



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

EVZÂÎ'NİN SİYER'İ BAĞLAMINDA İSLÂM DEVLETLER HUKUKUNUN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Doktora Tezi

MUHAMMET TAHA TOPÇU

İZMİR – 2024

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EVZÂÎ'NİN SİYER'İ BAĞLAMINDA İSLÂM
DEVLETLER HUKUKUNUN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Doktora Tezi

MUHAMMET TAHA TOPÇU

DANIŞMAN: PROF. DR. SAFFET KÖSE

İZMİR – 2024

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Evzâî’nin Siyer’i Bağlamında İslâm Devletler Hukukunun Teşekkül Süreci” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerkere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

05.07. 2024

Muhammet Taha TOPÇU

ÖZET

Doktora Tezi

EVZÂÎ'NİN SİYER'İ BAĞLAMINDA İSLÂM DEVLETLER HUKUKUNUN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Muhammet Taha TOPÇU

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yaklaşık beş bin yıllık bir tarihe sahip olan toplumlararası hukukî ilişkilere dair kayıtlara rağmen devletler hukukunun tarihi bu kadar eski değildir. Daha önceki asırlarda bu alanda var olmuş ve birer siyasi yaklaşım olarak tanımlanabilecek kayıtlar bir yana bırakılırsa dünya tarihinde bu alanda ilk defa Müslümanlar devletler hukukunu bir ilim dalı olarak ortaya koymuştur. Devletler hukuku alanındaki ilk eser veren ve bu alanda ilk tartışmaları başlatan kişinin Ebû Hanîfe olduğu söylenebilir. Onun görüşleri İslâm dünyasında ses getirmiş ve çağdaşı Evzâî tarafından bir reddiyeyle cevaplanmıştır. *Siyerü'l-Evzâî* adıyla meşhur olan bu reddiye, Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebesi Ebû Yûsuf tarafından verilen cevap daha sonra Şâfiî'nin kendi yorumlarını eklemesiyle büyük bir zenginliğe kavuşmuştur. Bu metin, üç müctehidin aynı eser üzerinde kalem oynattığı bilinen tek metindir. Bununla birlikte daha sonraki fıkıh âlimleri bu eser üzerine bir çalışma yapmamış ve bu tartışma Şâfiî ile son bulmuştur.

Bu çalışmada öncelikle İslâm devletler hukukunun temelleri ortaya konmuş, söz konusu müctehidlerin *Siyerü'l-Evzâî* eksenindeki tartışmaları özelinde ictihad eleştirileri analiz edilerek ihtilaf sebepleri tahlil edilmiştir. Ayrıca çalışmada Şâfiî ile son bulan bu tartışmaya sonraki Hanefî fakihlerinin katkılarını tespit etmek ve bunları değerlendirmek amaçlanmıştır.

Çalışmada görüşleri tahlil edilen müctehidlerin devletler hukuku konularındaki ihtilaflarından birçoğunun temelde Ebû Hanîfe'nin ülke farklılığına özel hükümler

öngörmesi ve mülkiyet için mücerred istîlâyı yeterli görmemesi gibi sebeplere dayandığı görülmektedir. Sonraki Hanefî fakihleri ise Şâfiî'nin ilgili eserindeki eleştirilerini direkt olarak ele almamakla ve bu sebeple bir kısmını cevapsız bırakmakla birlikte, mezhep imamlarının görüşlerini muhtelif gerekçelerle delillendirerek savunmaya devam etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâm Devletler Hukuku, Siyer, Siyerü'l-Evzâî, Ebû Hanîfe, Evzâî, Ebû Yûsuf, Şâfiî.



ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Formation Process of Islamic International Law in

The Context of al-Awzai's Siyar

Muhammet Taha TOPÇU

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Despite the records of legal relations between societies spanning nearly five thousand years, the history of international law is not as old. Aside from records that existed in earlier centuries and could be defined as political approaches, Muslims were the first to establish international law as a scientific discipline in world history. It can be said that the first person to produce work in the field of international law and initiate discussions was Abu Hanifa. His views resonated in the Islamic world and were responded to by his contemporary, Al-Awza'i, with a rebuttal known as Siyerü'l-Evzâi. This rebuttal was subsequently enriched by the comments of Shafi'i, after Abu Hanifa's foremost student, Abu Yusuf, responded to it. This text is the only known work where three mujtahids have contributed to the same piece. However, later scholars did not continue to work on this text, and the discussion concluded with Shafi'i.

In this study, the foundations of Islamic international law were first established. The discussions of the mujtahids within the framework of Siyerü'l-Evzâi were then analyzed, examining the reasons for their disagreements and their critiques of ijtihad. Additionally, the contributions of later Hanafî jurists to these discussions, which concluded with Shafi'i, were identified and evaluated.

It appears that many of the disagreements among the mujtahids analyzed in this study, particularly regarding international law, fundamentally stem from Abu Hanifa's special provisions for country differences and his view that mere conquest is not

sufficient for ownership. Later Hanafi jurists, although they did not directly address Shafi'i's criticisms in his relevant work and thus left some unanswered, continued to defend the views of their school imams with various justifications.

Keywords: Islamic Law, Islamic International Law, Siyar, Siyar al-Awzai, al-Awza'i, Abu Yusuf, al-Shafi'i



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	II
ÖZET	III
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR LİSTESİ	XI
ÖNSÖZ	XII
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	4
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜRÜ.....	5
4. KONUYLA İLGİLİ MODERN DÖNEM ÇALIŞMALARI.....	14
BİRİNCİ BÖLÜM	18
İSLÂM DEVLETLER HUKUKU VE KİTÂBU SİYERİ'L-EVZÂÎ	18
1.1.HUKUK TARİHİNDE İSLÂM DEVLETLER HUKUKU.....	18
1.2.İSLÂM'DA DEVLET VE ÜLKE ANLAYIŞI.....	22
1.2.1. İslâm Devletinin Temelleri	24
1.2.2. İslâm Hukukunda Ülke (Dâr) Anlayışı	27
1.2.2.1. Dârüliislâm ve Dârülharp Ayrımı	27
1.2.2.2. Dârüliislâm ve Dârülharp Ayrımının Sonuçları.....	31
1.3.İSLÂM'DA DEVLETLER ARASI MÜNASEBETLER.....	35
1.4.KİTÂBU SİYERİ'L-EVZÂÎ'NİN İSLÂM DEVLETLER HUKUKUNDAKİ YERİ VE MAHİYETİ.....	41
1.4.1. Evzâî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi.....	43
1.4.2. Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe Savunusu	46

1.4.3.	Şâfiî'nin <i>Kitâbü Siyeri'l-Evzâi</i> 'deki Faaliyeti.....	48
1.4.3.1.	Hadislerin Kur'an'a Arzı	49
1.4.3.2.	Hiz. Peygamber'e Has Uygulama İddiasının Eleştirisi	51
1.4.3.3.	Delilsiz Uygulama İddiası	52
1.4.3.4.	Hadislerin Senetlerine Yönelik Eleştiriler	53
1.4.3.5.	Sünnetin Yorumlanmasına Dair Eleştiriler.....	54
1.4.3.6.	Kıyasa Aykırı Hüküm ve Hatalı Kıyas İddiaları	55
1.4.3.7.	İctihadlar ve Rivayetler Arasındaki Çelişki İddiaları	57

İKİNCİ BÖLÜM..... 59

SİYERÜ'L-EVZÂÎ İHTİLAFLARI ve HANEFÎ FAKİHLERİNİN YORUMLARI..... 59

2.1. GANİMETLERLE İLGİLİ İHTİLAFLAR 60

2.1.1.	Ganimetlerin Paylaştırılmasıyla İlgili İhtilaflar	60
2.1.1.1.	Ganimetlerin Taksim Yeri	60
2.1.1.2.	Piyade ve Süvarinin Ganimet Payları	73
2.1.1.2.1.	Süvarinin Ganimet Payı.....	74
2.1.1.2.2.	Farklı At Cinsleri İçin Pay Verilmesi	79
2.1.1.2.3.	Birden Fazla Atı Olanın Payı.....	81
2.1.1.2.4.	Atın Payında Resmî Kayıtlara İtibar.....	85
2.1.1.3.	Takviye Kuvvetlerin Ganimet Payı	89
2.1.1.4.	Savaş Bitiminde Orduya Katılan Şahısların Payı	93
2.1.1.5.	Dârülharpte Ölen Askerin Ganimet Payı.....	96
2.1.1.6.	Kadınların Payı	99
2.1.1.7.	Zimmîlerin Payı	101
2.1.1.8.	Çocukların Payı	103
2.1.2.	Müslüman Mallarının Ganimet Olmasına Dair İhtilaflar.....	104

2.1.2.1.	Müslümanların Dârülharpte Edindikleri Mallar	105
2.1.2.2.	Müslüman Olan Harbînin Malı.....	109
2.1.2.3.	Müslüman Olan Müste'menin Malı.....	113
2.1.2.4.	Dârülharpte Emanet Bırakılmış Mallar	115
2.1.3.	Ganimetlerle İlgili Diğer İhtilaflar	118
2.1.3.1.	Paylaşımdan Önce Ganimetten Yararlanmak	119
2.1.3.1.1.	Ganimetten Savaş Aleti ve Binek Almak	119
2.1.3.1.2.	Ganimetten Yiyecek ve Yem.....	122
2.1.3.2.	Seleb	126
2.1.3.3.	Dârülharbe Kaçan Müslüman Köle	131
2.1.3.4.	Devletin İzni Olmadan Elde Edilen Ganimet	134
2.2.	ESİRLERLE İLGİLİ İHTİLAFLAR	140
2.2.1.	Esir Takası ve Esirlerin Fidyeye Karşılığı Bırakılması	140
2.2.2.	Esirlerin Düşman Topraklarında Satılması	143
2.2.3.	Esir Alındıktan Sonra Ölen Çocuğun Dini.....	145
2.3.	EMAN İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR	149
2.3.1.	Kölenin Eman Yetkisi	149
2.3.2.	Önceden Verildiği İddia Edilen Eman	154
2.4.	MÜRTEDELE İLGİLİ İHTİLAFLAR	156
2.4.1.	Mürtedin Mirası	157
2.4.2.	Mürtedin Kestiği Hayvanın Hükmü.....	162
2.5.	AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR.....	164
2.5.1.	Müslüman Olan Beş Eşli Harbînin Nikahlarının Durumu.....	165
2.5.2.	Ülke Farklılığının Nikaha Etkisi	170
2.5.3.	Müslüman Olan Kadının Hamileyken Evlenebilmesi.....	174
2.5.4.	Dârülharpte Müslüman Olan Ümmüveledin İddeti.....	176

2.6.CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR	178
2.6.1. Ordu Komutanının Had Cezası Uygulama Yetkisi.....	178
2.6.2. Ganimet Malından Çalmaya Hırsızlık Haddi.....	181
2.6.3. Kölenin Ganimetten Çalması	184
2.6.4. Müste'mene Had Cezası Uygulanması	186
2.7.DİĞER İHTİLAFLAR	190
2.7.1 Savaşta Canlı Kalkan Kullanan Düşmana Saldırmak	190
2.7.2. Dârülharpte Faiz.....	194
2.7.3. Müslümanın Haraç Arazisi Edinmesi	196
2.7.4. Taşınamayan Ganimetler	198
2.7.5. Düşman Bölgesindeki Ağaçları Kesmek	201
2.7.6. Askerin Nöbet Sırasında Namaz Kılması	204
SONUÇ	206
KAYNAKÇA.....	212

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn, bin (oğlu)
bk.	: bakınız
b.y.	: baskı yeri yok
bt.	: bint (kızı)
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: hicrî
Hz.	: Hazreti
m.ö.	: milattan önce
no.	: numara
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
ts.	: tarihsiz
v.dğr.	: ve diğerleri

ÖNSÖZ

Hukuk, tarih boyunca insanoğlunun yaşamında hayati bir role sahip olmuş normatif bir bilimdir. Bu önem, bir toplumun içinde kazandığı önemden belki daha fazla, farklı toplumlar ve devletler arasında ortaya çıkmaktadır. Ancak bugün yaklaşık beş bin yıllık bir tarihe sahip olan toplumlararası hukukî ilişkilere dair kayıtlara rağmen devletlerin karşılıklı ilişkilerini belli kurallara bağlayan devletler hukukunun tarihi bu kadar eski değildir.

Daha önceki asırlarda bu alanda var olmuş ve birer siyasi yaklaşım olarak tanımlanabilecek kayıtlar bir yana bırakılırsa dünya tarihinde ilk defa Müslümanlar, devletler hukukunu bir bilim dalı olarak ortaya koymuştur. İslâm devleti ortaya çıktığı topraklarda ilk yıllardan itibaren farklı toplum ve devletlerle ilişkiler kurmuş ve bu ilişkiler üzerine bina edilen hükümler İslâm devletler hukukunun temellerini oluşturmuştur. Müslüman fıkıh âlimleri ise İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı hicrî ikinci asırdan itibaren bu alanda müstakil çalışmalar ortaya koyarak bu ilmin bir hukuk disiplini olarak ortaya çıkmasında öncülük etmişlerdir.

Fıkıh tarihinde öğrencilerine verdiği sistemli fıkıh derslerinin kayda geçirilmesi ile İslâm hukuk literatürünün mimarı sayılabilecek Ebû Hanîfe, devletler hukuku konularında verdiği derslerle de bu alanda birkaç nesil sürececek bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Onun öğrencileri tarafından kaleme alınmış konuyla ilgili görüşleri muhtemelen henüz kendisi hayattayken İslâm dünyasında ses getirmiş ve ondan yedi yıl sonra vefat eden Şam'ın meşhur müctehidi Evzâî tarafından bir reddiyeyle cevaplanmıştır. *Siyerü'l-Evzâî* adıyla meşhur olan bu reddiye Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebesi Ebû Yûsuf tarafından verilen cevap daha sonra Şâfiî'nin kendi yorumlarını eklemesiyle büyük bir zenginliğe kavuşmuştur. Bu metin, her ne kadar geniş kapsamlı bir çalışma olmasa da üç müctehidin aynı eser üzerinde kalem oynattığı bilinen tek metindir. Bununla birlikte daha sonraki fıkıh âlimleri bu eser üzerine bir çalışma yapmamış ve bu tartışma Şâfiî ile son bulmuştur. Diğer taraftan Serahsî'nin *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr* adlı oldukça kapsamlı çalışması başta olmak üzere fıkıh tarihinde yazılan birçok eserde devletler hukuku ile ilgili konular ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu müctehidlerin bu eser üzerindeki tartışmalarını tahlil etmeyi ve Şâfiî ile son bulan bu tartışmalara sonraki Hanefî fukahâsının katkılarını tespit ederek bunları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışma; giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, çalışmada izlenen yöntem ve çalışmanın kapsamı ortaya konulmuş, ayrıca konuyla ilgili literatür ile çalışmada yararlanılan kaynaklar ve tez konusuyla ilgili güncel çalışmalar hakkında da bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde konuya temel olacak bilgiler olarak İslâm devletler hukukunun mahiyeti ile temel kavramları ele alınmıştır. Burada İslâm devletinin teşekkülü süreci ile ortaya çıkan bu İslâm devletinin devletler arası ilişkilerde temel yaklaşımı tahlil edilmiş, ayrıca esas inceleme alanımızdaki tartışmalara temel olan bazı kavramlar hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmada ele alınan tartışmaların birçoğunun temelindeki bir ihtilaf olan fukahânın dârülslâm-dârülharp ayrımı ile ilgili görüşleri de bu başlık altında incelenmiştir. Birinci bölümde ayrıca *Siyerü'l-Evzâi* ve Ebû Yûsuf ve Şâfiî'nin onun üzerine yazdıkları eserlerin İslâm devletler hukuku literatüründeki konumu ortaya konulmuş ve bu eserler bir ictihad eleştirisi olarak incelenmiş, müctehidlerin söz konusu çalışmalarındaki eleştiri noktaları tespit edilmiştir.

Çalışmanın temel inceleme alanını oluşturan ikinci bölümde ise *Siyerü'l-Evzâi*'de ele alınan konular ekseninde söz konusu müctehidlerin ihtilafları ve bu konular üzerinde sonraki Hanefî fakihlerinin yorum ve katkıları incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırmada elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

Konu seçiminden tezin hazırlanması sürecine kadar yaptığı katkılarla çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye, tezi gözden geçirip önerilerde bulunan ve teşvikleriyle zor zamanlarda beni motive eden hocam Prof. Dr. Mehmet DİRİK'e ve tez yazım sürecinde sunduğu katkılar için Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh ORUÇ'a teşekkür ederim.

Muhammet Taha TOPÇU

İzmir – 2024

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Müslümanın hem dini yaşantısını hem de dünyevi ilişkilerini düzenleyen bir kurallar bütünü olan fıkha dair yazılmış genel eserler, hukukun dallarını fikhın bu geniş kapsamına uygun bir sistem dahilinde ele almaktadır. Bu noktada genel fıkıh eserlerinde konular, Müslümanın hayatını tanzim edecek bir sıralamayla; ibadetler, muamelât ve ceza hukuku şeklinde bir ayrımla tasnif edilmiştir. Bu sıralamada bazı müellifler ceza hukuku konularını eserlerinde sona bırakmış, bazıları da insan hayatının evrelerini dikkate alan bir bakış açısıyla vasiyet ve miras hukuku konularını eserlerinin son konuları olarak işlemişlerdir.¹ Günümüz hukuk sistematğinde ise hukukun dalları kamu hukuku ve özel hukuk şeklinde bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Devletler hukuku ise devletler genel hukuku konularıyla kamu hukukunun, devletler özel hukuku bakımından da özel hukukun bir alt dalı olarak ele alınmaktadır.

İslâm devletler hukuku, Müslümanların diğer devletlerle olan ilişkilerini düzenlemeyi amaçlayan kurallar ve prensipler bütünüdür. Bu hukuk sistemi, İslâm'ın evrensel prensiplerine dayanmakta ve adalet, ahlâkîlik, ahde vefa gibi temel değerlere vurgu yapmaktadır. İslâm devletler hukukunun temelleri, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren atılmaya başlanmıştır. İslâm devleti, bir hukuk medeniyeti olarak ortaya çıktığı topraklarda farklı toplum ve devletlerle etkileşime girmiş, bu etkileşimler dinin teşrî' süreci boyunca devletler hukukuna dair hukukî normların ve hükümlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

¹ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/3.

Bu çalışmada, İslâm devletler hukuku tarihinin kilometre taşlarından biri olarak niteleyebileceğimiz, ilk İslâm devletler hukuku eserlerinden *Siyerü'l-Evzâi*² de², Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) karşı yapılan eleştiriler ve bu eleştirilerin daha sonraki izdüşümleri konu edilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber dönemi gayri müslimlerle ilişkiler sürecinde meydana gelen olaylar, devletler hukuku ile ilgili dini hükümlerin temellerini atmış, sonrasında devam eden fetih hareketlerinin de etkisiyle İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren Müslüman ilim adamları, devletler arası hukukî ilişkileri düzenlemek amacıyla çeşitli hukukî görüşler ortaya koymuşlardır.

Bu bağlamda Hanefî mezhebinin büyük imamı Ebû Hanîfe'nin devletler hukukuna dair görüşleri başka bir mezhep imamı ve kendisinin de çağdaşı olan Şam müctehidlerinden Ebû Amr Abdurrahmân el-Evzâi'nin (ö. 157/774) eleştirilerine konu olmuştur. Bu eleştirilere Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebesi Ebû Yûsuf, (ö. 182/798) *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâi*³ adlı eseriyle cevap vermiştir. Daha sonra Ebû Yûsuf'un eseri üzerine kendi görüşlerini ekleyen Şâfiî'nin çalışması ise *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*⁴ adıyla anılmaktadır. Şâfiî'nin çalışmasından sonra eser üzerine başka bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte sonraki fıkıh kitaplarında devletler hukuku ile ilgili bölümlerden bu konularla ilgili fukahânın görüşlerini takip etmek mümkündür.

Çalışma, bu noktada iki meseleyi temel araştırma konusu yapmıştır. Bunlardan ilki, *Siyerü'l-Evzâi* de ve üzerine yapılan mezkûr iki çalışmada müctehidlerin ihtilaflarının ve birbirlerine karşı eleştirilerinin incelenmesidir. İkinci olarak da eser üzerine başka çalışma yapılmaması sebebiyle Şâfiî'nin cevap verilmemiş olan eleştirilerine karşı, sonraki Hanefî fıkıh eserlerinde verilen cevapların ya da bu meselelerle ilgili farklı değerlendirmelerin tespit edilmesidir.

Burada *Siyerü'l-Evzâi* üzerinde çalışmakla amacımız ise öncelikle müctehidlerin ihtilaf sebeplerine dair birinci elden bir çalışma ortaya koymaktır. Zira belli fıkıh mezheplerine tabi olan fukahâ, fikhî ihtilaflarla ilgili mezhep imamlarının görüşleri

² Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâi'ye (ö. 157/774) ait olan bu eser günümüze orijinal haliyle ulaşmamakla birlikte Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) eser üzerine yaptığı çalışmada içeriği mevcut olup bu yolla günümüze ulaşmıştır.

³ Yakub b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.).

⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi (el-Üm içinde)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 9/171-277.

için sonradan farklı gerekçelendirmeler yapsalar da bunlardan bir kısmı mezhep imamlarından nakledilmemiş, yoruma dayalı gerekçelendirmelerdir. Halbuki bir müctehidin kendi fikhî görüşleriyle ilgili delillerini bizzat ortaya koyması, hatta karşıt görüşleri kabul etmeme sebeplerini belirtmesi çok daha kıymetlidir.

Çalışmanın ikinci temel amacı ise Şâfiî sonrası dönemin Hanefî fakihlerinin, Şâfiî tarafından kendi mezhep imamlarına söz konusu eser çerçevesinde yapılan eleştirilere tepkilerini tespit etmektir. Zira Şâfiî'nin eserinde Ebû Hanîfe ve talebesi Ebû Yûsuf'a karşı detaylı eleştirileri bulunmaktadır ve bu eleştirilere karşı Hanefî fakihlerinin geliştirdiği argümanların tespit ve tahlil edilmesi gerekmektedir.

Siyerü'l-Evzâi tartışmaları Evzâi'nin vefat tarihi dikkate alındığında Ebû Yûsuf için ömrünün nispeten erken bir döneminde vuku bulmuş olmalıdır. Onun bu eserdeki görüşlerinin sonraki Hanefî fikhî kitaplarında nakledilen görüşleri ile mukayese edilmesi de görüşlerindeki muhtemel değişiklikler için önemli bir kaynaktır. Bu da çalışmanın temel amaçlarından biri olmuştur.

Çalışmanın ikincil amaçlarından olarak şunu belirtmek isteriz. *Siyerü'l-Evzâi* günümüze Şâfiî'nin eseri aracılığıyla gelmiş olduğu için Evzâi'nin buradaki görüşlerinin tahkiki de önem arz etmektedir. Bu bağlamda, çalışmada onun görüşlerinin başka kaynaklardan tahkikine de önem verilmiştir. Bu noktada temel kaynak olarak, literatür bölümünde değineceğimiz Ebû İshâk el-Fezârî'nin (ö. 188/804 [?]) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) konuyla ilgili eserleri kullanılmıştır.

Diğer taraftan İslâm devletler hukuku, günümüzde de önemli bir hukukî disiplin olarak varlığını sürdürmektedir. Devletler arası ilişkilerin düzenlenmesinde adalet, barış ve güvenlik gibi temel değerlere vurgu yapan İslâm devletler hukuku, modern dünyada, farklı kültürler ve toplumlar arasında köprüler kurma potansiyeline sahiptir. İslâm devletler hukukunun temel prensipleri, evrensel hukukî değerlerle uyumlu olup, günümüzün karmaşık uluslararası ilişkilerinde önemli bir referans kaynağı olarak görülmelidir. Bu sebeple bu hukukun ve bu hukuk alanındaki ihtilafların daha iyi anlaşılması hem dünya devletlerinin huzur ve barışını hem de İslâm toplumunun hukukî istikrarını sağlama amacına matuf olarak da kabul edilebilir.

2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Sosyal bilimler araştırmalarının yapısına uygun olarak bu tezde bir nitel araştırma yöntemi olan ve veriler arasındaki ilişki yapılarının tanımlanarak yorumlanmasına dayanan içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada öncelikle konuyla ilgili temel kaynaklar olan *Siyerü'l-Evzâi* ile Ebû Yûsuf ve Şâfiî'nin onun üzerine yaptıkları çalışmalar esas alınmak suretiyle mezhep imamaları arasındaki ihtilafın resmi ortaya konmuş, daha sonra literatür taraması ile elde edilen veriler ışığında Hanefî mezhebi fakihlerinin konuyla ilgili farklı değerlendirme ve delillendirmeleri ile eleştirilere verdikleri cevaplar ele alınmıştır. *Siyerü'l-Evzâi*'de nikah hukuku ile ilgili tartışmalar için belli konular seçilmiş, cariyelerin ve esirlerin nikahı ile ilgili mükerrer tartışmalar çalışmanın kapsamına alınmamıştır.

Hanefî mezhebinin İslâm hukuku alanındaki en geniş literatüre sahip olması sebebiyle çalışmada bir kaynak sınırlandırması yapma mecburiyeti olduğu açıktır. Bu noktada ele aldığımız tartışmalarla ilgili Hanefî fıkıh literatüründe en geniş açıklamaların bulunduğu kaynaklar seçilmiş olup bunlarla ilgili bilgiler araştırmanın kaynakları bölümünde verilmiştir. Diğer mezheplerin ve müctehidlerin görüşlerine ise tezin maksadını ve kapsamını aşacağı için belli ölçüde temas etmekle yetinilmiştir.

Çalışma, bu kapsamla giriş ve iki bölüm halinde tasarlanmıştır. Konunun kaynak ve literatürünün verildiği giriş bölümünden sonra birinci bölümde, çalışmanın temel araştırma alanı ile ilgisi düzeyinde İslâm devletler hukukunun genel hatları verilmiş, ayrıca çalışmanın üzerine kurulu olduğu *Siyerü'l-Evzâi* ve ona bağlı eserler incelenmiştir. İkinci bölümde ise söz konusu eser üzerinden müctehidlerin ihtilafları ayrıntılı olarak ele alınmış ve sonraki Hanefî fakihlerin bu tartışmalara katkıları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tezin yazımında referans sistemi olarak İSNAD atıf sisteminin dipnotlu ikinci edisyonu kullanılmıştır. Arapça şahıs ve eser isimleri ile terimlerin yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde kullanılan imlâya uyulmuş, âyet meallerinin verilmesinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları'nın *Kur'an Yolu Meâli* kullanılmıştır.

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜRÜ

İslâm devlet hukuku temelindeki bu çalışma, bir kısmı güncel çalışmalardan bir kısmı siyer alanındaki klasiklerden ve sonraki fıkıh eserlerinden oluşan çeşitli kaynaklardan yararlanılarak hazırlanmıştır. Burada öncelikle İslâm devletler hukukunun kurucu klasikleri diyebileceğimiz eserler ekseninde konunun temel literatürü verilecek, daha sonra ise Şâfiî sonrası Hanefilerin konumuzla ilgili görüşlerini tespit etmekte yararlandığımız kaynaklar tanıtılacaktır. Tezle ilgili güncel çalışmalar ise ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

Müslümanlar milâdî sekizinci yüzyılın başlarında devletler hukuku ile ilgili ilk çalışmaları ortaya koyduklarında bu konuları cihad, megâzî, ganimetler gibi değişik konu başlıkları altında incelemişlerdir. Devletler hukuku kapsamına giren malî konular, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı⁵ ve Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbü'l-Emvâl*'i⁶ gibi malî hukukla ilgili klasiklerde; yine malî ve adlî konular Ebû'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si⁷ gibi idare hukuku ağırlıklı eserlerde de ele alınmıştır.

Bazı istisnaları olmakla birlikte, devletler hukukuna hasredilen ilk eserlerde Irak ve Şam fakihlerinin siyer terimini, diğer fukahânın ise cihad terimini kullandığı düşünülmektedir.⁸ Bu konuda erken dönem fakihlerinden Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Kitabü's-Siyer* adıyla bir eseri olduğu ve en-Nefsuzzekiyye lakabıyla meşhur Muhammed b. Abdillâh el-Mehdî'nin (ö. 145/762) de bir *Kitabü's-Siyer* kaleme aldığı söylene de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Zeydiyye mezhebi kaynaklarında Nefsuzzekiyye'nin eserinin Şeybânî'nin eserlerinin kaynağı olduğu iddia edilmekle birlikte, elimizde bu iddiayı doğrulayacak ya da yanlışlayacak bir kaynak yoktur.⁹

⁵ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Amman: Dâru Künûzi'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye, 2009).

⁶ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2009).

⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.).

⁸ Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukuku: Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 37.

⁹ Muhammed Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi hukukundaki Hissesi", çev. Salih Tuğ, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965), 18.

Günümüze ulaşan İslâm devletler hukuku klasikleri ise şunlardır:

1. Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *Kitâbü's-Siyer*'i:

Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmu*¹⁰ adlı eserinin *Kitabü's-Siyer* başlıklı bölümü siyer konusunda günümüze ulaşan en eski eser kabul edilmektedir.¹¹ Ancak eserin müellifine aidiyeti ihtilaflı olup, râvisi Ebû Hâlid, Şîî-İmâmiyye ulemâsının yanı sıra Ehl-i sünnet'e mensup cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğu tarafından yalancı, hadis uyduran, iftiracı ve güvenilmez gibi ağır cerh lafızlarıyla tenkit edilmiştir. Eseri Zeyd'den yalnız Ebû Hâlid'in ondan da sadece talebesi İbrâhim b. Zibrikân'ın rivayet etmesi de kitabın sıhhatiyle ilgili diğer bir eleştiri noktasıdır.¹²

Hem bir hadis mecmuası hem de bir fıkıh eseri olarak şekillenen *el-Mecmu* 'daki *Kitabü's-Siyer* bölümü, kapsamı sınırlı bir bölüm olup on üç bab altında yirmi iki rivayet içermekte ve bunların altısı Hz. Peygamber'in hadislerinden diğerleri ise Hz. Ali'nin sözlerinden oluşmaktadır. Zeyd b. Ali'nin görüşleri ise sadece beş babda bulunmaktadır.¹³ Bu sebeple Zeyd b. Ali'nin eserinin müellifine nispeti kesin olarak kabul edilse bile onu bu ilim dalına dair ilk sistematik fıkıh eseri olarak tanımlamak kanaatimizce mümkün değildir.

2. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *es-Siyerü's-sağîr*'i:

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Beyhakî'den (ö. 458/1066) nakille Ebû Hanîfe'nin bir siyer kitabı yazdığını kaydetmekte ve Muhammed Hamîdullah (1908-2002) da bu görüşü kabul etmektedir.¹⁴ Ancak günümüze böyle bir eser ulaşmadığı gibi literatürde buna dair açık ve meşhur bir isnad da yoktur. Bu sebeple kanaatimizce Ebû Hanîfe'nin eserinden kastedilenin talebelerine konuyla ilgili yazdırdığı ders notları olduğunu düşünmek daha doğrudur.

¹⁰ Ebû'l-Hüseyn Zeyd b. Ali Zeynilâbidîn Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'ü'l-hadisî ve'l-fikhî*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2002).

¹¹ Muhammed Hamidullah, "Profesör Majid Khadduri'nin İslam Devletler Hukuku: Şeybânî'nin Siyer'i", çev. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Medeniyeti Dergisi* 20 (1969), 25.

¹² Saffet Köse, "el-Mecmu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/264.

¹³ Bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'ü'l-hadisî ve'l-fikhî*, 237-244.

¹⁴ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li-me'âlî Muhammed b. İdrîs*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 153; Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi hukukundaki Hissesi", 17.

Ebû Hanîfe'nin talebelerinin siyer çalışmalarının günümüze ulaşan tek örneği ise Şeybânî'nin eseridir. Ancak onun söz konusu eserinin hangi kitap olduğu noktasında da bir ihtilaf vardır. İbn Âbidîn gibi geç dönem bazı fakihlerin Şeybânî'ye *es-Siyerü's-sağîr* adlı bir eser nispet etmelerine rağmen böyle bir eser müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır ve klasik Hanefî kaynaklarında böyle bir eserin bilinmediği gerekçesiyle bazı araştırmacılar bu eserin varlığını reddetmektedir.¹⁵ *el-Asl*'ın muhakkiki de *es-Siyerü's-sağîr*'in, *el-Asl*'ın siyer bölümü olduğu kanaatindedir.¹⁶ Ancak Şemsüleimme es-Serahsî'nin, (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserinin siyer bölümünü “*es-Siyerü's-sağîr*'in şerhi” olarak hazırladığına dair ifadesi¹⁷ ve bu eserin *el-Asl*'ın ilgili bölümüyle uyuşmadığı gerekçesiyle Hamîdullah, ortada iki farklı eser bulunduğunu savunmuştur. Ona göre *es-Siyerü's-sağîr*, Ebû Hanîfe'nin siyer risalesinin Şeybânî tarafından yeniden üretilmesiyle meydana gelmiş bir eserdir.¹⁸

el-Asl'ın ilgili bölümü ise kırk altı babdan oluşmaktadır.¹⁹ Kitapta Şeybânî ilk önce siyer konusunda kendisine ulaşan hadis ve eserleri nakletmiş sonra soru cevap tarzında Ebû Hanîfe'nin siyer konularıyla ilgili görüşlerini vermiştir. Kitabın sonuna ise soru cevap tarzında olmadan aynı meseleleri tekrar ele alan bir bölüm eklemiştir.²⁰ Kanaatimizce bu durum kitabın düzenlenmesinin yarım kalması sebebiyledir. Zira eserin muhakkiki de Şeybânî'nin eserlerini önce soru cevap tarzında hazırlayıp sonra bunları düz metne dönüştürdüğü kanaatindedir. Ona göre bu soru cevaplar da gerçekten meydana geldiği şekliyle yazılmamış, bir üslup olarak kitap bu şekilde hazırlanmıştır.²¹ Aralarında ihtilaf olan bazı meselelerde ise onun görüşlerinden sonra Ebû Yûsuf'un görüşü ile kendi görüşünü de vermektedir.

¹⁵ Eyyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

¹⁶ Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 41-42.

¹⁷ Muhammed b. Ahmed b. Sehl Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 10/144.

¹⁸ Hamidullah, “Profesör Majid Khadduri'nin İslam Devletler Hukuku: Şeybânî'nin Siyer'i”, 25-26.

¹⁹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/421-538.

²⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 527-536.

²¹ Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, 112-113.

el-Asl'ın metnindeki bazı ifadelerden yola çıkan Mehmet Boynukalın, eserin yaklaşık olarak 160-166 (776-782) tarihleri arasında yazıldığını tahmin etmektedir.²² Ancak bu tarih eserin son defa yapılan düzenlenmesine ait olmalıdır zira onun kitaplarından bir kaç hariç çoğunu iki kere yazdığı, önce bir kere yazıp sonra tekrar son halini vererek düzenlediği nakledilmektedir.²³ Zaten Şeybânî bu eserini bir bütün olarak telif etmemiş, önce “salat”, “buyû” gibi bölümler halinde yazmış sonra bunları birleştirerek tek bir eser haline getirmiştir.²⁴

3. Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebir*'i ve şerhi:

Müctehidler dönemindeki siyer çalışmalarının en kapsamlı olanı şüphesiz Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eseridir. Eser bu derinliği ve tarihi önceliği sebebiyle Şeybânî'nin devletler hukukunun kurucusu kabul edilmesine sebep olmuştur.²⁵ Serahsî, eserde Ebû Yûsuf'un adının hiç geçmemesini ve eserin Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) tarafından nakledilmemesini de delil olarak sunarak *es-Siyerü'l-Kebîr*'in Şeybânî'nin yazdığı son fıkıh eseri olduğunu belirtir ve Evzâî'nin de bu eseri görerek takdir ettiğini nakleder.²⁶ Ancak bu rivayetler birbiriyle çelişmektedir. Zira 132 (749-50) yılında doğduğu kabul edilen²⁷ Şeybânî, Evzâî'nin vefatında yaklaşık yirmi beş yaşında olup ondan sonra otuz iki yıl kadar daha yaşamıştır. Bu durumda son yazdığı eseri Evzâî'nin görmesi düşük bir ihtimaldir.

Serahsî ayrıca eserin yazılış sebebi olarak da Evzâî'nin *es-Siyerü's-sağîr*'e değer vermemesini gösterir. O, *es-Siyerü's-sağîr*'i görünce Iraklıların bu konudan anlamayacağını zira Hz. Peygamber'in savaşlarının Irak'ta değil Hicaz ve Şam

²² Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, 83-84.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30/287.

²⁴ Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*. (Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 2/1581.

²⁵ Ahmet Yaman, “es-Siyerü'l-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/327.

²⁶ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/4.

²⁷ Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38.

tarafında olduğunu belirtmiş, bu sözler Şeybânî'ye ulaşınca o da Evzâî'ye kızarak *es-Siyerü'l-Kebîr*'i yazmaya başlamıştır.²⁸

es-Siyerü'l-Kebîr İslâm devletler hukuku ile ilgili hemen her konuyu ele alan bir eser olmakla birlikte günümüze müstakil olarak ulaşmamış olup, Serahsî'nin *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*²⁹ adlı şerhi ile birlikte elimizde mevcuttur. Ancak Serahsî şerhinde eserin bazı bölümlerini atlamış, bazı bölümlerini de özetleyerek vermiştir ve şerhle metin birbirine geçmiş durumda olduğu için Şeybânî'ye ait olan kısımları tam olarak tespit etmek zordur.

4. Evzâî'nin *Siyerü'l-Evzâî* adlı reddiyesi:

Ebû Hanîfe'nin siyer ile ilgili görüşlerini içeren eser, Şam bölgesinin önde gelen âlimi ve çağdaşı Evzâî'nin eline ulaştığında o bu görüşleri tenkit eden bir reddiye kaleme almış ve bu eser *Siyerü'l-Evzâî* adıyla meşhur olmuştur. Bu reddiyenin bir nüshasının Fas Karaviyyin Üniversitesi Kütüphanesinde bulunduğu iddia edilse³⁰ de bu iddia doğrulanamamıştır ve bilindiği kadarıyla Evzâî'nin eseri müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır.³¹ Evzâî'nin talebesi Velîd b. Müslim'in (ö. 195/810) de *es-Siyer* adıyla hocasının siyerle ilgili görüşlerini kitaplaştırdığı söylenmekle birlikte bu kitap da günümüze ulaşmamıştır.³² Evzâî'nin reddiyesi, Şâfiî'nin eklemeleriyle rivayet ettiği haliyle elimizde mevcuttur ki onunla ilgili aşağıda bilgi verilecektir.

Evzâî'nin reddiyesinin, bazı araştırmacılar tarafından *el-Asl*'in siyer bölümünden farklı bir kitap olduğu kabul edilen *es-Siyerü's-sağîr* üzerine yazıldığı düşünülmekle birlikte, *el-Asl*'in *Kitâbü's-Siyer fî arzi'l-harb* adlı bölümü ile de benzerlikleri vardır. Reddiyedeki konuların sıralaması Şeybânî'nin söz konusu eserindeki sıralamaya büyük ölçüde uymaktadır ve birbiriyle konu bütünlüğü olmamasına rağmen Şeybânî'nin eserinde aynı sayfada³³ ele alınan esir çocuğun

²⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/4; Çelebi, *Keşfü'z-zunun an esami'l-kütüb ve'l-fünun.*, 2/1014; Bu rivayetin doğruluğu ile ilgili bir itiraz için bk. Ertuğrul Boynukalın, "Evzâî ve Fıkhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (Ocak 2011), 8.

²⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*.

³⁰ Mervan Muhammed eş-Şeâr, *el-Evzâî İmâmu's-Selef* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1992), 87.

³¹ Muhammed Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 19.

³² Şeâr, *el-Evzâî İmâmu's-Selef*, 87-88.

³³ Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/453.

namazı ile müdebbera konusu Evzâî'nin reddiyesinde de art arda ele alınan konulardır.³⁴ Aynı şekilde *el-Asl*'da aynı sayfada ele alınan esir satışı, önceden verildiği iddia edilen eman ve canlı kalkan meseleleri³⁵ de reddiyede peş peşe ele alınan konulardır.³⁶ Eserin içeriği ve tahliline dair çalışmanın birinci bölümünde detaylı bilgi verilecektir.

5. Ebû Yûsuf'un *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eseri:

Evzâî'nin söz konusu reddiyesi Ebû Yûsuf'un eline ulaştığında o da Evzâî'ye karşı hocasının görüşlerini savunan bir reddiye kaleme almıştır. Ebû Yûsuf'un reddiyesi Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (1893-1975) tarafından hadislerin tahrîcleri ve bazı notlar eklenerek yayınlanmıştır. Ancak kitabı yayınlayan Efgânî bunu eserin Hindistan'da bulunan tek nüshasından yaptığını söylese de eserin Şâfiî tarafından yapılan rivayetinin nüshalarında görülen iki tane hatanın bu eserde de bulunması sebebiyle onun aslında Ebû Yûsuf'un eserinin müstakil hali olmadığı ve Şâfiî'nin eserinden çıkarılarak yayınlandığı düşünülmektedir.³⁷ Eserin tahlili çalışmanın birinci bölümünde yapılacaktır.

6. Ebû İshâk el-Fezârî'nin (ö. 188/804 [?]) *Kitâbü's-Siyer*'i³⁸:

Evzâî'nin talebesi olan Fezârî, siyer konusundaki en geniş eserlerden birinin sahibidir. Daha çok iki hocası Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) görüşlerinin nakledildiği eserde Fezârî'nin kendi görüşleri bulunmamaktadır. Şâfiî'nin siyer alanında benzerinin yazılmadığını söylediği³⁹ eser beş cüzden oluşmaktadır. Eser mevcut tek nüshasından Faruk Hammâde'nin tahkiki ile iki cilt halinde basılmıştır. Ancak eserin yazmasında birçok yer okunamadığı için matbu metinde de atlamalar mevcuttur.

³⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 268-269.

³⁵ Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/453-454.

³⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 217-224.

³⁷ Abdullah Muhammed el-Cübûrî, *el-İmamü'l-Evzâî: hayatuhu ve araûhu ve asruhu* (Bağdad : Dârü'r-Risâle, 1980), 261.

³⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b Muhammed b Haris el-Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Faruk Hammâde (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2018).

³⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 8/540; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Haydarabad : Matbaatu Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326), 1/152.

Fezârî'nin eseri Evzâî'nin görüşlerini tespit için temel kaynak konumundadır. Fezârî eserinde Evzâî'den üç çeşit nakilde bulunur. Bunlardan bir kısmı karşılıklı soru cevap tarzında görüşlerinin sorulması, bir kısmı mektupla sorduğu sorulara Evzâî'nin gönderdiği cevaplar, bir kısmı da Evzâî'den nakledilen senetli rivayetlerdir. Fezârî, naklettiği senetli rivayetlerin bir kısmını da kitabının sonuna eklediği bölümde kaydetmiştir.

7. Şâfiî'nin *Siyerü'l-Vâkidî* adlı eseri:

Siyer edebiyatındaki ilk eserlerden biri de Şâfiî'nin *el-Üm* adlı külliyyatının içerisinde bulunan ve *Kitâbü Siyeri'l-Vâkidî* şeklinde isimlendirdiği kitaptır.⁴⁰ Şâfiî'den yirmi yaş büyük olan ve zamanının fakihleri arasında zikredilen⁴¹ meşhur megâzî bilgini Vâkidî'ye (ö. 207/823) günümüze ulaşmayan *Kitâbü's-Sîre* adlı bir eser nispet edilmekte olup, sonraki dönemlerde yazılan eserlerde bu kitaptan yapılan nakiller incelenerek eserin Hz. Peygamber'in gazvelerinden ziyade sosyal hayata dair rivayetler içerdiği tespit edilmiştir.⁴² Bu tespite bakarak eserin fıkıh alanındaki siyer edebiyatına dahil olduğu kabul edilebilir.

Bununla birlikte Şâfiî'nin *el-Üm* adlı külliyyatının içerisinde *Kitâbü Siyeri'l-Vâkidî* adıyla yer alan eserin Vâkidî'nin eseri olduğuna dair bir delil yoktur. İsminden dolayı eserin Vâkidî'ye ait kabul edilmesini,⁴³ eserin Şâfiî'nin Vâkidî'nin eserine yaptığı bir tenkit olduğu⁴⁴ ve Vâkidî'nin eserinin kısmen Şâfiî'nin kitabında korunduğu düşüncesi⁴⁵ de ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira eserin başlığı dışında Vâkidî'nin adı hiçbir yerde geçmemekte ve kitap sadece Şâfiî'nin ilgili konular üzerine görüşlerinden oluşmaktadır. *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*'de görüşleri açıkça sahiplerine

⁴⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Siyerü'l-Vâkidî (el-Üm içinde)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 5/641-723.

⁴¹ Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vadîh el-Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1412), 2/443; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008), 300.

⁴² Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 324.

⁴³ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 19; Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 46.

⁴⁴ Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî hukukundaki Hissesi", 18; Ayten Vahapoğlu Erol, *Karşılaştırmalı İslâm Milletlerarası Özel Hukuku: Şahıs, Aile, Miras* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 25; M. Beşir Eryarsoy, "İmam Şâfiî ve Siyerü'l-Evzâî", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Araştırma Yayınları, 2014), 436; Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 46.

⁴⁵ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 79.

nispet ettikten sonra eleştiren Şâfiî'nin bu eseri bu şekilde telif etmesi de eserin kendisine ait olduğu ve Vâkîdî'nin eleştirisi ile ilgili olmadığı izlenimi vermektedir. Taberî'nin bu eserden bahsederken “Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Vâkîdî* şeklinde isimlendirdiği kitabında şöyle dedi.”⁴⁶ şeklindeki ifadesi de kanaatimizce eserin Vâkîdî'ye ait olmadığını ima etmektedir.

8. Şâfiî'nin siyer konusundaki diğer eserleri:

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye reddiyesini kendi eklemeleriyle nakleden Şâfiî'nin *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî* adlı eseri onun *el-Üm* adlı külliyatı içinde basılmıştır. Eserin tahlili çalışmanın birinci bölümünde yapılacaktır. Şâfiî'nin zikredilen bu iki siyer çalışması dışında günümüze ulaşmayan bir siyer kitabından daha bahsedilmektedir. Beyhakî, Şâfiî'nin Ebû Abdurrahman Ahmed b. Yahyâ tarafından rivayet edilen bir *Kitâbü's-Siyer*'i olduğunu ve kendi zamanında mevcut olan bu eserin Şâfiî'nin konuyla ilgili diğer eserlerine göre birçok ziyadeler barındırdığını söyler.⁴⁷ Şâfiî'nin, Fezârî'nin eserindeki tertibi esas alarak yazdığı söylenen kitap⁴⁸ da bu olmalıdır.⁴⁹

Şâfiî, bu eserler dışında *el-Üm* adlı eserinde de siyer konularını ele almaktadır. Söz konusu eserde el-Fey ve'l-ganime, el-Cihad ve'l-cizye, Kıtâlû ehli'l-bağy ve'r-ridde ve Kıtâlû'l-Müşrikîn başlıkları altında siyer konuları işlenmektedir.⁵⁰

Bu çalışmada *Siyeri'l-Evzâî* ile Ebû Yûsuf ve Şâfiî'nin ilgili eserleri yanında zikrettiğimiz diğer kaynaklardan da çeşitli yönlerden yararlanılmıştır. Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eseri *Siyerü'l-Evzâî*'de zikredilen görüşlerin tahkiki, Fezârî'nin eseri ise Evzâî'nin görüşlerinin tahkiki için kullanılmıştır. Evzâî'nin görüşleri noktasında diğer bir kaynak ise yine çoğunlukla Fezârî'nin çalışmasına dayanan İbn Cerir et-Taberî'nin *İhtilâfû'l-fukahâ* adlı eserinin *Kitâbü'l-Cihad* bölümüdür. Taberî'nin eseri aynı zamanda konu hakkında diğer müctehidlerin görüşleri ile ilgili de zengin bir içerik barındırmaktadır.

⁴⁶ İbn Cerîr et-Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, thk. Joseph Schacht (Leiden: Brill, 1933), 37; Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 46.

⁴⁷ Askalânî, *Tevâli't-te'sis li-me'âli Muhammed b. İdrîs*, 156.

⁴⁸ Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/152.

⁴⁹ Ahmet Yaman, “Siyer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/318.

⁵⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 5/297-637.

Çalışmada, Şâfiî sonrası Hanefî fakihlerinin *Siyerî'l-Evzâi* tartışmalarına katkılarını tespit etmek için şu eserler temel kaynak olarak kullanılmıştır:

1. Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr*⁵¹ adlı eseri ahkam hadisleri ile sahâbe ve tabiinden nakledilen ahkama dair âsârın yorumuna hasredilmiş bir eserdir. Müctehidlerin ihtilaflarında önemli bir yeri olan rivayetlerin tahlili ve Hanefî mezhebi imamlarının tercih sebeplerini belirleme noktasında eser, çalışmamıza kaynak olmuştur.

2. Irak Hanefîlerinin önde gelenlerinden Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs'ın (ö. 370/981) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*⁵² adlı eseri Tahâvî'nin Hanefî fikhının ilk muhtasarı sayılan eseri üzerine yapılmış ayrıntılı bir şerh olup, Hanefî mezhebi imamları arasındaki görüş ayrılıklarının da sebeplerine temas etmesi yönüyle önemli bir kaynaktır.

3. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*⁵³ adlı eseri ilm-i hilâfa dair hacimli bir eser olup, Şâfiî ve Hanefîler arasındaki ihtilaflı meselelerde Hanefîlerin görüşlerini savunmak için hazırlanmıştır. Eserde tarafların delilleri ve gerekçeleri verilerek mezhep görüşüne uygun olarak meseleler tartışılmakta ve Şâfiîler'in delilleri çürütülmeye çalışılmaktadır. Eserde mezhebin delilleri verilirken bu delillere gelen birçok itiraz da sunulup bunlar cevaplandırılrsa da Şâfiî'nin ilgili eserine tek bir yer⁵⁴ dışında atıfta bulunulmamış ve bu sebeple onun konuyla ilgili tüm eleştirileri cevaplanmamıştır.

4. Şemsüleimme es-Serahsî'nin, *el-Mebsût* adlı eserinin, *es-Siyerü's-sağîr*'in şerhi olarak kaleme aldığı belirttiği *Kitâbü's-Siyer* bölümü,⁵⁵ müctehidler arasındaki tartışmanın kaynağındaki görüşlerin şerhi olması ve ele aldığımız konularla ilgili detaylı yorumları ve delillendirmeleri sebebiyle çalışmanın temel kaynaklarından.

⁵¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, ed. Muhammed Seyyid Câdî'lhak Muhammed Zührî en-Neccâr (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994).

⁵² Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431).

⁵³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Muhammed Cafer el-Bağdâdî el-Kudûrî, *et-Tecrîd: Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukârene* (Kahire: Dâru's-Selam, 2004).

⁵⁴ Bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11/6025.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/1-144.

5. Serahsî'nin *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* adlı diğer şerhi ele aldığı meselelerin bir kısmında *el-Mebsût*'a gönderme yaparak detaylı açıklamaları oraya havale etse de birçok noktada barındırdığı farklı yorum ve delillerle çalışmaya kaynaklık etmiştir.

6. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*⁵⁶ adlı eseri de yararlandığımız eserlerdendir.

Çalışmada ele alınan ihtilafların usûlî temellerini tespit etme noktasında ise hilaf ilminin kurucusu unvanıyla anılan Hanefî fakih Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar fî htilâfi'l-e'imme*⁵⁷ adlı eseri ile Şâfiî fakih Şihâbüddîn ez-Zencânî'nin (ö. 656/1258) *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*⁵⁸ adlı eserinden yararlanılmıştır.

9. KONUYLA İLGİLİ MODERN DÖNEM ÇALIŞMALARI

İslâm devletler hukuku, yakın dönemde İslâm hukuku alanında yapılmış akademik çalışmalarda geniş bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu çalışmalar arasında Evzâî'nin fıkıh düşüncesi özelinde yapılmış birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu eser çerçevesinde Hanefî mezhebi fakihlerinin tartışılan konulara katkılarını inceleme konusu yapan bir çalışma yoktur. Biz burada tezimizle ilgisi sebebiyle Evzâî'nin fıkıh ve *Siyerü'l-Evzâi* özelinde yapılmış akademik çalışmalar ile İslâm devletler hukukuna dair yararlandığımız genel akademik çalışmalar hakkında bilgi vereceğiz.

Türkiye'de yapılmış akademik çalışmalar:

1. Abdylmejîd Sahetmammedov'un *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku ile İlgili Görüşleri*⁵⁹ adlı doktora tezi Mervezî'nin mezkûr eseri ile Şeybânî'nin *el-Asl* ve Serahsî'nin *el-Mebsût* ve *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* adlı eserlerinin siyer bölümlerinin mukayesesini yapmaktadır. Çalışmada kısmen Şâfiî ve Evzâî'nin

⁵⁶ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).

⁵⁷ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (Beyrut : Dâru İbn Zeydun, ts.).

⁵⁸ Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddin ez-Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

⁵⁹ Abdylmejîd Sahetmammedov, *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku ile İlgili Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

görüşleri de verilmekle birlikte araştırmannın odağı olması sebebiyle detaylı bir mukayese içermemektedir.

2. Ahmet Özel'in *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*⁶⁰ adlı eseri, esirler konusuna dair detaylı bilgiler içermesi yanında İslâm hukukunda savaşın sebebi hakkındaki özgün yaklaşımıyla da dikkat çekmektedir.

3. Özel'in diğeri bir çalışması olan *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı Dârülslâm Dârülharb*⁶¹, İslâm hukukunda ülke kavramı üzerindeki tartışmalar ve bunların fukahânın icthadları üzerindeki etkileri hakkında yazılmış kapsamlı bir çalışmadır.

4. Ahmet Yaman'ın *İslâm Devletler Hukukunda Hasmâne İlişkiler*⁶² adlı yüksek lisans tezi, devletler hukukunda hasmane ilişki türleri ve özel olarak savaş hukuku üzerine odaklanmıştır.

5. Yaman'ın *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*⁶³ adlı doktora tezi ise barış temeline dayalı uluslararası hukuk konularını ele almaktadır.

6. Ahmet Özdemir'in doktora çalışması olan *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*⁶⁴ adlı eser de savaş hukuku ile ilgili diğeri bir çalışmadır.

7. Ayten Vahapoğlu Erol'un *İslâm Devletler Hususi Hukukunda Yabancı Unsurlu İhtilaflar*⁶⁵ adlı doktora tezi, İslâm hukukunda kanunlar ihtilafı konusunu ele almaktadır.

Yurt dışında yapılmış başlıca çalışmalar:

1. Abdullah Muhammed el-Cübûrî'nin iki ciltlik *Fıkhü'l-İmam el-Evzâî*⁶⁶ adlı çalışması, Evzâî'nin fikhın tüm konuları ile ilgili görüşlerini toplayan bir çalışma olup konular verilirken hem Evzâî'nin hem diğeri mezheplerin görüş ve delilleri öz bir şekilde sunulmuştur.

⁶⁰ Ahmet Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2014).

⁶¹ Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı Dârülslâm Dârülharb* (İstanbul : İz Yayıncılık, 2011).

⁶² Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul : Beyan Yayınları, 1998).

⁶³ Yaman, *İslâm Devletler Hukuku*.

⁶⁴ Ahmet Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku* (Ankara : Murat Kitabevi, 2017).

⁶⁵ Erol, *Karşılaştırmalı İslâm Milletlerarası Özel Hukuku*.

⁶⁶ Abdullah Muhammed el-Cübûrî, *Fıkhü'l-İmam el-Evzâî: evvelu tedvîn li-fikhi'l-İmam* (Bağdad: İhyaü't-Türâsî'l-İslâmî, 1977).

2. Abdürrezzâk Kâsım es-Saffâr'ın *el-İmâmü'l-Evzâi ve menhecühû kemâ yebdû fî fikhihi*⁶⁷ adlı eseri Evzâi'nin fikhî görüşleri üzerine yapılmış bir diğer çalışma olup siyer konularıyla ilgili görüşlerini de içermektedir.

3. Anke Bouzenita'nın *Abdarrahman al-Auzai -ein Rects- gelehrter des 2. Jahrhunderts d.h. und sein Beitrag zu den Siyar*⁶⁸ adlı eseri Almanya Bochum Üniversitesinde 2001 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Evzâi'nin hayatı ve devletler hukuku tarihindeki yeri ile Ebû Yûsuf'un reddiyesinin tam bir tercümesi ve dipnotlarda kısmî açıklamalarından oluşmaktadır.

4. *The Muslim Conduct of State*, Muhammed Hamîdullah'ın İslâm devletler hukuku hakkındaki doktora tezinin genişletilmiş hali olup 1942 yılında Haydarâbâd'da yayınlanmış ve *İslâm'da devlet idaresi*⁶⁹ adıyla Türkçeye de tercüme edilmiştir.

5. Yakın dönemin meşhur İslâm hukuku araştırmacılarından Vehbe Zuhaylî'nin (1932-2015) 1962 yılında doktora tezi olarak sunduğu *Âsârü'l-harb fî'l-fikhi'l-İslâmî*⁷⁰, İslâm devletler hukuku ile ilgili modern dönemde yapılmış ilk çalışmalardandır.

6. *The Islamic Theory of International Relations*, A. Ahmed Ebû Süleyman'ın 1973'te Pennsylvania Üniversitesinde sunduğu doktora tezidir. Eser *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*⁷¹ adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

7. Osman Cum'a Damîriyye'nin *Usulü'l-alâkâti'd-devliyye fî'l-fikhi'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*⁷² adlı çalışması ise Hanefî mezhebi temelinde devletler hukuku konularını ele almaktadır.

8. Irak asıllı oryantalist Mecîd Haddûrî'nin (1909-2007) Chicago Üniversitesi'nde 1938 yılında sunduğu *The War and Peace in the Islamic Law* adlı

⁶⁷ Abdürrezzâk Kâsım es-Saffâr, *el-İmâmü'l-Evzâi ve menhecühû kemâ yebdû fî fikhihi* (Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1976).

⁶⁸ Anke Sandra Bouzenita, *Abdarrahman al-Auza'i - ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001).

⁶⁹ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*.

⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *Âsârü'l-harb fî'l-fikhi'l-İslâmî: dirâse mukârene* (Dimaşk : Dârü'l-Fikr, 1983).

⁷¹ A. Ahmed Ebû Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Koru (İstanbul : İnsan Yayınları, 1985).

⁷² Osman Cum'a Damîriyye, *Usulü'l-alâkâti'd-devliyye fî'l-fikhi'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: dirâse fikriyye mukarene* (Amman: Dârü'l-Me'âlî, 1999).

doktora tezi, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*⁷³ adıyla Türkçeye çevrilmiş olup, İslâm devletler hukuku üzerine Batı’da yapılan araştırmalara kaynaklık etmiş ve cihad hakkındaki düşünceleri ile Batı literatürünü açıkça etkilemiştir.⁷⁴

9. Hâlid Ramazan Beşîr’in *Islamic International Law*⁷⁵ adlı çalışması Batı’da yakın zamanda yayınlanan ve Haddûrî’nin anılan eserindeki İslâm devletler hukuku ile ilgili fikirlerini tashih misyonu yüklenen bir çalışmadır.

İslâm devletler hukuku alanında başlıcalarını sunduğumuz akademik çalışmalar günümüzde artarak devam etmektedir. Burada verdiğimiz çalışmalarda görüldüğü üzere söz konusu eserler İslâm devletler hukuku üzerine kaleme alınmış genel çalışmalardan, belirli konulara hasredilmiş sınırlı çalışmalara kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu geniş literatür içerisinde Evzâî’nin hukukî görüşlerini inceleyen çalışmalar mevcut olmakla birlikte bunlar Şâfiî’nin, Evzâî’nin eserine yaptığı eklemeleri ve bu tartışmaya sonraki Hanefî fakihlerin katkılarını inceleme konusu yapmamıştır. Bu boşluğu doldurmayı amaçlayan çalışmanın birinci bölümünde genel hatlarıyla İslâm devletler hukuku incelenecek, ikinci bölümünde ise söz konusu ihtilaflar ve Hanefî fukahâsının bunlara katkıları ele alınacaktır.

⁷³ Macid Hadduri, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış* (İstanbul : Ekin Yayınları, 2018).

⁷⁴ Rahile Kızılkaya Yılmaz, “Haddûrî, Mecîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/508.

⁷⁵ Khaled Ramadan Bashir, *Islamic international law: Historical foundations and al-Shaybani’s Siyar* (Edward Elgar Publishing, 2018).

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DEVLETLER HUKUKU VE KİTÂBU SİYERİ'L- EVZÂÎ

İslâm devletler hukuku, İslâm medeniyetinin gelişimiyle birlikte şekillenen ve Müslüman devletlerin diğer devletlerle olan ilişkilerini düzenleyen önemli bir hukuk dalıdır. Bu hukuk, İslâm'ın evrensel değerleri ile adalet anlayışını yansıtmaktadır. Kur'ân ve sünnet temelinde şekillenen bu hukuk sistemi, İslâm devletinin kuruluşundan itibaren Müslümanların farklı toplumlar ve devletlerle olan etkileşimlerinde tabi olacakları esasları belirlemiştir.

Çalışmanın bu bölümü, İslâm medeniyetinin hukukî ve sosyal yapısını derinlemesine kavramak açısından büyük önem taşıyan İslâm devletler hukukunun mahiyeti ve hukuk tarihindeki yeri ile araştırmamızın temelini oluşturan *Siyerü'l-Evzâî* ve üzerine yazılan iki eserin incelenmesine ayrılmıştır. İslâm devletler hukuku çok geniş bir ilim dalı olup burada işlediğimiz konuları, asıl tez konumuz olan ikinci bölümdeki meseleleri ilgilendirdiği kadarıyla genel bir perspektifle ele aldık. Ayrıca bu bölümde çalışmamızın temelini oluşturan *Siyerü'l-Evzâî* literatürünün İslâm devletler hukuku alanındaki önemini ortaya koymak için söz konusu üç eserin ayrıntılı incelemesi yapılmış ve müctehidlerin eleştiri noktalarının tespiti ile ihtilaf sebeplerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

1.1. HUKUK TARİHİNDE İSLÂM DEVLETLER HUKUKU

Devlet olgusu dünya üzerinde varlık sahnesine çıktığı günden beri devletlerin birbirleriyle ilişkileri de kaçınılmaz olarak var olmuş ve gelişmiştir. Devletler düzeyindeki bu ilişkileri düzenleyen bir hukuk sisteminin ortaya çıkması binlerce yıl sürse de antik çağ devletlerinin birbirleriyle etkileşime girmelerinden beri bu ilişkileri belli kurallara bağlama ihtiyacı hissedilmiş ve bu ihtiyaçtan ilk olarak devletler arası

anlaşmalar doğmuştur.⁷⁶ Ancak Konfüçyüs (m.ö. 551-479) ve Aristo (m.ö. 384-322) gibi bazı düşünürler tarafından siyaset düşüncesi kapsamında ele alınmakla birlikte İslâm öncesi dönemde devletler arası ilişkileri ele alan bir hukuk ilmi henüz gelişmemiş ve bu sebeple söz konusu ilişkiler kişiden kişiye, dönemden döneme değişmiştir.⁷⁷

Batıda devletler hukuku alanındaki ilk çalışmalar İspanya'nın Altın Çağ'ının felsefecilerine dayanmaktadır. Salamanca Üniversitesinde ilahiyat profesörü olan Francisco Vitoria (1480-1546) bu ekolün önde gelen düşünürü olarak kabul edilir.⁷⁸ Vitoria ilk defa Roma Hukukundaki “halklar hukuku” (ius gentium) terimini devletler hukuku anlamında kullanmıştır.⁷⁹ Aynı dönemde Vasquez de Manchaca (1512-1569), Baltazar de Ayala (1548-1584), Franciscoo Squarez (1548-1617) ve İtalyan Alberico Gentili (1552-1608) de devletler hukukuna dair eserler vermiştir.⁸⁰ Gentili kendinden önceki dönemde devletler hukukunda hakim olan teolojik yaklaşımların etkisini azaltmış ve seküler yaklaşımın öncüsü kabul edilmiştir.⁸¹

Devletler hukukunun batıda bir hukuk disiplinine dönüşmesinin ise Hollandalı bilim adamı Hugo Grotius'un (1583-1642) eliyle gerçekleştiği kabul edilmektedir. O, 1623-1624 yıllarında kaleme aldığı De jure belli ac pacis (Savaş ve Barış Hukuku) adlı eserde devletler hukukunu “*devletler camiasının üzerinde mutabık kaldığı doğal hukuk kuralları*” olarak tanımlamıştır.⁸² Devletler hukukunu dini unsurlardan ayıran Grotius'un sonraki dönemler için en etkili görüşlerinden biri denizlerin bağımsızlığı yaklaşımıydı. O, Portekizlilerin “kapalı deniz” anlayışına karşı çıkmış ve milletlerin açık denizleri sahiplenemeyeceğini savunmuştur. Elbette burada onun bir Hollandalı

⁷⁶ Bu anlaşmaların günümüze ulaşan en eski örneklerinden biri olarak M.Ö. 3100 yılı civarında Mezopotamya'da Lagaş ve Umma şehir devletlerinin bir sınır tayinine dair yaptıkları ve bir kaya bloğuna kazıdıkları anlaşmayı sunabiliriz. Bk. Arthur Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations* (New York: The Macmillen Company, 1953), 1-2; Anlaşmanın mahiyeti ve içeriği hakkında bilgi için bk. Hasan Utku Şatıroğlu - Neyire Akpınarlı, “Akbabalar Dikilitaşı: Sümer Şehir Devletlerinin Aralarındaki Hukuka Dair Çıkarımlar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 71/2 (Haziran 2022), 819-884.

⁷⁷ Muhammed Hamîdullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 12.

⁷⁸ Malcolm N. Shaw, *Uluslararası Hukuk* (Ankara : TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2018), 15.

⁷⁹ İlyas Doğan, *Devletler hukuku* (Ankara : Astana Yayınları, 2016), 37.

⁸⁰ Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 26.

⁸¹ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 16.

⁸² Doğan, *Devletler hukuku*, 38.

olduğu ve bu bakış açısının Hollanda’da hâkim olan serbest ticaret yaklaşımına ve genişleyen ticari imparatorluğun ihtiyaçlarına uygunluğu dikkate alınmalıdır.⁸³

Diğer taraftan bu alandaki ilk eser veren söz konusu yazarların İslâm’ın Endülüs medeniyetiyle asırlarca etkisi altında kalan İspanya ve İtalya’dan çıkmaları da önemlidir. Grotius’un birikiminin de İstanbul’da sürgün hayatı yaşarken mütalaa ettiği İslâm hukuku eserlerine dayandığı⁸⁴ ve onun eserlerinin İslâm devletler hukukuna dair eserlerin batıya uyarlanması olduğu iddia edilmektedir.⁸⁵

İslâm dünyasında devletler hukukunun doğuşu batıdan yaklaşık sekiz asır önce meydana gelmiştir. Buna göre ilk defa Müslümanlar, devletler hukukunu müstakil bir ilim dalı haline getirmiştir.⁸⁶ İslâm tarihinde hicrî ikinci asır, zihinlerde ve ilim meclislerinde var olagelen İslâmî ilimlerin tedvininin başladığı çağdır. Bu dönemden önce İslâm âlimleri, dini ilimleri ya ezberlerinden aktarmış ya da tertîb edilmemiş sayfalardan rivayette bulunmuşken bu asırda Ebû Hanîfe Kûfe’de fıkıhı kayda geçirmiş, İbn İshak (ö. 151/768) *Megâzî*’yi yazmış, Evzâî Şam’da eser telif etmiş, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) Medine’de *Muvatta*’ı kaleme almıştır.⁸⁷

Hayatın her alanını olduğu gibi tabiiilerinin başka devletlerle ilişkilerini de düzenleyen İslâm’ın inananları, dini ilimlerin kayda geçirildiği bu ilk yıllardan itibaren devletler hukukuna dair çalışmalar da ortaya koymuşlardır. Müslümanlar, Devletler Hukukunu bir ilim dalı olarak ortaya koyduklarında ise ona bir yöneticinin yabancılara karşı hareket sınırları ve muamele tarzı anlamında *siyer* adını vermeyi tercih etmişlerdir.⁸⁸

İslâm tarihinde bu ilim dalında ilk sistemli eser verenin Ebû Hanîfe olduğu kabul edilmektedir. Kendisinden önce hicrî 122 (milâdî 740) yılında vefat etmiş olan Zeyd

⁸³ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 16.

⁸⁴ Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 26.

⁸⁵ Yakup Mahmutoglu, *İslâm Hukukunda Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözümünde Mukabele Uygulamaları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 32; Bu konuda bir mukayese için bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, “Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (189/804) ve Hugo Grotius’un (1583-1645) Devletler Hukukuna Etkileri (Mukayeseli Bir Çalışma)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 67-93.

⁸⁶ Hamîdullah, *İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları*, 88.

⁸⁷ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 9/13.

⁸⁸ Hamîdullah, *İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları*, 12.

b. Ali, *el-Mecmû'* adlı eserinde siyer başlığıyla devletler hukuku alanında bir bölüm telif etse de bu, sistemli bir hukuk çalışması değildir. İbn Hacer'e göre Ebû Hanîfe bu konuda bir kitap yazmış ve ona "*Kitabü's-Siyer*" adını vermiştir. O, bu alanda talebelerine de eser yazdırmıştır. Önde gelen talebeleri Züfer ve Şeybânî bunlardan olup Şeybânî'nin bu alandaki iki eseri Serahsî'nin şerhleriyle birlikte günümüze ulaşmıştır.⁸⁹

Sözlükte tutulan yol ve görünüş (هيئة) anlamlarına gelen sîret⁹⁰ kelimesinin çoğulu olan siyer, tarihçiler tarafından Hz. Peygamber'in hayatını ele alan ilim dalı için kullanılırken fukahâ tarafından diğer devletlerle ilişkilerde izlenecek usul ve yöntemlerden bahseden ilme ad olarak seçilmiştir.⁹¹ Bu kelimenin seçimi Hz. Peygamber'in kullanımına dayanan bir tercih olmalıdır zira bazı hadislerde de siyerin bu manada kullanıldığı görülmektedir. Abdurrahman b. Avf'ın Dûmetülcendel'e sevkinden önce kendisine antlaşmalara riayet etmesi, işkenceden uzak durması, kadın ve çocuklara dokunmaması konusunda uyarılarda bulunan Hz. Peygamber bunu Allah'ın emri ve elçisinin sîreti olarak vasfetmiştir.⁹² Yine Hz. Peygamber'in Abdülkays kabilesi lideri Ekber b. Abdülkays'a yazdığı, savaş ve barış hukukuna dair hükümler içeren mektubunda, ilişkilerde hakkaniyete göre davranılmasını isterken kullandığı ifadede (القصد في السيرة) bu anlamda bir kullanım görülmektedir.⁹³

Temelde egemen devletler arası ilişkileri düzenleyen bir hukuk dalı olan devletler hukuku, devletler tarafından oluşturulan ve iç hukuk kuralları dışında insanların dünyada bir arada yaşamalarının zorunlu kurallarını belirleyen hukuk olarak tanımlanmaktadır.⁹⁴ Günümüzde devletler hukuku, uluslararası özel hukuk (kanunlar ihtilafı) ve uluslararası kamu hukuku olarak ikiye ayrılmaktadır.⁹⁵ Ancak klasik fıkıh

⁸⁹ Hamîdullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 12, 140-144.

⁹⁰ Ebû Nasr İsmail b Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 2012), 527; Ebü'l-Fazl Muhammed b Mûkerrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/390; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 7/97.

⁹¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul : Ensar Neşriyat, 2010), 510-511.

⁹² Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/632; Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 17.

⁹³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1410), 1/216; Yaman, "Siyer", 37/316.

⁹⁴ Doğan, *Devletler hukuku*, 47.

⁹⁵ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 1.

metinlerinde böyle bir ayırım yapılmamakta, onun yerine konu birliğini esas alan bir bakış açısı ile meseleler sunulmaktadır.

Serahsî bu bağlamda siyer ilminin çerçevesini dört sınıf insan ekseninde çizmektedir. Buna göre siyer; ehl-i harb olan müşrikler, ehl-i ahd olan müste'men ve zimmîler ile mürtedler ve ehl-i bağye karşı Müslümanların takınması gereken tutumlardan bahsetmektedir.⁹⁶ Burada da görüldüğü üzere Müslümanlar tek bir ümmet olarak kabul edildikleri için farklı ülkelerde ve yönetimlerde bulunsalar dahi kendi aralarındaki ilişkilerde ayrı bir hukukî düzenlemeye ihtiyaç duymamışlardır. Ancak onların gayri müslimlerle olan ilişkilerinde hak ve sorumlulukların belirlenmesi gerekmiştir. Bu yüzden, İslâm devletler hukuku temelde gayri müslimler merkez alınarak oluşturulmuştur. Bunun yanında, İslâm toplumuna düşman veya muharip hale gelen kişi veya gruplarla ilgili hükümler de siyer ilmi çerçevesinde ele alınmıştır.⁹⁷

1.2. İSLÂM'DA DEVLET VE ÜLKE ANLAYIŞI

Uluslararası hukukun üzerine kurulu olduğu temel kavram devlettir.⁹⁸ Devlet, doğası gereği sosyal bir varlık olduğu kabul edilen insan için yine kendi doğası gereği sosyal bir zarurettir. Aristo bu hakikati şöyle açıklar:

“Şehir ya da devletin, aileden de, aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır. Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir. El ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz (ancak, nasıl taştan yontulmuş bir el ya da ayaktan söz edebiliyorsak, öylece adı kalır geriye). Böyle bir eylem sonucunda, onu o yapan güç ve işlevi yitirmiş olacağı için, ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla, bunlar hakkında aynı sözcükleri kullanabiliriz, ama aynı şeylerin sözünü ediyoruz diyemeyiz. Öyleyse, devletin hem doğal hem de bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü, bir birey nasıl bir parçası ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçaları gibi bütün'le aynı ilişki içindedir.”⁹⁹

Aristo'nun burada vurgulamak istediği nokta insanın ancak devletin varlığından sonra birey olarak tanınabildiği ve hukukî bir statü kazandığıdır.¹⁰⁰ Bugün uluslararası

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/2.

⁹⁷ Yaman, “Siyer”, 37/317.

⁹⁸ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 347.

⁹⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 10.

¹⁰⁰ Hayrettin Yıldız, “Hukuk Devleti'nin Gelişim Sürecinde Mülk Devleti ve Polis Devletinin Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2013), 211.

örgütlerden bireylere kadar bir dizi aktör artık devletler hukukunun öznelere arasında kabul edilmekle birlikte, devletlerin olmadığı bir düzlemde bu aktörlerin bir hukuk düzeni içinde var olması mümkün değildir. Bu sebeple uluslararası hukuk düzeni bugün halen devletler temelinde işlenmekte ve bu disiplin birçok fakültede devletler hukuku ya da devletler arası hukuk olarak adlandırılmaktadır.¹⁰¹

Arapça “dvl” (دول) kökü değişim ve dönüşümü ifade etmekte olup bu kökten türeyen devlet kelimesi dil âlimlerin birçoğuna göre savaşta güç ve zaferin el değiştirmesini, düllet (دولة) kelimesi ise mal ve mülkün el değiştirmesini ifade etmek için kullanılır. Bazı dilciler ise iki kullanımın da aynı anlamı ifade ettiğini kabul etmişlerdir.¹⁰² Devlet, bir toplumun yönetenler ve yönetilenler şeklinde ikiye bölündüğü bir yerde, siyasal iktidarın dönüştüğü varlıktır. Devlet iktidarı ilk olarak Kent toplumunda ortaya çıkmış olup, daha sonra feodal devlet ve günümüzde modern devlet niteliğiyle varlığını sürdürmektedir.¹⁰³

Devletin; ülke (fiziki unsur), nüfus/halk (beşerî unsur) ve egemenlik (hukukî unsur) olmak üzere üç kurucu unsuru vardır.¹⁰⁴ Bunlar arasında egemenlik unsuru zaman zaman devlet içindeki karışıklıklar ve savaşlar sebebiyle tartışmalı bir hale gelebilir. Ancak halk ve ülke, devletin varlığı için en tartışmasız iki unsurdur. Devletler hukukunda ülke unsuru bir devletin sınırları içinde yer alan karalar ve iç sularla beraber karasuları ve bunların üzerindeki hava sahası olarak kabul edilir.¹⁰⁵

İslâm toplumunda devlet teşkilatı Hz. Peygamber’den sonra hilafet kurumuyla devam etmiştir. İslâm âlimleri Müslümanların işlerini yürütmek için bir devlet başkanına tabi olmanın vacip olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Mu‘tezilî âlim Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ise bunun şart olmadığını savunmuştur. Devlet yönetimine itaatin aklen mi dinen mi vacip olduğunda ise ihtilaf edilmiştir. Bazıları bunun düzeni ve huzuru sağlamak için aklî bir gereklilik olduğunu söylemiş, bazıları

¹⁰¹ Mehmet Emin Çağiran, “Uluslararası Hukuk”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, ed. Ali Balcı - Şaban Kardaş (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 444.

¹⁰² Cevherî, *es-Sıhah*, 362; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/252.

¹⁰³ Oktay Uygun, *Devlet Teorisi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2019), 9.

¹⁰⁴ Doğan, *Devletler hukuku*, 349; Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 347; Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 79.

¹⁰⁵ Doğan, *Devletler hukuku*, 349.

da yetki sahiplerine itaati emreden âyeti¹⁰⁶ delil göstererek bunun dinen de vacip olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰⁷ Cüveynî (ö. 478/1085) ise bir devlet başkanına tabi olmanın cumhura göre dinen vacip olduğunu nakletmektedir.¹⁰⁸

Devletler hukukunun, “kabul edilmiş bir ülkesel çerçeve içerisinde devletin belirli otoritesi” temeli üzerinde gelişmesi ülkeyi devletler hukukunun en temel kavramı olarak ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ İslâm devletler hukukunda fukahâ arasındaki ihtilafların temelinde de oldukça önemli bir rol oynayan ülke konusuna geçmeden önce İslâm devletler hukukunun temellerini anlamak için onun kuruluş pratiğini incelememiz gerekmektedir.

1.2.1. İslâm Devletinin Temelleri

İslâm’ın devletler hukuku teorisini anlamak, onun kendisi üzerine bina edildiği ilk formunun yani Hz. Peygamber’in kurduğu Medine şehir devletinin özünün anlaşılmasıyla mümkündür. İslâm’ın doğduğu topraklarda bir toplum kurması ve bu toplumu siyasi bir organizasyon altında toplaması elbette tedrici olarak gelişmiş ve İslâm devletler hukukunun yapı taşları da bu siyasi yapının şekillenmesiyle beraber yoğurulmuştur.

İslâm toplumunun devletler arası camiada gerçek anlamda bir devlet olarak yerini alma süreci, Muhammed Hamîdullah tarafından dünyanın ilk anayasası¹¹⁰

¹⁰⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” Kur’ân Yolu (Erişim 1 Ocak 2024), en-Nisâ 4/59.

¹⁰⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 15.

¹⁰⁸ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü’l-ümme fî iltiyâsî’z-zulem* (Beyrut: Dârü’l-Minhac, 2014), 219.

¹⁰⁹ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 347.

¹¹⁰ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj, 2003), 189-190; Bu metnin hukukî niteliği konusunda bir görüş birliği olmamakla birlikte Muhammed Hamîdullah ve Hayrettin Karaman tarafından bir anayasa olarak nitelenmiştir, Welhausen ve Caetani tarafından ise siyasi beyanname olarak görülmektedir. Metni anayasa olarak görmeyenlerin gerekçesi bunun şekil olarak anayasa formatında olmaması ve anayasa hukukunun bütün konularını içermemesidir. Erol, *Karşılaştırmalı İslâm Milletlerarası Özel Hukuku*, 66.

olarak kabul edilen Medine Sahîfesi (vesikası)¹¹¹ ile başlatılabilir. Mekke döneminde bağımsız siyasi bir organizasyona sahip olmayan İslâm toplumu, Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'in otoritesi altında siyasi bir örgütlenme altına girmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber'in Medine toplumunun kendi aralarındaki ilişkileri ve onların kendileri dışındaki toplumlarla ilişkilerini düzenlemek maksadıyla muhtemelen hicretten sonraki ilk üç yıl içinde¹¹² ortaya koyduğu Sahîfe, İslâm devletler arası hukukunun temellerini içinde barındırmaktadır.

İslâm devletinin doğuşu her devlette olduğu gibi gerekli şartların oluştuğu bir ortamın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanların hicretinden sonra Mekkelilerin, Medinelilerden onları yurtlarından çıkarmalarını istemeleri bir teşkilatlanmayı zorunlu kılmıştır. Müslümanların Medine'de henüz azınlık durumunda olduğu bir zamanda Medine toplumunun Hz. Peygamber'in başkanlığı altında birleşmeyi kabul etmeleri ise yine şartların uygunluğu sayesinde gerçekleşmiştir. Zira Medine'nin iki büyük kabilesi Evs ve Hazrec kendi aralarında çatıştığı gibi şehirdeki Yahudiler de kendi aralarında ihtilaf içindeydiler ve onlar Medine'nin yerlisi olmadıkları için Arapların onların yönetimi altına girme ihtimalleri de yoktu. Bu şartlar altında tarafsız kabilelere karşı tarafsız konumu sebebiyle de Hz. Peygamber'in yönetimi altında birleşmeyi kabul etmişlerdir.¹¹³

Hamîdullah, kurulan bu siyasi oluşumu konfederasyona dayalı bir kent devleti olarak tanımlamaktadır. Burada her kabile pek çok meselede özyönetim haklarına sahip olmakla birlikte savunma, savaş ve temyiz davaları gibi konularda söz sahibi Hz. Peygamber olacaktır. O, kabile başkanlarını toplayıp bu fikri kabul ettirdiğinde de yeni kurulan kent devletinin anayasasının yazılmasını emretmiştir.¹¹⁴

¹¹¹ Sahîfe'nin kaynakları ve sıhhati ile ilgili bk. Hikmet Zeyveli, *Medine Sahîfesi* (İstanbul: KURAMER, 2019), 67-75.

¹¹² Medine Sahîfe'sinin yazılış tarihiyle ilgili çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Tek parça halinde hicretin birinci, ikinci ya da üçüncü yılında oluşturulduğu şeklinde iddialar olduğu gibi onun tek seferde kaleme alınmış bir metin olmayıp zamanla revizyona uğradığı da iddia edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeyveli, *Medine Sahîfesi*, 79-89.

¹¹³ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku* (İstanbul : Beyan Yayınları, 2018), 90-91.

¹¹⁴ Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 21.

Medine Sahîfesi tek parça bir metin olsa da konu itibariyle iki farklı bölümden oluşmaktadır.¹¹⁵ İlk bölümdeki maddeler Müslümanlarla ilgili hükümleri ikinci bölümdeki maddeler ise Yahudilerle alakalı hükümleri içermektedir. Bu noktada konumuz açısından dikkat çeken ilk nokta, kuruluş aşamasında olan İslâm devletinde devletin insan unsuru olarak kimlerin kabul edildiğidir. Zira bir devletin devlet olarak kabul edilebilmesi için gereken temel unsurlardan biri, insan unsuru, yani o devletin vatandaşlarıdır.

Sahifenin ilk iki maddesi, devletin insan unsurunu şu şekilde açıklamaktadır:¹¹⁶

1. “*Bu Kureyş ve Yesrib’den olan Müslüman ve Müminlerle onlara tabi olup kendilerine katılanlar ve onlarla birlikte savaşanlar arasında Nebî Muhammed tarafından düzenlenmiş bir anlaşmadır (كتاب).*”

2. “*Onlar diğer insanlardan ayrı olarak tek bir ümmet oluştururlar.*”

Sahifenin ilerleyen maddelerinde ise bu maddelerin açıklaması babında farklı Yahudi topluluklarının da bu ümmetin bir parçası olduğu belirtilerek İslâm devletinin halk/insan unsuru ortaya konmuştur. Bununla birlikte Müslümanların diğer insanlardan ayrı olarak birbirlerinin müttefiki olduğu ve eman yetkisinin sadece onlara has olduğunu belirten madde (15. madde) ile devletin kurucu insan unsurunun Müslümanlar olduğuna işaret edilmektedir.¹¹⁷

Hz. Peygamber’in kurduğu bu devlette egemenlik unsuruna dair otoritenin tesisi de yer bulmuştur. Hamîdullah’ın numaralandırmasıyla sahifenin 23. maddesi toplumun ihtilafa düştüğü meselelerde karar merciinin Allah ve Resulü olduğunu bildirmektedir. Hz. Peygamber’in izni olmaksızın Medine dışına çıkılamayacağı kuralı¹¹⁸ (36. madde) da otoritenin sahibini göstermekte olup, Medine sınırları

¹¹⁵ Sahîfe’nin iki ayrı metnin sonradan birleştirilmesiyle oluştuğu şeklindeki iddialar ve bunlara dair kapsamlı bir değerlendirme için bk. Zeyveli, *Medine Sahîfesi*, 75-89.

¹¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/501; Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü’l-vesâiki’s-siyâsiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râşide* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2009), 59; Zeyveli, *Medine Sahîfesi*, 120.

¹¹⁷ İlgili maddeler için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/502-503; Hamidullah, *Mecmûatü’l-vesâiki’s-siyâsiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râşide*, 60-61.

¹¹⁸ Bu maddenin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili farklı görüşler olup bizim tercih ettiğimiz anlamı destekler nitelikte el-Himyârî Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret ettiği dönemde biat alırken Medine dışına kendisinden izinsiz çıkanları asi kabul edeceğine dair biat aldığını nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeyveli, *Medine Sahîfesi*, 140-143.

dahilinin korunmuş bölge kabul edilmesi (39. madde) kuralı ile birlikte devletin fizikî unsurunu yani ülkesini de belirtmektedir.

1.2.2. İslâm Hukukunda Ülke (Dâr) Anlayışı

Sözlükte bina ve arsaların bulunduğu yer¹¹⁹ anlamına gelen dâr kelimesi fukahâ tarafından “Müslüman ya da kâfir bir idarecinin kontrolü altında bulunan ülke” anlamında kullanılmaktadır.¹²⁰ Daha önce belirttiğimiz gibi ülke, devletin üç temel unsurundan biridir. Fukahâ, Müslümanların hâkim olduğu ülkeler ile diğer ülkeler arasındaki farkı belirtmek için bazı terimler geliştirmiştir. Bu terimler temelde dârülslâm, dârülharp ve dârüssulh olarak ortaya çıkmıştır. Bunlara daha sonra başka kavramlar da eklenmiş olup, biz konumuz itibariyle önemli olan dârülslâm ve dârülharp kavramları üzerinde duracağız.

1.2.2.1. Dârülslâm ve Dârülharp Ayrımı

Dâr kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de ahiret yurdu¹²¹ ve esenlik yurdu¹²² (دار السلام) gibi çeşitli izafetlerde geçmekle birlikte, dârülslâm ve dârülharp kavramları Kur’ân ve hadislerde geçmemektedir. Ebû Hanîfe’nin Mekhûl’dan naklettiği “*Dârülharpte harp ehli ile Müslümanlar arasında faiz oluşmaz.*”¹²³ ve “*Dârülharpte hadler uygulanmaz.*”¹²⁴ şeklindeki hadisler ile Mâverdî’nin kaydettiği “*Dârülslâm kendinde bulunanı korur, dârüşşirk ise kendinde bulunanı mübah kılar*”¹²⁵ şeklindeki hadis ise muhaddisler tarafından bilinen rivayetler olmayıp, temel kaynaklarda bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hâlid b. Velîd’in mektuplarında dârülslâm

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/298; Ebû’l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseyni el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furûk el-lugaviyye* (Beyrut : Müessesetü’r-Risâle, 2012), 198.

¹²⁰ Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1992), 4/166; Damîriyye, *Usulü’l-alâkâti’-d-devliyye*, 1/316.

¹²¹ en-Nahl, 16/30.

¹²² el-En’âm, 6/127; Yûnus, 10/25.

¹²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/56; Ebû Yûsuf bu rivayeti dârülharp terimi olmadan “Ehl-i harp arasında faiz yoktur” şeklinde nakleder. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâi*, 97.

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/99-100; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 75.

¹²⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 102; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 75.

tabirini kullandığı¹²⁶ ve bazı âsârda hicretten sonra Medine'nin dârüislâm ve Mekke'nin dârülharp olarak nitelendiği dikkate alınırsa fukahânın bu taksiminin sünnete dayanması da muhtemeldir.¹²⁷

Dârüislâm ve dârülharp kavramları için iki farklı tarif yapılmıştır. Ülkede hâkim olan insan unsurunu dikkate alan bakış açısına göre Müslümanların güçlü olduğu ve emniyet içinde bulunduğu ülke dârüislâm, Müslümanların kâfirlerden korktuğu ülke ise dârülharp kabul edilmektedir. Ülkenin yönetimini esas alan bakış açısına göre ise Müslüman yöneticinin hüküm sürdüğü ülke dârüislâm, Müslüman olmayan yöneticinin hüküm sürdüğü ülke ise dârülharptir.¹²⁸

Fukahâ ülkelerin dârüislâm veya dârülharp olarak kabul edilmesinde yönetiminin kimin elinde olduğunu esas almışlardır. Ülkedeki yönetim ve hâkimiyet kimdeyse ülke onların dinine nispet edilmiştir.¹²⁹ Bu durumda dârüislâm Müslümanların yönetiminde olan, dârülharp ise Müslümanların yönetimi altında olmayan ülke anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan ülkelerin dârüislâm ve dârülharp olarak tanımlanmasının temelinde ne olduğu konusunda fukahâ arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe, ülkenin İslâm ya da küfür ülkesi olarak tanımlanmasından maksadın insanların emniyet veya korku içinde bulunması olduğunu belirtmiştir. Bu durumda Müslümanların emniyet içinde yaşayıp, kâfirlerin korku içinde bulundukları ülke dârüislâm, kâfirlerin emniyet içinde olup Müslümanların korku içinde yaşadığı ülke ise dârülharp olarak kabul edilmelidir. Zira hükümler İslâm ve küfür üzerine değil emniyet ve korku üzerine bina edilmektedir. İmâmeyne göre ise selamet yurdu olan cennetin dârüsselâm olarak tanımlanmasında olduğu gibi ülke de eğer İslâm orada hâkim ise dârüislâm olabilir.¹³⁰

¹²⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 453.

¹²⁷ Zühaylî, *Âsârü'l-harb*, 154.

¹²⁸ Kefevî, *el-Küllîyyât*, 376; Muhammed A'lâ et-Tehânevî, *Keşşâfû istulâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/779; İbâzîler ise bu iki kavram yerine dârüttevhit ve dârüşşirk kavramlarını kullanmaktadırlar ve yönetimi müşrik veya münafıklar ele geçirse dahi ehl-i adl dinlerini yaşayabildiği sürece ülkenin dârü adl olarak kalacağını kabul etmektedirler. Zühaylî, *Âsârü'l-harb*, 154.

¹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/81,114; Salim Özer, *Debbusi'nin "el-Esrar fî'l-usul ve'l-furu" adlı eserinin tahkik ve tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997), 484; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 80-81.

¹³⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/130-131.

Bu yaklaşım farkı ülkelerin dârüislâm veya dârülharbe dönüşmesi noktasında farklı görüşlere sebep olmaktadır.

Dârülharp olan ülkenin şu iki durumdan birinin gerçekleşmesi ile dârüislâm statüsüne kavuşacağı kabul edilmiştir:¹³¹

1. Bir ülke halkı hep birlikte Müslüman olur ve kendi yurtlarında kalmaya devam ederlerse bulundukları bölge artık dârüislâm statüsüne kavuşur.¹³²

2. Müslümanların dârülharp olan bir bölgeyi ele geçirerek oranın yönetimine sahip olmaları ve İslâm ahkâmını orada uygulamaları ile söz konusu bölge artık dârüislâm olur. Ancak Hanefiler, fethedilen yerde İslâm ahkâmı uygulanmaya başlanmadıysa o yeri dârüislâm kabul etmezler.¹³³ Fethedilen bölgenin dârüislâm kabul edilmesi için bir diğer şart da o bölgenin tamamen düşman kontrolünden kurtulmuş olmasıdır. Zira bir şey sabit olduktan sonra bazı nitelikleri devam ettiği sürece o şey devam ediyor kabul edilir ve bu ancak kendi dengi veya daha kendisinden daha üstün bir şeyle bozulabilir.¹³⁴ Eğer fethedilen bölgeyi düşman tamamen boşalttıysa oranın dârüislâm kabul edilmesi için Müslümanların orayı yurt edinmeye karar vermeleri gerekir. Ordu bu bölgede bir süre kaldıktan sonra orayı terk edecekse bu durumda orası dârüislâm hükmünde olmaz.¹³⁵

Ebû Hanîfe ise Müslümanların fethettiği bir bölgede, zimmî halkın sonradan tekrar Müslümanlarla savaşıp yönetimi ele geçirmesi durumunda dahi, eğer Müslümanlar o yerde emniyet içinde yaşamaya devam edebiliyorsa, bu yerin dârüislâm statüsünde kalmaya devam edeceğini kabul etmektedir.¹³⁶

Tatar istilâsından sonra bazı İslâm beldelerinde küfür ahkâmının uygulanmadığı ve halen Müslüman kadıların bulunduğu gerekçesiyle bu beldelerin dârüislâm statüsünün devam edeceğini savunan Hanefî fakihi İsbîcâbî'nin (ö. 535/1140) de Ebû

¹³¹ Damîriyye, *Usulü'l-alâkâti'd-devliyye*, 1/317-319; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 87.

¹³² Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 1/184.

¹³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/23.

¹³⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 4/86.

¹³⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 1/184.

¹³⁶ Muhammad b. Hasan eş-Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, thk. Mecîd Haddûrî (Beyrut: ed-Dâru'l-Müttehîde, 1975), 1/217.

Hanîfe'nin bu yaklaşımını esas aldığı anlaşılmaktadır. İsbîcâbî bu görüşünü “illetin bir kısmının bekasıyla hüküm de baki kalır” kaidesiyle gerekçelendirmektedir.¹³⁷

Dârüislâmın dârülharbe dönüşmesi ise şu üç durumda söz konusu olabilecektir:

1. Dârüislâm olan bir bölgenin düşman tarafından işgal edilmesi,
2. İslâm ülkesi olan bir yerde, bir bölge halkının İslâm'dan dönerek bulundukları yerin yönetimini ele geçirmeleri,
3. Zimmet akdi ile dârüislâm tebaası olarak yaşayan gayri müslimlerin bu anlaşmayı bozarak, bulundukları bölgeyi hakimiyetleri altına almaları.¹³⁸

Bu şartlar altında söz konusu beldelerin dârülharbe dönüşmesi noktasında fukahâ üç farklı görüşe ayrılmıştır. Ebû Hanîfe dârüislâm hükmünde olan bir yerin dârülharbe dönüşmesi için şu üç şartın bir arada bulunmasını gerekli görmüştür:

1. Küfür ahkâmının bu bölgede uygulanıyor olması,
2. Bu bölgenin dârülharp ile bitişik olması,
3. Daha önce bu bölgede bulunan Müslümanların ve eman verilmiş zimmîlerin artık burada yaşamaması.

Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise dârüislâm olan bir yerin dârülharbe dönüşmesi için sadece küfür ahkâmının orada uygulanmasını yeterli görmüşlerdir.¹³⁹ Bu ihtilafın sebebi yukarıda bahsettiğimiz gibi ülkenin dârüislâm veya dârülharp kabul edilmesinin temelinde imâmeynin, hocalarının aksine ülkede hâkim gücü dikkate almalarıdır. Eğer bir yerde küfür ahkâmı yürürlükte ise bu, orada kâfirlerin güç ve hakimiyeti ellerinde bulundurduklarının delilidir. Ebû Hanîfe ise ileri sürdüğü üç şart sağlanmadan kâfirlerin bu bölgede tam bir hakimiyet sağlamış olmayacakları gerekçesiyle bu görüşe sahip olmuştur. Ona göre bir bölge her taraftan Müslümanların topraklarına bitişik ise bu bölge her taraftan Müslümanların kuşatması altında sayılır. Aynı şekilde burada emniyet içinde yaşayan Müslüman ya da zimmîlerin bulunması da düşmanın tam bir hakimiyet sağlayamadığının göstergesidir. Bu bölgenin daha önce dârüislâm olması ve burada halen Müslümanlar bulunması da dârüislâm hükmünün

¹³⁷ Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin ve'l-müste'menin fî dari'l-İslâm* (Bağdad: Mektebetü'l-Kuds, 1982), 20-21; Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 106.

¹³⁸ Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 102.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/114; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/130; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 102-103.

devam etmesini gerektirir. Zira aslın unsurlarından biri baki kaldığı sürece hükmü de baki kalır.¹⁴⁰

Bu ihtilafta Hanefî fukahâsı arasından Tahâvî ve Cessâs imâmeynin görüşünü desteklerken diğer Hanefîler Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemişlerdir.¹⁴¹ Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri bu konuda imâmeyn ile aynı görüştedirler. Bu meselede farklı bir görüşe sahip olan Şâfiîler ise daha önce dârüislâm olan bir yerin bir daha dârülharbe dönüşmeyeceğini kabul etmişlerdir.¹⁴² Ancak Şâfiîlerin bu görüşü aslında bu bölgenin siyasi olarak dârülharp sayılmayacağı anlamına gelmemektedir. Zira Şâfiî'ye göre savaşın sebebi küfür kabul edildiğine göre bu bölgenin artık savaş halinde olunacak bir yer olacağı açıktır. Onların bu ifadesi bu yerin mülkiyetinin gayri müslimlere geçmeyeceği anlamındadır. Bunun da temelinde diğer mezheplerden farklı olarak Şâfiîlerin, sadece istilâ¹⁴³ (الاستيلاء) ile kâfirlerin Müslüman mallarına hukuken sahip olamayacağı görüşünde olmaları yatmaktadır.¹⁴⁴

1.2.2.2. Dârüislâm ve Dârülharp Ayırımının Sonuçları

Dünyanın genel olarak dârüislâm ve dârülharp şeklinde taksim edilmesi noktasında bütün fakihler ittifak etmiş¹⁴⁵ ancak ülke ayrılığının hükümlere tesiri konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler ülke ayrılığının hükümlere tesir ettiğini kabul etmekteyken diğer mezhepler ülke ayrılığına özel hükümler bina etmemektedir. Bununla birlikte Cessâs, yanında anne babasının ikisi de bulunmadan esir alınmış çocukların bütün fukahâ tarafından Müslüman kabul edildiğine dikkat çekerek, bu

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/114.

¹⁴¹ Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 106.

¹⁴² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983), 9/269.

¹⁴³ Sözlük anlamı “bir şeyi ele geçirmek, hâkimiyeti altına almak” olan istilâ, fıkıhta “bir malın haklı veya haksız şekilde ele geçirilmesi, kuvvet yoluyla devlet yönetimine el konulması” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Eşya hukuku alanında ise istilâ, şahıs veya kamu mülkü olmayan bir mala mâlik olmak kastıyla el koymayı ve mülkiyetin bu yolla kazanılması anlamına gelir. Ali Bardakoğlu, “İstilâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/359.

¹⁴⁴ Ahmet Özel, “Dârüislâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/542-543.

¹⁴⁵ Zühaylî, *Âsârü'l-harb*, 151.

açından ülke farklılığının her müctehide göre hükümler üzerinde etkisi olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁶

Şâfiî dârüislâmda helal olanın dârülharpte de helal olduğu, dârüislâmda haram olanın da dârülharpte de haram olduğu konusunda Müslümanların icmâ ettiklerini savunarak, ülke farklılığının hükümlere etki etmediğini savunmaktadır.¹⁴⁷ Ancak burada ülke farklılığından kastedilenin ne olduğunu doğru tespit etmek önem arz etmektedir. Zira Şâfiî ülke farklılığının hükümlere etkisini kabul etmese de bazı durumlarda ülke ayrılığı Şâfiî mezhebinde de mirasa engel olarak kabul etmektedir. Buradaki fark, Hanefilerin ülke ayrılığından tâbiyyet yani vatandaşlık farklılığını kastetmeleridir. Şâfiîler ise yardımlaşma ve dayanışmaya engel olması sebebiyle farklı ülkelerde bulunmanın gayri müslimler arasında mirasa engel olduğuna hükmetmişlerdir. Burada Şâfiîler, vatandaşlıktan kaynaklanan hükmî ayrılığı değil fiilî ayrılığı dikkate almaktadırlar. Onların, dârüislamda bulunan harbî müste'men ile zimmî arasında mirasçılığı geçerli görmeleri de vatandaşlık bakımından ülke farklılığını dikkate almadıklarını göstermektedir.¹⁴⁸

Zencânî, Hanefiler ve Şâfiîler arasındaki bu ihtilafın sebebini Şâfiî'nin Allah'ın hükümlerinin her yerde cari ve kâfirlere de şamil olduğunu kabul etmesi olarak verir¹⁴⁹ ancak bu ifadenin doğru anlaşılması için üzerinde durmak gerekmektedir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh sisteminden anlaşıldığı kadarıyla o, kâfirlerin ibadet ya da kurbet yönü olan şer'î hükümlerle sorumlu olmadığını düşünürken, bunların dışındaki hükümlerle sorumlu olduklarını kabul etmektedir. Ebû Yûsuf ise İslâm ahkâmının kâfirlere de şamil olduğunu ancak İslâm devletinin yetki alanına girmedikleri için harbîlere bu hükümlerin uygulanmadığını kabul etmektedir.¹⁵⁰ Sonraki Hanefî fakihleri kâfirin ibadet sorumluluğu noktasında da ihtilaf etmişlerdir. Bu konu hakkında mezhep imamlarından açık bir görüş nakledilmediği için Irak Hanefî

¹⁴⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/171.

¹⁴⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 237.

¹⁴⁸ Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 190.

¹⁴⁹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 119; Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl*, 240-241.

¹⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, 2/311.

usulcöleri kâfirlerin de ibadetlerle sorumlu olduğunu kabul etmiş, Orta Asya Hanefîleri ise tersini savunmuştur.¹⁵¹

Bu durumda Zencânî'nin buradaki ifadesini sadece Şâfiî'nin ÷lke farklılığına anlam yüklememe sebebi olarak görmek gerekmektedir. Ancak zıddının, yani Ebû Hanîfe'nin ÷lke farkı sebebiyle farklı hükümler koymasının, Allah'ın hükümlerinin kâfirlere şamil olmadığını düşünmesi sebebiyle olduğu söylenemez.

Zencânî'nin de belirttiği gibi Ebû Hanîfe'nin ÷lke farklılığı durumunda farklı hükümler vermesinin sebebi temelde bu durumda mülkiyetin sabit olmamasıdır. Zira mülkiyet için bir şeye sahip olmak gerekir ve bu da hakikaten ve hükmen ÷lke farklılığı bulunması durumunda mevcut değildir. Ülke farklılığının hakikaten bulunması malın sahibinin elinden çıkmış olması sonucunu doğurmaktadır. Hükmen bulunmasıyla ise mal sahibinin onun üzerinde velayet ve tasarruf imkanının artık mevcut değildir. Bu durumda hakikaten ve hükmen gerçekleşmiş ÷lke farklılığı ölüm yerine geçmektedir. Bu sebeple, ölümün mülkiyeti sona erdirmesi gibi ÷lke farklılığı da aynı şekilde mülkiyeti ortadan kaldırmaktadır.¹⁵²

Dünyanın dârülharp ve dârüislâm olarak iki bölgeye ayrılmış olarak kabul edilmesi devletler hukuku alanında Hanefîlerin özellikle Şâfiî ile ayrıştıkları şu hükümlerinin kaynağı olmuştur:¹⁵³

1. Eşler arasında dâr ihtilafı oluşması ile yani eşlerden birinin muhacir veya zimmi olarak dârüislâma gelip diğlerinin dârülharpte kalmasıyla aralarının ayrıldığına hükmedilir.

2. Harbîler Müslümanların mallarını ele geçirip kendi ÷lkelerine götürdüklerinde bu mallar artık onların mülkü olur.

3. Bu harbîler Müslüman olduklarında da o mallar onların olmaya devam eder ve bunları önceki sahiplerine vermeleri gerekmez.

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Kayapınar, “İnancın Teklife Etkisi: Gayr-i Müslimlerin İbadetlerle Mükellefiyeti ve Bunun Pratik Sonuçları”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 291-321.

¹⁵² Zencânî, *Fıkhi Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl*, 240-241.

¹⁵³ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 119-121.

4. Harbilerin ele geçirdikleri bu malları İslâm ordusu geri alsa Müslüman sahibi de taksimden sonra onları görüp geri almak istese ancak kıymetini ödeyerek geri alabilir.

5. Harbiler Müslümanların kölelerinden birini ele geçirip dârülharbe götürseler daha sonra bir Müslüman emanla ülkelerine girip bu köleyi onlardan satın almış olsa kölenin ilk sahibi onu ancak ücretini ödeyerek geri alabilir. Eğer köleyi dârülharpten getiren Müslüman onu parayla almamış ve kendisine hediye edilmiş olsa bile yine de ilk sahibi ancak kıymetini ödeyerek geri alabilir.

6. Bir harbi dârülharpte Müslüman olsa ve malını orada bırakarak dârülişlâma gelse sonra da ülkesi Müslümanlar tarafından fethedilse bu kişinin oradaki tüm malı ganimet olur.

7. Bu kişi dârülişlâma gelmemiş ve dârülharpte yaşamaya devam etmişse sadece oradaki taşınmazları ganimet olur.

8. Ebû Hanîfe'ye göre dârülharbe kaçan köleye harbiler sahip olamazlar. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre ise sahip olabilirler.

9. Dârülharpte şüphe halinde düşürülen hükümler uygulanmaz. Mesela dârülharbe eman ile girmiş bir Müslüman orada yeni Müslüman olmuş birini öldürürse kendisine kısas veya diyet gerekmez. Aynı hüküm emanla dârülharbe girmiş iki Müslüman için de geçerli olup biri diğerini öldürse kısas gerekmez. Yine dârülharpte esir olarak bulunan iki Müslümandan biri diğerini öldürürse de kısas gerekli değildir.

10. Bir Müslümanın dârülharpte işlediği zina, içki içme ve kazf suçlarına da had cezası gerekmez.

Bu sayılanlar dışında Hanefiler ve Şâfiîlerin ganimetler konusunda sekiz meselede vâki olan ihtilafları da dârülharp dârülişlâm ayrımıyla kısmen ilgilidir. Hanefiler dârülharpte ele geçirilen malların mülkiyete geçmesi için koruma altına alınmalarını şart koştukları için dârülişlâma ulaştırılmadan bu mallarda mülkiyetin tam olarak tesis edilmediğini savunmaktadırlar. Zira dârülharpte Müslümanlar emniyette olmayıp o malları koruma altına almış sayılmazlar. Şâfiî ise sadece ele geçirmenin mülkiyet için yeterli olduğunu kabul ettiği için bu durumlarda ganimetlerin Müslümanların mülkiyetine geçtiğini kabul eder. Ganimetlerle ilgili bu ihtilaflı durumları konuyla ilgisi sebebiyle çalışmamızın ikinci bölümündeki ganimet taksimi başlığı altında vereceğiz.

Hanefilerin ülke ayrılığı üzerine bina ettikleri bu kurallar incelendiğinde onların temelinde birkaç farklı husus olduğunu görmekteyiz. Bunlardan biri yetki alanı (velayet) olup, dârülharpte İslâm idaresinin otoritesi olmadığı için orada ceza hükümlerinin uygulanması söz konusu olmamaktadır.¹⁵⁴ Diğer bir husus ülke ayrılığının bazı hükümlerin devamına engel teşkil etmesidir. Örneğin onlar hakikaten ve hükmen gerçekleşmiş ülke ayrılığı nikahın varlığına manidir diyerek bu durumdaki nikahı geçersiz sayarlar.¹⁵⁵ Bu ihtilafta en fazla sonuç doğuran husus ise mülkiyet konusunda olmuştur. Şâfiî mülkiyet tesisi için sadece istilâyı yeterli görürken onlar malın koruma altına alınmasını da gerekli görmüşler ve bu sebeple Müslümanlar için emniyetin söz konusu olmadığı dârülharp topraklarında mülkiyetin tam olarak gerçekleşmediğini kabul etmişlerdir.¹⁵⁶

1.3. İSLÂM'DA DEVLETLER ARASI MÜNASEBETLER

İslâm devleti, Hz. Peygamber'in riyasetinde hızla teşekkül etmesi ve kısa zamanda güçlenmesine rağmen, onun vefatından hemen sonra Müslümanların siyasi birliğinde yine hızla bozulmalar başlamıştır. Bu siyasi çalkantılara rağmen, aralarındaki bazı farklar olsa da erken dönem fakihlerinin Müslümanları tek bir ümmet kabul ettikleri ve bu kabulün, vurgusu zamanla siyasi yönden ahlaki plana kaysa da devam ettiği bir gerçektir. Bu bakış açısının da etkisiyle onlar devletler arası ilişkileri gayri müslimlerle yapılan savaş ve barış ekseninde ele almaya devam etmişlerdir.¹⁵⁷ Bu başlık altında fukahânın bu bakış açısını ve İslâm'ın devletler arası ilişkilerdeki yaklaşımının temellerini ortaya koymaya çalışacağız. Sonrasında ise çalışmamızın ikinci bölümünde ele alacağımız konularla irtibatlı ve sınırlı olmak kaydıyla İslâm devletler hukukunda savaş etrafında şekillenen temel konularını inceleyeceğiz.

İslâm'ın devletler arası münasebetlerde temel yaklaşımının ne olduğu hem fukahâ hem günümüz araştırmacıları tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.

¹⁵⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/139-140.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/50.

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/33; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekr b. Abdilcelîl Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübedî*, thk. Tallal el-Yusuf (Beyrut: Dârü'l-İhyâ' i Tûrâsî'l- Arabî, ts.), 2/385.

¹⁵⁷ Ebû Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, 11.

Müslümanların kendileri dışındaki topluluklarla ilişkileri Mekke döneminde Kureyş ile başlamış ve uzun süre de bu ilişki üzerinden şekillenmiştir. Yaklaşık çeyrek asırlık bir zaman diliminde birçok farklı olay neticesinde ortaya çıkan ilgili naslar arasında, barışı önceleyen ve savaşa ancak karşı tarafın onu başlatması şartıyla izin veren âyetler olduğu gibi, savaşın daimî olarak emredildiği şeklinde anlaşılabilecek âyetler de mevcuttur. Hz. Peygamber'in hadisleri için de aynı durum geçerlidir. Konuyla ilgili söz konusu naslar sebebiyle müctehidler de bu noktada ihtilaf etmişlerdir.

Batılı araştırmacılar genel olarak bu konuda ne fukahâ arasındaki ihtilaflara ne de naslar arasındaki farklılıklara bakmış, İslâm'ın devletler arası münasebetlerde farklı bir sese müsaade etmediğini ve bütün dünya Müslüman oluncaya ya da İslâm egemenliğine tabi oluncaya kadar savaşın Müslümanlara emredildiğini kabul etmişlerdir.¹⁵⁸

Günümüz Müslüman ilim adamlarının büyük bir kısmı İslâm'a göre devletler arası ilişkilerinin temelini barış olduğunu kabul etmekle birlikte, onlardan bir kısmına göre fukahânın çoğunluğu için devletler arası ilişkilerin temeli savaş olmuştur.¹⁵⁹ Diğer bir görüşe göre ise fakihlerin çoğunluğu ilişkilerin temeline barışı koymuştur ve savaşı esas alanlar fukahâ arasında azınlık olarak kalmıştır.¹⁶⁰

Yakın dönem İslâm hukuku araştırmacılarından Abdulkerim Zeydan İslâm devletinin tabiatı gereği onun Müslüman olmayan devletlerle ilişkisinin savaş olacağını kabul etmiştir. Ona göre İslâm devleti inanç üzerine kurulu bir devlet olup bu inancı bütün insanların kabul etmesi ya da İslâm himayesi altına girerek onun üstünlüğünü tanınması gerekir. Ayrıca insanlara İslâm davetinin ulaştırılabilmesi için de bunun önündeki en büyük engel olan halkına karşı din ve vicdan hürriyeti sağlamayan batıl zihniyetin ortadan kaldırılması gerekir ki bu da ancak savaşla olabilir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 39; Ayrıca bk. Hadduri, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*, 64-65, 75.

¹⁵⁹ Kâmil Selâme ed-Daks, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm alâ davi'l-i'câzi'l-beyânî fi sûreti'Tevbe* (Cidde: Dârü's-Şurûk, 1975), 378; Zühaylî, *Âsârü'l-harb*, 120; Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 119-120; Özdemir, *Savaş hukuku*, 95.

¹⁶⁰ Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 25.

¹⁶¹ Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 126.

İslâm kültüründe savaşın yerini anlamak için öncelikle bu kültürde savaşı ifade etmek için kullanılan cihad terimini tahlil etmek gerekmektedir. Sözlükte “güç ve zorluk” anlamlarındaki cehd kökünden türeyen bir masdar olan cihad “sözlü veya fiilî olarak tüm gücünü sarfetmek” anlamına gelmektedir.¹⁶² Bir fıkıh terimi olarak ise “Allah yolunda, bedenlen ya da malî ve fikrî katkı gibi yollarla savaşmak” anlamında kullanılmaktadır.¹⁶³ Bu genel tariflerin yanında cihad çok anlamlı bir terim olup Kur’ân-ı Kerîm’de de buna uygun olarak farklı manalarda kullanılmıştır. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) cihadın Kur’ân’da üç farklı anlamda kullanıldığını tespit etmiştir:

Cihad, “...*bu Kur’ân’la onlara karşı bütün gücünle mücadeleyi sürdür.*”¹⁶⁴ ve “*Ey peygamber! İnkârcılara ve münaфіklara karşı cihad et...*”¹⁶⁵ âyetlerinde sözlü mücadele; “*Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar...*”¹⁶⁶ âyetinde savaş şeklinde mücadele; “*Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin...*”¹⁶⁷ ve benzeri âyetlerde ise Allah rızası için sâlih ameller işlemek anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁸

Ayetlerde de görüldüğü üzere cihad, bir dini terim olarak da sadece savaş anlamında kullanılmamakta, temelde Allah yolunda yapılan mücadeleler için üst bir kavram görevi görmektedir. Tasavvufta ise Hz. Peygamber’in nefisle mücadeleyi büyük cihad olarak nitelediğine¹⁶⁹ dair zayıf bir rivayet ve “*Gerçek mücâhid nefsiyle*

¹⁶² Cevherî, *es-Sıhah*, 194; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/133; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/598.

¹⁶³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2012), 142.

¹⁶⁴ el-Furkân 25/52.

¹⁶⁵ et-Tevbe 9/73.

¹⁶⁶ en-Nisâ 4/95.

¹⁶⁷ el-Hac 22/78.

¹⁶⁸ Mukatil b Süleyman, *Kur’ân Terimleri Sözlüğü* (İstanbul : İşaret Yayınları, 2004), 383-384; Köse, “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”, 41.

¹⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-Beyhakî, *Kitabü’z-zühdi’l-kebir*. (Beyrut : Dârü’l-Cinan, 1987), 165; Köse, “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”, 42; Zeynüddin Irâkî (ö. 806/1404) Beyhakî’nin naklettiği bu rivayetin senedinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Nureddin Ali b Muhammed b Sultan Molla Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfûa fi’l-ahbârî’l-mevzûa: el-Mevzûâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l-Emane Müessesetü’r-Risale, 1971), 206-207.

mücadele edendir”¹⁷⁰ şeklindeki hadis sebebiyle asıl cihad nefisle mücadele olarak görülmüştür.¹⁷¹

Cihadın savaş biçimindeki uygulaması ise ancak yeryüzünden fitnenin silinmesi sebebiyle meşru kılınmıştır. Fıkıh kitaplarının bir kısmında cihad bahislerinin hadlerden sonra zikredilmesinin sebebi de budur. Zira had cezalarıyla hedeflenen şey de yeryüzünü fitne ve fesattan temizlemek olduğu için cihad bahisleri ondan sonra ele alınmıştır.¹⁷² Ayrıca tıpkı hadler gibi cihad da özünde güzel bir fiil olmayıp ligayrihî hasen bir fiildir. Bu sebeple savaşla cihad özünde insanın arzulayacağı bir fiil olmayıp ancak dinin emri olması sebebiyle yapılacağından, bazı fıkıh yazarları onu nikahtan da öne alarak ibadetlerden hemen sonra işlemişlerdir.¹⁷³

İslâm’ın ilk yıllarında Mekkelilerin her türlü baskı ve işkencelerine rağmen bu dönemde inen âyetler silahlı bir mücadeleye izin vermemiştir. Hicretten sonra savaşa izin verilmesiyle ise çeşitli sebeplerle muhtelif savaşlar yapılmıştır. Muhammed Âbid el-Câbirî’ye (1935-2010) göre Medine’ye hicretten sonra savaşa izin verilmesinin sebeplerinden biri de Kureyş’i Müslüman olmaya zorlamaktı. Zira onlar için dinleri ve tanrılarından daha önemli olan konu ticaretleriydi. Bu sebeple Kureyş’le askeri çatışmalar onların Suriye’den gelen kervanlarının engellenmesiyle başlamıştır.¹⁷⁴

Cihadla ilgili Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sünnetinde yer alan bilgilerden yola çıkan fukahânın bunları kendi dönemlerindeki genel savaş ortamının etkisiyle yorumladıkları görülmektedir. Bu müctehidler arasında Şâfiî, küfrü bizzat savaş sebebi olarak kabul ederek en uç noktayı temsil etmektedir.¹⁷⁵ Ona göre, Müslüman oluncaya ya da cizye verinceye kadar bütün müşriklerle savaşmaya devam etmek Müslümanlar

¹⁷⁰ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî-İbrâhîm Utve Avd (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975) “Fezâilu’l-Cihad”, 2.

¹⁷¹ Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/439.

¹⁷² İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr ‘ale’l-Dürri’l-muhtâr*, 4/119.

¹⁷³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 5/434.

¹⁷⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Siyasal Aklı* (İstanbul : Mana Yayınları #İlimyurdu Yayıncılık, 2018), 131-132.

¹⁷⁵ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihayetü’l-muktesid* (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2013), 377-378.

için farzdır.¹⁷⁶ Bu meselede Şâfiî'nin karşısındaki görüşün temsilcisi ise Süfyân-ı Sevrî olmuştur. O, "...Şayet sizinle savaşmaya kalkışarlarsa o zaman onları öldürün..."¹⁷⁷ ve "...Müşrikler sizinle topyekûn savaşmışları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın..."¹⁷⁸ âyetlerini esas alarak, kendileri Müslümanlara savaş açmadıkça Müslümanların başka toplumlara savaş açmasının farz olmadığını, onlar savaş açtığında ise savaşın savunma amacıyla farz olduğunu kabul etmiştir.¹⁷⁹ Bu görüş ayrıca İbn Ömer, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Amr b. Dinar (ö. 126/744 [?]) ve İbn Şübrûme'den (ö. 144/761) de nakledilmiştir.¹⁸⁰

Diğer mezhep imamlarından ise bu şekilde açık bir görüş aktarılmadığı için sonraki fukahânın eserlerinde her iki tarafa uygun görüşler bulmak mümkündür. Mesela Serahsî, Ebû Hanîfe'ye göre cihadın her Müslümana farz olduğunu ancak ihtiyaç duyulmadıkça bunu herkesin yerine getirmek zorunda olmadığını nakletmektedir.¹⁸¹ Ancak Hanefî fakihi Debûsî (ö. 430/1039) ise "Âlimlerimize göre harbilerle savaşın mübah olmasının sebebi onların bize savaş açmalarıdır." diyerek mezhepte kabul edilen görüşü savaşın savaşa karşılık mübah kılınması olarak vermektedir.¹⁸² Mâlikî fakihi Ebû Ca'fer ed-Dâvûdî (ö. 402/1011) de İslâm ülkesinin sınırları güvenli hale geldiğinde cihadın artık farz değil nafil olduğunu belirtmiştir.¹⁸³

Diğer taraftan Hanefî metinlerinde cihadın "Kâfirleri hak dine davet etmek ve eğer bundan yüz çevirirlerse onlarla savaşmak" şeklinde tanımlaması,¹⁸⁴ İslâm devleti güçlü iken düşmanla sulh yapılmasının caiz görülmemesi¹⁸⁵ gibi görüşler bu mezhepte bir görüş birliği olmadığını göstermektedir. Hanefî fakihi Bâbertî'nin (ö. 786/1384) ifadeleri ise meseleyi daha iyi açıklamaktadır. Zira o hem cihadın sebebinin kâfirlerin

¹⁷⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 5/453.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/191.

¹⁷⁸ et-Tevbe 9/36.

¹⁷⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/131.

¹⁸⁰ Ebû Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, 37.

¹⁸¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/131.

¹⁸² Özer, *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-usul ve'l-furu" adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 484; Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 27.

¹⁸³ Ebû'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-fikhiyye* (Beyrut : Dârü'l-Kalem, ts.), 97.

¹⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/435.

¹⁸⁵ Özdemir, *Savaş hukuku*, 91.

Müslümanlara savaş açması olduğunu belirtmekte, hem de cihadı “Hak dine davet ve bunu kabul etmeyen kâfirlerle savaş” olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁶ Bu sebeple kanaatimizce Hanefilerin savaşın sebebini savaş olarak gördükleri düşüncesi isabetli değildir.

Fukahâ cihadı sürekli bir savaş hali olarak algıladıklarından, Kur’ân-ı Kerim’de savaşın sebebini savaş olarak gösteren ve barışı önceleyen âyetleri mensuh kabul etmişlerdir.¹⁸⁷ Serahsî’nin ifadesiyle ilk inen âyetler Müslümanlara müşriklerle iyi geçinmelerini tavsiye etmişken, daha sonraki âyetlerle savaşı müşrikler başlattığında savaşa izin verilmiş, en son ise Müslümanların savaşı başlatan taraf olması emredilmiştir.¹⁸⁸

Cihadın sebebi ile ilgili bu görüşler incelendiğinde fukahânın çoğunlukla cihadı bir dini tebliğ aracı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak Kur’ân ve hadisler incelendiğinde bu şekilde bir din tebliğine mesnet olacak bir nas olmadığı görülecektir. Savaş âyetlerinin barış ve müsamaha âyetlerini nesh ettiği düşüncesi ise ilk olarak nesh teorisi açısından da tutarlı değildir. Zira nesh ancak tenâkuz halinde olduğu düşünülen nasların arası telif edilemiyorsa bir yöntem olarak kabul edilebilir. İlgili âyetler ise telife müsaittir.

İnsanların zor kullanılarak Müslüman yapılması düşüncesi ise en başta yine Kur’ân’a zıt bir düşüncedir. Dinde zorlama olmadığını beyan eden âyet¹⁸⁹ insanların din özgürlüğü olduğunu ve zorla Müslüman yapılmalarının söz konusu olmadığını açıkça göstermektedir. Hz. Peygamber’in savaşları ve naslarda bulunan meşru savaş gerekçeleri incelendiğinde ise savaşa sadece meşru müdafaa, düşmanın barış anlaşmasını bozması, elçilerin öldürülmesi, düşmanla iş birliği yapılması ve işkence gören Müslümanların yardım talebi şeklindeki beş sebeple izin verildiği görülecektir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-‘Înâye fî şerhi’l-Hidâye* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/437.

¹⁸⁷ Ebû Süleyman, *İslâm’ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, 58.

¹⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/2.

¹⁸⁹ el-Bakara 2/256.

¹⁹⁰ Köse, “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”, 59-65.

İlgili naslar incelendiğinde hem kılıç âyetinin¹⁹¹ hem de Müslüman oluncaya kadar tüm insanlarla savaşmayı içeren hadislerin tüm insanlar değil Arap putperestler hakkında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹² Diğer taraftan Ehl-i kitabın cizye vermesi halinde onlarla savaştan vazgeçilmesi emri¹⁹³ de savaşın sebebinin küfür olmadığını göstermektedir. Zira eğer küfür savaş sebebi olsaydı onlar cizye verene kadar değil Müslüman olana kadar savaş emredilirdi.¹⁹⁴

1.4. KİTÂBU SİYERİ’L-EVZÂÎ’NİN İSLÂM DEVLETLER HUKUKUNDAKİ YERİ VE MAHİYETİ

Fukahânın görüş ayrılıklarının fıkıh literatüründe özel bir yeri vardır. *Siyerü’l-Evzâî* gibi belli fakihlerin görüşlerine karşı yazılan reddiyeler bu görüş ayrılıklarına dair kaleme alınmış ilk eserler olup fıkıh tarihi boyunca bu farklı görüşlerin incelenmesi gelişerek ve dönüşerek devam etmiştir. İslâm hukukundaki bu görüş ayrılıkları daha sonraları müctehidler arasındaki farklı fikhî görüşlerin incelenmesine dayanan hilâfiyat literatürü olarak adlandırabileceğimiz bir edebiyatı ve daha çok belli mezhep mensuplarının kendi mezhep ictihadlarını muhataplarına karşı savunmaları için kullanılan ve cedel yöntemine dayanan hilâf ilmini ortaya çıkarmıştır.¹⁹⁵ Ancak kanaatimizce bu geniş literatürdeki hiçbir eser Şâfiî’nin katkıları ile son halini alan *Kitâbü Siyeri’l-Evzâî*’nin kıymetini haiz değildir. Zira bu eser fıkıh tarihi açısından birçok yönden önemli olmakla birlikte onu en eşsiz kılan yönü üç müctehidin aynı metin üzerinde kendi ictihad savunularını ve karşıt görüşlere eleştirilerini bizzat kayda geçirmiş olmalarıdır. Bununla birlikte mezhep imamlarının arasındaki bu reddiye literatürüne daha sonraki fukahâ tarafından özel bir önem verilmediği görülmektedir.

¹⁹¹ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır.” et-Tevbe 9/5.

¹⁹² Yaman, *İslam Devletler Hukuku*, 141.

¹⁹³ et-Tevbe 9/29.

¹⁹⁴ Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 30.

¹⁹⁵ Hilâfiyat ve ilm-i hilâfın mahiyetleri ve aralarındaki fark hususunda bk. Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527.

Yaptığımız taramada bu üç eser arasından sadece Şâfiî'nin çalışmasına *İhtilafü'l-Evzâi* adıyla Hanefî kaynaklarda tek bir atıf,¹⁹⁶ Şâfiîlerden ise söz konusu esere *Siyerü'l-Evzâi* adıyla iki farklı kaynaktan yalnızca üç atıf yapıldığını tespit edebildik.¹⁹⁷ Bununla birlikte, esere atıf yapmasalar da Evzâi'nin görüşlerine yer veren müelliflerin reddiye kullanmış olabilecekleri açıktır.

Mezhep imamlarının neden başka konularda değil de siyer ilmi üzerinde bu kadar durdukları ve birbirlerine reddiye yazdıkları ise tam olarak cevaplanamamış bir sorudur. Muhammed Hamîdullah'a (ö. 2002) göre Ebû Hanîfe ve Evzâi arasında başlayıp iki nesil boyunca süren bu siyer tartışmaları ilmî olmaktan çok siyasi bir tartışmadır.¹⁹⁸ O Menâzir Ahsen Geylanî'nin (ö. 1956) siyer edebiyatıyla ilgili kimsenin görmediği bir noktaya dikkat çektiğini belirterek bu ilim dalının ortaya çıkışının bir arka planı olduğundan bahseder. Geylanî'ye göre nasıl Şia ve Haricilik siyasi sebeplerle ortaya çıktıysa siyer edebiyatı da siyasi bir sebeple ortaya çıkmıştır. Siyasi duruşunu eserinin *Siyer* bölümünde ortaya koyarak muttaki ve adil olmayan imama itaatin gerekli olmadığına dair bir bab ayıran Zeyd b. Ali Emevîler'e karşı silahlı mücadeleye girişmiş, onun şehid edilmesinden sonra ise kendisine fiilen de yardım etmiş olan Ebû Hanîfe *Siyer* adlı eserinde aynı fikirleri müdafaa etmiştir.¹⁹⁹ Zeyd b. Ali'nin eserinde Geylanî'nin de dikkat çektiği gibi muttaki ve adil olmayan imama itaatin gerekli olmadığına dair bir bab mevcuttur. *Bâbu tâati'l-imam* başlığı altında Hz. Ali'nin üç sözü nakledilmiş ancak bunlara bir yorum yapılmamıştır. Bu rivayetlerde insanların Allah'ın indirdiği hükümlerle hükmeden adil ve iyi bir yöneticiye itaat etmelerinin gerektiği, böyle olmayan bir yöneticiye itaatin ise farz olmadığı anlatılmaktadır.²⁰⁰

¹⁹⁶ Bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11/6025.

¹⁹⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 13/446, 14/169; İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, *Nihâyetü'l-Maṭlab fî Dirâyet'il-Mezhebe*, ed. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/442.

¹⁹⁸ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 79.

¹⁹⁹ Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumî hukukundaki Hissesi", 18-19.

²⁰⁰ Zeyd b. Ali, *el-Mecmu'ü'l-hadisî ve'l-fikhî*, 243-244.

Evezâî'den nakledilen “Ebû Hanîfe bize kılıçla, yani zalimlerle savaşma düşüncesiyle gelene kadar onu destekledik, buna ise tahammül edemedik”²⁰¹ şeklindeki söz ve Ebû Hanîfe’ye karşı bir reddiye yazması Geylânî’nin bu düşüncesini destekler niteliktedir. Ancak Şâfiî’nin naklettiği *Kitâbü Siyeri’l- Evzâî* ile *el-Asl*’ın siyer bölümünde zalim yöneticiye itaatle alakalı bir görüş bulunmamaktadır. Bu sebeple bu yorum ihtiyatla karşılanmalıdır.

Literatürdeki *Siyerü’l-Evzâî*’nin otuz beş mesele ihtiva ettiğine dair genel söylem²⁰² eserin içeriğine uygun bir ifade değildir. Eserin hem Ebû’l-Vefâ el-Efgânî tarafından yapılan Ebû Yûsuf metni baskısında hem de Şâfiî’nin metninde otuz dört başlık mevcut olsa da bu başlıklar altında elli farklı mesele tartışılmaktadır. Taberî’nin *İhtilâfî’l-fukahâ* adlı eserinin cihad bölümünde yetmiş yedi ihtilaf, kırk üç icmâ aktardığı²⁰³ düşünüldüğünde bu azımsanmayacak bir sayıdır. *Siyerü’l-Evzâî*’deki söz konusu elli meseleden bazıları benzer olmakla birlikte farklı meselelerin aynı başlıklar altında toplandığı ilk beş başlık incelendiğinde başlıklandırmanın tashihe muhtaç olduğu görülebilir. Örneğin esirlerle ilişkiye giren birine verilecek cezanın tartışıldığı mesele atın ganimet payı başlığı altında yer almaktadır.²⁰⁴

1.4.1. Evzâî’nin Ebû Hanîfe Eleştirisi

İslâm tarihinde ilk kitap telif edenlerden ve Abdurrahman b. Mehdî’ye göre Şam ulemasının sünneti en iyi bilen²⁰⁵ olarak kabul edilen Evzâî, Ebû Hanîfe ve Mâlik ile aynı dönemde yaşamış ve onlarla çeşitli zamanlarda ilmi münazaralar yapma fırsatı bulmuştur. Fıkıh anlayışı hadis üzerine kurulu olan Evzâî rivayete göre Ebû Hanîfe ile Mescid-i Haram’da karşılaşmış ve rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerini

²⁰¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 1/85.

²⁰² Cübûrî, *el-İmamü’l-Evzâî*, 78; Salim Ögüt, “Evzâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/548; Boynukalın, “Evzâî ve Fikhî Mezhebi”, 7.

²⁰³ Taberî, *İhtilâfî’l-fukahâ*, 1-198; İbnü’l-Münzir ise fukahânın cihad konusunda yirmi dört meselede icmâ ettiğini kaydetmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü’l-Münzir, *Kitâbü’l-İcmâ’*, thk. Abdulkadir Şener, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 86-89, 184-187.

²⁰⁴ Bk. Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâî*, 209.

²⁰⁵ Ebû Muhammed ‘Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1371), 1/184.

kaldırmaması hususunda kendisini eleştirerek râvinin fakih olmasını değil âlî isnadı incelemeyi savunmuştur.²⁰⁶ Bir diğer rivayette ise Evzâî hac için Medine'ye geldiğinde Mâlik b. Enes'le uzun ilmi münazaralar yapıp ona galip gelmiş, yine bir tartışmada Mâlik bir meselede kendi görüşünü bırakıp onun görüşüne dönmüştür.²⁰⁷ Evzâî'nin eserlerinden günümüze sadece Ebû Hanîfe'ye karşı kaleme aldığı reddiyesi ulaşmış olup bu eser de Ebû Yûsuf'un eseri aracılığıyla ulaşmıştır. Ancak bu metinde bir tartışmada Evzâî'nin görüşünün mevcut olmaması,²⁰⁸ bir yerde Evzâî'nin daha önce metinde geçen bir sözü açıklaması ancak kitapta böyle bir söz geçmemesi²⁰⁹ ve Taberî'nin Evzâî'nin görüşlerini verirken bazen reddiyeyle aynı metni daha uzun ve ayrıntılı ifadelerle vermesi²¹⁰ sebebiyle Evzâî'nin bu eserinin de günümüze tam olarak ulaşmadığını söyleyebiliriz.

Evzâî'nin reddiyesindeki temel eleştirisi Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Müslümanların arasında cari olan uygulamalara aykırı olmasıdır.²¹¹ Onun uygulamaya verdiği bu özel önem, kendisinin Emevî idaresiyle ilişkisinin sorgulanmasına sebep olmuştur. Zira reddiyesinde uygulamaya vurgu yaparken yedi yerde idarecilerin uygulamasını da delil olarak sunmuştur.²¹² Onun bu yaklaşımı, başka gerekçelerle birlikte Steven C. Judd tarafından onun mezhebinin bir Emevî mezhebi olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak talebesi Fezârî'nin eseri incelendiğinde bu iddianın geçersizliği açık bir biçimde görülebilmektedir. Zira Evzâî, Ömer b. Abdülazîz dışında hiçbir Emevî halifesinin görüşlerine atıf yapmamıştır. Bunun

²⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14.

²⁰⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/184-186.

²⁰⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 111.

²⁰⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 116; Bu sözün ne olduğu İbn Kudâme'nin eserinde zikredildiğine göre onun, Evzâî'nin eserinin aslını gördüğü düşünülebilir. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 9/13.

²¹⁰ Örnek olarak bk. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 83-84; Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 108-109.

²¹¹ Evzâî'nin uygulama anlayışı elbette sadece İslâm toplumu ve idarecilerinin uygulamalarına bir önem atfetmek şeklinde olmayıp, o bu uygulamalara onların Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklandıkları düşüncesiyle özel bir önem vermektedir. Onun uygulama düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nevzat Aydın, "H. II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/1 (2009), 260-262.

²¹² Muhammed Mustafa A'zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Reddiye* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 84.

yanında o, Emevîlerin kurucusu Muaviye b. Ebû Süfyan'ın bazı uygulamalarını da eleştirmiştir.²¹³

Oryantalist Schacht (1902-1969), müctehidler döneminde sünnetin İslâm toplumunda cari olan gelenek anlamında olduğu²¹⁴ ve Hz. Peygamber'den gelen sünnet anlamının hicrî ikinci yüzyılda Iraklı âlimler tarafından uydurulduğunu ispatlamaya çalıştığı eserinde Evzâî'nin reddiyesinde uygulamaya yaptığı atıfları da görüşüne delil olarak sunmaya çalışır. Ona göre Evzâî sünnet kavramını bilmekle birlikte, onu belli rivayetlerle özdeşleştirmez. Evzâî için isnadı olmayan bir gelenek, “geçerli bir sünnet” oluşturabilir. Evzâî'nin sünnet kavramı, Müslümanların kesintisiz uygulamasına dayanır ve Hz. Peygamber veya ilk Halifelere başvurmak isteğe bağlıdır.²¹⁵ Schacht'ın bu iddiası Evzâî'nin reddiyesindeki delillendirmeleri tam olarak yansıtmamaktadır. O reddiyesinde ele aldığı meselelerin bir kısmında uygulamayı referans göstermekle birlikte bizzat Hz. Peygamber'den nakledildiğini belirttiği birçok sünnete de atıf yapmaktadır.²¹⁶

Evzâî'nin sünnet anlayışının, kaynağı Hz. Peygamber olan sünnet olduğu açıktır. Seleble ilgili görüşünü sunarken “Hz. Peygamber'den sünnet böyle gelmiştir”²¹⁷ (مضت السنة عن رسول الله) ifadesi bunu göstermektedir. Buradaki “sünnet-i mâdiye” ifadesi amel deliline verdiği önemle bilinen Mâlik b. Enes'in de kullandığı bir ifade olup Hz. Peygamber'e dayandığı düşünülen uygulamalar anlamında kullanılmaktadır.²¹⁸

Eserde önce Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşü genellikle delilleri olmadan verilir. Kitaptaki elli meseleden sadece on bir meselede onun görüşleri kısa gerekçelendirmeler içermektedir. Sonrasında Evzâî'nin görüşleri aktarılır ki onun

²¹³ Boynukalın, “Evzâî ve Fıkhî Mezhebi”, 11-12.

²¹⁴ Hadis literatüründe sünnet kelimesinin meşhur anlamı dışındaki kullanım örnekleri için bk. A'zamî, *İslâm fıkhı ve sünnet*, 48-50.

²¹⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), 70-71.

²¹⁶ Evzâî'nin gerekçelerine dair bir tasnif ve Schacht'ın Evzâî ile ilgili iddiasının ayrıntılı tahlili için bk. A'zamî, *İslâm fıkhı ve sünnet*, 84-85.

²¹⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 46; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 205.

²¹⁸ Ahmet Temel, *İmâm Muhammed'in el-Hüccce Adlı Eseri Ekseninde Şer'i Deliller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 36-37.

itirazları da her meselede gerekçesiyle verilmemiş, görüşlerinin yer aldığı kırk dokuz meseleden otuz sekiz tanesinde itirazları çok detaylı olmayan gerekçelendirmelerle sunulmuştur. Söz konusu itirazlarının büyük kısmında dikkat çeken bir husus Evzâî'nin Müslüman yöneticilerin ve toplumun uygulamalarını delil olarak sunmasıdır. Evzâî'nin reddiyesinde altı meselede sunduğu tek gerekçe uygulama olmuş²¹⁹ on meselede de uygulama başka gerekçelerle birlikte delil olarak sunulmuştur.

Evzâî eserde naklettiği beş hadisi senetsiz olarak vermektedir. Bunun dışında iki meselede Kur'ân âyetlerini delil olarak sunmaktadır. İhtilafların çoğunda ise Hz. Peygamber'in sünneti ile Müslümanların ve onların önderlerinin uygulamasını delil olarak sunmaktadır.

1.4.2. Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe Savunusu

Ebû Yûsuf üç meselede hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş diğer konularda Evzâî'ye detaylı eleştiriler yönelterek hocasının görüşlerini savunmuştur. O, Evzâî'nin aksine çoğunlukla görüşlerini rivayetlerle delillendirmeye çalışmış ve reddiyesinin çok uzamasından endişe ettiği için daha fazla hadis rivayet etmediğini belirtmiştir.²²⁰ Ebû Yûsuf delil olarak sunduğu hadisleri de kimi zaman senetleriyle kimi zaman senetsiz olarak nakletmiş, bunun sebebini de yine kitabın uzamaması olarak sunmuştur.²²¹

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye yönelik eleştirileri dört farklı temelde olmuştur. Bunlar uygulama iddialarının eleştirisi, çelişkiler, şaz hadis kullanımı ve sünnete uyma hakkındadır. O, Evzâî'nin atıfta bulunduğu rivayetlerden bazılarını şaz olarak nitelendirmekte ve Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir. Ebû Yûsuf, bu durumda hadislerin Kur'ân'a arzını bir yöntem olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber'in fiillerinin ise hepsi ona göre ümmeti için örnek teşkil etmeyip bazıları

²¹⁹ Bk. Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 182, 194-195, 207, 217-218, 230-231, 264.

²²⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 38.

²²¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 30-31.

ona has uygulamalardır. Onun bu iki mesele hakkındaki görüşlerini Şâfiî'nin bunlara dair eleştirileri ile birlikte sonraki başlık altında vereceğiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Siyerü'l-Evzâî'de Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı en dikkat çekici eleştirisi Evzâî'nin İslâm toplumunda var olagelen ve devlet yöneticileri tarafından icra edilen uygulamaları hükümlere bir mesnet olarak sunmasına yöneliktir. O aynı hataya Hicazlılar'ın da düştüğünü ve bazı görüşlerinin delili sorulduğunda sünnetin/uygulamanın bu şekilde geldiğini (بهذا جرت السنة) söylediklerini belirtir. Ancak böyle bir uygulamanın kaynağı bir zamanlar bunu başlatmış olan sıradan bir memur da olabilir ki böyle kaynağı meçhul uygulamalar delil olarak kabul edilemez.²²² Ebû Yûsuf'un uygulamaya yönelik bu eleştirileri Şeybânî'nin Medine ameline yönelik eleştirilerini çağrıştırmaktadır. Zira o da *el-Hücce alâ ehl-i Medine*²²³ adlı eserinde ağırlıklı olarak Mâlik tarafından amelin bir delil olarak kullanılmasını eleştirmektedir.²²⁴

Müctehidler arasındaki bu eleştirilerin dikkat çekici yönlerinden biri de onların, icihadların kabulünde tutarlılığa verdikleri önemdir. Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye eleştirisinde de muhtelif icihadlar arası ve sunulan rivayetler ile bunlara dayandırılan icihadlar arası tutarlılığın olmaması ve çelişkiler bulunması eleştiri sebebi olmuştur.

Ebû Yûsuf bu eserinde bazı meselelerde hocasına muhalefet etmiştir. Onun Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği konular dârülharpte faiz, atının ganimet payı ve mürtedin mirası meseleleridir.²²⁵ Bu ihtilaflarda ayrışma sebebinin ilgili rivayetler olduğu görülmektedir.

Ebû Yûsuf'un reddiyesi, yazılış tarihi itibarıyla hayatının nispeten erken bir dönemine denk gelmiş olduğu için daha sonra değişen bazı görüşleri de olmuştur. Bu noktada onun, iki meselede daha hocasının görüşünden ayrılıp Evzâî ile aynı görüşü savunduğunu tespit ettik. O, reddiyesinde Ebû Hanîfe'nin süvariye sadece tek at için ganimet payı verileceği şeklindeki görüşünü detaylı bir şekilde gerekçelendirerek

²²² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 11; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 174.

²²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ ehl-i Medine*, thk. Mehdi Hasen el- el-Kîlânî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1982).

²²⁴ Şeybânî'nin bu eserinde amele yönelik eleştirilerinin değerlendirmesi için bk. Temel, *İmâm Muhammed'in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer'i Deliller*, 83-96.

²²⁵ Bk. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 21, 97, 111.

savunurken, sonraki mezhep kaynaklarında onun ikinci ata da pay verileceği görüşünde olduğu nakledilmektedir.

Ebû Yûsuf'un görüşünde değişiklik olduğu görülen diğer bir mesele de İslâm devletine güvence alarak girmiş kişilere İslâm ceza hukukunun tatbik edilmesi konusudur. Reddiyesinde bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunan ve zimmet ehli olmadıkları için müste'mene had uygulanmaz diyen Ebû Yûsuf sonraki Hanefî kaynaklarına göre İslâm devletini korumak için konulmuş bu cezaların müste'mene uygulanmamasını kabul etmeyerek hocasına muhalefet etmektedir. Bu iki meselede dahi Hanefî kaynakların reddiyeye hiç değinmeden bu görüşlerin Ebû Yûsuf'un *el-İmlâ* adlı eserinde rivayet edildiğini kaydetmeleri onların Ebû Yûsuf'un reddiyesini bir kaynak olarak kullanmadıklarını göstermektedir.

1.4.3. Şâfiî'nin *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*'deki Faaliyeti

Şâfiî'nin kitaptaki faaliyetini Ebû Yûsuf'u tenkit etmek ve Evzâi'yi savunmak²²⁶ şeklinde ifade etmek onun eserinde ortaya koyduğu ameliyeyi tam olarak yansıtmamaktadır. Eser hakkındaki bu kanaatin sebebi Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a yönelttiği eleştirilerde uzun tartışmalara girmesi olmalıdır. Her ne kadar onun Evzâi'ye yönelttiği eleştiriler daha yumuşak ve sınırlı, Ebû Yûsuf'a karşı eleştirileri daha detaylı ve sert olsa da onun söz konusu eserde Evzâi ile hemfikir olduğu mesele sayısı toplam tartışılan meselelerin yarısından dahi azdır. Şâfiî Evzâi'nin kırk dokuz meselede verilen görüşlerinin sadece yirmi bir tanesinde onunla aynı fikri savunmuş Ebû Hanîfe ile ise on üç meselede aynı altı meselede yakın denilebilecek görüşler ortaya koymuştur. Ebû Yûsuf söz konusu olduğunda ise Ebû Yûsuf'un hocasına muhalefet ettiği üç meseleden ikisinde Şâfiî ile aynı görüşte olması sebebiyle bu sayı daha da yüksektir.

Şâfiî'nin birçok konuda her iki müctehide muhalefet edip farklı bir görüş benimsediği de dikkate alınırsa onun eserinin Evzâi'yi savunan bir reddiye değil bir kavli-i fasl olma yani meseleye dair görüşler arasından hak olanı bulma amacına matuf olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun üslup olarak olgun bir tavır sergilediği ve

²²⁶ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/230.

eleştirilerinin dozunun ilmî eleştiri sınırları çerçevesinde kaldığı görülmektedir. O savunduğu görüşleri çoğunlukla naslar ve seleften gelen nakillerle desteklemeye çalışmış kimi zaman senedini de zikrederek savunduğu görüşlere dair birçok rivayet nakletmiştir.

Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*'de ele alınan her mesele hakkında yorum ve eleştirilerde bulunmamış, bazılarında sadece konuyla ilgili kanaatini belirtmekle yetinmiştir. Şâfiî, genel olarak Ebû Yûsuf'un reddiyesini bir ictihad savunusu olması bakımından başarısız bulmakta ve birçok meselede hocasının görüşlerini savunmak için sunduğu delillerin aslında hep kendi aleyhine ve Evzâi'nin lehine olduğunu iddia etmektedir.²²⁷ Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a ve Ebû Hanîfe'ye karşı eleştirilerini şu başlıklar altında ele almak uygun olacaktır:

1.4.3.1. Hadislerin Kur'an'a Arzı

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin kendisine aidiyetini tespit etmek için İslâm âlimleri çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bunların başında hadislerin râvi senetleriyle rivayet edilmesi ve bu senetlerin çeşitli yönlerden tetkik edilmesi gelmektedir. Hadisin sıhhatini tespit etmede diğer bir yöntem ise onun metin açısından tenkide tabi tutulmasıdır. Hadislerin metin açısından kontrolünde temel yaklaşımlardan biri ise hadisin Kur'an'a arzıdır.

Hadislerin Kur'an'a arzı sahabe döneminden itibaren bir metot olarak kullanılmaya başlanmıştır.²²⁸ Bu metodu bir ilke olarak kabul ettiğini belirten Ebû Hanîfe “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”²²⁹ âyetleri sebebiyle hadisle Kur'an'ın çelişmeyeceğini ve senedi sahih de olsa hadisi reddetmenin Peygamber'i reddetmek olmayacağını belirtir.²³⁰

²²⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 211, 227.

²²⁸ Sahabenin hadisleri Kur'an'a arz etmelerine dair rivayetler için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul : İnsan Yayınları, 2003), 23-38.

²²⁹ el-Hâkka, 69/44-47.

²³⁰ İmam-ı A'zam Numan b Sabit el-Bağdadi Ebû Hanife, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014), 24.

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin görüşlerine delil olarak sunduğu bir rivayetin şaz olduğunu savunarak bu rivayeti reddeder ve hadis konusunda çoğunluğun bildiği hadislere uyup şaz olanlardan sakınmak gerektiğini belirtir. Burada Ebû Yûsuf sahih hadislerin tespitinde bir yöntem olarak Kur'ân'a arz yöntemini benimsemekte ve bunu Hâlid b. Ebû İkrime → Ebû Cafer senediyle Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadise dayandırmaktadır:

“Hz. Peygamber Yahudileri çağırdı ve onlara sorular sordu. Onlar da Hz. İsa hakkında konuşmaya başladılar ancak onun hakkında yalanlar uydurdular. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıktı ve: ‘Benden sonra hadis yayılacak, sizden birinize benden Kur’ân’a uygun bir söz ulaşırsa o benimdir. Kime de benden Kur’ân’a aykırı bir söz ulaşırsa o benden değildir’ dedi.”²³¹

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un bu rivayetini meçhul râvi ve münkatı' senet sebebiyle reddetmekte²³² hadisin Kur'ân'a arzını da bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Ona göre Kur'ân ve hadisin çelişmesi söz konusu değildir. Ancak hadis Kur'ân'ın has, âm, nâsih ve mensuh gibi yönlerini açıklar. O, *“Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.”²³³* ve *“...Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarptılmaktan korksunlar!”²³⁴* âyetlerini de bu görüşüne delil olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber'in *“Sizden biriniz emrettiğim veya yasakladığım konulardan birisi kendisine ulaştığında ‘bu nedir bilmiyorum Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız’ demesin”²³⁵* hadisi de bunu göstermektedir.²³⁶

²³¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 24-25; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 187. Bu hadis meşhur hadis kaynaklarında geçmemekle beraber bazı sonraki dönem kaynaklarda mevcuttur. Hadisin ayrıntılı tahriri için bk. Mehmet Sabih Aydın, “Hadislerin Kur'ân'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Tahlili”, *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2023), 52-71.

²³² Şâfiî'nin burada meçhul râviden kastı Hâlid b. Ebû İkrime olmalıdır. Zira Ebû Yûsuf'un senedindeki Hâlid'in kim olduğu bilinmemektedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 1/69.

²³³ en-Nisâ 4/65.

²³⁴ en-Nûr 24/63.

²³⁵ Tirmizî, “İlim”, 10. Şâfiî'nin bu hadisle alakalı değerlendirmeleri için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 61-64.

²³⁶ Hadis ve sünnetin kaynaklık değeri ile ilgili tartışmaların odağındaki bu hadis üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Mehmet Emin Özaşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mâhiyeti”, *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48; Şemsettin Kırış, “Erîke Hadisi'nin Râvîsi Olarak Mikdâm b. Ma'dikerib”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2018), 995-1019; Mehmet Apaydın, “Erîke Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Ayrıca Ebû Yûsuf'un hadislerin Kur'ân'a uymayanlarını reddetmesi Şâfiî'ye göre bir çelişki de barındırmaktadır; zira o bu kıstasla hareket edecekse mestler üzerine meshi caiz görmemesi, kadının halasıyla birlikte eş olarak alınmasını haram görmemesi ve köpek dişi olan yırtıcı hayvanların etini haram görmemesi gerekirdi.²³⁷

Hanefiler ve Mâlikîler'in âhâd hadislerin kabulünde bir yöntem olarak kullandıkları Kur'ân'a arz yöntemi burada Şâfiî tarafından reddediliyor görünse de aslında onun da belli şartlarda başvurduğu bir yöntem olmuştur. Şâfiî birbirine muarız görünen hadislerin arasında tercih yapma durumunda kaldığında Kur'ân'a uygunluğu bir tercih sebebi olarak kullanmıştır.²³⁸ Dolayısıyla Şâfiî'nin hadislerin Kur'ân'a arzına bütünüyle karşı olmadığını ancak onun bu yöntemi âhâd hadislerin kabulünde bir yöntem olarak kabul etmediğini söyleyebiliriz.

1.4.3.2. Hz. Peygamber'e Has Uygulama İddiasının Eleştirisi

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı reddiyesindeki temel savlarından biri Evzâî'nin delil olarak sunduğu Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının aslında ona has olup ümmetinin uygulayamayacağı fiiller olmasıdır. Ebû Yûsuf, reddiyesinde iki meselede bu gerekçeyle Evzâî'nin delil olarak sunduğu rivayetleri hükme delil olarak kabul etmez. Bunlardan ilki Evzâî'nin İslâm ordusu henüz dârülharpte iken ölen ya da öldürülen askerlerin de ganimette payı olduğuna dair Hz. Peygamber'in Hayber'de ölen bir askere ganimetten pay ayırmasıdır. Ebû Yûsuf, Evzâî'nin bu naklini doğru kabul etmekle birlikte bu uygulamanın başka savaşlarda görülmemesi sebebiyle söz konusu uygulamanın Hz. Peygamber'e has olduğunu belirterek onunla amel edilmeyeceğini savunur.²³⁹

LXI/1 (2020), 87-174; Mehmet Cengiz, "Erîke Hadisi Olarak Bilinen 'Bana Kur'ân ve Onunla Birlikte Misli Verildi...' Rivayetine Usûlî Yaklaşımlar", *Vahyi Anlama Yolunda II: Kerim Elçinin Mesajı Vahiy*, (2022), 201-249; Ayşe Esra Şahyar, "Hadis ve Aktüel Yorum: Tirmizî Şerhlerine Göre Erîke Hadisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XX/2 (2022), 245-269.

²³⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 194. Şâfiî'nin sünnetin Kur'ân'a arzıyla ilgili görüşünün değerlendirmesi için bk. Sahip Beroje, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Yöneltiltiği Eleştiriler ve Muâraza Problemine Yaklaşım Tarzı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 207-232.

²³⁸ Şâfiî'nin hadislerin Kur'ân'a arzı metoduna yaklaşımı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Özdemir, "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'ân'a Arzı : References of Hadiths in the Qur'an According to Imam al-Shafi'i", *Diyanet İlmi Dergi* LIV/3 (2018), 13-37.

²³⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 23-24.

Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'e has bir uygulama olarak gördüğü diğer konu ise Mekke'nin fethindeki ganimet uygulamasıdır. Evzâî'nin Mekke fethini delil getirerek dârülharpte bulunan Müslüman mallarının ganimet olarak alınmayacağını savunmasına karşın, Ebû Yûsuf Mekke fethindeki uygulamanın Hz. Peygamber'e has bir durum olduğunu ve onun Mekkelilerin mallarını ve canlarını bağışlamakla orada özel bir uygulamaya gittiğini iddia etmektedir.²⁴⁰ Şâfiî öncelikle Mekke konusunda hem Evzâî'nin hem Ebû Yûsuf'un yanıldığını düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber Mekke'ye güç kullanarak değil sulh ile girmiştir, çünkü öncesinde onlara eman vermiştir. Bu sebeple Mekke fethinde ganimet söz konusu olmayacağı için burada Hz. Peygamber'e özel bir durum da olamaz.²⁴¹ Şâfiî elbette Hz. Peygamber'in kendine has bazı uygulamaları olduğunu kabul etmektedir. Onun hakkında dörtten fazla evlilik, eşlerini kendisinden ayrılma konusunda serbest bırakmakla emrolunması gibi sadece kendisi için geçerli hükümler vardır.²⁴² Ancak ona has olan tüm hükümler Kur'ân'da veya sünnette ya da her ikisinde beraber açıklanmıştır. Eğer Kur'ân ve sünnetten biriyle Hz. Peygamber'e has olduğu bildirilmemiş bir hüküm için bu Hz. Peygamber'e hastır demek caiz kabul edilirse herkes dilediği herhangi bir hüküm için bu iddiada bulunabilecektir ve bu da dini hükümlerin hepsinin iptalini doğurabilecek bir araç olup caiz değildir.²⁴³

1.4.3.3. Delilsiz Uygulama İddiası

Şâfiî, uygulama karşısındaki açık tavrına rağmen Ebû Yûsuf'un da benzer şekilde uygulamayı delil olarak sunduğu bir meselede onun bu tavrını eleştirir. Ebû Hanîfe, resmî kayıtlarda (الدیوان) piyade olarak kaydedilmiş bir askerin daha sonra dârülharpte bir at satın alarak onunla savaşması ve ganimet elde etmesi durumunda resmî kayıtların esas alınacağı ve bu askere süvari payı değil piyade payı verileceğini savunmaktadır. Ebû Yûsuf, hocasının bu görüşünü Hz. Ömer'in divanı kurduğu

²⁴⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 134; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 275-276.

²⁴¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 258-259.

²⁴² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 193-194.

²⁴³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 260.

günden beri yöneticilerin fiilinin ve uygulamanın bu şekilde olmasıyla gerekçelendirir.²⁴⁴

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un aynı meselede önce Evzâî'yi müfesser²⁴⁵ sahih bir hadise dayanmadan uygulamanın böyle olduğunu iddia ettiği için eleştirdiğini sonra da kendisinin de aynı şekilde bir hadis ya da habere dayanmadan aynı iddiada bulunduğunu belirterek tenkit eder. Ona göre Ebû Yûsuf'un da kabul ettiği gibi divan uygulaması Hz. Ömer zamanında ortaya çıkmıştır. Bu sistem Hz. Peygamber zamanında olmadığı gibi Hz. Ebû Bekir zamanında hatta Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında da yoktur ve Hz. Ömer bunu ganimet gelirleri çok arttığında ihdas etmiştir. Sünnet ise ancak Hz. Peygamber'den nakledilen uygulamalar olabilir. Süvariye ganimetten verilecek pay konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen tek uygulama da üç pay verilmesi şeklinde olduğu için bu konuda sünnetin Ebû Yûsuf'un iddia ettiği şekilde olması mümkün değildir.²⁴⁶

1.4.3.4. Hadislerin Senetlerine Yönelik Eleştiriler

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un görüşlerine delil olarak sunduğu rivayetleri birçok yerde senet açısından da tenkit etmektedir. O, Ebû Yûsuf'un naklettiği rivayetlerin bir kısmını senedinde kopukluk (inkıta') olması, râvilerinin sika olmaması, meçhul olması gibi sebeplerle delil olarak kabul etmemekte ve onu sahih olmayan rivayetler nakletmekle suçlamaktadır.²⁴⁷ Şâfiî'nin burada münkatı' hadis olarak eleştirdiği rivayetler genelde mürsel hadis olarak bilinen ve Hz. Peygamber'den hadisi duyan ilk râvinin atlandığı hadislerdir. Bu eleştiri Hanefilerin mürsel hadisi delil kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁸

²⁴⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 23; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 185.

²⁴⁵ Müfesser, hükme delâlet açık olup te'vil ve tahsis ihtimali taşımayan lafız demektir. Ferhat Koca, "Müfesser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

²⁴⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 185.

²⁴⁷ Bk. Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 175, 192, 238, 249.

²⁴⁸ Hanefilerin mürsel hadisi kabul şartlarıyla ilgili bk. Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 390-393.

1.4.3.5. Sünnetin Yorumlanmasına Dair Eleştiriler

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un sünnetin yorumuna dayalı çıkarımlarına da eleştirilerde bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak ganimetlerin paylaşım yeri ile ilgili rivayetlerin yorumunu verebiliriz. Evzâî ganimetlerin düşman topraklarında paylaşılmasının uygun olduğuna dair Hz. Peygamber'in Hayber, Benî Mustalik, Hevâzin ve Huneyn gazvelerinde düşman topraklarında ganimet paylaşımını delil gösterir. Ebû Yûsuf ise bu rivayetleri kabul etmekle birlikte mezkûr gazvelerde söz edilen yerlerin hepsinin fethedilerek o bölgelerin İslâm toprağı haline getirildiğı ve bu sebeple bunların dârülharpte ganimet taksimi konusunda delil olamayacağını savunur. Şâfiî ise onun bu yorumunu reddetmektedir, çünkü Hz. Peygamber hicrî beşinci yılda Benî Mustalik ile savaşıp ganimet elde etmiş ve ganimeti orada taksim etmiş fakat Benî Mustalik bu olaydan belli bir süre geçtikten sonra Müslüman olmuştur. Yani o gün Benî Mustalik toprakları dârülslâm toprakları olarak kabul edilemez. Şâfiî'nin buna dair delili ise Velîd b. Ukbe'nin (ö. 61/680-81) onlara ancak bu olaydan beş yıl sonra yani ancak hicrî onuncu yılda zekât memuru olarak gönderilmiş olmasıdır. Ona göre aynı durum Hayber için de geçerli olup Hayber Yahudileriyle anlaşma yapıldığında onlar halen kendi dinlerine tâbi oldukları için Hayber ve çevresi tamamen dârülharp hükmündeydi.²⁴⁹

Benzer bir yorum eleştirisi yardımcı kuvvetlerin ganimet payı ile ilgili tartışmada da geçmektedir. Ebû Yûsuf, Huneyn gazvesinde kaçan düşmanlar üzerine gönderilen Ebû Amir el-Eş'arî'nin (ö. 8/630) elde ettiğı ganimetlerin Huneyn gazvesindeki askerlerle ortaklaşa paylaşılmasını farklı orduların ganimet ortaklığı meselesinde delil olarak sunmaktadır. Şâfiî ise söz konusu rivayetin aynı ordunun

²⁴⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî (el-Üm içinde)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 175; Benî Mustalik gazvesinin hicrî beşinci ya da altıncı yıl meydana geldiğı ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler vardır. Bk. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/289; Ahmet Önkâl, "Mustalik (Benî Mustalik)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/361; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 346; Velîd b. Ukbe'nin zekât görevlisi olarak Benî Mustalik'e gönderildiğı tarih olarak ise hicrî sekizinci veya dokuzuncu yıllar gösterilmektedir. Bk. Önkâl, "Mustalik", 31/361.

parçaları hakkında olduğunu ancak buradaki tartışmanın farklı ordular üzerinden yapıldığını belirterek bu çıkarımı doğru bulmamaktadır.²⁵⁰

1.4.3.6. Kıyasa Aykırı Hüküm ve Hatalı Kıyas İddiaları

Ebû Hanîfe ve talebeleri fıkıh tarihinde kıyasa verdikleri önemle dikkat çeken bir ekolün temsilcileri olmakla birlikte, onların bu konumu ve kıyası kullanışları çok çeşitli eleştirilere sebep olmuştur. Şâfiî de bu eserinde Ebû Yûsuf ve hocasının görüşlerine kıyasa dayalı iki farklı eleştiri yapmaktadır. Bunlardan bir kısmı hatalı kıyas iddiaları bir kısmı da sunulan görüşlerin kıyasa aykırı olmasıdır. Onun hatalı kıyas iddialarına şu örnekleri verebiliriz:

Ebû Hanîfe savaşta askerlerin ihtiyaç duymaları halinde ganimet malları arasındaki savaş aletlerinden alarak onları kullanıp savaş bitiminde tekrar yerine bırakabilecekleri kanaatindedir. Ebû Yûsuf ise hocasının bu görüşünü desteklemek için Abdullah b. Ebû Evfâ'nın Hayber'de Hz. Peygamber'le beraber olan Müslümanların ganimetler arasındaki yiyeceklerden istedikleri kadar aldıklarına dair rivayeti²⁵¹ delil getirmektedir. Şâfiî, Ebû Yûsuf'un burada savaşta kullanılacak silah, elbise ve bineği yiyeceğe kıyas etmesini birkaç sebeple hatalı bir kıyas olarak görür. İlk olarak savaşta yiyecek ile ilgili ruhsat fakir olsun zengin olsun herkese verilmiştir ve yiyeceği yemek tüketmek anlamına gelir. Bu durumda Ebû Yûsuf böyle bir kıyas yapmakla askere ganimetten aldığı silah, elbise ve bineği tüketerek yok etme hakkı tanımış olmaktadır. Ayrıca nasıl yiyecek alan kişi bunu alırken sadece açlığını giderecek kuru ekmek gibi bir şeyle yetinmek zorunda bırakılmadıysa silah alan da sadece düşmanla vuruşmak için değil keyif için o silahı kullanabilecektir. Diğer taraftan askerın ganimetten aldığı yiyecekten yanında kalanın kendisinin olacağı görüşüne göre de bu silah, elbise ve binek de askerın malı olacaktır.²⁵²

²⁵⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 194-196.

²⁵¹ Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.) "Cihad", 128.

²⁵² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 180-181; Şâfiî'nin bahsettiği yiyecekten artanın askerın mülkü sayılacağı görüşü Ebû Yûsuf'un değil Evzâi'nin görüşüdür. Bu sebeple Ebû Yûsuf'un bu görüşe dayanılarak tenkit edilmesi kanaatimizce doğru değildir. Bk. Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 47; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 207.

Şâfiî'nin hatalı kıyas olarak gördüğü diğer bir örnek de ganimetler arasındaki cariyeyle beraber olan askere verilecek ceza konusundadır. Ebû Hanîfe bu durumdaki askere had uygulanmayıp kendisinden ukr²⁵³ alınacağını savunur. Ebû Yûsuf hocasının görüşünü desteklemek için Abdullah b. Ömer'in iki kişinin mülkünde olan benzer durumdaki bir cariye konusunda had değil ukr ile hüküm vermesini delil getirir.²⁵⁴ Şâfiî ise Abdullah b. Ömer'in verdiği hükümde cariyeden doğan çocuğun nesebinin babasından sabit olacağına ancak Ebû Hanîfe'nin ganimetteki cariyeyle ilişki durumunda doğacak çocuğun nesebini babasından sabit olarak kabul etmediğine, bu durumda meselenin kıyas edilen şeyle bir yönden aynı bir yönden farklı bir hükme bağlandığına dikkat çekmektedir. Çocuğun nesebinin babadan sabit olarak kabul edilmemesi olayın zina olarak kabul edilmesini gerektirir. Ancak Ebû Hanîfe ve talebesi söz konusu askere had cezası da uygulamamaktadır ki bu durumda ona zina etmemiş bir zinakâr gibi muamele etmiş olmaktadırlar. Sonuç olarak burada aslın hükmü fer'e tam olarak verilmiş olmadığı için Şâfiî'ye göre bu kıyas hatalıdır.²⁵⁵

Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerini de kıyasa aykırı olmakla eleştirmektedir. O Ebû Hanîfe'nin dârülharbe güvence ile girmiş bir Müslümanın mallarıyla ilgili görüşünde bu eleştiriyi yapar. O Müslümanların ele geçirdiği bir bölgede bu durumdaki bir Müslümanın taşınmazları varsa bunların da ganimet sayılacağına ancak diğer eşyalarına dokunulmayacağına hükmetmiştir. Şâfiî ise bu hükmü hem sünnete hem kıyasa aykırı görmektedir. Çünkü eğer İslâm'ın bu Müslüman üzerindeki koruması kalktıysa bu tüm malı için geçerlidir ve malının bir kısmı değil tamamı ganimet hükmünde olmalıdır. Şâfiî aynı eleştiriyi Müslüman olan dârülharp vatandaşlarının malları konusunda da yapmaktadır.²⁵⁶

²⁵³ Ukr, kendisiyle şüphe içeren bir birleşme vuku bulan kadına, mehrine muadil olarak verilen tazminattır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 585.

²⁵⁴ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 7/357 (No. 13463).

²⁵⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 211-212.

²⁵⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 260, 273.

1.4.3.7. İctihadlar ve Rivayetler Arasında Çelişki İddiaları

Şâfiî, Ebû Yûsuf ve hocasının görüşlerinin bazı noktalarda çelişkiler barındırdığını iddia etmektedir. Bu çelişki iddialarını farklı icthadlar arasındaki çelişkiler ve icthada mesnet olarak nakledilen rivayetle verilen hüküm arasındaki çelişkiler olarak ikiye ayırabiliriz.

Şâfiî, Ebû Hanîfe ve talebesinin muhtelif icthadları arasında bazı çelişkiler olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan birisi Ebû Hanîfe'nin destek kuvvetlerin ganimetteki payı hakkındaki görüşü ile dârülharpte yaşayan Müslümanların ganimet payı hakkındaki görüşü arasında var olduğunu iddia ettiği çelişkidir. Ebû Hanîfe destek kuvvetler ordu dârülharpte iken orduya ulaşırsa savaş bitmiş olsa bile onlara ganimetten pay verileceğini söylemektedir. Ancak dârülharpte bulunan Müslüman savaş bittikten sonra orduya katılırsa ona pay verilmeyecektir. Şâfiî buradaki çelişki iddiasına cevap olarak destek kuvvetlerin uzak yerlerden kalkıp savaş için gelmekle bir meşakkate katlandıklarını ve bu sebeple bir ayrıcalıkları olduğunun söylenebileceğini belirtir. Ancak o bu savunmayı da geçerli görmez çünkü o zaman savaş için yola düşme meşakkatini üstlenen destek kuvvetin ordu dârülharp sınırından dârülislâma geçmiş olsa bile ganimetten pay alması gerektiğini belirtir. Oysa Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda pay alamazlar.²⁵⁷

Şâfiî'nin icthadlar arasında çelişki iddiasına bir diğer örnek de dârülharpte Müslüman olmuş harbînin malının ganimet olması meselesi ile dârülislâmda Müslüman olmuş müste'menin malının ganimet olması meselesi arasındaki çelişkidir. Ebû Hanîfe ilk durumdaki kişinin dârülharpteki taşınmazlarının ganimet olacağını taşınır mallarının kendisine kalacağını kabul ederken ikinci durumdaki kişinin dârülharpteki her şeyinin ganimet olacağını kabul eder. Şâfiî ise burada birbirinin aynı olan iki durum olduğunu ve Müslüman olmanın bu iki durumdaki kişinin de malını koruyacağını savunur. Ebû Hanîfe burada aynı durumdaki iki kişiye farklı hüküm vermekle bir çelişkiye düşmüştür. Bu meseledeki ikinci çelişki ise eğer söz konusu iki kişiye farklı hüküm verilecekse bu iki kişiden birincisi Müslüman olduktan sonra dârülharbi terk edip dârülislâma gelmesi bakımından daha üstün bir konumdadır.

²⁵⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 204-205.

Ancak Ebû Hanîfe verdiği hükümde daha üstün konumda olan bu kişinin malının tamamını ganimet saymış diğer kişinin malının bir kısmını ganimet saymıştır.²⁵⁸

Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a karşı bir diğer eleştirisi onun hükümlere mesnet olarak sunduğu rivayetler ile verdiği hükümler arasındaki çelişki olmasıdır. Ebû Yûsuf'un hem ganimetlerin düşman topraklarında paylaştırılmayacağına hem de destek kuvvetlerin ganimette hakkı olduğuna dair sunduğu delillerden birisi Hz. Ömer'in Sa'd b. Ebû Vakkâs'a (ö. 55/675) gönderdiği mektuptur. Şa'bî'nin naklettiğine göre Hz. Ömer kendisine yardımcı bir birlik gönderdiğini ve ölümlerin cesetleri çürümeden kendisine ulaşırlarsa onları da ganimete ortak etmesini emretmiştir. Ebû Yûsuf bu rivayetin ganimetlerin dârülharpte koruma altına alınmış olmayacağına (حرز) delil olduğunu düşünmektedir. Şâfiî'ye göre ise Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı rivayet aslında Ebû Yûsuf'un ictihadiyle çelişmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf destek kuvvetlerinin ordu dârülharpten çıkmadan orduya ulaşması durumunda ganimete ortak olacağını iddia etmektedir. Bu rivayete göre ise destek kuvvetleri ölümler çürüdükten sonra ordu dârülharpte iken orduya ulaşırlar da onlara pay verilemez. Ancak ordu dârülharpten çıktıysa ölümler çürümemiş olsa da onlara pay verilmesi gerekir. Hz. Ömer'in sözünden çıkan bu iki hüküm de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerine zıttır.²⁵⁹

²⁵⁸ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 272-274.

²⁵⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 175-176, 196-197.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYERÜ'L-EVZÂÎ İHTİLÂFLARI ve HANEFÎ FAKİHLERİNİN YORUMLARI

İslâm hukuk literatüründe devletler hukuku için siyer adının kullanılması, bu hukuk alanının Hz. Peygamber'in uygulamaları ile derin ilişkisini yansıtmaktadır. Zira İslâm devleti Hz. Peygamber'in Mekke'deki hayatı boyunca ortaya çıkmış, gelişmiş, yıllar içinde onun başka devlet ve topluluklarla ilişkileri şekillenmiştir. Ancak İslâm devletler hukuku alanında yapılacak bir okuma okuyucuya şunu açıkça gösterecektir ki fukahâ, fikhın diğer alt dallarında oluğu gibi bu alanda da birçok konuda ihtilaf etmiştir. Hz. Peygamber'in örnekliliğine rağmen ortaya çıkan bu ihtilafların dört muhtemel sebebi olduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki bazı konularla ilgili Hz. Peygamber'in uygulamalarının sonraki nesillere aktarılmamış olması sebebiyle delil yokluğu, ikincisi onun farklı zamanlarda farklı uygulamalar yapmış olması, üçüncüsü râvilerden bir kısmının bu uygulamaları yanlış aktarmış olmaları ve dördüncüsü de fukahânın bu uygulamalara dair rivayetleri farklı yorumlamalarıdır. Çalışmamız konuyla ilgili ihtilaflarda bu muhtemel sebeplerin etkilerini de incelemeyi amaçlamaktadır.

Taberî'nin fukahâ arasındaki tüm ihtilafları toplamayı hedefleyen *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı eserinin cihad bölümü incelendiğinde, *Siyerü'l-Evzâî*'nin siyer ilmi konusunda mevcut ihtilafların önemli bir yekûnünü yansıttığı görülebilir. Bu eserde ele alınan meseleler hakkında üç müctehid tarafından birbirlerinin görüşlerine muhtelif eleştiriler yapılmıştır. Ancak Şâfiî'den sonra eser üzerine başka bir reddiye ya da şerh türü çalışma yapılmadığı için ondan sonraki fukahânın, eserdeki konularla ilgili görüşlerini tespit etmek önem arz etmektedir. Bu bakış açısıyla çalışmamızın bu bölümünde temel amacımız Şâfiî sonrası fukahânın bu meselelerle ilgili görüşlerinin tespiti ve özellikle de Hanefî fıkıh âlimlerinin Şâfiî'nin kendi mezhep imamlarına karşı

yaptığı eleştiriler karşısındaki tutumlarının ve bu eleştirilere cevaplarının ortaya konması olmuştur.

Günümüzde devletler hukuku ya da diğer bir ifadeyle uluslararası hukuk, uluslararası özel hukuk (kanunlar ihtilafı) ve uluslararası kamu hukuku olarak ikiye ayrılır.²⁶⁰ Ancak klasik fıkıh metinlerinde böyle bir ayrıma gidilmemesi ve çalışmamıza kaynak olan eserde de bu ikili sınıflandırma için yeterli konu başlığı bulunmaması sebebiyle bu bölümdeki ihtilafları, konuların birbirleriyle ilgilerini dikkate alarak yedi başlık altında sınıflandırdık.

2.1. GANİMETLERLE İLGİLİ İHTİLAFLAR

Devletler hukukunun ana konu başlıklarından biri, devletlerin savaş halinde tabi olacağı kurallardır. Bu kurallar arasında en önemli konulardan biri de şüphesiz savaş sonunda bir ceza ve caydırma vesilesi olarak düşman kuvvetlerden alınan savaş gelirleridir. İslâm hukuku, kendileriyle savaşmayı meşru gördüğü bir düşman için onlardan ele geçirilen şeyleri ganimet olarak tanımlamış ve Müslüman ordularının bu gelirleri elde etme ve kullanma yollarını bazı kurallara bağlamıştır. Çalışmamızda temel aldığımız *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*'de düşman kuvvetlerinden elde edilen bu gelirlerle ilgili şu ihtilaflara yer verilmiştir:

2.1.1. Ganimetlerin Paylaştırılmasıyla İlgili İhtilaflar

Ganimetler konusundaki ihtilafların bir kısmı onların paylaştırılması hakkındadır. Bu başlık altında ganimetlerde kimlerin pay hakkı olduğu ve ganimet paylaşımının yeri hakkındaki ihtilaflar ele alınacaktır.

2.1.1.1. Ganimetlerin Taksim Yeri

Müctehidler araziler hariç savaşlarda ele geçirilen tüm ganimetlerin beşte dördünün savaşa katılan askerler arasında paylaştırılacağına ittifak etmiştir.²⁶¹ Ancak onların bu ganimetlerin askerlere paylaştırılacağı yer konusunda ihtilaf ettikleri

²⁶⁰ Shaw, *Uluslararası Hukuk*, 1.

²⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 382.

görülmektedir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre İslâm ordusunun ele geçirdiği ganimetler savaşın bitimine müteakip dârülharpte²⁶² taksim edilmesi gerekirken²⁶³ Ebû Hanîfe'ye göre İslâm topraklarına götürerek koruma altına alınmadıkça ganimetlerin taksim edilmemesi gerekir.²⁶⁴ Evzâî de reddiyesine Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü eleştirerek başlar.

Evzâî'ye göre Ebû Hanîfe'nin görüşü hem Hz. Peygamber'in hem de halifelerin uygulamalarına muhaliftir. Hz. Peygamberin ganimet elde ettiği hiçbir savaştan ganimetin beşte birlik kısmını kamu geliri olarak ayırıp diğerlerini askerlere dağıtmadan dönmediğini ileri süren Evzâî Benî Mustalik, Hevâzin, Huneyn ve Hayber'i ganimet paylaşımı yaptığı savaşlara örnek vermektedir. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in Hayber savaşında esir alınan Safiyye ile evlendiğini, sahabeden Dihye el-Kelbî'ye de Kinâne b. Rebî'in kardeşini verdiğini belirtmektedir. O, bu uygulamanın Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde ve onlardan sonra da devam ettiğini hatta fitnenin çoğalıp Emevî halifesi Velîd b. Yezîd (ö. 126/744) katledildiğinde dahi bu uygulamanın değişmediğini savunur.²⁶⁵

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin delil olarak sunduğu savaşlarda ganimetin İslâm topraklarına dönülmeden dağıtılmasının Ebû Hanîfe'nin görüşüyle çelişmediğini belirtir. Ona göre bu savaşlarda İslâm ordusu hakimiyetini sağlamış ve bu yerler dârülslâm haline geldiği için ganimet paylaşımı Medine'ye dönülmeden yapılmıştır. Müslümanlar bir yeri fethederek oranın kontrolünü sağladıktan ve o bölge dârülslâm haline geldikten sonra Ebû Hanîfe'ye göre de ganimetin ve feyin orada dağıtılmasında sakınca yoktur. Ancak hakimiyet tesis edilmemiş bir yerde ganimet paylaşımı mekruhtur.²⁶⁶

²⁶² Dârülslâm ve dârülharp kavramları için bk. bu tez, 27-28.

²⁶³ “Ganimet”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 31/306.

²⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 436, 527; Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 1; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 171; Ancak Ebû Hanîfe'ye göre de eğer taksim yapılacak olursa bu taksim geçerlidir. Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 527; Şeybânî ulemanın bu konuda ihtilaf etmesini cevaz için gerekçe olarak sunmaktadır. Şeybânî, *el-Asl*, 7/438.

²⁶⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 1-2; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 171.

²⁶⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 171-172.

Bu konuda isabetli görüşün Evzâî'nin görüşü olduğunu belirten Şâfiî, Ebû Yûsuf'un yaklaşımında çelişkiler olduğunu ileri sürmektedir. O, Evzâî'nin rivayetlerinin megâzî âlimleri tarafından bilinen ve kabul gören rivayetler olduğunu belirtmektedir. Şâfiî'ye göre, bu ilim dalında uzman olanlar Hz. Peygamber'in birçok savaşında ganimetlerin düşman ülkesinde paylaştırıldığı hususunda ittifak halindedir. Bu bağlamda o, konuyla ilgili nakillerde bulunan Ebû Yûsuf'un bu genel kabulü göz ardı etmemesi gerektiğini ima etmektedir.²⁶⁷

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin delil olarak sunduğu Mustalikoğulları gazvesinin sonucunda bu bölgenin de dârüislâm topraklarına katıldığını ve Velîd b. Ukbe'nin oraya zekât memuru olarak gönderildiğini iddia etmektedir. Şâfiî ise Benî Mustalik yurdunu fetheden Hz. Peygamber oradan ayrıldığında bu bölgenin halen dârülharp statüsünde olduğunu ileri sürmekte ve bu bağlamda Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamberin orayı fethettiğinde İslâm ülkesi yaptığına dair görüşünü eleştirmektedir. Ona göre Mustalikoğullarıyla yapılan savaş hicrî beşinci yılda yapılmış ancak onlar bundan uzun bir zaman sonra Müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamber'in onlara ancak hicrî onuncu yılda Velîd b. Ukbe'yi zekât memuru olarak göndermesi buna delildir. Hayber'de ise sadece Yahudilerin yaşadığını belirten Şâfiî, onlarla anlaşma yapıldığını, Hayber çevresinin de tamamen düşman beldesi olduğunu belirterek ilgili yerin İslâm ülkesi yapıldığına dair yaklaşımı tenkit etmektedir.²⁶⁸

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde de ganimetin düşman ülkesinde paylaştırıldığına dair iddiasını bu konuda ancak sika râvilerden gelen rivayetlerin kaynak olabileceğini, Evzâî'nin ise senetsiz ve şahitsiz sözlerle iddialarda bulunduğunu belirterek eleştirmekte ve onun bu tavrını hicaz ehlinin tavrına benzeterek reddetmektedir. Onun, Mâlikî Mezhebinin bir hüküm kaynağı olarak gördüğü *amel-i ehl-i Medine*'yi anımsatan eleştirisi şöyledir:

“Hicaz ehli bir konuda hüküm verdiklerinde kendilerine bunu kimden duyduunuz denir de onlar: Uygulama bu şekilde gelmiştir derler. Halbuki belki de bu uygulamanın kaynağı bir pazar görevlisi ya da su görevlisidir. Evzâî'nin Hz.

²⁶⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 175.

²⁶⁸ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 175; Benî Mustalik gazvesinin hicrî beşinci ya da altıncı yıl meydana geldiği ile ilgili kaynaklarda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bk. Önkâl, “Mustalik”, 31/361; Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, 346; Velîd b. Ukbe'nin zekât görevlisi olarak Benî Mustalik'e gönderildiği tarih olarak ise hicrî sekizinci veya dokuzuncu yıllar gösterilmektedir. Bk. Önkâl, “Mustalik”, 31/361.

Ömer ve Hz. Osman zamanında taksim bu şekilde yapıldı gibi sözleri de bu kabildendir ve bize göre kabul edilemez.”²⁶⁹

Evvâî’yi senetsiz iddialarda bulunduğu için eleştiren Ebû Yûsuf, kendi görüşünü şu rivayetlerle desteklemektedir:

Onun, Mücâlid b. Saîd (ö. 144/761) → Şa’bî (ö. 104/722) senediyle Hz. Ömer’den naklettiğı rivayete göre o Sa’d b. Ebû Vakkas’a “Sana yardımcı bir birlik gönderiyorum, cesetler çürümeden²⁷⁰ sana ulaşan olursa onlara da ganimetten pay ver.” şeklinde bir yazı göndermiştir.²⁷¹ Ebû Yûsuf, Hz. Ömer’in bu sözünü, ganimetlerin düşman topraklarında koruma altına alınmamış olacağına delil kabul etmektedir.²⁷²

Mücâlid b. Saîd²⁷³ kanalıyla gelen bu rivayeti Şâfiî sahih kabul etmemektedir. O, Ebû Yûsuf’un Evvâî’yi sika râvilerden nakilde bulunmamakla suçladığını ancak Evvâî’nin rivayette bulunmaktan kaçındığı bazı kişilerden nakilde bulunarak kendisinin bu hataya düştüğünü iddia etmektedir. Diğer taraftan Şâfiî, Evvâî’nin Hz. Peygamber’den sadece maruf olanı nakledeceğine olan güvenini de dile getirmektedir.

Şâfiî, bu rivayetin doğru kabul edilmesi halinde ise Ebû Yûsuf’un kendi naklettiğı rivayetine muhalefet etmiş olacağını belirtir. Zira Ebû Yûsuf, yardımcı kuvvetler İslâm ordusu düşman topraklarından çıktıktan sonra gelirse cesetler çürümeden gelmiş olsalar da kendilerine ganimetten pay verilmeyeceğini kabul etmektedir. Şâfiî, bu konuda Ebû Yûsuf’tan, ganimet dârülharpte paylaştırılır ve sonra

²⁶⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evvâî*, 2-11; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evvâî*, 174.

²⁷⁰ Burada cesetler çürümeden şeklinde tercüme ettiğimiz (قيل أن تتفقي القتلى) ifadesi bazı fakihler tarafından ölümlerin ayırt edilmesi olarak da anlaşılmıştır. Bu durumda bu ifade Müslüman ve kâfir ölümler birbirinden ayırt edilmediğı sürece anlamında kabul edilir. Bazı râviler ise bu sözü harflerinin yeri değişik bir şekilde (قيل أن تتفقي القتلى) olarak nakletmişlerdir ki bu durumda anlamı “ölümleri arkalarında bırakıp dârülslâma dönmeden önce” olacaktır. İfade bizim tercih ettiğimiz gibi cesetlerin çürümesi anlamında kabul edildiğinde ise uzun zaman geçip ordunun oradan dârülslâma dönmesinden kinaye olarak kabul edilmektedir. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/22-23.

²⁷¹ Bk. Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasanî Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr* (Dâru’s-Selefiyye, 1982), 2/333; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/303.

²⁷² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evvâî*, 5; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evvâî*, 172-173; Bu rivayetin senedi el-Asl’da Mücâlid b. Sa’id → Şa’bî ve Ziyâd b. İlâka → Hz. Ömer şeklinde verilmektedir. Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/432.

²⁷³ Mücâlid ile ilgili cerh ve ta’dil âlimlerinden genel olarak olumsuz görüşler nakledilmekle birlikte ihtilaf halinde oldukları söylenebilir. Yahya b. Saîd el-Kattân onu telkini kabul ettiğinden dolayı zayıf kabul etmiş, Buhârî sadûk olduğunu İbn Hibbân ise kendisiyle ihticâc edilmeyeceğini söylemiştir. Bk. Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/41.

da cesetler ayırt edilmeden yardımcı birlikler gelirse kendilerine pay verilmeyeceği, ordu henüz düşman topraklarında olup paylaşım da yapılmamışken yardımcı birlikler gelirse pay alabilecekleri şeklinde iki görüş daha geldiğini belirtir. O, bunların hem Ebû Yûsuf'un kendi görüşüne ters hem de delil olarak sunduğu Hz. Ömer rivayetine aykırı olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁴

Ebû Yûsuf'un ikinci delili Enfâl âyetinin²⁷⁵ nüzul sebebine dair Muhammed b. İshak'ın Ubâde b. Sâmî'ten (ö. 34/654) naklettiği rivayettir. Ubâde, Bedir harbinden sonra ashabın ganimet paylaşımı konusunda birbirlerine düştüklerini ve bunun üzerine söz konusu âyetin indiğini, böylece ganimet üzerinde Allah ve Resulü dışında kimsenin hak sahibi olmadığını, Hz. Peygamber'in de ganimeti dilediği şekilde dağıttığını nakletmektedir.²⁷⁶ Ebû Yûsuf, ashab henüz ganimet mallarını dârüislâma götürüp koruma altına almadıkları için bu rivayetin kendi görüşünü desteklediğini belirtmektedir.²⁷⁷ Anladığımız kadarıyla bununla kastettiği, ganimet henüz ordunun mülkiyetine girmediği için âyetle onların elinden çekilip alındığı ve eğer mülkiyetleri altına girmiş olsaydı olayın bu şekilde gerçekleşmeyeceğidir.

Ebû Yûsuf'un Hasan b. Umâre²⁷⁸ → Hakem → Miksem senediyle İbn Abbas'tan naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber Bedr ganimetlerini Medine'ye ulaşmadan paylaşmamıştır. Ebû Yûsuf Bedir ganimetlerinin Medine'ye dönene kadar paylaştırılmadığı görüşünü Kelbî (ö. 146/763) ve Muhammed b. İshak'a da atfetmektedir.²⁷⁹ Hz. Osman ve Talha'nın Bedir savaşına katılmadıkları halde Hz. Peygamber Medine'ye döndüklerinde pay istedikleri ve kendilerine pay verildiğine

²⁷⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 175-176.

²⁷⁵ “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah'a ve resulüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah'a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resulüne itaat edin.” el-Enfâl 8/1.

²⁷⁶ Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/356 Hâkim, hadisin Müslim'in şartına göre sahih olduğunu belirtmiştir.

²⁷⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 7; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 173.

²⁷⁸ Hasan b. Umâre, Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'u metruk râvilerden hadis nakletmekle eleştirirken kastettiği râvilerden biri olmalıdır. Onun hakkında hadis âlimlerinin geneli olumsuz sözler söylemekte ve Ebû Hâtim, Müslim, Nesâî ve Dârekutnî'nin kendisini metruk kabul ettikleri nakledilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, 2/304-307.

²⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/425-426.

dair rivayet de bu rivayetin doğruluğunu desteklemektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf, Zührî ve Mekhûl'un Hz. Peygamber'in düşman topraklarında hiçbir zaman ganimet paylaşmadığına dair mürsel rivayetlerini de delil olarak sunmaktadır.²⁸⁰

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un Bedir savaşına ait ganimetlerin Medine'ye geldikten sonra dağıtıldığı ve savaşa katılmayan Hz. Osman ve Talha'ya pay verildiğine dair görüşünü birçok açıdan eleştirmektedir. Öncelikle savaşa katılmayan kişilere ganimetten pay verilmesinin Ebû Yûsuf'un kendi ilkeleriyle de çeliştiğini belirten Şâfiî Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den savaşa katılmayan birine ganimetten pay verilemeyeceğinin nakledildiğini belirtir. Bedir ganimetlerinin Medine'ye dönülmeden Seyr denilen mevkide dağıtıldığını²⁸¹ ileri süren Şâfiî, Hz. Peygamberin Medine'ye döndüğünde Ensar ve Muhacir'den sekiz kişiye kendisine ait hisseden pay verdiğini kabul eder ve bunu şu şekilde gerekçelendirir: Ona göre Ebû Yûsuf'un Ubâde b. Sâmî'ten naklettiği gibi Bedir savaşından sonra ashab arasında ganimetler hakkında anlaşmazlık çıkınca Enfâl âyetiyle ganimetler üzerinde mücahitlerin hakkı iptal edilerek tek hak sahibi Hz. Peygamber kılınmış, o da bunları dilediği şekilde dağıtarak söz konusu sekiz kişiye de pay vermiştir. Ganimetlerin beşe bölünerek paylaşılmasını emreden âyet²⁸² indikten sonra ise Hz. Peygamber'in savaşa katılmamış herhangi bir kimseye ganimetin orduya ait olan beşte dördlük kısmından pay verdiği bilinmemektedir. Onun daha sonraları müellefe-i kulûba ve başkalarına ganimetten verdiği paylar da Şâfiî'ye göre kendi hissesinin içinden verdiği şeylerdir.²⁸³

Şâfiî'nin Bedir ganimetlerinin Hz. Peygamber'e has olduğu şeklindeki görüşüne dikkat çeken Kudûrî, bu kabule göre Bedir ganimetleri Medine'de dârülharpte

²⁸⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 8-10; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 173-174.

²⁸¹ Serahsî, Şâfiî'nin Bedir ganimetlerinin Seyr denilen yerde dağıtıldığına dair naklinin sahih olmadığını iddia eder ve İbn Abbas'ın ganimetlerin Medine'de dönünce paylaştırıldığı şeklindeki görüşünü doğru kabul eder. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/17; Başka bir yerde ise Seyr mevkiinde ganimetlerin dağıtılmasını buranın dârülslâm olmasıyla te'vil etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber ve ashabının bulunduğu her yer dârülslâm kabul edilir. Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 3/116; Kudûrî ise eğer Bedir ganimetleri dârülharpte paylaşıldıysa bile bunun geçici taksim olduğunu, kismet-i temlikin ise Medine'ye dönüşte yapıldığını savunur. Kudûrî, *Tecrid*, 8/4161.

²⁸² وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْجِ الْجُمُعَةِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “Allah'a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir.” el-Enfâl 8/41.

²⁸³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 176-178.

dağıtıldıysa bile bunun kendileri aleyhine delil olarak kullanılamayacağını belirtir. Zira onlar bu taksimi ganimetteki hakların taksimi olarak değil Hz. Peygamber'in dilediği şekilde yaptığı bir bağışı olarak yorumlamış olmaktadır.²⁸⁴

Serahsî, Şâfiî'nin savaşa katılmadıkları halde Hz. Osman ve Talha'ya ganimetten pay verilmesinin kendi ilkelerine aykırılık teşkil ettiği şeklindeki itirazına cevap vermektedir. O, Hz. Osman'ın savaşa katılmamak için Hz. Peygamberden izin aldığını, Hz. Talha'nın ise casuslukla görevlendirildiğini, bu bağlamda onların aslında mücahidlere dahil edildiğini ve bu sebeple kendilerine pay verildiğini ileri sürmektedir. Serahsî, onlara pay verilmesinin başka bir yoruma göre de onların yardımcı kuvvet statüsünde olmalarıyla açıklandığını kaydetmektedir. Bu yoruma göre Hz. Talha zaten o gün orduya katılmak maksadıyla düşman topraklarında bulunuyordu Hz. Osman ise Medine'deydi ancak Hz. Peygamber ve ashabı Medine'de olmadığı için o sırada Medine'de çoğunluk Yahudi ve münafıklardaydı ve bu sebeple Medine de dârülharp sayılıyordu. Medine'yi dârülharp kabul eden bu yorum Serahsî'yi de tatmin etmemiş olmalı ki bu görüşü sahiplenmeden “bir yoruma göre” kaydıyla nakletmiştir.²⁸⁵ Diğer taraftan Nevevî (ö. 676/1277) Bedir savaşına katılmadıkları halde pay verilen kişilerin aldıkları mallar pay olarak nitelense de aslında bunların ganimet payı değil humustan dağıtılmış mallar olmasını da muhtemel görmektedir.²⁸⁶ Onun bu yorumu kanaatimizce Hanefilerin görüşünü desteklemek için de kullanılabilir.

Ebû Yûsuf, Batn-ı Nahle seriyyesini de ganimetlerin dârülharpte dağıtılamayacağına delil olarak sunmaktadır. Zira onun Kelbî'den naklettiğine göre Abdullah b. Cahş bu seriyyede elde ettiği ganimetleri Medine'ye gelene kadar birliğindeki askerlere dağıtmamış, seriyye Medine'ye vardığında paylaşımı Hz. Peygamber yapmıştır. Şâfiî ise bunun delil olamayacağını çünkü hem bu olayın Bedir savaşından ve âyetin inmesinden önce olduğunu hem de Abdullah b. Cahş'ın ganimeti paylaştırmayıp Medine'ye getirmesinin olayın haram ayların son günü gerçekleşmesi

²⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4162-4163.

²⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/17-18.

²⁸⁶ Şehzade Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri : Hallu işkali'l-efkar fî hilli emvali'l-küffar* (İstanbul: İSAR [İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı], 2013), 51.

Ebû Yûsuf'un ganimetin düşman topraklarında paylaşılmasının caiz olduğuna dair görüşünü bir çelişki olarak gören Şâfiî, bu durumda onun Evzâî ile aynı yaklaşımı benimseme noktasına geldiğini ileri sürmektedir.²⁹² Serahsî ise bunu caiz görmelerini konunun icthadî bir mesele olmasıyla yani devlet başkanının burada icthad yetkisi olmasıyla açıklamaktadır.²⁹³ Zira hâkimin müttetekun aleyh olan bir meselede verdiği farklı hüküm geçersizdir ancak ihtilaflı bir meselede verdiği hüküm geçerlidir.²⁹⁴

Ebû Yûsuf, ganimetin düşman topraklarında paylaşılmaması görüşünü şu üç gerekçeyle de desteklemektedir: Öncelikle dârülişlâma ulaştırılmadan ganimet koruma altına alınmış olmaz. İkinci olarak eğer ordu henüz dönmeden yardımcı bir birlik onlara ulaşırsa bunlar da ganimete ortak edilirler. Üçüncü bir sebep de eğer düşman birlikleri Müslümanların elindeki ganimeti geri alır sonra da başka bir Müslüman birlik söz konusu ganimeti tekrar ele geçirirse ilk birliğin ganimette payı yoktur.²⁹⁵ İlk iki gerekçe bizzat Ebû Hanîfe'den de aktarılmaktadır.²⁹⁶

Ebû Sevr (ö. 240/854) askerlerin dârülharpte ihtiyaç duydukları ölçüde ganimetten gıda, giysi ve binek alabileceği konusunda Müslümanlar arasında ihtilaf olmadığını ve ordunun buna hakkı olduğuna göre ganimeti dârülharpte paylaşmaya da hakkı olduğunu belirtir. Ona göre insanların ganimet taksimini kendi topraklarına dönünceye kadar ertelemelerinin sebebi sadece bunun düşmanlara karşı onları meşgul edecek olmasıdır.²⁹⁷ Serahsî ise Ebû Sevr'in bu gerekçesini kendi mezhebinin görüşünü savunmak için kullanmaktadır. O, ganimetin dârülharpte dağıtılması halinde bunun güvenlik sorununa yol açacağına işaret eder. Zira bu durumda ordudaki askerlerin paylarını alıp dağılma ihtimali ortaya çıkacaktır. Bu da düşman karşısında onların zayıf durumda kalmalarına yol açabilir.²⁹⁸ Serahsî, Huneyn savaşından sonra bedevilerin ganimetlerin yerinde dağıtılması konusunda ısrarlarına rağmen Hz. Peygamber'in bunu yapmayıp İslâm topraklarına girinceye kadar ertelemesini de

²⁹² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 176.

²⁹³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 3/116.

²⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/4162.

²⁹⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 172.

²⁹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/437.

²⁹⁷ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 131.

²⁹⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 3/116.

mezhebinin görüşüne delil olarak sunmaktadır. Ganimetlerin Ci'râne²⁹⁹ mevkiinde dağıtılmasının sebebi buranın Huneyn öncesinde fethedilmiş olan Mekke'ye bitişik bir yer olması yani dârüislâm toprağı olmasıdır. Bu da Hz. Peygamber'in ganimet paylaşımını kasıtlı olarak dârüislâma kadar geciktirdiğini göstermektedir.³⁰⁰

Merginânî (ö. 593/1197) mezhebinin görüşünü ganimet taksimini dârülharpte yapılan satış akdine kıyas ederek delillendirmektedir. Hz. Peygamber'in ganimetlerin dârülharpte satışını yasakladığını³⁰¹ nakleden Merginânî, ganimet taksiminin de satış gibi olduğunu ve aynı kapsama girdiğini bu sebeple hadisteki yasağın kapsamında düşünülmesi gerektiğini belirtir.³⁰²

Hanefilerin dârüislâmda götürülerek koruma altına alınmamış ganimetleri satım akdindeki kabzedilmemiş mala da kıyas ettiklerini nakleden Mâverdî, bu kıyası iki yönden tenkit etmektedir. Öncelikle satışta kabz gerçekleşmediği sürece mal satıcının tazminindedir ki ganimet olayında böyle bir şey olmadığı için bu kıyas doğru değildir.³⁰³

Mezhep imamlarının ganimetlerin taksim yeri ile ilgili görüşlerinden yola çıkan Hanefî fakihleri, ganimet taksiminin kismet-i haml ve kismet-i mülk olarak iki şekilde yapılabileceğini kabul ederler. Eğer devlet başkanı ganimetleri yükleyip İslâm topraklarına götürmek için yeterli binek bulamazsa yine de ganimet taksimini dârülharpte yapmaz ve ordudaki herkese ganimetleri paylaştırarak taşır. Buna kismet-i haml denmektedir. İslâm topraklarına ulaşınca da tekrar ganimeti toplayıp taksim eder. Asıl taksim olan kismet-i mülk ise sadece dârüislâmda gerçekleşebilir.³⁰⁴ Mâverdî ise ganimetin kismet-i haml ile taşınmasında zorluk taksim edilerek

²⁹⁹ Ci'râne Mekke ile Tâif arasında, Mekke'ye 9 mil uzaklıkta aynı adla anılan bir su kuyusunun da bulunduğu bir mevkidir. Ahmet Önkâl, "Ci'râne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/25.

³⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/18-19.

³⁰¹ Zeylai bu rivayeti "garîbun cidden" şeklinde nitelemiş ve hakkında başka bir bilgi vermemiştir. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1997), 3/408; İbn Hacer ise kaynağını bulamadığını belirtmiştir. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci'l-ehâdisi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/120.

³⁰² Merginânî, *el-Hidâye*, 2/385.

³⁰³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 14/166.

³⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/121.

taşınmasında ise kolaylık olduğunu, evla olanın kolay olanı tercih etmek olduğunu savunarak bu yaklaşımı eleştirir.³⁰⁵

Hanefiler ile Şâfiîler arasında ganimetler konusundaki bu ihtilafın onların mülkiyetin sebebi konusunda farklı düşüncelerinden kaynaklandığı görünmektedir. Şâfiî, mübah malların mülkiyetinin istîlâ ile gerçekleştiği ve istîlânın da ele geçirmekten ibaret olduğu düşüncesiyle ganimetlerin mülkiyetinin dârülharpte ele geçirildiği anda Müslümanlara geçeceğini düşünmektedir. Hanefilere göre ise istîlâ sadece ele geçirmeyi değil nakledilmeyi de gerektirir ve dârülharpteki ganimetler henüz nakledilmemiş ve her an düşman tarafından geri alınma riski altında olduğuna göre istîlâ edilmiş sayılamazlar. Burada Şâfiî'nin bakış açısıyla ganimet mübah mal gibi görülmekte ve sadece ele geçirilmekle ona malik olduğu düşünülmektedir. Oysa ganimetle av arasında fark vardır. Av hayvanını yakaladıktan sonra onun kaçmasını engellemekle mülkiyet tamamlanır, ganimeti ise kaçırmaya çalışan harici bir düşman mevcuttur ve bunu engellemenin yolu da onu dârülihlâma götürmektir.³⁰⁶ Diğer bir ifadeyle istîlâ sadece mübah mal üzerinde olduğu zaman mülkiyet ifade eder. Ganimet açısından bakıldığında ise Müslümanlar dârülharpte olduğu sürece düşmanın tekrar saldırma ihtimali sebebiyle ganimet üzerinden hala düşmanın mülkiyeti izale olmamıştır.³⁰⁷

Şâfiî fakihi Zencânî (ö. 656/1258) ise ganimetlerde mülkiyetin hemen gerçekleşeceğine humus âyetini³⁰⁸ delil getirmektedir. Âyette ganimetleri ele geçirmekle onlara ganimet ismi verildiği ve beşte biri Allah'ın hakkı olarak kabul edildiğine göre kalan beşte dördünün mülkiyetinin de sadece istîlâ ile askerler için sabit olması gerekir.³⁰⁹

³⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 14/166.

³⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/33; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/385.

³⁰⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/121.

³⁰⁸ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْجِيهِ الْجُمُعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir." el-Enfâl 8/41.

³⁰⁹ Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahricü'l-Fürû ale'l-Usûl*, 301.

Burada Hanefiler, ganimetler için üç aşamalı bir mülkiyet düşüncesi oluşturmuşlardır. Buna göre Müslümanlar ganimetleri ele geçirdiklerinde mülkiyet hakkı sabit olur, dârülişlâma götürerek ihraz edildiğinde bu hak pekişir, paylaşım ile birlikte ise kesinleşir.³¹⁰

Şâfiî fakihî Mâverdî, Hanefilerin ganimet üzerindeki hak tesisi konusundaki bu yaklaşımlarını tenkit ederek ele geçirilmiş bir ganimette Müslümanların sahipliğinin düşmanlarının sahipliğinden daha fazla olduğunu savunur. Çünkü dârülharpte bulunan ganimet ancak ülke bakımından düşmanın elinde denilebilir. İstîlâ ve müşahede bakımından ganimeti asıl ele geçirmiş olan ise İslâm ordusudur. Ganimet taksiminin tehir edilmesinde hakkın geciktirilmesi, hemen dağıtılmasında hakkın sahibine zamanında verilmesi söz konusudur. Mâverdî, Hanefilerin bu konudaki delilinin Mekhûl'un, Hz. Peygamber'in dârülharpte hiç ganimet dağıtmadığı şeklindeki sözü olduğunu ancak onun böyle bir şey söylemiş olamayacağını, olsa bile sahabenin ittifakı karşısında bunun bir anlamı olmayacağını savunur. O, Hz. Peygamber'in Bedir savaşında Abdullah b. Mes'ûd'a Ebû Cehil'in ganimetler arasındaki kılıcını vermesini de kendi görüşlerine delil olarak sunar. Zira bu bir tenfildir, tenfil ise taksim kapsamında sayılır.³¹¹

İbn Kudâme rey ehlinin ganimet dağıtımını dârülharpte uygun olmadığı, mülkiyetin mallar üzerinde tam hakimiyetle tesis edileceği ve bunun da dârülişlâmda söz konusu olabileceği şeklindeki görüşünü naklederek tenkit etmektedir. O, dârülharpte ganimet üzerinde mülkiyetin tesisinin tamamlanmış olacağı görüşünü üç gerekçeyle delillendirmektedir. Öncelikle düşman ülkesinin fethiyle onların üzerinde egemenlik tesis edilmiş, mübah mallarda bir eşya üzerinde zilyedlikle ona malik olduğu gibi burada da aynı husus söz konusu olmuştur. Ayrıca mülkiyet de harbîlerin zimmetinden çıkmıştır. Bunun delili de onların artık ganimet mallarında bulunan kölelerini azat etme hakkına sahip olmamalarıdır. Bunun yanında harbî kölenin Müslüman olması ve İslâm ordusuna katılması halinde özgür olması da kâfirlerin ganimetler üzerindeki mülkiyetlerinin sona erdiğine delildir.³¹²

³¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/33; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/385.

³¹¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 14/166.

³¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/263-264.

Her ne kadar Cessâs, Mâlik'in de dârülharpte ganimet dağıtımını mekruh gördüğünü nakletse³¹³ de Mâlikî fakihleri eğer bir seriyye ganimet ele geçirdiyse İslâm topraklarına dönene kadar ganimeti taksim edilmemesi gerektiğini, ancak düşmanın çokluğundan emin olan bir ordu söz konusu ise o zaman taksim edilmesinin doğru olduğunu kabul ederler.³¹⁴

Sahnûn, Mâlik'in görüşünü ganimetlerin dârülharpte dağıtımının ve satımının yapılacağı şeklinde aktarmaktadır. O da bu görüşe Hz. Peygamber'in ganimetleri Benî Mustalik, Hayber ve Huneyn gazvelerinden dönmeden önce dağıtmasını ve Hz. Ömer'in Sad b. Vakkas'a yazdığı mektupta ganimet mallarının dağıtımını talep etmesini delil olarak sunmaktadır. Diğer taraftan Sahnûn bu meselede büyük orduların durumunun seriyyelerden farklı olduğunu, onların gerçekte herhangi bir şeyden korkmadıklarını belirtmekte, belli bir yeri fetheden ordunun orada artık hakimiyet kuracağını ileri sürerek onların dârülharpte paylaşım yapmasını savunmaktadır. Bu noktada onun ifadeleri, Hanefîlerin ganimet dağıtımı için belli bir yerde hakimiyet kurulmasına dair görüşüne cevap niteliğinde düşünülebilir. Bununla birlikte Sahnûn, Hanefîlerin yaklaşımına temas etmemektedir.³¹⁵ Mâverdî ise Mâlik'e göre ganimetlerin dârülharpte esirlerin ise dârülslâma dönünce taksim edileceğini nakletmektedir.³¹⁶

Hanefîlerle diğer Fukahâ arasındaki bu ihtilafın temelini oluşturan ganimetlerin İslâm topraklarında ihraz edilmeden Müslümanların mülkiyetine geçmeyeceği anlayışı, onların bir kısmını sonraki başlıklarda ele alacağımız ganimetlerle ilgili şu hükümlerinin de kaynağı olmuştur:

1. Ganimet elde eden mücahitlerden biri dârülharpte vefat ederse mirasçılara ganimet payından bir şey verilmez.

³¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulema* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 3/465.

³¹⁴ "Ganimet", 31/306.

³¹⁵ Abdusselâm b. Sa'îd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetu'l-kubrâ li'l-İmâm Mâlik rivâyetu Sahnûn ve yelihâ Muqaddimâtı İbn Ruşd ve ma'ahu Kitâbu Tezyîni'l-memâlik bi menâkıbi Seyyidine'l-İmâm Mâlik li's-Suyûtî ve Kitâbu Seyyidine'l-İmâm Mâlik li'z-Zevâvî* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/503.

³¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 14/165.

2. Destek kuvvetleri ganimetler İslâm topraklarına ulaştırılmadan orduya yetişir ve ganimetleri birlikte İslâm topraklarına ulaştırırlarsa ganimetten pay alırlar.

3. Devlet başkanı ihtiyaç olmadıkça ganimetlerden bir şey satamaz.

4. Ganimet elde edenlerden biri ganimet mallarından bir şey telef ederse tazmin sorumluluğu olmaz.

5. Devlet başkanı ganimetleri dârülharpteyken bir ictihada binaen değil de gelişi güzel paylaşırsa bu taksim caiz olmaz.

6. Devlet başkanı bir ictihada binaen dârülharpte paylaşım yaparsa bu konu ictihadî bir konu olduğu için paylaşım geçerli olur.³¹⁷

7. Bir yer güç kullanılarak fethedildiği zaman devlet başkanının o belde halkına iyilik yaparak ganimetten vazgeçme hakkı vardır. Çünkü askerlerin ganimet üzerindeki hakkı zaten henüz kesinleşmemiştir ve devlet başkanı böyle davranmakla onların hakkından bir şey eksiltmiş olmaz.

8. Ganimetten pay alma hususunda sınır kapısından geçme anındaki duruma itibar edilir. Bu sebeple eğer kişi sınırı atlı olarak geçiyorsa atlı payı piyade olarak geçiyorsa piyade payı alır. Şâfiî ise burada askerin savaş anındaki durumunu esas almaktadır.³¹⁸

2.1.1.2. Piyade ve Süvarinin Ganimet Payları

Barutun icadından önce orduların savaş gücü için en önemli araçlardan birisi at olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de de Müslümanların savaş için atlar hazırlamaları istenmektedir.³¹⁹ Hz. Peygamber'in uygulamasında da orduya atıyla katılan savaşçının ganimetten alacağı pay piyadenin alacağı paydan fazla tutulmuştur. Süvariye piyadeden fazla hisse verilmesiyle ilgili rivayetlerden, Hz. Peygamber'in süvarinin ihtiyacını gidermeyi ve de o dönemin en önemli savaş aracı olan at teminini teşvik

³¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/122.

³¹⁸ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 118-119.

³¹⁹ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ “Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.” el-Enfâl 8/60.

etmeyi amaçladığı görülmektedir.³²⁰ Ancak burada kimin süvari sayılacağı, süvariye atı için verilecek fazla payın miktarı, kaç at için pay verileceği gibi konularda müctehidler arasında ihtilaflar vardır.

2.1.1.2.1. Süvarinin Ganimet Payı

Müctehidler, Arap atları üzerinde savaşan askerlerin süvari sayılacağına ittifak etmişlerdir.³²¹ Ancak bu süvarilerin ganimet paylaşımında piyadelerden fazla olarak nasıl bir pay alacakları ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Hanîfe, bir pay kendisi bir pay da atı için olmak üzere süvarinin ganimetlerden iki pay alacağını kabul ederken³²² cumhur süvarinin üç pay alacağını kabul etmektedir.³²³ Bu meselede sadece talebeleri Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'nin (ö. 204/819) Ebû Hanîfe ile aynı kanaatte olduğu nakledilmektedir.³²⁴ Evzâî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü tenkit ederek Hz. Peygamber'in ata iki sahibine bir olmak üzere süvariye toplam üç pay verdiğini ve Müslümanların da bu konuda kendi zamanına kadar ihtilaf etmeden bu görüşe sahip olduğunu iddia eder.³²⁵

Kanaatimizce bu meseledeki ihtilafın temeli konuyla ilgili delil olan hadislerin aktarımındaki ifade tarzlarına dayanmaktadır. Zira bugün elimizdeki fıkıh kitaplarında dahi fukahânın görüşleri yanlış anlama gelecek ifadelerle verilebilmektedir. Örneğin Mâlik'in bu meseledeki görüşünün atlıya toplam üç pay³²⁶ şeklinde olduğu bilinmekteyken, Taberî onun görüşünü “atlıya iki yayaya bir pay” (للفارس سهمين وللراجل سهم) şeklinde vermektedir.³²⁷ Oysa bu kalıpla ifade edilecek olursa Mâlik'in görüşünün doğru ifadesi ancak “ata iki adama bir pay” (للفرس سهمين وللراجل سهم) şeklinde olabilir. Buradan hareketle konuyla ilgili muhtelif hadislerin de meselenin râviler tarafından yanlış anlaşılma ya da oldukça müsait ifadelerle rivayet edilmesi

³²⁰ Mehmet Erkal, “Ganimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/353.

³²¹ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 81.

³²² Şeybânî, *el-Asl*, 7/439-440.

³²³ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, 86-87; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 386.

³²⁴ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 81.

³²⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 17; Ayrıca bk. Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 359.

³²⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/518.

³²⁷ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 80.

sebebiyle ortaya çıktığını fukahânın da bu sebeple ihtilaf ettiğini söyleyebiliriz. İlgili hadisi İbn Abbas'tan nakleden bazı râviler tarafından “atlıya iki yayaya bir pay” (للفارس سهمين وللراجل سهمًا) şeklinde³²⁸ bazıları tarafından ise “ata iki atlıya bir pay” (للفرس سهمين وللأرأس سهمًا) şeklinde³²⁹ nakledilmesi buna örnek verilebilir.

Şeybânî *el-Asl*'da Ebû Yûsuf kanalıyla İbn Abbas'tan, Hz. Peygamber'in Bedir'de atlıya iki piyadeye bir pay verdiğini³³⁰ nakletmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf aynı görüşü Kelbî ve Muhammed b. İshak'tan da rivayet etmiştir.³³¹ Ebû Yûsuf, Haccâc b. Ertât → Mekhûl senediyle Hz. Peygamber'in Hayber'de de atlıya iki pay piyadeye bir pay verdiğini nakleder.³³² Ancak o ve Şeybânî bu rivayetleri nakletmekle birlikte bu meselede hocalarına katılmaz ve süvarinin atına iki, kendisine bir pay olmak üzere toplam üç pay alacağını savunurlar.³³³ Ebû Yûsuf hem Hz. Peygamber'den hem de bir çok sahâbîden süvariye atı için iki kendisi için bir olmak üzere ganimetten üç hisse verileceğinin nakledildiğini ve kendisinin de bu nakilleri esas aldığını söyleyerek bu meselede hocasının yerine Evzâî'nin görüşünü tercih etmektedir. Hocasının ise bir Müslümanın payının bir hayvanın payından düşük tutulmaması gerekçesiyle bu şekilde bir hüküm verdiğini nakleder.³³⁴

Şâfiî ise Ubeydullah b. Ömer → Nâfi' → İbn Ömer senediyle Hz. Peygamber'in süvariye üç yayaya bir pay verdiğini³³⁵ naklederek Evzâî'nin görüşünü destekler. O Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği Müslümanın payını bir hayvanın payından düşük tutmama gerekçesini ise iki yönden eleştirmektedir. Şâfiî öncelikle hayvana iki

³²⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/427.

³²⁹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3/437; Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, 3/414-415.

³³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/427; Zeylaî İbn Abbas'tan bu manadaki rivayeti “garib” olarak niteler. Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, 3/416.

³³¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/427.

³³² Şeybânî, *el-Asl*, 7/436; Ebû Dâvûd, Mekhûl'ün rivayetini “ata iki, yayaya bir pay” şeklinde verir. Bk. Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *el-Merâsîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 228.

³³³ Şeybânî, *el-Asl*, 7/440.

³³⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 21; Şeybânî, *el-Asl*, 7/441-442.

³³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001) “Cihad”, 51 (No. 2863), “Megâzî” 40 (No. 4228); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1955) “Cihad”, 57; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 154 (No. 2733); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, ed. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.) “Cihad”, 36.

sahibine bir hisse ifadesinin sadece Arapça’da bir ifade tarzı olduğunu ve burada kastedilenin hayvana pay vermek değil aslında sahibine hayvan sebebiyle pay vermek olduğunu belirtir. Diğer taraftan o, Ebû Hanîfe’nin gerekçelendirmesi doğru kabul edilse bile onun da hayvana binicisiyle eşit pay vermekle hayvanla Müslümanı eşit tutmuş olacağını ve bu sebeple kendisiyle çeliştiğini savunur. Halbuki burada ata verilen pay aslında ata verilmemektedir ki zaten at da mülk edinebilen bir varlık değildir. Burada sadece âyetin teşvik ettiği savaş atı edinme sorumluluğunu yerine getiren ve bu atın bakımı için masraf eden mücahide Hz. Peygamber’in verdiği bir pay söz konusudur.³³⁶

Şeybânî de hocasının gerekçesini eleştirerek bu meselede atın insana üstün tutulmasının söz konusu olmadığını ve at için verilen payların atın kendisine değil sahibine verilmesi nedeniyle burada atının yayaya üstün tutulmasının söz konusu olduğunu ve bu konuda icmâ olduğunu savunur. Atlıya verilen üç paydan biri kendi bedeniyle savaşa katılması, biri atlı olarak savaşması biri de atın bakımının karşılığı olarak verilmektedir.³³⁷ Merginânî ise atın hem sabit bir yerde savaşması hem de hücum ve geri çekilmede faydalı olması, insanın ise sadece sabit bir yerde savaşmasını bu görüşün gerekçesi olarak sunar.³³⁸ Serahsî de atın giderlerinin bir insandan daha fazla olmasını bu görüşün gerekçelerinden biri olarak verir.³³⁹ Ebû Hanîfe açısından ise buna, atın değersiz otlarla doyabileceği fakat insanın ancak ücretle alınan şeylerle beslenebileceği şeklinde cevap verir. Zaten bu gerekçelendirmeler önemli değildir çünkü bu meselede itibar masrafa göre değildir. Zira eğer yapılan masrafa göre hüküm verilecek olsa katır ve fil gibi hayvanlara da pay verilmesi gerekir.³⁴⁰

Hanefî fukahâsı bu meselede imâmeyn ve diğer müctehidlerin görüşünü değil Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmişler ve Ebû Hanîfe’nin görüşünü detaylı bir şekilde delillendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre bu konuda Enfâl sûresi 41. âyette ganimetlerin beşte dördlük kısmının askerin geneline izafe edilmesi zahir bir hüküm olup Hz. Peygamber’in bu konudaki uygulaması da ganimetlerin askerler arasında eşit

³³⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâi*, 183.

³³⁷ Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, 3/35-36.

³³⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/388.

³³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/41.

³⁴⁰ Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, 3/35; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/42.

olarak dağıtılmasıdır. Ancak nas sebebiyle bu hüküm tahsis edildiğinde ise bu tahsis sadece ittifak edilen kısımda yapılabilir ve hükmün kalan kısmının umumu üzerine terk edilmesi gereklidir. Bu durumda konuyla ilgili hadisler iki tarafın rivayetlerinde ittifak ettikleri kadarıyla yani ata tek hisse ayırmak noktasında delil olabilecek fazlasında ise ihtilaf edildiği için delil olamayacaktır.³⁴¹ Benzer bir delili kıyas üzerinden yapan Cessâs, kıyasa göre de ata pay verilemeyeceğini çünkü onun binek hayvanları gibi sadece bir araç olduğunu ancak burada ata bir pay verme konusunda icmâ olduğu için o noktada kıyasın terk edilip kalan kısımda kıyasın hükmünün korunması gerektiğini savunur.³⁴²

Onlar muhataplarının delil olarak kullandıkları hadisleri başka sebeplerle de delil olarak kabul etmemektedirler. Serahsî ata iki pay verenlerin delil olarak kullandığı İbn Ömer rivayetinin Abdullah b. Ömer el-Ömerî'den nakledildiğini ancak bu hadisin Ebû Hanîfe tarafından Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî'den (ö. 147/764) ata tek pay şeklinde de nakledildiğini ve Ubeydullah'ın kardeşinden daha sika olduğu olduğunu söyleyerek kendi rivayetlerini savunur.³⁴³ Ancak Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî'den de ata iki pay şeklinde nakil gelmiştir ve Kudûrî de ondan gelen bu rivayetin sahih olmadığını ispat etmeye çalışır.³⁴⁴

Merginânî ise İbn Ömer rivayetinin iki görüşe uygun şekilde de nakledildiğini yani aralarında tearuz olduğunu bu sebeple İbn Abbas rivayetine göre amel etmek gerektiğini savunur.³⁴⁵ Oysa Zeylaî'ye göre İbn Abbas'ın rivayeti biri İbn Ebû Leyla kanalıyla diğeri İshak b. Râhûye'nin *Müsned*'inde olmak üzere iki farklı tarikle atlıya toplam üç pay verileceği şeklinde de nakledilmiştir.³⁴⁶ Ancak Tahâvî, İbn Ebû Leyla rivayetinin onun hafızasının kötü olması sebebiyle delil olamayacağını ve muhataplarının delil olarak sundukları hadislerinin çoğunun da râvilerinin meçhul olması sebebiyle delil olarak kullanılamayacağını savunur.³⁴⁷

³⁴¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/120; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 3/36-37.

³⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/77; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/125.

³⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/41-42.

³⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4134.

³⁴⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/388.

³⁴⁶ Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, 3/414-415.

³⁴⁷ Cessâs, *Muhtasaru İhtilafî'l-ulema*, 3/437.

Serahsî'nin nakline göre Ebû Hanîfe bu meselede iki görüşün de rivayetlerinin sahih kabul edilmesi halinde bunların arasındaki tearuzun giderilmesi gerektiğini söyleyerek bunun üç şekilde yapılabileceğini belirtmiştir. Ata verildiği söylenen ikinci pay söz konusu olaylarda ya tenfil kapsamında ödül olarak verilmiş ya humustan ihtiyaca binaen verilmiş ya da ilgili hadislerdeki “ata iki pay adama bir pay” sözü “atlıya iki pay piyadeye bir pay” anlamında kullanılmıştır. Hayber’le ilgili hadisteki “adamlar bin dört yüz kişi atlar da iki yüz at idi” (وكانت الرجال الفا واربعمائة والخيـل مائتي) (الخيـل) “atlar”, (الرجالة) “piyadeler”, (الرجال) “adamlar” ifadesinde de “adamlar” (الرجال) kelimesi “piyadeler” (الرجالة), “atlar” (الخيـل) kelimesi “atlılar” (فرسان) şeklinde tevil edilir. Nitekim âyette³⁴⁸ de (الخيـل) kelimesi “atlılar” anlamında kullanılmıştır.³⁴⁹

Mâverdî ata verilen fazladan payın bu şekilde tenfil olarak tevil edilmesini birkaç yönden eleştirmektedir. Öncelikle pay denilen şey kazanılmış bir şey olup tenfil kabul edilemez. İkinci olarak tenfil bir şarta binaen elde edilir fakat at için böyle bir şart da yoktur. Ayrıca at için tenfil söz konusu olmaz ancak eğer at için tenfil kabul edilecek olsa bile atlıya verilen ilk iki pay ile üçüncünün hükmü aynıdır, yani ilk ikisi tenfil değilse üçüncüsü de olamaz.³⁵⁰

Hanefilerin bu konuda delil olarak sunduğu başka rivayetler de olup bunlardan biri de Tahâvî'nin İbn Ömer'den naklettiği Hz. Peygamber'in Bedir'de atlıya iki pay verdiğine dair bir hadistir.³⁵¹ Ancak Cessâs bu rivayet sahihse dahi Bedir ganimetlerinin Hz. Peygamber'e has olması sebebiyle bunun Ebû Hanîfe'nin görüşü için delil olarak kullanılamayacağını söylemektedir.³⁵²

Debûsî, Hanefilerin bu meseleye delil olarak kullanılan hadislerdeki en az oranı yani tek payı esas almasını şu genel kuralı kabul etmelerine bağlamaktadır:

“Aslını tespit etme konusunda icthadın caiz olmadığı, miktarlarla ilgili meselelerde, ölçünün en az miktarı hususunda kesin bir delil, fazlası hususunda ise şüpheli delil varsa iki durum söz konusudur. Eğer konu bir hükmün ispatı ile

³⁴⁸ وَاسْتَفَرَزَ مِنْ اسْتِطَاعَتِ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْهُمْ وَمَا يَعْزُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا “Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağrıyla ayart! Süvarilerinle yayalarınla onlara karşı ordu topla; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaadde bulun. Zaten şeytan insanlara aldatmadan başka bir şey vaad etmez.” el-İsrâ 17/64.

³⁴⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 3/36; Atlıya verilen üçüncü payın tenfil olarak te'vil edilebileceğine dair ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/77.

³⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 8/416.

³⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/121; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/185 (No. 9316).

³⁵² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/76.

alakalı ise hüküm verirken en düşük miktar, eğer konu bir hükmün düşürülmesi ile alakalı ise en yüksek olan miktar esas alınır.”³⁵³

2.1.1.2.2. Farklı At Cinsleri İçin Pay Verilmesi

Müctehidler her ne kadar oranı konusunda ihtilaf etmiş olsalar da savaşta süvarilerin kullandığı safkan atlar için pay ayrılacağı ve at dışında deve, katır ve eşek ile katılan savaşçılara bu hayvan için pay verilmeyeceğinde de ittifak etmişlerdir.³⁵⁴ Pay verilecek atın cinsi konusunda ise ihtilaf edilmiştir.

Ebû Hanîfe at cinsleri arasında fark görmemektedir.³⁵⁵ Ebû Hanîfe burada âyetin umumunu dikkate almaktadır.³⁵⁶ Zira âyetle savaş için at beslenmesi tavsiye edilirken tüm at cinslerini kapsayan genel bir tabir (الخيال) kullanılmıştır.³⁵⁷ Evzâî ise yük atlarını (برذون) bunlardan istisna etmektedir. Ona göre Velîd b. Yezid’in öldürülmesinden ve fitnenin yayılmasından önce Müslüman liderler yük atlarına ganimetten pay vermemişlerdir.³⁵⁸ Bu konuda üçüncü bir görüş ise Leys b. Sa’d’a aittir. O, safkan Arap atlarına iki hisse pay verilirken bunun dışındaki atlara tek hisse verileceğini kabul etmektedir.³⁵⁹ Cübûrî, Mâverdî’den Evzâî’nin de yük atlarına tek pay verileceği görüşünü nakletse³⁶⁰ de Mâverdî’nin ifadesi bu şekilde değildir. Onun naklettiğine göre Evzâî, safkan (عتيق)³⁶¹ atlara iki pay, kırma atlara tek pay verileceği fakat yük taşımada kullanılan atlara pay verilmeyeceği görüşündedir.³⁶² Fezârî de benzer şekilde onun görüşünü yük atlarına pay verilmez ancak kırma atlara tek pay verilir, asil atlara ve onlara benzeyen kırma atlara ise iki pay verilir şeklinde nakletmektedir.³⁶³

³⁵³ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 151.

³⁵⁴ İbnü’l-Münzir, *Kitâbü’l-İcmâ’*, 86-87.

³⁵⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 7/439-440.

³⁵⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/528.

³⁵⁷ Bk. en-Nahl, 16/8.

³⁵⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî*, 19-20.

³⁵⁹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l-ulema*, 3/440.

³⁶⁰ Cübûrî, *Fıkhü’l-İmam el-Evzâî*, 2/509.

³⁶¹ Safkan at (عتيق) anne ve babası Arap atı olan ata denir. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8/418.

³⁶² Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 8/418.

³⁶³ Fezârî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/359-360.

Serahsî bu meselede Irak ve Hicaz âlimlerinin ittifak halinde olduğu nakletmekte,³⁶⁴ Buhârî de Mâlik'in âyetle savaş için yetiştirilmesi tavsiye edilen atlardan bahsedilirken at cinsleri hakkında hepsini kapsayan genel bir ifade (الخيـل) kullanılması sebebiyle yük atlarına da pay verileceği görüşünde olduğunu nakletmektedir.³⁶⁵ Ancak Mâlik yük atlarına safkan atlarla aynı şekilde pay verilmesini yöneticinin (الوالي) onayına bağlı olarak kabul etmektedir.³⁶⁶

Arapçada “şu atlar” ifadesiyle çoğunluğu safkan olmayan at sürüsünün kastedebildiğini ve bu şekilde bir kullanımın doğruluğunda Arapların ittifak ettiğini belirten Ebû Yûsuf, Evzâî'nin görüşünü eleştirmektedir. Ona göre savaşta diğer at cinsleri safkan atlardan çok daha kıvrak, binmesi rahat ve dayanıklı olabilmektedir. Bu bakımdan at cinsleri arasında fark gözetilemez. Evzâî'nin fitnenin yayılmasına kadar Müslüman liderlerin de diğer at cinslerine pay vermediğine dair sözünü ise Ebû Yûsuf delilsiz bir iddia olarak nitelemekte ve ağır sözlerle eleştirmektedir.³⁶⁷

Şâfiî bu konuda Evzâî'nin görüşünü destekleyen bir rivayet nakleder. Süfyân b. Uyeyne → Esved b. Kays → Ali b. Akmer senediyle verdiği rivayete göre Şam'a saldıran bir ordudaki safkan olmayan atlar safkan atlardan sonraki gün Şam'a ulaşmış ve bu sebeple ordu komutanı Münzir el-Hemed'ânî safkan olmayan atlara pay vermemiş Hz. Ömer'in de bunu onaylamıştır.³⁶⁸ Şâfiî bu konuda daha başka rivayetler de nakledilmiş olmakla birlikte bunların hepsinin münkatı' olduğunu belirterek onları delil olarak kabul etmediğini belirtir. O at denildiğinde tüm atların bu ismin kapsamına girdiğini ve bu iki sebebe binaen at cinsleri arasında fark görmediğini belirtir.³⁶⁹

Atların durumunu piyadelere kıyas ederek açıklayan Tahâvî, Arap ve Acem piyadenin ganimet payı nasıl farklı değilse at olarak adlandırılan her hayvanın da payının farklı olamayacağını ve at hissesi alacağını kabul etmektedir.³⁷⁰

³⁶⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 3/39.

³⁶⁵ Buhârî, “Cihad”, 51 (No. 2863).

³⁶⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/518; Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 81.

³⁶⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 21.

³⁶⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/183 (No. 9313); Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/326 (No. 2772).

³⁶⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 184.

³⁷⁰ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulema*, 3/441.

Cessâs, piyade ve süvarinin ganimet paylarıyla ilgili nakledilen hadisleri de bu meselede delil olarak sunmaktadır. Ona göre savaşta yük atlarına binen kişiler de ilgili rivayetlerdeki süvari nitelemesinin umumuna dahildir. Bu durumda süvari olarak kabul edilen bu kişilerin yük atlarına da pay verilmesi gerekir. Cessâs, Leys b. Sa'd'ın safkan olmayan atlara tek pay vermesini de kendi mezhebinin görüşünü destekleyen bir görüş olarak görmektedir. Zira bu atlara tek hisse olsa da pay vermesi Leys b. Sa'd'ın da onları at (الخيـل) ifadesinin kapsamı altında kabul ettiğini göstermektedir. Bu durumda ata tek hisse verilmesi ise hatalıdır. Cessâs, etinin yenmesi ile ilgili hükümde fukahânın yük atları ve safkan Arap atı arasında fark gözetmemesini de bu atlar arasında bir fark olmadığına delil olarak sunmaktadır.³⁷¹

Şam ehlinin safkan olmayan atlara pay verilmeyeceğine delil olarak şaz bir hadise dayandıklarını belirten Serahsî, mezhebinin bu konudaki delilinin âyette savaş için at yetiştirmenin sebebinin düşmana korku vermek olarak gösterilmesi³⁷² olduğunu belirtmektedir. Buna göre eğer atın önemi düşmana korku vermesinden ileri geliyorsa bu Arap atı için söz konusu olduğu gibi diğer atlar için de söz konusudur. Her at türünün kendine has artıları olduğunu belirten Serahsî at cinsleri arasında üstünlük olduğunu da kabul etmemektedir. O, Hz. Ömer'in Münzir el-Hemedânî'nin geç kalan atlara tek hisse vermesini onaylamasını, geçmiş bir ictihadı onaylamaktan ibaret görmekte ve bunu bir delil olarak kabul etmemektedir.³⁷³

2.1.1.2.3. Birden Fazla Atı Olanın Payı

Süvarinin ganimet payıyla ilgili görüşlerini incelediğimiz fukahânın savaşta süvarinin piyadeden daha faydalı olduğu konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. Burada hükmü bilinmesi gereken bir diğer durum da bir süvarinin bineği olan at dışında savaşa başka atlar da getirmesi durumudur. Her ne kadar İbnü'l-Münzir, savaşa birden fazla at ile katılan kişiye sadece tek bir at için pay verileceği konusunda icmâ olduğunu³⁷⁴ kaydetse de bu doğru değildir ve bu mesele *Siyerü'l-Evzâi*'de ihtilaf

³⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/77-78.

³⁷² Bk. el-Enfâl, 8/60.

³⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10:42.

³⁷⁴ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, 86-87.

konusu olmuştur. Bir askerin savaşa birden fazla at getirmesi durumunda Süleyman b. Musa³⁷⁵ (ö. 119/737[?]) her at için bir pay verileceğini; Sevrî, Evzâî³⁷⁶ ve Ahmed b. Hanbel³⁷⁷ ise iki at için pay verileceğini daha fazlası için verilmeyeceğini kabul ederler.

Ebû Hanîfe savaşa iki atıyla katılan bir Müslümanın sadece tek atı için ganimetten pay alabileceğini kabul etmektedir.³⁷⁸ Evzâî ise kişi savaşa iki at da getirse her iki at için kendisine pay verilmesi gerektiğini ancak ikiden fazla at için pay verilmeyeceğini, ilim ehlinin de bu görüşte olup devlet yöneticilerinin de bununla amel ettiğini iddia eder.³⁷⁹ Ayrıca Evzâî'den burada kişinin savaş alanına getirdiği ikinci atı kullanıp kullanmamasının hükme etki etmediği nakledilmiştir.³⁸⁰

Ebû Yûsuf ise ikinci atın kullanılacak bir at değil yedekte bekleyecek bir at olacağını savunarak bir yerde bağlı olarak bekleyen savaşta kullanılmayan bir ata nasıl pay verileceğini sorgulamaktadır. Onun Evzâî'ye diğer bir eleştirisi de ikinci ata pay veriliyorsa üçüncüye neden verilmediği noktasındadır. Hz. Peygamber ve ashabından iki ata da pay verileceğine dair tek bir rivayet nakledildiğini ve bu sebeple o rivayetin şaz olduğunu belirten Ebû Yûsuf, Evzâî'nin ilim ehlinin kanaatinin ve yöneticilerin uygulamasının da iki ata pay verilmesi şeklinde olduğu görüşünü de delilsiz ifadeler olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir.³⁸¹

Ebû Yûsuf'un burada açık bir şekilde Ebû Hanîfe'nin tek ata pay verilmesi şeklindeki görüşünü savunmakla birlikte Şeybânî *el-Asl*'da Ebû Yûsuf'un bu konuda Ebû Hanîfe'den ve kendisinden farklı düşünerek iki ata pay verdiğini ancak daha fazlasına vermediğini kendisinden nakletmektedir.³⁸² Bu durumda İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) zâhirü'r-rivâyede bu konuda Ebû Yûsuf'tan bir ihtilaf nakledilmediği

³⁷⁵ Mekhûl ve Zührî'den sonra Şam'ın en bilgin ismi olarak kabul edilen Süleyman b. Musa, Mekhûl'un vefatından sonra onun meclisinin başına geçmiştir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 223-224.

³⁷⁶ Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 83-84.

³⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/250-251.

³⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/441-442.

³⁷⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 40-42.

³⁸⁰ Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 83.

³⁸¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 40-42.

³⁸² Şeybânî, *el-Asl*, 7/441-442.

ifadesi³⁸³ ve Tahâvî'nin, Ebû Yûsuf'un meşhur görüşünün tek ata pay vermek olduğu ve iki ata pay verilir şeklindeki görüşünün *İmlâ*'yı nakleden talebeleri tarafından aktarıldığı ifadesi³⁸⁴ ile elimizdeki *el-Asl* metni arasında bir uyumsuzluk vardır. Bazı kaynaklar ise farklı bir görüşü olduğuna değinmeden onun Evzâî ile aynı görüşte olduğu kaydetmektedir³⁸⁵ ki bu durumda Ebû Yûsuf'un görüşünün reddiyesini kaleme aldıktan sonra değiştiği söylenebilir.

İlim aldığı kimselerin hepsinin tek ata pay verileceği görüşünde olduğunu ve kendisinin de buna uyduğunu belirten Şâfiî konuya dair çelişen iki rivayet olduğunu belirterek bu rivayetleri değerlendirmektedir:

Onun Süfyân b. Üyeyne → Hişâm b. Urve → Yahya b. Abbâd b. Abdullah b. Zübeyr senediyle verdiği rivayete göre Zübeyr b. Avvâm'a savaşta biri kendisi ikisi tek bir atı için biri de akrabalık hakkı için olmak üzere dört pay verilmiştir.³⁸⁶ Şâfiî'nin Evzâî'nin delili olarak sunduğu rivayet ise Mekhûl'un Zübeyr b. Avvâm'dan naklettiği Mürsel bir rivayettir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Hayber günü Zübeyr b. Avvâm'a biri kendisi dördü de iki atı için olmak üzere ganimetten beş pay vermiştir.³⁸⁷ Şâfiî burada metin tenkidi yaparak iki açıdan Hişâm b. Urve kanalıyla naklettiği ilk hadisin Mekhûl'un rivayetine tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Öncelikle Süfyan b. Uyeyne'nin rivayeti Zübeyr b. Avvâm'ın çocukları kanalıyla gelen bir rivayet olduğuna göre kendi nesli onun kaç hisse aldığını Mekhûl'den daha iyi bilir. İkinci olarak da başkasına verildiği bilinmeyen fazla bir payı almak bir iftihar sebebi olacağı için eğer böyle bir durum söz konusu olsa Zübeyr b. Avvâm'ın nesli Mekhûl'den daha fazla bunu duyurmak isterdi.³⁸⁸

Şâfiî, Süfyan b. Üyeyne'nin rivayetini Mekhûl'un rivayetine tercih etmekle birlikte Süfyân'ın diğer hadis hafızlarının aksine senette Yahya b. Abbâd'ı atladığını

³⁸³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/496.

³⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/126.

³⁸⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 3/37; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 162.

³⁸⁶ Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/531 (No. 12876).

³⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/186 (No. 9324).

³⁸⁸ Burada metinde Zübeyr b. Avvâm yerine İbn Zübeyr'in adı geçmektedir. Ancak doğru olan Zübeyr b. Avvâm'ın ganimet payından bahsedilmesidir ki Şâfiî'nin aynı rivayetleri değerlendirdiği el-Ümm'ün ganimet taksimi bölümünde de bu şekilde geçmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 5/318-320.

ve hadisin bu sebeple maktu olup Mekhûl'ün rivayeti gibi delil olamayacağını belirtir. Bu durumda elde delil kalmayınca Şâfiî'ye göre yapılacak şey megâzî âlimlerine başvurmaktır ve onlar da Hz. Peygamber'in iki ata pay verdiğiine dair hiçbir şey rivayet etmedikleri gibi onun Hayber'in fethine kendisine ait üç atla katıldığı ve sadece tek biri için pay aldığı konusunda da ihtilaf etmemişlerdir.³⁸⁹

Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünü umûmü'l-belvâ³⁹⁰ yaklaşımı ile delillendirmektedir. O, Hz. Peygamber'in büyük ordularla savaflara çıkmasına rağmen birden fazla ata pay verdiğiine dair bir rivayet olmaması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin bu hükmü verdiğini belirterek Müslümanların on iki bin kişiyle katıldıkları Hayber gazvesini buna örnek verir. Bu savafla Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650 [?]) ve Akra' b. Hâbis (ö. 33/653-54) gibi kabile liderleri de katılmıştır ki böyle kişilerin bir savafla tek bir atla katılmaları mümkün değildir. İki atı olan birine fazladan pay verilmesi ise diğer askerlerin payından eksilmesi anlamına geleceğı için insanların bunu bilmemesi de mümkün değildir. Ancak savafla katılan bunca insana rağmen bu insanların birden fazla atına pay verildiğıine dair hiçbir rivayet nakledilmemiştir. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünü kıyasla da delillendirir. Normalde bir savafla aracına pay verilmeyeceğı ve at da bir savafla aracı olduğı için atın payı kıyasa aykırıdır. Ancak burada kıyası terk etmeyi gerektiren sünnet delili sebebiyle bir ata pay verilmiş fazlası hususunda ise kıyasın hükmü baki bırakılmıştır.³⁹¹

Serahsî iki ata pay verip fazlasına vermeyenlerin bu hükmü, bir askerinin en fazla iki ata ihtiyacı olabileceğı fazlasına ihtiyacı olmayacağı şeklinde gerekçelendirdiklerini ve Ebû Hanîfe ile Şeybânî'nin de bir askerinin savaflırken birden fazla ata ihtiyacı olmayacağı sebebiyle bu görüşü kabul etmediklerini kaydeder.³⁹²

³⁸⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 200-201.

³⁹⁰ Toplumda çokça karşılaşıldığı için mükelleflerin kaçınmasının zor olduğı hadiseler ve bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı durumları ifade eden umûmü'l-belvâ anlayışı ile Hanefiler, ihtiyaç duyacakları meselelerde insanları aydınlatmakla görevi olan Hz. Peygamber'in az sayıda kişiye bilgi aktarmasını ve bu bilginin daha sonra yaygınlaşmamasını veya en azından meşhur olmamasını mâkul görmezler. Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

³⁹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/126-127.

³⁹² Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 3/37.

2.1.1.2.4. Atın Payında Resmî Kayıtlara İtibar

Süvari ve piyadenin ganimetlerden alacakları paylarının farklı olması kimin süvari sayılacağı ile ilgili de bir problem ortaya çıkarmaktadır. Askerlerin savaşa katılırken piyade olarak katılmış olsa da savaş sürecinde bir at satın alarak süvari olarak savaşması ya da süvari olarak katılsa da sonradan atın bir şekilde elinden çıkması ve kişinin savaşı piyade olarak sürdürmesi mümkündür. Ebû Hanîfe'ye göre eğer bir süvari dârülharbe atıyla geldikten sonra atı telef olur ya da yaralanırsa atın savaştaki durumuna bakılmaksızın resmî kayıtlar (الدیوان) esas alınmalı ve kişi düşman topraklarına süvari olarak girdiyse süvari payı almalıdır. Düşman topraklarına girdikten sonra bir at satın alarak onun üzerinden savaşan askere de süvari payı değil piyade payı verilmelidir.³⁹³

Hiz. Peygamber zamanında bir Divan olmadığını ve onun zamanında kişi düşman topraklarına girdikten sonra at edinmiş olsa dahi atına da pay verildiğini belirten Evzâî, Müslümanların sonraki liderlerinin de bu şekilde ganimet taksimi yaptığını söyleyerek Ebû Hanîfe'yi eleştirmektedir. Evzâî'nin itirazının bir delile dayanmadığını kaydeden Ebû Yûsuf ise bunu söyleyebilmek için onun önce piyade olarak savaşmış da sonradan at edinen birine Hiz. Peygamber'in süvari payı verdiğine dair güvenilir râvilerden gelen müsned bir rivayet sunması gerektiğini belirtir. Savaş sürecinde süvarilerden birinin atını bir piyadeye satması ve her ikisinin de bir süre atlı olarak savaşmış olması durumunda ikisine de süvari payı verilemeyeceğini zira ortada tek bir at olduğunu belirterek Ebû Hanîfe'nin hükmünü aklın savunan Ebû Yûsuf Hiz. Ömer zamanında divan kurulduğundan beri de uygulamanın Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre yapıldığını iddia etmektedir.³⁹⁴

Şâfîî, Evzâî'yi sağlam bir rivayet sunmadan bu konudaki sünnetin kendi görüşüne uygun olduğunu söylediği için eleştiren Ebû Yûsuf'un kendisinin de aynı hataya düştüğüne dikkat çekerek onu eleştirmektedir. Ebû Yûsuf'un kendi görüşünün sünnete uygun olduğunu zannettiğini ancak onun da ne sağlam bir hadis ne de bir

³⁹³ Şeybânî, *el-Asl*, 440; Ebû Hanîfe'nin meşhur görüşü bu şekilde olmakla birlikte Abdullah b. Mübârek ondan, dârülharbe girdikten sonra bir at satın alan askere de süvari payı verileceğini nakletmiştir. Bk. Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulema*, 3/441; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 3/45.

³⁹⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 22-23.

haber sunduğunu belirten Şâfiî bu konuda delilin ancak Hz. Peygamber'in sünneti olabileceğine dikkat çeker. Hz. Peygamber'in bu konudaki açık sünneti ise genel kural olarak süvariye üç piyadeye bir pay vermesidir ve bu meselede de hüküm bu sünnetten alınmalıdır. Hanefilere göre de kendisine göre de savaşa katılmayana pay verilmeyeceğine³⁹⁵ dikkat çeken Şâfiî savaşa atıyla katılmayanın da aynı şekilde atına pay verilemeyeceğini belirtir. Kişinin düşman topraklarına süvari olarak girse de piyade olarak girse de savaştan önce ölürse ganimetten pay alamayacağına dikkat çeken Şâfiî aynı mantıkla savaşa katılmamış olan bir at için de pay verilmesinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Zira savaşa katılıp sağ çıkmayan askere pay verilemiyorsa aynı şartlardaki ata hiçbir şekilde verilmemelidir.

Ebû Yûsuf'un atın iki asker tarafından dönüşümlü olarak kullanılması örneğini doğru bulmayan Şâfiî nasıl ki bir asker iki farklı bölgede savaşa da ortada tek bir ganimet olduğu sürece tek bir pay alıyorsa aynıının at için de geçerli olduğunu, at için söz konusu olan payın atın malikine verileceğini, bir iki gün süreyle atı kullanana verilemeyeceğini belirtir. Bu konuda Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olan birinden “düşman topraklarına atıyla giren bir kişinin atı daha sonra elinden çıksa da dârüislâmda iken ata yaptığı masraflar sebebiyle yine de atı için pay alacağı” şeklinde bir görüş nakleden Şâfiî bu görüşü de şöyle çürütmektedir: Bu görüş sahibinin savaş toprakları yakınında ordu kaydı tutulmadan kısa süre önce at alan kişiye süvari payı verdiğini çok uzak yerlerden atıyla gelen ancak kayıt tutulan mevkiye yaklaştığında atı ölen kişiye piyade payı verdiğini belirten Şâfiî onun bu görüşlerinin ata yapılan masraf için ata pay veriliyor şeklindeki gerekçesiyle açıkça çeliştiğini belirtir.³⁹⁶

Şâfiî'nin eleştirilerinden birinin, süvarinin payının zikredildiği hadisin şumulü olduğunu belirtmiştik. Kudûrî mezhebinin görüşünü savunurken bu eleştiriye bir cevap olarak düşünülebilecek şöyle bir yorumda bulunur: hadiste atlıya iki pay verileceği bildirilmiştir. Burada “süvariye iki pay vardır” ifadesi aslında gelecekteki bir hükmü beyan eden bir söz olup “süvariye kazanacağı ganimetlerden iki pay vardır”

³⁹⁵ Kanaatimizce bu itiraz haklı bir itiraz değildir. Çünkü Hanefilere göre takviye kuvvetler savaşa katılmasa da ganimetin korunarak dârüislâma ulaştırılmasına destek verdiklerinde ganimetten pay alabilmektedir. Bk. bu tez, 88-93.

³⁹⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 185-186.

anlamına gelir ve kişinin dârülharbe süvari olarak girmesi hadisin hükmü kapsamında sayılması için yeterlidir.³⁹⁷

Kudûrî isim vermeden Şâfiî'nin diğer bir eleştirisine daha cevap vermektedir. Şâfiî, kişi düşman topraklarına süvari olarak girse de piyade olarak girse de savaştan önce ölürse ganimetten pay alamayacağına göre aynı mantıkla savaşa katılmamış olan bir at da pay alamaz demektedir. Kudûrî bu itirazı kabul etmeyerek şöyle der: Atlı öldüğünde hak sahibi ölmüş olduğu ve ölüm de mülkiyetin intikalini engellediği için pay alamamaktadır. At öldüğünde ise bu pay mülkiyetinin atlıya geçmesini engelleyecek bir durum değildir.³⁹⁸

Şâfiî'nin, Hz. Ömer'in “Ganimet savaşa katılanın hakkıdır.” sözü uyarınca kişinin savaştaki halini dikkate aldığı ve atlı olarak savaşmaya atlı hissesi vermediğini belirten Serahsî, Şâfiî'nin görüşü için sınırı geçtikten sonra ölen köle meselesinin de delil olarak sunulduğunu belirtir. Buna göre nasıl ki sınırı geçtikten sonra ölen köleye ganimetten bir şey verilmiyorsa ata da verilmemesi gerekmektedir. Ancak Serahsî bu kıyası iki yönden reddeder. İlk olarak köle de bir insan olup ata kıyas edilemez. İkinci olarak köleye ganimetten verilen radh hisse olmayıp ondan çok düşük ve takdire kalmış belirsiz bir paydır ve bu sebeple düşük olanın yüksek olana kıyası doğru değildir. Ata pay verilmesinin hikmeti olarak gösterilen düşmana korku vermeyi bu meselede de mezhep görüşüne gerekçe olarak sunan Serahsî'ye göre düşman topraklarına ulaşmadan ölen ata pay verilmemesi düşmana korku verme hususunda bir faydasının olmamasından kaynaklanmaktadır. Düşman topraklarına ulaştıktan sonra ise maksat hasıl olmuş ve düşman kaç tane atının kendilerine saldırdığı bilgisini almıştır. Bundan sonra at hayatta kalamasa da payını alır ki zaten birçok at da savaştan sağ çıkamamaktadır.³⁹⁹

Savaştan önce atı ölenin süvari payı alamayacağına hükmetmek de insanların savaşa atlarıyla katılmaktan geri durmalarına sebep olacaktır. Devlet başkanının insanları savaşa teşvik etme sorumluluğu dikkate alındığında bu hükmün doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Huneyn savaşında piyade olarak savaşmak

³⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4148.

³⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4150.

³⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/42-43.

durumunda kalan süvarilere de süvari payı verilmesi at için verilen payı hak etmek için at üzerinde savaşmanın şart olmadığını göstermektedir. Bu payın hak edilmesi için gereken şart atın dârülharpte bakım masrafını üstlenmektir.⁴⁰⁰

Hanefilerin bu meselede genel yaklaşımı ordu kayıtlarının dikkate alınması olmakla birlikte düşman topraklarına atlı olarak geldiği halde kendi isteğiyle atını satan kimse bu hükümden istisna edilmiştir. İbnü'l-Mübârek, Ebû Hanîfe'den sınırdan atlı olarak geçse de bu kişiye atı için pay verilmeyeceğini nakletmiştir.⁴⁰¹ Serahsî de Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den bu kişiye süvari payı verileceğini naklettiğini ancak *Zâhirü'r-rivâye*'ye göre piyade payı verileceğini belirtmektedir. Serahsî, sonraki Hanefî fakihlerin de bu konuda görüş ayrılığına düştüğünü, kendi görüşünün ise bu durumda piyade payı verilmesi şeklinde olduğunu belirtir. Ona göre atı ölenin aksine atını satan kişi onu satmak suretiyle at üzerindeki mülkiyet hakkını kendi isteğiyle yok etmiştir ve bu durumdaki kişinin atını satması o atı düşmana korku salmak maksadıyla değil ticaret yapmak amacıyla beslediğini göstermektedir. Serahsî bu kişiye atlı payı verilmesi gerektiğini düşünenlerin, kişinin atını satmasının onun savaştan kaçmama noktasındaki kararlılığını gösterdiği şeklinde bir yorum yaparak bu görüşü savunduklarını belirtir.⁴⁰²

Debûsî bu meseledeki ihtilafın temelinde de Hanefilerin “ganimetlerin mülkiyetinin ancak onların dârülişlâma taşınması ile tamamen Müslümanlara geçeceği” şeklindeki temel yaklaşımının bulunduğunu belirtmektedir. Şâfiî ganimete hak kazanma konusunda çatışma anını dikkate aldığı için askerin o anda süvari ya da piyade olmasına göre hüküm vermişken Hanefiler ganimete hak kazanma konusunda sınırı geçme anındaki durumu dikkate almışlardır.⁴⁰³ Kanaatimizce Debûsî'nin meseleyi bu kaideye bağlaması eleştiriye açıktır. Zira eğer hüküm bu kaideye göre verilecek olsa askerin dârülharbe giriş anındaki haline değil dârülişlâma dönüşündeki durumuna itibar edilmesi daha doğru olurdu.

⁴⁰⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 3/45.

⁴⁰¹ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulema*, 3/441.

⁴⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/43-44; Hasan b. Ziyâd'ın rivayeti için ayrıca bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/4148; Hasan b. Ziyâd'ın bu meseledeki kendi görüşü de atını kendi isteğiyle satan, hibe eden ya da kiralayan kişiye piyade payı verilmesi olarak nakledilmiştir. Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 85.

⁴⁰³ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 119.

2.1.1.3. Takviye Kuvvetlerin Ganimet Payı

Müctehidler farklı askeri grupların aynı ganimet üzerinde hak sahibi olmaları ile ilgili bazı durumlarda da görüş bildirmişlerdir. Taberî'nin nakline göre Ebû Hanîfe, Evzâî, Sevrî, Mâlik, Şâfiî ve Ebû Sevr seriyyelerin⁴⁰⁴ ve orduların ayrı ayrı elde ettikleri ganimetlerde de ortak olacakları konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁰⁵ Şeybânî de Ebû Hanîfe'den, bir ordunun içinden bir grup, seriyye için başka bir yere gönderilir ve hem ordu hem seriyye grubu ayrı ganimetler elde ederse, bu ganimetleri iki tarafın da birbirleriyle paylaşmaları gerektiğini nakleder.⁴⁰⁶ Ebû Hanîfe seriyyeler hakkındaki bu hüküm yanında farklı askeri gruplar için de aynı hükmü vermiştir. O, ganimet elde etmiş bir ordu bu ganimeti düşman topraklarından çıkarmadan önce kendilerine takviye olarak başka takviye kuvvetler katılacak olursa onların da ganimet paylaşımında orduya ortak olacağını kabul etmektedir.⁴⁰⁷ Debûsî bu ihtilafın Hanefîlerin “ganimetteki mülkiyetin onun dârülislâma götürülmesiyle askerlere geçeceği” şeklindeki temel kurallarından kaynaklandığını belirtir.⁴⁰⁸

Evzâî ise daha önce Rum topraklarında bir araya gelen Müslüman birliklerde sonradan gelenin ganimete ortak yapılmadığını ve o askerler arasındaki hiçbir âlim ve yöneticinin de buna karşı çıkmadığını iddia ederek Ebû Hanîfe'nin görüşünü reddetmektedir.⁴⁰⁹

Ebû Yûsuf hocasının görüşünü üç rivayetle delillendirmektedir:⁴¹⁰ Onun Kelbî ve başkalarından kaydıyla naklettiğine göre Hz. Peygamber Huneyn günü Ebû Amir el-Eş'arî'yi Huneyn'den kaçan düşman birliğinin peşinden Evtâs'a göndermiş ve bu

⁴⁰⁴ Seriyye, Şeybânî'ye göre en az dokuz kişiden oluşan askeri birliğe denir. Gece hareket ettikleri ya da gizlice hareket ettikleri için bu isim verilmiştir. Bk. Ebû'l-Feth Burhaneddin Nasır b Abdüsseyyid b Ali Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib: mu'cemun lugavî* (Beyrut : Mektebetu Lübnan, 1999), 131; Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fî ğaribi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Eymen Abdurrezzak eş-Sevvâ (Dimaşk: Dârü'l Feyhâ, 2016), 276; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b Faris b Zekeriyâ İbn Faris, *Hilyetü'l-fukahâ.*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 161.

⁴⁰⁵ Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 71.

⁴⁰⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/442.

⁴⁰⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 7/441.

⁴⁰⁸ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 118-119.

⁴⁰⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 9/194-195; Ayrıca bk. Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 2/24.

⁴¹⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 35-36.

grup yanlarında ganimet ve esirlerle dönmüştür.⁴¹¹ Huneyn ganimetleri ile ilgili Evtâs'a gönderilen bu birlik ve Huneyn ehli arasında Hz. Peygamber'in bir ayırım yaptığına ve ganimetleri iki farklı ganimet olarak ayırdığına dair hiçbir bilginin kendilerine ulaşmadığını belirten Ebû Yûsuf bunu yardımcı kuvvetlerin de ganimette ortak olacağına delil olarak kabul etmektedir.

Hz. Ömer'in Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yazdığı mektupta cesetler çürümeden kendilerine yetişmeleri durumunda kendisine gönderdiği yardımcı kuvvetlerin de ganimete ortak olacaklarını bildirdiği rivayet⁴¹² ise Ebû Yûsuf'un ikinci delilidir. Muhammed b. İshak → Yezid b. Abdullah b. Kusayt senediyle naklettiği diğer bir rivayete göre ise Hz. Ebû Bekir, İkrime b. Ebû Cehil'i Ziyâd b. Lebîd'in komutasındaki orduya yardım için göndermiş ancak takviye birlik onlara ulaştığında ordu zaten düşman bölgesini ele geçirmiştir. Bu olayda takviye birlik ganimetlerin ele geçirilmesinden sonra gelmesine rağmen Bedir savaşına da katılmış bir sahâbî olan Ziyâd b. Lebîd onları da ganimete ortak etmiştir.⁴¹³

Sünneti ve sîreti bilen kimsenin bu meselenin hükmünde şüphe etmeyeceğini belirten Ebû Yûsuf, konuyla ilgili görüşünü akli olarak da temellendirir. O, bir ordunun bazen bir yeri ele geçirdikten sonra küçük birliklere ayrılarak savaşa devam edebileceğine ve bu sırada bir de destek kuvvetin hazırda bekletileceğine dikkat çekerek savaşmadan bekleyen bu destek kuvvetinin aktif birliklerin kazanımlarındaki rolünü ortaya koymaktadır. Çatışmaya devam eden farklı birlikler bu hazırda bekletilen birlik sayesinde güven içinde ganimet elde etmektedir, Ebû Yûsuf, Müslüman kuvvetlerin o güne kadar yaptığı birçok savaşta her bir askeri birliğin elde ettiği ganimetlerin kendilerine ait olduğuna dair kendisine hiçbir bilgi gelmediğini kaydetmektedir.⁴¹⁴

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un delil olarak sunduğu Evtâs ganimetleri ile ilgili rivayeti sahih kabul etmekle birlikte bunun Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olamayacağını

⁴¹¹ Buhârî, "Megâzî", 57; Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 165.

⁴¹² Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/333 (No. 2794, 2795); Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/302-303 (No. 9690, 9692).

⁴¹³ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-'âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebü'r-Rüşd, 1989), 6/493 (No. 33223).

⁴¹⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 37.

savunur. Evtâs'a gönderilen Ebû Âmir komutasındaki birliğin öncesinde Huneyn'de Hz. Peygamber ve ordusuyla birlikte olduğunu, daha sonra Evtâs'a gönderildiğini nakleden Şâfiî, burada iki ayrı ordunun değil tek bir ordunun farklı birliklerinin söz konusu olduğunu kaydeder. Seriyenin ordudan ayrı ya da ordunun seriyeden ayrı elde ettiği ganimetlerde birbirinin destekçisi olan bu iki birlik, ele geçirdikleri şeylerde ortak olacaklardır. Tek bir ordunun düşman topraklarında farklı birliklere ayrılarak farklı bölgelerde çatışması durumunda yine her birinin diğerinin elde ettiği ganimete ortak olacağını belirten Şâfiî iki ayrı ordu söz konusu olduğunda ise bunların birbirlerinin destekçisi olmadıkları için ganimette ortak olamayacaklarını kabul eder. Ona göre ancak düşman topraklarına beraber girmiş bir ordunun farklı birlikleri için ganimette ortaklık söz konusu olacaktır.⁴¹⁵

Ebû Yûsuf'un Hz. Ömer'den naklettiği “cesetler çürümeden orduya yetişmeleri durumunda yardımcı kuvvetlerin ganimete ortak edilmesi” rivayetini senedinin sahih olmadığı gerekçesiyle kabul etmeyen Şâfiî, rivayetin sahih kabul edilmesi durumunda bile Ebû Yûsuf'un bu rivayetle çelişen görüşleri sebebiyle bu rivayetin onun lehine değil aleyhine bir delil olacağını iddia etmektedir. Ebû Yûsuf'un görüşlerinin bu rivayete iki durumda muhalif olduğunu kaydeden Şâfiî bu iki durumdan birinin ölülerin henüz kanlarıyla yataarken İslâm ordusunun hemen ganimetleri dârüislâma götürmesi halinde ortaya çıktığını belirtir. Bu noktada ölüler henüz gömülmeden yardımcı kuvvetler İslâm ordusuna ulaşsa dahi ganimetler koruma altına alındığı için Ebû Yûsuf'a göre yardımcı kuvvetler ganimetten pay alamayacaktır ki bu onun Hz. Ömer'den naklettiği rivayete aykırıdır. Diğer bir ihtimal de savaşın bitip ganimetin ele geçirilip ölülerin de gömüldüğü ancak İslâm ordusunun düşman topraklarını terk etmediği durumda ortaya çıkmaktadır. Bu şartlarda yardımcı kuvvetlerin geldiği gün ölülerin gömülmesinin üzerinden bir ay bile geçmiş olsa Ebû Yûsuf'a göre ganimet henüz koruma altına alınmamış olduğu için yardımcı kuvvetler de ganimetten pay alabilecektir.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 196.

⁴¹⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 9/196-197.

Serahsî ise bu ifade cesetlerin çürümesi anlamına gelse de bunun ölümlerin üzerinden uzun zaman geçip ordunun savaş alanından dârüislâma dönmesinden kinaye olacağını savunarak bir anlamda bu eleştiriye cevap vermiş olmaktadır.⁴¹⁷

Ziyâd b. Lebîd'in İkrime b. Ebû Cehil komutasındaki yardımcı kuvvetlere ganimetten pay verdiğine dair rivayet ise Şâfiî'ye göre Ebû Yûsuf'un aktardığı şekilde değildir ve o bu rivayetiyle ridde konusunda uzman olan âlimlere muhalefet etmektedir. Şâfiî'ye göre söz konusu olayda Ziyad b. Lebîd Hz. Ebû Bekir'e görüşünü almak için mektup yazmış, Hz. Ebû Bekir ise buna "ganimetin ancak çatışmaya katılanların hakkı olduğu" şeklinde cevap vermiştir. Ancak Ziyâd buna rağmen askerleriyle konuşmuş ve ordu kendi istekleriyle İkrime ve askerlerini ganimet paylaşımına dahil etmişlerdir.⁴¹⁸

Kudûrî, İkrime b. Ebû Cehil olayında askerlerin kendi rızalarıyla mallarını başkalarıyla paylaşmalarının olası bir durum olmadığını ve bu iki görüş arasında bir karar vermek için delile ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu noktada ise olayın Hz. Ebû Bekir'in emri ile olduğuna dair bir delil nakledildiğini diğer görüşün ise bir delili olmadığını söyleyerek isim vermeden Şâfiî'nin bu eleştirisini cevaplandırır.⁴¹⁹

Tahâvî, "Ganimet ancak çatışmaya katılanların hakkıdır." sözünün Nihâvend savaşı sırasında Hz. Ömer tarafından da söylendiğine dair bir rivayet nakletmekte ve belki de Nihâvend fethedilerek dârüislâm haline gelmişti ve ganimet askerlerin mülkiyetine geçmişti o yüzden böyle söyledi diyerek bu sözü tevil etmektedir.⁴²⁰ Serahsî de aynı yorumda bulunur ve çatışma dârülharpte olduğunda tüm dârülharp tek bir yer hükmünde olduğu için dârüislâma dönmeden orduya katılanın ganimete ortak olacağını savunur.⁴²¹

⁴¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/22.

⁴¹⁸ Bu olayın Şâfiî'nin naklettiği şekilde bir ayrıntısını kaynaklarda bulamadık ve Şâfiî de bu rivayetini bir senede dayandırmamaktadır. Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 196-197; Şâfiî'nin ridde kaynaklarına atfına uygun olarak Vâkidî Hz. Ebû Bekir ve İkrime arasında mektuplaşmalardan bahsetmektedir ancak onun naklettiği ifadeyi burada da bulamadık. Bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Vâkidî, *er-Ridde me'a Nebzetin min Futûhi'l-İrâk ve Zikri'l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 198-206.

⁴¹⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4153.

⁴²⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/245.

⁴²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/22.

Kudûrî ise “Ganimet çatışmaya katılanların hakkıdır” sözünün kendileri tarafından da savaşa katılan için kabul edildiğini ancak bu sözden savaşa katılmayan için ganimette hakkı olmadığı anlamının çıkmayacağını savunarak meseleyi Hanefîlerin mefhum-i muhalifi⁴²² delil kabul etmemeleriyle savunmaktadır.⁴²³

Serahsî Bedir harbine katılmadıkları halde Hz. Osman ve Talha b. Ubeydullah’a ganimetten pay verilmesinin de bu konuda delil olarak kullanılabileceğini iddia eder. Talha’nın o gün orduya katılmak niyetiyle düşman topraklarında olduğunu, Hz. Osman’ın ise Medine’de kaldığını ancak Hz. Peygamber ve ordusunun Medine’yi terk etmesiyle şehirde çoğunluğun Yahudi ve münafıklara geçtiğini bu sebeple de artık Medine’nin dârülslâm olmadığını iddia eden bu yoruma göre onlar yardımcı kuvvet statüsünde kabul edildikleri için ganimetten pay almışlardır.⁴²⁴

2.1.1.4. Savaş Bitiminde Orduya Katılan Şahısların Payı

Ganimet paylaşımında tartışmalı olan bir diğer durum da savaşa katılmadığı halde ganimet paylaşımı öncesi orduya katılan kişilerin ganimetten pay alması meselesidir. Bu konu aslında *Siyerü’l-Evzâi*’de iki farklı başlık altında incelenmiştir. Bunlardan biri dârülharpte Müslüman olan kişilerin İslâm ordusuna katılması hali diğeri ise dârülharpteki Müslüman tacirin orduya katılması halidir. Bu iki durum da sonuç olarak bir Müslümanın sonradan orduya katılmasıyla ilgili olduğu ve ikisi arasında hükme etki edecek bir fark bulunmadığı için biz iki konuyu burada birleştirerek vereceğiz.

İbn Rüşd’e göre bu meseledeki ihtilafın temeli, ganimetlerin beşte dördünün askerlerin hakkı olduğunu bildiren âyetin⁴²⁵ umumu ile cihad kastı olmayan tacir ve benzerlerini askerlerden farklı görmeyi gerektiren kıyas arasındaki çatışmadır. Âyetin

⁴²² Lafzın sükût ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması şeklinde tarif edilen mefhum-i muhalefet cumhura göre Kur’ân ve Sünnet naslarını yorumlama konusunda geçerli bir delalet nevi iken Hanefîler söz konusu delaletin naslar hakkında bir hüküm ifade edemeyeceğini ve bu konuda mefhum-i muhalefetin fâsid istidlal niteliği taşıdığını kabul ederler. Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/351-352.

⁴²³ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4155.

⁴²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/18.

⁴²⁵ Bk. Enfâl, 8/41.

umumunu daha güçlü görenler bunlara pay vermiş kıyasa göre hükmedenler ise vermemiştir.⁴²⁶

Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes bu durumdaki kişilerin savaşa katılmamışlarsa ganimetten pay alamayacağına hükmetmiş, Evzâî ise kendilerine ganimetten pay verilmesi gerektiğini savunmuştur. Şâfiî bu meselede de kişinin savaşa katılıp katılmamasına göre hüküm vermiş, eğer savaş çatışma bitmeden orduya katıldıysa bu kişilere de pay verileceğini yoksa verilmeyeceğini savunmuştur.⁴²⁷

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin yardımcı kuvvetlere ganimetten pay vermezken bu meseledeki kişilere pay vermesini bir çelişki olarak yorumlamaktadır. Ganimet taksiminden önce Müslüman olan kişi muhtemelen o ana kadar Müslümanlarla var gücü ile savaşmış ve Müslümanların o ganimeti ele geçirememesi için de çaba sarf etmiş ancak Müslümanların galibiyetini gördükten sonra Müslüman olmuştur. Bu durumdaki kişinin İslâm ordusuna yardım etmek için çeşitli zorluklara göğüs gerip dârülharbe kadar gelen takviye kuvvete verilmeyen paya layık görülmesi Ebû Yûsuf'a göre bir tezattır. Bu durumdaki kişiye ganimetten pay verileceğine dair ne Hz. Peygamber'den ne de seleften bir rivayet gelmediğini nakleden Ebû Yûsuf'un bu konudaki delili Benî Kurayza'dan bir grubun Müslüman olması ancak Hz. Peygamber'in onlara ganimetten pay verdiğine dair bir bilginin mevcut olmamasıdır.⁴²⁸

Karşılaştığı ridde hakkında uzman birçok âlimin Ebû Bekir'in "Ganimeti ancak savaşa katılanın hakkı" gördüğü konusunda hemfikir olduğunu belirten Şâfiî, aynı sözü Ahmed b. Hanbel⁴²⁹ → Yahya b. Saîd el-Kattân → Şu'be b. Haccâc → Kays b. Müslim → Târik b. Şihâb senediyle Hz. Ömer'den de nakletmekte ve kendisi de bu temel kriteri dikkate alarak savaşa katılmayan kimseye pay verilemeyeceğini savunmaktadır. Şâfiî ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den naklettiği bu sözü destekleyen bir hadis de nakledildiğini ancak bunu hatırlayamadığını belirtmektedir.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 384.

⁴²⁷ Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 74-75.

⁴²⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 43-44; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 202-203.

⁴²⁹ Metinde Ahmed b. Hanbel'in adı açıkça geçmemekte ancak "bize dostlarımızdan sika olan rivayet etti" şeklinde verilmektedir. Zehebî, Şâfiî bu ifadeyi kullandığında kastının talebesi Ahmed b. Hanbel olduğunu belirttiği için senedi bu şekilde verdik. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/182.

Şâfiî muhtemelen Ebû Hüreyre'den nakledilen ve kendisinin Hayber'in fethinin hemen sonrasında Hz. Peygamber ve ashabının yanına geldiğini ancak ganimetten pay istemesine rağmen kendisine pay verilmediğini haber veren rivayeti⁴³⁰ kastetmektedir. Bu kriter sebebiyle kişi Müslümanlarla beraber savaşmış ise savaşırken müşrik olup savaştan sonra Müslüman olsa ya da savaşırken köle olup da savaştan sonra azad edilse dahi Şâfiî onun da ganimetten pay alacağına hükmetmektedir. Ancak kişi henüz ganimetler toplanmadan Müslüman olup orduya katılsa dahi savaşa katılmadıysa kendisine pay verilemeyecektir. Şâfiî eğer bu durumdaki kişilere pay verilecek olsa düşman bölgesi yakınlarındaki İslâm ordusuna destek toplayan kişilere de pay vermek caiz olurdu diyerek bu görüşü eleştirmektedir.⁴³¹

Aynı konunun dârülharpte bulunan Müslüman tacir üzerinden tartışıldığı başlık altında Şâfiî Ebû Hanîfe'nin bu görüşüyle takviye kuvvetlere pay verileceği görüşü arasında çelişki olduğunu iddia ederek meseleyi bu yönüyle tartışmaktadır. Ona göre savaşa katılmamış bu tacir ve sonradan Müslüman olan harbîye pay verilmiyorsa savaşa katılmayan yardımcı kuvvetlere de aynı şekilde pay verilmemesi gerekmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu eleştiriye yardımcı kuvvetlerin burada bahsedilen durumun aksine uzak İslâm topraklarından meşakatlere katlanıp gelmek gibi bir farkları olduğunu söyleyerek cevap verebileceğini belirten Şâfiî burada da başka bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. Zira eğer yardımcı kuvvetler emeklerinin karşılığı olarak ganimetten pay alacaklarsa o zaman ordu ganimeti dârülihlâma götürmeden onlara yetişemeseler de pay almaları gerekir ki Ebû Hanîfe'ye göre hüküm böyle değildir.⁴³²

Kudûrî tüccarın orduya katılsa da savaşmadıkça asker gibi ganimetten pay alamamasını temelde cihad amacıyla dârülharpte bulunmamasıyla gerekçelendirir. “*Ameller niyetlere göredir*”⁴³³ hadisinin delaletiyle bu kişi mücâhid sayılamaz. Ayrıca kadın ve köle cihad kastıyla dârülharbe geldiklerinde dahi askerler gibi pay alamıyorlarsa cihad kastı olmayanın pay alamaması daha doğrudur.⁴³⁴ Serahsî'ye göre

⁴³⁰ Buhârî, “Megâzî”, 40.

⁴³¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 203-204.

⁴³² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 204-205.

⁴³³ Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmare”, 155; Ebû Dâvûd, “Talak”, 11.

⁴³⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 8/4158.

de bu durumdaki tacir dârülharbe girerken dini üstün tutmak için savaşmak gibi bir amaç taşımadığı için pay alamaz. Ancak ordu tekrar düşmanla karşılaşılır ve tacir de savaşırsa o zaman maksadının savaş olduğu anlaşılır ve ikinci plandaki ticaret maksadı buna zarar vermez ve kendisine pay verilir. Ona göre hacda ticarete izin veren âyet⁴³⁵ de bunun delilidir.⁴³⁶

Şâfiî'nin buradaki itirazına rağmen kendisinden, savaşa katılmayıp orduya katılan tacirle ilgili ikinci bir görüş daha nakledilmektedir. Bu rivayete göre o, savaşa katılmasa da tacire de pay verileceği görüşündedir zira onun katılması ile ordunun nüfusunu artmakta ve bu düşmana korku vermektedir. Ayrıca tacir yaptığı ticaretle de Müslümanlara fayda sağlamaktadır.⁴³⁷

2.1.1.5. Dârülharpte Ölen Askerin Ganimet Payı

Ganimetten pay verilmesi konusunda fukahânın ihtilaf ettiği bir diğer sınıf da savaşta ölen askerlerdir. Ebû Hanîfe dârülharpte ölen ya da öldürülen askerlere ganimetten pay verilmeyeceğini kabul ederken⁴³⁸ Evzâî ve Leys b. Sa'd bunlara da pay verileceğini kabul eder. Mâlik ise bu durumda kişinin savaşa katılıp katılmamasını dikkate almıştır. Kişi savaşa katılmadan önce öldüyse kendisine pay verilmez fakat savaşa katıldıktan sonra öldüyse kendisine de ganimetten pay verilir. Şâfiî ise sadece savaşa katılmayı değil kişi ölmeden önce ganimetin de ele geçirilmiş olmasını şart koşturmaktadır.⁴³⁹ Bu meselede Ebû Hanîfe ve diğerleri arasındaki bu ihtilafın da temelinde Hanefîlerin ganimetin mülkiyetine tam olarak ancak dârülişlâma götürmekle sahip olunabileceği anlayışı bulunmaktadır.⁴⁴⁰

⁴³⁵ وَادْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضَلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَافَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ قَبْلَ أَنْ تَنْتَقِلَ مِنْهُ الْبُحَارَ “Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur. Arafat’tan dalga dalga indiğinizde Meş’ar-i Haram’da Allah’ı zikredin; O’nu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.” el-Bakara 2/198.

⁴³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/136-137.

⁴³⁷ Mâverîdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 14/164.

⁴³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/441.

⁴³⁹ Taberî, *İhtilâfî’l-fukahâ*, 76-77; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî’l-ulema*, 3/442.

⁴⁴⁰ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 118-119; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, 7/122; Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcî’l-Fürû ale’l-Usûl*, 303.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in Hayber'de öldürülen bir Müslümana ganimetten pay verdiğini nakleden Evzâî, hidayet rehberi Müslüman önderlerin de bu durumdaki kişiye pay verileceğinde icmâ ettiklerini iddia eder.

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetin doğru olduğunu ancak bunun özel bir durum olduğunu ve sonrakiler için delil olamayacağını belirtir. Hz. Peygamber'in ganimetler konusunda da başka konularda da kendisine has yetkileri olduğunu ve Evzâî'nin rivayet ettiği olayın da bunlardan biri olduğunu iddia eden Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber'in Bedir ganimetlerinden savaşa katılmayan Hz. Osman ve Hz. Talha'ya pay vermesini buna örnek olarak gösterir. Ebû Yûsuf hocasının görüşüne delil olarak Zührî'den bir Mürsel hadis nakletmektedir. Zührî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber kendisiyle beraber savaşmış ve şehit olmuş hiçbir Müslümana ganimetten pay vermediği gibi Medine'ye ulaşmadan Safra denilen yerde ölen Ubeyde b. Haris'e de Bedir ganimetlerinden pay vermemiştir.

Bedir, Huneyn ve Hayber savaşlarında çokça şehit verildiğini ve Hz. Peygamber'in bunlardan birine ganimetten pay verdiğine dair kendilerine bir rivayet ulaşmadığını ve bunun ihtilafa düşülmeyecek bir konu olduğunu savunan Ebû Yûsuf hadis konusunda çoğunluğun kabul ettiği rivayetlere uymanın ve şaz rivayetlerden kaçınmanın önemine değinerek Evzâî'nin delilini eleştirmektedir. İnsanların her konuda hadisleri delil olarak öne sürdüğünü ancak hadis rivayetlerinin çokça fazlaştığını ve birçok rivayetten fakihlerin bilmediği, Kur'an'a ve sünnete uymayan hükümler çıkarıldığını belirten Ebû Yûsuf çoğunluğun kabul ettiği ve fakihlerin bildiği Kur'an'a ve Sünnete uygun hadislere uyup şaz olan hadislerden kaçınmak gerektiğini ve bu şekilde sağlam delillerin bulunmadığı diğer meseleler hakkında da bu temel hadislere kıyasla hüküm verilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁴¹

Şâfiî burada tartışılan esas konu ile ilgili herhangi görüşünü açıkça ifade etmemekle birlikte Ebû Yûsuf'un delillerini çürüterek Evzâî'yi destekler. O Ebû Yûsuf'un Ubeyde b. Haris ile Hz. Osman ve Hz. Talha'nın ganimet payıyla ilgili delillendirmelerine iki şekilde cevap vermektedir. Şâfiî'ye göre Ebû Ubeyde ganimet taksiminden önce değil sonra ölmüştür ve kendisi o sırada henüz hayatta olduğu için

⁴⁴¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 23-34.

de payını almıştır. Ancak eğer Ebû Yûsuf'un dediği gibi ganimet paylaşımından önce öldüyse de o sırada ganimetler koruma altına alındıysa bu delil onun lehine değil aleyhine olur zira Ebû Yûsuf'a göre bu durumda ona da pay verilmesi gerekirdi. İkinci olarak Bedir ganimetleri Hz. Peygamber'e has olup bu mesele ganimet taksimi ile ilgili âyetin nüzulünden önce olmuştu ve o dilediğine dilediği şekilde pay vermişti.⁴⁴²

Ebû Yûsuf'un hadislerin Kur'an'a arzıyla ilgili kaydettiği rivayetleri de tartışan Şâfiî eğer Kur'an'a aykırı gibi görünen hadisler delil olamayacaksa Ebû Yûsuf'un kendisiyle çeliştiğini iddia etmektedir. Ona göre Ebû Yûsuf bu durumda mestler üzerine meshin cevazı, bir kadının halasıyla beraber aynı adamın nikahında olmasının haramlığı ve pençeli yırtıcı hayvanların haramlığı gibi konularda Kur'an'a aykırı görünen hadislerle uymaması gerekirdi.⁴⁴³

Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'un delil olarak sunduğu, Ubeyde b. Haris'e ölümünden sonra pay verilmesi olayı ile ilgili eleştirilerine Hanefî kaynaklarında bir cevap bulamadık. Tahâvî bu ihtilafta Hanefî mezhebinin görüşünü "ordu dârüislâma ulaştığında hayatta olan askerlerin ganimet payı olacağı, bundan önce ölenlerin hak sahibi olamayacağı" şeklinde sunmaktadır.⁴⁴⁴

Serahsî mezhebinin bu konuda Hz. Ali gibi ganimetlerin İslâm ülkesinde koruma altına alınmasından önce ölen askerlerin mirasçılarına ganimetten pay vermediğini, Şâfiî'nin ise Hz. Ömer'in görüşüne uyarak mirasçıları pay sahibi yaptığını belirterek, bu meselenin de Şâfiî ile aralarındaki temel ilke farkından kaynaklandığına dikkat çeker. Ganimetteki mülkiyet hakkının gerçekleşmesi için sadece ele geçirmeyi yeterli gören Şâfiî'nin, beraber avlanan bir grup içinden bir kişinin avı ele geçirdikten sonra ölmesi durumunda olduğu gibi, burada da mirasçılara pay verdiğini belirten Serahsî, kendi mezhebine göre de ganimeti ele geçirmekle bir hakkın sabit olduğunu ancak bu hakkın kesinlik kazanması için ganimetin dârüislâma götürülerek koruma altına alınmasının gerektiğini belirtir. Ona göre koruma altına alınmamış ganimetteki hak, satıcının satış sözünden (îcab) sonra müşterinin kabul ifadesini söylemeden ölmesi

⁴⁴² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 190-191.

⁴⁴³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 191-194.

⁴⁴⁴ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahavi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1370), 285.

durumunda müşterinin varislerine geçmeyen kabul hakkı gibi zayıf bir haktır. Mirasçılara geçebilen haklar ise ancak ayıp muhayyerliği ve rehin hakkı gibi kesinleşmiş haklardır. Koruma altına alınmamış ganimetteki mülkiyet ise şart muhayyerliği ve önalım hakkı (şüf'a) gibi zayıf bir hak olduğu için mirasçılara devredilmez.

Serahsî bazı Hanefî fakihlerinin ganimetler dârüislâma götürülmeden önce askerlerin ondan diledikleri gibi gıda ve hayvan yemi alabilmelerini bu hakkın zayıf bir hak olduğuna delil olarak gösterdiklerini nakleder. Bu durumdaki kişinin tazmin sorumluluğu olmaması ancak dârüislâma getirildikten sonra ganimetten bir şey alanın tazmin sorumluluğu olması koruma altına alınmadan önce ganimet üzerinde askerlerin hakkının zayıf bir hak olduğunu göstermektedir. Ganimetlerin dârüislâma getirilmeden önce askerlerin ganimetlerle ilgili şahitliklerinin kabul edilmesi ancak getirildikten sonra kabul edilmemesi de bunun zayıf bir hak olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁵

2.1.1.6. Kadınların Payı

Kadınların orduyla birlikte savaşa katılmaları durumunda kendilerine pay verilmesi hususunda fukahâ arasında üç farklı görüş bulunmaktadır. Bazıları kadını erkeğe kıyas ederek ona da pay verileceğini söylerken bazıları kadına hiçbir şey verilmeyeceğini savunmuştur. Cumhur ise kadınlara sadece radh⁴⁴⁶ verileceğini kabul etmektedir.⁴⁴⁷ Kadınlara ganimetten hiçbir şey verilmeyeceği görüşü Mâlik'ten nakledilmiştir.⁴⁴⁸

Ebû Hanîfe orduyla birlikte savaş alanında bulunan kadınların savaşta insanlara yardım etmeleri ve yaralıları tedavi etmeleri durumunda onlara ganimetten pay

⁴⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/44-45.

⁴⁴⁶ Sözlükte az bir şey ya da az bir mal anlamlarına gelen radh fıkıhta savaşta hizmet eden kadın, çocuk, zimmî ve kölelere ganimet mallarından verilen az miktardaki mala denir. Verilen bu mal ganimet paylarından az olur ve miktarı veliyyü'l-emrin takdirindedir. Mutarrizî, *el-Muğrib*, 112; Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, 227; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 473.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 384.

⁴⁴⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/519.

verilmeyeceğini fakat radh verileceğini kabul eder.⁴⁴⁹ Hz. Peygamber'in Hayber'de kadınlara da ganimetten pay verdiğini⁴⁵⁰ ve Müslümanların da kendisinden sonra bu uygulamayı sürdürdüğünü iddia eden Evzâî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü reddetmektedir. Onun buradaki görüşü kadınlara şartsız olarak pay verilmesi şeklinde olmakla beraber Nevevî, Evzâî'nin kadınlara savaşa katılmaları ya da yaralıları tedavi etmeleri şartıyla pay verileceği görüşünde olduğunu nakletmektedir.⁴⁵¹

Hz. Peygamber'in hiçbir savaşta kadınlara pay verdiğine dair bir bilgi olmadığını belirten Ebû Yûsuf ise "Fıkıhtan anlayan birinin bu konuyu bilmeyeceğini sanmazdım" diyerek Evzâî'yi eleştirir. Bu konuya delil olarak kullanabileceği birçok rivayet olduğunu kaydeden Ebû Yûsuf kitabı uzatmamak için tek rivayetle yetindiğini belirtir. O, Muhammed b. İshak ve İsmail b. Ümeyye → İbn Hürmüz senediyle İbn Abbas'tan kadınların da Hz. Peygamber'le beraber savaşa katıldığını ancak onlara ganimetten pay değil radh verildiğine dair rivayeti⁴⁵² bu konuda delil olarak sunmaktadır.⁴⁵³

Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki görüşünü doğru kabul eden Şâfiî, konuyla ilgili birçok hadis rivayet edildiğini ve Hicazlılar'ın da bu görüşte olduğunu kaydeder. Ebû Yûsuf'un naklettiği İbn Abbas hadisini kendi senediyle İbn Hürmüz'den nakleden Şâfiî'nin rivayetinde Hz. Peygamber döneminde kadınların yaralıları tedavi etmeleri maksadıyla savaşa götürüldüğü ayrıntısı da bulunmaktadır.

⁴⁴⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/441.

⁴⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Cihad", 152 (No. 2729); Hattâbî isnadındaki meçhul râvi sebebiyle bu rivayetin zayıf olduğunu ve delil olamayacağını belirtmiştir. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen: Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1933), 2/307; Nevevî ise rivayet doğru kabul edilse bile kadınların ganimet taksimine dahil edilmesinin radh olarak tevil edilebileceğini savunmuştur. Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Mes'eletü vüçûbi tahmîsi'l-ganimeti ve kısmeti bâkîhâ*, thk. Abdür-raûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî (Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2009), 46; İbnü'l-Hümâm da bu rivayetin üç şekilde te'vil edildiğini kaydetmektedir. Kadınlara pay verilmesi asıl pay sahiplerinin rızası alınarak yapılmış olabileceği gibi bu paylar humustan da verilmiş olabilir. Diğer bir ihtimal ise rivayette kadınlara da pay verilmesinden kastedilen kadınlara pay değil ganimetten bir şeyler verilmesidir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/501.

⁴⁵¹ Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsi'l-Arabî, 1972), 12/190.

⁴⁵² Ebû Dâvûd, "Cihad", 152 (No. 2729).

⁴⁵³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 37-38; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 197-198; *el-Asl*'da rivayetin senedi "Muhammed b. İshak, Ebû Ca'fer ve Zührî'den, İsmail b. Ümeyye de Yezid b. Hürmüz'den" şeklinde verilmektedir. Şeybânî, *el-Asl*, 7/434.

Şâfiî, Evzâî'nin görüşünün kaynağının güvenilir râvilerden gelen ancak münkatı' bir hadis olduğunu belirtmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber savaşa Yahudilerle Müslüman kadınları da götürür ve onlara da ganimetten pay verirdi. Münkatı' hadisi delil olarak kabul etmediğini belirten Şâfiî İbn Abbas'tan gelen hadisin muttasıl olduğunu ve bu sebeple kendisinin de onu esas aldığını belirtmektedir. Şâfiî kendisinden önceki megâzî âlimlerinin de İbn Abbâs'ın rivayetini kabul ettiklerini kaydetmektedir.⁴⁵⁴ Ona göre kadınlara verilecek bu radh hürlere verilen paydan az olması gerektiği gibi ona yakın bir şey de olamaz ve kadınlara verilen bu şeyler arasında eşitlik şartı da yoktur.⁴⁵⁵

Şeybânî kadınların bedenlerinin uygun yapıda olmaması sebebiyle savaşa katılmalarını hoş görmemektedir.⁴⁵⁶ Serahsî ise kadınların Hz. Peygamber'le beraber savaflara katıldıklarının meşhur olduğunu belirterek kadınların savaflardaki yararlılıkları ile ilgili bazı hadisler nakleder. Ancak o da İbn Abbas'ın rivayetini esas alarak mezhebinin görüşünü savunur. Ona göre kadınlara iki sebebe binaen ganimetten pay verilmez. Bunlardan ilki onların kölelerin efendilerine tabi olmaları gibi bağımsız olmayıp kocalarına tabi olmalarıdır. Bu durumda da asıl olan ve tabi olanın aldıkları ücretin eşit olmaması gerekir. İkinci olarak kadınlar bedenlen güçsüz oldukları için savaşımaya elverişli değillerdir.⁴⁵⁷

2.1.1.7. Zimmîlerin Payı

İslâm devletinde toplumun ana unsurunu Müslümanlar oluşturmakla birlikte onun başlıca unsurlarından biri de gayri müslim tebaa yani zimmîlerdir. Zimmîler İslâm devletinin bir savaşa girmesi durumunda savaşmak zorunda değildir. İhtiyaç halinde devletin onlardan savaşta yardım istemesi hususunda ise fukahâ ihtilaf etmiştir. İbnü'l-Münzir, Ebû İshâk Cûzcânî (ö. 259/873) ve ilim ehlinde bir grup kâfirlerden yardım almayı caiz görmezlerken⁴⁵⁸ Hanefîler ve Hanbelîler savaşta gayri

⁴⁵⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 198-199.

⁴⁵⁵ Şâfiî, *el-Üm*, 5/376-377.

⁴⁵⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 1/129.

⁴⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/16-17.

⁴⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/257.

Müslimlerden yardım almayı zaruret halinde caiz görmüş, Mâlikî ve Şâfiîler ise bazı şartlarla caiz görmüşlerdir.⁴⁵⁹ Zimmîler zorunlu olmasalar da Müslümanların safında savaşa katılırlarsa onlara ganimetten pay verilip verilmeyeceği hususunda da müctehidler ihtilaf etmiştir.

Ebû Hanîfe Müslümanlarla beraber savaşan ya da savaşta onlara yardım eden zimmîlere ganimetten pay verilmeyeceği ancak radh verileceği görüşünde olup⁴⁶⁰ Evzâî bu görüşü reddetmektedir. Hz. Peygamber'in kendisiyle beraber savaşa katılan zimmîlere ganimetten pay verdiğini savunan Evzâî, kendisinden sonra Müslümanların yöneticilerinin de hem Ehl-i Kitap'a hem Mecusilere pay vermeye devam ettiğini kaydetmektedir.⁴⁶¹

Ebû Yûsuf, Evzâî'yi "fıkıh bilen birinin bu konuyu bilmeyeceğini ve bu konuda şüpheyi düşeceğini zannetmezdim" diyerek eleştirmekte ve bu konuda hadisin ve sünnetin meşhur olduğunu belirterek tek bir hadis nakletmekle yetinmektedir.⁴⁶² Hasen b. Umâre → Hakem → Miksem senediyle İbn Abbas'tan nakledildiğine göre o, Benî Kaynukâ' Yahudilerinin savaşa Hz. Peygamber'e yardım ettiğini ancak Hz. Peygamber'in onlara ganimetten pay değil radh verdiğini söylemiştir.⁴⁶³

Ebû Hanîfe'nin bu konuda haklı olduğunu belirten Şâfiî, Evzâî'nin kadınlara ve Yahudilere pay verileceğine dair yukarıda zikredilen münkatı' hadis sebebiyle bu konuda da farklı düşündüğünü kaydeder. Şâfiî gördüğü megâzî âlimlerinin de savaşa kendilerine destek veren müşriklere Hz. Peygamber'in radh verdiğini söylediklerini ve bu konuda hatırlayamadığı mevsul bir hadis de nakledildiğini belirtir.⁴⁶⁴

Evzâî dışındaki müctehidlerden zimmîlere ganimetten pay verilmesine dair bir görüş nakledilmediği için sonraki fıkıh metinlerinde bu mesele tartışılmamıştır.

⁴⁵⁹ "İstiâne", *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994), 4/18; Şeybânî de müşriklere karşı müşriklerden yardım almayı Müslümanlar üstün durumdayken uygun görmektedir. Ona göre devlet başkanı onların yardımını uygun görmezse kendilerini savaştan menedebilir. Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 4/191-193.

⁴⁶⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/441.

⁴⁶¹ Fezârî onun bu görüşü Zührî'den naklettiğini ayrıca onun başka hocalarından da zimmîye bir pay atına da bir pay verilir şeklinde bir görüş naklettiğini kaydetmektedir. Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/362.

⁴⁶² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 39-40; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 199.

⁴⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/63, 92 (No. 17877, 17970).

⁴⁶⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 199.

Hanefiler ve bir kavle göre Şâfiî ve Hanbeliler zimmîlere ganimetten verilecek radhın humus ayrılmadan önce verileceğini kabul ederler. Şâfiîler’ce tercih edilen kavle göre ise radh humus ayrıldıktan sonra ganimetin kalanından verilir.⁴⁶⁵ Radhın miktarı normalde askerlere verilen paylardan düşük olur. Ancak zimmî orduya yol gösteriyorsa kendisine normal paydan da fazla bir radh verilebilir. Zira burada verilen radh aslında bir ücret sayılır.⁴⁶⁶

2.1.1.8. Çocukların Payı

Ordu içinde buluş çağına ermemiş çocukların bulunması durumunda kendilerine ganimetten pay verilip verilmeyeceği de fukahâ arasında ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Hanîfe savaşa katılan çocuklara ganimetten pay verilmeyeceğini kabul etmektedir.⁴⁶⁷ Evzâî ise Hz. Peygamber’in Hayber savaşında bir çocuğa ganimetten pay verdiğini⁴⁶⁸ ve kendisinden sonra Müslümanların önderlerinin de düşman topraklarında doğan her çocuğa ganimetten pay verdiğini iddia etmektedir. Mâlik ise çocuklara pay verilmediği gibi radh da verilmeyeceğini savunur.⁴⁶⁹ Ancak çocuk savaşa katılırsa o zaman Mâlikîler’e göre ganimetten normal pay almaktadır.⁴⁷⁰

Ne Hz. Peygamber’den ne de ashabından çocuklara ganimetten pay verileceğine dair bir rivayet işitmediğini belirten Ebû Yûsuf, Evzâî’nin bu iddiasının ilim ehline de bilinmediğini ve megâzî kitaplarında böyle bir bilgi olsa bunu kendilerinin de görmüş olacağını kaydeder. Konuyla ilgili delil olarak yine İbn Abbas’ın Necde’ye gönderdiği mektubu⁴⁷¹ sunan Ebû Yûsuf mektubunda İbn Abbas’ın çocukların buluşa erince ganimetten pay alabileceklerini yazdığını nakletmektedir.⁴⁷²

Evzâî’nin dârülharpte doğan çocuklara ganimetten pay verilmesi iddiası hakkında Şâfiî veda haccında Zülhuleyfe’de doğan Muhammed b. Ebû Bekir dışında

⁴⁶⁵ “Radh”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1994), 22/259.

⁴⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr ‘ale’ d-Dürri’l-muhtâr*, 4/148.

⁴⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 7/442.

⁴⁶⁸ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/330 (No. 2784).

⁴⁶⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/519.

⁴⁷⁰ “Radh”, 22/258.

⁴⁷¹ Müslim, “Cihad”, 138; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 152; Tirmizî, “Siyer”, 9.

⁴⁷² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî*, 42-43; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâî*, 201.

Hız. Peygamber'le sefere katılan muhacir ve ensardan kimsenin çocuğu olduğuna dair bir şey bilmediğini kaydeder. O ayrıca çocuğun ganimet payıyla ilgili Abdullah b. Ömer (ya da Ubeydullah b. Ömer) → Nafi' senediyle İbn Ömer'in on dört yaşındayken Uhud savaşına katılmak istediğini ancak Hız. Peygamber'in kendisine izin vermediğini ancak on beş yaşımda Hendek savaşına katılmak istediğinde kendisine izin verdiğine dair sözünü nakleder.⁴⁷³ Nafi' İbn Ömer'in bu sözünü Ömer b. Abdülazîz'e de aktardığını ve kendisinin bunun üzerine on beş yaşımda savaşına alınma sınırı olarak belirlediğini nakletmektedir. Bu rivayetler ışığında Şâfiî de çocuklara ganimetten pay değil radh verileceği görüşündedir.⁴⁷⁴

Serahsî de konuyla ilgili hem Ebû Yûsuf'un hem de Şâfiî'nin naklettiği rivayetleri kaydetmekte ve bunlara Hız. Peygamber'in zamanında savaşımlara katılmak isteyen çocuklara bazen izin verildiğine dair bir rivayet eklemektedir. Ancak çocuklara izin verildiğine dair bu rivayet onların pay hakkı olduğu sonucunu doğurmamakta sadece kendilerine radh verilmektedir. Zira ganimetten pay almak için buluğ şartı vardır.⁴⁷⁵

2.1.2. Müslüman Mallarının Ganimet Olmasına Dair İhtilaflar

İslâm ordularının dârülharp topraklarını ele geçirmeleri ve ganimetler elde etmeleri durumunda bu ganimetler arasında Müslümanlara ait mallar olması da muhtemeldir. Böyle bir durumda Müslüman sahiplerinin bu mallar üzerindeki mülkiyet haklarının devamı ihtilaf konusu olmuştur. Bu meseledeki ihtilafın temelinde de Hanefilerin dârülharp ve dârülişlâm ihtilafına farklı hükümler yüklemeleri yatmaktadır. Buradaki ihtilafın temelinde Ebû Hanîfe'nin dârülharpteki Müslüman mallarını da düşmandan ele geçirilen şeylere kıyas etmesi yatmaktadır. Ona göre dârülharpteki bir kişinin Müslüman olması hükümlerde onu korumamakta sadece onun malına ve canına kastı günah kılmaktadır. Bunun delili de bu kişinin öldürölmesi durumunda sadece kefarete gerekil diyet gerekmemesidir.⁴⁷⁶ Aynı şekilde birisi onun

⁴⁷³ Buhârî, "Şehâdât" 18; Müslim, "İmâre", 91.

⁴⁷⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 202.

⁴⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/17.

⁴⁷⁶ Bk. en-Nisâ 4/92.

malını telef etse tazmin gerekmez.⁴⁷⁷ *Siyerü 'l-Evzâi*'de bu mesele üçü daha önce harbî olup sonradan Müslüman olan kişiler, biri de dârüislâm vatandaşı Müslüman hakkında olmak üzere dört farklı ihtimal üzerinden ele alınmaktadır.

2.1.2.1. Müslümanların Dârülharpte Edindikleri Mallar

Ebû Hanîfe dârülharbe eman alarak giren bir Müslümanın burada ev, arazi, köle ve elbise gibi şeyler alması ancak sonra Müslümanların bu yeri ele geçirmeleri durumunda söz konusu mallar arasındaki taşınmazların fey olarak alınacağına, diğer şeylerin ise sahibine bırakılacağına hükmetmiştir.⁴⁷⁸ Evzâî, Hz. Peygamber'in Mekke'yi güç kullanarak fethettiğini ve Muhacirlerin Mekke'deki arazi ve evlerini kendilerine geri verip bunları feye katmadığını belirterek Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştirmektedir.⁴⁷⁹

Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının kendine has olduğunu ve ondan gelen rivayetlerin çeşitli yönleri ve anlamları olduğunu belirten Ebû Yûsuf, Evzâî'nin Hz. Peygamber'in uygulamasını yanlış yorumladığını belirtir. Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiğinde Mekke halkını affetmiş ve kendi evine, mescide ya da Ebû Süfyân'ın evine girenlerin güvende olacağını bildirmiştir. Daha önceden haklarında ölüm fermanı çıkarılmış birkaç kişi ve teslim olmayıp çatışanlar hariç kimse öldürülmemiştir. Hz. Peygamber daha sonra Mekke halkı mescitte toplandıklarında da onlara özgür olduklarını bildirmiş ve hiçbir mal, ev ya da araziye fey olarak almamıştır.⁴⁸⁰ Müslümanın dârülharpte satın aldığı elbise ve mallar kendisinin hakkıdır çünkü bunlar taşınabilir ve koruma altına alınabilir. Ancak arazi ve evler taşınmadığı ve onları satın alan Müslüman tarafından koruma altına alınamadığı için ordu tarafından fey olarak alınması gerekir.⁴⁸¹

Şâfiî her ne kadar Evzâî ile aynı görüşte olsa da Ebû Yûsuf'un delillerini geçersiz gördüğü gibi Evzâî'nin Mekke'nin fethini delil olarak kullanmasını da geçersiz kabul

⁴⁷⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 4/13-14.

⁴⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/457-458, 489.

⁴⁷⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 107; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 9/257; Ayrıca bk. Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/338.

⁴⁸⁰ Müslim, "Cihad", 86; Ebû Dâvûd, "Harâc", 25.

⁴⁸¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 107-110.

etmektedir. Çünkü ona göre Mekke Evzâî'nin dediği gibi güç kullanarak değil sulh ile ele geçirilmiş⁴⁸² ve önceden Mekke halkına eman verilmiştir. Bununla birlikte fetih sırasında bazı çatışmalar olmuştur. Huzâa kabilesi, kendileriyle çatışan kanlıları Nüfâseoğulları ile savaşmak için Hz. Peygamber'den izin istemiş ve kendilerine izin verilince onlarla savaşmışlardı. Ancak bunlar Mekke'nin sakinlerinden olmadıkları için orada malları ya da evleri yoktu, bu sebeple de kendilerinden alınabilecek bir ganimet yoktu. Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) ile çatışan bir başka grup da vardı ve -her ne kadar kendileri karşı tarafı aynı şeyle suçlasalar da- Hâlid onların çatışma başlattığını iddia edince kendileri eman kapsamına alınmamıştı. Ancak bu grup da henüz ele geçirilmeden bir kısmı Müslüman olduğu ve bir kısmı da Müslüman olmasa da silahlarını bırakıp eve kapanarak eman kapsamına girdikleri için onlardan da ganimet alınmamıştır. Evlerine kapananlara eman verilmesi bu kişileri de kapsadığı için kendilerinden bir şey alınsa bile bu ganimet olarak tutulamazdı.⁴⁸³

Diğer taraftan eğer Mekke'nin sulh ile değil güç kullanılarak alındığı kabul edilirse dahi Şâfiî burada yine arazi ve evlerin Mekke halkına terk edilmesinin Hz. Peygamber'e has bir durum olarak görülemeyeceğini belirtir. Bu durumda doğru yorum nasıl ki esirler konusunda Hz. Peygamber farklı uygulamalarda bulundu ve devlet başkanına da bunlardan birini uygulama yetkisi tanındıysa burada da Hz. Peygamber farklı bir uygulama seçmiş olup devlet başkanının da bu şekilde davranma yetkisi olacaktır.⁴⁸⁴

Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'in hadisleri ve uygulamalarından bazılarının kendine has olduğu şeklindeki yorumu Şâfiî tarafından şiddetle tenkit edilmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'den bir uygulama nakledilen meselelerde onun fiiline tabi

⁴⁸² Hanefîler bu konuda Şâfiî'den farklı düşünmekte ve Mekke'nin zor kullanılarak fethedildiğini kabul etmektedirler. Kudûrî bu konuda Şâfiî dışında bütün siyer âlimleri ve ümmetin fakihlerinin kendileriyle aynı fikirde olduğunu savunur. Onların bu konudaki ayrıntılı delillendirmeleri için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6198-6216; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/311-331; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/93; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*, thk. Seyyid Erşed el-Medenî (Cidde: Dârü'l-Minhac, 2011), 18/291-400.

⁴⁸³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 258-259.

⁴⁸⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 259-260; Burada şunu belirtmek gerekir ki Şâfiî'ye göre ordu bizzat ele geçirmekle ganimete malik olduğu için devlet başkanının onların mülkiyetini iptal ederek fethedilen bir şehri halkına bırakma hakkı yoktur. Bk. Zencânî, *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahricü'l-Fürû ale'l-Usûl*, 303.

olmaktan başka bir yol yoktur. Fukahânın esirler hususunda devlet başkanına karşılıksız ya da fidiye karşılığında serbest bırakma, öldürme ve köleleştirme şıklarından birini uygulama hakkı tanınması ve bunların hepsinin Hz. Peygamber'in sünneti olması bunun bir örneğidir. Eğer Ebû Yûsuf'un yaptığı gibi delilsiz olarak Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarını ona has kabul edersek bunun sonu gelmez ve birileri de çıkıp Hz. Peygamber'in yaptığı fiiller kendine hastır ve kendisinden sonraki devlet başkanlarının onun gibi ganimetten beşte bir hisse ayırma yetkisi yoktur diyebilir. Şâfiî, Hz. Peygamber'e özel bazı hususlar olduğunu reddetmemekte ancak bunların hepsinin Allah'ın kitabı veya Hz. Peygamber'in sünneti ile ya da ikisi tarafından da beyan edilmiş meseleler olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre elimizde Allah ve resulünün beyanıyla Hz. Peygamber'e has olduğu bilinen meseleler varken ortada böyle bir beyanın olmadığı meselelerde de bu tahsisin yapılabileceği kabul edilirse o zaman insanlar her konuda bu hüküm Hz. Peygamber'e hastır diyebilir ve bu dini hükümlerin hepsinin iptal edilmesini doğurur.⁴⁸⁵

Evzâî'nin Müslümanın malının ganimet olarak alınmayacağına Mekke fethindeki uygulamayı delil göstermesini kabul etmeyen Şâfiî, Hz. Peygamber'in başka bir uygulamasını bu konuda delil olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber Benî Kurayza topraklarını kuşattığı zaman onlardan Sa'ye adlı birinin iki oğlu Müslüman olmuş ve Hz. Peygamber de onların ev, arazi ve diğer mallarını ganimet mallarına katmayıp kendilerine geri vermiştir.⁴⁸⁶

Hz. Peygamber'in bu meseledeki sünnetini yukarıdaki şekilde açıklayan Şâfiî Ebû Hanîfe'nin verdiği hükmün hem sünnete hem kıyasa aykırı olduğunu savunur. Müslümanın malı Allah tarafından koruma altına alınmışken bu malın ganimet olarak alınması caiz değildir. Eğer Müslümanın malı dârülharpte olma illetiyle ganimet alınabilir denirse o zaman sadece ev ve araziler değil elindeki mallar ve elbiseler dahil orada sahip olduğu her şeyin alınması gerekir. Müslümanın dârülharpte bıraktığı ev ve araziler taşınma imkânı olmadığı için mecburiyetten oradadır. Ancak altın gibi diğer

⁴⁸⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 259-260.

⁴⁸⁶ Benî Kurayza'dan bazılarının Müslüman olmaları hakkında bk. Buhârî, "Megâzî" 14; Müslim, "Cihad" 62; Sa'ye el-Kurezi'nin çocuklarının Müslüman olması kıssasını ise Beyhakî İbn İshak'tan nakletmektedir ancak mallarıyla ilgili bir ayrıntı vermemektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/192.

taşınabilir mallar -kişinin aslında onları taşımaya imkânı olduğu düşünülüyöğünde- şahsın kendi isteğı ile ve bulunduğı yerdeki düşman mallarının başına gelecek hükmü bildiğı halde orada bırakılmıştır. Bu bakış açısıyla taşınamayan malların değıl taşınabilen malların Müslümandan ganimet olarak alınması gerekir. Ancak Allah Müslümanın malını ve dinini koruma altına almıştır ve bu hüküm Müslüman nerede olursa olsun değışmez. Eğıer bu korumayı dârülharpte bulunan Müslüman için geçerli görmezsek o zaman dârülharpte bulunduğı zaman zarfında onun malını çalmak da caiz kabul edilmelidir.⁴⁸⁷

Göröldüğü üzere Şâfiî'nin bu meseledeki temel delili Sa'ye el-Kurezi'nin çocukları ile ilgili naklettiğı rivayettir. Kudûrî ise bu rivayetin delaletini açık görmemekte ve bu rivayette İslâm'ın onların mallarını korumasıyla kastedilenin onların elindeki taşınır malları koruma olarak da alınabileceğini belirtmektedir. Zaten taşınmazları olduğuna dair bir bilgi de elimizde yoktur. Kudûrî'ye göre ilgili rivayette zikredilen kişilere geri verilen mallar İslâm'a teşvik amacıyla da geri verilmiş olabilir ve "İslâm onların mallarını korudu." ifadesi bu şekilde de tevil edilebilir.⁴⁸⁸

Ebû Yûsuf bu ihtilafta açıkça Ebû Hanîfe'den yana görüş bildirmekle birlikte Serahsî onun bu şekilde bir görüşü olduğuna değinmemektedir. Aksine o, Ebû Yûsuf'tan dârülharpte Müslüman olan harbinin taşınmazlarının ganimet olmayacağını nakledildiğini ve o görüşüne kıyas edilerek bu durumdaki Müslümanın taşınmazlarının da Ebû Yûsuf'a göre ganimet sayılmaması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸⁹

Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr*'de bu meseleyi Saîd b. Müseyyeb'den (ö. 94/713) naklettiğı "*Müşrikler birine bir arazi bağışladığında bu arazi onun olmaz*"⁴⁹⁰ şeklindeki mürsel rivayetle desteklemektedir. Bu hadiste kastedilen bağışlamanın geçersizliğı değıl böyle bir bağışlamayla Müslümana geçmiş dârülharpteki bir

⁴⁸⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 260-261.

⁴⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6160.

⁴⁸⁹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, 5/243.

⁴⁹⁰ Taberânî bu rivayeti Saîd b. Müseyyeb'in Hz. Ömer'den merfu rivayeti olarak vermektedir. Bk. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü's-şâmiyyîn* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984), 3/16.

taşınmazın o bölge Müslümanlar tarafından fethedilirse artık sahibinin mülkiyetinin geçersiz olacağıdır.⁴⁹¹

Serahsî bu meseleyi kişinin İslâm ülkesi vatandaşı olmasıyla gerekçelendirerek açıklamaktadır. Bu sebeple söz konusu hüküm hem Müslüman hem zimmî için geçerli olup bunlardan biri eman ile dârülharbe girerek orada mal ve taşınmaz edinmiş olmaları durumunda bunlardan taşınmaz olanlar ganimet sayılır çünkü bu taşınmazlar dârülharbin bir parçası olduğu için diğer araziler gibi bunlar da ganimet olurlar.⁴⁹²

Bu durumdaki kişilerin taşınır malları ise kendilerine aittir zira onlar dârülslâm vatandaşı oldukları için zilyedlikleri⁴⁹³ geçerlidir ve bu malları koruma altına alınmıştır. Taşınmazların durumu ise bunlardan farklıdır. Zira bu taşınmazlar üzerinde tek başına mevcut olan bir zilyedlik güçlü bir zilyedlik olmayıp bu ancak bütün ülke için söz konusu olması durumunda güç kazanır. Bu noktada ise fer' asla tabi olması gerektiği için ve bu taşınmazlar da o ülkeye tabi birer fer' olduğu için onun hükmünü alırlar. Taşınmaz malların dârülslâma götürülerek koruma altına alınması da söz konusu olmadığı için bunlar taşınır mallardan farklı olmaktadır.⁴⁹⁴

2.1.2.2. Müslüman Olan Harbînin Malı

Müslüman mallarının ganimet olması ile ilgili ikinci tartışma Müslüman olmakla birlikte dârülslâm vatandaşlığına geçmemiş ve dârülharpte yaşamaya devam eden kişilerin malları hakkındadır. Ebû Hanîfe dârülharpte yaşayan bir harbînin orada Müslüman olması ve sonrasında bu yerin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi durumunda bu Müslümanın dârülharpteki evi, toprakları ve Müslüman olmayan eşinin, varsa karnındaki çocuğuyla birlikte, fey kapsamında sayılacağını kabul eder. Adamın küçük çocukları, köleleri, eşyaları ve diğer malları ise kendisine aittir.⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 5/243.

⁴⁹² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 5/242-243; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/67.

⁴⁹³ Sözlükte bir şeyi elinde bulunduran kimse, sahip anlamlarına gelen zilyed kelimesinden türeyen zilyedlik, mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme amacıyla bir ayn üzerinde fiilî hâkimiyet kurulmasını ifade eder. Şevket Topal, "Zilyedlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/417.

⁴⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/67-68.

⁴⁹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 7/456-457.

Evzâî bu görüşe de Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethindeki uygulamasıyla karşı çıkar ve Mekke dârülharpken Müslümanlar tarafından ele geçirildiğini ancak Mekke'de bulunan Müslümanların evlerine, arazilerine ya da kadınlara dokunulmadığını, onların affedildiğini nakleder.

Evzâî'nin yukarıda aktarılan ifadesinden dolayı kendisiyle çelişkiye düştüğünü iddia eden Ebû Yûsuf onun da belirttiği gibi Mekke'de Müslüman ve kâfir herkesin affedildiğine ve bu sebeple zaten Mekke'de ganimet ya da feyin söz konusu olmadığını savunur. Bu sebeple Mekke örneği Müslümanların ele geçirerek fey olarak taksim ettikleri bir yere uymamaktadır.⁴⁹⁶ Ebû Yûsuf bunun dışında konuyla ilgili herhangi bir görüş belirtmemekle birlikte Serahsî onun dârülharpte Müslüman olan harbinin taşınmazlarını ganimet olarak görmediğini nakletmektedir.⁴⁹⁷

Mekke fethini delil olarak kullanmasını yanlış bulmakla birlikte Evzâî'ye katılan Şâfiî bu konuda da asıl delilin Benî Kurayza Yahudileri muhasara altına alındığında Sa'ye el-Kurezi'nin iki oğlunun Müslüman olmaları ve bunun sonucunda evleri ve hurmalıkları dahil tüm mallarının ganimet olmaktan kurtulması olduğunu savunur. O Ebû Hanîfe'nin görüşünü aklen de iki açıdan eleştirir. İlk olarak İslâm'ın söz konusu kişinin canını koruyup da onu esir olmaktan kurtarmışken malını korumaması caiz değildir. İkinci olarak da malının bir kısmının korunup bir kısmının korunmaması caiz değildir. Çünkü eğer bu konuda bir rivayet olmasa kıyasa göre sadece iki durumdan biri geçerli olabilirdi. Eğer bu kişi ele geçirilmeden önce Müslüman olduysa bu durumdaki kişi hakkında hüküm Müslüman için geçerli olan hüküm olurdu yani malı ve canı korunmuş olurdu. Ancak kişi muhasara altına alındıktan sonra Müslüman olduysa o zaman canı ve malı koruma altında olmazdı.

Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki görüşünün "Kişinin dârülişlâma taşınamayan malları ganimet olarak alınır, diğer tüm malları kendisinindir." şeklinde açıklandığını naklederek buradaki bakış açısını da eleştirmektedir. Eğer burada el konulması gereken bir mal varsa bu, kişinin taşıyamadığı ev ve arazi gibi malları değil kendi isteğiyle dârülişlâma taşımayıp ganimet olarak ele geçirilecek bir yerde bıraktığı

⁴⁹⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 126-129; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 272-273.

⁴⁹⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 5/243.

taşınabilir malları olmalıdır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin görüşünün bu şekilde izah edilmesi akıl, kıyas ve sünnete aykırıdır.⁴⁹⁸

Kudûrî Müslüman olmuş harbînin taşınmazlarının ganimet olmasını şu iki temel sebeple gerekçelendirmektedir:

1. Bir ülke ya dârüislâm ya da dârülharptir. Burada söz konusu ülke dârülharp olduğuna göre onun bir parçası olan toprak da onunla aynı hükme tabi olup fey kapsamında olmalıdır.

2. Dârülharp vatandaşı herkesin taşınmazı hakkında ehl-i harbe uygulanan hükümler uygulanır ve fey olarak kabul edilir.

O, burada kendilerine ele geçirilen bu topraklar dârüislâm toprağı olmasa da sahibinin Müslüman olması sebebiyle dârüislâm toprağı sayılır diye bir itiraz yapıldığını nakleder. Bu itirazın delili eğer bir harbî eman olarak dârüislâma girse ve bir ev satın alsa, sonra da tekrar dârülharbe katılarak öldürülse onun evinin dârülharpte olmadığı halde fey kabul edilmesidir. Çünkü sahibi sebebiyle bu ev dârülharp hükmünde kabul edilmektedir. O bu durumun farklı olduğunu zira harbî tekrar dârülharbe katıldığında evinin hala kendi mülkiyetinde olduğunu belirtir. Diğer taraftan Hanefîler zaten harbîden kalan bu evi dârülharp hükmünde görmemektedirler. Onlara göre bu dârüislâmda sahipsiz bir mal hükmündedir ki bu sebeple burada humus söz konusu olmaz demişlerdir.⁴⁹⁹

Şâfiî, Ebû Hanîfe'ye eleştirisinde İslâm'ın kişinin malını koruyacağını belirtirken muhtemelen şu hadisi kastetmektedir: *"Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in de Allah'ın elçisi olduğuna şehadet edinceye, namazı kılıp zekâtı verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunları yaptıkları takdirde, İslâm'ın emri olan haklar müstesna- canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Hesapları ise Allah'a aittir."*⁵⁰⁰

Kudûrî de bu hadisin Şâfiîler tarafından delil olarak kullanıldığını belirterek onu mezhebinin görüşüne uygun olarak tevil etmektedir. O, hadisteki "haklar müstesna" (إِلَّا بِحَقِّهَا) ifadesini yorumlayarak bu rivayetin kendilerine karşı delil olamayacağını

⁴⁹⁸ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 273-274.

⁴⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 6158.

⁵⁰⁰ Buhârî, "İman", 17; Müslim, "İman", 35; Nesâî, "Muharebe", 1.

savunur. Çünkü kendilerine göre taşınmazlar söz konusu dârülharp vatandaşı Müslümanın zilyedliğinde olmadığı için bu taşınmazların hakkı zaten fey olmalarıdır.

Kudurî bu meselede kendilerine karşı delil olarak sunulan “*Bir Müslümanın malı ancak onun gönül hoşnutluğuyla başkasına helal olur.*”⁵⁰¹ ve “*Kim bir şeye sahip olarak Müslüman olursa o şey onundur.*”⁵⁰² hadislerini de aynı mantık çerçevesinde tevil ederek bunları delil olarak kabul etmez. Buradaki ilk hadiste Müslümanın mülkiyetindeki mallardan bahsedilmektedir ancak Hanefiler zaten tartışılan konuda mülkiyetin dârülharp vatandaşı Müslümanda olduğunu kabul etmemektedir. İkinci hadis de kişinin zilyedliğindeki malları kastetmektedir, taşınmazlar onun zilyedliğinde olmadığı için bu hadis de bu mesele için geçerli bir delil olarak kabul edilmemektedir.⁵⁰³

Serahsî de taşınır malların tam olarak bu kişilerin zilyedliğinde olduğunu ve sahibinin Müslüman olmasıyla bu zilyedliğin güçlenip dokunulmazlık kazandığını bu sebeple bunlara dokunulmayacağını belirtir. Ayrıca Müslümanların bu yeri işgal etmeleri ile de onun elindeki mallar üzerindeki hakimiyeti güçlenmiştir. Taşınmazlar konusunda ise Ebû Hanîfe ve Şeybânî ile Ebû Yûsuf arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe ve Şeybânî’ye göre bu kişinin taşınmazları ganimet kabul edilirken Ebû Yûsuf bu meselede istihsanla⁵⁰⁴ hükmettiğini söylemiş ve yukarıda Şâfiî’nin konuyla ilgili delil olarak sunduğu Sa’ye el-Kurezi’nin iki oğlunun Müslüman olması olayını Kelbî ve İbn İshak’tan naklederek bununla amel etmiştir. Çünkü ilgili hadiste Müslüman olan bu kişilerin mallarının koruma altına alınmış olduğu belirtilmiştir ve taşınmazlar da

⁵⁰¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, ‘Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001), 24/239 (No. 15488); Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1424), 2/424 (No. 2885, 2886).

⁵⁰² Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1/96, 97 (No. 189, 190).

⁵⁰³ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6158-6159.

⁵⁰⁴ İstihsan fıkıh usulünde bir meselede müctehidin zaruret, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde uygulanan genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümünden vazgeçmesi ve daha uygun bulduğu başka bir hükmü vermesidir. Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

mal kavramının kapsamındadır.⁵⁰⁵ Tahâvî ise bu görüşün *el-İmlâ* aracılığıyla nakledildiğini ve onun meşhur görüşünün bu olmadığını belirtmektedir.⁵⁰⁶

Ebû Yûsuf'un görüşünün mezhepte kabul görmediğini belirten Serahsî, bu taşınmazların dârülharpten bir parça olmaları sebebiyle ganimet olarak kabul edilmeleri gerektiğini savunur. Zira taşınmazlardaki zilyedlik ancak hükmî bir zilyedliktir. Dârülharp ise İslâm hükümlerinin geçerli olduğu bir yer olmadığından fethedilmedikçe buradaki zilyedlik muteber değildir. Fetihden sonra ise askerlerin bu taşınmazlar üzerindeki zilyedliği daha güçlü olduğu için taşınmazlar ganimet kabul edilmiştir. Serahsî de Kudûrî gibi eğer hadis sahih ise bunun taşınır mallar hakkında kabul edilmesi gerektiğini savunur.⁵⁰⁷

2.1.2.3. Müslüman Olan Müste'menin Malı

Müslüman mallarının ganimetler arasında olması ile ilgili üçüncü bir ihtimal de bu kişinin dârüislâm vatandaşlığına geçmiş olması durumudur. Ebû Hanîfe dârülharp vatandaşı bir harbinin eman alarak dârüislâma girmesi yani müste'men olması, daha sonra da İslâm'ı kabul etmesi, Müslümanların ise bu sırada onun memleketini ele geçirmeleri durumunda bu kişinin orada bulunan evinin ve ehlinin tamamının ganimet sayılacağını kabul eder.⁵⁰⁸ Evzâî bu konuda da Mekke fethini delil getirerek Hz. Peygamber'in yanında bulunan muhacirlerin Mekke'deki evlerine ve ev halkına dokunulmadığı gibi bu durumdaki Müslümanın da aynı hükme tabi olacağını savunur.

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin delilinin bu konuda da geçerli olamayacağını kaydeder. Çünkü Mekke'de sadece Mekke dışında yaşayan Müslümanların değil Mekke'de yaşayan müşriklerin de mallarına ve ev halkına dokunulmamıştır. Yani burada Müslümanlara özel bir hüküm yoktur.⁵⁰⁹

Şâfiî bu meselenin dârülharpte Müslüman olan harbî konusuyla bir farkı olmadığını, Evzâî'nin hükümde isabet ettiğini ancak Mekke fethinin delil olarak kabul

⁵⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/66.

⁵⁰⁶ Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahavi*, 290.

⁵⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/66.

⁵⁰⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/457.

⁵⁰⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 129-130; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 274.

edilemeyeceğini belirtir. Ona göre bu meseledeki kişi Müslüman olup dârüislâma hicret etmesi bakımından dârülharpte kalan bir Müslümandan daha fazla malının ve canının korunmasını hak etmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin dârülharpteki Müslümana malının bir kısmını bırakıp ondan daha hayırlı bir konumda olan dârüislâmdaki Müslümana malından bir şey vermemesi isabetli olamaz. Burada olması gereken buluğa ermemiş tüm küçük çocuklarının ve bütün malının ona bırakılmasıdır. Buluğa ermiş her çocuğu ve eşleri ise esir olarak alınır çünkü onlar başkalarına tabi olmayıp haklarındaki hüküm kendileri has olur. Şâfiî burada temel kıstas olarak şöyle bir bakış açısı ortaya koyar: Mal candan daha değerli bir şey olmadığına göre ele geçirilmeden önce Müslüman olmak birinin canını koruyorsa malını da korumalıdır.⁵¹⁰

Kudûrî burada mezhebinin bakış açısını şu şekilde savunur: Bu kişi Müslüman olduktan sonra artık malları üzerindeki koruması kalkmıştır. Bu sebeple söz konusu mallar artık mübah mal hükmündedir. Kişi İslâm devleti vatandaşı olduğu için de ailesi ve çocuklarıyla bağlılığı bitmiş ve çocukları da artık ona tabi olma özelliğini kaybetmişlerdir. Ancak bu adamın çocukları da -anneleri yanlarında yoksa- ailesi olmadan tek başına esir alınan çocuklar gibi Müslüman hükmünde olurlar. Yani Kudûrî Hanefilere göre bir çocuk tek başına esir edildiğinde anne babasına tabi olmayıp Müslüman kabul edilmesini, onların burada tartışılan meselede de babaya tabi olmayacağına delil olarak sunmaktadır. Sonuç olarak burada Hanefilere göre temel yaklaşım çocuk ve babası arasında ülke birliği olmadığı için çocuğun babaya tabi kabul edilmemesidir.⁵¹¹

Serahsî de ülke farklılığı sebebiyle bu Müslümanın ailesiyle bağının kesildiğini bu sebeple çocuklarının kendisine tabi olmayacaklarını belirtir. Bu kişinin dârülharpte kalan mallarının ganimet kabul edilmesi ise bu malları dârülharpte koruma altına alanın artık o değil ordudaki askerler olması sebebiyledir.⁵¹²

Burada ihtilaf konusu olan kişi önce dârülharpte Müslüman olup sonra hicret ederse Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda küçük çocukları kendisine tabi olup kalan malı

⁵¹⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 274-275.

⁵¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6161-6162.

⁵¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/67.

fey olur. Evzâî'ye göre ise Mekke'li Muhacirler gibi bu kişinin de malı ve ehli kendisine verilmesi gerekir.⁵¹³ Ebû Hanîfe'nin görüşünün sebebi kişi dârülharpte Müslüman olduğunda küçük çocuklarının kendisine tabi olma durumlarının devam etmesidir. Malları üzerindeki zilyedliği ise kişi onları bırakıp dârüislâma geçtiğinde son bulmuştur ve bu sebeple tüm malı fey olarak alınır.⁵¹⁴

2.1.2.4. Dârülharpte Emanet Bırakılmış Mallar

Müslüman mallarının ganimetler sayılmasına dair son ihtilaf ise Müslümanların dârülharp vatandaşı bir harbîye emanet olarak bıraktıkları mallar hakkındadır. *el-Asl*'da nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, bir Müslüman ya da zimmînin emanla dârülharbe girmesi ve dârülharpte yaşayan bir harbîye veya başka birine emanet mallar bırakması durumunda bıraktığı bu emanetlerin fetih durumunda ganimet sayılacağına hükmetmiştir.⁵¹⁵ *Siyerü'l-Evzâî*'de ise konu Müslüman olan müste'men harbînin malları bağlamında tartışılmıştır:

Evzâî, Ebû Hanîfe'den dârüislâma gelip İslâm'a giren müste'menin dârülharpteki bir harbîye emanet olarak bıraktığı malların ganimet olacağı görüşünü nakletmekte ve bu meselede de Mekke fethindeki uygulamayı delil olarak sunarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü reddetmektedir. Evzâî, Kadı Şüreyh'in (ö. 80/699 [?]) sünnetin kıyasa tercih edilmesi ve rivayete tabi olmayı tavsiye ettiği bir sözünü naklederek, asıl tabi olunması gerekenin Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu belirtmekte ve Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde sünnetin konumunu eleştirmektedir.⁵¹⁶

Evzâî'nin Hz. Peygamber'in örnekliğine yaptığı vurguyu tartışan Ebû Yûsuf, onun sıradan bir insan olmadığını, Araplar ve Acemler hakkındaki hükümlerin de birbirinden farklı olduğunu belirtir. Örneğin cizye Ehl-i kitap olmayan Arap müşriklerden kabul edilmemekte, sadece Araplar dışındaki müşriklerden kabul edilmektedir. Bir devlet başkanı Rum şehirlerinden birini veya başka bir şirk bölgesini fethedip ganimet ele geçirdiğinde bu ganimetin humusunu ayırıp kalanını fethedilen

⁵¹³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 130.

⁵¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/67.

⁵¹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 7/458.

⁵¹⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 131; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 275.

askerler arasında taksim etmeme gibi bir hakkı olamaz. Uygulama bu şekildedir. Ancak Hz. Peygamber'in fiili her zaman böyle olmamıştır. O Mekke'de şöyle buyurmuştur: “Allah Mekke'yi dokunulmaz (حرم) kıldı ve Mekke benden önce kimseye helal olmadığı gibi benden sonra da kimseye helal olmayacaktır.”⁵¹⁷

Hiz. Peygamber'in Hevâzin gazvesi, Beni Mustalik gazvesi ve Hayber gazvesi gibi birçok gazvede ele geçirdiği düşmanları esir aldığı halde Mekke'de bunu yapmadığına dikkat çeken Ebû Yûsuf, eğer hüküm Hiz. Peygamber'in Mekke'deki fiiline göre verilseydi artık kimsenin esir, ganimet ve fey alma hakkı olmayacağını belirtir. Bu sebeple ve yukarıda zikredilen hadisin de delaletiyle Hiz. Peygamber'in hadislerinin farklı anlamları ve yönleri olduğu ortaya çıkmaktadır. Hiz. Peygamber Mekke'nin fethinde ne Müslümanlardan ne de müşriklerden ganimet almıştır. İki grubun ev halkından da kimseyi esir olarak almamıştır. Hiz. Peygamber'in Hevâzin halkına yaptığı uygulama da diğer ganimet uygulamalarından farklıdır. O Müslümanlardan kendi payına düşen esirleri özgün bırakmak istemeyenlere bir dahaki ganimet paylaşımında her bir esirin özgürlüğüne karşılık altı paylık ganimet sözü vermiştir. Bu örnekler Ebû Yûsuf'a göre Mekke fethinin Hiz. Peygamber'e has yönleri olduğunu ve sonrakiler için delil olamayacağını göstermektedir.⁵¹⁸

Mekke'nin fethi konusunda hem Evzâî hem Ebû Yûsuf'un yanıldığını iddia eden Şâfiî, Hiz. Peygamber'in uygulamalarından kendine has olanlar olduğunu kabul etmekle birlikte Ebû Yûsuf'un Mekke'nin fethindeki uygulamanın Hiz. Peygamber'e has olduğu iddiasını reddetmektedir. O bir uygulamanın Hiz. Peygamber'e has olması için bunun ya âyet ya da hadisler aracılığıyla açıkça belirtilmesi gerektiğini savunur.

Ebû Yûsuf'un Hiz. Peygamber'in Araplarla Arap olmayanlara farklı hükümler verdiğine dair iddiası da Şâfiî tarafından eleştirilen bir başka husustur. Ebû Yûsuf 'un korunmuş bir bölge olan Mekke'nin dârülharp olduğunu iddia ederek Hiz. Peygamber'in burada Hevâzin ve Benî Mustalik gazvelerinde Araplara uyguladığı hükümlerden farklı bir uygulamada bulunduğu iddiası da yanlıştır. Hiz. Peygamber her zaman güç kullanılarak elde edilmiş zaferlerde Arap olsun ya da olmasın düşmanlarından esir ve ganimet almıştır. Arap olsun ya da olmasın yenilgiden önce

⁵¹⁷ Müslim, “Hac”, 445.

⁵¹⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 131-135.

Müslüman olan veya eman teklifini kabul edip savaşı terk eden kimseler ise esir alınmamıştır. Şâfiî'ye göre Mekke fethinde de aynı şartlar uygulanmıştır. Mekkelilerden bir kısmı Müslüman olmuş bir kısmı emanı kabul ederek savaşı bırakmış bir kısmı ise savaşmayı tercih etmiştir. Ancak savaşmayı tercih eden kısım yani Nüfâseoğulları Mekke'nin yerlisi olmayan oraya iltica etmiş malları mülkleri olmayan bir grup oldukları için de kendilerinden bir ganimet elde edilememiştir.

Ebû Yûsuf'un Araplardan cizye alınmaz görüşü de Şâfiî tarafından tenkit edilmiştir. Bbu görüş doğru olsa onu en fazla kendisinin benimseyeceğini belirten Şâfiî hakikatin böyle olmadığını savunur. O, Araplardan da cizye alınacağı şeklindeki görüşüne Hz. Peygamber'in Ukeyder el-Gassânî'den cizye alınmasını⁵¹⁹ ve Araplardan bir topluluk ile cizye üzerine sulh yapmasını⁵²⁰ delil olarak sunmaktadır. Daha sonra ise hem Hz. Ömer hem ondan sonraki halifeler halen Hristiyan olan Benî Tağlib, Tenuh ve Behrâ ve bunlar dışındaki başka Arap gruplardan da cizye almaya devam etmişlerdir. Hz. Ömer'in bunlardan iki kat zekât olarak aldığı şey de aslında cizyedir. Eğer günaha girmek olmasa küçük düşürücü bir vergi olan cizyenin Araplardan alınmış olmamasını dileyeceğini belirten Şâfiî Allah'a bağlılığının bundan daha fazla olduğunu söyleyerek cizyede kıstasın nesep değil din olduğunu savunur.⁵²¹

Kudûrî bir harbînin dârülharpte Müslüman olması ve sonra Müslümanların orayı ele geçirmeleri durumunda, elindeki mallarla birlikte bir Müslümana ya da zimmiye emanet olarak bıraktığı malların da kendisinin olup ganimet sayılmayacağını belirtir. Harbîlere emanet bıraktığı mallar ise bu hükmün dışında olup onlar ganimet olarak alınır. Çünkü harbîlerin mallarında asıl olan bunların mübah mal hükmünde olmasıdır. Mübah mallara ise sadece sahih bir mülkiyet ile sahip olunabilir. Harbînin elindeki

⁵¹⁹ Ukeyder Dûme diye bilinen şahsın Gassânîler'den ya da Benî Kinde'den olduğu söylenmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 5/404; Enes b. Mâlik ve Osman b. Ebû Süleyman'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber Hâlid b. Velid'i Ukeyder Dûme'nin üzerine göndermiş, Ukeyder yakalanıp getirildiğinde ise onun canını bağışlayıp kendisiyle cizye anlaşması yapmıştır. Ebû Dâvûd, "Harâc" 30.

⁵²⁰ Şâfiî'nin bahsettiği cizye alınan diğer Arap topluluklar Necran ve Yemen Araplarıdır. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 5/404-405.

⁵²¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 276-277.

emanet mallar ise sahih bir zilyedlik ile koruma altına alınmış olmadığından dârülharpteki sahipsiz mal hükmünü alır.⁵²²

Serahsî dârülharpte Müslüman olmuş bir kimsenin oradaki bir harbîye bıraktığı emanetin, emanet veren dârüislâm vatandaşı olmadığı için dârüislâmda koruma altına alınmış bir mal hükmünde olmadığını, bu sebeple üzerinde ganimet olarak alınmasına engel bir zilyedliğin bulunmadığını belirtir.⁵²³

Serahsî, emaneti bırakanın dârüislâm vatandaşı olması durumu için Ebû Hanîfe'den iki görüş nakledildiğini kaydeder. Zâhiru'r-rivâye'ye göre bu durumdaki Müslümanın harbîye bıraktığı mal da ganimet olur. Bunun sebebi kendisine emanet bırakılan harbînin zilyedliğinin geçerli olmamasıdır. Çünkü onun zilyedliği Müslümanların kendi mallarını ganimet olarak almasına engel olamaz. Aynı şey harbînin elindeki emanetler için de geçerli olmalıdır. Bu durumda harbîye bırakılan mallar, söz konusu Müslümanın kimseye emanet etmeden bıraktığı diğer mallarıyla aynı hükme tabi olmalıdır. Ebû Hanîfe'den gelen diğer rivayet ise emanet bırakanın dârüislâm vatandaşı olması durumunda, emaneti alan harbî olsa dahi malın ganimet olarak alınmayacağıdır. Bu görüşün temelinde harbîye bırakılan malda dârüislâm vatandaşı olan Müslümanın mülkiyetinin halen devam ettiği düşüncesi yatmaktadır. Bu da emanet alanın zilyedliğinin hükmen emanet verenin zilyedliği gibi kabul edilmesi sebebiyledir. Yani buradaki mal aslında hükmen halen emanet verenin zilyedliğinde bulunmaktadır.⁵²⁴

2.1.3. Ganimetlerle İlgili Diğer İhtilaflar

Ganimetlere dair daha önce ele alınan meseleler yanında farklı konulardaki şu meseleler de ihtilaf konusu olmuştur:

⁵²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6158-6159.

⁵²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/68.

⁵²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/67.

2.1.3.1. Paylaşımın Önce Ganimetten Yararlanmak

Hem bir kamu malı özelliği taşıması hem de askerler arasındaki birlik ve beraberliğin yani ordunun gücünün korunması için ganimetlerden faydalanmanın askerler arasında en adil bir şekilde yapılması hayati bir öneme taşımaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber ganimetlerin korunması ve onlardan yararlanma noktasında adil davranılması için bazı uyarılarda bulunmuştur. Bu anlamda konuyla ilgili hadislerden alınan bir tabir olarak ganimetler konusunda uyulması gereken sorumluluğa aykırı hareketlerde bulunmak gulûl tabiriyle ifade edilmiş ve karşılığında bazı cezalar öngörülmüştür.⁵²⁵ Hz. Peygamber'in ganimet mallarının korunması üzerindeki bu hassasiyeti sebebiyle müctehidler ganimetlerin taksiminden önce onlardan yararlanmanın sınırlarını da belirlemeye çalışmışlardır. Burada fukahânın temel ihtilaf noktaları askerlerin ihtiyaç duymaları halinde taksimden önce ganimetler arasındaki savaş aletleri, binek, giysi ve yiyecek gibi mallardan hangi şartlar altında faydalanabilecekleridir:

2.1.3.1.1. Ganimetten Savaş Aleti ve Binek Almak

Ebû Hanîfe askerlerin ihtiyaç halinde devlet başkanından izin almadan ganimetten savaş aleti alıp kullanabileceği ve savaş bittiğinde bunları yerine geri koyması gerektiği görüşündedir. O bu noktada ganimetten yiyecek ve yem almaya izin verip silahı sadece kullanmaya izin vermesinin sebebi sorulunca bunu naklin varlığına bağlar. Yiyecek konusunda Hz. Peygamber'den nakil geldiği için buna ruhsat tanınmıştır ancak silah konusunda böyle bir delil yoktur. Bu durumda silaha hiç izin vermemesi gerektiği itirazına karşı ise Ebû Hanîfe bunun düşmanın attığı oku geri onlara fırlatmakla ya da çatışmada düşmanın elinden kılıcını alıp onu kullanmakla aynı şey olduğunu ve bunda nasıl bir sorun yoksa ganimetteki silahı almakta da bir sorun olmayacağını belirtir.⁵²⁶

⁵²⁵ Gulûl'un mahiyeti ve karşılığında öngörülen cezalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Gulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/190-192.

⁵²⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/436-437.

Evzâî kişinin ancak çatışma anında bunu yapabileceğini çatışma sona erdiğinde ise savaş halen devam etse ve ordu düşman topraklarında kalmaya devam edecek olsa bile ganimetten alınan savaş aletlerinin eskime, bozulma gibi risklerden kaçınmak için hemen geri verilmesi gerektiğini savunur. O, Hz. Peygamber'in ganimet malları konusunda dikkatli olmayı ve ganimetten ödünç alınan binek ve elbiselerin zarar görmeden geri verilmesini isteyen hadisini⁵²⁷ bu meseledeki görüşüne delil olarak sunmaktadır.⁵²⁸ Evzâî'den bu iznin zarurete bağlı olduğu nakledilmiştir. Zaruret varsa kişi kendi elindekinden daha iyi bir at ya da kılıcı dahi ganimetten alabilir. Ancak zaruret yoksa devlet başkanı bile askerlere ganimetten bir şey kullandıramaz. Ganimetten bu tür bir kullanımda atın veya savaş aletinin zarar görmesi halinde ise tazmin sorumluluğu yoktur.⁵²⁹

Ganimetten savaş aleti kullanımına dair Mâlik b. Enes'ten bir şey duymadığını söyleyen İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) binek konusunda ise onun, ihtiyaç duyulması halinde kişinin ganimetteki yük atlarını üzerinde savaşmak ya da İslâm topraklarına dönmek için kullanabileceğini döndüğünde de ganimete iade edeceğini söylediğini nakleder. İbnü'l-Kâsım'a göre silah da aynı hükme tabi olmalıdır.⁵³⁰

Evzâî'nin naklettiği hadisin kendilerine de ulaştığını belirten Ebû Yûsuf Hz. Peygamber'in sözlerinin çeşitli anlamları ve tefsirleri olduğunu ve doğru manayı ancak Allah'ın yardım ettiği kişilerin bulabileceğine dikkat çekerek Evzâî'nin hadisi yanlış anladığını belirtir. Ona göre hadis ihtiyacı olmadığı halde ganimet mallarını kullanmaya devam eden veya bizzat ihanet kastıyla bunu yapan kişiler hakkındadır. Ebû Yûsuf Hz. Peygamber'in içinde yiyecek de bulunan ganimetler ele geçirdiğinde ashabının bunlardan yediğine ve insanların ihtiyaç duydukları şeyi ganimetten aldığına dair fakih ve güvenilir râvilerden kendisine müsned bir hadis ulaştığını senedini vermeden nakletmektedir. Ebû İshak eş-Şeybânî → Muhammed b. Ebi'l-Mücâlid senediyle de Abdullah b. Ebi'l-Evfâ'nın Hayber'in fethinde Hz. Peygamber'le beraber olduğuna ve ashabın ganimet malındaki yiyeceklerden ihtiyaçları kadar aldıklarına

⁵²⁷ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/312 (No. 2722); Ebû Dâvûd, "Cihad", 131; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/251.

⁵²⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 14.

⁵²⁹ Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 99-100.

⁵³⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/522.

dair bir rivayet⁵³¹ nakleden Ebû Yûsuf savaş aletlerini yiyeceğe kıyas ediyor görünmektedir.

Konuyla ilgili bir başka kıyası ise binek hayvanları üzerinden yapan Ebû Yûsuf dârülharpte bineği olmayıp yürümeye de gücü olmayan bir Müslümanın kendisine izin verilmesi bile ganimet olarak alınmış binek hayvanlarını kullanmasının helal olduğunu ve bu ihtiyacın savaş aleti konusunda daha açık olduğunu ifade eder. Savaşta kılıçları kırılan Müslüman askerlerin ganimetten aldıkları kılıçları çatışma sonlanınca ganimete geri koyması ve iki gün sonra tekrar etraflarını saran düşmanlar tarafından silahsız gafil avlanmaları şeklinde bir örnek veren Ebû Yûsuf düşman toprakları terk edilmedikçe savaş aletlerinin ganimete iade edilmesinin hem askerlerin şahsı hem İslâm ordusunun varlığı için zaaf ve tehlike oluşturacak yanlış bir hüküm olduğunu belirtir.⁵³²

Şâfiî, Ebû Yûsuf'un silah elbise ve bineği yiyeceğe kıyas etmesini kabul etmeyerek eleştirmektedir. Yiyecek konusunda askerlere verilen müsaadenin parasıyla yiyecek alabilecek zenginleri de kapsayan genel bir müsaade olduğuna ve yiyeceği alan kişinin onu tamamen tüketme hakkı olduğuna dikkat çeken Şâfiî, eğer mesele buna kıyas edilirse kişinin savaş aletleri ve binekler konusunda da aynı haklara sahip olması gerektiğini söyler. Bu durumda kişi nasıl ki aç olmasa bile lezzeti için ganimetteki yiyecekleri tüketiyorsa savaş aletlerini de keyif için alıp kullanabilmesi gerekmektedir. Ayrıca nasıl ki düşman topraklarındaki bir Müslüman asker kendi yiyeceklerini satması durumunda ganimetteki yiyeceklerden faydalanması mümkünse bir asker de kendi silahını ve bineğini satıp ganimetten silah ve binek olarak kullanabilecektir. Tüm bunların kabul edilemez olduğunu belirten Şâfiî Hz. Peygamber'in, kişinin yanına düşmüş bir oku dahi ganimete koymayıp da kendine almasını yasaklayan bir hadis⁵³³ naklederek Evzâî'nin görüşünün sünnete ve akla

⁵³¹ Ebû Dâvûd, "Cihad", 128.

⁵³² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 14-16.

⁵³³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 6/501 (No. 33302); Ebû Ahmed Hamîd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu Rüšd, 1409), 2/679 (No. 1136) ; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/527 (No. 12862), 546 (No. 12931, 12932); 9/105 (No. 18012).

uygun olduğunu, Ebû Hanîfe'nin görüşünün ise hem nakle aykırı hem de kıyasen uygun olmadığını belirtir.⁵³⁴

Ebû Sevr, bu meselede asl olanın düşman korkusunun kalmaması olduğu gerekçesiyle askerlerin düşman korkusu var olduğu sürece ganimetten aldıkları silah ve bineği iade etmelerine gerek olmadığını savunur.⁵³⁵ Düşman korkusu genellikle ordunun kendi topraklarına döndüğü zamana kadar var olduğu düşünüldüğünde onun görüşünün Ebû Hanîfe'nin görüşüne daha yakın olduğu söylenebilir.

Hanefî fıkıh metinlerinde bir kısmında ganimetten silah kullanımının zaruret sebebiyle ihtiyaç halinde caiz olduğu belirtilmekte ancak *Siyerü'l-Evzâi*'deki bu ihtilafa ve savaş bitimine kadar silahın ganimete iade edilmemesinin hükmüne değinilmemektedir.⁵³⁶ Kanaatimizce onların meseleyi ihtiyaç ve zaruretle kayıtlayarak sunmaları mezhep imamlarının görüşünden uzaklaşıp Evzâi'nin görüşüne yaklaşmak şeklinde yorumlanabilir. Cessâs'ın (ö. 370/981) sahabenin savaşlarda düşman kılıçlarını kullanmalarına dair rivayetleri⁵³⁷ delil olarak sunması⁵³⁸ gibi gerekçelendirmeler de ancak çatışma anında cevaz için açık bir delil olabilir. Tahâvî ise meseleyi *Siyerü'l-Evzâi*'deki ayrıntısıyla naklederek ele almakta ve Evzâi'nin naklettiği rivayetin ihtiyaç olmadan ganimetten alınan şeylere hamledilmesiyle iki hadisin arasının telif edilebileceğini bu sebeple kendisinin de Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşünü kabul ettiğini belirtir.⁵³⁹

2.1.3.1.2. Ganimetten Yiyecek ve Yem

Ganimet malları konusundaki genel hassasiyete rağmen askerlerin gıda ihtiyacı, gıdaların taşınma meşakkati ve bozulma ihtimali gibi sebeplerle İslâm hukukçularının ganimet malları içindeki gıda ürünleri ve hayvan yemleri hususunda müsamahakâr

⁵³⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 180-181.

⁵³⁵ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 102.

⁵³⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 2/122-123; Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b Ahmed b Ebî Ahmed es-Semerikandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/300; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/124; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 4/144.

⁵³⁷ Ebû Dâvûd, "Cihad", 142.

⁵³⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/27.

⁵³⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/251-252.

hükümler verdiği görülmektedir. Fukahâ askerlerin dârülharpte buldukları yiyeceklerden yiyeabilmeleri ve hayvanları beslemelerinin cevazı noktasında ittifak etmiş ancak bu yiyecek ve yemlerin dârüislâma götürülmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁵⁴⁰ Ebû Hanîfe bu müsamahakâr tavrın sınırlarını belirlerken askerin ihtiyaç halinde ganimetten yiyecek ve yem alabileceğini ancak atı için ganimetten saman alan askerin dârüislâma döndüğünde halen elinde saman kaldıysa ve henüz ganimet paylaştırılmamışsa bu samanı iade etmesi gerektiği, eğer paylaşım yapılmışsa da elindeki samanı satıp parasını tasadduk etmesi gerektiği savunmaktadır.⁵⁴¹

Ebû Hanîfe'nin verdiği hükmü eleştiren Evzâî, Müslüman askerlerin eskiden beri savaşlarda ganimetten aldıkları saman ve yiyecekler arttığı zaman bunları dârüislâma götürüp ailelerine verdiklerini ya da başkalarına hediye ettiklerini bunun da ne devlet başkanları ne de âlimlerce reddedildiğini savunur. Ona göre ancak bu mallardan bir kısmı tüketilmeyip başkasına satılacak olursa ve eğer ganimet de taksim edilmemişse parası ganimete katılmalı taksim yapıldıktan sonra eldeki mal tüketilmeyip satılacak olursa da söz konusu para ordu adına tasadduk edilmelidir.⁵⁴² Düşman topraklarındaki bu yiyecekler onları ilk ele geçiren askerin hakkıdır. Bunun tek istisnası devlet başkanının yiyecek kıtlığı sebebiyle bunu yasaklaması olabilir.⁵⁴³

Ebû Yûsuf reddiyenin ilk bölümünde Hz. Peygamber'in Hayber'in fethinden sonra ganimetler arasındaki hayvanların kesilip yenilmesine ihtiyaç duyulduğu için izin verdiğini kaydetmektedir.⁵⁴⁴ Bu başlık altında ise Hz. Peygamber'in ganimet mallarından çalmaktan sakındırdığı bir hadisi naklederek bu konuda birçok hadis rivayet edildiğini ve az veya çok diye bir ayırım olmaksızın ganimetten her türlü aşırmanın yasaklandığını belirtir. Anladığımız kadarıyla bu rivayeti nakletmekle o, ganimetten alınan yiyecek ve samanın dârüislâma götürüldüğünde ihtiyaç ortadan kalktığı için iade edilmezse bu hadisin kapsamına gireceğini ima etmektedir. Ona göre Evzâî'nin bu görüşü kendi görüşleriyle de çelişki içindedir zira o ihtiyaç olmasına

⁵⁴⁰ Bu konuda fukahânın ayrıntılı görüşleri için bk. Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, 86-94.

⁵⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/436-437, 444.

⁵⁴² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 47-49; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 9/207-208.

⁵⁴³ Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 2/289.

⁵⁴⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 175; Bu rivayet el-Asl'da Ebû Yûsuf kanalıyla Abdullah b. Ebû Evfâ'dan senetli olarak nakledilir. Şeybânî, *el-Asl*, 7/434 Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Cihad", 128.

rağmen dârülharpte Müslüman askere binek silah ve elbise konusunda müsamaha göstermeyip ancak çatışma anında ganimetten silah almasına cevaz vermekte sonrasında ise dârüislâma dönmeyi beklemeden iade etmesi gerektiğine hükmetmektedir. Burada ise evine dönmüş bir askere ihtiyacı olmayan bir şeyi kullanma hususunda cevaz vermektedir.⁵⁴⁵

Ebû Yûsuf'un Evzâî'nin görüşlerini çelişkili bulması Şâfiî tarafından kabul görmemiştir. O silahla yiyecek arasında ayırım yapmanın Evzâî'nin şahsi görüşünden kaynaklanmadığını bunun Hz. Peygamber'in sünnetine dayandığını ve sünnete göre kişinin zengin de olsa fakir de olsa dârülharpte iken ganimetteki yiyecekten tüketebileceğini ancak ihtiyacı olmadıkça kişinin ganimetteki silah ve bineği kullanamayacağını belirtir. Ona göre bu konuda icmâ da vardır. Evzâî'nin görüşü ise bir kıyasın sonucudur. Buna göre kişinin dârülharpte iken ganimetten aldığı yiyecekler nasıl ordudaki diğer askerlerin değil de kendisinin hakkı oluyorsa bu yiyecekten artan şey de aynı şekilde başkasının değil kendisinin hakkı olacaktır.

Diğer taraftan Şâfiî de Ebû Hanîfe'nin görüşünü çelişkili bularak eleştirir. Ona göre eğer askerlerin ganimetteki yiyeceklerden yanlarında dârüislâma götürüp tüketme hakları yoksa o zaman bunları tasadduk etmeleri de caiz olmaz zira bunlar ordunun ve humus ehlinin hakkı ise bunu tasadduk etmek başkasının malını tasadduk etmek olur. Burada ordu dârüislâma dönüp de ganimet dağıtıldıktan sonraki durumu kastederek kişinin bunu orduya teslim etme imkânı bulamaması gibi bir gerekçeyi de makul görmeyen Şâfiî bu durumda söz konusu yiyeceklerin ordu komutanına veya devlet başkanına teslim edilebileceğini belirtir.⁵⁴⁶

Şâfiî burada Evzâî'nin görüşünü savunsa da mezhep fukahâsı bu konuda ondan iki farklı görüş nakletmektedir. Bir rivayete göre dârüislâm hükmünde bir yere ulaşıp ihtiyaç sonra erdiğinde askerler ellerinde kalan yiyecekleri geri vermeleri gerekir. Diğer rivayete göre ise iade etmeye gerek yoktur çünkü askerin aldığı şey onun için mübah hükmündedir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 47-49; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 9/207-208.

⁵⁴⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 9/208-209.

⁵⁴⁷ Hatib eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/45.

Her ne kadar *el-Asl*'da yiyecek ve yemin kullanımına ihtiyaç halinde cevaz veriliyor olarak görölse de *es-es-Siyerü'l-kebir*'de bunun için ihtiyaç şartı koşulmamıştır. Bu sebeple İbn Abidin (ö. 1252/1836) *el-Asl*'daki görüşün kıyasa göre olduğunu, diğer görüşün ise istihsana göre verildiğini belirtmektedir.⁵⁴⁸

Serhasî, buradaki ihtiyaç kaydının söz gelişi kullanıldığını aslında ihtiyaç sahibi olanın da olmayanın da bunlardan yararlanmasının caiz olduğunu belirtir. O ganimetler arasındaki yiyecek ve yemlerin kullanılmasına dair sahabeden birtakım uygulamalar naklederek bunları delil olarak sunmaktadır. Yiyecek ve yemler konusundaki bu mübahlığın sebebi ise ordunun savaş süresince gidiş ve dönüş sırasında kendilerine yetecek kadar gıda taşıma imkanlarının olmamasıdır. Dârüislâma döndüklerinde ise zorunluluk ortadan kalkarak, askerler kendileri ve hayvanları için yiyecek ve yem temin etme imkanına kavuşacağı için ellerindeki bu ürünler artık ganimet hükmünde olur.⁵⁴⁹

Askerlerin ortak malları arasındaki bu yiyecekleri kullanmaları mufâvada⁵⁵⁰ ortaklığına benzemektedir. Bu ortaklık türünde de ortaklık süresince taraflar kendileri ve ailelerinin yiyecek, giyecek gibi masraflarını elde edecekleri gelirden temin ederler. Aynı şekilde askerler de ortak ganimetlerindeki yiyeceklerden ihtiyaç sebebiyle kullanabilirler.⁵⁵¹

Hanefiler dârüislâma döndükten sonra yiyeceklerin iade edilmesi gerektiği görüşünü “İğne ve ipliği dahi ganimete geri koyun, yiğin hayvanlarınıza da yedinin fakat götürmeyin”⁵⁵² hadisindeki yasağa bağlamaktadırlar. Elbette buradaki götürmekten kasıt askerin şahsi kullanımı için götürmesidir.⁵⁵³

⁵⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 4/144.

⁵⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/25,34.

⁵⁵⁰ Mufâvada ortaklık süresince sermaye, kâr zarar paylaşımı ve tasarruf ehliyeti açısından eşitliğin korunması şartıyla ortakların birbiriyle hem vekâlet hem kefalet ilişkisi içinde bulunduğu şirket türüdür. Beşir Gözübenli, “Mufâvada”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/371.

⁵⁵¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, 3/120.

⁵⁵² Oldukça meşhur olan bu hadisi Hanefilerin delil olarak kullandıkları şekilde “götürmeyin” ifadesiyle hadis kaynaklarında bulamadık. Benzer rivayetler için bk. Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/314; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/385, 37/372, 387, 435, 455; İbn Mâce, “Cihad”, 34.

⁵⁵³ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6221; Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, 3/121.

Diğer taraftan yiyeceklerden yararlanma bir mülkiyet ifade etmeyip mübahlık ifade eder ve burada kişi başkasının da hakkı bulunan bir maldan mübahlık sınırında faydalanmaktadır. Bir insan başka birine yemeğini tüketmeyi mübah kıldığı zaman nasıl bu izin yemeği onun mülkiyetine geçirmiyorsa aynı durum burada da geçerlidir ve bu sebeple ihtiyaç ortadan kalkınca iade edilmesi gerekli olur.⁵⁵⁴

Serahsî burada bir başka gerekçe olarak da ganimet mallarında mülkiyet tesisiyle ilgili görüşlerini sunar. Hanefilere göre dârülişlâma ulaşmakla askerlerin ganimetler üzerindeki mülkiyeti kesinleştiği için artık bunlardan faydalanma hakkı kalmamıştır ve iadesi gerekir. Eğer ganimet paylaşımı yapılmışsa bu durumda ganimet olarak dağıtılan mal buluntu mal hükmünde olup satılarak parası fakirlere dağıtılır.⁵⁵⁵

2.1.3.2. Seleb

Sözlükte “bir insanın üzerindeki elbiseleri almak” anlamındaki⁵⁵⁶ selb kökünden türeyen seleb, fıkıh ıstılahında savaş sırasında öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan her türlü giysi, para, takı, değerli eşya ile kullandığı silâhlar ve bineği ifade etmektedir. Buna göre seleb düşman kuvvetlerinden ele geçirilen ganimetlerden bir kısmına özel bir isim olarak kullanılmaktadır. İslâm öncesi Arap toplumunda da bilinen bir uygulama olan seleb, Hz. Peygamber tarafından da belirli kurallarla devam ettirilmiştir.⁵⁵⁷ Seleb, ölenin bineği, silahı ve üzerindeki giysisinden ibarettir. Kişinin yedek olarak bulundurduğu atı ve kölesi seleb kapsamına girmemektedir.⁵⁵⁸ Bire bir çarpışma esnasında bizzat düşman askerinden ele geçirilmesi nedeniyle seleb diğer ganimet mallarından ayrı bir konumda tutulmuş ve bu ganimet türünün onu ele geçiren askerinin mi yoksa diğer mallar gibi ordunun genelinin mi hakkı olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.

Seleb konusundaki bu ihtilafın temelinde konuyla ilgili nakledilen hadislerin genel bir hak mı yoksa Hz. Peygamber tarafından verilmiş bir teşvik mi olarak kabul

⁵⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6222.

⁵⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/50.

⁵⁵⁶ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 134; Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, 283-284.

⁵⁵⁷ Ahmet Yaman, “Seleb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/398.

⁵⁵⁸ Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahavi*, 284.

edileceği ihtilafı yatmaktadır.⁵⁵⁹ Hz. Peygamber ilgili âyetin⁵⁶⁰ emrine uyarak savaşlarda askerleri teşvik etmek için çeşitli yollara başvurmuştur. Hanefiler selebi de bu bağlamda savaşta askerleri teşvik amacıyla (tenfil) söylenen bir söz olarak algılamaktadırlar. Ebû Hanîfe'ye göre ganimetin ele geçirilmesinden sonra tenfil caiz değildir ancak öncesinde orduyu savaşa teşvik etmek için müstehaptır.⁵⁶¹

Ebû Hanîfe bu bakış açısıyla bir düşman askerini öldürüp de selebini almak isteyen askere devlet başkanının bunu vermemesi gerektiğini zira selebin de ordunun genelinin ele geçirdiği ganimetin bir parçası olduğunu savunur.⁵⁶² Evzâî ise Hz. Peygamber'in sünnetinin düşmanı öldürene onun selebini vermek olduğunu ve Müslüman liderlerin de onun yolundan giderek bunu uyguladıklarını iddia etmektedir.⁵⁶³ Ancak ondan, selebin savaşın başlangıcı ya da bitişinde bir hak olduğu fakat savaş hengamesi anında elde edilen selebin ganimete katılacağı nakledilmiştir.⁵⁶⁴

Evzâî'den selebin caiz olması için devlet başkanının buna izin vermesi gerektiği⁵⁶⁵ de nakledilmiş olup bu nakil doğru ve onun son görüşü ise bu konuda onun da Ebû Hanîfe'nin görüşüne döndüğü söylenebilir. Zira eğer seleb Hz. Peygamber'in askere tanıdığı genel bir hak ise bunun diğer ganimet hakları gibi devlet başkanının iznine muhtaç olmadan geçerli olması gerekirdi.

Ebû Yûsuf ise mezhebinin görüşüne Ebû Hanîfe → Hammâd senediyle İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) seleb ile ilgili sözünü delil olarak sunmaktadır. Nehâî'ye göre devlet başkanının “kim bir düşmanı öldürürse ya da esir ederse selebi onundur” şeklinde tenfilde bulunması caizdir ancak devlet başkanı böyle bir tenfilde bulunmamışsa ganimet bütünüyle ordunun hakkı olup kimsenin kimseye üstünlüğü

⁵⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 389.

⁵⁶⁰ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ “Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.” el-Enfâl, 8/65.

⁵⁶¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/444.

⁵⁶² Şeybânî, *el-Asl*, 7/443-444.

⁵⁶³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 46; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 205.

⁵⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 389.

⁵⁶⁵ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 113.

yoktur. Ebû Yûsuf bu konunun son derece açık olduğunu ve ilim ehlinde kimsenin bu konuda şüpheye düşmemesi gerektiğini iddia etmektedir.⁵⁶⁶

Bu ihtilafta Evzâî'ye haklı bulan Şâfiî delil olarak Mâlik → Yahya b. Saîd → Ömer b. Kesir → Ebû Muhammed → Ebû Katâde senediyle Hz. Peygamber'in Huneyn savaşında “*Kim bir düşmanı öldürürse ve buna dair delili de varsa ölenin selebi onun olur.*”⁵⁶⁷ dediğini nakleder. Bu hadisin sahih ve sağlam (ثابت) olduğunu ve Hz. Peygamber'den geldiğine dair bir ihtilaf olmadığını belirten Şâfiî bu hadisten selebin devlet başkanının bunu söylemesine gerek olmaksızın her zaman onu çatışmada ele geçirene ait olacağı sonucunu çıkarmaktadır. Zira Hz. Peygamber bu sözü savaştan önce değil savaştan sonra Ebû Katâde'nin (ö. 54/674) olması gereken selebi başkasının elinde gördüğü için söylemiştir.⁵⁶⁸

Şâfiî'ye göre bu rivayet Ebû Hanîfe'nin görüşünün aksine savaşın başında devlet başkanı seleble ilgili bir vaatte bulunmasa da selebin her zaman yüz yüze çarpışmada (مقبلا) onu elde eden savaşçıya ait olduğunu göstermektedir. O, Hz. Peygamber'in bu sözü Huneyn'de söylediği gibi başka savaşlarda da söylediğini ve kendisinden sonra da yolundan gidenlerin bununla hükmettiğini belirtmektedir. Şâfiî bu görüşüne sahâbî uygulamasını da delil olarak sunmaktadır. Onun Süfyan b. Uyeyne → Esved b. Kays → Şebr b. Alkame senediyle naklettiğini göre Şebr Kadisiye günü bir düşman askerini öldürdüğünü ve ordu komutanı Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın ölen askerini 12 bin dirhemlik selebini kendisine verdiğini haber vermektedir.⁵⁶⁹

Şâfiî'nin yukarıda selebi hak etmek için yüz yüze çarpışmada elde edilme şeklinde bir kayıt koyması *el-Ümm*'ün ganimet taksimi bölümünde daha ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Şâfiî'ye göre Ebû Katâde rivayetinde yüz yüze vuruşma (مبارزة) söz konusu olmadığı için selebde bu şart olmayacaktır. Ancak yine Ebû Katâde rivayetinde onun düşman askerini öldürdüğü sırada iki ordunun karşılıklı çatışma

⁵⁶⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 46-47; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 205.

⁵⁶⁷ Buhârî, “Humus”, 18; Müslim, “Cihad”, 41; Mâlik ise bu sözün Hz. Peygamber tarafından sadece Huneyn savaşında Ebû Katâde b. Rib'i'ye seleb verilmesi örneğinde söylendiğini, bu sebeple devlet başkanının bir ictihada binaen selebi geçerli kıldığı durumlar hariç genel bir seleb hakkı kabul etmediğini belirtir. Mâlik, “Cihad”, 19.

⁵⁶⁸ Şâfiî rivayeti burada kaydederken olayın bu ayrıntısını vermemektedir ancak *el-Ümm*'ün ganimetlerle ilgili bölümünde bu şekilde nakledilmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, 5/306-308.

⁵⁶⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 205-206.

içinde olması ve ölen düşman askerlerinin kaçış durumunda olmaması sebebiyle ve Hz. Peygamber'den de kaçmaya çalışan bir askeri öldüren birine selebini verdiğine dair bir şey nakledilmediği için bu şartlarda hüküm farklıdır. Bu sebeple o, düşman ordusunun ya da öldürülen askerin yenilmiş durumda olması halinde bu bir meşakkat taşımadığı için selebin düşman askerini öldürene verilmeyip ganimete dahil edileceğini kabul eder.⁵⁷⁰

Tahâvî, Şâfiî'nin Ebû Katâde rivayetini delil olarak sunmasını tahlil ederek bu rivayetteki ifadenin hem genel bir hüküm şeklinde söylenmiş olabileceğine hem de o savaşa ait bir şart olabileceğine dikkat çeker. O, bu rivayeti mezhebinin görüşüne uygun olarak tevil etmek için Bedir savaşında Ebû Cehil'in öldürülmesiyle ilgili olayı delil olarak sunar. Abdurrahman b. Avf'ın naklettiğini göre iki çocuk Ebû Cehil'i kendilerinin öldürdüğünü iddia etmiş, Hz. Peygamber onların kılıçlarına bakarak her ikisini de tasdik etmiş ancak Ebû Cehil'in selebini bunlardan sadece birine vermiştir. Tahâvî, eğer seleb şer'î bir hak olsa bu olayın bu şekilde gerçekleşmeyeceğini, ikisinin selebde ortak olacağını belirtir. Ancak seleb şer'î bir hak olmadığı ve Hz. Peygamber de o günkü savaş için seleble alakalı bir vaatte bulunmadığı için Ebû Cehil'in selebini bu iki çocuk arasında paylaşmak gerekmemiştir.⁵⁷¹

Seleble ilgili muhaliflerinin naklettiği birçok rivayeti aktaran Cessâs, bu hadislerden hiçbirinin kendi görüşlerini nakzedemeyeceğini savunur ve bu olayların iki muhtemel açıklaması olduğunu belirtir. Bu kişilere verilen seleb ya savaşın başında bu konuda duyuru yapıldığı için istihkak babında verilmiştir ya da Hz. Peygamber bunu bir teşvik olarak humustan vermiştir. Burada eğer humustan verseydi bu konuda rivayet olurdu şeklinde bir itiraz da geçerli değildir. Çünkü humus geneli ilgilendiren bir konu olmadığı için Hz. Peygamber'in bunu beyan etmesi gerekli değildir. Bu noktada iki tarafa delil olacak bir beyan da nakledilmediğine göre bu hadislerle ihticâc geçerli olmaz. Ayrıca Hz. Peygamber'in Huneyn'de müellefe-i kulûba ganimetten pay ayırdığı bilinmektedir ancak bunun humustan olduğuna dair hiçbir nail gelmemiştir. Bu da seleble ilgili de aynı durumun olmuş olabileceğine delildir.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Şâfiî, *el-Üm*, 5/308-309.

⁵⁷¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/227-228.

⁵⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/58-59.

Kudûrî ise hadisteki ifadenin bir şart olarak söylendiğini iki delille ispat etmeye çalışır. Öncelikle “*Kim bir düşmanı öldürürse ve buna dair delili de varsa ölenin selebi onun olur.*” hadisindeki (فله سلبه) ifadesinde atıf harfi (ف) takip bildirir ve bu da öldürmenin şart koşmadan sonra olduğunu gösterir. Diğer taraftan bu sözün Huneyn gazvesinde Ebû Talha’nın yirmi kişiyi öldürmesi öncesinde söylendiği de nakledilmiştir ki bu durum bunun önceden söylenmiş bir teşvik olduğunu göstermektedir.⁵⁷³

Serahsî Hanefilerin ganimetlerin askerlerin genelinin hakkı olduğunu bildiren Enfâl sûresi 41. âyet ve ganimet üzerinde askerlerin hiçbirinin ayrıcalığı olmadığını bildiren bir hadis⁵⁷⁴ sebebiyle selebi bir hak olarak kabul etmediklerini belirtir. Hz. Peygamber’in Huneyn’de seleb hakkında söylediği nakledilen rivayet ise Mekke fethinde söylenen “Kim silahını bırakırsa o eman altında kabul edilecektir.” sözü gibi o güne has bir durumdur.⁵⁷⁵ Zira Hz. Peygamber’in seleble ilgili bu sözünü Bedir ve Huneyn gazveleri dışında söylediği nakledilmemiştir. Eğer bu sözü Medine’deki mescidinde söyleseydi bunun genel bir kural olduğu anlaşılırdı. Ancak sadece Bedir’de askerın teşviğe ihtiyacı olduğu bir günde ve Huneyn’de ordunun hezimete uğradığı bir zamanda söylenmesi ise o savaşılara has bir teşvik olduğu anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan düşman askerini öldüren kişi bunu sadece kendi gücüyle değil ordudan aldığı güçle de başarmıştır. Bu sebeple birini esir etse ya da bir eşya ele geçirirse bunlar nasıl onun şahsına ait olmuyorsa seleb de şahsına ait değildir. Bunun teşvik kapsamında caiz olması ise ancak savaş öncesi duyurulması ile mümkün olur. Şam fukahâsının sonrasında da caiz olması konusunda delil olarak sundukları hadisler ise üç şekilde tevil edilebilir. O bunları ya humustan vermiş ya da kendi hakkı olan

⁵⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/4121.

⁵⁷⁴ Bk. Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî* (Dımaşk : Dârü’l-Me’mun li’t-Türas, 1984), 13/131 (No. 7179) ; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 3/229 (No. 5198).

⁵⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 3/229.

kısımdan (صفي)⁵⁷⁶ vermiştir. Ya da bu rivayetler ganimetlerin tamamen Hz. Peygamber'e ait olduğu Bedir savaşına hasır.⁵⁷⁷

2.1.3.3. Dârülharbe Kaçan Müslüman Köle

Ebû Hanîfe İslâm topraklarından kaçan Müslüman bir kölenin dârülharpte İslâm ordusu tarafından ele geçirilmesi durumunda ordunun bu köleyi ilk sahibine vermesi gerektiği görüşündedir. Ancak o burada şöyle bir ayırım yapar. Eğer kaçan köleyi önce düşman yakalayıp esir almış sonra İslâm ordusu onu eline geçirmişse bu durumda ilk sahibi köleyi ganimet paylaşımından önce bulursa herhangi bir karşılık ödemedi geri alır. Ancak köleyi ganimet paylaşımından sonra bulduysa kıymetini ödeyerek geri alır.⁵⁷⁸ Eğer kaçan köle düşman tarafından esir edilmeden Müslüman ordu tarafından yakalanmışsa o zaman ilk sahibi ganimetin paylaştırılmış olup olmamasına bakılmaksızın karşılıksız olarak köleyi geri alır.

Evzâî kaçan kölenin Müslüman veya kâfir olması durumuna göre iki farklı yorumda bulunur. Eğer Müslüman bir köle dinden dönerek dârülharbe kaçarsa tövbeye davet edilir. Kabul ederse sahibine iade edilir, kabul etmezse öldürülür. Ancak kaçan köle kâfir bir köle ise bu durumda Evzâî'ye göre artık o ilk sahibinin değildir ve devlet başkanı onu dilerse öldürür dilerse asar. Eğer köle düşman tarafından esir alınmışsa bu durumda öldürülmesi caiz olmayıp isterse sahibine kıymeti karşılığında geri verilir.⁵⁷⁹ Fezârî ise onun kaçan köle ile düşmanın yakaladığı köle arasında bir fark görmediğini nakletmektedir.⁵⁸⁰

Ebû Yûsuf öncelikle Evzâî'nin zikrettiği asma cezasını eleştirerek bunun sadece insanları hem öldürüp hem mallarına el koyan yol kesiciler için konulmuş bir ceza olduğunu ve ne Hz. Peygamber'den ne de ashabından bu konuda asma cezasına dair

⁵⁷⁶ Sözlük anlamı “seçilmiş şey” olan safî kelimesi, fıkıhta ganimet bölüştürülmeden önce Hz. Peygamber'in seçim hakkına dayalı olarak aldığı payı belirtmektedir. Mehmet Boynukalın, “Safî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/469; Fukahânın safî hakkındaki görüşleri için bk. Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, 140-141.

⁵⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 48-49.

⁵⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/447.

⁵⁷⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 56-57; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 215.

⁵⁸⁰ Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/316.

bir bilgi gelmediğini belirtir. O Evzâî'nin meseleyi de yanlış anladığını ve burada dinden dönen bir köleden bahsedilmediğini tartışmanın odağının Müşriklerin bir köleyi satın aldıklarında nasıl ona sahip oluyorsa aynı şekilde kendi topraklarına kaçmış köleyi ele geçirdiklerinde de ona sahip olmaları hakkında olduğunu kaydeder. Bu noktada o hocasının görüşü için üç farklı rivayeti delil olarak sunar:⁵⁸¹

Onun Hasan b. Umâre → Hakem b. Uteybe → Miksem → İbn Abbas senediyle naklettiğine göre Hz. Peygamber bir kölesi ve bir devesi düşman tarafından ele geçirildikten sonra onları tekrar ganimet alınan mallar arasında bulan adama “*Eğer onları ganimet paylaşımından önce ele geçirdiysen karşılıksız senin olurlar, eğer ganimet paylaşımından sonra ele geçirdiysen kıymeti mukabilinde senin olurlar*” demiştir.⁵⁸²

Ebû Yûsuf'un Ubeydullah b. Ömer → Nâfi' senediyle naklettiğine göre İbn Ömer düşmanın ele geçirdiği bir köleyi Müslümanlar ele geçirdiğinde onu sahibine geri vermelerini söylemiştir.⁵⁸³

Haccâc b. Ertât → Amr b. Şuayb → Şuayb → Abdullah b. Amr senediyle verdiği bir hadisteki⁵⁸⁴ “Müslümanların uzaklaşmış olanları kendilerine geri verilir” (يرد عليهم اقصاص) ifadesini Ebû Yûsuf, kaçan köleler olarak yorumlayarak bu hadisi de Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olarak kabul etmektedir.

Ebû Yûsuf, hocası gibi köle ile ilgili iki durum arasında ayrım yaparak kölenin düşman tarafından ele geçirilmesi halinde düşmanın onu mülkiyeti altına almış olacağını ve bu noktada yapılacak şeyin hadise uymak olduğunu söyler. Bu şartlarda sahibi paylaşımından önce ona ulaşırsa karşılıksız paylaşımından sonra ulaşırsa kıymetiyle köleyi geri alabilir. Kölenin düşman ülkesine kaçması durumunda ise düşmanın onu koruma altına almış olmadığını belirten Ebû Yûsuf bunu şu şekilde gerekçelendirir: Eğer Müslüman köle bir grup İslâm'dan dönmemekle birlikte Müslümanlardan kaçır ve onlarla çatışmaya girerlerse düşmanla birlik olmadıysa yenilgiye uğratıldıklarında

⁵⁸¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 57-61.

⁵⁸² Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 13/285 (No. 18198).

⁵⁸³ Buhârî, “Cihad”, 187 (No. 3067); Ebû Dâvûd, “Cihad”, 135 (No. 2698).

⁵⁸⁴ İbn Mâce, “Diyât”, 31; Ebû Dâvûd, “Cihad”, 147.

sahiplerine geri verilirler. Ancak tehlikeli bir topluluk olup öldürülmeleri gerekirse de buradaki öldürme Evzâî'nin iddia ettiği gibi asma şeklinde olmaz.⁵⁸⁵

Ebû Yûsuf'un naklettiği rivayetler hakkında hiçbir yorum yapmayan Şâfiî, düşman topraklarına kaçan köleyle düşmanın ele geçirdiği köle arasında fark olduğu yaklaşımını ise kabul etmemektedir. Ona göre eğer bunlardan biri ücreti mukabilinde alınıyorsa diğerinin de aynı şekilde ücreti mukabilinde geri alınması gerekir. Bununla birlikte o her iki durumda da sahibinin ister ganimet paylaşımından önce ister sonra herhangi bir karşılık vermeden köleyi geri alma hakkı olduğunu savunmakta ve bazı ilim adamlarının da bu görüşte olduğunu nakletmektedir.⁵⁸⁶

Ebû Yûsuf reddiyesinde bu meselede hocasının görüşünü savunmakla birlikte Tahâvî burada Ebû Hanîfe ve iki talebesi arasında ihtilaf olduğunu aktarır. Ebû Hanîfe kaçan köleyi önce Müslümanlar ele geçirdiğinde sahibi kölesini paylaşımından önce de sonra da karşılıksız geri alır derken Ebû Yûsuf ve Şeybânî paylaşımından sonra ancak kıymeti ödenerek geri alınabileceğini kabul ederler. Tahâvî de bu ihtilafta imameynin görüşünü tercih etmektedir.⁵⁸⁷

Serahsî'ye göre imâmeyn bu konuda Hz. Peygamber'den ve Hz. Ömer'den gelen ve kölenin paylaşımından sonra bulunması durumunda ancak kıymeti ödenerek geri alınabileceğine dair rivayetlere uymuşlardır. Bu hükmün sebebi kölenin düşman tarafından ele geçirilmesi durumunda nasıl mülkiyet altına alınabiliyorsa istilâ yoluyla da bunun gerçekleşebilmesidir. Bunun delili de düşmandan Müslümanlara kaçan köle için istilânın geçerli kabul edilmesidir. Bunun temelinde yatan neden ise Müslüman ile kâfir arasında mülk edinme yolları açısından eşitlik olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin buradaki bakış açısı ise kâfirlerin bu köleyi mülkiyet altına alamayacaklarıdır. Çünkü bu durumdaki kölenin kendi üzerinde hukuken geçerli bir zilyedliği mevcuttur ve bu, kâfirlerin onu mülkiyet altına almalarını engellemektedir. Bunun sebebi kölenin sahibinin onun üzerindeki zilyedliğinin kaçmasıyla hakikaten dârülharbe girmesiyle de hükmen son bulmuş olmasıdır. Kâfirler de onu ele

⁵⁸⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 57-61; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 215-217.

⁵⁸⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 217.

⁵⁸⁷ Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahavi*, 286.

geçiremediği için köle de olsa bir insan olarak o kendi zilyedliğinde olacaktır. Bu sebeple kâfirler onu mülkiyetleri altına alamazlar.⁵⁸⁸

Bu meselede Şâfiî ile Hanefîler arasındaki ihtilafın temelinde kâfirlerin Müslümanların mülkiyetindeki malları ele geçirdiklerinde bunlara malik olup olamayacakları tartışması yatmaktadır. Şâfiî, kâfirlerin Müslümanların mallarına istîlâ ile malik olamayacaklarını savunurken Kudûrî, Hanefîlerin şu delillerle aksini savunduklarını kaydeder.⁵⁸⁹

1. Mekke’de evleri ve malları olan Muhacirler için âyette⁵⁹⁰ “fakirler” ifadesi kullanılmıştır. Eğer onların dârülharpte kalan mallarında mülkiyetleri devam etseydi âyette fakir olarak değil *ibnû’s-sebîl* (yolda kalmış) olarak nitelenirlerdi.

2. “Kim bir şeye sahip olarak Müslüman olursa o şey onundur”⁵⁹¹ hadisinin zahiri biri elinde Müslümanlardan gasp ettiği bir şeyle Müslüman olduğunda bu malın onun mülkiyetinde kalmasını gerektirir.

3. Şeybânî’nin *es-Siyerü’l-kebîr*’de naklettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, Ebû Ubeyde ve İbn Ömer kâfirlerin Müslümanları esir ettiklerinde mülkiyetlerinin geçerli olacağına icmâ etmişlerdir.

4. Müslüman ve kâfirlerden bir taraf yani Müslümanlar karşı tarafın mallarına boyun eğdirme ve üstün gelmeyle malik olabiliyorlarsa aynısı karşı taraf için de geçerli olmalıdır.

2.1.3.4. Devletin İzni Olmadan Elde Edilen Ganimet

Fukahâ ordunun düşmandan ganimet ele geçirmesi durumunda devlet başkanının izni olmadan bu ganimeti ele geçirmiş olsalar dahi ganimetin humusunun alınıp kalanının bu askerler arasında taksim edileceğinde ittifak etmiştir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ise bu askerler bir seriyye birliği ise devlet başkanının izni olmadan

⁵⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/55-56.

⁵⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6185-6190.

⁵⁹⁰ لِّلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ يُنَافِقُونَ فَضَّلْنَا مِنَ اللَّهِ وَرَضُونَا وَيُنْصِرُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ
“(Bu gelirler) Allah’ın lutuf ve rızasının peşine düşerek Allah’a ve resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir.” el-Haşr, 59/8.

⁵⁹¹ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1/96, 97 (No. 189, 190).

aldıkları ganimetin Müslümanların ortak malı olduğunu, izinle ele geçirdiklerinin ise humustan sonra kalanın kendilerinin olduğunu kabul eder.⁵⁹² Devlet başkanının izni olmadan ganimet ele geçiren kişilerin sivil olması durumunda ise müctehidler ihtilaf etmiştir.

Ebû Hanîfe bir veya iki kişinin kendi başlarına düşman topraklarına giderek bir saldırı düzenlemeleri ve ganimet elde etmeleri durumunda bu kişilerin bir nevi hırsız konumunda oldukları için bu ganimetten humus alınmayacağını ve ele geçirdiklerinin tamamının onların olduğunu savunmaktadır.⁵⁹³ Bu görüşü naklederek kabul etmeyen Evzâî, devlet başkanının izni olmadan bir ganimet ele geçirilmesi durumunda devlet başkanının isterse bunu ele geçiren kişileri cezalandırma ve onları ganimetten de mahrum etmeye yetkili olduğunu ancak dilerse ganimetin humusunu ayırdıktan sonra kalanı ganimeti ele geçirenler arasında taksim edebileceğini belirtir. Evzâî'nin buna dair delili Ömer b. Abdülazîz'in uygulamasıdır.⁵⁹⁴ Onun naklettiğine göre Ömer b. Abdülazîz'in hilafet döneminde medîne halkından bir grup Müslüman düşman askerlerinin elinde esir iken yanlarına düşmanın bir miktar malını da alarak kaçmayı başarmışlar ve Ömer b. Abdülazîz de bu malın humusunu ayırdıktan sonra kalanını kendilerine ganimet olarak vermiştir.⁵⁹⁵

Fezârî'nin naklettiğine göre ise Evzâî, devlet başkanının izni olmadan dârülharbe girerek ganimet elde eden kişinin humustan arta kalanı alacağını söylemiştir. Dârülharpte yaşayan bir harbînin Müslüman olup da sonra onlardan ganimet ele geçirmesi hakkında da aynı hükmü veren Evzâî bu görüşünü İbn Ebû Leylâ'ya (ö. 83/702) dayandırmıştır.⁵⁹⁶ Fezârî bu meselede ondan devlet başkanının isterse ganimeti vermeyeceği gibi bir ayrıntı nakletmez. Bu nakle bakılırsa bu meselede de Evzâî'nin görüşünde bir değişiklik olduğu düşünülebilir.

⁵⁹² Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 80.

⁵⁹³ Burada şöyle bir ayrıntıya dikkat çekmek gerekir. Eğer bu kişiler bir sınır birliğinde ya da askeri birlikte görevli iseler izinsiz de olsalar ele geçirdikleri askerler arasında taksim edilir çünkü bu askerlerin varlığı onlar için bir destek konumundadır. Şeybânî, *el-Asl*, 7/460-461.

⁵⁹⁴ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/2711.

⁵⁹⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 76-77.

⁵⁹⁶ Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 339-340; Taberî, *İhtilâfû'l-fukahâ*, 78-79.

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin bu konudaki görüşünü iki açıdan eleştirmektedir. İlk olarak o Evzâî'nin bu hükmü savunarak kitabın başında seleb konusunda sarf ettiği görüşüyle çeliştiğini iddia etmektedir. Evzâî'nin, selebi sadece onu elde edenin hakkı olarak gördüğünü ve seleb için humus takdir etmediğini belirten Ebû Yûsuf, bu meselede ise onun kimsenin desteği olmadan tek başına düşmana saldırarak bir nevi hırsızlıkla mal elde eden kişi için humus takdir ettiğini ve böylelikle çelişkiye düştüğünü iddia etmektedir. Ebû Yûsuf, Haşr sûresindeki fey âyetlerini⁵⁹⁷ delil göstererek bir ganimetten Müslümanların humus alabilmesi için bunun elde edilmesinde katkıları olması gerektiğini savunur. Zira mezkûr âyetlerde savaşmadan bir ganimet elde edildiğinde askerlerin ganimette hakkı olmadığı belirtilmiştir. Tek başına ganimet elde eden kişinin durumu da bunun gibi olup onun dışında ganimet için çaba sarf eden olmadığı için ganimette de onun dışında kimsenin hakkı olmaması gerekir. İkinci olarak Evzâî, Ömer b. Abdülazîz'in görüşüne de muhalefet etmektedir çünkü o, ganimeti söz konusu esaretten kaçan kişilere paylaştırmış. Ancak Evzâî devlet başkanının dilerse bu kişilere ganimetten pay vermeyebileceğini söylemektedir.⁵⁹⁸

Evzâî'nin aksine Şâfiî konuyu devlet başkanının izni ekseninde değil bir veya iki kişinin ganimet elde etmesi odağında ele almıştır. Hz. Peygamber'in Amr b. Ümeyye ile ensardan bir adamı iki kişilik bir seriyye olarak gönderdiğini ve başka bir olayda da Abdullah b. Uneys'i tek başına seriyyeye gönderdiğini nakleden Şâfiî bu deliller ışığında bir ya da daha fazla kişinin düşmana baskın yaparak ganimet etmesinin sünnete uygun olduğu kanaatindedir. Ayrıca ganimetlerden humus alınması âyetle sabit ve kalan kısmın da savaşçıların hakkı olduğu sünnetle sabit olduğuna göre az olsun çok olsun ganimet elde eden herkes için bu hak geçerlidir.

Şâfiî devlet başkanının izni olmadan az sayıda kişinin savaşa gitmesini tehlike sebebiyle mekruh görmekle birlikte ganimette hak sahibi olmak açısından devlet başkanından izin alanla almayan arasında bir fark görmediğini belirtir. Ebû Yûsuf'un devlet başkanının izni olmaksızın savaşan ve ganimet elde eden kişiyi bir nevi hırsız

وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁵⁹⁷
“Allah'ın onlardan alıp resulüne fey olarak verdikleri için siz at veya deve koşturmuş değilsiniz.
Ama Allah elçilerini dilediği kimselere üstün kılar. Allah her şeye kadirdir.” el-Haşr, 59/6.

⁵⁹⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 76-78.

olarak nitelmesini ise Şâfiî yanlış bulmaktadır. Ona göre eğer söz konusu kişiler hırsız olarak nitelenirse düşman saldırısına uğrayıp da devlet başkanının izni olmadan kendilerini savunan ve ganimet elde eden bir kale halkı da hırsız kabul edilmesi gerekir fakat aslında bu kişiler Allah’a itaat eden mücahit olup kendilerine farz kılınan cihadı yerine getirmişlerdir.

Ebû Yûsuf’un Haşr sûresinin ilgili âyetlerini delil olarak kullanmasını eleştiren Şâfiî onun görüşünün bu âyetlere uygun olmadığını savunmaktadır. O öncelikle ele geçirilmesinde Müslümanlar ister at koşursun ister koşturmasın her ganimetten humus alınmasının âyetle sabit olduğunu ve konumuz olan kişilerin aldığı ganimetten humus alınmamasının da doğru olamayacağını savunur. Âyet Benî Nadîr’den Medine’de elde edilen ganimetler hakkında inmiştir. Müslümanlar bu ganimetlerin elde edilmesi için at ve deve koşturmadıkları yani bir çaba sarf etmedikleri için âyette ganimetlerin humus dışında kalan kısmının da ordunun değil Hz. Peygamber ve zikredilen diğer sınıfların payı olduğu bildirilmiştir. Hz. Peygamber’den sonra ise kimse onun yerine geçemeyeceği için bu tür bir durumda ganimetin humus dışındaki kısmının da Müslümanların genelinin hakkı olduğunda icmâ edilmiştir.

Şâfiî söz konusu âyetlere göre hüküm verilecek ise iki seçenekten birinin uygulanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu durumda öncelikle ganimetin humusu ayrılmalı kalan beşte dörtlük kısım ise eğer ganimeti ele geçirenler âyetteki ganimet için at ve deve koşturmuş kişiler sınıfından sayılırlarsa kendilerine verilmeli sayılmazlarsa Müslümanların geneline verilmelidir. Ebû Yûsuf ise bu kişileri hırsız konumunda gördüğüne göre onları ganimet için at ve deve koşturanlardan sayması uygun değildir. Bu sebeple Şâfiî, Ebû Yûsuf’un hem delil getirdiği bu âyete yaptığı teville aykırı hüküm verdiğini hem de her ganimetten humus alınmasını gerektiren âyete aykırı hüküm verdiğini iddia etmektedir.⁵⁹⁹

Şâfiî’nin humus âyetinin umumunu delil olarak sunmasına karşı Kudûrî, âyette ganimet ifadesinin kullanılmasına dikkat çekerek cevap verir. O, Arap dilinde kahr ve galebe ile düşmandan ele geçirilen şeye ganimet, mal çalanın ele geçirdiğine hırsızlık, tek kişinin aldığı mala da aşırmaq (خلسة) kelimeleri kullanıldığını belirtir. Burada, bir

⁵⁹⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri l-Evzâi*, 233-235.

işe onu topluluk yaptığında ne isim veriliyorsa tek kişi yaptığında da o isim verilir şeklinde itiraz edilmesi ise kabul edilmez çünkü bu dilde kıyasla isim koymak olur ki bu da ittifakla batıl kabul edilir.⁶⁰⁰

Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla burada tartışma konusu olan mesele orduya dahil olmayan kişilerin ele geçirdiği ganimettir. Zira orduya ait birlik ve kamplardan ayrılan askerlerin düşmandan ele geçirdiği malların ganimet sayılması ve bunlardan humus alınması konusunda bir ihtilaf zikredilmemektedir. Bu kişiler devlet başkanının izni olmadan dârülharpte ganimet ele geçirseler dahi burada aslında izin mevcut sayılır çünkü devlet başkanı zaten dârülharbe asker sokmakla genel izin vermiş olmaktadır ve tekrar izne gerek yoktur.⁶⁰¹

Eman alarak dârülharbe giren Müslümanların düşmandan rızaları dışında aldıkları şeyler ise ganimet olarak kabul edilmez ve kendilerine bunları sahiplerine geri vermeleri emredilir ancak bu konuda hukukî olarak zorlanmazlar. Bu konudaki delil Mugîre b. Şu'be'nin müşriklerle arkadaş iken onları öldürerek mallarına el koyarak Müslüman olup Medine'ye gelmesi, Hz. Peygamber'in ise bu mallardan humus almayı reddetmesine rağmen ona bu malları geri vermeyi emretmemesidir.⁶⁰² Bu durumdaki kişinin aldığı malları geri vermeye zorlanmaması onun devlet başkanının ve Müslümanların düşmana verdiği bir emanı değil kendi şahsi sorumluluğunu çiğnemesi sebebiyledir.⁶⁰³

Eğer dârülharbe girerek ganimet elde eden kişiler askeri bir güce sahip olmayan (لا منعة لهم) bir iki kişilik bir grup devlet başkanının izni ile dârülharbe girdilerse, *el-Asl*'daki rivayete göre ele geçirdikleri, humusu alındıktan sonra, kendilerindir. Muhammed b. Şücâ' (ö. 266/880) ise onlardan bu durumda humus alınmayacağını nakletmektedir ki Kudûrî'ye göre sahih olan da budur. Burada bir güç sahibi olan ve olmayan grup arasındaki sınır hakkında Ebû Yûsuf'tan güç sahibi bir grubun (منيع) en az dokuz kişi olacağı şeklinde bir görüş nakledilmiştir.⁶⁰⁴ Serahsî bu hükmü başlarına

⁶⁰⁰ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6142.

⁶⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/73.

⁶⁰² Buhârî, "Şürût", 15.

⁶⁰³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 3/100-101.

⁶⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6141.

bir sıkıntı geldiği zaman devlet başkanının onlara yardım etme sorumluluğunun olmasıyla gerekçelendirir. Ayrıca bu azınlığa dârülharbe gitmelerinde izin verildiyse onların bu konuda yeterli olmaları sebebiyle izin verilmiştir ve bu da onları bir tür seriyye hükmüne sokar.⁶⁰⁵

Askeri bir gücü olmayan bir kişi devlet başkanından izinsiz ganimet ele geçirdiğinde ise Nevâdirdeki⁶⁰⁶ rivayete göre ele geçirdiğinde humus olmaz çünkü onun dini üstün kılma gibi bir maksadı yoktur. Ele geçirdiklerini de açıkça değil gizlice almaktadır. Bu durumda o izinsiz dârülharbe giren konumunda sayılmalıdır. Bu şekilde ganimet elde eden kişiler ganimet taksimi yaparken malları aralarında eşit olarak paylaşırlar ve piyade ile süvari de eşit pay alırlar.⁶⁰⁷ Buna dair Hanefîlerin sundukları gerekçeler şöyledir:⁶⁰⁸

1. Mallar üzerinde takdir edilen Allah hakları zekâtta olduğu gibi ancak tevkif ya da ittifak ile sabit olur. Burada ise bu iki durum da yoktur.

2. Bu mal alınması mübah olan mal hükmündedir.

3. Az kişiden oluşan bu grup dini üstün kılma amacı taşımadıkları için onlar tüccar gibi kabul edilirler.

4. Bu malın elde edilmesinde diğer Müslümanların bir katkısı yoktur.

5. Hz. Peygamber, müşriklerin elinde esirken kaçmayı başaran ve bu sırada onların hayvanlarından bir kısmını da yanında getiren bir çocuğa aldığı hayvanların hepsini teslim etmiş ve bunlardan humus almamıştır.

6. Askeri bir güce sahip bir grubun düşmana verdiği güvencenin makbul olması ancak mal çalmak için girmiş bu kişinin verdiği güvencenin geçersiz olmasını da aralarındaki fark olması gerektiğini göstermektedir.

⁶⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/73-74.

⁶⁰⁶ Nevâdir ya da nâdirü'r-rivâye Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından nakledilen ikinci derecede kaynak değerine sahip rivayetlere ve bunları içeren eserlere verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/278-280.

⁶⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/74.

⁶⁰⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6141; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/74.

2.2. ESİRLERLE İLGİLİ İHTİLAFLAR

Dünya tarihinde savaş denilen olgunun ortaya çıkması diğer insanlardan ayrı bir topluluk kuran ilk insan gruplarının ortaya çıkması kadar eskidir. Bunun doğal sonucu olarak insanların ilk defa esir alınması da bu kadar eski bir olgu olmalıdır. İslâm öncesi dönemde esirlere türlü işkenceler yapılmakta ve çoğu toplumda hayat hakkı dahi tanınmamakta iken İslâm esirlere karşı muameleleri belli kurallara bağlamıştır. Fukahâ savaşabilecek erkekler dışında kalan sivillerin yani kadın, çocuk, yaşlı ve sakatlarla din adamlarının ve savaşla ilgisi bulunmayan diğer kimselerin bilfiil savaşmadıkça öldürülmeyeceklerine hükmetmiştir. Diğer taraftan fakihlerin çoğunluğuna göre savaşabilen erkekler yanında bu sınıflardan kadın ve çocuklar da esir alınabilmektedir.⁶⁰⁹ Evzâî reddiyesinde esirlerle ilgili üç meselede Ebû Hanîfe'nin görüşlerine itiraz etmektedir. Bunlar esirlerin fidye karşılığı bırakılması, bu işlemin dârülsîlâma dönmeden yapılması konusu ve esir çocukların dini durumlarıdır:

2.2.1. Esir Takası ve Esirlerin Fidye Karşılığı Bırakılması

Savaşın söz konusu olduğu ve düşman taraftan esirler ele geçirildiği şartlarda muhtemel sonuçlardan biri de tarafların düşmanlarından fidye karşılığı esirleri geri almalarıdır. Bu esirlerin karşılıklı takas edilmesinin ya da fidye karşılığı satılmasının cevazı hususunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe İslâm topraklarına getirilmiş esirlerin düşmana satılmasını onlara güç katacaklarından dolayı uygun bulmazken⁶¹⁰ Evzâî önceki Müslümanların, esirlerin fidye karşılığında salınmasında bir sakınca görmediklerini ancak Müslüman esirlere karşılık olarak salınma durumu hariç erkek esirlerin fidye karşılığı bırakılmasını hoş görmediklerini nakleder.⁶¹¹ Fezâî ise Evzâî'nin çocukların zimmîlere satılamayacağını, büyüklerin ise Müslüman olmayı kabul etmezlerse satılabileceklerini söylediğini kaydeder.⁶¹²

⁶⁰⁹ Ahmet Özel, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/382-383.

⁶¹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/453-454.

⁶¹¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 61-62; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 217-218.

⁶¹² Fezâî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/307-308.

Ebû Yûsuf ne erkek ne kadın ne de çocuklar hususunda esirlerin fidye karşılığı salınmasını tasvip etmektedir. Esir alınmış çocuğun yanında anne babası yoksa artık Müslümanların yanında olduğu için ölmesi durumunda Müslüman muamelesi görüp kendisi için cenaze namazı kılınacağına dikkat çeken Ebû Yûsuf esir erkek ve kadınların da artık fey kapsamında olduklarını ve dârülharbe geri gönderilmelerini hoş görmediğini belirtir. Ona göre nasıl ki bir tacirin düşmana savaşta güç katacak silah ve demir gibi malları dârülharbe götürmesine izin verilemezse aynı şekilde bu esirlerin geri gönderilmesi de uygun değildir. Alınan esirlerin Müslüman esirlere karşılık olarak salınması konusunda ise Ebû Yûsuf da bir sakınca görmemektedir.⁶¹³

Şâfiî, anne babası yanında olmayan esir çocukların sahipleri olan Müslümanlarla aynı hükme tabi olup ne fidye karşılığı ne de Müslüman esirler karşılığı salınabileceği görüşündedir. Ancak yanında anne babası olan çocuklarla kadın ve erkek esirler fidye karşılığı salınabilir. Şâfiî, Ebû Yûsuf'un görüşünün Hz. Peygamber'in Bedr savaşındaki uygulamasına ters olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Ona göre buluşa ermiş erkek esirler fidye karşılığı veya Müslüman esirler karşılığı salınabileceği gibi lütufta bulunularak karşılıksız da salınabilirler. Şâfiî, Allah'ın kâfirlere İslâm'la lütufta bulunabileceği gibi onlara güç katacak şeyler vererek de kendilerine lütufta bulunduğunu belirtir. O, esire ikramda bulunmayı öven âyet⁶¹⁴ ile Hz. Peygamber'in Benî Kurayza esirlerini müşriklere fidye karşılığı geri vermesini delil getirerek bu yollarla da düşmanın güçlendiğine dikkat çeker. Ancak düşmana verilen mal ve yiyecekler, fidyesini ödeyip alacakları birkaç köleden daha fazla onlara güç katacaktır. Bu sebeple Ebû Yûsuf'un, esirlerin salınmasının düşmanı güçlendireceği itirazı da geçerli bir sebep olarak kabul edilemez. O, Hz. Peygamber'in Esmâ bt. Ebû Bekir'e müşrik annesiyle ilgilenme, Hz. Ömer'e de Mekke'deki müşrik akrabalarına giysi verme konusunda izin verdiğini naklederek bunları da kendi görüşüne delil olarak sunmaktadır.

Şâfiî, esirlerin fidye karşılığı ya da Müslüman esirler karşılığı serbest bırakılabileceği gibi kendilerine iyilik yapılmak suretiyle karşılıksız da serbest

⁶¹³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 62; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 218.

⁶¹⁴ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا “Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.” el-İnsân, 76/8.

bırakılabilecekleri görüşünde olup bu üç seçenekten her biri için Hz. Peygamber'in uygulamasını delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber Bedir'de esirlerden bir kısmını öldürmüş, bir kısmını fidye karşılığı bir kısmını da karşılıksız olarak serbest bırakmıştır. Bedir savaşından sonra da Hz. Peygamber'in esirleri karşılıksız salıverdiği vakalar olduğunu belirten Şâfiî buna Sümâme b. Esâl'in salıverilmesi ile Benî Kurayza savaşında Zübeyr b. Bâtâ'nın salıverilmesini örnek verir. Esirlerin Müslüman esirler karşılığında serbest bırakılmasına dair ise Süfyan b. Uyeyne ve Abdulvehhâb es-Sekafi → Eyyûb → Ebû Kilâbe → Ebû Muhalleb → İmran b. Husayn senediyle kaydettiğini göre Hz. Peygamber düşman esirlerini iki Müslüman esire karşılık bir esir vererek (فدي رجلا برجلين) serbest bırakmıştır.⁶¹⁵

Esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşü açık olsa da Müslüman esirlerle esir takası yapma konusunda kendisinden iki rivayet gelmiştir. Meşhur olan rivayet, onun bunu da caiz görmediğidir. Bir rivayete göre ise bunu caiz kabul etmiştir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise esir takasını caiz görmektedirler. Zira takasla Müslümanlar kâfirlerin zulmünden kurtarılmış olmaktadır. Ancak Ebû Yûsuf esir değişiminin ancak ganimet paylaşımından önce caiz olacağını kabul eder. Çünkü paylaşımdan sonra esir de zimmî gibi dârüislâm vatandaşı olur. Şeybânî ise paylaşımdan önce de sonra da caiz görür çünkü paylaşımdan önce esir takasına cevaz verme sebebi olan Müslüman esirleri kurtarma düşüncesi ganimet paylaşımından sonra da devam etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin bunu caiz görmemesi ise Hanefiler tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir.⁶¹⁶

⁶¹⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 218-220.

⁶¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/4135-4136; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/139-140; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 3/128.

şekilde ele geçirilmiş esirlerin dârülharpte satışını mekruh görmekte Evzâî ise Müslümanların eskiden beri düşman topraklarında esir satışı yaptıklarını ve Halife Velîd'in öldürülmesine kadar bu konuda hiç ihtilaf olmadığını savunmaktadır. Esirlerin İslâm topraklarına götürülmedikçe Müslümanların mülkiyetine girmiş olmayacağı ve bu sebeple satılamayacağını savunan Ebû Yûsuf ise Evzâî'yi çoğunluğun fiilini bir hüküm kaynağı gibi sunduğu için eleştirmektedir. Müslümanların çoğunluğunun birçok konuda kitap ve sünnete muhalif davrandığına dikkat çeken Ebû Yûsuf bu sebeple böyle bir hükmün ancak Hz. Peygamber'den gelen bir sünnet ile ya da ashaptan ve fukahâdan gelen görüşlere dayanırsa geçerli olacağını belirtir.⁶²¹

Hiz. Peygamber'in hiçbir gazveden esirleri taksim etmeden dönmediğini savunan Şâfiî ise o gün çevresi de dârülharp olan Benî Mustalik gazvesinde de esirlerin düşman topraklarında taksim edildiğini ve Müslümanların henüz oradayken elde ettikleri cariyelerle beraber olduklarını delil göstererek esirlerin mülkiyetinin taksim edilmekle Müslümanlara geçtiğini ve mülkiyette olan her şey gibi söz konusu esirlerin de satılabileceğini savunmaktadır.⁶²²

Dârülharpte esir satışı iki açıdan ele alınması gerekmektedir. Devlet başkanının herkesin ele geçirdiği ganimetin kendisine ait olduğunu ilan etmesi durumunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ele geçirilen esirlerin düşman topraklarında satılmayıp İslâm topraklarına ulaştıktan sonra satılması gerekir. Zira düşmandan ele geçirilen şeyler İslâm topraklarına ulaştırılıp koruma altına alınmadan mülkiyet tam olarak gerçekleşmiş sayılmaz. Devlet başkanının yaptığı ilan ise sadece askerlerin ele geçirdikleri şeylerde diğer askerlerin ortaklığını engellemiş olur. Şeybânî ise devlet başkanının ilanını mülkiyet için yeterli görmekte ve ele geçirilen şeylerde başkasının ortaklığı da olmadığı için satışını caiz görmektedir.⁶²³

Devlet başkanının dârülharpte ganimet taksimi yaptığı durumda ise Şeybânî esir üzerinde mülkiyetin tesisinin tamamlandığı görüşündedir ve dolayısıyla esir satışı da caiz olacaktır. Taksimden sonra orduya yetişen destek kuvvetlere ganimetten pay

⁶²¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 75-76; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 230-231.

⁶²² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 231.

⁶²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/72; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 5/379.

verilmemesi de bu görüşe delil olarak sunulmaktadır.⁶²⁴ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise İslâm topraklarına ulaşıp koruma altına alınmadığı sürece esirler üzerinde mülkiyet tesisi tamamlanmamıştır. Serahsî de bu görüşü benimsemiştir.⁶²⁵

2.2.3. Esir Alındıktan Sonra Ölen Çocuğun Dini

İslâm hukuku vatandaşlarına din konusunda seçim özgürlüğü tanımakla birlikte aklî ve hukukî ehliyeti tam olarak gelişmemiş olan bir çocuğun dini konusunda bir yargıya varmak gerektiğinde bu durumda ne hüküm verileceği fukahâ arasında ihtilaf konusu olmuştur. Hanefiler, Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), Evzâî, Leys b. Sa'd ve Şâfiî çocukların anne babalarından yalnız birinin Müslüman olması ile Müslüman kabul edileceği hususunda ittifak etmiştir. Mâlik ise çocuğun sadece babaya tabi olduğunu kabul eder.⁶²⁶ Yanında anne babasının ikisi de bulunmadan esir alınmış çocuklar ise Cessâs'a göre bütün fukahâ tarafından Müslüman kabul edilmektedir ve bu da ona göre ülke farklılığının hükümler üzerinde etkisi olduğuna bir delildir.⁶²⁷ Ancak bu söz tam olarak doğru değildir. Bizzat Cessâs'ın ihtisar ettiği *İhtilâfu'l-fukahâ* adlı eserinde Tahâvî'nin de naklettiği gibi, Mâlik b. Enes yanında anne babası bulunmayan çocuklar aklî olgunluğa ulaşıp Müslüman olduklarını söylemedikçe kendilerine Müslüman muamelesi yapılmayacağını kabul etmektedir.⁶²⁸

Ebû Hanîfe'ye göre kâfir olan babasıyla birlikte esir alınmış bir çocuğun babası esirlerin taksim edilmesinden sonra Müslüman olmadan ölür ve sonra çocuk da Müslüman olduğunu söylemeden ölürse bu durumda çocuk da babasının dini üzere ölmüş kabul edilmelidir. Bu sebeple cenaze namazı da kılınmaz. Bu görüşü reddeden Evzâî çocuğun mevlâsının ona babasından daha yakın olduğunu (مولاه اولي من ابيه) bu sebeple cenaze namazının kılınacağını yani Müslüman muamelesi görmesi gerektiğini belirtir. Evzâî köle sahibinin çocuğa babasından daha yakın olduğunu anlatmak için şöyle bir ifade kullanır: “Eğer esir alınan çocuğun yanında babası yoksa ve daha sonra

⁶²⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 5/379.

⁶²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/72.

⁶²⁶ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3/489.

⁶²⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/171.

⁶²⁸ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3/483.

babası eman alarak dârülharpten gelse mevlâsının, çocuğu babasına satmaya hakkı olur mu?”⁶²⁹ Fezârî de Evzâî’den çocuk taksimden önce ölürse namazının kılınmayacağını taksimden sonra ise henüz dârülharpte olsalar bile namazının kılınacağını nakletmektedir.⁶³⁰

Ebû Yûsuf, Evzâî’nin sorusunu tasdikle cevaplayarak bir çocuk anne babası olmadan esir alındıysa Müslüman sayılacağını ve bu sebeple babası eman alarak dârülislâma gelse bile efendisinin onu babasına satmaya hakkı olmadığını belirtir. Ebû Yûsuf’a göre Evzâî’nin bu görüşü daha önce köle satışı ile ilgili bölümde esirlerin satılmasını caiz görmesiyle çelişmektedir. Ancak orada genel olarak esirlerin satışında bahsedilmiş ve çocuk esirler için ayrı bir bahis açılmamıştır. Bu eleştiriyi buna göre değerlendirmek gerekmektedir. Sonuç olarak Ebû Yûsuf hocasıyla aynı görüşte olup ona göre de çocuk esirler yanlarında anne babaları ya da anne babadan sadece biri varsa İslâm’ı kabul ettiklerini söylemedikleri sürece onların dininden kabul edilir. Anne babasından biri bile yanında olmayan çocuk ise Müslüman hükmündedir.⁶³¹

Hiz. Peygamber’in kendisine hibe edilen buluğa ermiş bir cariyeyi iki Müslümanın özgürlüğü karşılığında fidye olarak verdiğini⁶³² naklederek esir satışının cevazını delillendiren Şâfiî, Benî Kurayza esirlerinin satışına getirdiği yorumla çocuk esirlerin dini hakkında hem Ebû Hanîfe’den hem Evzâî’den farklı bir hükme

⁶²⁹ Siyerü’l-Evzâî’nin kullandığımız iki farklı versiyonunda bu cümlede manayı etkileyen bir farklılık vardır. Tercümedeki “efendisinin hakkı olur mu?” ifadesi (أكان لمولاه) Ebû’l-Vefâ el-Efgânî’nin tahkik ettiği Ebû Yûsuf metnine göre yapılmıştır. Şâfiî’nin metnin elimizdeki baskısında bu ifade “efendisinin hakkı vardır” (لكان لمولاه) şeklinde yanlış verilmektedir. Meselenin netleşmesi ve Evzâî’nin görüşünün ayrıntılı olarak ortaya konması için İbn Cerîr et-Taberî’nin eserinden ilgili bölümü buraya aktarıyoruz: “Evzâî’ye kâfir bir baba ve çocuğu bir adamın payına düşer sonra baba kâfir olarak ölür daha sonra da çocuk ölürse cenaze namazı kılınır mı diye soruldu. Evzâî şöyle cevap verdi: Kim bir uşak satın alırsa babası da o uşakla birlikte olsa bile satın alan uşağa babasından yakındır. Eğer babası onu satın almak için müste’men olarak dârülharpten gelmişse sahibinin onu babasına satması uygun olmaz çünkü sahibi o çocuğu satın aldığı dini değişmiş ve İslâm yapısına dahil olmuştur. (Bunu bana Abbas babasından o da Evzâî’den aktardı) (Bana Muaviye’den aktarıldığına göre Ebû İshak, Evzâî’ye şöyle sorduğunu söyledi): Çocuk köleler anne babalarıyla birlikte paylaşırlar mı? Dedi ki : Fey, humus ya da nefel grubu içinde bir çocuk taksimden önce dârülharpte ölürse namazı kılınmaz. Feyden çıkarılıp da taksim edilmiş ve Müslümanların mülkiyetine girmişse ya da aralarından bir grup onu satın almış sonra onda ortak olmuşlarsa çocuk bundan sonra öldüğünde anne babası yanında olsa bile cenaze namazı kılınır çünkü Müslümanlar ona anne babasında daha yakındır.” Taberî, *İhtilâfû’l-fukahâ*, 159-160.

⁶³⁰ Fezârî, *Kitâbü’s-Siyer*, 305-306.

⁶³¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî*, 121-122; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâî*, 268.

⁶³² Müslim, “Cihad”, 14.

ulaşmaktadır. Onun çocuk esirlerin satışı ve dini durumları hakkındaki ifadeleri şöyledir:⁶³³

“Hz. Peygamber Benî Kurayza’nın kadın ve çocuklarını esir aldıktan onları müşriklere sattı. Ebû Şehm adlı Yahudi de Hz. Peygamber’den yaşlı bir kadın ve çocuğunu satın aldı. Kalan esirleri ise üçe bölüp bir bölümünü Tihâme bir bölümünü Necd bir bölümünü de Şam bölgesine gönderdi. Bunlar orada at, silah, deve ve mal karşılığında satıldılar. Bunların içinde büyükler olduğu gibi küçükler de vardı. Burada da iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Ya bu çocukların hepsinin anneleri yanlarındaydı ya da içlerinde anneleri yanlarında olmayan çocuklar da vardı. Anneleri ile birlikte olanların müşriklere satılmasında bir sorun yoktur. Babaları ile bir arada esir alınanlar da aynı şekildedir. Anne babaları çocuklarının buluşa ermesinden önce ölse ve çocuklar da İslâm’ı kabul ettiklerini söyleseler bile onların cenaze namazını kılmayız çünkü esirler bir arada bulunduğu sürece anne babaların dini üzere olurlar. Bu yüzden anneleri öldükten sonra da onları müşriklere satabiliriz çünkü onlar için cenaze namazını kılmamakla şirk hükmünün onlar hakkında sabit olduğuna hükmetmiş olmaktayız. Babaları hayattayken buna hükmettiğimiz gibi. Şirk hükmü onlar hakkında bağlayıcı olduğunda iki durum arasında bir fark yoktur ve onları müşriklere satma hakkımız vardır. Buluşa ermiş kadınlar için de bu geçerlidir.”

Şâfiî her ne kadar burada Benî Kurayza esirlerinin satışında yanlarında anneleri olmayan çocuklar olmuş olabileceğini belirterek çocuk esirlerin müşriklere satılmasını caiz gördüğünü belirtse de *Kitâbü Siyeri’l-Vâkidî*’de bundan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Şâfiî söz konusu eserinde Benî Kurayza esirleri içinde annesiz çocukların olduğuna dair bir bilgisi olmadığını kaydetmektedir. Bu sebeple o annesiz bir esir çocuğun sadece Müslümanlara satılmasını caiz gördüğünü belirtir. Burada çocuğun ehli kitap olup olmaması da hükmü değiştirmemektedir.⁶³⁴

Hanefiler bu meselede temel delilin Hz. Peygamber’in *“Her doğan (İslâm) fitratı üzerine doğar, sonra anne babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.”*⁶³⁵ şeklindeki sözü olduğunu kaydederler. Bu hadiste çocuğun din hususunda anne babasına tabi kabul edildiği açıktır. Diğer yandan çocuğun içinde yaşadığı ve vatandaşı olduğu ülkeye de bir bağlılığı vardır. Ancak bu bağ, anne babası ile olan bağından güçlü olmayıp, onların varlığı durumunda dikkate alınmaz. Çünkü halef, aslın mevcut olduğu durumda onun önüne geçemez.

⁶³³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâi*, 268-269.

⁶³⁴ Şâfiî, *Siyerü’l-Vâkidî (el-Üm içinde)*, 5/703-704.

⁶³⁵ Buhârî, “Cenâiz” 79, 92; Müslim, “Kader”, 22; Ebû Dâvud, “Sünne” 17; Tirmizî, “Kader” 5.

Burada anne babadan birinin bulunması da yeterlidir. Çünkü ikisinden birinin bulunması durumunda çocukla arasındaki bağ hala vatandaşlık bağından daha güçlü olarak mevcuttur. Buna delil olarak şu hüküm verilebilir: İslâm ülkesi vatandaşı olan bir zimmî kadın zina ettiğinde doğan çocuğu kendisine tabi kabul edilir. Bu da anne babadan yalnız birinin bulunması durumunda çocuğun onun dininden kabul edileceğini ve cenaze namazının kılınmayacağını göstermektedir.⁶³⁶ Anne babanın ikisi de çocuğun yanında olup yalnız biri Müslüman olması da çocuğun Müslüman kabul edilmesi için yeterli görülmüştür. Çünkü çocuk, anne babasından hangisinin dini hayırlıysa onu tabi olur.⁶³⁷

Çocukla babasının farklı zamanlarda dârüislâma gelmesi durumunda ise durum farklıdır. Ebû Hanîfe'nin burada dikkate aldığı tek kıstas dârüislâma önce kimin ulaştığıdır. Eğer baba çocuğundan önce geldiyse çocuğun dini babasına tabidir, önce çocuk geldiyse babaya tabi değildir.⁶³⁸ Önce çocuk dârüislâma getirildiğinde vatan sebebiyle Müslüman kabul edilir ve daha sonra babasının da gelmesi bunu değiştirmez.

Anne babadan biri yanında olduğu zaman çocuğun tabi kılınabileceği iki şey vardır. Bunlardan biri vatan diğeri anne babanın dinidir. Bu durumda sadece anne babadan biri Müslüman olduğunda çocuğun Müslüman olan anne babaya tabi kabul edilmesi gibi onu Müslüman kılacak vatana tabi kılınması beklenebilir. Ancak orada anne ve baba arasında bir eşitlik olduğu için tercih şansı vardır. Burada ise anne babaya tabi olmak vatana tabi olmaktan daha kuvvetli olduğu için tercih şansı yoktur.

Evzâî ile Ebû Hanîfe arasındaki tartışma noktası olan babanın çocukla birlikteyken ölmesi durumunda da hüküm böyledir ve çocuk halen babaya tabi kabul edilir. Çünkü babanın ölümüyle çocuğun ona tabi olması son bulmaz. Burada Hanefîlerin görüşleri arasında bir tenâkuz var gibi görünmektedir. Çünkü onlar dârülharpte kalan kişileri dârüislâmda olanlar açısından ölü hükmünde kabul etme yaklaşımıyla anne babası dârülharpte olan esir çocuğu onlara değil de vatana tabi kabul etmiş ve Müslüman saymışlardır. Ancak onlar, anne babası dârüislâmda olup gerçek

⁶³⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/170; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/62.

⁶³⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 5/372.

⁶³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/452-453.

anlamda ölen çocuğu anne babası yerine vatana tabi kılmaktadırlar. Bu tenâkuza Serahsî şöyle bir çözüm sunar:

“Ölüm, aradaki bağı (عصمة) ortadan kaldırmaz. Görmez misin eşi ölen bir kadının kocasıyla arasındaki nikah bağı (حل النكاح) onu yıkayabilmesi açısından devam etmektedir. Hem hakikaten hem hükmen gerçekleşen ülke farklılığı ise aradaki bağı da tabi olmayı da ortadan kaldırır. Bu sebeple ölüm ve ülke farklılığının sonucu birbirinden farklı olmuştur.”⁶³⁹

2.3. EMAN İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR

es-Siyerü'l-kebir kitabındaki en ince ve en hoş konunun eman konusu olduğunu düşünen Serahsî, Şeybânî'nin bu bölümü telif ederken kıraat imamlarından ve önde gelen nahiv bilginlerinden Ali b. Hamza el-Kisâî'den (ö. 189/805) destek aldığını ve bu bölümün nahiv ve usul-i fikhın inceliklerini kapsadığını belirtir. Onun naklettiğine göre fıkıh ve nahivde uzmanlaşmış kişileri imtihan etmek için kitaptaki bu konunun kullanılması tavsiye edilmiştir.⁶⁴⁰

İslâm devletinin vatandaşı olmayan bireyler için olduğu kadar Müslümanlar açısından da ciddi sonuçları olan eman verme yetkisinin kimlere ait olduğu konusunda fukahâ farklı icthadlarda bulunmuşlardır. Evzâî bu noktada kölenin eman yetkisi ile önceden verildiği iddia edilen eman konularında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine itiraz etmektedir.

2.3.1. Kölenin Eman Yetkisi

İbnü'l-Münzir, fukahânın savaşa katılan her erkeğin eman verme hakkı olduğunda icmâ ettiklerini kaydeder.⁶⁴¹ Ancak savaşa katılmayan birinin hem de bir köle olması durumunda bu yetkisi tartışma konusu olmuştur.

Ebû Hanîfe, bu meselede diğer müctehidlerden farklı bir hüküm vermiş ve kölenin vereceği emanı efendisiyle beraber savaşması şartıyla geçerli saymıştır. O bu konuda Hz. Ömer'in uygulamasına atıf yapmaktadır.⁶⁴² Şeybânî bu meselede Evzâî,

⁶³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/63.

⁶⁴⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, 1/175.

⁶⁴¹ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, 88-89.

⁶⁴² Şeybânî, *el-Asl*, 7/459.

Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes ve Şâfiî gibi kölenin eman vermesini savaşa fiilen katılmasa da geçerli saymıştır. Ebû Yûsuf ise *el-İmlâ*'da nakledildiğine göre Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir.⁶⁴³ Diğer bir rivayete göre ise Ebû Yûsuf da bu konuda Evzâî ile aynı görüşe sahiptir.⁶⁴⁴

Evzâî kölenin eman verebilmesi için savaşma şartının gerekli olmadığını ve Hz. Ömer'in söz konusu kölenin emanını savaşa katılıp katılmamasına bakmaksızın geçerli saydığını savunmaktadır. Kölenin kendi nefesine dahi malik olmayan, bir şey satın almaya ya da evlenmeye yetkisi olmayan bir insan olduğunu ve şahitliğinin bile geçerli olmadığını belirten Ebû Yûsuf, bu şekilde kendi hakkında bile hukukî işlemleri tek başına yapamayan bir kölenin tüm Müslümanlar için geçerli bir eman vermesinin kabul edilemeyeceğini belirtir. O bu konuda kölenin şahsi menfaatini ve bağlılığını da sorgulamaktadır. Bu noktada Ebû Yûsuf, kölenin kâfir bir köle olması veya ehl-i harbin kâfir bir kölesi iken emanla dârüislâma gelerek İslâm'a girmesi ya da bir zimmînin Müslüman kölesi olması gibi durumlarda emanının geçerli sayılıp sayılmayacağını sorarak köleler arasında bir tahsisin şart olduğunu ima etmektedir.⁶⁴⁵

Kölenin emanı konusu biri Evzâî'nin dayandığı Hz. Ömer'in uygulaması, biri de Hz. Peygamber'in "*Müslümanlar kendileri dışındakilere karşı tek bir el gibidir, onların kanları birbirine denktir ve onların en alt seviyede olanı dahi hepsi adına eman verebilir, onlardan uzakta kalan da onlara geri döndürülür.*"⁶⁴⁶ hadisi olmak üzere iki delil etrafında tartışılmaktadır.

Ebû Yûsuf'un Asım b. Süleyman → Fudayl b. Zeyd senediyle naklettiğine göre bir kale kuşatması sırasında Müslümanlar arasındaki bir köle düşmana eman vermiş ve Hz. Ömer de bu emanı onaylamıştır.⁶⁴⁷ Ebû Yûsuf hocası gibi bu rivayeti savaşan köle şeklinde yorumlamakta ve eğer bu şekilde bir nakil gelmemiş olsaydı ister savaşa katılsın ister katılmasın kölenin emanını asla kabul etmeyeceklerini belirtmektedir.

⁶⁴³ Cessâs, *Muhtasaru İhtilafı'l-ulema*, 3/449.

⁶⁴⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 1/178.

⁶⁴⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 68; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 225.

⁶⁴⁶ İbn Mâce, "Diyâr", 31; Ebû Dâvûd, "Cihad", 147; Tirmizî, "Kasâme", 9, 13, 14; Fezârî bu hadisin Mekke'nin fethinde söylendiğini nakletmektedir. Bk. Fezârî, *Kitâbü's-siyer*, 1/215; Bu söz ayrıca Medine Sahifesi'nin 16. maddesini de (وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم) çağrıştırmaktadır. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/502.

⁶⁴⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/222 (No. 9436); Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/274 (No. 2608).

Buna dair delili ise yukarıda geçen hadiste zikredilen Müslümanları hür Müslümanlar olarak yorumlamasıdır. Ona göre hadiste onların kanları birbirine denktir sözünden kasıt diyetdir. Diyetle ise hür ve kölenin diyeti birbirine eşit olmadığına göre hadis sadece hür Müslümanlar hakkındadır buna göre hadisteki en alt seviyede Müslümanın bile emanının geçerli olmasından kasıt en alt seviyede bir hür Müslümanın emanıdır. Ebû Yûsuf burada tekrar kölenin bağlılığına dikkat çekerek köle olarak alınan bir çocuğun Müslüman olduktan sonra düşmana eman vermesi örneğini verir ve bunun ne caiz ne de doğru olacağını belirtir.⁶⁴⁸ Ebû Yûsuf'un ima ettiği taraflılık ihtimali anne babası düşman tarafında olan herhangi hür bir Müslüman asker için de söz konusu olup, böyle bir askerin eman yetkisinde sorun görülmezken, bu şartlara köleliğin eklenmesi ile farklı bir hüküm verilmiştir.

Şâfiî bu meselede de doğru görüşün Evzâî'nin görüşü olduğunu belirterek, Ebû Yûsuf'un delil olarak sunmaya çalıştığı her şeyin aslında muhatabını destekleyecek ve kendi görüşünü çürütecek yorumlar olduğunu iddia etmektedir. Şâfiî söz konusu iki rivayeti de Evzâî'nin görüşüne uygun olarak yorumlamaktadır. Ona göre Hz. Ömer'in uygulamasıyla ilgili rivayet aslında Evzâî'nin görüşünü desteklemektedir zira Hz. Ömer'in mezkûr kölenin savaşa katılıp katılmadığını sormaması bunu göstermektedir. Konuyla ilgili hadisin Ebû Yûsuf tarafından kendi görüşüne delil olarak sunulması ise Şâfiî tarafından detaylı bir şekilde eleştirilmektedir. Bu eleştirileri şu şekilde maddeleştirebiliriz:⁶⁴⁹

1. Hadiste “Müslümanlar tek bir eldir” şeklinde genel olarak Müslümanlardan bahsedildiğine ve söz konusu köle de bir Müslüman olduğuna göre hadisin sadece hür Müslümanlar hakkında anlaşılması doğru değildir.

2. Eman yetkisi hür Müslümanlara ait kabul edilirse savaşan köle hür değildir. Eğer sadece Müslüman olmaya hasredilirse savaşmayan köle de Müslümandır. Eğer sadece savaşmaya hasredilirse Ebû Yûsuf savaşmayan korkak ya da hasta hürlere de eman yetkisi vermektedir.

⁶⁴⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 68-70; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 225-226.

⁶⁴⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 226-227; Şâfiî, *el-Üm*, 5/543-545.

3. Ebû Yûsuf hadisi köleyle hürün kanları eşit değil şeklinde yorumlamakta ancak kendisi hür kimsenin köleye karşılık kısas edileceğine hükmetmektedir. Kanları eşit değilse bu nasıl olabilir ?

4. Eğer Ebû Yûsuf kanları (diyetleri) eşit değil diyerek köleye eman yetkisi vermiyorsa kadına da vermemesi gerekirdi zira kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır. Hatta savaşmayan kölenin diyeti Ebû Yûsuf'a göre de kadının diyetinden fazladır.

5. Diyetlerin denkliğini esas aldığını söyleyen Ebû Yûsuf diyeti elli dirhem de olsa savaşan köleye eman yetkisi vermekte, -diyeti savaşan kölenin diyetinden çok daha fazla ve hür kişinin diyetine çok yakın olsa bile- savaşmayan köleye bu yetkiyi vermemektedir.

Serahsî konunun temel delili olarak sunulan hadisteki (ويسعي بذمتهم ادنيهم) ifadesinde (ذمة) kelimesinin söz verme (عهد) anlamına geldiğini ve bunun da süreli ya da süresiz olabileceğini ve eman ve zimmet akdi anlamına geldiğini nakleder. Hadisteki (ادني) kelimesi ise ya “*Bundan az veya çok olsunlar...*”⁶⁵⁰ (وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ) âyetinde olduğu gibi çok’un karşıtı olarak az manasında kabul edilir ki bu durumda hadis her Müslüman bireyin vereceği emanın geçerli olduğu anlamına gelir. Ya da “*Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu*”⁶⁵¹ (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) âyetindeki gibi yakınlık anlamında kabul edilir ki bu durumda da düşman sınırlarına yakın yerde bulunan Müslümanların eman verebileceğine delalet eder. Eğer bu kelime “alçaklık” (دناءة) kökünden türemiş kabul edilirse fasık kimsenin de emanının sıhhatine delalet eder. Zira bu anlam bir Müslüman için ancak fiske durumunda uygun olabilir. Bir yoruma göre de buradaki kelime eman değil zimmet akdini ifade eder ki Hanefîler de kölenin zimmet akdini kabul ederler. Şeybânî ise (ادني) kelimesini en düşük konumda anlamında alarak köle olarak kabul etmiş ve bu sebeple kölenin eman yetkisi olduğuna hükmetmiştir.⁶⁵²

Şeybânî’nin ve bir rivayete göre Ebû Yûsuf’un kölenin emanı için savaşa katılma şartı koşmamaları, kölenin de diğer Müslümanlar gibi gücü ölçüsünde dine yardım

⁶⁵⁰ el-Mücâdele 58/7.

⁶⁵¹ en-Necm 53/9.

⁶⁵² Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-kebîr*, 1/175-176; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/26.

eden bir Müslüman konumunda kabul edilmesi sebebiyledir. Eman da dine sözlü bir yardım olduğu ve köle buna güç yetirebildiği için kölenin emanı geçerli kabul edilmelidir. Burada kölenin emanının önce kendisini düşmana karşı yükümlülük altına soktuğu da dikkate alınmalıdır.⁶⁵³

Savaşmayan kölenin Ebû Hanîfe tarafından hadisin kapsamında değerlendirilmemesi ise Hanefiler tarafından şu şekilde gerekçelendirilmiştir:

1. Emanda gizli bir dine yardım yönü olup bu da ancak savaşmaya malik olan bir kişide gerçekleşebilir. Köle ise efendisinin hizmetiyle ilgilendiğinden savaşmaya malik değildir. Eğer efendisi savaşmasına müsaade ederse o zaman emandaki iyilik yapma (الخيرية) yönü gerçekleşir ve Müslümanlar adına tasarrufta bulunabilir. Savaşmaya malik olmadığı şartlar altında eman vermesi ise kendisi sorumluluğa girmedeği bir noktada başkasını sorumluluk altına sokmak (كان ملزماً غيره ابتداء لا ملتزماً) olur ki kölenin böyle bir velayet hakkı yoktur.

2. Her ne kadar Hz. Ömer ilgili olayda kölenin emanının geçerli olmasına savaşmasını değil Müslüman olmasını gerekçe göstermiş gibi görünse de bu rivayette kölenin eman belgesini bir ok ile düşman hattına gönderdiği nakledilmiştir. Ok ise ancak bir savaşçının sahip olacağı bir alettir.⁶⁵⁴

3. Kur'ân'da kölenin kudretinin olmadığı bildirmektedir.⁶⁵⁵ Kölenin fiili kudretinde bir sorun olmadığı açık olduğuna göre burada kastedilen şey tasarruf yetkisi (ملك) olur. Bu sebeple âyetin umumundan çıkan sonuç kölenin normal şartlarda eman yetkisinin olmamasıdır.

4. Eman Müslümanlar hakkında velayet yoluyla yapılan bir tasarruftur, kölenin velayet yetkisi olmadığına göre eman yetkisi de olmaz. Zira köle de kâfir, çocuk ve deli gibi başkası hakkında velayet hakkına sahip değildir.

5. Eman savaşı bitiren bir araçtır. Köle ise kendi başına savaşma yetkisi olmadığı için onun savaşı sona erdirmeye yetkisi de yoktur. Bu kölenin kendi başına satın

⁶⁵³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 1/178.

⁶⁵⁴ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 1/178.

⁶⁵⁵ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَزِنُ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ “Allah size, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü konumundaki köle ile katımızdan kendisini güzel bir şekilde rızıklandırıdığımız ve bundan gizli-açık başkalarını da yararlandıran kişiyi örnek veriyor: Bunlar hiç eşit olur mu? Hamd Allah'a mahsustur ama onların çoğu bilmezler.” en-Nahl, 16/75.

alma yapamaması durumunda satış da yapamaması gibidir. Satın almaya izni olduğunda satışa da hakkı olduğu gibi savaşmaya izni olduğunda da savaş durdurmaya yetkisi olur. Bu bakış açısına kadının da savaşmaya malik olmadığı şeklinde bir itiraz olabilir ancak kadın savaşmaya maliktir, gücü yeterliyse kendi isteğiyle savaşa katılabilir.⁶⁵⁶

2.3.2. Önceden Verildiği İddia Edilen Eman

Ebû Hanîfe, Müslümanların düşman kuvvetlerinden esirler ele geçirmesi ve bunları dârüislâma götürerek ganimet statüsüne almaları durumunda, bir ya da iki Müslüman bu esirlere daha önceden eman verdiklerini iddia ederlerse bunu geçerli kabul etmemektedir. Bu hükmün gerekçesi ise buradaki kişilerin kendi yaptıkları bir fiili haber vermeleridir. Evzâî ise böyle bir iddianın doğru kabul edilmek zorunda olduğunu zira ilgili hadiste herhangi bir Müslümanın Müslümanlar adına eman verme yetkisi olduğunun bildirildiğini ve bu hadiste eman verildiğine dair herhangi bir delil sunma gerekliliğinden bahsedilmediğini belirtir.⁶⁵⁷

Evzâî'nin bu tellendirmesini kabul etmeyen Ebû Yûsuf hadislerden muhtelif manalar çıkarılabileceğini ancak sadece Allah'ın yardım ettiği kimselerin bu tür bir durumda doğru anlamı yakalayabileceğini ve söz konusu hadisin de bu tür bir hadis olduğunu belirtir. Ona göre bu hadis Müslümanlardan birinin çarpıştıkları bir düşman birliğe eman vermesi ya da onlarla zimmet akdi yapması anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in eşi Ebû'l-Âs'a eman vermesi de bunun örneği olup Hz. Peygamber bunu onaylamıştır.⁶⁵⁸ Ancak Ebû Yûsuf koruma altına alınmış bir ganimet hususunda bir Müslümanın geçmişe dönük olarak daha önce ganimet içindeki esirlerden birine eman verdiğini iddia ederse bunun söz konusu hadis kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtir. Öncelikle o hadisin umumunun tahsis edilmesinin zorunlu olduğunu şu gerekçelerle ortaya koymaktadır. Böyle bir iddiayı sözüne güven olmayan bir fâsık, tek bir kadın, bir köle, bir çocuk ya da esirler arasında akrabası bulunan bir mümin ya da zimmî ortaya attığında bu iddia kabul edilmeyecektir.

⁶⁵⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/195-196; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6170-6175.

⁶⁵⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 63.

⁶⁵⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/224 (No. 9440).

Bu açıklamayla söz konusu hadisin anlamının daraltılması gerektiğini ortaya koyan Ebû Yûsuf bir başka hadisi delil getirerek geçmişteki eman iddiasının da bu hadisin kapsamına girmediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Rivayete göre Bedir esirlerinden biri aslında Müslüman olduğunu iddia edince Hz. Peygamber bu iddiaya göre amel etmeyip kendisinden fidye almış ve zahire göre hükmetmek durumunda olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁹ Böylece Ebû Yûsuf, Evzâî'nin delil olarak sunduğu hadisin, geçmiş eman iddiasını kapsamadığını ortaya koymaktadır.⁶⁶⁰

Şâfiî bu konuda Ebû Hanîfe gibi düşünmekte ve esirlerin ele geçirilmesi öncesinden ve sonrasında hükmün farklı olacağını kabul etmektedir. Esir alınmadan önce düşman hakkında eman verildiği iddiası bir erkek veya kadından gelse de kabul edilecektir. Ancak düşman esir alındıktan sonra böyle bir iddia esirleri sahiplerinin mülkiyetinden çıkaracak bir iddiadır ve kişinin kendi fiili hakkındaki şahadeti muteber olmadığı için bu eman geçerli kabul edilemez. Böyle bir iddianın geçerli kabul edilmesinin tek yolu iki şahidin bunu doğrulaması olacaktır. Şâfiî ayrıca şahitsiz böyle bir eman iddiasında bulunan kişinin esirler üzerindeki kendine ait mülkiyet hakkının da iptal olacağını kabul eder. Çünkü o eman verdiğini iddia ederek esirler üzerinde mülkiyet hakkı olmadığını kabul etmiş olur.⁶⁶¹

Bu mesele Evzâî'nin teferrüd ettiği bir mesele olup onun dışında birinden böyle bir emanı geçerli sayan bir görüş nakledilmemiştir.⁶⁶² Bu sebeple sonraki fıkıh eserlerinde bu meseleye pek yer verilmediği görülmektedir. Serahsî bu konudaki hükmün gerekçesini şu şekilde açıklar: Eğer Müslümanlardan bir grup esir alınmış kâfirlere daha önceden eman verdiklerini iddia ederlerse bu sözleri geçersizdir. Çünkü Müslümanların bu esirler üzerindeki hakları kesinleşmiş olup böyle bir iddia bu sabit olmuş hakkı iptal edecektir. Bu kişilerin sözü ise başkası hakkında bir şahadet değil kendi fiilleri hakkında bir ikrardan ibarettir. Bir şeyi başlatmaya malik olmayan (لَا يَمْلِكُ اسْتِنَائَهُ) bir kimsenin buna dair verdiği bilgi ise töhmet altındadır ve kabul edilmez.

⁶⁵⁹ Ebû Yûsuf'un kastettiği kişi Hz. Peygamber'in amcası Abbas olmalıdır. İlgili rivayet için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Târîhu 'r-Rusul ve 'l-Mulûk ve Sılatu Târih et-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 2/465; Benzer bir vakanın yaşandığı başka bir olay için bk. Müslim, "Nezir" 8.

⁶⁶⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri 'l-Evzâî*, 63-64; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri 'l-Evzâî*, 220-221.

⁶⁶¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri 'l-Evzâî*, 222.

⁶⁶² Bk. Taberî, *İhtilâfî 'l-fukahâ*, 42-44.

Önceden esir alınmış kişilerle ilgili eman iddiası ancak adalet şartlarını sağlayan bir grup Müslümanın başka bir grup Müslüman hakkında “onlar bu kişileri eman altında oldukları halde esir aldılar” şeklinde şهادette bulunmaları halinde geçerli olabilir. Böyle bir şahitlik ise töhmet altında değildir çünkü bu şahitliği yapanlar eğer ganimette hakkı olan ordu mensuplarından iseler bu şahitlik kendi menfaatlerine zarar verir. Eğer ordu mensubu değillerse bu şahitlikte menfaatleri yoktur. İki durumda da bu şahitlik töhmet altında olmayıp geçerli kabul edilir.⁶⁶³

2.4. MÜRTEDE İLGİLİ İHTİLAFLAR

Müctehidler, İslâm’ı reddederek onun koruması kapsamında çıkan kişileri İslâm devletinin bir parçası olarak görmemişlerdir. Bu sebeple onlar, her ne kadar günümüz hukuku anlayışı ile devletler hukukunun kapsamında sayılabilecek bir konu olarak görülme de İslâm’dan dönenlerle ilgili bazı meseleleri de devletler hukukuna dair yazdıkları eserlerde ele almışlardır.

Sözlükte “çevirmek ve dönmek” anlamlarındaki redd⁶⁶⁴ kökünden türeyen irtidat terimi İslâm hukukunda bir insanın Müslüman olduktan sonra küfre dönmesi anlamına gelmektedir.⁶⁶⁵ Mürted ise İslâm’dan dönen erkek anlamına gelmektedir. Dinden dönmek Yunan ve Roma toplumlarından beri hukukî sonuçları olan bir suç olarak görülmüş ve bu iki toplumda dinden dönmeye ölüm cezası verilmiştir. Tevrat’ta dinden dönenlere recm, kılıçtan geçirme ve mallarının yakılması gibi cezalar öngörülmüş⁶⁶⁶, Hristiyanlık tarihi boyunca çeşitli dönemlerde dinden dönenlere karşı ölüm ve aforoz gibi cezalar uygulanmış ve engizisyon mahkemeleri kurulmuştur.⁶⁶⁷

Kur’ân’da dinden dönmekle ilgili âyetler⁶⁶⁸ bulunmakla birlikte buna dair dünyevi bir cezadan bahsedilmemiş, Hz. Peygamber’in sünnetinde

⁶⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/64.

⁶⁶⁴ Cevherî, *es-Sıhah*, 400.

⁶⁶⁵ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 180; Feyyûmî, *el-Misbâhü’l-münîr*, 224.

⁶⁶⁶ Tevrat, Çıkış, 22/20; Yasanın Tekrarı, 13/6-16; 17/2-7; Levililer, 24/10-16.

⁶⁶⁷ İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/88.

⁶⁶⁸ el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/86-90; en-Nisâ 4/137; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/66, 74; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/25-28.

de bu konuda somut bir örnek nakledilmemiştir. Ancak hadis kaynaklarında dinden dönenin öldürülmesine dair rivayetler⁶⁶⁹ mevcut olup bu rivayetleri esas alan müctehidler dinden dönen erkeğin öldürüleceğinde icmâ etmişlerdir.⁶⁷⁰

İrtidat hakkında verilen bu hüküm esasında sırf dinden çıkmanın karşılığı olmayıp Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlete karşı ayaklanma suretinde ortaya çıkan ridde olaylarının da bir sonucu olarak kabul edilebilir. Fıkıh kaynaklarında bu konuda verilen ölüm cezasının sırf dinden dönmenin cezası olmayıp, bu kişilerin İslâm devletine savaş açmalarından dolayı öldürüldüklerine dair kayıtlar vardır.⁶⁷¹ Öldürme hükmünün illeti "...Şayet sizinle savaşımaya kalkıştırlarsa o zaman onları öldürün..."⁶⁷² âyetinde bildirildiği gibi savaş olup dinden dönen kişinin küfürde ısrarı onu bu âyetin hükmü kapsamına sokmakta ancak kadınlar savaşçı olmamalarından dolayı küfür ya da irtidat sebebiyle bu hükmün kapsamına girmemektedirler.⁶⁷³ Bu da fukahânın irtidat için öngördükleri suçun temelde din değiştirme ile değil savaş ile alakalı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte müctehidler dinden dönen kişinin malları üzerinde mülkiyet hakkının kalmayacağına ittifak etmiş⁶⁷⁴ olup bu malların kimin olacağı konusunda ise ihtilaf edilmiştir.

2.4.1. Mürtedin Mirası

Fukahâ bir Müslümanın irtidat etmesi durumunda Müslümanlardan miras alamayacağı konusunda ittifak etmiş olup, mürtedin mallarının kime miras kalacağı konusunda ise birçok farklı görüşler ortaya konmuştur. Mâverdî bu konuda fukahânın altı farklı görüş ortaya koyduğunu nakleder:

1. Alkame (ö. 62/682), Katâde (ö. 117/735) ve Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773) mürtedin malının geçtiği dindeki dindaşlarına geçeceğine hükmetmişlerdir.

⁶⁶⁹ Buhârî, "Cihad", 149 (No. 3017); "İstîâbetü'l-mürteddîn", 2 (No. 6922).

⁶⁷⁰ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, 184-185.

⁶⁷¹ Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", 59.

⁶⁷² el-Bakara 2/191.

⁶⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/110.

⁶⁷⁴ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, 184-185.

2. Ebû Hanîfe, mürtedin malını irtidadından önce ve sonra olarak farklı değerlendirmiş ve irtidad öncesi kazandığı malları Müslüman varislerin hakkı olarak görmüştür. Süfyan es-Sevrî ve Züfer b. Hüzeyl de bu konuda Ebû Hanîfe ile hemfikirdir.

3. Ebû Yûsuf ve Şeybânî mürtedin tüm malının Müslüman varislerine kalacağı şekilde hüküm vermişlerdir. Bu görüş aynı zamanda Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh'tan da nakledilen görüştür.

4. Mâlik, başka bir dine geçen mürtedin malının beytülmale kalacağını kabul etmekle birlikte, mürtedin başka dine değil de dinsizliğe geçmesi durumunda malının Müslüman varislerine kalacağını kabul eder.

5. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve İbn Ebû Leylâ mürtedin malının fey olarak beytülmale kalacağını kabul ederler.

6. Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) mürtedin malının sadece irtidad ettiği dindeki varislerinin hakkı olduğunu kabul eder.⁶⁷⁵

Evzâî ise mürtedin irtidad öncesi ve sonrası tüm malının Müslüman varislerine geçeceğine hükmetmiştir.⁶⁷⁶ Ancak elimizdeki *Siyerü'l-Evzâî* metinlerinde Evzâî'nin görüşü mevcut değildir. Kitapta ilgili başlık altında Ebû Hanîfe'nin görüşünden sonra hemen Ebû Yûsuf'un konu ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Muhtemelen Evzâî'nin görüşü metnin aslında olmakla birlikte sonraki nüshalarda düşmüştür.

Ebû Hanîfe'ye İslâm'dan döndükten sonra öldürülen bir mürtedin irtidad sonrası kazandığı malın hükmü sorulduğunda o, mürtedin canı gibi malının da helal olduğunu belirtmiştir. Ona göre devletin bu kişiyi ölümle cezalandırma yetkisi olduğu gibi malına el koyma yetkisi de vardır ve bu sebeple kişinin mürted olduğu sürede kazandığı malı devlet hazinesine devredilmelidir. Ebû Yûsuf ise Ali b. Ebû Tâlib, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sabit'ten nakledilen, mürtedin mirasının Müslüman varislerine

⁶⁷⁵ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/145.

⁶⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/128; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/372; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 16/59.

verileceği⁶⁷⁷ görüşüne uyarak, irtidad öncesi ve sonrası tüm malının Müslüman varislerine kalacağı görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe bu sahabîlerden nakledilen rivayetleri kabul etmekle birlikte bu rivayetlerin sadece mürtedin Müslüman olduğu dönemde kazandığı mal hakkında olduğunu savunmaktadır.⁶⁷⁸ Şeybânî de bu meselede Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir.⁶⁷⁹

Her iki imamın söylediğine muhalif bir görüşe sahip olan Şâfiî, mürtedin hem irtidad öncesi hem de irtidad sonrası kazandığı tüm malın ganimet olarak alınacağına hükmeder. Allah, kişinin malını ve canını sadece İslâm sebebiyle koruma altına aldığı için bir Müslüman İslâm'dan çıktığında hiç Müslüman olmamış bir insan gibi öldürülmesi mubah olmaktadır. Malın korunması ise canın korunmasına tabi olup canı koruma altında olmadığında kişinin malı da koruma altında değildir zira mal candan daha önemsiz bir şeydir. Diğer taraftan irtidad sebebiyle öldürülmek kişinin zina, adam öldürme ve eşkıyalık suçlarına karşılık ölümle cezalandırılmasından farklıdır. Bu suçlarla kişi İslâm'dan çıkmadığı için varis olma ve miras bırakma hakları sabitken mürted küfür sözünü söylemekle hayat hakkını kaybetmiştir ve bu sebeple malı da ganimet olarak alınır.

Mürtedin malının Müslüman varislerine kalacağına dair Hz. Ali'den nakledilen bir uygulamayı delil getirenlerin olduğunu kaydeden Şâfiî bu rivayette bazı hadis hafızlarının sadece mürtedin öldürülmesini naklettiklerini ve mirasıyla ilgili bir şey belirtmediklerini savunarak bu delili reddetmektedir. Bu rivayetin iddia edildiği gibi mürtedin miras hakkını içeren versiyonunun sahih kabul edilmesi durumunda dahi Şâfiî bunun delil değeri olduğunu kabul etmez zira Hz. Peygamber'den gelen daha güçlü bir delille çelişmektedir:

Şâfiî'nin, Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Ali b. Hüseyin → Amr b. Osman senediyle Üsâme b. Zeyd'den naklettiğine göre Hz. Peygamber “*Müslüman kâfire,*

⁶⁷⁷ Hz. Ali'den nakledilen rivayet için bk. Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/123; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/104 (No. 10143), 10/340 (No. 19301); İbn Mesud'dan yapılan nakil için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/105 (No. 10140), 10/339 (No. 19297).

⁶⁷⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 111-112; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 261-262; Ayrıca bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/493-495.

⁶⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/510.

kâfir de Müslümana mirasçı olamaz” demiştir.⁶⁸⁰ Mürtedin Müslüman sayılamayacağına dikkat çeken Şâfiî bu hadisin doğal sonucu olarak onun mirasçı da olamayacağını savunur. Bu hadisi kabul ettiğini söyleyip kapsamını kâfirlerden bir kısmı olarak yorumlayan muhataplarının görüşünü eleştiren Şâfiî burada hadis rivayetlerinin kabulü ve onlarla amel konusunda uzun bir tartışmaya girer:

Şâfiî öncelikle sahabenin sabit naslarla çelişen rivayetlere karşı duruşunu ortaya koymaya çalışır. Rivayete göre Hz. Ali’ye Eşca’ kabilesinden iki kişinin Berva’ bint Vâşık hakkında Hz. Peygamber’den bir hadis naklettikleri ulaşmış fakat o bu hadisi kabul etmeyerek onun hilafına hüküm vermiş; İbn Abbas, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit de onu tasdik etmiştir. Bu rivayetin de ışığında Şâfiî sünnet karşısındaki tutumunu “Hz. Peygamber’in karşısında olan hiçbir delil geçerli değildir ancak Hz. Peygamber’den nakledilenin sabit olması şartıyla” şeklinde ifade eder.

Hz. Ömer, Ammâr bin Yâsir’in Hz. Peygamber’den naklettiği teyemmümün cünüp kişi için geçerli olduğu rivayetini reddetmiş ve İbn Mesud da teyemmüm âyetini tevîl ederek cünüp için teyemmümün geçerli olmadığını savunmuştur.⁶⁸¹ Muâz b. Cebel’den de zimmîler hakkında “biz onların kızlarıyla evlenebiliriz fakat onlar bizimkilerle evlenemezler ve onlar bize mirasçı olamaz ancak biz onlara mirasçı olabiliriz” şeklinde bir görüş nakledilmiştir ki bu da diğer hadislerle çelişmektedir.⁶⁸²

Şâfiî’nin naklettiği bu rivayetlerle amaçladığı eleştiri şu şekilde ifade edilebilir: Burada nakledilen olaylarda sahabe kendilerine sunulan hadis rivayetlerini daha güçlü deliller sebebiyle reddetmelerine rağmen Şâfiî’nin muhatapları hadise ittibâ amacıyla reddedilen görüşleri kabul etmektedirler. Muhatabıyla ortak kabul ettikleri bir kıyas olarak bir konuda görüş bildirenin, o görüşün varlığını reddedeninden daha öncelikli olduğunu ancak bunun için hadisin sahih olması gerektiğini belirten Şâfiî, muhataplarının Müslüman ve kâfir arasında miras cereyan etmeyeceğini bildiren

⁶⁸⁰ Buhârî, “Ferâiz”, 26 (No. 6764); Müslim, “Ferâiz”, 1; Dârimî, “Ferâiz”, 29; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10; Tirmizî, “Ferâiz”, 15,16. Bu konuda ayrıca “*Farklı din mensupları birbirlerine mirasçı olamazlar*” şeklinde bir hadis de nakledilmiştir. Bk. Dârimî, “Ferâiz”, 29, Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10 (No. 2911); Tirmizî, “Ferâiz”, 16 (No. 2108).

⁶⁸¹ Teyemmümün cünüp kişi için geçerli olup olmadığıyla ilgili sahabe ihtilafları için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/171-172.

⁶⁸² Muâz b. Cebel bu görüşünü Hz. Peygamber’den naklettiği “*İslâm artı şağlar eksiltmez.*” hadisine dayandırmıştır. Bk. Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10.

hadise de bu kıstasa uygun yaklaşmasını ister. Bu bakış açısıyla bakıldığında muhatabın delil getirdiği Hz. Ali rivayeti Hz. Peygamber'e de dayandırılmadığı için delil değeri farklı dinlerden olanlar arasında mirasın geçerli olmadığını bildiren hadisler kadar güçlü değildir. Yani muhatap buradaki rivayetlerde olduğu gibi mürtedin mirası meselesinde de makbul olan güçlü rivayetle değil itibar edilmeyen rivayetle amel etmektedir.

Mürtedin mirasının Müslümana kalacağı görüşünü başka bir açıdan daha eleştiren Şâfiî, bu görüş sahibi mürtedi kâfirden ayrı tutup malını Müslümana miras kıldığı gibi Müslümanın malını da ona miras kabul etmelidir der. Çünkü Hz. Ali'den naklettikleri delil Müslümanın mürtede mirasçı olacağını bildirmekte ancak tersinin caiz olmadığını göstermemektedir. Bu durumda aklen de karşılıklı mirasçılık söz konusu olmalıdır zira Müslümanların miras hususundaki genel hükümleri bu şekildedir. Kâfir Müslümana mirasçı olamadığı gibi Müslüman da kâfire mirasçı olamaz. Köleyle efendisi arasında miras geçerliliğini kabul edenler de aynı şekilde iki taraflı miras hakkını kabul etmiş ve sadece efendinin miras alması gibi bir hükmü savunmamışlardır.⁶⁸³

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü mürtedin ölü sayılmasıyla gerekçelendirerek miras âyetlerinin umumuna dayandırmaktadır. Mürted işlediği suç sebebiyle hayat hakkını kaybettiği için helak olmuş sayılır ve miras paylarıyla ilgili âyetteki “*bir kimse ölür de*” (إِنْ أَمْرُوا هَلَكَ)⁶⁸⁴ hitabının umumuna o da dahil olur. Serahsî, bu konuda Hz. Ali'den ve diğer sahabîlerden nakledilen rivayetlerin yanında Hz. Peygamber'in, münafık olduğu bilinen Abdullah b. Übey b. Selül'ün malını Müslüman mirasçılarına vermesini de delil olarak sunar. Mürted dinden çıkarak artık harbî konumunda olduğu için ölü hükmünde kabul edilmesi ile bu hükmün verildiği andan önceki, Müslüman olarak bulunduğu son anda malı Müslüman mirasçılarına kalmış olur. İrtidattan sonra edinilen mal ise mürtede mülk edinme hakkı tanınmadığı için onun sayılmaz. Kişi kendisinin olmayan şeyi miras bırakamayacağına göre de bu mal sahipsiz mal olarak kabul edilip beytülmale devredilir.

⁶⁸³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 262-264.

⁶⁸⁴ en-Nisâ 4/176.

Şâfiî'nin bu malı beytülmale ait kabul etmesinin ise Serahsî'ye göre ancak iki açıklaması olabilir. Bu mal ya fey kapsamında düşünülerek beytülmale ait kılınır ki bu yaklaşım kabul edilemez. Çünkü bu mal dârüislâm'da koruma altında bulunan bir maldır ve bu yüzden fey sayılamaz. İkinci bir açıklama da mürtedden kalan malın yitik mal olarak kabul edilmesi olabilir ki bu durumda yine onun beytülmale ait kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda beytülmal yani Müslümanlar bu malı sadece Müslüman olma sıfatıyla hak eder. Oysa mürtedin mirasçıları hem Müslüman olma sıfatına sahiptirler hem de bunun yanında akrabalıktan doğan bir hakları vardır. Bu durumda iki sebeple bu malda hak sahibi olan mirasçıların tek sebeple hak sahibi olan topluma tercih edilmesi gerekir.⁶⁸⁵

2.4.2. Mürtedin Kestiği Hayvanın Hükümü

İnsanoğlunun dünyada varoluşunun temel gereksinimlerinden olan gıda ve bunun temin usulleri tarihin başlangıcından beri insanın olduğu gibi dinlerin de ilgi odağı olmuş ve dinler insanın temel gıda kaynaklarından olan hayvan etlerini bir takım özel hükümler dahilinde helal kabul etmiştir.⁶⁸⁶ İslâm açısından ise onun genel prensiplerinden olan eşyada asıl olanın mubahlık olduğu⁶⁸⁷ anlayışıyla naslarda haram olduğuna dair bilgi bulunmayan hayvan etleri helal kabul edilmiştir. Haram kabul edilenler konusunda ise hayvan cinsleriyle alakalı hadislerde yer alan ayrıntılar dışında Kur'ân-ı Kerîm bir takım hayvansal gıda kaynaklarını temel bazı sebeplerle yasaklamaktadır ki bunlardan biri de hayvanın Allah'tan başkası adına kesilmiş olmasıdır.⁶⁸⁸ Ehl-i kitabın kestiği hayvanın eti ise onların yiyeceklerinin Müslümanlara helal olduğunu bildiren âyet⁶⁸⁹ sebebiyle helal kabul edilmiştir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/100-102.

⁶⁸⁶ Yahudilik ve Hristiyanlık'ta haram kılınan gıdalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Erdem, "İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXVII* (1997), 167-170.

⁶⁸⁷ Bk. el-Bakara 2/29; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13.

⁶⁸⁸ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; en-Nahl 16/115.

⁶⁸⁹ el-Mâide 5/5.

⁶⁹⁰ Ehl-i kitabın kestiği hayvan için haram hükmü veren olmasa da Mâlik b. Enes onların kestiğini yemeyi mekruh kabul etmiştir. Bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/432.

Ebû Hanîfe Ehl-i kitabın kestiği etle ilgili bu hükmün bir istisnası olarak İslâm'dan döndükten sonra Yahudi veya Hristiyan olsa bile mürtedin kestiği hayvanın etinin helal olmayacağını zira onun tekrar Müslüman oluncaya ya da öldürülünceye kadar kendi haline bırakılmayacağı için Yahudi ve Hristiyanlardan farklı olduğunu kabul etmektedir.

Evzâî'nin bu görüşü kabul etmediği anlaşılmakla birlikte metinde atlanmış bir kısım olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre fukahânın sözlerinden “Kim bir kavmi dost edinirse onlardan sayılır.” şeklinde bir kaide çıkmaktadır⁶⁹¹ ve Müslümanlar da kendileriyle savaşıp öldürmeleri helal olan topluluklarla savaşırken, onların evlerine girdiklerinde buldukları et ve diğer şeyleri yemiştirler. Evzâî'nin bu ifadeyle mürtedin Yahudi veya Hristiyan olmayı seçtiğinde onlardan sayılacağını kastetmektedir. Bu durumda mürtedin Ebû Hanîfe'nin dediği gibi Müslüman olmak ya da öldürülmek dışında bir seçeneği olmasa bile bunun hükme etkisi olmayıp Müslümanların aynı şekilde Müslüman olmak ya da ölmek dışında seçeneği kalmayan tüm düşmanlarıyla savaşırken de onların kestiklerini yemiştirler.

Ebû Yûsuf Ehl-i kitap gibi zimmîlerin yiyeceklerinin de helal olduğunu ve hepsinin kestikleri hayvanların etinin yenilebileceğini kaydeder. Mürted ise onlara katılsa bile onlarla aynı özellikte değildir çünkü ehl-i kitaptan ve müşriklerden⁶⁹² cizye alınır ancak mürtetten cizye kabul edilmez. Mürted hakkındaki hükümlerin ve uygulamanın müşrikler hakkındakilerden de farklı olduğunu savunan Ebû Yûsuf Müslüman erkeklerin Hristiyan kadınlarla evlenmeleri caiz iken Müslüman bir kadının irtidad edip Hristiyan olması durumunda onunla evlenmesinin caiz olmayacağını hatta Hristiyan bir erkeğin bile bu kadınla evlenmesinin caiz olmadığını savunur.

Konuyu rivayetle desteklemek isteyen Ebû Yûsuf, Hasan b. Umâre → Hakem b. Uteybe → İbn Abbas senediyle Hz. Ali'ye Ehl-i kitabın kestiklerinin ve ehli kitap kadınlarla evlenmenin hükmünün sorulduğunu, onun ise Ehl-i kitap ile evliliği hoş

⁶⁹¹ Bu ifadede ne kastedildiği İbn Kudâme'nin konuya dair metninden daha iyi anlaşılmaktadır. O, Evzâî'nin Hz. Ali'nin “Kim bir kavmi dost edinirse o da onlardandır.” sözüne dayanarak bu hükmü verdiğini nakletmektedir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/13.

⁶⁹² Bu görüş Ebû Yûsuf'a göre olup Ebû Hanîfe'ye göre Arap müşriklerden, Şâfiî'ye göre ise hiçbir müşrikten cizye alınmaz. Mâlikîler ise bütün müşriklerden cizye alınacağını kabul ederler. Bk. Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

karşılamamakla birlikte kestiklerini yemekte bir beis görmediğini nakleder.⁶⁹³ O, mürtedin durumu bundan daha şiddetlidir diyerek görüşünü desteklemeye çalışır⁶⁹⁴ ancak bunun bir delil olarak kabul edilmesi kanaatimizce mümkün değildir.

Konuyla ilgili tartışmalara hiçbir yorum getirmeyen Şâfiî, sadece mürtedin kestiği yenmez demekle yetinmiştir.⁶⁹⁵ Bu mesele Evzâî ve onunla aynı görüşü paylaşan İshâk b. Râhûye dışında fukahâ arasında ihtilaf konusu olmadığı için fıkıh kitaplarında üzerinde durulmamıştır. Bu iki fakih eğer mürted Ehl-i kitabın dinine geçerse kitâbî sayılacağı için kestiğinin yeneceğini kabul ederler.⁶⁹⁶ Cumhur ise mürtedin başka dine geçmesinin geçerli kabul edilmediği ve putperest hükmünde olduğu gerekçesiyle kestiğinin yenilmeyeceğine hükmederler.⁶⁹⁷

2.5. AİLE HUKUKU İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR

İnsanoğlunun toplumsal varlığının temel yapı taşı olan evlilik müessesesi bu önemli konumu sebebiyle İslâm dininin üzerinde hassasiyetle durduğu bir kurum olmuştur. İslâm hukuku kendi tabilerinin nikahları ile ilgili düzenlemeler getirdiği gibi sonradan Müslüman olan kişilerin daha önce kıyılmış nikahları hakkında da hükümler koymuştur. Müctehidler bu nikahlar eğer İslâm hukukunun caiz gördüğü kişilerle yapıldıysa bunların geçerli sayıldığında ittifak etmişlerdir. Ancak İslâm öncesi nikahlar hususunda iki konuda ihtilaf edilmiştir ki bunlardan biri eşlerden birinin diğerinden önce Müslüman olması diğeri de kişinin dörtten fazla kadınla ya da aynı anda evlenilmesi caiz olmayan iki kadınla nikahlı olması durumudur.⁶⁹⁸

Hanefî mezhebinde ise gayri müslimlerin kendi aralarındaki nikahlarının geçerliliği üç farklı durumda değerlendirilmiştir:

1. Müslümanlar arasında gerçekleştiğinde sahih kabul edilen her nikah onların arasında da sahih kabul edilmiş,

⁶⁹³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/84 (10087).

⁶⁹⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 115-116; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 264-265.

⁶⁹⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 265.

⁶⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/13; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muknî* (b.y.: Dârü'l-Kitabi'l 'Arabî, ts.), 11/49.

⁶⁹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/45; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/13.

⁶⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 507-508.

2. İslâm hukukuna göre şartlarında bir eksiklik bulunan (şahitsiz nikah gibi) nikahlar eğer onların inançlarında geçerliyse Ebû Hanîfe'ye göre geçerli kabul edilmiş ve Müslüman olurlarsa da bu nikahlarının devamına hükmedilmiş,

3. İslâm'a göre evlenilmesi haram olan biriyle evlilik durumunda Irak meşâyihî bunu fâsid kabul etmekle beraber mezhepte kabul gören görüşe göre aralarındaki evlilik (onlar gayri müslim olduğu sürece) geçerli bir evlilik olarak görülmüştür.⁶⁹⁹

2.5.1. Müslüman Olan Beş Eşli Harbînin Nikahlarının Durumu

Müslüman olmadan önce tek akitte dörtten fazla kadınla evli olan kişinin nikahı konusunda Evzâî, Leys b. Sa'd, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu eşlerden dördünün seçilerek mevcut nikahın devamına hükmetmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise bu nikahların batıl olduğuna hükmeder. Bu aynı zamanda Şa'bî, Atâ ve Sevrî'nin de görüşüdür.⁷⁰⁰

Ebû Hanîfe aynı anda tek bir akitle beş kadınla evlenmiş olan bir dârülharp vatandaşının eşleriyle birlikte Müslüman olmaları ve dârüislâma ulaşmaları durumunda tüm eşleriyle nikahının geçersiz olacağını ve aralarının ayrılması gerekeceğini kabul eder.⁷⁰¹ Evzâî ise bu konuda adamın dilediği dört tanesiyle nikahını devam ettirebileceğine dair kendisine rivayetler ulaştığını belirterek Ebû Hanîfe'nin görüşünü reddeder.⁷⁰²

Hz. Peygamber'in bir meselede söz söylemesi durumunda hükmün onun dediği gibi olacağını belirten Ebû Yûsuf, bu meselede Evzâî'nin bahsettiği rivayetlerin kendilerine de ulaştığını ancak onları şâz⁷⁰³ kabul ettiklerini, bu yüzden ilgili hadislerle

⁶⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/184-185; Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 199-200.

⁷⁰⁰ Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-âsâr*, 17/384-385.

⁷⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/486.

⁷⁰² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 104.

⁷⁰³ Sözlükte “tek başına kalma” mânasındaki (şüzûz) kökünden türeyen şâz kelimesi, hadis âlimleri tarafından “sika bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak tek başına rivayet ettiği hadis” şeklinde tanımlamakla birlikte şâz ilk dönemlerde mevcut bilgi ve uygulamalara aykırılık şeklinde anlaşılmıştır. Ebû Yûsuf da burada şâz terimini daha ziyade bu anlamda kullanmaktadır. Bk. Abdullah Aydın, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/385.

hüküm verilemeyeceğini kaydeder. Çünkü Allah kitabında dörtten fazla eşe müsaade etmemiş⁷⁰⁴ ve bu âyetin delaletiyle dörtten fazla alınan eş haram olmuştur. Aynı şekilde anneyle, kız kardeşle evlenmek de haramdır. Nasıl ki annesiyle evlenmiş ya da hem bir kadınla hem de onun kızıyla evlenmiş veya iki kız kardeşle aynı anda evlenmiş bir dârülharp vatandaşı Müslüman olduğunda bunların ayrılması gerekiyorsa aynı şekilde tek akitle beş kadınla evlenmiş kişinin de tüm eşlerinden ayrılması gerekir. Eğer ayrı akitlerle bu evlilikleri yapmış olsa ilk dört evliliği geçerli olup beşinci eşinden ayrılır ancak tek akitle hepsiyle evlendiğinde durum farklıdır.⁷⁰⁵

Ebû Yûsuf farklı akitlerle yapılmış beş evlilikte evlilik sırası gözetilerek ilk dört evliliğin geçerli olacağı görüşünü Hasan b. Umâre → Hakem b. Uteybe senediyle İbrahim en-Nehâî'ye de dayandırmaktadır.⁷⁰⁶ Farklı akitlerle yapılmış evliliklerde Evzâî'nin de sırayı gözetdiği nakledilmiştir.⁷⁰⁷

Şâfiî bu meselede Evzâî ile hemfikir olup dörtten fazla eşi olan kişi Müslüman olduğunda dilediği dört tanesini yanında tutup kalanlarla ayrılacağını bildiren iki rivayeti kendi senediyle nakleder: Onun İbn Uleyye⁷⁰⁸ → Ma'mer → Zührî → Sâlim → Abdullah b. Ömer senediyle naklettiğine göre Gaylân b. Seleme Müslüman olduğunda kendisinin on eşi vardı ve Hz. Peygamber kendisine bunlardan dördünü tutup kalanlarından ayrılmasını (أمسك أربعا وفارق سائرهن) emretmişti.⁷⁰⁹

Şâfiî'nin bize sika biri bildirdi diyerek Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd → Abdurrahman b. Süheyl b. Abdurrahman b. Avf senediyle Nevfel b. Muaviye ed-Dîlî 'den aktardığına göre Nevfel Müslüman olduğunda beş eşinin bulunduğunu ve Hz.

⁷⁰⁴ en-Nisâ 4/3.

⁷⁰⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 105-106.

⁷⁰⁶ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/46 (No. 1867).

⁷⁰⁷ Dârekutnî'nin naklettiğine göre de Evzâî'ye iki kız kardeşle evli bir harbînin Müslüman olması durumunda ne yapması gerektiği sorulmuş o da Hz. Peygamber'in bu durumda olan kişiye iki eşinden birini seçmesini emrettiği hadis olmasaydı onun ilk eşiyle evli kalması gerektiğine hükmedeceğini söylemiştir. Dârekutnî, *Sünen*, 4/412 (No. 3700).

⁷⁰⁸ Metinde bu isim "bir sika râviden, sanırım İbn Uleyye, o değilse başka bir sika râvî" şeklinde geçmektedir. Bu ifade Şâfiî'nin eserlerini nakleden Rebî' b. Süleyman'a ait olmalıdır zira Rebî'den "Şâfiî bize sika biri Ma'mer'den nakletti dediğinde bu İbn Uleyye'dir" şeklinde bir açıklama nakledilmektedir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/327.

⁷⁰⁹ Mâlik, "Talâk", 76; Ebû Dâvûd, "Talâk", 24; Tirmizî, "Nikâh", 33; İbn Mâce, "Nikah", 40.

Peygamber'in kendisine içlerinden dördünü seçip birinden ayrılmasını emrettiğini (إِخْتَرَ مِنْهُمْ أَرْبَعًا وَفَارَقَ وَاحِدَةً) nakletmiştir. O da yaşlı ve kısır olan bir eşini bırakmıştır.⁷¹⁰

Şâfiî'nin naklettiği bu rivayetlerden ikincisi hadis kaynaklarında geçmediği gibi kendi döneminde de bilinen bir rivayet olmamalıdır ki o, kendisine Nevfel b. Muaviye ed-Dîlî hadisini terk edip, ilk rivayet ettiği Zührî hadisi üzerinden meseleyi tartışmak isteyen bir muhatabıyla diyalogunu aktarır. Bu görüş sahibine göre Zührî hadisinin lafzı ilk dördünü tutup diğerlerinden ayrılmak anlamına da gelebilir. Şâfiî burada kesin hüküm için hadiste ya bu mananın açıkça bulunması ya da buna delalet eden bir şey bulunması gerektiğini belirtir. Ona göre, söz konusu hadiste böyle bir açık mana ya da buna dair bir delalet yoktur. Bu sebeple hadis iddia edilen manaya ihtimalli olduğu gibi genç olanları tut yaşlı olanları bırak ya da yaşlıları tut anlamlarına gelmesi de muhtemeldir. Muhatabının bu noktada bir sözün farklı anlamlara ihtimali olabileceğini ancak hadisin zahir anlamında anlaşılacağını söylediğini nakleden Şâfiî, bize göre hadisin zahirinden anlaşılan budur diyerek muhatabının itirazını reddeder.⁷¹¹

Meselenin beş eşlilik yanında dikkate alınması gereken bir diğer yönü İslâm öncesi kıyılmış nikahların temelde İslâm açısından geçerliği problemidir. Şâfiî bu konuda muhalif görüşü muhatap alarak soru cevap tarzında meseleyi incelemektedir. Ona göre bir nikahın iki yönü söz konusudur. Bunlardan biri akdin kurulması diğeri de akdin tamamlanmasıdır. Eğer muhatap bunları dikkate alıyor ve İslâm'ın nikah için gerekli gördüğü şartları taşıdığı sürece şirk döneminde gerçekleşmiş her nikah akdini geçerli görüyorsa kendi söylemine aykırı hareket ediyor demektir. Gaylân b. Seleme ile ilgili rivayet üzerinden düşünmek gerekirse Gaylân Müslüman olmadan önce bir putperestti ve eşleri de putperestti. Putperestlerin velisiz, şahitsiz ve iddeti gözetmeden nikah kıydıkları da bilinmekle birlikte eğer Gaylân en iyi ihtimalle şahit ve veli şartlarına uygun bir nikah akdi gerçekleştirmişse dahi bu nikahtaki şahitler de muhtemelen putperestlerdendir. Ancak İslâm'a göre bir putperestin şahitliği geçerli olmayacağına göre⁷¹² bu nikah İslâm açısından geçerli değildir.

⁷¹⁰ Bu rivayeti kaynaklarda Şâfiî'den başka nakleden yoktur. Beyhakî ve Begavî de Şâfiî'nin senediyle nakletmektedirler. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/299; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dimaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 9/90.

⁷¹¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 255-256.

⁷¹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/253.

Şâfiî bu noktada ehl-i şirkin nikahlarıyla ilgili iki farklı hüküm söz konusu olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu nikahlar sünnete muhalif şartlarda gerçekleşmişse ya geçersiz sayılarak bu kişiler İslâm'a girdikten sonra yeni bir nikahla sorumlu tutulacak, ya da onların şirk ve adam öldürme gibi daha büyük günahları nasıl affedildiyse nikahlarındaki kusurlar da affedilmiş sayılarak kendilerine yeni bir nikah gerekli görülmeyecektir. Meseleye Kur'an'dan da delil sunan Şâfiî, âyette⁷¹³ cahiliye döneminde alınan faizlerin terk edilmesinin emredildiğine ancak faizli işlemdeki ana paranın iptal edilmediğine ve Hz. Peygamber'in kimseye cahiliye döneminde aldığı faizi iade etmeyi emretmediğine dikkat çeker. Hz. Peygamber'in aynı hükmü eşler hakkında da uyguladığını savunan Şâfiî, onun cahiliyede yapılmış nikah akitlerini de affedilmiş kabul ettiğini ve cevaz sınırını aşmayan eş sayısını onaylayıp, fazlalığı yasakladığını belirtir. Bu durumda Şâfiî'ye göre Müslüman olmadan önce yapılmış nikahların şahit ve din unsuru gibi şartlardaki eksiklikleri affedilip bu nikahlar geçerli kabul edilmiş, mahremle evlilik ya da dört eşten fazlasıyla evlilik gibi Müslümanlar için caiz olmayan nikah akitleri ise geçersiz kabul edilmiştir.⁷¹⁴

Kudûrî Şâfiî'nin dörtten fazla eş meselesini gayri müslimlerin geçmiş faizli işlemlerinin iptal edilmemesiyle kıyaslamasını doğru bulmamaktadır. Ona göre geçmişte gerçekleşen akidlerden İslâm dönemine sirayet etmeyen geçmişte alınmış faizler tartışma konusu değildir. Şahitsiz evlilik gibi meselelerin hükmünde ise Müslümanlar arasında da ihtilaf vardır. Ancak beş eşi bir arada tutmak ihtilaf konusu bir hüküm değildir. Bu sebeple bu hükümler birbirinden farklıdır.⁷¹⁵

Bu meselede Şeybânî de konuyla ilgili nakledilen rivayetler sebebiyle Şâfiî ile aynı görüşe sahip olsa da Hanefî fukahâsı Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu delillere dayanarak savunmaktadırlar:⁷¹⁶

⁷¹³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رُوْسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ “Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın. Bunu yapmazsanız Allah ve resulü tarafından size bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.” el-Bakara 2/278-279.

⁷¹⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 256-257.

⁷¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, 9/4528-4529.

⁷¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, 9/4517-4529; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 5/88-95; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/53-55.

1. Gaylân b. Seleme hakkındaki hadis hem münkatı‘ bir hadistir⁷¹⁷ hem de râvisi Ma’mer, Gaylân b. Seleme hakkındaki iki ayrı olayı birbirine karıştırdığı için yanlış bir şekilde nakledilmiştir. Gaylân hakkında Müslüman olduğu zamanki nikah durumuyla ilgili rivayet dışında ikinci bir rivayet daha vardır. Buna göre o, Hz. Ömer zamanında hanımlarını boşayarak malını çocuklarına dağıtmış, bunu duyan Hz. Ömer de ona eşlerini geri alması için baskı yapmıştır. Hadisin râvisi bu iki rivayetin isnatlarını birbirine karıştırdığı için bu hadis delil olamaz.⁷¹⁸

2. Bu konudaki rivayetler sahih kabul edilse dahi söz konusu olaydaki eşlerden dördünü seçme emri onların nikahını onaylama anlamında değil dört tanesiyle yeniden nikah kıyma anlamındadır. Ya da bu söz iki anlama da gelmeye muhtemeldir ki o zaman da onunla ihticac edilmez.

3. İki kız kardeşin aynı anda nikahlanmasını yasaklayan âyet⁷¹⁹ de bu şekilde tek akitte yapılmış nikahın geçersiz olduğuna delildir. Çünkü iki kız kardeşten biri önce ikincisi sonra nikah altına alınacak olsa âyetteki cem yasağı ikinci kadınla gerçekleşeceği için ikincinin nikahı geçersiz olur. Ancak kişi ikisi ile aynı anda nikahlanacak olsa, cem ikisinin nikahıyla meydana gelmiş olacağı ve ikisinden birini diğerine tercih etme hakkı bulunmayacağı için, ikisinin nikahı da iptal edilmesi gerekir ki beş eşlilik durumunda da durum böyledir.

4. Gaylân b. Seleme olayı gibi rivayetler ise Mekhûl’e göre iki kardeşi ve beş kadını aynı anda eş olarak almayı yasaklayan hükümlerden önce gerçekleşmiştir. Bu durumda bu nikahlar mutlak olarak sahih nikahlar şeklinde gerçekleşmişlerdir. Daha sonra ise Hz. Peygamber bu eşlerden İslâm’a uygun olmayanların ayrılmasını emretti ki bu da ya nikahların yeniden kıyılması için içlerinden seçim yapılması anlamına gelir ya da başlangıçları sahih kabul edildiği için Hz. Peygamber Müslüman olmayla ayrılığın gerçekleştiğine hükmetmemiş, dörtten fazla olanların boşanmasına hükmetmiştir.

⁷¹⁷ Tirmizî, Buhârî’nin de bu hadisi sahih bulmadığını nakleder. Tirmizî, “Nikah”, 33.

⁷¹⁸ Gaylân b. Seleme hakkındaki hadisin rivayetleri ve Hanefilerin bunlar hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 3/252-256; Aynî, *Nuhabü’l-efkâr fî tenkîhi mebâni’l-ahbâr fî şerhi Meâni’l-âsâr*, 17/383-401.

⁷¹⁹ en-Nisâ 4/23.

5. Hz. Peygamber'in bir yere ordu gönderdiği zaman ordu komutanlarına “*Eğer İslâm’a girerlerse Müslümanların haklarına ve sorumluluklarına sahip olacaklarını onlara bildir*”⁷²⁰ dediği nakledilmiştir. Bir Müslümanın iki kız kardeşle evlenmesi durumunda eğer bunlarla ayrı zamanlarda evlendiyse ikinci nikahın, eğer aynı anda evlendiyse ikisinin de nikahının geçersiz olacağı bellidir. Bu durumda hadisin zahirinden anlaşılan aynı şeyin Müslüman olan harbî için de geçerli olmasıdır.

2.5.2. Ülke Farklılığının Nikaha Etkisi

Aile hukuku ile ilgili diğer bir ihtilaf noktası ise dârülharp vatandaşı olan eşlerden yalnız birinin Müslüman olması ve İslâm ülkesi vatandaşlığına geçmesi durumunda bu eşlerin nikahının hükmüdür. Ebû Hanîfe ehl-i harpten bir kadının dârülharpte iken Müslüman olması ve dârülslâm vatandaşlığına geçmesi durumunda eğer hamile değilse yeniden evlenmek için iddet beklemesi gerekmediği görüşündedir. Bu durumda kocası kadını boşamak isterse boşaması da geçerli olmaz. Bu görüşe karşı çıkan Evzâî bunun Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya aykırı olduğunu savunur. O, Hz. Peygamber döneminde Mekke’den Medine’ye hicret eden bazı kadınların eşlerinin de iddet süresi bitmeden Müslüman olup hicret ettiklerini ve Hz. Peygamber’in bu kadınların eşlerine geri dönmelerine müsaade ettiğini nakletmektedir.

Ebû Yûsuf bu meselede hem hocasının hem Evzâî’nin görüşüne muhalefet etmektedir. Haccâc b. Ertât → Amr b. Şuayb → Şuayb senediyle Abdullah b. Amr’dan Hz. Peygamber’in kızı Zeynep’i, eşi Müslüman olduğunda, yeni bir nikahla eşine verdiğini⁷²¹ nakleden Ebû Yûsuf kocaları ya da efendileri ile bu kadınlar arasında hiçbir bağ kalmadığını belirtir. Ona göre Müslüman olan harbî kadının da üç hayız müddeti iddet beklemesi gerekir.

Ebû Yûsuf’a göre hocasının Müslüman olup dârülslâma gelen kadına iddetin gerekli olmadığı şeklindeki görüşünün kaynağı esir kadınlarla bir kez hayız görmelerinden sonra beraber olunabileceğini bildiren hadistir.⁷²² Ebû Hanîfe bu hadisi

⁷²⁰ Tirmizî, “İman”, 2.

⁷²¹ Tirmizî, “Nikah”, 43.

⁷²² Ebû Dâvûd, “Nikah”, 45.

konuyla ilgili delil olarak kabul etmiştir çünkü ona göre kölelik ve Müslüman olmak bu noktada hükme etkileri açısından eşittir.

Ebû Yûsuf konuyla ilgili Hz. Peygamber'in bir uygulamasını da aktarmaktadır. Onun Haccâc → Hakem → Miksem senediyle İbn Abbas'tan naklettiğine göre Tâif'ten iki köle Müslüman olarak Medine'ye kaçmış Hz. Peygamber de onların özgür olduğuna hükmetmiştir.⁷²³ Ebû Yûsuf'un hocalarımızdan biri tahdîs etti diyerek senetsiz naklettiği bir başka rivayete göre ise Tâif halkı Hz. Peygamber'in söz konusu köleleri özgür bırakmasını eleştirmiş ancak o, köleleri kendisinin özgürleştirmediyi Allah'ın onları özgürlüklerine kavuşturduğunu bildirmiştir.⁷²⁴ O bu iki rivayetle Müslüman olup dârüislâma ulaşan kölelerin efendileriyle aralarında bir bağ kalmayacağı sözünü delillendirmektedir.⁷²⁵

Şâfiî bu konuda Evzâî ile aynı görüşte olup o da bir kadının dârülharpte Müslüman olması ve dârüislâma gelmesi durumunda normal iddet süresi kadar beklemeden başkasıyla evlenemeyeceğini belirtir. Bu sebeple kadının iddeti dolmadan kocası Müslüman olup dârüislâma gelirse ilk nikahları geçerliliğini kaybetmez ve evlilikleri devam eder. Aynı durum koca için de geçerlidir. Koca önce Müslüman olarak hicret etse kadın sonradan Müslüman olup eşinin yanına gitse nikahları aynı şekilde devam eder.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf Müslüman olan kadının nikahının düşmesini ülke ayrılığı ile ilişkilendirmekteyken Şâfiî buradaki hükmün dârülharpte ya da dârüislâmda bulunmayla bir ilgisi olmadığını, eşler dârülharpte birlikte yaşarken ikisinden birinin Müslüman olması durumunda da aralarındaki evliliğin geçerliliğini kaybedeceğini savunur. Ancak o, kocanın sonradan Müslüman olup da kadının Ehl-i kitaptan olması durumunu müstesna tutmaktadır.⁷²⁶ Zira Müslüman erkeğin Ehl-i kitap kadınla evlenmesi zaten caizdir.⁷²⁷

⁷²³ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/337 (No. 2807); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1994), 11/390 (No. 12092); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/384 (No. 18842).

⁷²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/384 (No. 18839).

⁷²⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 99-102; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 250-251.

⁷²⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 251.

⁷²⁷ el-Mâide 5/5.

Şâfiî eşlerden birinin Müslüman olması durumunda nikahın düşmesi ve iddet süresinin başlaması için ülke farkının hükme etkisi olmadığı görüşünü senetsiz olarak sunduğu iki farklı rivayetle delillendirmektedir:

İlk rivayete göre Hind bint Utbe Mekke’de ikamet eden bir müşrik iken kocası Ebû Süfyân Huzâa kabilesine ait dârüislâm toprağı olan Merr adlı yerde Müslüman olmuş daha sonra Hind de iddet süresi içinde İslâm’ı kabul etmiş Hz. Peygamber onların önceki nikahlarının geçerli olduğuna hükmetmiştir.⁷²⁸

Şâfiî’nin ikinci delili ise Safvân b. Ümeyye ve İkrime b. Ebû Cehil’in eşleri hakkındaki rivayettir. Onun naklettiğine göre bu iki kadın İslâm topraklarında Müslüman olmuş eşleri ise İslâm’ı kabul etmeyerek Yemen tarafına kaçmıştır. Ancak daha sonra bu iki kişi iddet süresi içinde geri gelerek Müslüman olmuşlar ve Hz. Peygamber de önceki nikahlarının geçerli olduğuna hükmetmiştir.⁷²⁹ Bu iki rivayeti nakleden Şâfiî bir hadis nakledip de sonra onun bir kısmına uyup bir kısmına muhalif hareket etmenin caiz olmadığını belirterek görüşünü ortaya koymaktadır.⁷³⁰

Şâfiî, Ebû Hanîfe’nin hür kadınları esir alınan kadınlara kıyas etmesini de eleştirir. O, esir alınmanın kadının kocasıyla arasındaki bağı daha fazla bozduğunu bu sebeple onun için tek hayız müddeti iddetin yeterli olduğunu belirtir. Ancak dârüislâm vatandaşlığına geçen hür kadının durumu ondan farklıdır.⁷³¹

Buraya kadar naklettiklerimiz ışığında görüşlerini incelediğimiz dört müctehidin eşlerden birinin Müslüman olması durumunda nikahlarının hükmüne dair görüşlerini şu şekilde verebiliriz:

1. Ebû Hanîfe’ye göre eşlerden birinin Müslüman olması ve İslâm devleti vatandaşlığına geçmesi durumunda nikahları kesin olarak düşer ve iddet süresinde dönüş hakkı olmadığı için iddet beklemek gerekmez.

2. Ebû Yûsuf’a göre eşlerden birinin Müslüman olması ve İslâm devleti vatandaşlığına geçmesi durumunda nikahları düşer ancak o, iddet süresinde dönüş hakkı olmasa da üç hayız müddeti iddet beklemek gerekeceği görüşündedir.

⁷²⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/171 (No. 12649).

⁷²⁹ Mâlik, “Nikah”, 44.

⁷³⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâi*, 251-252.

⁷³¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri’l-Evzâi*, 253.

2. Şâfiî'nin konuyu gerekçelendirmek için sunduğu rivayetler delil olarak kabul edilemez. Şeybânî, Ebû Süfyân'ın o dönemde henüz samimi bir Müslüman olmadığı gerekçesiyle onun hakkındaki rivayeti delil kabul etmez. Kudûrî ise bir yerin dârüislâm sayılması için orada İslâm hükümlerinin uygulanması gerektiğini belirterek o gün Mekke'ye tabi bir yer olan Merr adlı bölgenin dârüislâm olduğu görüşünü reddeder. Safvân b. Ümeyye ve İkrime b. Ebû Cehil'in olayında ise onların kaçtıkları yer de dârüislâm sayıldığı için ve o gün Mekke artık dârüislâm olduğundan aralarında ülke ayrılığı vâki olmamıştır. Serahsî ise Zührî'den dârüislâm ve dârülharbin ancak Mekke fethinde birbirlerinden ayrıldığı görüşünü naklederek bu sebeple bundan önceki nikahların devamına hükmedildiğini belirtir. Bu konuda Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'in, kendisinden bir süre sonra Müslüman olan eşine geri verildiği şeklindeki rivayet de makbul değildir. Zira bunun yeni bir nikahla gerçekleştiği de rivayet edilmiştir.⁷³⁵ Burada yeni bir nikah akdedildiğine dair rivayet yeni bir hüküm koymakta, eski nikahın devam ettiğine dair rivayet ise var olan hükmün devamını ortaya koymaktadır. Bu durumda yeni hüküm koyan rivayetin tercih edilmesi gerekir. Ayrıca Zeynep ve eşinin İslâm'a girmeleri arasında iddet süresinden çok daha uzun bir süre geçtiğine dair rivayetler de bunun delil olarak kullanılamayacağını gösterir. Kâfirlerin Zeynep'i takip ederek onu dövdükleri ve düşük yapmasına sebep oldukları da rivayet edilmiştir ki bu rivayet doğruysa hamileliğin bitmesiyle iddet bitmiş olacağından bu olay delil olamaz. Eğer Zeynep'in ilk nikahıyla eşine döndüğü rivayeti sahih kabul edilirse bu rivayet ilk nikahın hürmetine şeklinde te'vil edilir.

3. Nikah akdi kendisiyle elde edilecek maslahatlar sebebiyle vazedilmiştir. Ülke ayrılığı ise bu maslahatların elde edilmesine engel olduğu için bu durumda artık nikahın meşruiyeti kalmamaktadır.

2.5.3. Müslüman Olan Kadının Hamileyken Evlenebilmesi

Ebû Hanîfe hamile olan dârülharp vatandaşı bir kadının Müslüman olarak dârüislâm vatandaşlığına geçmesi ve sonrasında evlenmesi halinde bu nikahın *fasit* olacağına hükmetmiştir. Evzâî, Ebû Hanîfe'nin verdiği bu hükmün esirler hakkında

⁷³⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/171 (No. 12648).

verilen hüküm olduğunu belirterek Müslüman kadınlar hakkında sünnetin, eğer iddet süresi içinde kocaları Müslüman olurlarsa evliliklerinin devam etmesi şeklinde olduğunu savunur. Ebû Yûsuf ise Hz. Peygamber'in esirler arasındaki hamilelerle onların doğum yapmalarından önce beraber olunmasını yasaklayan hadisini⁷³⁶ nakleder ve hocasının da zikredilen görüşüne hamile Müslüman kadını bu hadisteki köleye kıyas ederek ulaştığını belirtir.⁷³⁷

Şâfiî ise hamilelikleri süresince esir kadınlarla ilişkiye girilemeyeceğini ancak hür hamile kadının Müslüman olarak dârüislâm vatandaşlığına geçmesi ve akabinde evlenmesi durumunda nikahının geçersiz olacağını (مفسوخ) belirtir. Bu durumda kadının kocası iddet süresi içinde Müslüman olarak dârüislâm vatandaşlığına geçerse kendi nikah bağını sürdürme hakkına sahiptir. Çünkü koca, iddet süresinde eşine dönme konusunda önceliklidir ve hamile kadın da iddet süresi içinde olduğu için hüküm böyle olmalıdır.⁷³⁸

Evzâî bu konuda Ebû Hanîfe'ye itiraz etmekle birlikte aslında Evzâî'nin görüşüne göre de bu nikah fasit olmalıdır zira o, söz konusu kadının eşinin Müslüman olması durumunda nikahlarının devam edeceği kanaatindedir. Bu noktada, önceki nikah bağı tamamen kopmamış olduğunu savunan birinin bu kadının yeni bir evlilik yapmasına izin vermemesi gerekir. Bu sebeple onun, Ebû Hanîfe'nin yeni nikahtan kastını eski kocaları ile nikahlanmaları şeklinde düşünerek bu itirazı yaptığını varsayabiliriz. Nitekim kendisiyle benzer görüşte olan Şâfiî de görüldüğü üzere bu yeni nikahı geçersiz kabul etmektedir. Bu sebeple burada Evzâî'nin de Şâfiî ile aynı görüşte kabul edilmesi daha doğru olacaktır.

Burada ele alınan mesele de eşlerden birinin Müslüman olması tartışmasının bir uzantısıdır. Ancak hamile kadının iddet süresinin çocuğunu doğurmasıyla sona ereceğini bildiren âyet⁷³⁹ sebebiyle burada bir farklılık vardır. Zira Müslüman kadınların hamileyken boşanmaları durumunda doğuma kadar iddet beklemeleri burada da söz konusudur. Bu noktada Şâfiî de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu

⁷³⁶ Ebû Dâvûd, "Nikah", 45.

⁷³⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 103.

⁷³⁸ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 254.

⁷³⁹ Talâk, 65/4.

açıklamıştır. Ebû Hanîfe'nin bu durumdaki kadın için iddeti gerekli görmemesine rağmen evlenme hakkı tanımaması ise kadının karnında nesebi sabit bir çocuk taşıması sebebiyledir. Diğer taraftan bu çocuk doğduğunda nesebi babaya ait de kabul edilmez. Eğer kocanın Müslüman olup dârüislâm vatandaşı olmasından sonra altı ay geçmeden çocuk doğarsa o zaman çocuğun nesebi adama ait kabul edilir. Bunun sebebi ülke ayrılığı ile o andan itibaren kadın ve kocası ayrılmış kabul edilmesidir. Bu ayrılık zifafa girmeden boşamanın gerçekleşmesi gibi kabul edilerek bu hüküm verilmiştir.⁷⁴⁰

Hasan b. Ziyâd Ebû Hanîfe'nin dârüislâm vatandaşlığına geçen hamile kadının evlenmesi durumunda bu nikahı geçerli saydığını fakat adamın eşine yaklaşamaması gerektiği şeklinde hüküm verdiğini nakleder. Zira harbî erkeğin çocuk yapması zina yapan kişi gibi bir hurmet ifade etmemektedir. Bu zinadan dolayı meydana gelen gebeliğin evlilik engeli olmaması gibi kabul edilir. Serahsî ise bu görüşü doğru bulmamakta ve zinada nesep sabit olmadığı ancak burada sabit olduğu için bu iki meselenin farklı olduğunu belirtir.⁷⁴¹

2.5.4. Dârülharpte Müslüman Olan Ümmüveledin İddeti

Çocuk sahibi olan kadın anlamındaki ümmüveled İslâm hukukunda efendisinden olma çocuk dünyaya getiren ve efendisinin de bu çocuğun kendi çocuğu olduğunu kabul ettiği cariye için kullanılan bir ıstılahtır.⁷⁴² Bu durumdaki cariye için İslâm öncesi Arap toplumunda özel hükümler olduğuna dair bir bilgi yoktur.⁷⁴³ İslâm hukukunda ise efendisinden çocuk dünyaya getiren cariye için birtakım özel hükümler öngörülmüştür. Bu özel hükümlerin temel dayanağı Hz. Peygamber'in ümmüveledin efendisinin ölümünden sonra hürriyetine kavuşacağını bildiren hadisidir.⁷⁴⁴ Ümmüvelede has bu özel hükümlerden biri sayılabilecek bu başlık altında da fukahâ

⁷⁴⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 5/99.

⁷⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/58.

⁷⁴² Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 592.

⁷⁴³ Hamza Aktan, "İstîlâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/361.

⁷⁴⁴ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, ed. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985) "İtk", 6.

ümmüveledin dârülharpte iken Müslüman olması durumunda iddetinin ne olacağı konusunu tartışmışlardır.

Ebû Hanîfe bu şekilde ümmüveled statüsüne kavuşmuş bir cariyenin dârülharpte Müslüman olması sonra da dârülişlâma vatandaşlığına geçmesi durumunda -hamile olmaması kaydıyla- dilerse evlenebileceğini ve iddet beklemesine gerek olmadığını söyler. Evzâî ise sonradan Müslüman olan her kadının durumunun muhacir kadınlarıyla aynı olduğu ve iddetlerini doldurmadan evlenemeyecekleri kanaatindedir.⁷⁴⁵

Ebû Yûsuf'un bu başlık altında konuyla ilgili herhangi bir yorum yapmamakta ancak benzer konudaki sonraki başlık altında Evzâî ile aynı görüşü savunmakta ümmüveledin üç hayız müddetince iddet beklemesi gerektiğini belirtmektedir.⁷⁴⁶ Şâfiî ise üç imamdan da farklı bir görüş belirtmiş ve bu durumda olan bir ümmüveledin evlenmeden önce üç değil bir hayız müddetince beklemesi (istibrâ) gerektiğini belirtmiştir.⁷⁴⁷

Şâfiî bu görüşünü öncelikle hür kadın ve ümmüveled arasındaki ayrıma dikkat çekerek delillendirir. Ona göre ümmüveled aslen bir köle olup köle İslâm'ı kabul ederek dârülharpten ayrılır ve dârülişlâm topraklarına sığırsa köleliği ortadan kalkar ve özgürlüğüne kavuşur. Bunun delili de Hz. Peygamber'in Tâif halkından Müslüman olup dârülharbi terk eden on beş köleyi özgür kabul etmesidir. Daha sonra bu kölelerin efendileri Müslüman olduklarında Hz. Peygamber'den köleleri geri istemiş ancak o "onlar Allah'ın azatlıklarıdır" diyerek bu talebi geri çevirmiş ve bu kölelere mukabil sahiplerine bir karşılık da vermemiştir.⁷⁴⁸

Şâfiî bu hadisin başka bir tarikine göre Hz. Peygamber'in olayın başında "Bize katılan köleler hür olacaktır" şeklinde bir vaatte bulunduğu⁷⁴⁹ için devlet başkanının böyle bir vaatte bulunmadığı zaman Müslüman olup İslâm topraklarına sığınsalar da

⁷⁴⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 98-99; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 249-250.

⁷⁴⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 100.

⁷⁴⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 250.

⁷⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/384 (No. 18839).

⁷⁴⁹ Şâfiî, burada senetsiz olarak verdiği hadisi Yûnus b. Hâlid es-Semtî'den aldığını ve onun da zayıf bir râvi olduğunu belirtmiştir. Bk. Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mûzenî, *es-Sünenü'l-me'sûratu li'-Şâfiî*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406), 1/434.

kölelerin hürriyetlerine kavuşmuş sayılmayacağı şeklinde bir görüş olduğunu kaydeder. Ancak o kendisinin devlet başkanı vaatte bulunsa da bulunmasa da bu durumdaki köleleri hür kabul eden görüşü benimsediğini belirtir. Bu sebeple aslen bir köle olan ümmüveled Müslüman olur ve bir günlük bir farkla dahi olsa efendisinden önce İslâm toparlaklarına ulaşırsa efendisi ile arasındaki bağ sona erer ve ümmüveled hür olur.

Ümmüveledin hür kadından farklı hükme tabi olması ve ondan farklı olarak tek hayız görmekle iddetinin bitmesi aralarındaki hürriyet farkından kaynaklanmaktadır. Çünkü o dârüislâma ulaşmakla kölelikten kurtulmaktadır ancak hür kadın için böyle bir durum söz konusu değildir. Ümmüveled bir köle olduğu ve kölelik de evlilik bağını zayıflatan bir durum olduğu için onun yeni bir evlilik yapabilmesi tek bir hayız görmesi sonrası mümkündür. Hz. Peygamber'in Hevâzin esirleri hakkındaki uygulaması da bu şekilde olmuş ve onlara eşleri olup olmadığı gibi bir soru sormamıştır.⁷⁵⁰ Bu mesele ülke farklılığının nikaha etkisi konusunun bir sonucu olup Hanefî fakihlerinin konuyla ilgili değerlendirmeleri söz konusu bölümde ele alınmıştır.

2.6. CEZA HUKUKU İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR

Siyerü'l-Evzâi'de tartışılan konulardan bir kısmı da ceza hukukuna dair meselelerdir. Bu başlık altında bugün kanunlar ihtilafı olarak tanımlanan hukuk dalının karşılığı olarak düşünebileceğimiz İslâm devleti vatandaşı olmayanlara İslâmî cezaların uygulanması ile dârülharpte Müslümanlara İslâmî ceza hukukunun uygulanmasına dair meseleler ele alınacaktır.

2.6.1. Ordu Komutanının Had Cezası Uygulama Yetkisi

Siyerü'l-Evzâi'nin bu konu başlığında dârülharpte ordu komutanının ceza yetkisi tartışılmaktadır. Ancak bu konunun temelinde Hanefiler ile cumhur arasında başka bir ihtilaf vardır ki burada önce bu konuyla ilgili bilgi vermemiz gerekmektedir. Hanefî fakihleri dârülharp ile dârüislâm arasındaki ayrıma verdikleri öneme de uygun olarak

⁷⁵⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 252-253.

dârülharpte işlenen suçlar için Müslümanların dârüislâmda sorumlu tutulamayacağını kabul ederler.

Bu ayrımın sebebi devlet başkanlarının yetki alanlarının başka ülkeleri kapsamamasıdır. Bu noktada dârülharpte suç işleyen kişi dârüislâma döndüğünde ona ceza uygulanamaz çünkü fiilin işlenme zamanında devlet başkanının yetki alanı dışındadır ve failin dârüislâma dönmesi ceza için sebep olamaz. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde daha önce kabzedilmiş bulunan faizleri iptal etmemesi de Allah hakkı olan konularda dârülharpte işlenen suçların dârüislâmda cezalandırılmayacağını göstermektedir.⁷⁵¹ Hanefiler bu konuya delil olarak bazı hadisler de nakletmekle birlikte bunlar hadis kaynaklarında geçmeyen rivayetlerdir.⁷⁵² Dârülharpte işlenen suç İslâm ordusu içinde gerçekleştiğinde ise müctehidlerin görüşleri şu şekildedir:

Ebû Hanîfe Müslüman ordusu dârülharpte iken başlarındaki komutanın Mısır, Şam veya Irak gibi bir yerin valisi olmadıkça askere had cezası uygulama yetkisinin olmadığı kanaatindedir.⁷⁵³ Evzâî ise bir şehrin valisi olmasa da ordu komutanının el kesme cezası dışındaki had cezalarını dârülharpte uygulayabileceğini, el kesme cezasını ise ordu döndükten sonra uygulayabileceğini kabul eder.⁷⁵⁴

Evzâî'nin hırsızlık cezasını diğer had cezalarından istisna etmesini eleştiren Ebû Yûsuf onun da diğer had cezalarından bir farkı olmadığını söyler. Ordunun İslâm topraklarına dönmesinden sonra komutanın hırsızlık haddini uygulamasını ise bir şehrin valisi değilse artık ordu üzerindeki himayesi sona erdiği için kabul etmez. Zira ordunun idaresi sadece o sefer sürecinde söz konusu komutanın elindedir. Seferden dönülünce ise yetkisi sona erer. İslâm toplumunda askerle sefere çıkan cellatlar gibi bir olgu bulunmadığına dikkat çeken Ebû Yûsuf, İslâm topraklarındayken had uygulayan ya da hüküm ve kaza yetkisi olan komutanlar söz konusu olmadığı gibi dârülharpte de böyle bir şeyin kabul edilemeyeceğini savunur.⁷⁵⁵

⁷⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/139-140.

⁷⁵² Bk. Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 169.

⁷⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, 7/462.

⁷⁵⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 80.

⁷⁵⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 80-83; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 236-237.

Ebû Yûsuf dârülharpte had cezası uygulanmamasına dair iki de sahâbî görüşü nakleder. Onun, hocalarımızdan biri → Mekhûl → Zeyd b. Sabit senediyle aktardığına göre Zeyd b. Sabit askerlerin düşman saflarına geçmesi tehlikesi sebebiyle dârülharpte had cezalarının uygulanmayacağını söylemiştir.⁷⁵⁶ Yine Ebû Yûsuf'un, hocalarımızdan biri → Sevr b. Yezîd → Hakîm b. Umeyr senediyle aktardığına göre Hz. Ömer, Umeyr b. Saîd el-Ensârî'ye düşman topraklarında oldukları sürece hiçbir Müslümana had cezası uygulanmamasına dair bir talimatname göndermiştir.⁷⁵⁷

Şâfiî Evzâî'nin hırsızlık haddini diğer haddlerden istisna etmesini kabul etmediği gibi Ebû Hanîfe'nin had cezalarının uygulanmasında dârülişlâm ve dârülharp ayrımı yapmasını da kabul etmemektedir. Ne âyetlerle konulmuş haddlerde ne de Hz. Peygamber'in koyduğu recm haddinde dârülişlâm-dârülharp şeklinde bir ayrım olmadığını belirten Şâfiî dârülharbe özel olarak şeriatın ne bir farzı kaldırdığına ne de bir haramı helal saydığına dikkat çeker. Müslümanlar arasında had uygulamalarının sadece şehirlere has olduğu, çöllerde geçerli olmadığı şeklinde bir görüş de yoktur. Bu durumda eğer ordu komutanı had cezalarını uygulama noktasında yetkili değilse söz konusu suça şahit olan kişilerin suçluyu yetkili kişiye teslim etmesi gerekir. Burada önemli olan konu dârülharp dârülişlâm farkı değil, had cezalarını uygulamaya yetkili kişiyi bulmaktır. Nasıl ki bir şehirde yetkili kişi yokken suç işleyen kişinin cezasını yeni gelen yetkilinin vermesi gerekiyorsa dârülharpte suç işleyeninin cezasını da ordu komutanı yetkili değilse ilk rastlanılan yetkilinin vermesi gerekmektedir. Burada dârülişlâm ve dârülharp arasında bir fark yoktur.

Had cezasının dârülharpte uygulanmamasını askerinin düşman tarafına geçme riskine bağlayan rivayetleri ise Şâfiî hem metin hem senet bakımından tenkit etmektedir. Ona göre kendisine had uygulanacak kişinin düşman saflarına geçmesinden korkuluyorsa ordudan ayrılması sağlanıp İslâm devletinin sınır boylarında veya düşman topraklarına bitişik askerî üslere bırakılabilir. Sened bakımından ise her iki rivayeti de “bir hocamızdan” şeklinde meçhul bir râviden

⁷⁵⁶ Eserin muhakkiki böyle bir rivayeti kaynaklarda bulamadığını belirtmektedir. Bk. Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 236.

⁷⁵⁷ Bu rivayetin Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'indeki versiyonunda hadlerin uygulanmamasının hikmeti askerlerin düşman tarafına geçme riski olarak verilmektedir. Bk. Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/235 (No. 2500).

nakleden Ebû Yûsuf'a Şâfiî'nin ilk eleştirisi çelişki olmaktadır. Zira Ebû Yûsuf meçhul râviden gelen rivayetleri eleştirmektedir ama burada meçhul râviden rivayette bulunmaktadır. Diğer taraftan Ebû Yûsuf'un Hz. Ömer'den naklettiği rivayet sahih değil münkerdir. Diğer rivayetin senedinde ise kopukluk vardır. Zira Mekhûl Zeyd b. Sabit'i görmemiştir.⁷⁵⁸

Hanefiler mezhep imamlarının konuyla ilgili görüşünü şu şekilde açıklamaktadırlar: Eğer dârülharpte bulunan ordu içinde suçun işlendiği anda had uygulamaya yetkili birisi bulunuyorsa bu durumda had gerekli olur ve orada ya da dârüislâma dönüşte uygulanması lazımdır. Ancak o anda ordunun başında had uygulama yetkisi olan birisi bulunmuyorsa bu durumda suçu işleyen kişi dârülharpte İslâm ordusunun bulunmadığı bir yerde bu suçu işlemiş gibi olur ve bu durumda da geri döndüğünde kendisine ceza gerekli olmaz.⁷⁵⁹

Dârülharpteki asker, ordugahtan ayrılıp bir suç işlediğinde ise yetki alanı dışında kaldığı için eman ile dârülharbe girmiş gibi kabul edilerek kendisine ceza uygulanmaz.⁷⁶⁰ Bu meselede Hanbeliler de Hanefilere yakın bir görüşle cezaların dârülharpte uygulanmayacağını dârüislâma dönene kadar tehir edileceğini kabul ederler.⁷⁶¹

2.6.2. Ganimet Malından Çalmaya Hırsızlık Haddi

Daha önce bahsettiğimiz gibi ganimetler üzerinde hem askerler hem de devlet hazinesi pay sahibi olduğu için ganimetlerin korunması hususuna önem verilmiş ve onlardan yararlanmaya ancak belli şartlarda müsaade edilmiştir. Ordu içinden birinin ganimet mallarından bir şey çalması durumunda kendisine verilecek ceza hususunda ise müctehidler ihtilaf etmiştir.

⁷⁵⁸ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 237-238.

⁷⁵⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/140; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/131-132.

⁷⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/100.

⁷⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/308.

Ebû Hanîfe babası, kardeşi veya başka bir mahrem akrabası (نو رحم محرم)⁷⁶² orduda bulunarak ganimette hak sahibi olan bir erkeğin ganimet malından çalması durumunda elinin kesilmeyeceğini kabul eder.⁷⁶³ Bu görüşü reddeden Evzâî bu kişiye had uygulanacağını belirtir ancak gerekçe sunmaz. Bu durumdaki kişinin daha önce geçen ganimetten çalan köle ile benzer durumda bulunduğunu belirten Ebû Yûsuf, bu kişiye de had uygulanamayacağını savunur. Çünkü babasının, oğlunun, kardeşinin, eşinin malından hırsızlık yapan insanlara had cezası verilmez. Ebû Yûsuf bu hükme delil olarak Hz. Peygamber'in “*Sen de malın da babana aitsiniz.*”⁷⁶⁴ hadisini nakleder.⁷⁶⁵

Ebû Hanîfe gibi Şâfiî de ganimette ortaklığı olduğu kabul edilen birine el kesilme cezası verilemeyeceğini kabul eder ancak o bu ortaklığı baba ve oğulla sınırlandırmaktadır. Çünkü baba oğlunun malından ya da oğul babanın malından çaldığında kendilerine had uygulanmaz. Ancak kardeş veya eş gibi diğer yakın akrabalar için bu geçerli değildir çünkü onlar birbirlerinin malından kabullenmeyecekleri oranda (شيئا لم يأتينه عليه) bir şey alsalar onlara had uygulanır.⁷⁶⁶ Şâfiî burada hırsızın elinin kesilmesini emreden âyetin⁷⁶⁷ umumuna etki edecek bir şüphenin varlığını kabul etmediği için eşler arasında hırsızlığa had cezasını öngörmektedir.⁷⁶⁸ Hanefiler ise burada şüphe sebebiyle âyetin umumuna göre hüküm verilemeyeceğini savunmaktadırlar. Zira eşler arasında da baba ve oğul arasında olduğu gibi mirasçılık söz konusudur.⁷⁶⁹

Şâfiî'nin buradaki görüşü eşler arasında hırsızlığa da el kesme cezası öngörmek şeklindeyken mezhep kaynaklarında bu konuda kendisinden muhtelif görüşler nakledilmiştir. Eşlerden birinin sahip olduğu mal onların ortak meskeni dışında bir yerde koruma altında ise Şâfiî'den bu konuda üç farklı görüş nakledilmiştir. Onun

⁷⁶² Zû rahm-i mahrem birbirleriyle evlenmeleri haram olan usul, furû, kardeşler ve anneyle babanın kardeşleri demektir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 622.

⁷⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, 7/445.

⁷⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 79; İbn Mâce, “Ticaret”, 64.

⁷⁶⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 121.

⁷⁶⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 267.

⁷⁶⁷ el-Mâide 5/38.

⁷⁶⁸ Zencânî, *Fıkıhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcû'l-Fürû ale'l-Usûl*, 297.

⁷⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 11/6025-6026.

yukarıda nakledilen görüşü Müzenî'nin (ö. 264/878) de tercih ettiği görüştür. Bunun yanında Müzenî ondan Ebû Hanîfe'nin görüşünün aynısını da nakletmiştir. Hâris b. Süreyc (ö. 236/850) ise ondan, eşler arasındaki hırsızlık durumlarında kadının elinin kesileceğini, kocanın elinin ise kesilmeyeceğini nakletmiştir.⁷⁷⁰ Nevevî, âyetin umumu ve ilgili rivayetler sebebiyle mezhepte tercih edilen görüşün eşlere de hırsızlık haddi uygulanması olduğunu nakletmektedir.⁷⁷¹

Serahsî askerlerin ganimet mallarından bir şey çalması durumunda onların ganimet üzerindeki hakkı sabit olduğu için (لتأكد حقه) elinin kesilmeyeceğini belirtir. Ancak had cezası düşmekle birlikte bu kişinin çaldığı mal elinden alınır ve kendisine ta'zîr cezası verilir. Aynı durum ganimette hakkı olanların mahrem akrabaları için de geçerlidir.⁷⁷² Şâfiî'nin burada akrabayı sadece baba ve oğulla sınırlandırmasına karşı Serahsî, kardeş ve amca gibi yakın akrabanın evine girip izinsiz yemek yemeye müsaade eden âyeti⁷⁷³ delil olarak sunmaktadır. Bu âyetin zahiri, anılan kişilerin evine girmenin ve burada yiyecek tüketmenin günah olmadığını göstermektedir. Yani şüphe vâki olduğu için günah hükmü kalkmaktadır. Zira âyette amca ve kardeş evleri baba ve çocukların evlerine atfedilmiştir, atıf ise öncesi ve sonrasının hükmünün aynı olmasını gerektirir. Ancak âyetin sonundaki “dostlarınızın” ifadesinin atfı bundan farklıdır çünkü hırsızlık durumunda ortada dostluk kalmaz. Kardeşlik ise böyle değildir ve hırsızlık durumunda dahi babalık gibi baki kalır.

Anılan akrabaların kişiyle evliliği haram kılan bir yakınlığı da vardır ki bu da doğum yakınlığı gibi olur. Doğum yakınlığı olanlar gibi bu akrabalar da birbirlerinin evlerine izinsiz girebildikleri ve birbirlerinin ziynet yerlerine bakabildikleri için

⁷⁷⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 13/346.

⁷⁷¹ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/472.

⁷⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/50-51.

⁷⁷³ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْكُمْ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ “Gözleri görmeyen için bir sakınca yoktur, topal için bir sakınca yoktur, hasta için de bir sakınca yoktur. Sizin için de kendi evlerinizden, babalarınızın evlerinden, annelerinizin evlerinden, erkek kardeşlerinizin evlerinden, kız kardeşlerinizin evlerinden, amcalarınızın evlerinden, halalarınızın evlerinden, dayılarınızın evlerinden, teyzelerinizin evlerinden, anahtarı elinizde bulunan evlerden ve arkadaşınızdan yiyip içmeniz de bir sakınca yoktur. Birlikte veya ayrı ayrı yemenizde sizin için bir günah yoktur. Evlere girdiğinizde, Allah katından mübarek ve güzel bir selâmlama ile kendinize birbirinize selâm verin. Düşünesiniz diye Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor.” en-Nûr 24/61.

malları da birbirlerine karşı koruma altında sayılmaz. Bu akrabaların birbirlerine nafaka sorumluluğu olması ve biri diğerinin mülkiyetine girdiğinde özgür olması gibi sebepler de birbirlerinin malları üzerinde hakları olduğunu gösterir. Bu durumda da şüphe vâki olduğu için ve hadler de şüphe ile kaim olamayacağı için söz konusu akrabaların kişinin malından çalması durumunda had cezası düşer.⁷⁷⁴

Hanefiler, Evzâî ve Şam fakihlerinin ganimetten çalma durumunda ayrıca hırsızın yükünün de yakılacağı görüşünde olduğunu nakletmekte ve bu görüşü reddetmektedirler. Evzâî bu görüşünü Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadise dayandırır da Şeybânî bu rivayeti umûmü'l-belvâ anlayışı ile reddetmektedir. Zira o dönemde ordu içinde çokça bedevi vardı ve çokça da çalma olayları meydana geliyordu. Eğer bu şekilde bir ceza verilseydi buna dair bir uygulama da nakledilmesi gerekirdi.⁷⁷⁵

2.6.3. Kölenin Ganimetten Çalması

Ebû Hanîfe, efendisi orduda bulunan bir kölenin ordunun ele geçirdiği ganimetten bir şey çalması durumunda kendisine hırsızlık haddi uygulanmayacağını kabul etmektedir.⁷⁷⁶ Evzâî bu durumda köleye had uygulanması gerektiği görüşündedir çünkü kölenin ganimet üzerinde bir hakkı olmadığı gibi efendisinin de ganimette tasarruf yetkisi yoktur. Mesela ganimette yer alan esirleri azat etmek gibi bir fiilde bulunsa bu azat etme batıl olacaktır. Hz. Ali'nin devlet hazinesinden hırsızlık yapan bir kölenin elini kestiğini nakleden Evzâî bunu da konuya delil olarak sunmaktadır.

Hocasına uyarak kölenin elinin kesilmeyeceğini benimseyen Ebû Yûsuf bu meselede fukahâ arasında ihtilaf olmadığını nakleder. O, hocalarımızdan biri Meymûn b. Mihrân'ın (ö. 117/735) Hz. Peygamber'den nakletti diyerek mürsel bir rivayetle de konuyu destekler. Meymûn'un naklettiğine göre bir köle humus malından çalmış ancak Hz. Peygamber bunun kamu malı olduğunu söyleyerek onun elini

⁷⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/152.

⁷⁷⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/57-58; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/50-51.

⁷⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/445.

kesmemiştir.⁷⁷⁷ Bir diğer rivayette ise yine bir hocası → Semmâk b. Harb → Nâbiğa senediyle Hz. Ali'nin ganimet malından bir miğfer çalan adama had uygulamadığını nakletmektedir.⁷⁷⁸ Şeybânî, kölenin ganimette payı olmadığını ancak radh alabileceğini *el-Asl*'de Ebû Yûsuf aracılığıyla İbn Abbas'tan da aktarmaktadır.⁷⁷⁹

Evzâî'nin kölenin ganimette payı olmadığı şeklindeki iddiasına ise Ebû Yûsuf yine iki rivayetle cevap vermektedir. Onun Zührî'den naklettiğine göre Hz. Peygamber kölelere ganimetten hisse vermese de bir ücret (رضخ) vermiştir. Onun yine hocalarından biri aracılığı ile Ebû'l-Lahm'ın mevlâsı Umeyr'den naklettiğine göre bir köle Hayber savaşında Hz. Peygamber'e gelip ondan ganimetten kendisine de bir şey vermesini istemiş o da köleye bir kılıç ile bazı eşyalar vermiştir.⁷⁸⁰

Bu meselede Ebû Hanîfe'yi haklı bulan Şâfiî, Hz. Peygamber'in hülrelere ganimetten hisse verdiği gibi kölelere de radh verdiğini nakleder. Bu durumda savaş alanında bulunmakla ganimette hak sahibi olmuş bir kölenin ganimetten bir şey çalması durumunda eli kesilmez. Çünkü burada ganimetteki ortaklığın az veya çok olması önemsiz olup sonucu değiştirmemektedir.⁷⁸¹

Hanefî fukahâsı eserlerinde bu mesele üzerinde özel olarak durmamakta ve ganimetten radh hakkı olduğunu savundukları kölenin de ganimette payı olan hür ile aynı konumda olduğunu belirtmektedirler.⁷⁸² Hırsızlıkta şüphe ile had uygulanmayacağı için de köleye de hırsızlık haddi uygulanmayacaktır.⁷⁸³

⁷⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/212 (No. 18873); İbn Mâce, "Hudûd", 25.

⁷⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/212 (No. 18871).

⁷⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/425. Bu rivayet için bk. Müslim, "Cihad", 137,139,140; Ebû Dâvûd, "Cihad", 141; Tirmizî, "Siyer", 8; Nesâî, "Fey", 1.

⁷⁸⁰ Şeybânî bu rivayeti *el-Asl*'de Ebû Yûsuf → Hişâm b. Saîd → Muhammed b. Zeyd → bir muhacir → Umeyr senediyle vermektedir. Şeybânî, *el-Asl*, 7/424. Bu rivayet için bk. İbn Mâce, "Cihad", 37 (No. 2855); Ebû Dâvûd, "Cihad", 152 (No. 2730); Tirmizî, "Siyer", 9 (No. 1557). Tirmizî hadis için hasen sahih hükmü vermiştir.

⁷⁸¹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri 'l-Evzâî*, 266.

⁷⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/51.

⁷⁸³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/70.

2.6.4. Müste'mene Had Cezası Uygulanması

İslâm devletinin gayri müslim vatandaşları, kendilerine tanınan din ve vicdan özgürlüğü ve müctehidlerin görüş aykırılıklarından kaynaklanan bazı istisnalar hariç Müslümanlarla aynı kanunlara tabidirler.⁷⁸⁴ Ceza hukukunda da bazı cezalardaki görüş aykırılıkları bir yana bırakılırsa aynı durum geçerlidir.⁷⁸⁵ Dârülharp vatandaşlarının eman ile İslâm ülkesinde bulundukları süre içinde İslâm ceza hukukuna tabi olmaları hususu ise fukahâ arasında ihtilafli olup İbnü'l-Kâsım, Mâlik'ten bu konuda bir şey duymadığını belirterek emanın onlara suç işlemek için verilmediğini bu sebeple kendilerine hırsızlık ve kazf suçlarında had uygulanması gerektiğini savunur.⁷⁸⁶ Tahâvî ise Mâlik'in müste'mene zinada had uygulanmayacağı ancak hırsızlık durumunda elinin kesileceği görüşünde olduğunu nakletmektedir.⁷⁸⁷ Ebû Hanîfe, Evzâî ve Şâfiî arasındaki ihtilaf ise şu şekildedir:

Ebû Hanîfe, ehl-i harbden birinin ticaret maksadıyla güvence alarak İslâm topraklarına girmesi ve İslâm topraklarındayken zina veya hırsızlık yapması durumunda kendisine had cezası verilemeyeceği sadece çaldığı malın tazmin ettirileceği görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin bu görüş için gerekçesi ehl-i harbden olan bu kişilerle herhangi bir anlaşma yapılmadığı gibi kendilerinin zimmet ehli de olmamalarıdır.⁷⁸⁸ Evzâî reddiyesinde herhangi bir delil ve ayırtı sunmadan bu durumdaki kişiye de had cezası uygulanacağını belirtir.⁷⁸⁹ Fezârî ise biraz daha ayırtı verir ve onun müste'mene hadd-i şürb uygulanmayacağını fakat Müslümanın malını çalarsa hırsızlık haddinin uygulanacağını ve kendi ülkesinde muhsan olmuşsa bile zina yaptığında recm değil celde cezası verileceğini söylediğini nakleder.⁷⁹⁰

Ebû Yûsuf bu durumdaki kişilerin zimmet ehli olmadığını ve bu sebeple kendilerine İslâm ahkâmının uygulanamayacağını belirterek hocasının görüşünü desteklemektedir. Diğer taraftan Ebû Yûsuf, Evzâî'nin sadece genel bir ifadeyle had

⁷⁸⁴ Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 247.

⁷⁸⁵ Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 250.

⁷⁸⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/493.

⁷⁸⁷ Cessâs, *Muhtasaru İhtilafi'l-ulema*, 3/450.

⁷⁸⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/478-479.

⁷⁸⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 94; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 247.

⁷⁹⁰ Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/231.

cezası uygulanır ifadesini de eleştirmekte ve dârülharp vatandaşlara şu şartlar altında had uygulanmasının hükmünü sorarak muhatabının verdiği hükmün hem yanlış hem de eksik olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır:

- Ehl-i harpten muhsan bir kişinin zina etmesi,
- Dârülharpten bir elçinin zina etmesi,
- Güvence almış bir erkekle güvence almış bir kadının zina etmesi,
- Önceki maddedeki iki kişi kendilerine had uygulanmadan dârülharbe döner ve daha sonra yeni bir güvence ile tekrar dârülihlâma gelirlerse önceki haddin uygulanıp uygulanmayacağı,
- Bu iki kişi esir düşüp bir Müslümanın kölesi konumuna gelirlerse öncesinde gerçekleşen suçun haddinin hür ya da köle haddi olarak uygulanacağı,
- Söz konusu iki suçlu dârülharbe döner ve orada toplumlarıyla beraber Müslüman olur ya da zimmet ehli olurlarsa haddin uygulanıp uygulanmayacağı,
- Bu iki suçlu dârülharbe döndüklerinde orada kendilerine bu suç için bir ceza verilirse tekrar İslâm topraklarına geldiklerinde cezalandırılıp cezalandırılmayacakları?⁷⁹¹

Meseleyi daha detaylı olarak ele alan Şâfiî ise İslâm topraklarına giren bir kimsenin had cezası gerektiren bir suç işlemesi durumunda meselenin iki farklı şekilde ele alınması gerektiğini belirtir:

- Eğer söz konusu suç kul hakkını içermeyen, bu sebeple de şahısların suçluyu affetme yetkilerinin olmadığı, sadece Allah hakkını içeren bir suç ise bu durumda had cezası uygulanmaz. Ancak bu suçlulara kendilerine verilen emanın onları bu suçlardan muaf tutmayacağı ve bunun tekrarlanması durumunda emanlarının iptal edilerek sınır dışı edilecekleri bildirilmelidir. Diğer taraftan Şâfiî devlet başkanının yabancılara eman verirken kendilerine verilen emanın onları had cezalarından kurtarmayacağını şart koşarak onlara eman vermesini ve böylece suç işlediklerinde kendilerine had uygulanmasını da uygun bir yöntem olarak kabul etmektedir.
- Eğer işlenen suç kul hakkıyla ilgili bir suç ise o zaman had cezası tatbik edilmek zorundadır. Burada müste'menin adam öldürmesi durumunda kendisine kısas

⁷⁹¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 94-96; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 247.

uygulanacağına dair görüş birliği olduğuna dikkat çeken Şâfiî aynı şekilde kazf haddi ya da yaralamalardaki kısas ve diyet uygulamaları gibi kul hakkını içeren her hadd cezasında da cezanın tatbik edilmesi gerektiği görüşündedir.

Hırsızlık suçunu ayrı olarak ele alan Şâfiî bu konuda iki görüş olduğunu söylemekte ancak hangisini tercih ettiğine dair açık bir ifadede bulunmamaktadır. Bir görüşe göre hırsızlık yapan müste'mene hem had cezası uygulanıp eli kesilir hem de çaldığı mal tazmin ettirilir. El kesmenin sebebi Allah'ın Müslümanların malını çalmanın karşılığı olarak bu cezayı koymuş olmasıdır. Tazmin ise burada kıyasen uygulanır. Müslümanlar hırsızlık dışında bir kimsenin malını telef ettiğinde tazmin sorumlulukları olmasına kıyas edilerek burada müste'mene de tazmin sorumluluğu yüklenir. Diğer görüşe göre ise müste'men çaldığı malı tazmin etmekle sorumlu tutulur ancak kendisine el kesme cezası uygulanmaz. Bunun sebebi de tazminin kul hakkı el kesme haddinin ise Allah hakkı olmasıdır.

Şâfiî, Allah haklarını ilgilendiren had cezalarının farklı değerlendirilmesi konusunda başka deliller de olmakla birlikte, yol kesicilik (حرابة) suçunun cezasını beyan eden âyetleri⁷⁹² delil olarak sunmaktadır. Söz konusu âyetlerde ilk önce bu suç için bir had cezası belirlenmiş ve ahiretteki karşılığı haber verilmiş ancak sonraki âyette suçluların yakalanmadan önce tevbe etmeleri halinde Allah'ın affedici olduğu bildirilmiştir. Âyetteki bu ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında Müslümanların çoğunluğu arasında ihtilaf olmadığını ve bir can alma ya da mal çalma durumunda suçlu tevbe etse dahi kendisine had uygulandığını belirten Şâfiî bu âyetteki Allah'ın affını kul hakları ile Allah haklarının farklı değerlendirilmesine delil olarak sunmaktadır.⁷⁹³

Ebû Yûsuf burada hocasının görüşünü savunmakla birlikte Hanefiler onun görüşünü daha farklı nakletmektedirler ki bu durumda bu konudaki görüşü de sonradan

⁷⁹² إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأَ عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣٤) 33. Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. 34. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir." el-Mâide 5/33-34.

⁷⁹³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 248.

değişmiş olmalıdır.⁷⁹⁴ Buna göre o, şarap içme cezasını diğer müctehidler gibi müste'mene gerekli görmezken diğer hadlerin ve kısasın müste'mene de uygulanacağını kabul eder. Zira müste'men de zimmî gibi dârüislâm'da ikameti süresince zimmî gibi muamelat alanındaki İslâmî hükümleri uygulama sorumluluğunu üstlenmiş olur. Ayrıca had cezaları İslâm devletini korumak için konulmuştur, müste'mene böyle bir ayrıcalık tanınması ise onun Müslümanları küçük görmesine yol açar. Onun bu fiili aynı zamanda eman ahdini de bozmak olarak kabul edilir.⁷⁹⁵

Ebû Hanîfe ve Şeybânî ise Allah hakkı olarak kabul edilen zina, yol kesme ve hırsızlık suçlarında had uygulanmayacağını ancak kul hakkını ilgilendiren kazf ve öldürme suçlarında had ve kısasın uygulanacağını kabul ederler. Yalnız Şeybânî müste'menin bir Müslüman kadınla zina etmesi durumunda Müslüman kadına da had cezası gerekmediğini kabul etmektedir. Çünkü kadın kendisini kendisine had cezası düşmeyen bir adama teslim etmiştir. Şeybânî bu durumu tecavüze uğrayan kadının buna karşı koymadığında had cezası almamasına kıyas etmektedir.⁷⁹⁶

Allah hakkı olarak kabul edilen zina, yol kesme ve hırsızlık suçlarında had uygulanmayacağı ise şu şekilde gerekçelendirilir: Kur'ân-ı Kerîm'de müste'menin emin bir yere ulaştırılması istenmektedir.⁷⁹⁷ Bu Allah hakkı olarak vâki olmuş bir emirdir ve müste'mene Allah hakkı olan had cezalarını verme durumunda bu emir çiğnenmiş olacaktır. Oysa Allah hakkı olan bir hak, başka bir Allah hakkını çiğneyerek alınamaz.

Ebû Hanîfe, müste'menin Müslüman olmayı gerektiren hükümler konusunda sorumlu olmadığını fakat yasakların onlar için de geçerli olduğunu düşünür. Ancak yukarıda zikredilen müste'meni emniyette olacağı yere ulaştırma emri sebebiyle ona

⁷⁹⁴ Bk. Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulema*, 3/450; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/55-56.

⁷⁹⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 1/214-215; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/55-56; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 7/34.

⁷⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/56.

⁷⁹⁷ “وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ” “Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır.” et-Tevbe 9/6.

had cezası uygulanmaz. Bu yüzden onun zina etmesi de bir zina olarak tanımlanır ve kendisiyle zina ettiği Müslüman kadına bu sebeple had gerekir.⁷⁹⁸

Müste'menin suç işlemekle eman hakkını kaybettiği ve bu sebeple ceza sorumluluğu olduğu düşüncesine ise Hz. Peygamber hakkında kâfirleri uyaran kişilerin ilgili âyetlerde⁷⁹⁹ mümin vasfıyla anılması ile cevap verilmektedir. Böyle bir günah insanları iman vasfından çıkarmıyorsa müste'menin suçları da onun eman hakkını kaybettirmez.⁸⁰⁰

2.7. DİĞER İHTİLAFLAR

Siyerü'l-Evzâi'de tartışılan konulardan bir kısmı yaptığımız konu tasnifinin dışında kalmakta olup bu başlık altında bu şekilde münferit kalan altı meseleyi ele alacağız. Bunlar savaşta canlı kalkan kullanan düşmana saldırma, dârülharpte faizli işlemler, Müslümanın haraç vergisi ödemesi, taşınamayan ganimetler, düşman ağaçlarının kesilmesi ve askerin nöbet esnasında namaz kılması konularındaki ihtilaflardan oluşmaktadır.

2.7.1 Savaşta Canlı Kalkan Kullanan Düşmana Saldırmak

Müslüman askerler tarafından kuşatılmış bir düşman birliğinin Müslüman çocukları kale surlarına koyarak kendilerine canlı kalkan yapmaları durumunda Ebû Hanîfe'ye göre Müslümanlar savaşmaktan geri durmaz ve düşmanın elindeki çocukları hedef almaksızın düşmana ok ve mancınık fırlatabilirler. Çocukların bu atışlardan zarar görmesi halinde ise diyet söz konusu olmayacaktır.⁸⁰¹

Evzâi, Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştirerek, bu şartlar altında Müslümanların saldırmaktan alıkoyulmaları gerektiğini savunur. O, Hudeybiye'de çatışmadan kaçınarak barış yapılmasının hikmetini Mekke'deki Müslümanların can güvenliği

⁷⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/56.

⁷⁹⁹ Enfâl 8/27; Mümtetine 60/1.

⁸⁰⁰ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/214.

⁸⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/455.

olarak gösteren âyeti⁸⁰² bu konuda delil olarak sunmaktadır.⁸⁰³ Bu meselede Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi de Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş ve Müslümanın öldürülmesinin haram olduğu, düşmanı öldürmekten geri durmanın ise caiz olduğu gerekçesiyle içinde Müslümanların bulunduğu düşman beldesine saldırmanın caiz olmadığını savunmuştur.⁸⁰⁴ Diğer taraftan Evzâî, Müslümanların düşman kalesinde kalkan olarak kullanılması ile düşman kalesi içinde Müslümanların mevcut olmasını farklı değerlendirmiştir. Ona göre içinde Müslümanların da bulunduğu bir kaleye karşı ok ve mancınık kullanmak caiz olup bu durumda Müslümanlardan ölen olması halinde bu hataen öldürme kabul edilerek kefarete gerekecektir. Düşmanın Müslümanları kalkan olarak kullanarak Müslümanlara karşı saldırıya geçmesi durumunda da hüküm böyledir. Leys b. Sa'd da Evzâî ile aynı görüştedir.⁸⁰⁵

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin yaptığı bu tevili kabul etmeyerek söz konusu âyetin konuya delil olamayacağını savunur. Ona göre Müslümanlar canlı kalkan olarak kullanıldığında atış yapmak haramsa aynı hüküm düşman çocukları ve kadınlarının bulunduğu bölgelere yapılan atışlar için de geçerli olmalıdır zira Hz. Peygamber savaşta düşman kadınlarının ve çocuklarının öldürülmesini yasaklamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in Tâif, Hayber, Benî Kurayza ve Nadîr'i kuşatma altına alması, Tâif'e mancınıkla saldırması ve aralarında çocuk ve kadınlar bulunmasına rağmen bu belde ve kalelere var gücüyle saldırması, içlerinde kadın ve çocukların bulunduğu düşmana saldırmanın meşru olduğunu göstermektedir. Söz konusu belde ve kalelerin esir ve tüccar Müslümanlardan tamamen arındırılmamış olması da bu şartlarda atış yapmanın caiz olduğuna delildir. Hz. Peygamber'in bu uygulaması hem alimler arasında

⁸⁰² هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَجْلَهُ وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ أَنْكَارًا سَافِرًا، تَطَّوُّهُمْ فَتُصِيبُكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا “İnkâra sapan, sizi Mescid-i Harâm'a sokmayan, (yolda) engellenmiş kurbanları yerine ulaştıktan alıkoyanlar da başkaları değil, onlardır. Eğer Mekke'de kendilerini henüz tanımadığınız mümin erkekler ve mümin kadınlar olmasaydı, bunları bilmeden ezmeniz ve bu yüzden üzüntü ve zarara uğramanız ihtimali bulunmasaydı (Allah ellerinizi onların üzerinden çekmezdi). Dilediklerini rahmetine daldırmak için Allah böyle yapmıştır. Eğer birbirinden ayrılırsalardı, inkâra sapmış olanlarına acı bir şekilde azap edecektik.” el-Fetih 48/25.

⁸⁰³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 65-68; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 222-223.

⁸⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/64-65.

⁸⁰⁵ Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 2/364-365; Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 5; Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulema*, 3/434.

meşhurdur hem de Müslümanlar tarafından düşman kaleleri hususunda takip edilen yöntem olmuştur.⁸⁰⁶

Şâfiî, Evzâî'nin mezkûr âyeti konuyla ilgili görüşüne delil getirmesini desteklememekte ve âyetin Evzâî'nin yaptığı tevile muhtemel olduğu gibi başka türlü de tevil edilebileceğini belirtmektedir. Bu farklı tevile göre Müslümanların Mekke'ye saldırımlarının engellenmesinin asıl sebebi orada varlığı bilinmeyen Müslümanların var olması değil, orada yaşayan insanlardan bir kısmının kendi iradeleriyle Müslüman olacaklarının Allah tarafından bilinmesidir. Bununla birlikte Şâfiî, Müslümanların kendi güvenliklerinden endişe etmeleri sebebiyle bir kaleye saldırarak durumunda kalmaları hariç, Müslüman esirlerin bulunduğu bir kaleye saldırımayı hoş karşılamamaktadır. Mecbur kalınması durumunda ise Müslümanları hedef almadan saldırmalı ve buna rağmen bir Müslüman ölürse diyeti verilmelidir.⁸⁰⁷

Ebû Yûsuf'un meseleye müşriklerin kadın ve çocuklarını Müslüman çocuklara kıyas ederek yaklaşması da Şâfiî'ye göre doğru değildir. O, Müslüman olmayan kadın ve çocukların Müslümanlardan farklı olup onların canlarının İslam'ın koruması altında olmadığına dikkat çeker. Hz. Peygamber'in öğlen istirahatine çekildikleri sırada Mustalikoğullarına baskın düzenlemesi⁸⁰⁸ bunu göstermektedir. Zira dinlenme halindeki bir topluluğa baskın düzenlenmesi durumunda kadın ve çocukların da ölmesi kaçınılmazdır. Müşrik bir eve saldırı düzenlenmesi olayında ev halkından ölen çocuk ve kadınlar hakkında söylenen “onlar da onlardandır”⁸⁰⁹ şeklindeki hadisi delil olarak sunan Şâfiî, Müslüman olmayan kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklayan rivayeti onları bizzat öldürmek anlamında kabul eder. Onlar İslam'ın koruması altında olmadıkları gibi evleri de koruma altında değildir ve bu sebeple sadece yerleri bilindiği durumda kasten öldürülmeleri yasaktır. Bir baskın durumunda ya da evlerine yapılan bir saldırı da öldürülmeleri halinde ise onlar için kefarete söz konusu değildir. Müslümanın kanının haram olmasıyla kafir kadın ve çocukların öldürülmelerinin yasak olması arasında bir fark olduğunu belirten Şâfiî, Müslümanın kanı İslam

⁸⁰⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 65-68; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 222-223.

⁸⁰⁷ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 224.

⁸⁰⁸ Buhârî, “İtk”, 13 (No. 2541).

⁸⁰⁹ Buhârî, “Cihad”, 146.

sebebiyle korunmuşken kafir kadın ve çocukların öldürülmeleri Allah'ın emriyle menedilmiştir demektedir. Ona göre bu menedilmenin sebebi ise onların Müslümanlar tarafından köle edinilmeleridir zira köle edinilmeleri öldürülmelerinden daha faydalıdır. Öldürme, zarar verme potansiyeli sebebiyle olup, kadın ve çocuklardan bir zarar gelmesi muhtemel olmadığı için öldürülmeleri değil köle edinilmeleri uygundur.⁸¹⁰

Tahâvî, Evzâî'nin delil olarak sunduğu âyetin Mekke halkına mahsus olduğunu savunmuş,⁸¹¹ Cessâs da âyette düşmana saldırmayı yasaklayan bir delalet bulunmadığını, âyetin ancak söz konusu durumda düşmana saldırmamanın cevazına delil olabileceğini belirtmiştir. Cessâs, âyetin Mekke'ye has olmasını da muhtemel görmüştür. Bu yoruma göre ise âyet, Mekke haremine sığınan harbî ve ölüm cezası almış kişilerin öldürülmekten kurtulması ile aynı mefhumu anlatmaktadır.⁸¹²

Serahsî, Müslümanlardan tamamen arınmış düşman bölgelerinin azlığını ve kafirlerle savaşın farziyetini dikkate alan Hanefîlerin, içinde Müslüman bulunan bölgelere mancınık ve benzerleriyle saldırmayı caiz gördüğünü belirtir. Aynı hüküm düşman, Müslümanları kalkan olarak kullandığında da geçerlidir. Zira bu durumda atıştan kaçınmak Müslümanlara zarar verir ve fıkha göre zarardan kaçınmak gerekmektedir.⁸¹³

Kalkan olarak kullanılan Müslümanın ölmesi halinde Şâfiî'nin diyet ve kefarete öngörmesi ise Kudûrî tarafından şöyle cevaplanmaktadır: Buradaki öldürme hataen öldürme kapsamında kabul edilemez zira asker atış yaparken düşmanı hedef almaktadır. Ayrıca sonucunda kefarete gereken bir atışın yasaklanması gerekir. Ancak burada düşmana saldırmak yasak kabul edilmemektedir ve bu yasaklanmamış fiilin sonucunda kefarete öngörülmesi de doğru değildir. Bir mümini öldüren kişiye diyet ve kefarete öngören âyet⁸¹⁴ ise bu meseleyi kapsamamaktadır çünkü burada Müslümanın

⁸¹⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 223-224.

⁸¹¹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3/435.

⁸¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/526.

⁸¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/65.

⁸¹⁴ en-Nisâ 4/92.

atış yapmaya hakkı vardır ve bu sebeple âyetteki hataen öldürme kapsamına girmemektedir.⁸¹⁵

2.7.2. Dârülharpte Faiz

Ebû Hanîfe güvence olarak dârülharbe girmiş bir Müslümanın dârülharpteki gayrimüslimlere bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmasında yani onlardan faiz almasında bir sakınca olmadığını kabul eder. Ebû Hanîfe bu görüşünü Müslümanlar için geçerli olan dini hükümlerin dârülharp vatandaşları için geçerli olmamasına ve rızaları olduğu sürece bir Müslümanın onların mallarını herhangi bir yolla almasının caiz olmasına dayandırmaktadır.⁸¹⁶ İbrahim en-Nehaî ve Şeybânî de bu görüştedir.⁸¹⁷ Bulunduğu yerin dârülharp veya dârüislam olması fark etmeksizin Müslümanın faiz almasının haram olduğunu belirten Evzâî bunu üç gerekçeyle delillendirir:⁸¹⁸

- Hz. Peygamber cahiliye dönemi faiz uygulamalarından kalan faizleri iptal etmiştir ve ilk iptal edilen faiz de amcası Hz. Abbas'ın faiz alacağıdır.⁸¹⁹
- Allah'ın canlarını ve mallarını Müslümanlara haram kıldığı kişilerin malını faiz ile almak Müslümana helal olmaz.
- Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar kafirlerle alışveriş yapardı ancak onlardan faiz almayı helal görmezlerdi.

Ebû Yûsuf, Evzâî'nin naklettiği rivayetlerin kendisine de ulaştığını belirterek Müslümanın faiz almasının helal ve caiz olamayacağını belirtir. O, hocasının görüşünün Mekhûl'den nakledilen ve dârülharp vatandaşları arasında faizin söz konusu olmadığını belirten bir hadise⁸²⁰ dayandığını kaydeder.⁸²¹ Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin bu meselede verdikleri hüküm faize has olmayıp onlar Müslümanın meyte ve içki gibi Müslümanlar arasında satışı haram olan şeyleri dârülharp vatandaşlarına

⁸¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6150-6151.

⁸¹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/479-480.

⁸¹⁷ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulema*, 3/412.

⁸¹⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 96-98; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 248-249.

⁸¹⁹ Müslim, "Hac", 148; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; Tirmizî, "Tefsir", 9.

⁸²⁰ Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, 4/44.

⁸²¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 96; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 248-249.

satarak da onlardan para kazanabileceği görüşündedir. Dârülharp vatandaşlarının bu alışverişleri kendi rızalarıyla gerçekleştirmeleri cevaz için yeterlidir.⁸²²

Şâfiî de Ebû Hanîfe'nin görüşünü reddetmekte ve Evzâî'nin sunduğu delillerin doğru olduğunu belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un hocasının görüşünün kaynağı olarak naklettiği Mekhûl'den gelen rivayet ise Şâfiî'ye göre sahih değildir ve bu yüzden delil olarak kullanılamaz.⁸²³

Hanefî fakihleri, Ebû Hanîfe'nin görüşünü Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın faiz alacağına dair rivayetle delillendirmişlerdir. Hz. Peygamber fetihten sonra Abbas'ın faiz alacağını iptal etmiş ama daha önce kabzedilmiş faizlere müdahale etmemiştir.⁸²⁴ Abbas'ın Mekke'nin fethinden önce Müslüman olduğu bilinmektedir. Bu durmada o, faiz haram kılınmasına rağmen fetih gününe kadar dârülharp statüsünde olan Mekke'de faiz almaya devam etmiştir.⁸²⁵ Bu konuda diğer bir delil de Hz. Ebû Bekir'in Rumlar ile Farslar arasındaki savaş hakkında Mekke müşrikleriyle bahse girmesi ve Hz. Peygamber'in bu bahisten kazanılan parayı caiz görmesidir.⁸²⁶ Zira Hz. Peygamber'in bu işleme izin vermesinin tek sebebi olayın dârülharpte gerçekleşmesidir. Bu da razı oldukları işlemlerle harbîlerin mallarını almanın caiz olduğunu göstermektedir.⁸²⁷

Şeybânî bu konuda Hz. Peygamber'in iki fiilini de delil olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber, Benî Nadîr'in yurtlarından sürülmeleri olayında, alacaklarında indirim yapmaları şartıyla vadeli alacaklarını onlara hemen vermeyi teklif etmiştir. Diğer bir olay ise Hz. Peygamber'in Mekke döneminde Rükâne b. Abdüyezîd'in (ö. 42/662 [?]) koyunlarını ortaya koyarak yaptığı güreş teklif etmesini kabul etmesidir. Bu olaylar ancak onların dârülharp ehline karşı gerçekleşmesi sebebiyle caiz olmuştur.⁸²⁸

Ebû Yûsuf, dârülharpte gerçekleşen faizli işlemler konusunda Ebû Hanîfe ve diğer fukahâ arasında başka bir ihtilaftan daha bahseder. Ebû Hanîfe dışındaki

⁸²² Şeybânî, *el-Asl*, 7/479-480.

⁸²³ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 249.

⁸²⁴ Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd "Hac", 57.

⁸²⁵ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulema*, 3/492; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/57.

⁸²⁶ Tirmizî, "Tefsir", 30.

⁸²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/57-58.

⁸²⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 4/184-185.

fukahâyâ göre, dârülharpte akdedilen faizli bir alışverişte, akit tarafları dârüislâm vatandaşlığına geçene kadar kabz gerçekleşmediyse bu alışveriş iptal edilir. Ebû Hanîfe ise taraflar dârüislâm vatandaşı olmadan önce kabz gerçekleşmişse bu alışverişi geçerli kabul etmektedir.⁸²⁹

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin bu alışverişi geçerli görmekle birlikte mekruh kabul ettiğini nakleder. Şeybânî bu meselede tarafların ikisinin de Müslüman olması sebebiyle mallarının dokunulmaz olduğunu söyleyerek Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşünün temelinde ise bu kişilerin mallarının İslâm devletinin koruması altında olmadığı düşüncesi yatmaktadır. O, dârüislamda koruma altına alınmamış malların sadece ganimet olma konusunda dokunulmazlığı olduğunu kabul eder. Malın hükmen dokunulmazlık altında olması ise Müslüman olmakla değil vatandaşlıkla gerçekleşir. Zira din sadece ona inananların bir işlemi haram kabul edip ondan uzak durmasını sağlar. Devlet ise ister inansın ister inanmasın mal üzerinde herkese karşı koruma sağlar. Söz konusu iki Müslümanın dârülharpte bulundukları sürede birbirlerinin mallarına ya da canlarına zarar vermeleri halinde dârüislamda tazminle sorumlu tutulmamaları da bunu göstermektedir. Fakat bu kişiler günahkâr olur. Bu sebeple söz konusu faizli işlemde taraflara akdin iptal edilmesi emredilmez ancak bu işlemin mekruh olduğu bildirilir.⁸³⁰

2.7.3. Müslümanın Haraç Arazisi Edinmesi

İslâm hukuku, sulh antlaşması ile veya savaş sonucu ele geçirilmiş araziler sahiplerine bırakıldığında bu araziler için haraç adı verilen bir vergi öngörmüştür. Bu arazilerin, sahipleri tarafından Müslümanlara satılması ya da kiralanması konusunda müctehidler ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe insanı küçük düşüren verginin baş vergisi olan cizye olduğunu söyleyerek Müslümanın haraç arazisi satın almasında bir sakınca görmediğini belirtmiştir.⁸³¹ Evzâî ise Hz. Peygamber'in bunu yasakladığını ve Abdullah b. Ömer'in de bu konumdaki kişiyi mürted olarak tanımladığını savunarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştirmektedir. Ona göre ilim ehli, Müslümanların haraç

⁸²⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 97-98; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 249.

⁸³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/58.

⁸³¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/465-466.

ödemesinin mekruh olduğu hususunda icmâ etmiştir.⁸³² Mâlik de haraç arazisini kiralamayı mekruh kabul etmiştir.⁸³³

Abdullah b. Mes'ûd, Habbâb b. Eret, Hüseyin b. Ali ve Kadı Şureyh'in haraç arazilerinin olduğunu nakleden Ebû Yûsuf, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin uygulamalarını da bu konuda delil olarak sunmaktadır. İbn Ebî Leylâ'nın Hakem b. Utbe'den naklettiğine göre ise Sevâd'ın önde gelen arazi sahiplerinden bir kısmı Hz. Ömer, bir kısmı Hz. Ali zamanında Müslüman olmuş ve Hz. Ömer bu kişilerden bin, Hz. Ali iki bin birim vergi almıştır.⁸³⁴ Müslüman olan bu kişilerin Hz. Ömer ve Hz. Ali tarafından söz konusu haraç arazilerinden çıkarıldığına dair bir bilgi olmadığını belirten Ebû Yûsuf, haraç ödemenin sadece bu Müslümanlar için caiz olduğuna dair de bu iki halifeden bir rivayet gelmediğine dikkat çekmektedir.⁸³⁵

Şâfiî, kişiyi küçük düşürdüğü düşünülen verginin can koruması sağlayan baş vergisi olduğunda şüphe duymadığını belirterek bu meselede Ebû Hanîfe'yi haklı bulur. Haraç vergisi ise ona göre baş vergisinden farklıdır çünkü Müslüman haraç verdiği bu vergi karşılığında canı korunmuş olmamaktadır. Müslümanın hayat hakkı İslâm sebebiyle koruma altındadır. Devletin aldığı haraç vergisi ise araziye altın veya para karşılığı kiralama benzeri bir işlemdir. Bununla birlikte Şâfiî haraç arazisi edinmenin ihtiyaten hoş görülmediğini belirtir.⁸³⁶

Kudûrî, Müslümanın haraç ödemesinin uygun olmadığını bildiren hadislerdeki haraç ifadesinin aslında cizye anlamında olduğuna dikkat çekerek bu konuda hadislerin kendilerine karşı delil olarak kullanılamayacağını belirtir. Zira Hz. Peygamber zamanında haraç uygulaması henüz mevcut değildir.⁸³⁷ Serahsî haraç vergisinin arazinin sahibi olan kişiye değil araziye bağlı olduğunu bu sebeple gelir

⁸³² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 91, 94.

⁸³³ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 225; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulema*, 3/496.

⁸³⁴ Ebû Zekerîyyâ' Yahyâ b. Âdem el-Kureşî el-Kûfî Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc* (b.y.: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1384), 56-57.

⁸³⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 91-93.

⁸³⁶ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 245-246.

⁸³⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6218, 6220.

potansiyeli olan bir arazinin Müslümanın elinde de olsa vergisinin verileceğini belirterek Müslümana haraç vermenin yakışmayacağını iddia edenleri eleştirir.⁸³⁸

2.7.4. Taşınamayan Ganimetler

Savaş sonucunda düşmandan ganimet almanın temel amaçlarından biri de onları güçsüz hale getirmektir. Ele geçirilen ganimetlerin dârüislâma taşınamaması durumunda düşmana terk edilmesi ise bu amaca aykırı bir harekettir. Bu durumda taşınamayan ganimetlerin imha edilmesi bir çözüm olmakla birlikte müctehidler ganimetler arasında taşınamayan canlı hayvanlar bulunduğu takip edilecek yöntem hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Ebû Hanîfe, taşınamayan ganimetler arasında bulunan hayvanların kesilmelerini uygun görmüştür. Ona göre kesilen hayvanların etleri taşınamayan diğer ganimetlerle birlikte yakılmalıdır zira düşmanın faydalanacağı hiçbir şeyi onlara tek etmemek gerekir.⁸³⁹ Hz. Ebû Bekir'in yemek maksadıyla olmadıkça hayvan kesmeyi yasakladığını⁸⁴⁰ naklederek Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştiren Evzâî, İslam toplumunun ve liderlerinin de Hz. Ebû Bekir'in sözüne göre hareket ettiklerini savunmaktadır. İlim adamları da bu görüşe uymuş hatta bir koyun ya da ineğin ziyafet için kesildiğinde dahi artan kısmının yenilmeyip terk edilmesini mekruh görmüşlerdir. Evzâî konuyla alakalı kendisine bal arısını öldürmenin ya da at kesmenin kişinin sevaplarının dörtte birini yok edeceğine dair bir rivayet⁸⁴¹ ulaştığını nakletmektedir.⁸⁴² Bu konuda Leys b. Sa'd da Evzâî ile aynı görüştedir.⁸⁴³ Mâlik ise bu hayvanların öldürülebileceğini veya savaşta kullanılabilecek hayvanların aşil tendonlarının

⁸³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/83.

⁸³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/438; Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 83; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 238.

⁸⁴⁰ Mâlik, "Cihad", 3.

⁸⁴¹ Beyhakî hadis in senedinin zayıf olduğunu belirtmektedir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/148 (No. 18135).

⁸⁴² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 83-84; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 238-239.

⁸⁴³ Cessâs, *Muhtasaru İhtilafi'l-ulema*, 3/444.

kesilerek bırakılabileceğini söylemiştir.⁸⁴⁴ Hanefiler hayvanın bu şekilde sakatlanarak bırakılmasını işkence kabul ederek caiz görmemişlerdir.⁸⁴⁵

Evzâî'nin görüşünün naslara uygun olmadığını savunan Ebû Yûsuf, tabi olunması gereken hüküm kaynağının Kur'ân âyetleri olduğunu belirterek savaş ahkâmını düzenleyen Haşr sûresinin ilgili âyetlerinde bu meselenin hükmünü arar. Düşman topraklarındaki ağaçların kesilmesinin Allah'ın izni ile olduğunu belirten âyeti⁸⁴⁶ düşmana karşı imkanlar ölçüsünde kuvvet hazırlama emri⁸⁴⁷ ile bir arada değerlendiren Ebû Yûsuf, düşman mallarını ve ağaçlarını yakma şeklindeki her fiili düşmana karşı kuvvet hazırlama kapsamında kabul eder.⁸⁴⁸

Ebû Yûsuf Müslümanların zafer elde edeceklerine dair bir şüphe duymadıklarında hayvanların öldürülmesinin mekruh olduğunu belirtir. Ancak düşmanın güçlü olup da Müslümanların zafer ihtimalinin yüksek olmadığı durumlarda düşmanın eline geçecek hayvanların önce kesilmesi sonra da düşman faydalanmasını diye etlerinin yakılması gerekmektedir. Bu hayvanları yaralamak ya da işkence ederek öldürmek ise mekruhtur.⁸⁴⁹

Düşmanın sahip olduğu şeyleri canlı ve cansız nesneler olarak iki sınıfta ele alan Şâfiî cansız nesnelerin acı çekmesinin söz konusu olmadığını ve bu sebeple Müslümanların düşmanın sahip olduğu cansız nesneleri yakmalarında ve tahrip etmelerinde bir sakınca bulunmadığını belirtir. Şâfiî, Hz. Peygamber'in Benî Nadîr'in mallarını kesip yakmasını ve son katıldığı savaş olan Tâif gazvesinde üzüm bağlarını kestirmesini de bu konuda delil olarak sunar. Düşmanın sahip olduğu canlılar hakkında ise Ebû Hanîfe ve talebesinin görüşünü kabul etmeyen Şâfiî, eğer Ebû Yûsuf bu görüşe kıyasla ulaşıyorsa o zaman Müslümanların hayvanları da yakmaya hakları var demesi gerekirdi diyerek bu hükmün kıyasla elde edilemeyeceğini savunur. Bu noktada

⁸⁴⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/524; Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 103.

⁸⁴⁵ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 110; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/28-29, 37.

⁸⁴⁶ “مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ” de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürtmeleri içindir.” el-Haşr 59/5.

⁸⁴⁷ “وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ” onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın...” el-Enfâl 8/60.

⁸⁴⁸ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 84-85; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 239.

⁸⁴⁹ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 242-243; Ebû Yûsuf aynı ifadeleri Ebû Hanîfe'den de aktarmaktadır. Seybânî, *el-Asl*, 7/438.

Müslümanların söz konusu hayvanları kesme hakkı var diyerek yapılacak bir itiraza ise bu hakkın ancak hayvanların Müslümanlara fayda sağlamaları yani gıda olmaları için verildiğini belirtir.⁸⁵⁰

Şâfiî, Süfyan b. Uyeyne → Amr b. Dinar Suheyb → Abdullah b. Amr b. As senediyle rivayet ettiğine bir hadiste Hz. Peygamber'den insanoğlunun haksız yere bir serçeyi bile öldürmekten dolayı hesaba çekileceğini ve insanın serçeyi sadece yeme maksadıyla öldürmeye hakkı olduğunu nakleder.⁸⁵¹

Hayvanların öldürülmesinin ancak insana zarar vermesinden duyulan korku sebebiyle ya da yemek maksadıyla caiz olacağını belirten Şâfiî, bu durumda yenilmesi amacıyla kesmek dışında, insana zarar vereceğinden korkulmayan bir hayvana acı çektirmenin de haram olduğunu savunur. Müslümanların, etlerini tüketemeyecekleri bir durumda iken müşriklerin hayvanlarını kesmeleri de sonucunda fayda elde edilmeyen bir öldürmedir. Düşmanın hayvanlarının kesilmesinde onların menfaatlerini engellemek söz konusu olsa da bu gerekçe Şâfiî'ye göre tek başına bir fiili helal kılamamaktadır. Çünkü benzer zarar verme yolu müşriklerin çocuklarını, kadınlarını, yaşlılarını ve din adamlarını öldürmekte de mevcut olup, bunları öldürmenin caiz olmadığı açıktır. Bu da düşmanı öfkeliendiren ve onların menfaatlerini yok eden her şeyi yapmanın Müslümanlara caiz olmadığını göstermektedir. Müslümanın helal haram noktasındaki temel yaklaşımının helalleri yapıp haramları ve şüphelileri terk etmek olduğunu belirten Şâfiî meseleye bu bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Müslümanların düşmana yemeklerinden vermeleri caiz olduğu gibi onların taşıyamadıkları eşyalarını tahrip etmeden bırakmaları, evlerini ve hurmalıklarını zarar vermeden bırakmaları da caizdir. Tüm bunların caiz olmasını ve beslenme maksadıyla olmadıkça hayvanları öldürmenin yasaklanmasını bir arada değerlendiren Şâfiî, düşmanlara ait hayvanları öldürmeyi caiz görmemiştir.⁸⁵²

Cessâs, mezhebinin görüşünü düşmanı psikolojik olarak sarsma ve onların Müslümanlarla savaşma gücünü kırma şeklinde iki gerekçeye dayandırır.⁸⁵³ Kudûrî ise

⁸⁵⁰ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 239-240.

⁸⁵¹ Nesâî, "Sayd ve'z-zebâih", 34 (No. 4349); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/261 (No. 7574).

⁸⁵² Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 240-241.

⁸⁵³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/28.

düşmanı öfkelerdirmenin bir canlıyı öldürmek için sebep olamayacağını ancak Müslümanlara fayda sağlaması ve kendilerine gelecek bir zararı engellemesi sebebiyle bunun caiz olduğunu belirtir. O, hayvanın gıda için öldürülmesinde sadece etinden yiyenin faydalandığını, düşmanın gücünü kırmak için öldürülmesinde ise Müslümanların genelinin menfaatinin bulunduğunu belirterek, kapsamı daha genel olan menfaat konusunda cevazın daha açık olduğunu savunur. Evzâî ve Şâfiî'nin naklettikleri rivayetlerde hayvanların öldürülmesine sadece beslenme amacıyla izin verilmesi ise ancak sahih bir amaç için öldürülebilecekleri şeklinde yorumlanır. Hz. Ebû Bekir'in ilgili rivayette ağaç kesimini de yasaklaması buna delildir. Zira bu rivayete rağmen fukahâ ihtiyaç halinde düşman bölgesindeki ağaçların kesilebileceğinde ittifak etmiştir. Aynı durum hayvanlar hakkında da geçerli olmalıdır.⁸⁵⁴

2.7.5. Düşman Bölgesindeki Ağaçları Kesmek

Savaşın yıkıcı etkileri sadece ordular için söz konusu olmayıp bu yıkım diğer canlıları ve çevreyi de etkilemektedir. Bu bağlamda müctehidler savaş şartlarında meskûn mahallerin tahrip edilmesinin ve ağaçlara zarar verilmesinin hükmünü de tartışmışlardır. Ebû Hanîfe, savaşta düşmana ait yerleşim yerlerinin tahrip edilmesini gerekli görmüş ve bunu düşmana zarar verme ve psikolojik harp kapsamında kabul etmiştir. Ona göre savaşta düşman ağaçlarının ve hurmalıklarının kesilmesi ve yakılmasında bir sakınca yoktur. Ebû Hanîfe bu görüşünü, savaş sırasında düşman ağaçlarını kesmenin Allah'ın izniyle gerçekleştiğini bildiren âyete⁸⁵⁵ dayandırmaktadır.⁸⁵⁶ Ebû Hanîfe'nin ağaçların kesilmesi ile ilgili verdiği hükmü eleştiren Evzâî söz konusu âyetin bu hükme delil olamayacağını belirtir. Zira âyetin

⁸⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 12/6144-6145.

⁸⁵⁵ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَى أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ “Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz de kökleri üzerinde ayakta bırakmanız da Allah'ın izniyledir ve bu, yoldan çıkmışların burunlarını sürütmesi içindir.” el-Haşr 59/5.

⁸⁵⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 7/438.

anlamını Ebû Hanîfe'den daha iyi bilen Hz. Ebû Bekir düşman ağaçlarının kesilmesini yasaklamış, Müslüman liderler de onun görüşüne göre hareket etmişlerdir.⁸⁵⁷

Ebû Yûsuf düşman mallarını veya ağaçlarını yakma şeklindeki fiillerin de düşmana karşı kuvvet hazırlama emri⁸⁵⁸ kapsamında sayılması gerektiğini belirterek hocasının görüşünü savunur. Ona göre Müslümanların düşman ağaçlarını yakmayı mekruh görmelerinin sebebi her sene bu bölgelere savaşa gitmeye devam etmeleri ve düşmanla savaşıırken bu ağaçlardan faydalanmalarıdır. Ancak Ebû Yûsuf, bu ağaçların korunmasıyla Müslüman askerlerin elde edeceği faydanın ağaçların tahrip edilmesiyle düşmana verilecek zarardan daha düşük seviyede olduğunu belirterek bu sebeple düşman bölgesindeki ağaçların tahrip edilmesi gerektiğini savunur.⁸⁵⁹

Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber'in Tâif kuşatması sırasında Benî Esved kabilesinin üzüm bağlarını kestirdiğini naklederek hocasının görüşünü desteklemektedir.⁸⁶⁰ O, Ebû Hanîfe'nin ağaçların kesilmesiyle ilgili âyeti doğru anladığını delillendirmek için âyetin nüzûl sebebini de delil olarak sunar. Benî Kurayza'nın muhasara altına alınması olayında Müslümanlar onların evlerini ele geçirip yaktığı zaman onlar da yakılan bu evi yıkarak taşlarını Müslümanlara atmıştır. Bu olay üzerine düşmanın evlerinin yıkılması ile ilgili âyet ve bu esnada Müslümanların düşman ağaçlarından birini kesmesi üzerine de düşman hurmalıklarının kesilmesinin Allah'ın izniyle olduğunu belirten âyet nazil olmuştur.⁸⁶¹

Ebû Yûsuf Muhammed b. İshâk → Yezîd b. Abdullah b. Kusay senediyle naklettiği rivayette ise Hz. Ebû Bekir'in ridde savaşlarında görevlendirdiği Hâlid b. Velîd'e ezan sesi duyulmayan bölgelere saldırı düzenlemesini ve düşmanı öldürüp orayı ateşe vermesini emrettiğini kaydetmektedir.⁸⁶² Anlaşıldığı kadarıyla burada genel ifade edilen yakma emrini Ebû Yûsuf ağaçların da yok edilmesi manasında anlamaktadır. Hz. Ebû Bekir'in Şam'da ağaçların kesilmesini yasakladığına dair

⁸⁵⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 84; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 239; Evzâi mecbur kalınmadıkça düşman ağaçlarının kesilmesini yeryüzünde fesad hükmünde kabul etmekte ve bunu mekruh görmektedir. Bk. Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 1/204-206.

⁸⁵⁸ el-Enfâl 8/60.

⁸⁵⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 84; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 239.

⁸⁶⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 85-86; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 239.

⁸⁶¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, 86; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi*, 242.

⁸⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/309 (No. 16738), 9/145 (No. 18124).

rivayet ile bu rivayetteki yakma emrini birlikte değerlendiren Ebû Yûsuf, Hz. Ebû Bekir'in Müslümanların ileride Şam'ı ele geçireceklerini ve o ağaçların Müslümanlara kalacağını bildiği için bu şekilde bir yasaklamada bulunduğunu kabul etmektedir.⁸⁶³

Şâfiî, Ebû Yûsuf ile aynı yorumu yapar ve Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den Şam'ın fethedileceğini öğrendiği için bu bölgedeki ağaçların kesilmesini yasakladığını kabul eder. Bu durumda söz konusu ağaçların kesilmesi ya da olduğu halde bırakılması mübah olduğundan Hz. Ebû Bekir Müslümanların menfaatini düşünerek onların olduğu halde bırakılmasını emretmiştir. Şâfiî, Benî Nadîr hurmalıklarının kesimi sırasında Hz. Peygamber'e "Allah zaten buranın fethini sana vadetmiş, öyleyse bu ağaçları keseceğine onları kendin için bırak." şeklinde bir öneride bulunulduğunu ve bunun üzerine onun kesim işinden vazgeçtiğini nakletmektedir. Bu durumda söz konusu olaydaki ağaç kesiminden vazgeçme haramlık sebebiyle değil menfaatlerin gözetilmesi sebebiyle gerçekleşmiştir. Diğer taraftan kesim işinden vazgeçilmesi sebebiyle kesim izninin mensuh olduğu iddiası da tutarlı değildir. Zira Benî Nadîr olayından sonra Hayber'de de düşman ağaçları kesilmiş hatta daha sonraları Hz. Peygamber'in katıldığı son savaş olan Tâif'te de aynı olay yaşanmıştır.⁸⁶⁴

Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre o, Hz. Ebû Bekir'in sözünü fethedilmiş bölgeler hakkında yorumlamıştır.⁸⁶⁵ Şeybânî ise Hz. Ebû Bekir'in düşman ağaçlarını kesme konusundaki nehyini o bölgelerin fethedileceğini Hz. Peygamber'den öğrenmiş olmasıyla açıklamakta ve bu sebeple genel bir hüküm olarak kabul etmemektedir.⁸⁶⁶

Serahsî, naslarda yeryüzünü imar etmenin övülmesini dikkate alan Evzâî'nin, mamur bölgeleri tahrip etmenin istenmeyen bir şey olduğu sonucuna vardığını belirtir. Ancak insan bu cansız varlıklardan daha değerli olduğu halde düşmanı güçsüz bırakmak için savaşta insan öldürülmesine izin verilmiştir. Bu yüzden, aynı gerekçeyle meskûn düşman bölgelerinin tahrip edilmesi ve ağaçlarının kesilmesi de caizdir.⁸⁶⁷

⁸⁶³ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 85-89.

⁸⁶⁴ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 243.

⁸⁶⁵ Taberî, *İhtilâfî'l-fukahâ*, 107.

⁸⁶⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/32-33.

⁸⁶⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 1/33.

Serahsî'ye göre kafirleri öfkeliendirecek fiillerde bulunmanın âyetle sâlih amel olarak bildirilmesi⁸⁶⁸ de düşman ağaçlarının kesilmesinin caiz olduğunu göstermektedir.⁸⁶⁹

2.7.6. Askerin Nöbet Sırasında Namaz Kılması

Müctehidler sınır boylarında nöbet tutan askerlerin bu görevleri sırasında nafîle namazla meşgul olmaları konusunda da fikir beyan etmişlerdir. Ebû Hanîfe nöbet tutan askerlerin, eğer yerlerini alabilecek başka askerler varsa, nafîle namazlarını kılmalarını güzel bulduğunu belirtmiş,⁸⁷⁰ Evzâî ise nöbette sabahlayıp da namaz kılmayan askerin alacağı büyük sevaba dair kendisine bir rivayet ulaştığını söyleyerek Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü reddetmiştir.⁸⁷¹ Bu konuda Leys b. Sa'd da Evzâî ile aynı görüşü savunmuştur.⁸⁷²

Ebû Yûsuf, eğer Müslümanlar askerin gözetlemesine ihtiyaç duyuyorlarsa nöbet tutmasının namaz kılmaktan daha faziletli olduğunu ancak bu askerin sürekli gözetleme yapmasına ihtiyaç duyulmuyorsa namaz kılmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir. O, nöbetçinin bazı durumlarda namaz kılma ve nöbet tutmayı aynı anda yapabileceğini, bunu yaparken de sorumluluklarının çoğunu yerine getirebileceğini savunur. Bu durumda asker hem namaz hem nöbet sevabını elde edeceği için bu şekilde davranmak daha faziletlidir. Onun bu görüşe dair delili Muhammed b. İshak ve Kelbî'den konuya dair naklettiği bir sahâbî uygulamasıdır:⁸⁷³ Rivayete göre bir sefer sırasında Hz. Peygamber ve ashâbı bir vadide gecekleri gerekmiş ve ordu dinlenmeye çekildiğinde biri Muhacirlerden biri Ensar'dan iki sahâbî nöbetçi olarak vadinin tepesine çıkmışlar, bu iki kişiden gecenin ikinci yarısında nöbet tutacak olan uyumuş diğeri ise nöbet tutarken namaz da kılmıştır.⁸⁷⁴

Meseleyi daha detaylı olarak ele alan Şâfiî, nöbet tutan kişi namaz kıldığında düşmanın kendilerine doğru gelebileceği tek bir yön varsa ve nöbet tutan da bu yöne

⁸⁶⁸ et-Tevbe 9/120.

⁸⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/32.

⁸⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/463.

⁸⁷¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 89-90; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 243-244.

⁸⁷² Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulema*, 3/447.

⁸⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/219 (No. 663), 9/252 (No. 18448).

⁸⁷⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, 89-90; Şâfiî, *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî*, 243-244.

doğru namaz kılıyorsa, namaz nöbetçiyi düşman askerini görmekten ya da düşman keşif faaliyetini hissetmekten alıkoymadığında namaz kılmanın daha doğru olduğunu kabul eder. Çünkü bu şekilde asker hem namaz hem nöbet sorumluluklarını yerine getirmiş olur. Ayrıca namaz kendisini nöbette uyuklamaktan da alıkoymuş olur. Ama eğer namaz düşmanı görüp duymasını engelleyecek derecede nöbetçinin görüşüne ve işitmesine mâni olacaksa namazı terk edip nöbet tutmak daha doğrudur. Nöbet görevini tek bir kişi değil de bir topluluk yerine getiriyor ve düşmanın da kible yönünden değil de farklı bir yönden gelme ihtimali bulunuyorsa nöbetçilerin bir kısmının namaz kılıp bir kısmının nöbete devam etmesi daha doğru olur. Sonuç olarak nöbet görevinin bir topluluk icra ediyorsa dönüşümlü olarak namazlarını kılmaları daha doğru iken nöbeti tek kişi icra ediyorsa ve düşmanın da kible yönü dışında bir yönden gelme ihtimali varsa nöbet tutan askerin namazı terk etmesi daha doğru olacaktır.⁸⁷⁵

Şeybânî, namazda ibadet özelliğinin daha fazla olması sebebiyle, yerine geçebilecek biri mevcutsa nöbetçinin namaz kılmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁶ Ancak kişi kendi yerine nöbet tutacak birini bulamadığı ve nöbetle namazı aynı anda yapamadığı durumda nöbet daha faziletlidir zira nöbetin yararı daha geneldir.⁸⁷⁷ Tahâvî ise nöbetin farz-ı kifâye olduğunu, bu yüzden nafîle namaza önceleneceğini savunmuştur.⁸⁷⁸

⁸⁷⁵ Şâfiî, *Kitâbü Siyeri 'l-Evzâi*, 244-245.

⁸⁷⁶ Serahsî, *Şerhu 's-Siyerî 'l-kebîr*, 4/216.

⁸⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/76.

⁸⁷⁸ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi 'l-ulema*, 3/447.

SONUÇ

İnsanoğlu, toplum içindeki hayatını tanzim edip düzenleyecek bir hukukun varlığına tarih boyunca muhtaç olmuş ve bireyler de ancak bu hukuku icra edecek bir devletin varlığı ile hayat hakkı bulmuştur. Farklı insan toplulukları ve devletlerin ortaya çıkması sonucunda ise başka bir hukuk ihtiyacı hasıl olmuştur ki bu da devletler arası ilişkileri düzenleyecek olan devletler hukukudur. Ancak İslâm öncesi hukuk tarihinde bu ihtiyacı belli bir sistemle kurallara bağlayan bir hukuk alanı şekillenmemiştir. Bunun başlıca sebebi tüm insanlığa hitap eden bir hukuk iddiasının yoksunluğu olmalıdır. Batıda ilk devletler hukuku çalışmalarının, temelinde böyle bir anlayış saklı olan doğal hukuk yaklaşımı ekseninde ortaya çıkması da bu izlenimi vermektedir.

İnsanoğlunun hayatını hem dini hem dünyevi yönden tanzim eden bir sistemler bütünü olarak ortaya çıkan İslâm dini ise bu yönü ile kurucu halk unsuru Müslümanlardan oluşan bir devlet oluşumunu gerekli kılmıştır. Ortaya çıkan bu devlet ise Müslümanların kendileri dışındakilerle ilişkilerinin, ilk etkileşimlerinden itibaren belli kurallara bağlanması sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple milâdî sekizinci asır İslâm toprakları, devletler hukukunun ilk kez sistemli bir hukuk nizamı olarak ortaya çıkışına sahne olmuştur.

İslâm'ın devletler arası ilişkilerde temel yaklaşımının ne olduğu ihtilafa konu olmuştur. İslâm toplumunun diğer toplumlarla ilişkilerini düzenleyen naslar, yaşanan gelişmeler üzerine tedricen gelmiş olup, bunlardan bir kısmı küfrün bizzat Müslümanlar için savaş sebebi olduğu şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Başta Şâfiî olmak üzere bir grup fakih tarafından bu naslar esas alınarak, devletler arası ilişkilerin temeline savaş konulmuştur. Savaşa, düşman tarafından başlatılan saldırı sebebiyle izin veren âyetlerden yola çıkan bazı fakihler ise savaşın sebebinin küfür olamayacağını savunmuşlardır. Bu sebeple savaş, devletler arası ilişkilerin temeli sayılmamıştır. Bununla birlikte fukahânın dünyayı dârüislâm ve dârülharp şeklinde iki kutuplu olarak tahayyül ederek buna göre bir teori geliştirmeleri de Müslümanların

sürekli kendileri dışındakilerle savaş halinde olması gerektiği izlenimini pekiştirdiği düşünülmektedir. Ancak Ebû Hanîfe'den de açıkça nakledildiği gibi onlar dârülharp kavramını savaş halinde olunan ülke anlamında değil Müslümanların emniyet içinde olmadığı ülke anlamında kullanmışlardır.

Hanefilerin, üzerine özel hükümler bina ettikleri dârüislâm-dârülharp ayrımı, siyasi temelli bir dünya görüşünün tezahüründen çok, temelinde devletin yetki alanı ve mülkiyet tesisinin imkânı gibi iki esas yatan hukukî bir yaklaşımdır. Ebû Hanîfe'nin devletler hukuku alanındaki ictihadlarının önemli bir kısmının arka planında yatan bu anlayış, önce çağdaşı Evzâî, sonra da Şâfiî tarafından görüşlerinin tenkit edilmesinin ana sebeplerinden olmuştur. Evzâî'nin *Siyerü'l-Evzâî* adı verilen reddiyesi Ebû Yûsuf tarafından bir karşı reddiye ile cevaplanmıştır. Bu iki eser fukahânın görüş ayrılıklarına dair kaleme alınmış ilk eserlerden olup kanaatimizce bu alanda daha sonra oluşan geniş literatürdeki hiçbir eser, Şâfiî'nin katkıları ile son halini alan bu eserin kıymetini haiz değildir. Zira üç müctehidin aynı metin üzerinde kendi ictihad savunularını ve karşıt görüşlere eleştirilerini bizzat kayda geçirmiş olmaları bu tartışmayı eşsiz kılmaktadır.

Evzâî ile başlayıp iki nesil daha süren bu tartışmada, Evzâî'nin birçok meselede Ebû Hanîfe'ye itirazı, Müslümanların süregelen uygulamasına muhalefet üzerinden olmuştur. Onun kendi dönemindeki uygulamalara yaptığı bu yoğun atıf Schacht tarafından "Hz. Peygamber'e dayandırılmaya ihtiyaç duyulmayan bir sünnet anlayışı" olarak yorumlansa da bu haksız bir yorumdur. Zira onun birçok meselede, senetlerini sunmamakla birlikte delil olarak hadis rivayetlerine ve Hz. Peygamber'in sünnetine atıf yapması bunu açıkça göstermektedir.

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye yönelttiği eleştirilerin temelinde ise söz konusu uygulama iddialarının bir delil olamayacağı düşüncesi yatmaktadır. O, İslâm toplumunda yaygınlık kazanmış her uygulamanın Hz. Peygamber'den kaynaklanmış olmayabileceği ve bir zamanlar sıradan bir memurun başlattığı bir uygulamanın dahi sonradan yaygınlık kazanmış olabileceği gerekçesiyle, rivayete dayanmayan bu tür bir delile karşı çıkmaktadır.

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı eleştirilerinde olduğu gibi Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ve hocasına yönelik eleştirilerinde de en dikkat çekici yönlerinden biri onların ictihadların tutarlılığına verdikleri önemdir. Şâfiî, Ebû Yûsuf ve hocasının muhtelif ictihadları

arasında ve delil olarak kullandıkları birtakım rivayetler ile bunlara dayandırdıkları icthadlar arasında tutarlılığın olmadığını ve çelişkiler bulunduğunu iddia etmektedir.

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye karşı eleştirisinde hadislerin sahihinin tespiti için onların Kur'ân'a arzını gerekli görmesi ve Evzâî'nin delil olarak sunduğu bazı sünnetlerin Hz. Peygamber'e has olduğunu iddia etmesi de Şâfiî'nin eleştirilerini celbetmiştir. O, hadislerin Kur'ân'a arzını bir yöntem olarak kabul etmemekte, bir fiilin Hz. Peygamber'e has olduğunu iddia etmek için ise bunu açıklayan bir nas olması gerektiğini savunmaktadır.

Müctehidler arasındaki bu ihtilafların temel sebeplerinden birinin de onların görüşlerine delil olarak kullandıkları rivayetler olduğu görülmektedir. Hadisin senedinde kopukluk bulunmasını delil olarak kullanılmasına engel olarak kabul eden Şâfiî, mürsel hadisleri delil olarak kullanmaları sebebiyle hem Evzâî hem de Ebû Yûsuf'u eleştirmiştir. Burada Hanefîlerin kendi görüşlerine delil olarak sundukları ve hadis kaynaklarında geçmeyen bazı rivayetler ayrıca dikkat çekmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf, Evzâî'nin rivayetlerini çeşitli yönlerden eleştirirken Şâfiî de onun sunduğu rivayetleri muhtelif sebeplerle delil olarak kabul etmemektedir.

Mezhep imamları arasındaki bu reddiye literatürü, sonraki Hanefî fakihleri tarafından ilgi görmemiştir. Bunun temel nedeni Ebû Yûsuf'un reddiyesinin mezhep içinde zâhirü'r-rivâye metinleri gibi rivayet edilmemesi olmalıdır. Metnin bu şekilde geri planda kalması günümüzde de yeterince tanınmasının sebebi olarak düşünülebilir. Bugün konuyla ilgili akademik çalışmalarda Şâfiî'nin mezkûr eserinin, bir Evzâî savunusu gibi gösterilmesi de Şâfiî'nin faaliyetini doğru bir şekilde yansıtmamaktadır. O, eserde Evzâî'nin görüşlerinin yer aldığı kırk dokuz meseleden sadece yirmi bir tanesinde onunla aynı fikri savunmuş, Ebû Hanîfe ile ise on üç meselede aynı, altı meselede yakın denilebilecek görüşler ortaya koymuştur. Diğer meselelerde ise her iki müctehidden de farklı görüşlere sahip olmuştur.

Ebû Yûsuf, her ne kadar Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunmak için Evzâî'nin reddiyesine cevap vermiş olsa da eserinde üç meselede hocasına muhalefet etmiştir. Bunlar dârülharpte faiz, atlının ganimet payı ve mürtedin mirası meseleleridir. Bu meselelerde ilgili rivayetlerdeki farklılıkların, aralarındaki ihtilafta temel sebep olduğu görülmektedir. O, atlının ganimet payıyla ilgili görüşünde konuyla ilgili sahih hadislerin çokluğu sebebiyle hocasından farklı düşündüğünü açıkça belirtmektedir.

Ebû Yûsuf'un reddiyesi, yazılış tarihi itibariyle hayatının nispeten erken bir dönemine denk gelmiş olduğu için daha sonra görüşlerinde bazı değişikliklerin yaşandığı görülmektedir. Bu noktada reddiyede ele alınan konulardan beş tanesinde mezhep kaynakları onun görüşünü, reddiyesinde olan görüşlerden daha farklı aktarmış ve bunlardan üçünde Evzâî ile aynı görüşte olduğunu nakletmişlerdir. O, reddiyesinde Ebû Hanîfe'nin süvariye sadece tek at için ganimet payı verileceği şeklindeki görüşünü detaylı bir şekilde gerekçelendirerek savunurken, sonraki mezhep kaynaklarında onun ikinci ata da pay verileceği görüşünde olduğu nakledilmektedir. Burada dikkat çekici bir husus da Tahâvî ve İbnü'l-Hümâm'ın, onun ikinci ata da pay verileceği şeklindeki görüşünün zâhirü'r-rivâye metinlerinde olmadığını kaydetmeleridir. Oysa onun bu görüşte olduğunun elimizdeki *el-Asl*'in metninde açıkça geçtiği görülmektedir. Burada adı geçen müelliflerin bu bilgiyi gözden kaçırmış olmaları ihtimal dahilinde olduğu gibi bunun sebebi Serahsî'nin naklettiği gibi Şeybânî'nin eserlerini telif ettikten sonra tekrar düzenlemesi de olabilir.

Ebû Yûsuf'un görüşünde değişiklik olduğu görülen diğer bir mesele de İslâm devletine güvence alarak girmiş kişilere İslâm ceza hukukunun tatbik edilmesi konusudur. Reddiyesinde bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunan ve zimmet ehli olmadıkları için müste'mene had uygulanamayacağını söyleyen Ebû Yûsuf, sonraki Hanefî kaynaklarına göre İslâm devletini korumak için konulmuş bu cezaların müste'mene uygulanmamasını kabul etmeyerek hocasına muhalefet etmektedir. Bu iki meselede dahi Hanefî kaynakların reddiyeye hiç değinmeden bu görüşlerin Ebû Yûsuf'un *el-İmlâ* adlı eserinde rivayet edildiğini kaydetmeleri, onların Ebû Yûsuf'un reddiyesini bir kaynak olarak kullanmadıklarını göstermektedir. Onun, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğü görülen üçüncü mesele ise sahibinden kaçan kölenin durumu hakkındadır. Reddiyesinde bu meselede hocasının görüşünü savunan Ebû Yûsuf, sonraki Hanefî kaynaklara göre farklı bir görüşe sahiptir. Bunların yanında kölenin eman yetkisi ve dârülharbe eman alarak giren Müslümanın malları ile ilgili ihtilaflarda da onun, reddiyedeki görüşünden farklı bir görüşte olduğu nakledilmektedir.

Devletler hukuku alanında mezhep imamaları arasındaki ihtilafların birçoğunun temelinde Ebû Hanîfe'nin dârüislâm-dârülharp ayırımına yüklediği anlamın yattığı görülmektedir. Şâfiî, Allah'ın hükümlerinin yer yüzünün tamamında geçerli olduğu anlayışıyla böyle bir farklılığın hukukî sonuç doğuracağını kabul etmese de Ebû

Hanîfe çeşitli sebeplerle böyle bir ayrımı gerekli görmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre bir mal üzerinde mülkiyetin tam olarak gerçekleşmesi için o malı ele geçirenin onu koruması altına alması (hırz) gerekmektedir. Müslümanlar dârülharpte bulundukları sürece emniyet içinde olmadıkları için ele geçirdikleri malı da koruma altına alamamış olacak ve bu sebeple haklarında mülkiyet de sabit olmayacaktır. Diğer taraftan dârülharp, Müslüman yöneticilerin yetki alanı dışında olduğu için orada işlenen suçlara Ebû Hanîfe'ye göre kısas ve had cezaları da gerekmemektedir. Burada o, fiziki toprağa bağlı bir mülkiliği değil yetki ve gücün mevcudiyetini esas almaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe dârülharp topraklarında olursa da ceza uygulama yetkisi olan bir vali başlarında bulunduğu sürece askerlere had cezalarının uygulanacağını kabul etmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe, gayri müslimleri kendi dinleri konusunda serbest bırakmayı emreden hadisi dikkate alarak, dârülharp vatandaşlarının ibadet yönü olan dini hükümlerle sorumlu olmadığını düşünmektedir. Diğer bir husus ise ülke ayrılığının bazı hükümlerin devamına engel teşkil etmesidir. Örneğin Hanefiler hem hakikaten hem hükmen ülke ayrılığı oluşmasının nikahın varlığına mâni olduğunu söyleyerek bu durumdaki nikahı yok hükmünde kabul etmiş ve onu geçersiz saymışlardır.

Mezhep imamları arasında *Siyerü'l-Evzâi* ekseninde gerçekleşen bu tartışmalar Şâfiî ile son bulmuş ve sonrasında eser üzerine başka bir çalışma yapılmamıştır. Sonraki Hanefî kaynaklarında tartışılan bu meselelerin takibini yaptığımızda ise Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'indeki tek bir istisna dışında doğrudan bu eserlere yapılan herhangi bir atıf tespit edemediğimizi belirtmeliyiz. Hanefî fıkıh literatüründe Şâfiî'nin bu eserinin bir kaynak olarak kullanılmaması sebebiyle, ne *es-Siyerü's-sağîr*'in şerhi olan *el-Mebsût*'ta ne de Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki ihtilaflı meselelere hasredilmiş olan Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eserinde, Şâfiî'nin söz konusu meselelerle ilgili Hanefîlere yönelttiği eleştirilerin hepsine cevap bulabildik. Bununla birlikte mezhep fukahâsının, imamlarının görüşlerini farklı delillerle savundukları ve kendilerine yapılan birçok eleştiriye de cevap verdikleri görülmektedir.

Çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız eserlerden Fezârî'nin *Kitâbü's-Siyer*'inde Evzâi'nin devletler hukukuna dair görüşleri ayrıntılı olarak yer almaktadır. Ancak bu eserin Evzâi'nin fikhî görüşleriyle ilgili yapılan çalışmalarda kullanılmadığı görülmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız konularla ilgili bu eseri de dikkate

almamıza rağmen onun siyer ile ilgili diğer görüşleri için de ayrı bir çalışma yapılabileceği kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Aktan, Hamza. "İstîlâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b Muhammed b Sultan Molla. *el-Esrârü'l-merfûa fî'l-ahbârî'l-mevzûa: el-Mevzûâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Emane Müessesetu'r-Risale, 1971.
- Apaydın, Mehmet. "Erîke Hadisi'nin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LXI/1 (2020), 87-174.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *ed-Dirâye fî tahrîci'l-ehâdisi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Haydarabad : Matbaatu Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Tevâli't-te'sîs li-me'âlî Muhammed b. İdrîs*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Aydın, Nevzat. “H. II. Asırdaki ‘Sünnetin Neliği’ Sorunu Bağlamında İmam Evzâî’nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/1 (2009), 253-286.
- Aydınlı, Abdullah. “Şâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet Sabih. “Hadislerin Kur’an’a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2023), 52-71. <https://doi.org/10.52115/apjir.1255827>
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa. *Nuhabü’l-efkâr fî tenkîhi mebâni’l-ahbâr fî şerhi Meâni’l-âsâr*. thk. Seyyid Erşed el-Medenî. 23 Cilt. Cidde: Dârü’l-Minhac, 2011.
- A’zamî, Muhammed Mustafa. *İslâm Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist Schacht’a Reddiye*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-‘Înâye fî şerhi’l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Fikr, ts.
- Baktır, Mustafa. “Umûmü’l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “İstîlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/359-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bashir, Khaled Ramadan. *Islamic international law: Historical foundations and al-Shaybani’s Siyar*. Edward Elgar Publishing, 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Şerhu’s-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 15 Cilt. Dimaşk: Mektebetü’l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Beroje, Sahip. “Şâfiî’nin Sünnetin Kur’ân’a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler ve Muâraza Problemine Yaklaşım Tarzı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17

(2011), 207-232.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali. *Kitabü'z-zühdi'l-kebir*. Beyrut : Dârü'l-Cinan, 1987.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=185459&wKitaplar=z%C3%BChd&wYazarlar=beyhaki>

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.

Bouzenita, Anke Sandra. *Abdarrahman al-Auza'i - ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001.

Boynukalın, Ertuğrul. “Evzâi ve Fıkhî Mezhebi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (Ocak 2011), 1-33.

Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. İstanbul : Ocak Yayıncılık, 2009.

Boynukalın, Mehmet. “Safî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Aklı*. İstanbul : Mana Yayınları #İlimyurdu Yayıncılık, 2018.

Cengiz, Mehmet. “Erîke Hadisi Olarak Bilinen ‘Bana Kur’ân ve Onunla Birlikte Misli Verildi...’ Rivayetine Usûlî Yaklaşımlar”. *Vahyi Anlama Yolunda II: Kerim Elçinin Mesajı Vahiy*, 201-249.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut;

Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulema*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 2014.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2007.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sıhah*. Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, 2012.

Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-Maṭlab fî Dirâyet'il-Mezheb*. ed. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Cübûrî, Abdullah Muhammed. *el-İmamü'l-Evzâi: hayatuhu ve araûhu ve asruh*. Bağdad : Dâru'r-Risâle, 1980.

Cübûrî, Abdullah Muhammed. *Fıkhü'l-İmam el-Evzâi: evvelu tedvîn li-fikhi'l-İmam*. 2 Cilt. Bağdad: İhyaü't-Türâsi'l-İslâmî, 1977.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. Beyrut: Dâru'l-Minhac, 2. Basım, 2014.

Çağiran, Mehmet Emin. “Uluslararası Hukuk”. *Uluslararası İlişkilere Giriş*. ed. Ali Balcı - Şaban Kardaş. 443-451. İstanbul: Küre Yayınları, 8. Basım, 2018.

Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*. 2 Cilt. Ankara : Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Daks, Kâmil Selâme. *el-Alâkâtü'd-devliyye fî'l-İslâm alâ davi'l-i'câzi'l-beyânî fî sûreti'Tevbe*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1975.

Damîriyye, Osman Cum'a. *Usûlü'l-alâkâtî'd-devliyye fî'l-fikhi'l-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: dirase fikriyye mukarene*. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Me'âlî, 1999.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sunenu'd-Dârekutnî*. Beyrut:

Mu'essesetu'r-Risâle, 1424.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b İsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. Beyrut : Dâru İbn Zeydun, ts.

Doğan, İlyas. *Devletler hukuku*. Ankara : Astana Yayınları, 3. Basım, 2016.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

Ebû Hanife, İmam-ı A'zam Numan b Sabit el-Bağdadi. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 10. Basım, 2014.

Ebû Süleyman, A. Ahmed. *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul : İnsan Yayınları, 1985.

Ebû Ubeyd, Kâsım b Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2009.

Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. 13 Cilt. Dimaşk : Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1984.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=119713&wKitaplar=m%C3%BCsned&wYazarlar=ebu+yala>

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. Amman: Dâru Kûnûzi'l-Ma'rifeti'l-İlmiyye, 2009.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî. *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Erdem, Mustafa. "İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXVII* (1997), 151-173.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.

Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul:

TDV Yayınları, 1993.

Erkal, Mehmet. “Ganimet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Erol, Ayten Vahapoğlu. *Karşılaştırmalı İslâm Milletlerarası Özel Hukuku: Şahıs, Aile, Miras*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2013.

Eryarsoy, M. Beşir. “İmam Şâfiî ve Siyeru’l-Evzâ”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 433-444. Araştırma Yayınları, 2014.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhü’l-münîr fi ğaribi’ş-Şerhi’l-kebîr*. thk. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ. Dimaşk: Dârü’l Feyhâ, 2016.

Fezârî, Ebû İshak İbrâhim b Muhammed b Haris. *Kitâbü’s-Siyer*. thk. Faruk Hammâde. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 2018.

Gözübenli, Beşir. “Mufâvada”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Hadduri, Macid. *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*. İstanbul : Ekin Yayınları, 2018.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. İstanbul : Beyan Yayınları, 2018.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj, 2003.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm ’da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm ’ın Hukuk İlmine Katkıları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatü’l-vesâiki’s-siyâsiyye li’l-ahdi’n-nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râşide*. Beyrut : Dârü’n-Nefâis, 8. Basım, 2009.

Hamidullah, Muhammed. “Profesör Majid Khadduri’nin İslam Devletler Hukuku:

Şeybânî'nin Siyer'i". çev. Yusuf Ziya Kavakçı. *İslam Medeniyeti Dergisi* 20 (1969), 24-30.

Hamidullah, Muhammed. "Serahsî'nin Devletler Umumî hukukundaki Hissesi". çev. Salih Tuğ. 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsî Armağanı*. 15-25. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. *Meâlimü's-Sünen: Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1933.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Kelbi. *el-Kavaninü'l-fikhiyye*. Beyrut : Dârü'l-Kalem, ts.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-'âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebü'-r-Rüşd, 1989.

İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b Faris b Zekerıyyâ. *Hilyetü'l-fukaha*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitabî'l

‘Arabî, ts.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sunen.* ed. Muhammed Fu’âd ‘Abdûlbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b Mûkerrem b Ali el-Ensârî. *Lisânü’l-Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihayetü’l-muktesid.* Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2013.

İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtü’l-kübrâ.* thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 1410.

İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Hamîd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü’l-Emvâl.* thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetu Rüşd, 1409.

İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Fethu’l-kadîr.* 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.

İbnü’l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbü’l-İcmâ’.* çev. Abdulkadir Şener. thk. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

İnce, İrfan. “Ridde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed. *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’.* 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.

Kaya, Eyyüp Said. “Nâdirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kaya, Eyyüp Said. “Zâhirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kayapınar, Hasan. “İnancın Teklife Etkisi: Gayr-i Müslimlerin İbadetlerle

Mükellefiyeti ve Bunun Pratik Sonuçları”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 291-321.

Kefevî, Ebü'l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseyinî. *el-Küllîyyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2012.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2003.

Kırış, Şemsettin. “Erîke Hadisi'nin Râvîsi Olarak Mikdâm b. Ma'dikerib”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* VII/2 (2018), 995-1019.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. “Haddûrî, Mecîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/507-509. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Koca, Ferhat. “Gulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Koca, Ferhat. “Mefhum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Koca, Ferhat. “Müfesser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Korkud, Şehzade. *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri : Hallu işkali'l-eşkar fi hilli emvali'l-küffar*. İstanbul: İSAR [İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı], 2013.

Köse, Saffet. “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 37-69.
<http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=20319375&MakaleAdi2=cihad>

Köse, Saffet. “el-Mecmu’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b Muhammed Cafer el-Bağdâdî. *et-Tecrîd: Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukârene*. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selam, 2004.

- Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2. Basım, 2018.
- Mahmutoğlu, Yakup. *İslâm Hukukunda Uluslararası Uyuşmazlıkların Çözümünde Mukabele Uygulamaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta'*. ed. Muhammed Fu'âd 'Abdubâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. İstanbul : Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b Muhammed b Habîb Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tallal el-Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâ' i Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhaneddin Nasır b Abdüsseyyid b Ali. *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib: mu'cemun lugavî*. Beyrut : Mektebetu Lübnan, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Daru İhyâi't-Tûrâsü'l-arabiyye, 1955.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. *es-Sünenü'l-me'sûratu li's-Şâfiî*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ' i't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1972.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Mes'eletü vüçûbi tahmîsi'l-*

ganimeti ve kısmeti bâkîhâ. thk. Abdürreâûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî. Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2009.

Nussbaum, Arthur. *A Concise History of the Law of Nations*. New York: The Macmillen Company, 1953.

Oruç, Muhammed Ferruh. *Haneî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Öğüt, Salim. “Evzâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Önkal, Ahmet. “Ci‘râne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/25. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Önkal, Ahmet. “Mustalik (Benî Mustalik)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Arastırma Vakfı, 2008.

Özafşar, Mehmet Emin. “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti”. *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48.

Özdemir, Ahmet. *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*. Ankara : Murat Kitabevi, 2017.

Özdemir, İbrahim. “İmâm Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı : References of Hadiths in the Qur’an According to Imam al-Shafi’i”. *Diyanet İlmi Dergi* LIV/3 (2018), 13-37.

Özel, Ahmet. “Dârülişlâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/541-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özel, Ahmet. “Esir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özel, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara : Türkiye Diyanet

Vakfı, 2. Basım, 2014.

Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı Dârulislâm Dârulharb*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2011.

Özen, Şükrü. “Hilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özer, Salim. *Debbusi'nin “el-Esrar fi'l-usul ve'l-furu” adlı eserinin tahkik ve tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.

Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî. *Usûlü'l-Pezdevî Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014.

Saffâr, Abdürrezzâk Kâsım. *el-İmâmü'l-Evzâi ve menhecühû kemâ yebdû fî fikhihî*. Bağdat: Câmiatü Bağdâd, 1976.

Sahetmammedov, Abdylmejît. *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku ile İlgili Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Sahnûn, Abdusselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetu'l-kubrâ li'l-İmâm Mâlik rivâyetu Sahnûn ve yelîhâ Muḳaddimâtı İbn Ruşd ve ma'ahu Kitâbu Tezyîni'l-memâlik bi menâkıbı Seyyidine'l-İmâm Mâlik li's-Suyûfî ve Kitâbu Seyyidine'l-İmâm Mâlik li'z-Zevâvî*. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasanî. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. 2 Cilt. Dârü's-Selefiyye, 1982.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b Ahmed b Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukaha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-

Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Shaw, Malcolm N. *Uluslararası Hukuk*. Ankara : TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.

Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdi Ebû Dâvûd. *el-Merâsîl*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1988.

Süleyman, Mukatil b. *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : İşaret Yayınları, 2004.

Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *el-Üm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risale : İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Kitâbü Siyeri'l-Evzâi (el-Üm içinde)*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Siyerü'l-Vâkıdî (el-Üm içinde)*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.

Şahyar, Ayşe Esra. "Hadis ve Aktüel Yorum: Tirmizî Şerhlerine Göre Erîke Hadisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* XX/2 (2022), 245-269. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=186421875&MakaleAdi2=er%C3%AEke>

Şatiroğlu, Hasan Utku - Akpınarlı, Neyire. "Akabalar Dikilitaşı: Sümer Şehir Devletlerinin Aralarındaki Hukuka Dair Çıkarımlar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 71/2 (Haziran 2022), 819-884.

Şeâr, Mervan Muhammed. *el-Evzâi İmâmu's-Selef*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1992.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Hücce alâ ehl-i Medine*. thk. Mehdi Hasen el- el-Kîlânî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1982.

Şeybânî, Muhammad b. Hasan. *es-Siyerü's-sağîr*. thk. Mecîd Haddûrî. Beyrut: ed-Dâru'l-Müttehîde, 1975.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru

İbn Hazm, 2012.

Şirbinî, Hatib. *Muğni 'l-muhtâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemü 'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *Müsnedü 'ş-şâmiyyîn*. 4 Cilt. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Silatu Târîh et-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387.

Taberî, İbn Cerîr. *İhtilâfü'l-fukahâ*. thk. Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1933.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü't-Tahavi*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1370.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. ed. Muhammed Seyyid Câdü'lhak Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tatli, Mustafa. *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Tehânevî, Muhammed A'lâ. *Keşşâfü istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Telkenaroğlu, M. Rahmi. “Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (189/804) ve Hugo Grotius'un (1583-1645) Devletler Hukukuna Etkileri (Mukayeseli Bir Çalışma)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 67-93. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=27924375&MakaleAdi2=grotius>

Temel, Ahmet. *İmâm Muhammed'in el-Hücce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b. ed-Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'âd 'Abdûlbâkî-İbrâhîm Utve Avd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Topal, Şevket. "Zilyedlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Mücâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uygun, Oktay. *Devlet Teorisi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 5. Basım, 2019.
- Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *er-Ridde me'a Nebzetin min Futûhi'l-'Irâk ve Zikri'l-Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî*. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekerîyyâ' Yahyâ b. Âdem el-Kureşî el-Kûfî. *el-Harâc*. b.y.: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1384.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vadîh. *Tarihü'l-Ya'kubî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1412.
- Yaman, Ahmet. "es-Siyerü'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/327-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukuku: Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul : Beyan Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. "Seleb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. "Siyer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/316-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yıldız, Hayrettin. "Hukuk Devleti'nin Gelişim Sürecinde Mülk Devleti ve Polis

Devletinin Yeri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2013), 211-230.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şu‘ayb el-Arnaût. 25 Cilt. Mu’essesetu’r-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Tarihü’l-İslâm ve ve’feyatü’l-meşahir ve’l-a’lâm*. 52 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1987.

Zencânî, Ebü’l-Menâkıb Şihâbeddin. *Fıkhî Hükümlerin Usulî Dayanakları: Tahrîcü’l-Fürû ale’l-Usûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Zeyd b. Ali, Ebü’l-Hüseyn Zeyd b. Ali Zeynilâbidîn. *el-Mecmu’ü’l-hadisî ve’l-fikhî*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. Amman: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2002.

Zeydan, Abdülkerim. *Ahkâmü’z-zimmiyyin ve’l-müste’menin fî dari’l-İslâm*. Bağdad: Mektebetü’l-Kuds, 1982.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbü’r-râye li-ehâdisi’l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyan, 1997.

Zeyveli, Hikmet. *Medine Sahîfesi*. İstanbul: KURAMER, 2019.

Zühaylî, Vehbe. *Âsârü’l-harb fî’l-fikhi’l-İslâmî: dirâse mukârene*. Dımaşk : Dârü’l-Fikr, 1983.

“Ganimet”. *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*. C. 31. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994.

“İstiâne”. *el-Mevsuatü’l-fikhiyye*. C. 4. Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1994.

“Radh”. *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*. C. 22. Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1994.