâme b. Zeyd'in Suriye seferinin Rebiulahir H. 11'e tarih verilmesi konusunda müttefiktir.

411 B. M. Şr. No: 1617, vr. 4a.

412 B. M. Şr. No: 1617, vr. 145a.

413 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 261.

414 Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledüniyye, II, 261.

415 es-Siretu'n-Nebeviyye, III, 342.

III. Sonuç

Buraya kadar yapılan tahliller ışığında, megâzî kronolojisine dair mevcut malzemeyi dört kategoriye ayırabiliriz:

a- Temel kaynakların tamamı veya tamama yakını, bazı megâzî olaylarını tarihlendirme konusunda ittifak ederler. Bu kategoride yer alan megâzî olayları şunlardır: el-Ebva, Buvat, el-Uşayre, Nahle, Bedru'l-Kubra, es-Sevik, Uhud, Hamrâ'u'l-Esed, Bi'r Ma'une, Hudeybiye, Umretu'l-Kaza, Mûte, Mekke'nin fethi, Benu Cezime, Huneyn, Taif, el-Ci'râne, Tebük, Dûmetu'l-Cendel (Halid b. Velid komutasında), Ebu Bekir'in haccı, Vedâ haccı ve Üsame b. Zeyd'in Suriye'ye seferi.

b- Metin mukayesesi ve analizi sonucunda, değişik varyasyohlardan sadece birisinin doğru olduğu olaylar: Hamza'nın Kızıldeniz sahiline seriyyesi (V.), Rabiğ (V), el-Harrar (V.), Bedru'l-Ülâ (V.), Benu Kaynuka (V.), Karkaratu'l-Küdr (V.), Zu Emer (İ. İ.), el-Kared (V.), Benu Nadir (V. ve İ. İ.), Bedrü'l-Mev'id (V.), Ebu Râfi'nin öldürülmesi (İ. İ.), el-Müreysi (V. ve M. U.), Hendek (V. ve İ. İ.), Benu Kurayza (V. ve İ. İ.), Benu Lihyan (İ. İ.), el-Gabe (İ. İ.), el-'İs (V.), Hayber (İ. İ. veya M. U. ve İ. A.).

c- Yalnızca Vâkîdî tarafından belirli bir tarih verilen ve başka kaynaklarca desteklenmeyen megâzî olayları: 'Âsmâ' ve Ebu Afak'ın öldürülmesi, Katan, I. el-Kurta, el-Gamr, I. Zü'l-Kıssa, II. Zü'l-Kıssa, el-Cemûm, et-Taraf, Hisma, Vâdi'l-Kura, II: Dûmet'l-Cendel, I. Fedek, Ümmü Kirfa, Useyr b. Râzim, Turba, Necd, II. Fedek, el-Meyfa'a, el-Cinâb, Benu Süleym, el-Kadîd, Zatu'l-Atlah, el-Sî', Zâtu's-Selâsil, el-Habat, el-Hadira, İdam, Benu Temim, Has'am, II. el-Kurta, Alkame b. Mücezziz, el-Fuls putunun tahrip edilmesi ve Ali'nin Yemen seferi.

d- Tarihlerini tespit konusunda birkaç çözümlenemez ihtimalin bulunan ve metin tenkidinin farklılıkları gidermeye yardımcı olamadağı megâzî olayları: Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi, Buhrân, er-Recî', Zatu'r-Rikâ', I. Dûmetu'l-Cendel, Süfyan b. Halid b. Nübeyh'in öldürülmesi, Benu Urayna ve Halid b. Velid'in Necran seferi.

Bu grupların sonucunda yer alan megâzî olayları ele alındığında, onlara genel ifadelerle tarih vermek dışında bir ihtimal bulunmadığı açıktır. Benzer şekilde, üçüncü gruptakiler makul bir delil

bulunmadan kabul edilemezler. Çünkü Vâkıdî'nin detaylı kronolojisi, çoğu zaman tenkide açıktır. İkinci grupta yer alan kronolojik bilgiler doğru olma ihtimali daha çoktur. Fakat gerçekte yalnız birinci grupta yer alan kronolojik bilgilere tam bir güven duyabiliriz. Birinci grupta verilen tarihler bile, ancak bu tarihlerin dayandıkları kronolojik metot göz önünde bulundurulmak kaydıyla kabul edilebilir -ki bu tarihlendirmeler bu kronolojik metodun terimleri üzerine bina edilir-. Bir başka ifadeyle, siyer-megâzî müelliflerinin kameri takvime göre mi, yoksa kameri-şemsi takvime göre mi hesap yaptıklarını tespit etmek gereklidir. Başka bir çalışmada, burada varılan sonuçlar ile karmaşık nesî' problemi ve Vedâ haccından önce Mekke ve Medine'de kullanılan kronolojik sistemle ilişkilendirmeyi ümit ediyorum.

MEYBUDÎ'YE GÖRE AŞK, MUHABBET VE DOSTLUK*

Abdulvahap YILDIZ**

Farsça olarak yazılan on ciltlik Keşfu'l-Esrâr ve 'Uddetu'l-Ebrâr adlı sünnî tasavvufî tefsîri kaleme alan Reşîdu'd-dîn Ebi'l-Fadl el-Meybudî'nin ayrıca *Fusûl* adlı risâlesi ve *Erba'in Hadis* adlı eseri bulunmaktadır. Buna rağmen maalesef, gerek Meybudî'nin eserlerinden istifâde eden müelliflerin eserlerinde ve gerekse Farsça, Arapça kaynaklarda şimdiye kadar yapılan araştırmalarda Meybudî'nin hayatı hakkında fazla bir bilgiye rastlanılmamıştır.¹ Müellifin vefatından sonra kaleme alınmış tabakat kitaplarında da ya çok az bilgi bulunmakta veya hiç bilgi bulunmamaktadır.² Tefsîrinde ve *Fusûl* adlı risâlesinde de hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Yalnız

* Bu makale "*Meybudî ve Keşfu'l-Esrâr Adlı Tefsîrinde Tasavvufî Kültür*" isimli yayınlanmamış doktora teziminin 162-168 sayfalarını içermektedir.

** Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.
abdulvahapyildiz@harran.edu.tr

1. Zebîhullah Safâ, *Gencine-i Suhân-ı Pârisi Nivisân-ı Büzürg ve Müntehab-ı Âsâr-ı Ânân*, Tahran, 1984, II, 119.
2. Meybudî'nin vefatından sonra kaleme alınmış sûfî tabakat kitaplarında, meselâ; Ferîdu'd-dîn Attar'ın, (ö. 620/1220) *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında; İbnü'l-Mulakkin'in (ö. 804/1401) *Tabakâtu'l-Evliyâ*'sında; Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Tabakâtu'l-Kübrâ*'sında; Abdurrahman Câmî'nin (ö.817/1414-898/1492) *Nefahâtu'l-Üns*'ünde; Münâvî'nin (ö.1031/1621) *Kevâkibu'd-Dürriyye*'sinde ve bakabildiğimiz diğer tabakât kitaplarında Meybudî hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yalnız *Tabakatu'l-Müfessirin*'de çok az bilgi bulunmamaktadır.

müellif, tefsîrini 520/1126 senesinde yazmaya başladığını *Keşfu'l-Esrâr*'da kaydetmektedir.³ Buradan anlaşıldığına göre, müellif hicri beşinci asrın sonlarından, altıncı asrın ortalarına kadar yaşamıştır. Doğum tarihi, nerede vefat ettiği ve şu anda nerede medfûn olduğu bilinmemektedir.

Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr, bilhassa tasavvufî kültür açısından önemli bir eserdir. Bu eser en eski Farsça irfânî bir tefsîr olmakla beraber hicri altıncı asır Farsçası açısından da önemli bir değere hâizdir.⁴ Bazı kaynaklar eseri sehven Sa'du'd-dîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî'ye,⁵ bazı kaynaklar da Hâce Abdullah Ensârî Herevî (ö.481/1088)'ye mal etmiştir.⁶ Ensârî'nin tefsîri günümüze kadar ulaşmamakla birlikte, veciz ve küçük bir eser olarak tanınır.⁷ Ebû'l-Fadl Reşîdu'd-dîn el-Meybudî bu eseri genişleterek telif etmiştir. Meybudî, tefsîrinin önsözünde Herevî'nin tefsîrini okuduğunu ve onu çok kısa ve veciz bulduğunu bu sebeple onu şerh ve genişletmeye karar verdiğini belirtir. İran'ın çağdaş âlimlerinden Ali Asgar Hikmet tarafından eserin birkaç yazma nüshası karşılaştırılarak, Süleymaniye Kütüphanesindeki en eski ve eksiksiz nüsha 1952-1959 tarihleri arasında Tahran'da on cilt olarak neşredilmiştir. Bu girişten sonra konumuza geçebiliriz.

Aşk, aşırı sevgi; muhabbet, insan kalbinin zevk aldığı şeye meyletmesi; dostluk ise, yakınlık, ahbaplık şeklinde tarif edilebilir. Tasavvufta çoğunlukla sevgi, hub, muhabbet ve dostluk diye çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Sevginin en son mertebesi aşktır. Mutasavvıflar genel mânâda aşkı *hakîkî* ve *mecâzî* olmak üzere iki türde incelerler. Üzerinde durdukları aşk ise *aşk-ı hakîkî*dir. Buna ilâhî aşk da denilmektedir. Bu dereceye varan kulu Allah Teâlâ sever, kul da

3. Meybudî, Ebu'l-Fadl Reşîdu'd-dîn, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, I, vrk. 1.b (Süleymaniye Kütüphanesi yazma nüsha); Meybudî, a.g.e., Tahran, 1369, I, 195, III, 139, V, 636, IX, 14.
4. Bahâu'd-dîn Hürremşâhî, *Kur'ân Şihaht Mebâhis-i der Ferheng-i Aferini Kur'ân*, Tahran, 1375/1996, s. 289; Zebîhullah, Safa, a.g.e., II, 257.
5. Kâtib Çelebi Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun*, basım yeri belirtilmemiş, 1402, II, 1487; Storey, C. A, *Perslan Literature*, London, 1972, I, no: 2, s, 1190 Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugâtnâme* Tahran, 1346, XXVI, 468.
6. MİDEO, Kahire, 1962, VII, 227; Brockelmann, *GAL*, Leiden, 1938, II, 98.
7. MİDEO, VII, 227; Brockelmann, a.g.e., II, 98

Allah'ı sever. *İlâhî aşk* tevhîd ehli için; *mecâzî aşk* avâm içindir.⁸

Meybudî'nin, özellikle sevgi temasını en çok işleyen Râbiatü'l-Adeviyye (ö.185/801), Serî Sakatî (ö.257/870), Bâyezid Bistâmî (ö.262/875), Ebu'l-Hüseyin Nûrî (ö.295/907), Cüneyd Bağdâdî (ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/921), Ebu Bekir Şiblî (ö.334/945), Pîr-i Herât Hâce Abdullah Ensârî Herevî (ö.481/1088), gibi meşhûr sûfilerin söz ve menkıbelerine çokça yer verdiği görülmektedir. Bu sûfilerin genel olarak aşk, âşık ve maşûk kelimeleri yerine hub, muhabbet, habîb ve mahbûb kelimelerini kullandıkları kaynaklardan anlaşılmaktadır. Meybudî'nin muasırları sayılan Abdülkerim Kuşeyrî (ö.465/1072), Ali b. Osman Hucvirî (ö.470/1077) gibi sûfiler de eserlerinde aşk kelimesine ya hiç yer vermemişler ya da çok az kullanmışlardır. Allah sevgisini hub ve muhabbet kelimeleri ile izah etmeye çalışmışlardır. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırıp, inceleyenin Meybudî'nin muasırı Ahmed el-Gazâlî (ö.520/1126) olduğu ifade edilmektedir.⁹

Hucvirî de, Allah'a duyulan sevginin muhabbet kavramıyla ifade edilmesi gerektiğini düşünmekte, bunun yerine aşk kelimesinin kullanılmasının caiz olmadığını ifade etmektedir.¹⁰

Sûfilerden bazıları ise, aşkı şöyle tarif etmişlerdir: Ebu Ali Dekkâk (405/1014), Muhyiddin İbn Arabî (ö.638/1240) ve Aziz b. Muhammed Neseî (700/1301)'ye göre aşk, aşırı sevgi yani sevgide sınırı aşmak demektir.¹¹ Gazâlî'ye göre, Allah'ı tanıyan onu sever, ma'rifeti ziyadeleştikçe sevgi artar, işte bu sevgiye aşk denilir.¹² Aşk, hâlî ve vicdânî bir meseledir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö.672/1273), "Biri

8. Aşk, muhabbet ve dostluk, konusunda geniş bilgi için bkz. Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut, 1413, s. 157; Ebu Tâlib el-Mekkî, Muhammed, *Kâtu'l-Kulûb* Beyrut, 1310, II, 99; Serrâc, Ebu Nasr, Abdullah, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Leiden, 1914, s. 57; Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed, *et-Taarruf*, Beyrut, 1413, s. 128; Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Kahire, 1908, s. 71; Gazâlî, *Mukâşefetu'l-kulûb*, Beyrut, 1416, s. 38; Geylânî, Abdulkadir, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*, Beyrut, 1403, s. 23; Sühreverdî, Şihabuddîn Ebu Hafs *Avârifü'l-Maaârif*, tarih ve yer belirtilmemiş, (İhya u Ulumiddîn'in V. Cildi ile beraber), s. 242; İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Mısır, 1329, II, 143; Aziz Neseî, *el-İnsanu'l-Kâmil*, Tahran, 1941, s. 112; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul, 1977, s. 30-32.

9. Süleyman, Uludağ, *Aşk, D.İ.A.*, İstanbul, 1991, IV, 12.

10. Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, Tahran, tarihsiz, s. 400.

11. Kuşeyrî, a.g.e. s. 318; İbn Arabî, a.g.e., II, 143; Neseî, a.g.e., s. 114.

12. Gazâlî, *İhyâu Ulumiddîn*, İstanbul 1994, IV, 272.

aşıklık nedir diye bana sordu. Benim gibi olursan anlarsın dedim.” Mevlânâ şöyle devam ediyor: “Kalem çarçabuk yazıp gidiyordu. Aşk konusuna gelince dayanamayarak şak etti. Akıl ise aşk meselesinde çamura batmış merkep gibi âciz kaldı.”¹³ Anlaşıldığı gibi, aşk mevzuu kalbî bir meseledir akıl bu konuyu kavrayamaz. Herevî ise bu paralelde “aşk kanın ateş ile karışımıdır” şeklinde bir tanımlama yapar.¹⁴

Mutasavvıflar, “Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi sevdim ve bilinmek için mahlûkâtı yarattım.”¹⁵ hadîsini ve “Allah onları, onlar da Allah’ı severler.” (Mâide, 5/54) âyetini delil göstererek, muhabbetin önce Hakk’tan zuhur ettiğini ve bütün alemin icâdına sebep olduğunu ifade ederler.

Meybudî, *Fusûl* adlı risâlesinde aşk, muhabbet ve dostluk konusuna yer vermemektedir. *Keşfu’l-Esrâr ve Uddetu’l-Ebrâr*’da bu konulara çokça yer verilmiştir. *Erba’in Hadîs* adlı eseri ise günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu sebeple bu araştırmada Meybudî’nin, *Keşfu’l-Esrâr ve Uddetu’l-Ebrâr*’da kaydettiği aşk, muhabbet ve dostluk konusu üzerinde durulacaktır. Meybudî “melekler kullukla, insanlar, ubudiyet ve muhabbetle şereflenirler. Bedenin gıdası yemek olduğu gibi kalbin gıdası da ma’rifet ve muhabbetir.” deyip muhabbet konusunda Zünnûn Mısırî (ö.245/859)’nin şu şiirini nakletmektedir:

Muhabbet şarabı en hayırlı şaraptır.

*Diğer şaraplar serap gibidir.*¹⁶

Meybudî “Allah müminlerin velisidir.” (Bakara, 2/257) âyetin tefsîrinde Allah Teâlâ, üç cihetle müminlerin dostu ve yardımcısı olduğunu şu şekilde açıklar:

1- Müminlere hidayet veren odur. Allah müminlerin Rabbıdır. Onları küfürden korur, doğru yolu gösterir ve doğru yola iletir. Doğru yolu bulmaları için tevhitin delillerini kendilerine gösterir.

2- Müminlerin yardımcısı Allah’tır. İşlerini doğrultur, kâfirlere karşı onlara yardım eder.

13. Mevlânâ Celaleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. ve şerheden: Tahiru’l-Mevlevî, İstanbul, 1967, I, 78.

14. Meybudî, Ebu’l-Fadl Reşîdu’d-dîn *Keşfu’l-Esrâr ve Uddetu’l-Ebrâr*, Tahran, I, 60.

15. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbas*, Beyrut, 1301, II, 132.

16. Meybudî, a.g.e., VII, 126.

3- Taatlarına karşı mükâfat veren O'dur. Az amellerine karşı, kendilerine çok sevap ve mükâfat verir.¹⁷

Sûfilere göre hakîkî sevgi, Allah ve peygamber sevgisidir. Hadîs-i şerifte, “*Sizden biri beni anasından, babasından, evladından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş sayılmaz.*”¹⁸ buyurulmaktadır. Meybudî, bu hadîsin açıklamasında, “Kim kendi malını mülkünü, çoluk - çocuğunu, anne - babasını Allah'tan ve Resulünden daha çok severse onun İslamiyet'ten bir hissesi yoktur ve iman hakikatından da nasibi olmaz.” deyip, bu hususta şöyle bir menkıbe nakleder: Ahmed Dimeskî, bir gün anne ve babasının önünde oturmuştu. Anne ve babası: “Ey Ahmed nereye gidersen git. Biz seni Allah'a bağışladık.” dediler. Ahmed hasret göz yaşlarıyla, Kâ'be'ye doğru yola koyuldu ve şöyle dedi: “Ey Allah'ım şimdiye kadar bir annem, bir babam vardı. Şimdi ise senden başka kimsem yok.” Şam'dan çıktı Kâ'be'ye vardı. Orada tam yirmi dört sene kaldı. Bir gün anne ve babasını ziyaret için Şam'a döndü. Eve gelip kapıyı çaldı. Annesi: “Kim o” dedi. Ahmed, “Oğlunuz” Annesi: “Bir oğlumuz vardı onu Allah'a bağışladık. Bizim artık Ahmed ve Mehmed ile işimiz kalmadı” deyip kapıyı açmaya bile ihtiyaç duymadı.¹⁹

Meybudî, “*De ki Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.*” (Al-i İmran,3/31) âyetini tefsir ederken, dostluğun üç derecesinin olduğunu söylemektedir:

1- *Hevâ*, bedenın sıfatıdır ve nefis ile kâimdir.

2- *Muhabbet*, kalbin sıfatıdır ve kalp ile kâimdir.

3- *Aşk*, ruhun sıfatıdır. Aşk aşığın, aşık ise belânın sığınadır. Ayrıca aşk, aşığın azabı, aşık ise belânın azabıdır. Ruhun sıfatı olan aşkı da üç dereceye ayırır:

1- *Doğruluk*, âriflerin aşkıdır.

2- *Sarhoşluk*, şaşkınlığın aşkıdır.

3- *Yokluk*, aşıkta fânî olanların aşkıdır.²⁰

17. Meybudî, a.g.e., I, 702-703.

18. Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut, 1991, *İmân*, 8.

19. Meybudî, a.g.e., IV, 106.

20. Meybudî, a.g.e., I, 351.

“Aşk yolunda gerçekten Hallâc-ı Mansûr gibisi çıkmadı.” diyen Meybudî'nin aşkı ıstırap ve elem şeklinde işleyen Hallâc'ın ve Hâce Abdullah Herevî'nin izini takip ettiği görülmektedir. Aşkı ıstırap ve elem şeklinde işleyen Meybudî, bu mânâyı teyit eden şu menkıbeyi de kaydeder: Bişr Hâfî (ö.277/8419), “Bağdat pazarında dolaşıyordum. Birine bin kamçı vurdular ah bile demedi. Ondan sonra hapishaneye götürdüler. Ben de arkasından gittim ve sordum: Niye sana bin kamçı vurdular? “Aşk tutkunluğundan” dedi. “Peki niye ah bile demedin?” Dedi: “O anda maşûkum beni seyrediyordu. Maşûkun müşâhedesıyla öyle kendimden geçmiştim ki inlemeye takat getiremedim.” Dedim: “Eğer maşûkun müşâhedesinde isen nasıl kendindesin .” Nara attı, kendini dağıttı ve şöyle dedi: “Evet aşk gerçek olunca, belâ ni'met rengine bürünür.”²¹

Aşkı elem ve ıstırap şeklinde işleyen Abdullah Ensarî Herevî, bu hususta şu veciz sözleri serdetmektedir: “Ya Rabbî bulunmuş olanı arıyorum, gören gözlerle söylüyorum. Kimim var ne arıyorum, kimi göreyim ne söyleyeyim, bu arayıp bulmanın aşığıyım, bu sözün esiriyim, Allah'ım kendim ettim, kendim buldum, ateşi kendi kendime artırdım. Dostluktan feryat ettim kalb ve ruhu zora saldı. Ey merhamet sahibi şimdilik boğulmak üzereyim, elimden tut, boğuluyorum.”²² Herevî, ayrıca aşkın gam ve eleminden memnuniyetini şöyle dile getirir: “İlâhî içilen yeri biliyorum. Amma, gam ve kederimi ortadan kaldıracak kimseyi bulamıyorum. Gönlüm susuz bir damla su arzular inliyorum. Sucu susuzluğumu gideremiyor. Deryayı buluncaya kadar binlerce çeşme ve ırmaktan geçtim. Ben deryayı istiyorum. Aşk ateşinde boğulanı gördün mü? Ben onun gibiyim sen deniz içinde olup susayanı gördün mü? işte ben oyum; çölde kaldım, şaşkınlım, feryadıma ulaş, gönülsüzlüğün elinden ah u figân içindeyim.”²³ deyip bu mânâda şu şiiri inşâd eder:

21. Meybudî, a.g.e., I, 423.

22. Meybudî, a.g.e., II, 95.

23. Meybudî, a.g.e., III, 779.

*Bir derdin ıstırabına mübtela olmuşum
Zîrâ o derdi yüz bin dermâna deđişmem.*²⁴

Yine Herevî'ye göre, dostluğu kabul etmek rızâdır. Dostluk suyunu fazlalaştıran vefâdır, dostluk hazinesinin mâyesi hep nurdur, dostluk ağacının mâyesi hep mutluluktur. Her kim dosttan dostluk mükâfatını ararsa nankördür. Asıl dostluk, Allah'ın dostluğudur, geriye kalan her şey boştur. Mevlâ'ya en yakın menzil dostluktur, hep mutluluk meyvesini veren ağaç, dostluktur. Ünsiyet nergisinin bittiği türbe dostluktur. Her nur yağdıran bulut dostluktur. Zehri şeker olan şarap, dostluktur. Toprağı hep misk u amber olan yol, dostluktur. Çiçeđi hep bal olan şarap, dostluktur. Dostluğun işareti ezeldir. Dostluğun izi ebedidir. Cennet memleketi dostluk ağacının bir dalıdır.²⁵ Herevî sözlerini şöyle sürdürür: "Ey Allah'ım! mutluluk bağından bir nesim estir, gönlü feda ettim, dostluk hazinesinden bir koku buldum. Padişahlıkla âlemin başına nida ettim. Hakîkat maşrıkından bir şimşek parladı. Gölün suyunu az zannettik tasavvur etmedik. İlâhî! Sensiz olan mutluluk kederdir. Senin yolunda olmayan menzil zındandır. Seni talep etmeyen kalp virandır."²⁶ Denilebilir ki, asıl mutluluk ancak Allah'a dost olmakla elde edilir.

Kesfu'l-Esrar'da her fırsatta şiirlerine yer verilen Senâî-i Gaznevî de aşkın elem ve ıstırabını şu mısralarla dile getirir:

Bundan böyle aşkın gamından söz etme ey Senâî
Zira aşk âleminde senin gibi avâreler vardır
Sen öğüdü kabul et ve aşkın altında bir yol tut
*Zira akan su, aşkın gamını toplar durur.*²⁷

24. Meybudî, a.g.e., III, 795.

25. Meybudî, a.g.e., III, 155.

26. Meybudî, a.g.e., III, 624.

27. Meybudî, a.g.e., II, 95; Senâî-i Gaznevî Hekim Abdulmecid, *Dîvan*, basım yeri ve yılı belirtilmemiş, s. 1150.

Meybudî, “dostluktaki gam ve keder kalbi mâsivâdan temizler.” deyip şu menkıbeyi nakletmektedir: Dâvûd (a.s.): “Ey Allah’ım uzuvları su ile yıkadığımda temizlenir. Kalbi ne ile yıkayayım ki senden başka her şeyden pak olsun.” dedi. Bu suale şöyle bir ferman cevap olarak geldi: “Kalbi gam ve hasret suyu ile yıka.” Dedim “Ey Allah’ım bu gam ve kederi nerede bulabilirim.?” Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Bu kederinizi biz göndeririz.”²⁸

Meybudî’nin ifadesiyle dostluk, hayret verici bir iş ve şaşılacak bir yoldur. Dünyada öldürülmüş bir insan için kâtile kısas ya da diyet uygulanır. Dostluğun usulünde ise kısas ve diyet maktûl üzerine vaciptir. Bu konuda Herevî (ö.481/1089)’nin şu sözlerine yer verir: Herevî “Ben dostluğun öldürülmesinde kısasın olduğunu ne bileyim? Ben dostluğun kıyamete kadar olduğunu nereden bileyim ve dostluğun öldürülmesinde diyet istemek farzdır. Subhanallah, Subhanallah bu ne iştir, bu ne iştir, kavmi yaktı, kavmi öldürdü”²⁹ deyip bu konudaki hayretini ifade etmektedir

Allah’ın dostları her zaman mutlu ve sevinçlidirler, gam ve kederden uzak, fazilet ve ni’met içinde, sonsuz keremin olduğu sevgi bahçesinde, mutluluk kadehleri her an ellerinde dolaşır.³⁰ Dostluk bir sırdır. Dostluk sahifesinde öyle nakışlı bir hat var ki, âşıklardan başkası tercüme edemez. Dostluk halvethânesinde, dostlar arasında öyle bir sır vardır ki âşıklardan başkası onun sırrını bilmez.³¹

Meybudî, “Allah dostlarının birbirlerini de sevmeleri gerekir” deyip şu menkıbeyi de kaydeder Ebu İdrîs-i Hevlânî, Muâz’a “Ben seni seviyorum” dedi Muâz şöyle dedi: “Müjdeler olsun ki ben Allah’ın Resulünden şunu işitmişim”: “Kıyâmet gününde Arş-ı Mecide kürsüler konulacak. Yüzleri ayın on dördüncü gecesinin parlaklığı gibi parlayan bir grup, bütün insanlar kıyâmet dehşetinden korku içinde iken onlar emniyet içinde olurlar. Allah’ın Resulü’ne “Bunlar kim?” diye soruldu. Şöyle cevap verdi: “Allah için birbirlerini seven kullar.” Müfessir Mucâhid b. Cebr (ö.103/721) ise bu konuda şöyle dedi: “Allah’ın dostları birbirlerine karşı gülümsediklerinde, günahları tıpkı ağaçların yaprakları gibi dökülür. Nihayet Allah’a tertemiz bir şekilde kavuşurlar. Kıyâmet gününde Allah Teâlâ’nın şemsiyesi altında

28. Meybudî, a.g.e., I, 710.

29. Meybudî, a.g.e., I, 479-480.

30. Meybudî, a.g.e., II, 356.

31. Meybudî, a.g.e., I, 152.

emniyet içinde bulunurlar.³²

Sonuç

Sûfilere göre, Aşk kalbî ve vicdânî bir sırrdır. Fanî şeyler sevmeye ve kendilerine âşık olunmaya lâyık değildir. Fânî şeylere dost ve âşık olanlar, daha sonra bunların üzerindeki fenâ ve zevâl damgasını görüp onlardan yüz çevirirse bâkî mahbûbu bulabilir. Böylece mecazî aşk, hakîkî aşka dönüşebilir. Hakîkî sevgi Allah ve peygamber sevgisidir. Kul Rabbini sevdiği gibi Rab de kulunu sever. Allah'ın dostları daima mutlu ve sevinçlidirler ve birbirlerini de severler. Dostluktaki gam ve keder ise kalbi masivâdan temizler.

Meybudî aşk, muhabbet ve dostluk kavramlarına geniş şekilde yer verir. Sevgi temasını çok işleyen Ebu'l-Hüseyin Nûrî, Râbiatü'l-Adeviyye, Ebû Bekir Şiblî, Bâyezid Bistâmî, Cüneyd Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Abdullah Ensârî gibi sûfilere bu konudaki söz ve menkıbelerine çokça yer verir. Muhabbet kavramı yerine aşk, dost ve dostluk kavramlarını kullanır.

32. Meybudî, a.g.e., II, 83.

Bibliyografya

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbas*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut, 1301.
- Attar, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, neşr: Muhammed İsti'lâmi, Çaphâne-i Bânk, Tahran, 1346.
- Brockelmann, *Gal*, c. II, Leiden, 1938.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Beyrut, 1991.
- Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Nefehâtü'l-Üns*, neşr: Mehdî Tevhîdî Pûr, ez- İntişârât-i Kitâb Furûşi Mahmûdî, Tahran, 1337.
- Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugâtnâme*, I-XXVIII, Tahran, 1346.
- el-Gazâlî, Ebu Hâmid, *İhyâu Ulumi'd-dîn*, I-IV, Daru'l-Kalem, Beyrut, tarihsiz.
- , *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Tahkik, Hişâm Semîru'l-Buhârî, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1416/1995.
- Geylânî, Abdulkâdir, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.
- Gölpınarlı, Abdalbâkî, *Tasavvuf'tan Dilimize geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka, İstanbul, 1977.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî, *Menâzilu's-Sairin*, Kahire, 1908.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz: Walintin Jokofski, Matbaa-ı Emîr Kebîr, Tahran, tarihsiz.
- Hurremşâhî, Bahâu'd-dîn, *Kur'ân Şinâht Mebâhisi der Ferheng-i Âferîni Kur'ân*, Tahran, 1375/1996.
- İbn Arabî, *el-Fütûhatu'l-Mekkiyye*, I-II, Mısır, 1329.
- İbn Mulakkin, *Tabakatu'l-Evliyâ*, basım yeri ve yılı belirtilmemiş.
- Kâtip Çelebi, Mustafa İbn. Abdullah Hacı Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1402/1982.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Tahkik Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1994.

- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1413/1993.
- el-Mekkî, Ebu Tâlib Muhammed, *Kutu'l-Kulûb*, Dâru Sader, Beyrut, 1310.
- Mevlânâ Celâle'd-dîn Rûmî, *Mesnevî*, I-XII çeviren ve şerheden: Tâhiru'l-Mevlevî, Selâm Yayınları, İstanbul, 1967-1972
- Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîdu'd-dîn, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, I-X, 3.bs., Neşr: Ali Asgar Hikmet, Emir Kebîr Matbaası, Tahran, 1361.
- , *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, Süleymaniye kütüphanesi, (İstanbul) Turhan Sultan böl. no, 43, (Yazma nüsha)
- , *Fusûl*, Ferheng-i İrân Zemîn, neşr: Muhammed Takî, sayı, 16, Tahran, 1349.
- MİDEO, c., VII, Kahire, 1962.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi's-Sadâti's-Sûfiyye*, byy., 1938.
- Nesefî, Şeyh Azîz b. Muhammed, *Kitâb el-İnsan el-Kâmil*, neşreden: Marijan Mole, Tahran Enstitue İrân ve Fransa, 1941/1962.
- Senâî-i Gâznevî, Hekim Ebu'l-Mecid Mecdu'd-dîn Adem, *Divân*, neşr: Radvî, Çaphâne-i Merv, basım yeri ve yılı belirtilmemiş.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, neşr: R. N. Nicholson, Matbaa-i Berîl, Leiden, 1914.
- Storey, C. A., *Persian Literature* I, no, 2, London, 1972.
- Sühreverdî, Şihabu'd-dîn Ebu Hafs, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'n-Nehri'n-Nil basım yeri ve yılı belirtilmemiş. (İhya'nın V. cildi ile beraber.)
- Şa'ranî, Abdolvahhab, *et-Tabakatu'l-Kübrâ*, I-II, Dâru'l-Fikr Neşriyâtı, Kahire, 1374/1954
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul, 1991.
- , "Dünya", *D.İ.A.*, İstanbul, 1994, c. X, 22-23.
- Yıldız, Abdolvahap, *Meybudî ve Keşfu'l-Esrâr Adlı Tefsirinde Tasavvufî Kültür* (Basılmamış doktora tezi.)
- Zebihullah Safâ, *Gencine-i Suhân-ı Pârisî Nivîsân-ı Büzürg ve Müntehabı Âsâr-ı Ânân*, Tahran, 1984.

MUSİKÎŞİNÂS BİR FİLOZOF OLARAK F Â R Â BÎ

Hüseyin AKPINAR*

Mâverâünnehir bölgesinde Fârâb şehri yakınlarındaki Vesîç'te doğan Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî (258/871-339/950), genç yaşta Bağdat'a ilim tahsili için gitmiştir. Burada zamanın ilimlerini musikî ilmi de dahil olmak üzere tahsil etmiştir.¹

Musikîyle beraber bütün ilimler hakkında bilgi sahibi olan² Fârâbî, sahip olduğu musikî ilmini değerli ve gerekli saymış, kendisinden sonra gelenlere musikî konusundaki eserleri ve görüşleri ile öncülük etmiştir.³ Musikî konusundaki eserleri -ki bunların isimlerini ileride vereceğiz- başta Safiyüddin Urmevî ve Abdülkadir Merağî olmak üzere günümüze kadar musikî nazariyatıyla ilgilenenlere ışık tutmuştur.

Fârâbî, musikî nazariyatı konusunda Yakub b. İshak el- Kindî' nin (805-875) çalışmalarından haberdar olmuş, eserlerinden faydalanmış ve kurup geliştirdiği okulun ilerlemesine katkıda bulunmuş⁴ olmakla beraber musikî nazariyatını, Arapça'ya tercüme ettiği Aristo'nun eserinden tanımuştur. Fârâbî, her ne kadar musikî nazariyatını Aristo'nun

* Arş. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. akpinar64@hotmail.com

1 Adıvar, Abdülhak Adnan, "Fârâbî", *İslâm Ansiklopedisi* (M.E.B.), IV/451, İstanbul, 1977,

2 Chevaier, Jean, *Süfilik* (Çev. Ahmet Kotil), s. 41, İstanbul, 1993.

3 Üngör, Ethem Ruhi, "Farabî'nin Musikî Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Harizmi, Fârâbî, İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, s. 61, Ankara, 1990.

4 Özalp, M. Nazmi, *Türk Musikisi Tarihi*, I/311, 306, İstanbul, 2000.

eserinden tanımış ise de musikî ile içli dışlı olması, Pisagorcun görüş açısına derin bir sempati duyması (matematiği musikî alanında kullanması) noktasında Aristo'dan ayrılır.⁵ Musikî ile astroloji arasında ilişkinin varlığına dayanan Pisagorcun nazariyeyi reddeder. Fakat Pisagor'un ilgili görüşlerini tenkitçi bir bakışla inceleyerek musikînin müspet yönlerini ele alır.⁶

Fârâbî'nin musikî öğreniminin gelişim safhaları ve hocaları bilinmemektedir. Fakat Aristo ve Kindî'nin eserlerinden, Pisagor'un görüşlerinden istifade ettiği bilindiği gibi, pek kudretli bir musikî nazariyatçısı olduğu ve icra hususunda özel bir yeteneğe sahip olduğu da iyi bilinmektedir. Bu yüzden musikî alanında birçok tarihçi ve musikî nazariyatçısı tarafından muallim-i evvel olarak kabul edilmiş⁷ ve kaynaklar onu "en iyi enstrüman çalan kimse" olarak tanıtmıştır. Ayrıca çok sayıda bestesinin bulunduğu söylenmektedir.⁸ Meselâ; Ekrem Karadeniz (1904-1981), *Türk Musikîsi Nazariye ve Esasları* adlı eserinde⁹ Fârâbî'ye bazı saz eserleri izâfe etmiştir.¹⁰ Ona atfedilen bu ve benzeri besteler, musikî geleneğinin asâletini ve köklülüğünü ileri sürmek için sarfedilmiş gayretlerdir.¹¹

Fârâbî'nin musikî sahasında yaptığı önemli yeniliklerden biri, nota kullanımı alanında olmuştur. İslâm dünyasında ortaçağın başlarından beri harf notası kavramı biliniyordu. Türkler de musikîyi geleneksel olarak harf ve sayı notalarıyla yazıyorlardı. Fârâbî ise dizinin basamaklarını alfabe sırasına göre harflerden oluşan işaretlerle notalamıştır.¹² Böylece bir Türk düşünürü olan Fârâbî, yeni bir nazariye oluşturmuştur. Eserinin genişliği ve en ince noktalarda gösterdiği vukuf, onun eserini Orta çağın en dikkate değer musikî kitabı haline getirmiştir.

5 Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), s. 26, İstanbul, 1985.

6 Özalp, a.g.e., I/306-307.

7 Jebrini, Alaaddin, "Fârâbî", *İslâm Ansiklopedisi* (T.D.V.), XII/162, İstanbul, 1995.

8 Nasr, a.g.e. s. 26; Adivar, a.g.e. IV/463; Oiguner, Fahreddin, *Fârâbî*, s. 139, İstanbul, 1999.

9 Karadeniz, Ekrem, *Türk Musikîsi Nazariye ve Esasları*, s. 326, 461, 537, 562, Ankara, tarihsiz.

10 Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Musikîsi Ansiklopedisi*, I/429, Ankara, 1990.

11 Behar, Cem, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, s. 115-116, İstanbul, 1998.

12 Popescu, Eugenia, *Türk Musikî Kültürünün Anlamları*, (Çev. Bülent Aksoy), s. 20-21, İstanbul, 1996.

X. ve XVI. yüzyıllar arasında musikî nazariyatı üzerine eser yazanlar öncelikle filozoflar olmuştur. Bu sebeple de musikî, matematiğin yanında felsefeden bir parça haline gelmiştir.¹³ Fârâbî de *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde musikîyi talimî ilimler sınıfında matematik ile aynı kategoriye dahil etmiştir. Ona göre musikî, tamamıyla riyaziyeye dayanan ve bir bütün olarak melodilerin çeşitlerini, neden, niçin ve nasıl tertip edildiklerini, daha tesirli ve dokunaklı olmaları için hangi hallerde bulunmaları icap ettiğini bilmeye yarayan bir ilimdir. Ahlâk, siyaset (politika), matematik ve musikî, nazari ve ameli yönleri olan ilimlerdir. Fârâbî'nin matematik bilgisi, musikî alanında yazdığı eserlerde uygulama sahası bulmuştur. Hatta musikîye dair eserleri matematikteki kudretine en büyük şahit olarak gösterilmiştir.¹⁴

Fârâbî, musikîde teori ile pratiği birbirinden ayırmaya yönelerek,¹⁵ musikî ilmini nazari ve ameli olarak iki bölümde ele almıştır.¹⁶ Her iki bölümde de başarılı olmuştur diyebiliriz. Çünkü kendisi bizzat enstrüman kullanır ve musikî icra ederdi. Fârâbî, bu kadarla da kalmamış, ses ve musikînin fizik ve fizyolojik esaslarını, yani sesin fizik temellerini ve fizyolojik savtiyat ilmini, ses perdelerini ve çalgılar hakkında etraflıca araştırma yaparak önemli hizmette bulunmuştur.¹⁷ Fakat şunun da belirtilmesi gerekir ki, Fârâbî'nin nazariyat kitabının, yaşadığı devirde icra edilen musikî ile pek fazla bir ilgisi yoktur. Kendisi zamanında çalınıp söylenen musikîden değil, ekseriya Yunanca'dan Arapça'ya tercüme ettiği, Yunan musikî nazariyatından, kısaca ölü bir musikî nazariyatından bahsetmiştir. Yunanca'dan tercüme edilen musikî nazariyat kitabındaki bilgilerle o devirde icra edilen musikî arasında bir benzerlik yoktur.¹⁸ Konuyla alakalı olarak Alman müzikolog Kiesewetter'in görüşlerini nakleden Hüseyin Saadettin Arel (1880-1955) şöyle söylemektedir: "Fârâbî, kendisinden önceki Arap müzikçilerinin yanlışlarını düzeltmek ve Yunanlıların nazariyatını Araplar arasına sokmak istedi. Eserlerinde Yunan nazariyatçıların fikirleri, hatta çok

13 Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi: Emevîler-Abbâsîler*, s. 146-147, Ankara, 1968; "İslâm'da Musikî Üzerine," *AÜİFD*, XIV/85, Ankara, 1966.

14 Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, (Çev. Ahmet Ateş), s. 48, 104, İstanbul, 1989; Adıvar, a.g.e., IV/468; Olguner, a.g.e., s. 138.

15 Çetinkaya, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, s. 70, İstanbul, 1991.

16 Jebrini, a.g.e. XII/162.

17 Farmer, Henry G., "Musikî", *İslâm Ânsiklopedisi* (M.E.B.), VIII/681,

18 Öztuna, a.g.e, I/285; *Türk Musikîsi Teknik ve Tarih*, s. 58, İstanbul, 1987; Bardakçı, Murat, *Merağalı Abdulkadir*, s. 118, İstanbul, 1986.

defa aynen sözleri görülmektedir. Onun tarif ettiği musîkî sistemi, Yunanlıların kabul etmiş oldukları sistemdir. Arapların kabul etmiş oldukları musîkî sistemi ondan bütün bütün başkadır. Fârâbî'nin Yunanlılardan aldığı sistem, kendisinin ölümünden sonra kök salamadı. Vâkıa, müellifler Fârâbî'ye hürmetle şeyh unvanını vererek onun kitaplarından ilk bilgiler ve tarifler hususunda istifade ettiler, fakat musîkînin ameli tarafında yine eski bildikleri yolu takip etmekten geri kalmadılar.¹⁹

Fârâbî'den sonraki musîkî bilginleri, farklı musîkî nazariyâtından iyilerini seçip almışlar ve bu malûmâtı terakki ettirmişlerdir.²⁰ Türk musîkî tarihinde ikinci büyük isim olarak telakki edilen İbn Sinâ (980-1037) başta olmak üzere, sistemci okulun kurucusu Safiyüddin Abdülmümin Urmevî (?-1294) ve üçüncü üstad (üstâd-ı sâlis) olarak tanınan Hoca Abdülkadir Merağî (1360-1435), Fârâbî'nin musîkî nazariyâtı ile ilgili eserlerinden etkilenmişlerdir. İbn Sinâ, Fârâbî'nin görüşlerini ufak tefek farklılıklarla benimsemiş ve eserlerinin bazı bölümlerindeki "Musîkî fasılları"nda anlatmıştır. Fârâbî'nin geliştirdiği bilimsel temele oturan musîkî, onun *Cevâmiu'l-İlmi'l-Musîkî* adındaki eseri ile çağının en yüksek noktasına ulaşmıştır. Fârâbî gibi o da musîkî ile astroloji arasındaki ilişkiyi kabul etmemiştir. Safiyüddin Urmevî ve Abdülkadir Merağî; Fârâbî ve İbn Sinâ'nın musîkî nazariyâtı ile ilgili eserlerini inceleyerek kendi görüşlerini sistemleştirmişler ve bu sahada eserler yazmışlardır.²¹

Fârâbî'nin enstrüman kullanımı ile ilgili farklı değerlendirmeler vardır. Saz ile ötede beride çalgı çalmasını varsaymanın abes olduğu²² görüşünün yanında, Hamdânî hükümdarı Seyfûddeve'nin (1049-1108) etrafında seçkin insanların oluşturduğu bir mecliste ağaç parçalarından oluşan bir aleti çıkararak bir tarzda kurup çaldığında hazır bulunanları güldürmesi, aleti söküp diğer bir tarzda kurup çaldığında orada bulunanları ağlatması ve tekrar aleti söküp diğer bir tarzda kurup çalması ile de oradakileri uyutması olayı²³ musîkîye olan vukûfiyeti

19 Üngör, a.g.e., s. 62.

20 Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Çev.Zeki Megamiz), III/405, İstanbul, 1976.

21 Özalp, a.g.e., I/298, 311, 314.

22 Adıvar, a.g.e., IV/453.

23 İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-A'yân*, IV/241, Kâhire, 1948; Fârâbî, a.g.e., s. 17; Zeydan, a.g.e., III/405; Siracul Hak, "Samâ' and Raqs of the Derwishes", *Islamic Culture*, sayı: XVIII, 116, Haydarabad, 1944.

etrafında bir hârikulâdelik hâlesi oluşturma arzusuyla tertip edildiği²⁴ ve büyük müzik yeteneği hakkında çok sayıda öyküler anlatılmasına sebep olduğu²⁵ görüşleri de mevcuttur. Aynı konuda İbn Teymiye (728/1328), Fârâbî'nin meşhur bir müzisyen olduğundan ve icra ettiği müzik ile İbn Hamdân'nın (Seyfûddeve) huzurunda bulunanları önce ağlattığı, sonra güldürdüğü ve daha sonra da uyuttuğu hususunun insanlar tarafından bilindiğinden bahseder.²⁶

Bazı eserlerde ud ve kanun enstrümanlarının mûcidiinin Fârâbî olduğu zikredilmektedir. Fakat bu konuda farklı görüşler mevcuttur: Kanun enstrümanının Fârâbî'nin icadı olduğu²⁷ ve hâlâ o şekilde bulunduğu²⁸ şeklindeki görüşün tersine olarak bu enstrümanın Fârâbî'nin icadı olarak gösterilmesinin yanlış olduğu görüşü de vardır. Aynı şekilde ud enstrümanının Fârâbî'nin icadı olduğu²⁹ ve bunun tersine olarak bu enstrümanın Fârâbî'nin icadı olmadığı, fakat ona bir tel ilave ederek³⁰ düzeninde bazı değişiklikler yaptığı görüşü mevcuttur. Bu sazların Fârâbî'den önce de kullanıldığı bilindiği için, onun bu sazların düzeninde bazı hamleler yapmış olabileceğini kabul etmek daha uygundur.³¹ Bu farklı görüşlerle beraber üzerinde ittifak edilebilecek bir mevzu vardır ki, o da Fârâbî'nin zikredilen bu enstrümanlara katkıda bulunduğu ve bunları kullanmada maharet sahibi olduğudur.

Fârâbî musikinin farklı boyutlarını ele alarak, istifade edilecek görüşler beyan etmiştir; Bunlardan birincisi musikinin insan ruhu üzerindeki farklı etkilerinin olması, ikincisi de, musikinin bedensel çalışmalarda bir etkisinin olmasıdır.³² Fârâbî'ye göre makamların insan ruhu üzerindeki etkileri şöyle tasnif edilmiştir; Rast makamı insana sevinç, Nevâ lezzet ve ferahlık, Sabâ yiğitlik, Uşşâk gülme, Hüseyinî barış, Hicâz makamı da insana tevazu verir.³³ Fârâbî, makamların

24 Adivar, *a.g.e.*, IV/453.

25 Nasr, *a.g.e.*, s. 26.

26 İbn Teymiye, *Mecmûâtu 'r-Resâili 'l-Kübra*, II/286-288, Kahire, 1323 h.

27 İbn Hallikan, *a.g.e.*, IV/241.

28 Zeydan, *a.g.e.*, III/405.

29 Üngör, *a.g.e.*, s. 72.

30 Bardakçı, *a.g.e.*, s. 118.

31 Jebrini, *a.g.e.*, XII/162.

31 Fârâbî, *ag.e.*, s. 48, 104.

32 Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 70-71.

33 Yiğitbaşı, M. Sadık, *Musikî ile Tedavi*, s. 312, İstanbul, 1972.

psikolojik etkilerinden, yani hangi makamın ne zaman daha etkili olduğundan bahseder. Meselâ; Nevâ makamı gece, Hicâz makamı öğle ikindi arasında, Uşşâk makamı öğle sonrası, Rast makamı güneşin iki mızrak boyu yüksekliğinde daha etkilidir.³⁴

Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde musikiye ait iki eserinden bahsedilmektedir. Birincisi; *Kitâbu'l-Musikî'l-Kebir* adıyla şöhret bulan *Kitâbu's-Sinaatü İlmi'l-Musikâ'* dir.³⁵ Bu eser, Orta çağ musikisine dair doğu ve batıda büyük etki yapmış ve daha sonraki dönemlerde etkin bir başvuru kaynağı olmuştur.³⁶ İkincisi; *Kitâbu'l-Medhal fi'l-Musikî* adlı eserdir. Bu eser de musikî ilmine bir giriş niteliğindedir. Fârâbî, *el-Medhal*'da musikî teorisine ait çalışmaların yetersizliğine dair meseleleri ortaya koymuştur. Bir iddiaya göre *Kitâbu'l-Musikî'l-Kebir* ile *el-Medhal*'in aynı kitaplar olması ihtimali vardır.³⁷ Bu görüşe göre *el-Medhal*, *Kitâbu'l-Musikî'l-Kebir*'in birinci bölümüdür. Bu bölümün bazı kütüphanelerde müstakil bir nüsha halinde yer alması, bir çok araştırmacının Fârâbî'nin bu isimle ayrı bir eseri bulunduğunu ileri sürmesine sebep olmuştur.³⁸

İhsâu'l-Ulûm'da adı geçmeyen fakat Fârâbî'nin musikîye ait eserleri arasında zikredilen, seslerin, aralıkların, ritimlerin ve usûllerin niteliklerini inceleyen *Kitâbu'l-Ağâni* adlı bir eserinden bahsedilmektedir.³⁹

Kitâbu'l-İhsâi'l-İkaat; Fârâbî'nin musikî usûllerine dair bir eserdir.⁴⁰ Eserde ikâm, terkiplerin, temel usûllerin taksimatı ve tasnifi, ikâm ameli yönü ele alınmıştır. Usûllere dair olan *Kitâb fi'l-İkaat*'ta, ikâm prensipleri üzerinde durulmuştur.⁴¹

34 Üngör, a.g.e, s. 65.

35 Jebrini, a.g.e., XII/162.

36 Nasr, a.g.e, s. 26.

37 Çetinkaya, a.g.e, s. 70.

38 Jebrini, a.g.e, XII/163.

39 Çetinkaya, a.g.e, s. 69.

40 Farmer, a.g.e, VIII/680.

41 Jebrini, a.g.e, XII/163.

Sonuç

Filozof olarak tanınan Fârâbî, yaşadığı dönemin tüm ilimlerini, musikî ilmi de dahil olmak üzere tahsil etmiştir. Musikî öğreniminin safhaları bilinmemekle beraber, Aristo ve Kindî'nin eserlerinden, Pisagor'un görüşlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Bu hususta tenkitçi bir yol izleyen Fârâbî, musikî nazariyatı hocaları olarak değerlendirebileceğimiz, faydalandığı kişilerin tüm görüşlerini benimsemediği gibi, onlardan ayrıldığı ve reddettiği görüşleri de olmuştur. Buna rağmen Fârâbî'nin nazariyât kitabının devrinde icra edilen musikî ile fazla bir ilgisinin olmadığı, aksine ölü bir musikî nazariyatı olduğu kanaati hakimdir.

Fârâbî'nin Seyfûddeve'nin huzurundaki efsanevi olayı, İbn Halikân tarafından isim verilerek, İhvân-ı Safâ Risâlesi'nde⁴² isim verilmeden anlatılmaktadır. Bu olay, tamamıyla hayal mahsulü olmasa bile burada büyük bir abartmanın olduğu muhakkaktır. Tarihte ünlü kişilerin adı ve şahsiyeti etrafında örülen menkıbeler ağı, Fârâbî için de söz konusu olabilir.⁴³

Fârâbî'nin ud, kanun, adı ve şekli belirlenemeyen enstrümanları çok iyi biliyor olması kendisine yakıştırılmayıp onun etrafında oluşturulmak istenen hârikulâdelik hâlesiyle tertip edildiği şeklinde değerlendirilse de Fârâbî, adı geçen bu enstrümanlara katkıda bulunmuş ve bunları çok iyi kullanmıştır.

Türk musikî tarihinde önemli bir yere sahip olduğu için kendisinden sonraki dönemlerde musikî nazariyatında söz sahibi olanlar Fârâbî'ye benzetilmiştir. Meselâ; XIX. asrın musikî bilginlerinden Abdülkadir Nâsır Dede (1765-1820), musikî ilminin hem ilmi hem de amelî yönünde emsalsiz olduğu için Fârâbî-i sâni olarak nitelendirilmiştir.⁴⁴

42 İhvân-ı Safâ Risâleleri, I/196, Beyrut, 1957.

43 Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *İslâm Ansiklopedisi (T.D.V.)*, XII/146, İstanbul, 1995; Jebrini, a.g.e., XII/162.

44 Ergun, S. Nüzhet, *Türk Musikîsi Antolojisi*, s. 417, İstanbul, 1943.

Bibliyografya

- Adivar, Adnan, “Fârâbî”, İslâm Ansiklopedisi, IV, İstanbul, 1977, MEB Yay.
- Bardakçı, Murat, Meragalı Abdülkadir, İstanbul, 1986, Pan Yay.
- Behar, Cem, Aşk Olmayınca Meşk Olmaz, İstanbul, 1998, Yapı Kredi Yay.
- Chevalier, Jean, Sûfilik, (Çev. Ahmet Kotil), İstanbul, 1993, İletişim Yay.
- Çetinkaya, Yalçın, İhvân-ı Safâ’da Müzik Düşüncesi, İstanbul, 1991, İnsan Yay.
- Ergun, S. Nüzhet, Türk Musikîsi Antolojisi, İstanbul, 1943.
- Fârâbî, İhsâu’l-Ulûm, (Çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1989, MEB Yay.
- Farmer, H. G., “Musikî”, İslâm Ansiklopedisi, VIII, İstanbul, 1977, MEB Yay.
- İbn Hallikan, Vefâyâtü’l-A’yân, IV, Kahire, 1948.
- İbn Teymiyye, Mecmûâtü’r-Resâilî’l-Kübra, Kahire, 1323.
- İhvân-ı Safâ Risaleleri, I, Beyrut, 1957.
- Jebrini, Alaaddin, “Fârâbî”, İslâm Ansk., XII, İstanbul, 1995, TDV Yay.
- Karadeniz, M. Ekrem, Türk Musikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, tarihsiz.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, İslâm Ansk., XII, İstanbul, 1995, TDV Yay.
- Nasr, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, (Çev. Ali Ünal), İstanbul, 1985.
- Olguner, Fahreddin, Fârâbî, İstanbul, 1999.
- Özalp, M. Nazmi, Türk Musikîsi Tarihi, I-II, İstanbul, 2000, MEB Yay.
- Öztuna, Yılmaz, Büyük Türk Musikîsi Ansk., I-II, Ankara, 1990, Kültür Bakanlığı Yay.
- , Türk Musikîsi Teknik ve Tarih, Türkp petrol Vakfı Yay. İstanbul, 1987.
- Popescu, Eugenia, Türk Musikî Kültürünün Anlamları, (Çev. Bülent Aksoy), İstanbul, 1996.

- Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara, 1968, Sevinç Matbaası.
- , "İslâm'da Musikî Üzerine" AÜİFD., XIV, Ankara, 1966.
- Üngör, Ethem Ruhi, "Farabî'nin Musikî Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Harizmi, Fârâbî, İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990.
- Siracul Hak, "Samâ' and Raqs of The Derwishes", *Islamic Culture*, XVIII, Hayderabad, 1944.
- Yiğitbaşı, M. Sadık, *Musikî ile Tedavi*, İstanbul, 1972.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Çev. Zeki Megamiz), III, İstanbul, 1976.

