

İLAHİYAT **ALANINDA GÜNCEL** **GELİŞMELER VE** **TEMATİK** **İNCELEMELER**

Editör
Prof. Dr. Mehmet Akgül

İlahiyat Alanında Güncel Gelişmeler ve Tematik İncelemeler

Editör

Prof. Dr. Mehmet Akgül

İmtiyaz Sahibi

Platanus Publishing®

Editör

Prof. Dr. Mehmet Akgöl

Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya

Platanus Yayın Grubu

Birinci Basım

Ekim, 2026

Yayımcı Sertifika No

45813

ISBN

978-625-6971-52-3

©copyright

Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Adres: Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B, 06480, Mamak, Ankara, Türkiye.

Telefon: +90 312 390 1 118

web: www.platanuspublishing.com

e-mail: platanuskita@gmail.com



Platanus Publishing®

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1..... 5

Ahmed b. Nasr el-Huzâî ve Rivayetleri

Muhammed Akdoğan

BÖLÜM 2..... 19

**İzzeddîn B. Abdüsselâm'ın Terğîbü Ehli'l-İslâm Fi Sükne's-Şâm Eseri Üzerine
Bir Değerlendirme**

Muhammed Akdoğan

BÖLÜM 3..... 31

**İslâm Hukukunda Boşanma Tazminatı: Talâk-ı Taassuf, Zarar ve Mut'a
Bağlamında Bir Değerlendirme**

Ayşegül Yurduseven

BÖLÜM 1

Ahmed b. Nasr el-Huzâî ve Rivayetleri

Muhammed Akdoğan¹

¹ Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Orcid: 0000-0003-0314-0095

Giriş

İslam dünyasının yaşadığı en büyük sosyal olaylardan biri mihne diye bilinen dönemdir. Bu dönem Halife Me'mûn (198-218/813-833) ile başlayıp Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) ile devam etmiştir. Bu dönemde insanlara halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili sorular yöneltilmiş ve alınan cevaplara göre insanlara/âlimlere muamele edilmiştir. Bu zaman zarfında Kur'ân'ın yaratılmadığını savunan diğer bir ifadeyle devlet politikasına boyun eğmeyen birkaç kişi çıkabilmiştir (Yıldız, 2003, 68-76). Bunlar arasında Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Muhammed b. Nûh, Nuaym b. Hammâd, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) vb. kişiler yer almaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, 2001, c. 6 s. 402). Bu çalışmada mihne döneminde sorgulanan ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı söylemini reddettiği için öldürülen Ahmed b. Nasr el-Huzâî'den bahsedilecektir. Tespit edilebildiği kadarıyla Türkçe olarak telif edilen bir çalışma bulunmaktadır. Bu, Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Ahmed b. Nasr el-Huzâî maddesidir. Arapça'da ise Neclâ Muhammed el-Mutarriî'nin "Ahmed b. Nasr el-Huzâî ve Hareketühu fî Ahdi'l-Halîfe el-Vâsık billah" (Neclâ Muhammed el-Mutarriî, 2019, 55-71.) ile Ali Müs'ad Ahmed Kâtîd el-Hüveydî'nin "Mevkıfu'l-İmâm Ahmed b. Nasr el-Huzâî mine's-Sultati'l-Abbâsiyye fî Ahdi'l-Halîfeti'l-Vâsık" (Ali Müs'ad Ahmed Kâtîd el-Hüveydî, Haziran, 216-251) başlıklı makaleleri yer almaktadır. Adlarından da anlaşılacağı üzere mezkur çalışmalar mihne bağlamındadır. İngilizce literatürde direkt olarak onunla ilgili bir çalışma görülememiştir. Belki mihneden bahsedilen çeşitli çalışmalarda ismine ve eylemlerine temas edilmiş olabilir. Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin hadisçiliğiyle alakalı bir çalışma tespit edilememiştir. Devlet politikasına boyun eğmeyen bu şahsın hadis ilmindeki durumu merak edilerek hakkında çalışma yapılmasının uygun olduğu düşünülmüştür.

Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri

Adı Ebû Abdullah Ahmed b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî el-Bağdâdî'dir. Onun babasının ve ailesinin Abbâsî Devleti'ndeki konumu Bağdâd halkı tarafından bilinmektedir. Dedesi Mâlik b. Heysem Abbâsîler'in Bağdâd nakîblerindendi. Ahmed b. Nasr, bu duruma rağmen hatalı bulduğu Kur'ân'ın yaratılması fikrine karşı çıkmış, bu fikri savunanların arasında devlet yöneticileri olmasına rağmen eleştirmekten geri durmamıştır. Onun bu görüş aleyhindeki tavrı Halife Vâsık'a ulaştırılmıştır. Bağdâd halkı üzerindeki etkisini bilenler Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin etrafında oluşan bir kalkışma planlamışlarsa da devlet bu durumu haber alarak isyan çıkmadan tüm planlayıcıları tutuklamıştır. Yakalananlar arasında bulunan Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Halife Vâsık'ın huzurunda sorgulanmış, sorgunun akabinde bizzat Vâsık tarafından 231/846 senesinde öldürülmüştür (Taberî, 1967, c. 9 s. 135-141; Ebû Alî Miskeveyh er-Râzî, 2000, c. 4 s. 279-282; Hatîb el-Bağdâdî, 2001, c. 6 s. 403, 405; İbn Ebî Ya'lâ, 1999, c. 1 s. 202; Sem'ânî, 1984, c. 5 s. 107; Mizzî, 1983, c. 1 s. 506). Her ne kadar 231/846 senesinde öldürülse bile cesedinin defni vefatından altı yıl sonra, başı ile gövdesi ise yedi sene sonra birleştirilip Bağdâd'daki Mâlikîyye Kabristanı'na defnedilebilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001, c. 6 s.405. Sem'ânî, 1984, c. 5 s. 107;

Zehebî, Siyer, c. 11 s. 169). Kendisi Süfyân b. Uyeyne, Rebâh b. Yezîd es-San'ânî, Mâlik b. Enes vd.'lerinden; kendisinden ise Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî gibi kişiler hadis rivayetinde bulunmuştur (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 2 s. 79; İbn Hibbân, 1973, c. 8 s. 14; Mizzî, 1983, c. 1 s. 506-507; Zehebî, 1982, c. 11 s. 166-167). Halîlî, onun Allah yolunda zulümle öldürüldüğünü söyleyip sika olarak değerlendirmiştir (Ebû Ya'lâ el-Halîlî, 1409, c. 1 s. 247-248). İbn Hibbân ise güvenilir olduğu kanaatini taşımaktadır (İbn Hibbân, 1983, c. 8 s. 14). Zehebî, onu şehîd ve büyük imâm şeklinde tavsif ederken İbn Hacer İbn Hibbân'ın sika değerlendirmesini zikrederek onun hakkındaki düşüncesini ifade etmiş olmaktadır (Zehebî, 1982, c. 11 s. 166; İbn Hacer, 2021, c. 1 s. 224. Ayrıca bk. İbn Hacer, 1421, s. 85).

Hocaları

1. Mâlik b. Enes (ö. 179/795)

Basra'ya gelip yerleşen Mâlik b. Enes, 93 yılında 103 yaşında iken burada vefat etmiştir. O, başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osmân (ö. 35/656), Hz. Fâtıma (ö. 11/632) vd.'lerinden; kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Zührî (ö. 124/742) gibi pek çok kişi rivâyet etmiştir. Uzun yıllar yaşadığı halde hâfızası bozulmayan Mâlik b. Enes'ten Basralılar uzun süre istifade etmişlerdir (İbn Abdülber, 1960, c. 1 s. 109-111; Mizzî, 1983, c. 3 s. 353-378; Zehebî, 1982, c. 4 s. 417-423; İbn Hacer, 2021, c. 2 s. 97-102).

2. Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795)

Tam adı Ebû İsmâîl Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezrak el-Ezdî olup Sâbit el-Bünânî, Eyyûb es-Sahtiyânî vd.'lerinden; kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yezîd b. Hârûn ve Ali b. Medînî hadis nakletmiştir. 179/795 senesinde Basra'da vefat etmiştir (Mizzî, 1983, c. 7 s. 240-245; Zehebî, 1982, c. 7 s. 456-464; İbn Hacer, 2021, c. 3 s. 526-531). Ömrünün sonlarına doğru görme kaybı yaşamıştır (Zehebî, 1982, c. 7 s. 459). Ayrıca o, kıraat ilmiyle de ilgilenmiş hem öğrenmiş hem de öğretmiştir (İbnü'l-Cezerî, 2006, c. 1 s. 233). Abdurrahmân b. Mehdî hadiste dört imamdan birisi olarak onun adını anmıştır (Mizzî, 1983, c. 7 s. 245; Zehebî, 1982, c. 7 s. 458).² Ayrıca onun sünnet ve hadisi bilme konusunda ondan daha bilgili bir kişiyi görmediğini belirtmesi de oldukça dikkat çekicidir (Mizzî, 1983, c. 7 s. 246; Zehebî, 1982, c. 7 s. 458). Hakkında birçok övücü değerlendirme bulunmaktadır (Mizzî, 1983, c. 7 s. 245-250). İbn Sa'd onu sika, sebt ve hüccet (Mizzî, 1983, c. 7 s. 250); İclî sika (Zehebî, 1982, c. 7 s. 458); Zehebî sebt (Zehebî, 1982, c. 7 s. 456) şeklinde nitelemiştir.

3. Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799)

² Diğer üç kişi Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî ve Evzâî'dir.

Tam adı Ebû Muâviye Hüseyin b. Beşîr b. Kâsım el-Vâsîtî es-Sülemî olup kendisi Eyyûb es-Sahtiyânî, Humeyd et-Tavîl, Şu'be b. Haccâc, Leys b. Sa'd vd.'lerinden; kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Ali b. Medînî gibi kimselerden hadis naklinde bulunmuştur (Mizzî, 1983, c. 30 s. 272-277; Zehebî, 1982, c. 8 s. 289). İbn Sa'd sika ve sebt (Mizzî, 1983, c. 30 s. 283), Ebû Hâtim (Mizzî, 1983, c. 30 s. 283) ve İclî sika (Mizzî, 1983, c. 30 s. 283; Zehebî, 1982, c. 8 s. 290) olarak onu değerlendirmişlerdir.

4. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)

Tam adı Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî'dir. 107/726'da Kûfe'de doğan Süfyân b. Uyeyne, Hilâl b. Âmir'e nispetle Hilâlî diye tanınmıştır. İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) gelen rivayetler konusunda en güvenilir kimselerden kabul edilmektedir. Hicâz muhaddisi diye tanınmakla birlikte aynı zamanda Irak bölgesinin hadislerine de vakıf birisidir. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ebû İshâk es-Sebî (ö. 127/745), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) gibi pek çok âlimden hadis rivayet etmiştir. Talebeleri arasında ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), Şâfiî (ö. 204/820), Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27), Humeydî (ö. 219/834), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Alî b. Medînî (ö. 234/848-49), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Amr b. Alî el-Fellâs (ö. 249/864) gibi önemli muhaddisler yer almaktadır. Güvenilir bir kimse olarak kabul edilen Süfyân b. Uyeyne'nin rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de bulunmaktadır. O, 198/814'te Mekke'de vefat etmiştir (İbn Sa'd, 2001, c. 8 s. 59-60; Buhârî, t.y., c. 4 s. 94-5; İbn Hibbân, 1973, c. 6 s. 403-4; Mizzî, 1983, c. 11 s. 177-97; Zehebî, 1982, c. 8 s. 454-74; Zehebî, t.y., c. 1 s. 262-3; İbn Hacer, 2021, c. 5 s. 199-206).

5. Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî (ö. ?)

Hüseyin b. Muhammed el-Mervezî, İbn Cüreyc'ten (ö. 150/767); kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî rivayet etmiştir (Mizzî, 1983, c. 6 s. 474). İbn Hacer (ö. 852/1449) onun meçhul olduğu bilgisini vermiştir (İbn Hacer, 1421, s. 168 No: 1346).

6. Hüseyin b. Velîd en-Neysâbüri (ö. 202/818)

Tam adı Ebû Ali/Ebû Abdullah Hüseyin b. Velîd el-Kureşî'dir. Hadis naklettiği hocaları arasında Şu'be b. Haccâc, İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Zâide b. Kudâme (ö. 161/777), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) yer almaktadır. Kendisinden hadis rivayetinde bulunanlar ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Yahyâ en-Neysâbüri vd.'leridir (Mizzî, 1983, c. 6 s. 496-497). Ahmed b. Hanbel, Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim en-Neysâbüri (ö. 405/1014) onu güvenilir; Nesâî (ö. 303/915) ise lâ be'se bih şeklinde değerlendirmişlerdir (Mizzî, 1983, c. 6 s. 497-498). Hüseyin b. Velîd memleketi Neysâbüri'da 202/818 yılında vefat etmiş ve Hüseyin b. Muâz kabristanına defnedilmiştir (Mizzî, 1983, c. 6 s. 499). Ebû

Dâvud, *Mesâil'de* ve Nesâî *Sünen*'de ondan rivayette bulunmuştur (Mizzî, 1983, c. 6 s. 500).

7. Rebâh b. Yezîd es-San'ânî (ö. 187/803)

Tam adı Rebâh b. Zeyd es-San'ânî'dir. O, Ma'mer b. Râşid, Abdülmelik b. Huşk ve Abdülazîz b. Havrân'dan; kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Abdullah b. Mübârek, Abdürrezzâk es-San'ânî, İbrâhîm b. Hâlid ve Zeyd b. Mübârek hadis nakletmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 3 s. 490; Mizzî, 1983, c. 9 s. 43). 81 yaşındayken 187/803 senesinde vefat etmiştir (Buhârî, t.y., c. 4 s. 217). Ebû Hâtim, Nesâî ve İbn Hâtim onu sika olarak kabul etmişlerdir (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 3 s. 490; İbn Hibbân, 1973, c. 8 s. 241; Mizzî, 1983, c. 9 s. 44). Ondan Ebû Dâvûd ve Nesâî rivayette bulunmuştur (Mizzî, 1983, c. 9 s. 44, 45).

8. Abdülazîz b. Ebî Rizme (ö. 206/821)

Tam adı Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ebî Rizme el-Yeşkürî el-Mervezî'dir. 129/747 yılında doğmuştur (Zehebî, 1982, c. 9 s. 505). Kendisi Abdullah b. Mübârek, Hammâd b. Zeyd, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc vd.'lerinden; kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, oğlu Muhammed b. Abdülazîz, Ahmed b. Mansûr el-Mervezî vd.'leri hadis nakletmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 5 s. 392; Mizzî, 1983, c. 18 s. 132-133). 206/821 senesinde vefat etmiştir (İbn Hibbân, 1973, c. 8 s. 395). İbn Sa'd, İbn Hibbân ve İbn Kâni' onu sika; Dârekutnî ise leyye bi-kaviyyin olarak değerlendirmişlerdir (İbn Hibbân, 1973, c. 8 s. 395; Mizzî, 1983, c. 18 s. 133; İbn Hacer, 2021, c. 8 s. 187). Ebû Dâvud ve Tirmizî *Sünenler*'inde hadis rivayet etmişlerdir (Mizzî, 1983, c. 18 s. 134).

9. Alî b. Hüseyin b. Vâkıd (ö. 210/826)

Tam adı Ebû'l-Hasen/Ebû'l-Hüseyin Alî b. Hüseyin b. Vâkıd el-Kureşî el-Mervezî'dir (Buhârî, t.y., c. 7 s. 337). 130/748 senesinde doğmuştur (Buhârî, t.y., c. 7 s. 337). O, babası Hüseyin b. Vâkıd, Abdullah b. Ömer el-Ömerî, Abdullah b. Mübârek vd.'lerinden; kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ve diğer birçok kimse hadis nakletmiştir (Mizzî, 1983, c. 20 s. 406-407). 210/826 yılında vefat etmiştir (Buhârî, t.y., c. 7 s. 337). Ebû Hâtim (ö. 277/890) hadiste zayıf, Nesâî lâ be'se bih; İbn Hibbân ise sika olduğunu ifade etmişlerdir (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 6 s. 179; İbn Hibbân, 1973, c. 8 s. 460; Mizzî, 1983, c. 20 s. 407). Ondan Buhârî (ö. 256/870) *el-Edebü'l-müfred*'de ve Müslim (ö. 261/875) *Sahîh*'in mukaddimesinde hadis naklinde bulunmuşlardır (Mizzî, 1983, c. 20 s. 408).

10. Muhammed b. Sevr es-San'ânî (ö. 190/806)

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Sevr es-San'ânî'dir. Kendisi İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid'den, kendisinden ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) ve diğerleri rivayet etmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 7 s. 217-218; Mizzî, 1983, c. 24 s. 562). Yaklaşık 190/806'da vefat etmiştir (Mizzî, 1973, c. 24 s. 563). Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve İbn Hibbân (ö. 354/965) onu sika olarak değerlendirmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1953, c. 7 s. 218; Mizzî, 1983, c. 24 s. 562-563).

11. Ömer b. Hafs b. Gıyâs (ö. 222/837)

Tam adı Ebû Muâviye Ömer b. Hafs b. Gıyâs en-Nehaî el-Kûfî olup babası Hafs b. Gıyâs, Ebû Bekir b. Ayyâş vd.'lerinden, kendisinden Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Buhârî, Müslim, Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî vd.'leri hadis nakletmiştir (Mizzî, 1983, c. 21 s. 304-305; Zehebî, 1982, c. 10 s. 369). Ebû Hâtim sika, İbn Hibbân bazen hata yapmakla birlikte sika olarak değerlendirmişlerdir (Mizzî, 1983, c. 21 s. 305; Zehebî, 1982, c. 10 s. 369). 222/837 senesinde Kûfe'de vefat etmiştir (Mizzî, 1983, c. 21 s. 305; Zehebî, 1982, c. 10 s. 369).

Talebeleri

1. Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî (ö. 246/861)

Tam adı Ebû Abdullah Ahmed b. İbrâhîm b. Kesîr b. Zeyd el-Abdî el-Bağdâdî ed-Devrakî'dir. 160/777 senesinde doğmuştur (Mizzî, 1983, c. 1 s. 251/252). O, Ahmed b. Nasr el-Huzâî, İbn Uleyye (ö. 193/809), Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188/804), Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810), Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Yezîd b. Zürey' (ö. 182/798), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) vd.'nden; kendisinden ise Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/887), Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Ya'kûb b. Şeybe ve vd.'leri hadis nakletmişlerdir (Mizzî, 1983, c. 1 s. 250-251; Zehebî, ty., c. 2 s. 68). 246/861 senesinde vefat etmiştir (Mizzî, 1983, c. 1 s. 251; Zehebî, t.y., c. 2 s. 68). Ebû Hâtim onu sadûk, Sâlih Cezere, Ukaylî, Halîlî ve İbn Hibbân ise sika olarak değerlendirmiştir (Mizzî, 1983, c. 1 s. 250-251; İbn Hacer, 2021, c. 1 s. 21-22).

2. Abdullah b. Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî (ö. 276/890)

Tam ismi Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Ahmed b. İbrâhîm b. Kesîr ed-Devrakî'dir. O, Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Affân b. Müslim, Yahyâ b. Maîn vd.'nden; kendisinden ise Ahmed b. Huzeyme, İbn Kâni' vd.'leri hadis rivayet etmişlerdir (Hatîb el-Bağdâdî, 2001, c. 11 s. 8; Zehebî, 1982, c. 13 s. 153-154). Ebû Hâtim sadûk ve Dârekutnî sika olarak değerlendirmişlerdir (İbn Ebî Hâtim, 1973, c. 5 s. 6; Zehebî, 1982, c. 13 s. 153-154). 276/890 senesinde vefat etmiştir (Zehebî, 1982, c. 13 s. 154). Zehebî, imâm ve muhaddis şeklinde tavsif etmektedir (Zehebî, 1982, c. 13 s. 153).

3. Muâviye b. Sâlih el-Eş'arî (ö. 262/876)

Tam adı Ebû Ubeydullah Muâviye b. Sâlih b. Ebî Ubeydullah el-Eş'arî ed-Dımaşkî'dir. O, Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Ebû Hayseme, Yahyâ b. Maîn vd.'lerinden, kendisinden ise Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Avâne el-İsferâînî vd.'lerinden hadis nakletmiştir (Mizzî, 1983, c. 28 s. 194-196; İbn Hacer, 2021,

c. 13 s. 89). 262/876 senesinde vefat etmiştir. 263/877 senesinde vefat ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır (Mizzî, 1983, c. 28 s. 196; İbn Hacer, 2021, c. 13 s. 90). Nesâî lâ be'se bih şeklinde nitelemiştir (Mizzî, 1983, c. 28 s. 196; İbn Hacer, 2021, c. 13 s. 90).

4. Muhammed b. Yûsuf b. Tabbâ' (ö. 276/890)

Tam adı Ebû Bekir Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ İbnü't-Tabbâ' dır. O, Yezîd b. Hârûn, Muhammed b. Mus'ab ve Ubeydullah b. Mûsâ'dan; kendisinden ise Mehâmilî, Muhammed b. Mahled, Ahmed b. Osmân el-Ademî vd.'nden hadis nakletmiştir. Dârekutnî sadûk, İbn Hibbân ve Hatîb el-Bağdâdî ise sika şeklinde değerlendirmiştir (İbn Hibbân, 1973, c. 9 s. 139; Zehebî, 1982, c. 13 s. 160). 276/890 senesinde vefat etmiştir. 275/889'da vefat ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır (Zehebî, 1982, c. 13 s. 161).

5. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah b. Mübârek el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 254/868)

Muhammed b. Abdullah b. Mübârek Vekî', Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahmân b. Mehdî vd.'lerinden, kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvud, Nesâî, Ebû Hâtim, Fesevî ve diğer birçok kişi hadis naklinde bulunmuştur. 254/868 senesinde vefat etmiştir (Mizzî, 1983, c. 12 s. 267). Bâğandî, mutkin, Ebû Hâtim sika ve sadûk, Nesâî ve Dârekutnî sika ve Zehebî sebt olarak değerlendirmiştir (Mizzî, 1983, c. 12 s. 265-266).

Rivâyetleri ve Konuları

Tespit edildiği kadarıyla Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin isnadında bulunduğu altı rivayet vardır. Bunların konuları Allah'ın sıfatları (bir rivayet), zayıf ve dul kadına yardımda bulunmak (bir rivayet), Hacerülesved'i istilâm etmek (bir rivayet), son inen âyet (bir rivayet), Zikir, kısa hutbe, uzun namaz (bir rivayet) ve karşılıklı lânetleşme, şarap, ipek, çalgı aletleri, erkeklerin erkeklerle yetinmesi, kadınların da kadınlarla yetinmesi (bir rivayet)'dir. Bu rivayetlerden dikkat çekici olanı Allah'ın sıfatları ile ilgili olan rivayettir. Bu altı rivayeti aldığı hocalar toplam dört kişidir. Bunlar Süfyan b. Uyeyne, Hammâd b. Zeyd, Ali b. Hüseyin b. Vâkıd ve Ömer b. Hafs b. Gıyâs'tır. Bu kişiler sırasıyla Hicâzlı, Basralı, Mervli ve Kûfeli'dir. Bu veriler göstermektedir ki o, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde hadis faaliyetleri yürüten kişilerden hadis almıştır.

Rivayetleri tablo şeklinde verilecek olursak şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Hadis No	Konusu	Çeşidi
1	Allah'ın sıfatları	Mevkuf
2	Zayıf ve dul kadınlara yardım	Merfu
3	Hacerülesved'i istilâm	Merfu
4	Son inen âyet	Mevkuf
5	Zikir, kısa hutbe, uzun namaz	Merfu
6	Lânetleşme, içki, ipek ve çalgı	Merfu

1. Hadis

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ نَصْرِ، قَالَ: سَأَلْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ قُلْتُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أُرِيدُ أَسْأَلُكَ، قَالَ: لَا تَسْأَلْ، قُلْتُ: إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ فَمَنْ أَسْأَلُ، قَالَ: سَلْ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي رُوِيَتْ نَحْوُ: الْقُلُوبُ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ، وَأَنَّ اللَّهَ يَضْحَكُ أَوْ يَعْجَبُ مِمَّنْ يَذْكُرُهُ فِي الْأَسْوَاقِ، فَقَالَ: «أَمَرُوهَا كَمَا جَاءَتْ بِهَا كَيْفٍ»

Ahmed b. Nasr “Kalplerin iki parmak arasında olduğu, Allah’ın çarşılarında kendisini anan kimseye güldüğü yahut ondan hayret ettiği şeklinde rivayet edilen bu hadisler hakkında ne dersin”? diye Süfyân b. Uyeyne’ye sordu; cevaben o, şu cevabı verdi: “Nasıl olduğunu sormaksızın onları geldikleri gibi kabul edin. (Ebû Dâvud, 1408, s. 112)”³

Anlaşıldığı kadarıyla mesele Allah’ın sıfatları konusu ile yakından ilgilidir. Ahmed b. Nasr, ehl-i hadîsin önemli figürlerinden birisidir. Nitekim o ve arkadaşları Halife Me’mûn döneminde sorgulanmış, çeşitli cezalara çarptırılmış ve kimisi de öldürülmüştür. Onun Süfyân’a sorduğu soru, bu dönemde imtihana çekildikleri konularla yakından ilgilidir. Gerçi Süfyân b. Uyeyne’nin vefatı 198/814’tür. Bu tarih göz önüne alındığında mihne döneminin başlamadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan anlaşıldığı kadarıyla toplum içerisinde veya âlimler arasında mihnede öne çıkan başlıkların tartışıldığı anlaşılmaktadır.

2. Hadis

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الدُّورَقِيُّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ نَصْرِ بْنِ مَالِكٍ الْخَزَاعِيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَقِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ عَقِيلٍ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى، يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَسْتَنْكِفُ أَنْ يَمْشِيَ مَعَ الضَّعِيفِ وَالْأَرْمَلَةِ، فَيَفْرُغَ لَهُمْ مِنْ حَاجَاتِهِمْ

“Resûlullah, zayıf kimseyle ve dul kadınla birlikte yürümekten çekinmezdi; onların ihtiyaçlarını karşılayıncaya kadar kendisini onlara ayırırdı (Harâitî, 1999, s. 54).”⁴

Rivayeti ilk olarak Harâitî nakletmiş; sonrasında İsfahanlı Kıvâmüssünne et-Teymî *et-Terğib ve t-terhîb* (Kıvâmüssünne et-Teymî, 2022, c. 2 s. 361) ve *Şerhu Sahihi l-Buhârî*’de (Kıvâmüssünne et-Teymî, 2021, c. 2 s. 36) ve Ebû Şâme el-Makdisî *Şerhu l-hadîsi l-muktafâ fî mebâsi n-nebiyyi l-Mustafâ*’da (Ebû Şâme

³ Ahmed b. Nasr el-Huzâî dışındaki rivayetler için bk. İbn Ebî Hayseme, 2006, c. 3 s. 248 No: 4688.

⁴ Ahmed b. Nasr el-Huzâî dışındaki rivayetler için bk. Dârimî, 2000, c. 1 s. 213 No: 75; Nesâî, “Cuma”, 31;

el-Makdisî, 1999, s. 142) yer vermiştir. Hadisin tarikleri araştırılıp değerlendirildiğinde onun hasen olduğu kanaati ağır basmaktadır.⁵

3. Hadis

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُطَّلَبِ الْخَزَاعِيُّ قَالَ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ نَصْرِ بْنِ مَالِكٍ ثَنَا
حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ الزُّبَيْرِ بْنِ عَدِي قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَمْرٍو عَنْ اسْتِطْلَامِ الْحَجَرِ، فَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ رُحِمْتَ أَوْ غُلِبْتَ؟ قَالَ: أَجْعَلُ أَرَأَيْتَ بِالْيَمَنِ، رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

İbn Ömer'e Hacerülesved'i istilâm etmek hakkında soru soruldu. İbn Ömer şöyle dedi: “Resûlullah'ın onu öptüğünü gördüm.” Bunun üzerine kendisine: “Peki, ya izdiham olursa yahut engellenirsem?” denildi. İbn Ömer şu cevabı verdi: “‘Peki ya...’ demeyi Yemen’e bırak! Ben Resûlullah'ın onu istilâm ettiğini gördüm (Ebû Alî Hasan b. Halef b. Şâzân el-Bezzâz, Hadîsu Şu'be, s. 16).”⁶ Hadisi değerlendiren Ahmed Muhammed Şâkir hadisin isnadının sahih olduğunu ifade etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 5 s. 551).

4. Hadis

حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَزِيدَ الْوَرَّاقُ ثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ أَبِي
نَصْرِ التَّمَارِ قَالَ رَأَيْتُ أَحْمَدَ بْنَ نَصْرِ الْخَزَاعِيَّ فِي الْمَنَامِ فَقُلْتُ لَهُ مَا فَعَلَ اللَّهُ بِكَ قَالَ أَوَّلَ تَحْفَةٍ
أَتَحَفَنِي بِهَا رَبِّي أَنْ غُفِرَ لَكَ كُلُّ سَاءٍ
قَبْلِي حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَحْرٍ بْنُ زُهَيْرٍ بِسَنَنِ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ الْمَخْرَمِيُّ ثَنَا أَحْمَدُ
بْنُ نَصْرِ الشَّهِيدُ الْمَصْلُوبُ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَزِيدَ النَّحْوِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ
عَنْ بَنِ عَبَّاسٍ وَاتَّفَقُوا يَوْمًا تَرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ أَنَّهَا آخِرُ آيَةٍ نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ

“Rüyamda Ahmed b. Nasr el-Huzâ'î'yi gördüm. Ona: ‘Allah sana nasıl muamele etti?’ diye sordum. O da şöyle cevap verdi: ‘Rabbimin bana sunduğu ilk ikram, benden önce bana kötülük eden herkesin bağışlanmış olmasıdır’. Bize Ahmed b. Bahr b. Züheyr Tüster’de rivayet etti; dedi ki: Muhammed b. Abdullah b. el-Mübârek el-Mahramî bize rivayet etti; dedi ki: Ahmed b. Nasr eş-Şehîd el-Maslûb bize rivayet etti; dedi ki: Ali b. Hüseyin b. Vâkıd, babasından; o da Yezîd en-Nahvî’den; o da İkrime’den; o da İbn Abbâs’tan rivayet etti: “Allah’a döndürüleceğiniz günden sakının” ayeti, Resûlullah’a inen son ayettir (İbn

⁵ Bilgi için bk. Kıvâmüssünne et-Teymî, 2022, c. 2 s. 361, dipnot: 1.

⁶ Ahmed b. Nasr el-Huzâî dışındaki rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 10 s. 453 No: 6396; Buhârî, “Hac”, 59; Tirmizî, “Hac”, 37; Nesâî, “Menâsikü'l-hac”, 155.

Hibbân, 1973, c. 8 s. 14).”⁷ Heysemî, bu rivayetin Abdullah b. Abbâs tarikinde bulunan râvilerin sika olduğuna dikkat çekmiştir (Heysemî, 2001, c. 6 s. 324).

5. Hadis

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَدَمِيُّ الْقَارِيُّ بِبَغْدَادَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيِّ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ نَصْرِ بْنِ مَالِكٍ الْخَزَاعِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ عَقِيلٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى، يَقُولُ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ الذِّكْرَ، وَيَقِلُّ اللَّغْوُ، وَيُطِيلُ الصَّلَاةَ، وَيَقْصُرُ الْخُطْبَةَ، وَلَا يَسْتَنْكِفُ أَنْ يَمْشِيَ مَعَ الْعَبْدِ وَالْأَزْمَلَةِ حَتَّى يَفْرُغَ لَهُمْ مِنْ حَاجَتِهِمْ» هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ

"

“Resûlullah, zikri çok yapar, boş ve faydasız sözleri az söylerdi. Namazı uzun tutar, hutbeyi ise kısa keserdi. Köle ve dul kadınla birlikte yürümekten çekinmez; onların ihtiyaçlarını karşılayıncaya kadar kendisini onlara ayırırdı (Hâkim, 2002, c. 2 s. 671 No: 4225).” Hüseyin Selîm isnâdı zayıf olarak değerlendirmiştir (Dârimî, 2000, c. 1 s. 213).

6. Hadis

قال: أخبرنا ابن خلف، أخبرنا الحاكم إجازة، أخبرنا حامد الهروي، باتخاب أبي علي، حدثنا أحمد بن نصر الشهيد، حدثنا عمر بن حفص بن غياث، حدثنا الفضل بن عميرة عن ثابت، عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ظهرت في أمتي خمس حل عليهم الدمار: التلاعن، والخمر، (والحرير) والمعازف، واكتفاء الرجال بالرجال، والنساء بالنساء

“Ümmetimde beş şey ortaya çıktığında, üzerlerine helâk iner: Karşılıklı lânetleşme, şarap, ipek, çalgı aletleri, erkeklerin erkeklerle yetinmesi, kadınların da kadınlarla yetinmesi (İbn Hacer, *Zehru'l-Firdevs*, c. 1 s. 723).”⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Ahmed b. Nasr el-Huzâî, İslâm ilim tarihinde çoğunlukla mihne sürecindeki tavrı ve Abbâsî iktidarına karşı duruşu ile anılan bir şahsiyet olmakla birlikte, hadis ilmindeki konumu müstakil olarak ele alınmayı hak eden önemli bir muhaddistir. Bu çalışma, onun biyografisini tekrar etmekten ziyade, onun hadis ilmindeki yerini, rivayet ağı, hocaları ve talebeleri, rivayet ettiği hadislerin

⁷ Ahmed b. Nasr el-Huzâî dışındaki rivayetler için bk. Taberânî, 1994, c. 11 s. 371 No: 12040, c. 19 s. 392 No: 921.

⁸ İbn Hacer, 2018, c. 1 s. 723. Ahmed b. Nasr el-Huzâî dışındaki rivayetler için bk. Taberânî, 1984, c. 1 s. 297; Taberânî, 1995, c. 2 s. 17; Beyhakî, 2000, c. 4 s. 377-378 No: 5467, 5469; İbn Habîb es-Sülemî, 1992, s. 204.

muhtevası ve bu rivayetlerin sıhhat durumu üzerinden değerlendirmeyi amaçlamıştır.

Yapılan inceleme neticesinde Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin rivayet sayısının sınırlı olduğu görülmektedir. Onun hocaları ve talebeleri incelendiğinde, onun Bağdat merkezli olmakla birlikte Basra, Mekke ve Yemen hadis çevreleriyle bir irtibat kurduğu görülmektedir. Ancak bu durum rivayetlerine yansımamıştır. Süfyân b. Uyeyne, Hammâd b. Zeyd, Hüseyim b. Beşîr gibi dönemin önde gelen muhaddislerinden rivayet almış; buna mukabil Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrakî ve Abdullah b. Ahmed ed-Devrakî gibi isimler ondan hadis nakletmiştir. Ayrıca rical âlimleri onu genel olarak sika ve güvenilir kabul etmişlerdir.

Rivayetleri tematik açıdan değerlendirildiğinde, onun özellikle sosyal dayanışma, zayıf ve muhtaçlara yardım, Hz. Peygamber'in ahlâkî örnekliliği ve toplumda yaygınlaşan ahlâkî bozulmalara karşı uyarı mahiyetindeki hadisleri rivayet ettiği görülmektedir. Bu durum, onun hadis anlayışının yalnızca teorik değil, toplumsal sorumluluk bilinciyle de şekillendiğini göstermektedir. Ayrıca Hacerüleşved'in istilâmı ve son inen âyetle ilgili rivayetler, onun fikhî ve tefsirî konulara da ilgisiz olmadığını ortaya koymaktadır.

Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin şahsında hadis ilmi ile itikadî mücadele arasındaki ilişkinin somutlaştığı görülmektedir. Onun mihne sürecindeki tavrı yalnızca siyasî bir muhalefet olarak değil, hadis merkezli din anlayışının korunmasına yönelik bir tutum olarak da değerlendirilebilir. Bu yönüyle Ahmed b. Nasr, erken dönem muhaddisleri arasında ilmiyle olduğu kadar ilmi kanaatleri uğruna bedel ödeyen şahsiyetiyle de öne çıkmaktadır. Dolayısıyla onun hadis ilmindeki yerinin incelenmesi, yalnızca bir râvinin biyografisini ortaya koymak değil, aynı zamanda 3/9. yüzyıl hadis düşüncesinin temel karakterini anlamaya da katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak Ahmed b. Nasr el-Huzâî, rivayet sayısı bakımından çok üretken bir muhaddis olmamakla birlikte, hadis ilminde güvenilirliği kabul edilmiş, ehl-i hadis çizgisini benimsemiş ve bu çizgiyi yalnızca ilmi düzlemde değil, bedel ödemeyi göze alarak fiilî olarak da savunmuş bir âlimdir. Mihne sürecindeki duruşu, onun hadis anlayışının bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir. Onun hadisçiliğinin müstakil bir başlık altında ele alınması, hem mihne literatürünün hadis ilmiyle irtibatını güçlendirmekte hem de erken dönem muhaddislerinin ilmi ve ahlâkî duruşlarını daha iyi anlamaya katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaût vd.). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali Müs'ad Ahmed Kâtîd el-Hüveydî. "Mevkıfu'l-İmâm Ahmed b. Nasr el-Huzâî mine's-Sultati'l-Abbâsiyye fî Ahdi'l-Halîfeti'l-Vâsık". *el-Mecelletü'l-İlmiyye li Câmîati İklîm Sebe* 2/1 (Haziran 2021), 216-251.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. *Şüabü'l-îmân* (thk. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2000.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1423/2002.
- Dârimî, E, M. A. b. A. *Müsned* (thk. Hüseyin Selîm Esed). Suûd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Alî Miskeveyh er-Râzî. *Tecâribü'l-ümem ve teâkübü'l-himem* (thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî). Tahrân: Dâru Sürûş, 2000.
- Ebû Bekir Muhammed b. Abbas el-Bezzâz. *Hadîsu Şu'be* (Yazma Eser).
- Ebû Dâvud, S. b. E. S. *Merâsîl* (thk. Şuayb el-Arnâût). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Sem'ânî, E. S. A. b. M. *Ensâb* (thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî). Beyrût: Muhammed Emîn Demec, 1984.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ş. A. b. İ. *Şerhu'l-hadîsi'l-muktafâ fî mebâsi'n-nebiyyi'l-Mustafâ* (thk. Cemâl Azzûn). İmârât: Mektebetü'l-Umareyni'l-İlmiyye, 1999.
- Ebû Ya'lâ el-Halîlî. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs). Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Ya'lâ, E. M. b. E. Y. *Tabakâtü'l-Hanâbile* (thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin). Suûdî Arabistan: Dâiretü'l-Meliki'l-Abdilazîz, 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, E. B. A. b. A. b. S. *Târîhu Medîneti's-Selâm* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Harâitî, E. B. M. b. C. *Mekârimü'l-ahlâk* (thk. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî). Kâhire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1999.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, E. A. İ. B. M. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Heysemî, E. H. N. A. b. E. B. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Ata). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- İbn Abdülber, E. Ö. C. Y. b. A. b. A. N. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî). Kâhire: Dâru'l-Cîl, 1960.
- İbn Ebî Hayseme, E. B. A. b. E. H. Z. b. H. N. *et-Târîhu'l-kebîr* (thk. Salâh b. Fethî Hilâl). Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2004.
- İbn Ebî Hâtîm, E. M. A. b. M. b. İ. R. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Habîb, A. b. H. S. *Edebü'n-nisâ* (thk. Abdülmecîd et-Türkî). Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- İbn Hacer, E. F. Ş. A. b. A. b. M. A. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Dubaî: Cem'iyetü Dâri'l-Ber, 2021.
- İbn Hacer, E. F. Ş. A. b. A. b. M. A. *Takrîbü't-Tehzîb* (thk. Ebü'l-Eşbân Sağîr Ahmed Şâgîf el-Bâkistânî). Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1421.
- İbn Hacer, E. F. Ş. A. b. A. b. M. A. *Zehru'l-Firdevs* (thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî). Dubai: Cem'iyetü Dâri'l-Ber, 2018.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. b. A. B. *Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Sa'd, E. A. M. b. S. b. M. Z. *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (thk. Alî Muhammed Ömer). Kâhire, Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, E. H. Ş. M. b. M. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ* (nşr. Gotthelf Bergstraesser). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 2006.
- Kıvâmüssünne et-Teymî, E. K. İ. b. M. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdürrahîm b. Muhammed el-Azzâvî). Küveyt: Dâru Esfâr, 2021.
- Kıvâmüssünne et-Teymî, E. K. İ. b. M. *et-Terğîb ve't-terhîb* (thk. Ebû İshâk Mecdî Atıyye). Mısır: Dâru'l-Lü'lüe, 2022.
- Mizzî, E. H. C. Y. b. A. b. Y. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Neclâ Muhammed el-Mutarriî. "Ahmed b. Nasr el-Huzâî ve Hareketühu fî Ahdi'l-Halîfe el-Vâsik billah". *Arab Journal for Scientific Publishing* 12 (2019), 55-71.
- Nesâî, E. A. A. b. A. b. Ş. *Sünen*, Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.
- Taberânî, S. b. A. *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberânî, S. b. A. b. E. *el-Mu'cemü'l-evsat* (thk. Târik İvadullah). Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, S. b. A. b. E. *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî). Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

- Taberî, E. C. M. b. C. *Târîhu't-Taberî* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm). Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Tirmizî, M. b. İ. *Sünen* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Kâhire: Mustafâ el-Bâbi'l-Halebî, 1975.
- Yıldız, M. *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyasi, Sosyal ve İtikadî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. b. O. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnâût vd.). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. b. O. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

BÖLÜM 2

**İzzeddîn B. Abdüsselâm'ın
Terğîbü Ehli'l-İslâm Fi Sükne's-Şâm
Eseri Üzerine Bir Değerlendirme**

Muhammed Akdoğan¹

¹ Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Orcid: 0000-0003-0314-0095

Giriş

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın yaşadığı zaman ve yerlerde Eyyûbîler, sonrasında da Memlûkler etkindir. Bu dönemde İslâm dünyası Batı'dan gelen Haçlı seferleri ve Doğu'dan gelen Moğol akınları ile mücadele etmekteydi. Memlûkler Aynicâlût savaşında Moğolları yenerek İslam dünyasının hamiliğini üstlenmişlerdir. Bu dönemlerde Müslümanlar oldukça sıkıntı çekmiş olmalarına rağmen pek çok medrese ve eğitim kurumunun mevcudiyetiyle onların ilmî seviyeleri oldukça gelişmiştir.

Eyyûbîler ve Memlûkler dönemlerine şahitlik eden Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm es-Sülemî ed-Dımaşkî, 577/1181 veya 578/1182 yılında Dımaşk'ta doğmuştur (Zehebî, 1985, 3/299; 2019, 29/37-40; Kütübî, 1973, 2/350). Kendisi İzzeddîn, Sultânü'l-ulemâ, hüccetü'l-İslâm ve şeyhulislâm lakaplarıyla da maruftur (Zehebî, 2019, 29/37). Eğitimine Dımaşk'ta başlayıp ardından buradaki medreselerde hocalık yapmıştır. İlerleyen zamanlarda Dımaşk'ta yaşanan siyasî çekişmeler nedeniyle ortamdan uzaklaşmak amacıyla Kâhire'ye yerleşmiştir (Apaydın, 1999, s. 284-285). 660/1262 senesinde vefat etmiştir (Zehebî, 2019, c. 29 s. 40; Öğke, 2003, s. 133-150; Cihangir, 2018, s. 179-203; Karadağ, 2025, s. 89-116; Karasu, 2021, s. 4-29). Pek çok eser yazan İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın dikkat çeken eserlerinden birisi, *Terğîbü ehli'l-İslâm fî sükne's-Şâm*'dır. Bu eser, dönemin sosyal ve siyasî koşullarını yansıtırken, özellikle Şâm'ın faziletlerine dair hadis rivayetlerini Müslümanlar'ı savaş veya cihad bölgesini terk etmemek ve onları mücadeleye teşvik etmek gibi amaçlarla ele aldığı söylenebilir. Bu çalışma yapılırken nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, onun *Terğîbü ehli'l-İslâm* adlı eseri doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Eserde yer alan âyetler, hadisler ve diğer rivayetler içerik analizi yoluyla değerlendirilmiş; bunların Şâm algısının inşasındaki işlevleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. *Terğîbü Ehli'l-İslâm fî Sükne's-Şâm*'ın Yazılış Amacı

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın kaleme aldığı bu eser, genel olarak Şâm bölgesinin, özelde ise Dımaşk'ın faziletlerine odaklanmakta ve bu tezi âyet ve hadislerle desteklemektedir. Bu çalışma, eserin yazılış gayesini, dönemin sosyo-politik ve dinî bağlamını dikkate alarak analiz etmekle birlikte, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın Şâm algısını hadis ve coğrafya ilişkisi üzerinden irdelemektedir. Böylece, eserin telif amacının sadece Şâm'ın kutsallığını vurgulamakla kalmayıp aynı zamanda o dönemdeki siyasî çalkantılar gibi iç, Moğol akınları ve Haçlı seferleri gibi dış faktörlerin bölgeye yönelik Müslüman göçünü teşvik etme motivasyonunu da barındırdığı değerlendirilmektedir. Bu bağlamda eser, hem teolojik bir argüman sunmakta hem de pratik bir siyasî ve sosyal amaca hizmet ederek, bölgenin demografik yapısını güçlendirme ve savunma kapasitesini artırma hedefini gütmektedir. Bu çalışmanın temel hipotezi, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın eserinin, Şâm'ın kutsallığını vurgulayarak Müslümanlar'ı bu stratejik bölgeye yerleşmeye teşvik etme ve böylece Haçlı tehditlerine karşı direnişi güçlendirme çabası olduğudur (Karasu, 2021, s. 30).

2. Âyetlerde Şâm

İzzeddîn b. Abdüsselâm, eserinin mukaddimesinde Şâm ehlinen olduğunu, Allah'ın bu bölgeyi peygamberler, evliya ve ihlaslı kimseler için yurt yaptığını, melekleri vasıtasıyla burasını koruduğunu ve müminler için sığınak olduğunu ifade etmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 23-24). O, Şâm'ın kutsiyetini doğrudan Kur'ân-ı Kerim âyetleri, hadisler, âlimlerin sözleri ve İsrâiliyyât üzerine bina etmektedir. Müellif, yıllarca edindiği tefsir ilmindeki birikimini kullanarak Şâm'ı vahiyle kutsallaştırmakta, böylelikle Müslümanlar'ın son kalesi olarak gördüğü Şâm'ı terk etmemelerini ve burada ikamete devam etmelerini sağlamayı arzulamaktadır. Onun konuyla ilgili başvurduğu sekiz âyet şunlardır:

1. “وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ” “Onu ve Lut'u da, âlemler için bereketli kıldığımız yere ulaştırıp kurtardık.”²

2. “سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ” “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehdir.”³

3. “وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا” “Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi (İsrailoğullarını), içini bereketle doldurduğumuz yeryüzünün doğularına ve batılarına mirasçı kıldık.”⁴ Müellif, burada doğusundan ve batısından bahsedilen yerin Şâm olduğunu zikretmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 25).

Müellif, yukarıdaki âyetlerde yer alan “bereket” lafzı konusunda âlimlerin arasında ihtilâf zuhura geldiğini ifade etmiştir. Bu bereket, kimilerine göre Peygamberler ve elçiler gönderilerek Şâm'ın şerefendirilmesidir. Diğerlerine göre ise burasının meyve ve sularının bol olmasıdır. Bu âyetler göstermektedir ki Şâm, dinî bağlamda da tabiat bağlamında da önemli bir yerdir.

4. “وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُورًا صِدْقٍ” “Andolsun ki biz, İsrailoğullarını doğruluk yurduna yerleştirdik.”⁵ İzzeddîn b. Abdüsselâm, bu âyette bahsedilen yerin Şâm veya Beytülmakdis olduğunu ifade etmektedir.

5. “فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ”⁶ “Gücü her şeye yeten ve hükmü her şeye geçen hükümdarın huzurunda, hoşnut olacakları çok şerefli bir hak ve dürüstlük meclisindedirler.”

6. “وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ” (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, 39) “Meryem oğlu ile annesini de bir mucize yaptık; ikisini de kalmaya elverişli, kaynak suyu bulunan yüksekçe bir yere yerleştirdik.” Müellif, 5 ve 6 nolu âyetler hakkında her ne kadar açıklamada bulunmasa da burada kastedilen Şâm bölgesidir.

7. “وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ”⁷ “İncir ve zeytine andolsun.” Bu âyetin açıklamasında Ka'bu'l-Ahbâr, İncir'in Dımaşk mescidi, zeytinin ise Beytül-Makdis (Kudüs)

² Enbiyâ, 71.

³ İsra, 1.

⁴ A'râf, 137.

⁵ Yûnus, 93.

⁶ Kamer, 55.

⁷ Tîn, 1.

4. رأيت ليلة أسري بي عموداً أبيض كأنه لؤلؤة، تحمله الملائكة، فقلت: ما تحملون؟ فقالوا: عمود“ 4. الإسلام أمرنا أن نضعه بالشام. وبينما أنا نائم رأيت عمود الكتاب اختلس من تحت رأسي فظننت أن الله تعالى قد تخلى من أهل الأرض فأثبته بصري فإذا هو نور ساطع بين يدي حتى وُضِعَ بالشام. فقال ابن حوالة: “İsra gecesinde meleklerin taşıdığı, inci gibi bembeyaz bir direğin benimle birlikte götürüldüğünü gördüm. Ne taşıyorsunuz? diye sordum; İslam’ın direği, onu Şâm’a dikmemiz emrolundu, dediler. Ayrıca ben uykudayken Kitab’ın direğinin başımın altından çekilip alındığını gördüm; Allah Teâlâ’nın onu yeryüzü halkından çekip aldığını sandım, gözlerimle onu takip ettim; nihayet o Şâm’a dikilinceye kadar ellerimin arasında parlayan bir nurdu (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 29).” İzzeddîn b. Abdüsselâm bu sözün bir benzeri Abdullah b. Amr b. Âs’tan “Haberiniz olsun ki, fitneler vuku bulduğunda iman Şâm’dadır.” şeklinde nakledildiğini ve rivayette İsrâ gecesi gördüm, kısmının bulunmadığı sözlerine ilave etmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 29-30. Taberânî, 1984, c. 1 s. 345).¹² Sözün açıklaması babında o, fitne zuhura ettiğinde Şâm ehlinin bu fitnelerden uzak olduğunu ve imanda sabitkadem olduklarına özellikle vurgu yapmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in Şâm’ı İslâm sütununa benzetmesinden maksadının; Şâm’ın İslâm ehlinin dayanağı ve sığındığı bir yer olmasının kastedildiğini ve bu duruma şahit olduğunu belirttiikten sonra Şâm halkının genel olarak tam bir doğruluk ve istikamet üzere bulunduğunu, hevâların ortaya çıkması ve görüş ayrılıklarının çoğalması durumunda Kur’an’a ve sünnete bağlı kalan kimseler olarak gördüğünü açıkça ifade etmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 30).

5. إِنِّي سَمَنْتُ الْخَيْلَ، وَأَلْقَيْتُ السِّلَاحَ، وَوَضَعْتُ الْحَرْبَ أَوْزَارَهَا، قُلْتُ: لَا تَقَاتِلْ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ “ 5. ظاهرين على الناس، يزيغ الله قلوب أقوام صلى الله عليه وسلم: الآن جاء القتال، لا تزال طائفة من أمتي فيقاتلونهم، ويرزقهم الله تعالى منهم، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك، ألا إن عُقْرَ دار المؤمنين الشام، “Ben atlardan bıktım, silahları bıraktım ve savaş artık yüklerini attı, artık savaş yok, dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Şimdi savaşın vakti geldi! Ümmetimden bir taife, insanlara galip gelerek mücadele etmeye devam edecektir. Allah Teâlâ onlara karşı savaşanların kalplerini saptıracak, bu kimseler ise onlarla savaşacak ve Allah onlara bunlardan rızık verecektir. Bu durum, Allah’ın emri Kıyamet gelinceye kadar bu şekilde devam edecektir. Dikkat edin! Müminlerin asıl yurdu, Şâm’dır. Atların alınlarına ise Kıyamet gününe kadar hayır düğümlemiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, 31-32).” Bu hadisin izahı sadedinde müellif, bu rivayetle Hz. Peygamber’in insanların Şâm’a ikamet etmelerini işaret ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu durumun Allah yolunda nöbet tutmaya bir işaret olduğunu belirttiikten sonra burasının kıyamete kadar cihat bölgesi olduğunu söyleyip kendisinin de bu duruma bizzat şahit olduğunu söylemiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 32. Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 28 s. 164).

6. يا رسول الله خِر لي بلداً أكون فيه، فلو أعلم أنك تبقى لم أختَر على قربك شيئاً. قال: عليك “ 6. بالشام، فلما رأى كراهيتي للشام قال: أتدري ما يقول الله تعالى في الشام؟ إن الله تعالى يقول: يا شام، أنت بصفتي من بلادتي، أدخل فيك خيرتي من عبادي، إن الله تكفل لي بالشام وأهله

¹² Heysemî, Taberânî’nin naklettiği rivayetin isnâdında yer alan râvilerden Sâlih b. Rüstem haricindekilerin sahîh olduğunu beyan etmiştir. Sâlih’in ise sika olduğunu ifade etmiştir. Heysemî, 1994, c. 10 s. 58.

Havâle'den nakledildiği göre Rasulullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: Ey Allah'ın Resulü! Benim için ikamet edeceğim bir belde seç; eğer senin yakınına kalacağımı bilseydim başka hiçbir şeyi seçmezdim. Buyurdu ki: Şâm'a gitmelisin! Şâm'ı kerih gördüğümü anlayınca şöyle buyurdu: Allah Teâlâ'nın Şâm hakkında ne buyurduğunu bilir misin? Şüphesiz Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Ey Şâm! Sen benim beldelerim içinden seçtiğim saf yerimsin; senin içine kullarım arasından seçtiklerimi yerleştiririm. Şüphesiz Allah Teâlâ, Şâm'ı ve halkını korumayı benim için üstlenmiştir" (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 32; Taberânî, 1984, c. 1 s. 345).

Müellif, Resulullah tarafından Şâm'ın seçildiğine, onun üstün kılındığına, sakinlerinin seçildiğine ve orada ikamet edenlerin tercih edildiğine dair görüşler olduğunu belirttikten sonra bizzat bunu kendisinin de bunu müşahade ettiğini belirtmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 33).

7. طوبى لأهل الشام، فقلت: وبم ذلك؟ فقال: إن ملائكة الرحمة وفي رواية: ملائكة الرحمن باسطةً. "Zeyd b. Sâbit'ten nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: "Şâm ehline ne mutlu! Ben: Bu ne sebeptedir? diye sordum. Buyurdu ki: Çünkü Rahmet melekleri - diğer bir rivayette: Rahman'ın melekleri - kanatlarını Şâm'ın üzerine germiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 33; İbn Ebî Şeybe, 2015, c. 11 s. 74; Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 35 s. 484; Tirmizî, "Menâkıb", 148; Taberânî, 1994, c. 5 s. 158; Elbânî, 1995, c. 2 s. 5, 21)." Müellif Hz. Peygamber'in bu sözüyle Allah'ın melekleri vasıtasıyla Şâm'ı koruması altına aldığını ifade ettikten sonra Abdullah b. Havâle'den Şâm ehlinin Allah'ın kefaleti altında olduğu nakledilen hadislerle uyum içerisinde olduğu söylemiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 34).

8. اللهم بارك لنا في شامنا ويمنا مرتين، فقال رجل: وفي مشرقنا يا رسول الله، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: من هناك يطلع قرن الشيطان، وبها تسعة أعشار الشر Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: Allah'ım! Şâm'ımızı ve Yemen'imizi bize mübarek kıl! Bunu iki kez tekrarladı. Bir adam: Ey Allah'ın Resulü! Doğumuzda da, dedi. Peygamber (s.a.s) buyurdu ki: Şeytanın boynuzu oradan çıkacaktır ve şerrin onda dokuzu oradadır (İzzeddîn b. Abdüsselâm, s. 1987, s. 34; Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 9 s. 458-459; Elbânî, 1992, c. 12 s. 660)." Rivayetinden sonra İzzeddîn b. Abdüsselâm Peygamber'in duaya Şâm'ın bereketiyle başlayıp Yemen ile devam etmesini Şâm'ın Yemen'e üstünlüğüne delalet kabul etmiş, ayrıca başka hadislerde Yemen ehlini övmüş olmasına rağmen burada başlangıcı Şâm ile yapmasının en önemli olandan daha az önemli olana doğru yapıldığını zikrederek Şâm'ın önemini vurgulamıştır (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 34).

9. Abdullah b. Amr'dan nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: "Hayır on parçadır; dokuz parçası Şâm'da, bir parçası ise diğer beldelerdedir. Şâm ehli bozulduğu zaman artık sizde de bir hayır kalmaz (Taberânî, 1994, c. 9 s. 177; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 35)."¹³ Bu hadisin izahında müellif, Şâm

¹³ Her ne kadar söz merfu olarak verilse de bu şekilde bulamadık. Benzer bir tarikini Taberânî, "قَسَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَيْرَ فَجَعَلَهُ عَشْرَةَ أَغْشَارٍ، فَجَعَلَ تِسْعَةَ أَغْشَارٍ بِالشَّامِ، وَبَقِيَّتَهُ فِي سَائِرِ الْأَرْضِ، «»

halkının hayrın onda dokuzuna sahip olmasını ve diğer bölgelerin hayrın sadece onda biriyle nitelenmesini, Şâm halkına yönelik büyük bir övgü olarak kabul etmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 35).

10. Avf b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: “Yeryüzü, Şâm'dan kırk yıl önce harap olacaktır (İbn Asâkir, 1995, c. 1 s. 194; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 35).”

11. Muâviye b. Ebî Süfyân'dan nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: “Ümmetimden bir taife, Allah'ın emri üzere kaim olmaya devam edecektir. Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar, onları yüzüstü bırakanlar veya onlara muhalefet edenler kendilerine zarar veremeyecektir. Onlar insanlara karşı galip geleceklerdir (Buhârî, “Menâkıb”, 26; Müslim, “İmâre”, 170; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 36).”

12. Muâviye b. Kurre'den nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: “Şâm ehli bozulduğu zaman artık sizde bir hayır kalmaz. Ümmetimden bir taife, kıyamet kopuncaya kadar yardım olunmaya devam edecektir; onları yüzüstü bırakanlar kendilerine zarar veremez (Tirmizî, “Fiten”, 27; Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 24 s. 362, 363; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 36).”

13. Abdullah b. Amr'dan nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: “İnsanların üzerine öyle bir zaman gelecektir ki yeryüzünde Şâm'a iltihak etmeye hiçbir mümin kalmayacaktır (İbn Ebî Şeybe, 2015, c. 11 s. 73; Hâkim, 2018, c. 4 s. 504; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 36-37).”

14. Ebu Ümâme, Peygamber'in bu âyeti, yani “Onları (Hz. Meryem ve Hz. İsa) yerleşmeye elverişli bir tepeye yerleştirdik.”¹⁴ kısmını okuduğunu ve şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Burası neresidir bilir misiniz?” Sahabe: “Allah ve Resulü daha iyi bilir.” dediler. Buyurdu ki: “Orası Şâm'dadır. Şâm'da “Guta” denilen bir bölgededir. Oraya Dımaşk denilir. Orası Şâm şehirlerinin en hayırlısıdır” (İbn Asâkir, 1995, c. 1 s. 203, c. 50 s. 261; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 39).

15. Nevvâs b. Sem'ân'dan nakledildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: “Meryem oğlu İsa, Dımaşk'ın doğusundaki Beyaz Minare'ye inecektir (Müslim, “Fiten”, 110; İbn Asâkir, 1995, c. 1 s. 224; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 40).”

16. Cübeyr bin Nüfeyr'in babasından naklettiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: “Şâm size fethedilecektir. Konaklama yeri seçme konusunda muhayyer bırakıldığınızda, Dımaşk denilen şehre yerleşmelisiniz. Çünkü orası büyük savaşlar esnasında Müslümanlar'ın sığınağıdır. Onların karargahı ise oradaki Guta denilen yerdedir (Ahmed b. Hanbel, 2001, c. 29 s. 13; İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 44).”

Eserde yer alan rivayetler ve müellifin yorumları birlikte değerlendirildiğinde, Şâm'ın yalnızca coğrafi bir bölge olarak değil, İslâm'ın korunması, yayılması ve temsil edilmesinde merkezi bir misyona sahip kutsal bir mekân olarak tasvir edildiği anlaşılmaktadır.

”وَقَسَمَ السَّرَّ فَجَعَلَهُ عَشْرَةَ أَعْشَارٍ فَجَعَلَ جُزْءًا مِنْهُ بِالشَّامِ وَيَقِيبُهُ فِي سَائِرِ الْأَرْضِ” şeklinde vermiş olup söz mevkuf hadistir.

¹⁴ Mü'minûn, 50.

4. Sahâbe Sözlerinde Şâm

Alî b. Ebî Tâlib, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Safvân, Şâm'ın konumunun yüksekliği hakkında beyanda bulunmuşlardır.

1. Alî b. Ebî Tâlib: “Şâm halkına sövmeyiniz ancak onların zalimlerine sövünüz.”

2. Alî b. Ebî Tâlib: “Şâm halkına toptan lanet etme! Zira onların arasında veliler vardır; evet, onların arasında veliler vardır (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 43).”

3. Abdullah b. Safvân/Safvân b. Abdullah: “Şâm halkına toptan lanet etme! Zira onların arasında veliler vardır (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 43).”

4. Ebû Hureyre: “Şâm halkına sövmeyiniz; çünkü onlar Allah yolunda önde giden ordudur (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 43).”

Müellifin merfu hadislerin yanı sıra sahâbe sözlerine de yer vermesi, eserin yazılış amacı olan “bölgede kalma ve direnme” stratejisiyle doğrudan ilişkilidir. Haçlı ve Moğol tehditleri karşısında bölgede yaşayan halka, üzerinde yaşadıkları toprağın Hz. Peygamber'in sahâbesi tarafından da önemsendiği ve övüldüğü fikrini aşlamak istemiştir. Böylece coğrafi mekân, sahâbe otoritesiyle yeniden tahkim edilerek Müslüman kimliğinin ve mukavemetinin vazgeçilmez bir parçası haline getirilmiştir.

5. Âlimlerin Sözlerinde Şâm

İzzeddîn b. Abdüsselâm âyet ve hadislerin yanı sıra ulemanın sözlerini de delil olarak kullanmıştır. Atâ el-Horâsânî Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Horâsanlı ilim ehline nereye yerleşmesi konusunda istişare ettiğini, onların yönlendirmesi ile Şâm'da ikamete başladığını zikretmiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 29).

Abdullah b. Şevzeb babasıyla Şâm hakkında müzakerede bulunduğunu ve onunla ilgili haberlerin kendisine ulaşp ulaşmadığını sorduğunu zikrettikten sonra babasının Şâm'daki fitnelerin diğer yerlere göre daha hafif geçeceğini söylemiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 30-31). Müellif, bu hususun, tecrübe ile bilinen ve müşahede ile tanınan bir gerçek olduğunu zikrettikten sonra kıtlık, pahalılık ve benzeri belaların Şâm'da daha hafif hissedildiğini söylemiştir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 31).

6. İsrâîlî Haberlerde Şâm

Şâm ile ilgili olarak İsrâîlî haberler de bulunmaktadır. Ka'b el-Ahbâr'ın Tevrât'tan Şâm'ın üstünlüğüne dair nakli bu minvaldedir.

1. “Muhammed Allah'ın kulu, seçilmiş kuludur. Kaba ve sert değildir, çarşılarda bağırıp çağırmaz. Kötülüğe kötülükle karşılık vermez; aksine affeder ve bağışlar. Doğum yeri Mekke, hicret yeri Medine (Tayyibe), hükümdarlığı (mülkü) ise Şâm'dadır (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 37).”

2. “Muhammed Allah'ın Resulüdür. Ümmeti ise Hammadûn'dur. Bollukta da darlıkta da Allah Teâlâ'ya hamd ederler. Her mevkide Allah Teâlâ'ya hamd ederler, her yüksek yerde O'nu tekbir ederler. Güneşi takip ederler; vakti

geldiğinde, bir çöplüğün üzerinde bile olsalar namazlarını kılarlar ve bellerine peştamallarını bağlarlar, uzuvlarını yıkarlar ve gece vakti gökyüzündeki sesleri arı vızıltısı gibidir (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 37-38).”

Bu rivayetleri değerlendirirken yazar, bu hususun müşahade edilen gerçeklere uygun olduğunu zira İslam'ın mülkünün kuvvetinin ve ordularının çoğunluğunun Şâm'daki yiğitlik ve cesaret ehlinde olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır (İzzeddîn b. Abdüsselâm, 1987, s. 38).

Sonuç

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın *Terğîbü ehli'l-İslâm fî sükne's-Şâm* adlı eseri üzerine yapılan bu çalışma, Şâm coğrafyasının hadis literatüründe nasıl inşa edildiğini coğrafi bir perspektifle ele almıştır. Metin bütüncül olarak değerlendirildiğinde, Şâm'ın yalnızca fizikî bir mekân olarak değil; dinî, siyasî ve sembolik anlamlar taşıyan çok katmanlı bir coğrafya olarak sunulduğu görülmektedir. Çalışmada öncelikle müellifin yaşadığı tarihî bağlam değerlendirilmiş, ardından eserin yazılma amacının sadece fazilet anlatımı olmadığı, aynı zamanda dönemin sosyo-politik şartlarına cevap veren bir yönü bulunduğu ortaya konulmuştur. Haçlı seferleri ve Moğol tehdidi gibi büyük krizlerin yaşandığı bir dönemde kaleme alınan eser, Şâm'ı güvenli, istikrarlı ve dinî açıdan üstün bir merkez olarak takdim ederek Müslümanlar'ı bu bölgeye yönlendirmeyi hedeflemektedir. Metinde Şâm'ın fazileti hem Kur'an âyetleri hem de hadis rivayetleriyle temellendirilmektedir. Özellikle “berekatli kılınan topraklar” vurgusu, Şâm'ın ilahî seçkinliğe sahip bir coğrafya olarak yorumlanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda bereket kavramı sadece tarımsal verimlilikle sınırlı kalmayıp, ilim, maneviyat ve tarihsel derinlik gibi unsurları da kapsayan geniş bir anlam çerçevesinde ele alınmaktadır. Hadisler üzerinden yapılan değerlendirmelerde Şâm'ın üç temel kimlikle öne çıktığı görülmektedir: Kutsal coğrafya, direniş coğrafyası ve ilim merkezi. Şâm'ın Allah tarafından seçilmiş bir yer olduğu, hak üzere kalacak bir topluluğun burada bulunacağı ve fitne zamanlarında güvenli bir sığınak olacağı yönündeki rivayetler, bu bölgeye güçlü bir dinî anlam yüklemektedir. Aynı zamanda cihad hattı olması ve düşmana karşı savunma merkezi olarak tasvir edilmesi, Şâm'ın stratejik önemini de pekiştirmektedir. Eserde Dımaşk'ın özel bir konuma sahip olduğu da dikkat çekmektedir. Şâm bölgesi genel olarak övülse de Dımaşk, ilim, siyaset ve şehirleşme açısından merkezi bir örnek olarak sunulmaktadır. Bu durum, coğrafi anlatının Dımaşk/Şâm üzerinden görünür kılındığını göstermektedir. Metnin önemli boyutlarından biri de ahir zaman tasavvurlarıdır. Şâm'ın gelecekte gerçekleşecek büyük olayların merkezi olarak sunulması, bu coğrafyayı sadece geçmiş ve şimdiyle değil, aynı zamanda gelecekle de ilişkilendirmektedir. Böylece Şâm, zamanlar üstü bir anlam kazanmakta; İslam tarihinin sürekliliğini temsil eden bir mekân hâline gelmektedir. Hadis tenkidi açısından bakıldığında, eserde yer alan rivayetlerin tamamının aynı derecede sahih olmadığı görülmektedir. Ancak fezâil literatüründe zayıf rivayetlerin kullanımının yaygın olduğu dikkate alındığında, bu durum metnin işlevini ortadan kaldırmamaktadır. Burada asıl önemli olan, rivayetlerin tarih boyunca nasıl bir coğrafi ve kültürel bilinç oluşturduğudur. Sonuç olarak bu çalışma,

hadislerin sadece dinî hükümler aktaran metinler olmadığını; aynı zamanda mekân algısı ve coğrafî kimlik inşa eden araçlar olduğunu göstermektedir. Şâm, bu bağlamda İslam dünyasında bereketin, ilmin, direnişin ve istikrarın sembolü olarak kurgulanmıştır. Bu yönüyle eser, hadis-coğrafya ilişkisini anlamak için önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (2001). *Müsned* (Ş. Arnavût & Â. Mürşid, thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Apaydın, H. Y. (1999), İzzeddîn b. Abdisselâm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 19, s. 284-285.
- Bezzâr, A. b. A. b. A. (1988). *Müsned (el-Bahrü 'z-zehhâr)* (thk. M. Zeynullah vd.). Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- Buhârî, E. A. M b. İ. (2012). *el-Câmiu 'l-müsnedü's-sahîhu 'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihi*. Kâhire: Dâru't-Te'sil.
- Cihangir, M. (2018). "İzz bin Abdusselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği". *Edebali İslamiyat Dergisi*, 2(4), 179-203.
- Ebû Ya'lâ, A. b. A. b. M. (1984). *Müsned* (thk. H. S. Esed). Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Elbânî, M. N. (1992). *Silsiletü 'l-ehâdisi 'd-daîfe ve 'l-mevdûa*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Elbânî, M. N. (1995). *Silsiletü 'l-ehâdisi 's-sahîha*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, E. A. M b. A. (2018). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (thk. A. Mürşid vd.). Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye
- Heysemî, E. H. N. A. b. E. B. (1994). *Mecmaü 'z-zevâid ve menbeu 'l-fevâid* (thk. H. el-Kudsî). Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.
- İbn Asâkir, E. K. A. b. H. b. H. (1995). *Târîhu medîneti Dimeşk ve zikru fadlihâ ve tesmiyeti men hallehâ mine'l-emâsil ev icteze bi-nevâhîhâ min vâridihâ ve ehlihâ* (thk. M. E. S. Ö. el-Amravî). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Ebî Şeybe, A. b. M. (2015). *Musannef* (thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz). Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyye.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. (2012). *Sahîhu İbn Hibbân* (thk. M. A. Sönmez & H. Aydemir). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İzzeddîn b. Abdüsselâm, E. M. A. b. A. (1987). *Terğîbü ehli 'l-İslâm fî sükne's-Şâm* (thk. Muhammed Şekkûr b. Mahmûd). Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- Karadağ, B. (2025). "İslâm Siyaset Düşüncesinde Ulemânın İktidarı Denetleme Rolü: İzz b. Abdüsselâm Örneği". *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, (22), 89-116.
- Karasu, T. (2021). *İzz b. Abdisselâm'ın Hadis Anlayışı* (Yayımlanmamış doktora tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Kütübî, S. M. b. Ş. (1973). *Fevâtü 'l-vefeyât* (thk. İ. Abbâs,). Beyrut: Dâru Sâdır.

- Müslim, E. H. M. B. H. K. N. (1955). *Sahîhu Müslim* (thk. M. F. Abdülbâkî). Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî.
- Öğke, A. (2003). “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm’ın Tasavvuf Yaklaşımı”. *Ekev Akademi Dergisi*, 17 (Güz), 133-150.
- Taberânî, E. K. S. b. A. b. E. (1994). *el-Mu‘cemü’l-kebîr* (thk. H. A. es-Selefî). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taberânî, E. K. S. b. A. b. E. (1984). *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn* (thk. H. A. es-Silefî). Beyrût: Müessesetü’r-Risâle.
- Tirmizî, M. b. İ. (1975). *Sünen* (thk. A. M. Şâkir & M. F. Abdülbâkî). Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halabî.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (2019). *Tekmiletü Siyeri a‘lâmi’n-nübelâ* (thk. Â. Mürşid vd.). Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1985). *el-İber fî haberi men gaber* (thk. E. H. M. S. b. B. Zağlûl). Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.

BÖLÜM 3

**İslâm Hukukunda Boşanma Tazminatı:
Talâk-ı Taassuf, Zarar ve Mut'a
Bağlamında Bir Değerlendirme**

Ayşegül Yurduseven¹

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
ORCID ID: 0009-0009-2811-9293

1. Giriş

Aile, akrabalık bağı ile bir araya gelen bireylerden oluşan bir topluluk olup toplumun temel yapı taşı olarak kabul edilmektedir. İslâm'da aile, neslin devamını sağlayan, bireye huzur veren ve kişiyi dinen günah sayılan kötülüklerden koruyan önemli bir yapı olarak değerlendirilmektedir (Aydın, 1989, s. 199). Eşler arasında huzur, sükûn, sevgi ve merhamet kaynağı olan aile hayatının sürekliliği ise bazen mümkün olmamaktadır. Sevginin yerini sürekli çatışma ve nefrete bıraktığı, eşlerin evlilikten beklenen amaçları gerçekleştiremediği durumlarda hukuk düzeni ayrılığa imkân tanımıştır. İslâm'da evliliğin çekilmez bir yük haline geldiği durumlarda boşanmaya müsaade etmiştir (Yaman, 2002, s. 63). Bu nedenle boşanma, devamı halinde taraflar için daha ağır zararlara yol açabilecek bir evliliğin sonlandırılmasına imkân veren bir çözüm olarak değerlendirilmiştir.

Evlilik akdi kadın ve erkek için karşılıklı hak ve sorumluluklar doğurduğu gibi, evliliğin sona ermesi de birtakım hukukî sonuçlar meydana getirir. İddet, mehir, iddet nafakası, mut'a ve hidâne giderleri bu sonuçların başlıcalarıdır (Bilmen, t.y., C. 2, ss. 426-441; Yaman, 2002, ss. 87-96). Dolayısıyla İslâm hukukunda boşanmış kadının ekonomik durumunun göz ardı edildiğini söylemek mümkün değildir. Bu noktada asıl tartışma, klasik fıkhnın öngördüğü bu malî haklara ek olarak modern hukukta görülen anlamıyla ayrıca bir boşanma tazminatına hükmedilip hükmedilemeyeceği noktasında ortaya çıkmaktadır.

Modern hukukta boşanma tazminatı, boşanma sebebiyle mevcut veya beklenen menfaatleri zedelenen ve diğer eşe göre kusursuz ya da daha az kusurlu olan tarafın, şartları gerçekleştiğinde tazminat talep edebilmesine dayanmaktadır (Yavuz, 2012, s. 63). Modern hukukta maddî tazminata hükmedilmesinde kusur, zarar ve uygun illiyet bağı belirleyici unsurlardır. İslâm hukukunda ise talâkın kendisi meşru bir hukukî tasarruftur. Bu nedenle modern sistemdeki tazminat kurumunu doğrudan klasik fıkha aktarmak, talâkın meşruiyeti ile hakkın kötüye kullanılması arasındaki ayrımı belirsizleştirebilir. Burada cevaplanması gereken soru, meşru bir hakkın kullanımından dolayı tazminatın gerekip gerekmediğinden ziyade boşama hakkını kullanırken nelerin hakkın kötüye kullanılmasına yol açtığı ve bunun hukukî sonuçlarının tespiti.

Bu çalışmanın amacı, modern hukukta boşanma sebebiyle gündeme gelen tazminat kurumunun İslâm hukukundaki karşılığını araştırmak ve bu bağlamda talâk-ı taassuf ile mut'anın hukukî işlevini karşılaştırmalı biçimde değerlendirmektir. Çalışma, modern tazminat kurumunun klasik fıkhta aynı isim veya içerikle bulunduğu varsayımından hareket etmemekte; buna karşılık İslâm hukukunun zarar, damân ve hakkın kötüye kullanılması ilkelerini de göz ardı etmemektedir. Bu amaçla önce boşanmanın kavramsal çerçevesi ve boşanma sonrasında doğan malî haklar ele alınmakta, ardından tazminatın genel esasları

açıklanmakta ve son olarak talâk-ı taassuf ile mut'a eksenindeki çağdaş tartışmalar incelenmektedir.

Çalışma, klasik fıkıh kaynakları ile çağdaş İslâm hukuku literatüründeki görüşlerin karşılaştırılmasına dayalı bir inceleme niteliğindedir. Özellikle mut'anın hükmü ve miktarı konusunda mezheplerin yaklaşımları, talâk-ı taassuf bakımından ise tazminatı kabul eden ve reddeden çağdaş görüşlerin dayanakları birlikte ele alınmaktadır. Bu çalışma yalnızca İslâm hukukunda "boşanma tazminatı var mıdır?" sorusuna cevap vermemekte, boşanmış kadının malî açıdan korunmasının İslâm hukukunda hangi yollarla sağlandığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

2. İslâm Hukukunda Boşanmanın Kavramsal Çerçevesi

Türk hukukunda boşanma, geçerli biçimde kurulmuş bir evlilik birliğinin kanunda öngörülen sebeplerden birine dayanılarak hâkim kararıyla sona erdirilmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Akıntürk & Karaman, 2013, s. 235). İslâm hukukunda ise modern hukuktaki "boşanma" kavramının bütün kullanım alanlarını tek başına karşılayacak şekilde bir terim bulunmamaktadır. Ancak eşlerin birbirinden ayrılmasını ve evlilik bağının çözülmesini ifade eden müfârakât/firkat kavramının boşanma kavramının karşılığı olduğu söylenebilir (Bilmen, t.y., C. 2, s. 174; Erdoğan, 2005, s. 317). Müfârakât/firkat kavramının yanı sıra talâkın geniş anlamıyla kullanımı da boşanmanın karşılığı olarak kabul edilebilir (Yılmaz, 2006, ss. 3-4).

Boşanmanın meşruiyeti Kur'ân, Sünnet ve fıkıh geleneğinde kabul edilmiştir. Bakara 2/229-230 ve Talâk 65/1 gibi âyetler, boşanmanın hukukî sonuçlarını ve uygulanma biçimini düzenlemektedir (Yaman, 2002, s. 63). Bununla birlikte meşruiyet, boşanmanın teşvik edilen veya sebepsiz biçimde kullanılması arzu edilen bir hak olduğu anlamına gelmez. Evlilikte sevgi ve huzurun tamamen ortadan kalktığı, aile birliğinin amaçlarının gerçekleştirilemediği durumlarda boşanma son çare olarak kabul edilmektedir.

Boşanmaya müsaade edilmiş ancak Allah'ın en sevmediği helalin boşanma olduğu hadiste zikredilmiştir (Ebû Davûd, "Talâk", 3). Müsaade verilmesiyle birlikte bu hususun hadiste zikredilmiş olması, talâk-ı taassuf yani boşama hakkının kötüye kullanılması tartışması için belirleyicidir. Eğer talâk hiçbir ihtiyaç ve gerekçe aranmaksızın tamamen mübah bir tasarruf olarak kabul edilirse, sırf kullanılması sebebiyle kocaya tazminat yüklemek güçleşmektedir. Buna karşılık boşanmanın ancak ihtiyaç hâlinde başvurulması gereken bir ruhsat olduğu kabul edildiğinde, makul bir sebep bulunmaksızın sırf zarar verme amacıyla kullanılan boşama hakkının kötüye kullanılması düşüncesine daha elverişli bir zemin oluşmaktadır. Naslar ve aile kurumunun amaçları birlikte değerlendirildiğinde, zaruret veya ihtiyaç bulunmadıkça boşanmaya yönelmenin uygun olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Boşanmanın İslâm hukukundaki karşılığı kadar, boşanmanın gerçekleşme şekli de boşanma tazminatı tartışmaları bakımından önemlidir. Çünkü modern anlamdaki tazminat tartışması, İslâm hukukundaki evliliğin sona erdiği bütün hallerde değil daha ziyade kocanın tek taraflı iradesiyle meydana gelen talâk etrafında yapılmaktadır. İslâm hukukunda evliliği sona erdiren başlıca yolların bilinmesi, tek başına kocanın kullandığı talâk kavramını diğer yollardan ayırma bakımından önemlidir. Bu hususun anlaşılması adına İslâm hukukunda evliliği sona erdiren yollara kısaca değinilecek, sonrasında boşanmanın meşruiyeti konusuna devam edilecektir.

3. İslâm Hukukunda Evliliği Sona Erdiren Başlıca Yollar ve Boşanmanın Malî Sonuçları

İslâm hukukunda evliliği sona erdiren başlıca yollar talâk, fesih, tefrik ve muhâla'adır. Talâk sözlükte baği çözmek ve serbest bırakmak anlamlarına gelir (İbn Manzûr, 1993, C. 10, s. 226). Terim olarak talâkın dar ve geniş anlamıyla kullanımı söz konusudur. Fıkıh terminolojisinde dar anlamıyla kullanımı kocanın tek taraflı iradesiyle evlilik bağını sona erdirmesini, geniş anlamıyla kullanımı ise evlilik bağını ortadan kaldıran ayrılık yollarını ifade etmektedir (Bilmen, t.y., C. 2, s. 175; Erdoğan, 2005, s. 434). Bu bağlamda klasik eserlerde hul', tefvîz ve tefrik gibi kavramlar talâkın geniş anlamda kullanımına örnektir ve "kitabü't-talâk" bahisleri içinde ele alınmaktadır (İbnü'l Hümâm, t.y., C. 3, s. 463; Cin & Akgündüz, 2011, s. 521)

İslâm hukukundaki boşanma yollarından biri de fesihtir. Fesih, evlilik akdinin kuruluşunda mevcut bir eksiklik veya sonradan ortaya çıkan bir bozukluk sebebiyle evlilik bağının sona ermesidir (Karaman, 2001, C. 1, s. 293). Akitten sonra, akdin sıhhat şartlarından birinin bulunmadığının anlaşılması, velisinin izni olmadan dengi olmayan biriyle evlenen reşid bir kadının velisinin sonradan bu evliliğe karşı çıkması, eşlerden birinin irtidat etmesi gibi hususlar feshe örnek verilebilir (Bilmen, t.y., C. 2, ss. 181-183; Karaman, 2001, C. 1, s. 293).

Fesih ile talâkın hukukî sebepleri farklıdır. Bu nedenle fesih sonucunda ortaya çıkan malî sonuçların, kocanın tek taraflı talâkından doğan sonuçlarla her zaman aynı kabul edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı fesih sebebiyle meydana gelen boşanma, çalışmanın kapsamına dahil edilmemektedir.

Tefrik ise, hâkimin belirli bir hukukî sebebe dayanarak eşleri ayırmasıdır (Erdoğan, 2005, s. 557). İktidarsızlık, ağır hastalıklar, kötü davranma, şiddetli geçimsizlik, nafakanın sağlanamaması, kaybolma veya evi terk etme gibi sebepler farklı mezhep ve düzenlemelerde tefrik kapsamında ele alınmıştır (Yaman, 2002, ss. 76-81). Burada ayrılık doğrudan kocanın serbest iradesine dayanmadığından, boşanma tazminatıyla ilgili tartışmanın konusu dışında kalmaktadır.

Kocanın talâk kullanma yetkisini eşine veya bir başkasına vermesini (Bilmen, t.y., C. 2, ss. 258-267; Erdoğan, 2005, s. 558) ifade eden tefvîz-i talâk da bir diğer evliliği sona erdirmeye şeklidir. Ancak yetkinin eşe verilmesi kocanın kendi talâk yetkisini ortadan kaldırmamaktadır (Kâsânî, 1986, C. 3, s. 122). Bununla birlikte tefvîz-i talâk, İslâm hukukunda evliliğin sona erdirilmesinin yalnızca tek yönlü ve değişmez bir yetki dağılımına indirgenemeyeceğini göstermesi bakımından ise önemlidir.

Muhâla'a ise kadının belirli bir bedel karşılığında evlilik bağından ayrılması konusunda kocasıyla anlaşmasıdır (Erdoğan, 2005, s. 390). Bakara sûresinin 229. âyeti ve Sâbit b. Kays'ın eşinden bahçe karşılığında boşanmasıyla ilgili rivayet muhâla'anın meşruiyetinin başlıca delilleri arasında zikredilmektedir (Şevkanî, 2013, C. 12, s. 444). Muhâla'ada kadının ayrılık talebine karşılık bir bedelin gündeme gelmesi, çağdaş literatürde ters yönden bir kıyasla boşanma tazminatını desteklemek için de kullanılmıştır. Bununla birlikte muhâla'a bedeli ile haksız zararın tazmini aynı hukukî sebebe dayanmadığından, bu kıyasın tek başına belirleyici bir delil oluşturmadığı da ileri sürülmüştür (Ateyli, 2011, ss. 102-104).

İslâm hukukunda evlilik birliğinin sona ermesi görüldüğü gibi farklı şekillerde olabilmektedir. Boşanmanın gerçekleşmesi durumunda da kadının malî açıdan korunmasına yönelik uygulamalar söz konusudur. Evliliğin sona ermesiyle birlikte mehir, iddet nafakası, mut'a ve çocukların bakımına ilişkin giderler gibi farklı hukukî sonuçlar gündeme gelmektedir. Bu hukukî sonuçlar aşağıda kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Mehir, erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya maldır (Bilmen, t.y., C. 2, s. 147). Mehrin hukukî sebebi boşanma veya zarar değil, nikâh akdidir. Bundan dolayı muteber bir şekilde kurulmuş olan bir evlilikte, akit esnasında kadının alacağı mehir zikredilmese veya verilmeyeceği şart koşulsa bile kadın nikah akdiyle mehre hak kazanır ve onda dilediği gibi tasarruf etme yetkisine sahiptir (Mergînânî, t.y., C. 1, s. 198; Bilmen, t.y., C. 2, s. 147).

Mehrin nikah akdi sebebiyle kazanılan bir hak olması, mehri boşanma tazminatından ayırmaktadır. Bu sebeple mehrin verilmiş olması boşanma tazminatına hükmedilmesine engel teşkil etmemektedir. Ancak mehrin boşanma sonrası kadının ekonomik işlevine katkıda bulunduğu göz ardı edilmemesi, boşanma tazminatı tutarı belirlenirken hakkaniyet açısından daha uygun gözükmemektedir.

Boşanma neticesinde kadının iddet beklemesi gerekmektedir. İddet, evliliğin sona ermesinden sonra kadının belirli bir süre beklemesini ifade eder (Karaman, 2001, C.1, s. 382) İddetin hukukî ve sosyal amaçları arasında nesebin korunması, evliliğin bazı etkilerinin belirli bir süre devam etmesi ve ric'î talâkta dönüş imkânının korunması sayılabilir (Bilmen, t.y., C. 2, s.394; Karaman, 2001, C. 1, s. 382). İddet süresince kadının bu dönemdeki yiyecek, giyecek ve barınma

ihtiyaçlarının karşılanması kocaya aittir ve kadın bu süre zarfında iddet nafakası almaya hak kazanmaktadır (Mergînânî, t.y., C. 2, s. 285).

İddet nafakasının tazminattan temel farkı, bu hakkın boşanmanın ve iddet statüsünün hukukî sonucu olmasıdır. Dolayısıyla tazminatla aynı sebebe dayanmasa da iddet süresiyle sınırlı olmak kaydıyla boşanma sonrasında kadının ekonomik olarak korunmasına katkı sağlamaktadır. Ancak iddet nafakasının modern hukuktaki boşanma tazminatının yerini tuttuğunu söylemek zordur (Ateylî, 2011, s.176).

Boşanma yalnızca eşler arasındaki malî ilişkiyi değil, çocukların bakım ve gözetimini de etkiler. Hidâne ve çocukların nafakasına ilişkin hükümler doğrudan boşanmış kadına verilmiş bir tazminat niteliğinde değildir; çocuğun yararı ve bakım yükümlülüğü esasına dayanır. Bununla birlikte boşanmanın ekonomik sonuçlarının aile içinde nasıl paylaştırıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Hidâne görevini üstlenen kişinin şartlarına göre ücret talep edebilmesi ve çocuğun nafaka ile eğitim giderlerinin babaya ait olması, boşanma sonrasındaki yüklerin bütünüyle anneye bırakılmadığını göstermektedir (Yaman, 2002, s. 96).

Boşanmanın gerçekleşmesi neticesinde kocanın ödemesi gereken bedellerden biri de mut'adır. Mut'a, ayrılık acısını hafifletmek ve kadının gönlünü almak amacıyla mehre ilave olarak veya bazı hâllerde mehrin yerine verilen mal ya da kisse şeklinde tanımlanmaktadır (V. Zuhaylî, 1984, C. 7, s. 316). Bakara 2/236 ve 2/241 ayetleri mut'anın hükmü ve kapsamına ilişkin tartışmaların temel naslarıdır. Mut'a doğrudan boşanma sonrasında gündeme gelmesi sebebiyle modern boşanma tazminatıyla karşılaştırılan klasik malî haklardan biridir.

Mut'anın hukukî niteliği mezheplere göre aynı değildir. Bazı görüşlerde belirli boşanma türlerinde vacip, diğerlerinde müstehap kabul edilirken, bazı görüşler mut'anın kapsamını bütün boşanmış kadınlara yaklaştırmaktadır. Bu farklılık, mut'anın modern tazminatın birebir karşılığı olarak tanımlanmasını güçleştirmekle birlikte, boşanmış kadının malî ve manevî mağduriyetini hafifletme işlevini ortadan kaldırmamaktadır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında mut'ayla boşanma tazminatı arasındaki ilişkiye daha detaylı değinilecektir.

4. İslâm Hukukunda Tazminatın Genel Esasları

Boşanma sonrasında doğan mehir, nafaka, hidâne giderleri ve mut'anın hukukî niteliğini tazminattan ayırabilmek için, önce İslâm hukukunda tazminat sorumluluğunun hangi esaslara dayandığını belirlemek gerekir. İslâm hukukunda tazminat kavramının dayandığı temel kavramlar, damân ve ta'vîz kavramları ile teaddî ve zarar kavramlarıdır.

İslâm hukukunda modern tazminat kavramıyla ilişkili olarak damân ve ta'vîz terimleri kullanılmaktadır. Damân, kişinin başkasının malına zarar vermesi, menfaatlerini zayi etmesi, ruh ve beden bütünlüğünü tamamen veya kısmen ihlal etmesi nedeniyle mal ödemekle sorumluluk altına girmesidir (V. Zuhaylî, 1998,

s. 22). Ta'vîz ise başkasına verilen zarar sebebiyle ödenmesi gereken mali bedelin verilmesidir (Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şûnü'l-İslâmiyye, 1998, C. 18, s. 35)

Tazminat düşüncesinin merkezinde zararın giderilmesi vardır. Bununla birlikte her zarar otomatik olarak malî tazminat doğurmaz. Zarara yol açan fiilin hukukî niteliği, zarar gören menfaatin korunmaya değer olup olmadığı ve fiil ile zarar arasındaki bağlantı birlikte değerlendirilir. Bu sebeple boşanma tazminatı, sadece kadının boşanma sonrasında ekonomik veya manevî güçlük yaşaması üzerinden çözülemez; bu güçlüğü hukukî olarak kimden ve hangi sebepten kaynaklandığının belirlenmesi de önemlidir.

Tazminat sorumluluğunun kurulmasında ele alınması gereken diğer kavramlar, teaddî ve zarar kavramlarıdır. Teaddî, hakkı aşmak demek olup zulüm, düşmanlık ve hakkın kullanılmasında sınırın aşılmasıdır. Teaddiden kastedilen mübah olmayan bir şeyi yapmak veya şer'an veya hak sahibi tarafından izin verilmeyen bir fiili işlemektir (V. Zuhaylî, 1998, ss. 24-26). Teaddî, kişinin hukuk düzeninin çizdiği sınırı aşması veya başkasının hakkına hukuka aykırı biçimde müdahale etmesidir. Zarar ise kişinin malvarlığında, bedeninde veya hukuk tarafından korunan başka bir menfaatinde meydana gelen eksilmeyi ifade eder. Tazminatta asıl olan hak sahibinin maruz kaldığı telef ve noksanlığı gidermek ve meydana gelen zararı ortadan kaldırmaktır (V. Zuhaylî, 1998, ss. 27-28).

Bir davranışın karşılığı olarak tazminata hükmedilmesi için teaddî ve zararın birlikte bulunması gerekir. Ancak bu noktada boşanma tazminatı açısından karşımıza bir problem çıkmaktadır. Boşanmadan dolayı meydana gelen zararları tespit etmek mümkündür. Ancak boşama hakkının kullanımında teaddiden söz etmek her zaman mümkün görünmemektedir. Nitekim talâk, başlı başına hukuka aykırı bir fiil değildir. Kocanın hukuk düzeninin kendisine tanıdığı bir yetkiyi kullanması, tek başına teaddî olarak nitelendirilemez. Bu sebeple boşanma tazminatına hükmedilecekse, talâkın kendisi ile talâk hakkının sınırları aşan kullanımını birbirinden ayırmak gerekir. Bu noktada ise hakkın kötüye kullanılması teorisi bu ayrımı sağlamaya çalışmaktadır.

Boşanma tazminatına hükmederken zarar ve teaddinin belirlenmesi önemli olmakla birlikte bunun tespiti kolay olmamaktadır. Nitekim aile hayatının mahrem yapısı, boşanma tazminatının ispatını daha da güçleştirmektedir. Eşlerin yıllar boyunca yaşadığı olayların hangisinin boşanmanın gerçek sebebi olduğu, dışarıdan tanıklarla her zaman tespit edilemez. Tarafların kendi anlatımları ise tazminat sonucundan doğrudan etkilendiği için menfaat çatışması içerir. Bu nedenle aile sırlarının ifşası ve tarafların birbirleri hakkında ağır iddialar ileri sürmesi ihtimali, taassufe dayalı tazminatın uygulama bakımından dikkate alınması gereken sonuçlarındandır (Ateylî, 2011, ss. 104-109).

Boşanmada hakkın kötüye kullanılmasından dolayı bir tazminata hükmetme durumunda üç ayrı hususun ispatı önemlidir. İlk olarak talâk hakkının olağan ve meşru sınırların dışında kullanıldığı gösterilmelidir. İkinci olarak kadının tazmin edilebilir nitelikte bir zarara uğradığı ortaya konulmalıdır. Üçüncü olarak bu zararın talâkın taassufi kullanımından kaynaklandığı belirlenmelidir. Bu üç unsurdan herhangi birinin belirsiz kalması, tazminatın hukukî temelini zayıflatır. (Ateylî, 2011, ss. 104-109).

Boşanma tazminatının en güç meselelerinden biri de zarar ile boşama arasındaki illiyet bağının kurulmasıdır. Evlilik, uzun süreli ve çok boyutlu bir ilişkidir. Tarafların ekonomik ve psikolojik durumları, aile çevresi, çocuklar, çalışma hayatı ve toplumsal şartlar boşanmanın sonuçlarını birlikte etkileyebilir. Bu nedenle boşanma sonrasında ortaya çıkan her ekonomik veya manevî olumsuzluğun doğrudan kocanın talâkına isnat edilmesi mümkün değildir (Ateylî, 2011, ss. 104-109).

5. Modern Hukuktaki Boşanma Tazminatının Yapısı

Modern hukukta boşanma tazminatı, maddî ve manevî tazminat ayrımı üzerinden ele alınmaktadır. Modern sistemde maddî ve manevî tazminat ayrımı yapılmakta; boşanma yüzünden mevcut veya beklenen menfaatleri zedelenen, diğer tarafa göre daha az kusurlu eşin maddî tazminat talep edebilmesi; kişilik hakkı saldırıya uğrayan tarafın ise şartları oluştuğunda manevî tazminat isteyebilmesi kabul edilmektedir (Yavuz, 2012, s. 63). Bu modelin merkezinde boşanmanın gerçekleşmesinden ziyade kusur ve zarar ilişkisi bulunmaktadır.

Maddî tazminatta amaç, boşanma sebebiyle malvarlığında meydana gelen veya gelecekte meydana gelmesi beklenen ekonomik kaybı telafi etmektir. Bu nedenle tazminatın miktarı belirlenirken tarafların ekonomik durumları, evliliğin süresi, boşanma sebebi ve zarar gören menfaatlerin niteliği gibi unsurlar önem kazanır (Kaçak, 2009, s. 28). Tazminat miktarının matematiksel kesinlikle belirlenemediği durumlarda hâkimin takdir yetkisi devreye girer. Modern hukukta tazminat miktarının hâkim tarafından belirlenmesi ve gerektiğinde geleceğe yönelik uyarılama yapılabilmesi (Akıntürk & Karaman, 2013, s. 298; Yavuz, 2012, s. 64) de mümkündür.

Manevî tazminatta ise zarar gören tarafın kişilik değerlerinde meydana gelen ihlalin telafisi amaçlanır. Boşanma sebebi tek başına manevî tazminat için yeterli değildir; boşanmaya yol açan olayların kişilik hakkına saldırı niteliği taşıması gerekir. Böylece modern sistemde de her boşanmanın otomatik olarak tazminat doğurmadığı görülmektedir. Bu nokta, İslâm hukukundaki talâk-ı taassuf tartışmasıyla sınırlı bir benzerlik kurulmasına imkân verir: Her iki yaklaşımda da sırf ayrılığın gerçekleşmesi ile sorumluluk doğuran nitelikli davranış birbirinden ayrılmaya çalışılır.

Bununla birlikte iki hukuk sisteminin başlangıç kabulleri farklıdır. Modern hukukta boşanma hâkim kararıyla ve kanunda düzenlenen sebepler çerçevesinde gerçekleşirken, klasik İslâm hukukunda talâk kocanın kullanabildiği hukukî bir yetkidir. Bu farklılık, modern kusur ve tazminat modelinin İslâm hukukuna doğrudan aktarılmasını güçleştirir. Bu nedenle karşılaştırmanın amacı iki sistemi özdeşleştirmek değil, modern tazminatın hangi problemi çözmeye çalıştığını belirleyip İslâm hukukunda aynı problemin hangi araçlarla karşılandığını araştırmaktır.

İslâm hukukundaki tazminat tartışmasında zararın niteliği, sorumluluğun kapsamını doğrudan etkiler. Maddî zarar, kişinin malvarlığında ölçülebilir bir eksilme meydana getirdiği için malî karşılıkla giderilmeye daha elverişlidir. Bir malın telef edilmesi, gelir kaybı veya doğrudan ekonomik eksilme gibi durumlarda zararın miktarı nispeten somut biçimde belirlenebilir. Boşanma bağlamında ise kadının evlilik sebebiyle yaptığı harcamalar, boşanma sonrasında ortaya çıkan geçim gücü veya belirli ekonomik kayıplar maddî zarar başlığı altında tartışılabilir. Ancak bu zararların hangisinin doğrudan boşamadan, hangisinin evlilik ilişkisinin olağan sona erme sonuçlarından kaynaklandığını ayırmak her zaman kolay değildir.

Manevî zarar ise kişinin şeref, itibar, huzur ve psikolojik bütünlüğünde meydana gelen olumsuzluklarla ilişkilidir. Boşanmanın özellikle sebepsiz veya aşağılayıcı biçimde gerçekleştirilmesi kadında ciddi bir üzüntü ve sosyal baskı doğurabilir. Bununla birlikte bu tür zararın para ile ölçülmesi, maddî zarara kıyasla daha güçtür. Bu nedenle manevî zararın malî tazmini ayrıca değerlendirilmekte ve İslâm hukukçuları arasında bu konuda görüş birliği bulunmadığı görülmektedir.

Bu ayırım boşanma tazminatının İslâm hukukunda temellendirilmesi bakımından önemlidir. Eğer tazminat yalnızca maddî ve doğrudan ispatlanabilir kayıplarla sınırlandırılırsa uygulama alanı daralır, buna karşılık manevî zararların da para ile tazmini kabul edilirse hâkimin takdir alanı genişler. Takdir alanının genişlemesi ise bir taraftan somut olayın özelliklerini dikkate alma imkânı verirken diğer taraftan belirsizlik ve farklı uygulama riskini artırır. Bu sebeple mut'anın alternatif bir malî koruma aracı olarak değerlendirilmesinin arka planında, yalnızca klasik bir kurum arayışı değil ispat ve miktar belirleme sorunlarını azaltma düşüncesi de bulunmaktadır.

6. Boşanma Tazminatının İslâm Hukukunda Temellendirilmesi

Boşanma tazminatını kabul eden çağdaş yaklaşımlar farklı hukukî temeller ileri sürmüştür. Bu temellendirmeler akdî mesuliyet, kusur mesuliyeti, talâk hakkının kocaya ait olması ve talâk hakkının kötüye kullanılması şeklinde dört başlık altında ele alınabilir. Bu dayanaklar içinde tazminata hükmetmeye en elverişli görülen yaklaşım ise talâk hakkının kötüye kullanılmasıdır (V. Zuhaylî, 1998, ss. 14, 27-30).

Boşanma tazminatı temellendirilirken öne sürülen hukukî dayanaklardan biri akdî mesuliyetin varlığıdır. Akdi mesuliyete dayanarak boşanma tazminatına hükmedilebileceği öne sürülmektedir. Akdi mesuliyet, sözleşmenin doğası gereği yerine getirilmesi gerekenlerin ihlal edilmesi veya taraflardan birinin açıkça ya da dolaylı olarak şart koştuğu koşullardan birinin yerine getirilmemesidir. Bu çerçevede, boşanma sırasında kusursuz eşin uğradığı zararın kusurlu eş tarafından karşılanması için maddi tazminat ödenmesi gerektiğine dair bir madde boşanma hukukunda yer almaktadır. Günümüzde resmi evlilik yapan eşlerin bu yasal kurala uyması, İslâm hukuku açısından da gereklidir. Çünkü yürürlükteki Medeni Kanun'daki bu şart zımnen kabul edilmiş sayılır ve nikah akdine aykırı bir durum oluşturmaz. Ayrıca bu şart, herhangi bir ayet veya hadis ile de çelişmemektedir (Dalgın, 2005, ss. 53-54)

Akdi mesuliyet gereği boşanma tazminatına hükmedilmesine şu şekilde itiraz edilmiştir: Akdi mesuliyet malî akitlerde söz konusudur, talâk malî bir akit değildir. Ayrıca talâkta evlilik akdinin tabiatını ihlal etme söz konusu değildir. Bundan dolayı kadın nikah akdinde talâkın vuku bulmamasını şart koşamaz. Talâk meşrû bir eylemdir ve böyle bir şartın konulması helalin haram kılınması anlamına gelir. Bundan dolayı akdi mesuliyete dayanarak tazminata hükmetmek mümkün değildir (M. Zuhaylî, 1998, ss. 25-26)

Boşanma tazminatının varlığını kabul edenlerin öne sürdüğü bir diğer dayanak noktası ise kusur mesuliyetidir. Kusur mesuliyeti, taksirden doğan sorumluluğa binaen tazminat istenmesi anlamına gelir. Taksirden kaynaklanan mesuliyet şuna dayanır: Bir kimse hukukun gerekli kıldığı şeyleri yerine getirmekte kusurlu olur, bu kusurundan dolayı can veya mal telef olursa kusurlu kimsenin telef edilen şeyi tazmin etmesi gerekir (M. Zuhaylî, 1998, s. 27)

Talâkın mahiyeti kusur mesuliyeti sebebiyle boşanma tazminatına hükmedilmesine müsaade etmemektedir. Çünkü eşlerin arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda tek sebebin erkek olduğunu söylemek, bundan dolayı da meydana gelen zararın telafisini erkeğe yüklemek her zaman isabetli olmayabilir. Nitekim evlilik hayatındaki istikrar ve saadeti sağlamakta her iki eşin katkıları vardır. Mutlu evlilik hayatında sadece kocanın payının olduğu ya da sadece hanımın payı olduğu söylenemez. Hal böyle olunca eşler arasındaki her ihtilafta, düşmanlıkta, anlaşmazlıkta ve boşanmada kadının da rolü vardır. Bu durumda boşanmanın sonucunun sadece kocaya yüklenmesi ve onun bu ihtilafları ortadan kaldırmada kusurlu olmasından tazminata hükmedilmesi isabetli görünmemektedir (M. Zuhaylî, 1998, ss. 28-30).

Modern boşanma tazminatında kusur önemli bir ölçüttür. Buna karşılık klasik talâk sisteminde kocanın boşama yetkisini kullanabilmesi için modern anlamda bir kusur veya boşanma sebebi ispat etmesi gerekmez. Bu nedenle modern kusur sorumluluğu modelinin doğrudan talâka uygulanması metodolojik bir uyumsuzluk doğurabilir.

Bununla birlikte kusur kavramı tamamen önemsiz de değildir. Kocanın eşine zarar verme amacı, evlilik yükümlülüklerini ağır biçimde ihlal etmesi veya talâkı baskı aracı olarak kullanması, hakkın kötüye kullanılması değerlendirmesinde somut olgu olarak dikkate alınabilir. Böylece kusur, bağımsız bir tazminat temeli olmaktan çok taassufun tespitine yardımcı bir unsur hâline gelir.

Talâktan dolayı tazminata hükmedilebileceğini söyleyenlerin dayandığı temellerden biri de kocanın boşama hakkını tek başına elinde bulundurması ve eşinin izni ve rızası olmadan onu boşamaya muktedir olmasıdır (M. Zuhaylî, 1998, s. 14).

Talâk tabiatı itibarıyla ferdi bir tasarruftur, yani kocanın boşanma iradesiyle gerçekleşmektedir. Bu hususta kadının boşamayı bilmesinin veya bilmemesinin gaib ya da hâzır olmasının bir önemi yoktur. Boşama yetkisinin kocaya ait olmasının pek çok hikmetleri vardır. Kocanın kendisine pek çok sorumluluk yükleyen evlilik hayatının devamı için daha ısrarcı olması bunların en önemlisidir. Zira koca evliliğin kurulması için çaba sarf etmiş, nişan masraflarını karşılamış, hediyeler vermiştir. Evlilik hayatı boyunca da hanımının nafakasını sağlamak ve ev geçindirmek onun sorumluluğundadır. Talâk gerçekleştiği takdirde muahhar mehri ödeyecek, iddet nafakasını, mut'ayı ve çocuğun bakımını üstlenecek olan yine erkektir (M. Zuhaylî, 1998, ss. 14-15). Bu sorumlulukları yerine getirecek olan eş boşanma noktasında daha dikkatli davranacaktır.

Kocanın talâk yetkisini elinde bulundurması tazminata temel teşkil etmemektedir. Ne kanunlar ne de Şâri' kişinin hakkı olan bir şeyi kullanmaktan menetmemişler veya mübah olan bir şeyden ötürü ceza ve tazminat hükmetmemişlerdir. Kişiyeye verilmiş bir izin ve hakkın mübah oluşu failine tazminat verilmesine engel olur. Nitekim "şeri cevaz damâna manidir" maddesi de bunun en açık ifadesidir (M. Zuhaylî, 1998, s. 17). Bu bağlamda asıl tartışma yetkinin kötüye kullanılıp kullanılmadığında yoğunlaşmaktadır.

7. Talâk- Taassuf

Taassuf, meşru bir hakkın başkasına zarar verecek, hakkın tanınma amacıyla bağdaşmayacak veya hukuk düzeninin korumak istemediği biçimde kullanılmasıdır (Köse, 1997, s. 57). Bu teori, talâkın meşruiyetini inkâr etmeden bazı kullanım biçimlerinin hukukî sonuç doğurabileceğini açıklamaya elverişlidir. Böylece "talâk meşrudur" önermesi ile "talâk hakkı sınırsızdır" önermesi birbirinden ayrılır.

Talâk-ı taassuf yani talâk hakkının kötüye kullanılması kapsamında değerlendirilebilecek örnekler arasında kocanın makul bir sebep olmaksızın kendi iradesi veya çevresinin baskısıyla eşini boşaması, ölüm hastalığında boşama ve sırf kefâet bulunmadığı iddiasıyla boşama zikredilmektedir. Bu örneklerin ortak noktası, boşama yetkisinin aile hukukunun olağan amaçları

dışında ve karşı tarafa zarar verecek biçimde kullanılabilmesidir. (Ateylî, 2011, ss. 86-87).

Bu örneklerden ölüm hastalığında yapılan bâin talâkın miras hakkını düşürme amacı taşıması hâlinde fakihlerin bazı sonuçları boşayanın aleyhine çevirmeleri, hakkın kötüye kullanılmasına karşı klasik fıkıhta tamamen kayıtsız kalınmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte bu örneklerden doğrudan modern anlamda genel bir boşanma tazminatı kuralı çıkarmak yerine, taassufun hukukî sonuç doğurabileceğine ilişkin bir ilke düzeyinde yararlanmak daha ihtiyatlıdır. (Ateylî, 2011, ss. 86-87).

Talâk hakkının kötüye kullanılmasının tazminat gerektirip gerektirmediği hususu ise çağdaş İslâm hukukçuları arasında ihtilaflıdır. Klasik fakihlerin bugünkü anlamıyla “boşanma tazminatı” hakkında müstakil bir teori geliştirmemiş olmaları sebebiyle tartışma esasen çağdaş literatürde şekillenmiştir. Görüş ayrılığı, talâkın meşruiyetinden çok, taassufi kullanımın hangi hukukî sonucu doğuracağı noktasında yoğunlaşmaktadır (Ateylî, 2011, ss. 89-109). Bu noktada talâkı taassuftan dolayı tazminata hükmedileceğini savunanlar ile bunlara karşı çıkaranların iddialarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Tazminata hükmedileceğini savunanların temel hareket noktalarından biri hakkın kötüye kullanılması düşüncesidir. Buna göre talâk yetkisinin kocaya tanınmış meşru bir hak olması, bu yetkinin kullanımının her durumda hukukî sonuçlardan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Boşamayı gerektiren makul bir ihtiyaç bulunmaksızın ve eşe zarar verecek biçimde kullanılan talâk yetkisinin taassuf oluşturabileceği; taassuf sonucunda meydana gelen zararın ise tazmin sorumluluğuna dayanak teşkil edebileceği ileri sürülmektedir (Hallâf, 1999, s. 142). Bu yaklaşımda tazminat, talâkın kendisinin değil, talâk yetkisinin zarar doğuracak şekilde kullanılmasının sonucu olarak temellendirilmektedir.

Tazminatı desteklemek üzere ileri sürülen diğer bir gerekçe siyaset-i şer’iyye düşüncesidir. Kocanın kendisine tanınan yetkiyi kadına zulmedecek veya onu haksız biçimde mahrumiyete uğratacak şekilde kullanmasının önlenmesi gerektiği; kamu otoritesinin de bu tür zararları sınırlandıracak tedbirler alabileceği belirtilmektedir (V. Zuhaylî, 1984, C. 7, s. 532). Aynı bağlamda boşanmış kadına tanınan mut’a hakkı da tazminatı savunanların baş vurduğu delillerden biri olmuştur. Mut’anın hükmünün mezhepler arasında farklı değerlendirilmesine rağmen boşanma sonrasında kadına malî bir imkân sağlaması, taassuf sebebiyle tazminatı savunanlar tarafından işlevsel bir benzerlik olarak değerlendirilmiştir (V. Zuhaylî, 1984, C. 7, s. 532).

Bir başka gerekçe, ölüm hastalığı sırasında eşini mirastan mahrum bırakmak amacıyla boşayan kocanın durumuyla kurulmaktadır. Bu görüşe göre, kocanın eşini miras hakkından mahrum etmek amacıyla boşaması hakkın kötüye kullanılması olarak değerlendirilebiliyorsa, haklı bir sebep bulunmaksızın zarar

verecek biçimde gerçekleştirilen boşamada da benzer bir hukukî değerlendirme yapılabilir (Sibâî, 1999, ss. 116–117). Bununla birlikte bu kıyasa itiraz edilmiştir. Sami Salih'e nispet edilen itiraza göre; ölüm hastalığındaki boşamada kadının mevcut miras hakkının ortadan kaldırılması söz konusuysa, boşanma tazminatında önceden mevcut aynı nitelikte bir malî haktan söz edilemez. Bu nedenle iki durum arasında tam bir illet birliği bulunduğu söylenemez (Ateylî, 2011, s. 102).

Tazminatın boşama yetkisinin aceleyle kullanılmasını engelleyebileceği de ileri sürülen gerekçeler arasındadır. Malî bir sonuçla karşılaşacağını bilen kocanın boşama kararını daha dikkatli değerlendireceği ve bunun boşanma sayısının azalmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir (Ateylî, 2011, s. 102). Ancak bu gerekçe tek başına yeterince güçlü görünmemektedir. Kişinin ekonomik durumuna bağlı olarak tazminatın caydırıcılığı değişebileceği gibi, boşanma kararlarının yalnız ekonomik yaptırımlar aracılığıyla kontrol edilebileceğini ileri sürmek de güçtür. Nitekim Zeydân'ın yaklaşımında asıl vurgu, eşlerin aile hukukuna ilişkin dinî ve ahlâkî sorumluluklarının bilincinde olmaları üzerinde yoğunlaşmaktadır (Zeydân, 1993, C. 7, s. 359).

Tazminatı savunanların diğer bir gerekçesi doğrudan zarar unsuruyla ilgilidir. Talâk yetkisinin haksız biçimde kullanılması kadının geleceğini ve ekonomik durumunu olumsuz etkileyebiliyorsa bu zararın giderilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımda belirleyici husus, boşamanın gerçekleşmiş olması değil talâk yetkisinin haklı bir sebep olmaksızın kullanılması ve bunun sonucunda kadının zarar görmesidir (Sâbûnî, 1968, C. 1, s. 119). Bununla birlikte boşanmanın meydana getirdiği manevî etkilerin yalnız kadınla sınırlı olmadığı; çocukları, yakınları ve daha geniş aile çevresini de etkileyebildiği belirtilerek, yalnız kadına tazminat ödenmesinin zararın kapsamını ne ölçüde karşılayabileceği de sorgulanmıştır (M. Zuhaylî, 1998, s. 51).

Tazminat lehine kullanılan bir başka kıyas muhâla'a üzerinden kurulmaktadır. Muhâla'ada kadın evlilikten ayrılmak amacıyla kocaya belirli bir malî bedel verebildiğine göre, boşanmaya razı olmadığı hâlde kocası tarafından boşanan kadına da belirli bir malî karşılık verilmesinin mümkün olduğu ileri sürülmüştür (M. Zuhaylî, 1998, s. 38). Bununla birlikte Sami Salih bu kıyasın iki kurum arasındaki hukukî farklılıkları yeterince dikkate almadığını savunmaktadır. Muhâla'a bedelinin evlilik bağından kurtulmanın karşılığı niteliğinde olması ile boşanma tazminatının kadının uğradığı zararın giderilmesine yönelmesi aynı hukukî sebebe dayanmadığından, iki kurum arasında doğrudan kıyas kurulması tartışmaya açıktır (Ateylî, 2011, s. 104).

Bu deliller birlikte değerlendirildiğinde, tazminatı savunan yaklaşımın en güçlü dayanağının mut'a veya muhâla'a ile kurulan benzerliklerden ziyade talâk yetkisinin taassuf oluşturacak şekilde kullanılması sonucunda somut bir zararın meydana gelmesi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte taassufun varlığından

doğrudan tazminat sonucuna ulaşılması da ayrıca temellendirilmesi gereken bir husustur.

Tazminata hükmedilemeyeceğini savunanların ilk gerekçesi, talâkın şer'an tanınmış bir yetki olmasıdır. Buna göre koca, boşama yetkisini kullanmak için her durumda dışarıdan ispatlanabilir bir zorunluluğa dayanmakla yükümlü tutulamaz. Dolayısıyla meşru bir yetkinin kullanılması sonucunda meydana gelen her zarar tazminat sorumluluğu doğurmaz (Sâbûnî, 1968, C. 1, s. 101; Zeydân, 1993, C. 7, s. 358).

Bunun karşısında ise boşamada aslolanın hazır olduğu görüşünden hareketle, talâkın ihtiyaç bulunmaksızın kullanılmasının taassuf oluşturabileceği ileri sürülmektedir (Ateylî, 2011, s. 105). Buradaki temel problem, boşamayı haklı kılan ihtiyacın her zaman mahkeme önünde ortaya konulabilecek nitelikte olmamasıdır. Evlilik hayatına ilişkin bazı sebepler özel ve mahrem olabilir; bunların ispat edilmesinin istenmesi eşlerin mahremiyetinin ihlaline yol açabilir (Ebû Zehre, t.y., s. 285).

Sâbûnî ise aile hukukuna ilişkin her uyuşmazlığın mahremiyet gerekçesiyle yargısal denetimin dışında bırakılamayacağını belirtmektedir. Nafakanın ödenmemesi veya ekonomik yükümlülüklerin yerine getirilmemesi gibi hâkimin tespit edebileceği meselelerle, açıklanması sakıncalı özel durumların birbirinden ayrılması gerektiğini savunmaktadır (Sâbûnî, 1968, C. 1, s. 104). Buna rağmen, özel sebeplerin mahkemeye taşınamaması hâlinde talâk yetkisinin gerçekten kötüye kullanılıp kullanılmadığının belirlenmesinin güçleşeceği de kabul edilmelidir (Ateylî, 2011, s. 105).

Bu noktada ispat problemi, tazminata karşı ileri sürülen en önemli itirazlardan birini oluşturmaktadır. Taassufun ortaya konulması sırasında eşlerin birbirleri hakkında ağır iddialar ileri sürmeleri veya aile içinde kalması gereken hususların yargı sürecine taşınması mümkündür (Ateylî, 2011, s. 105). Bu durum yalnız hukukî ispat meselesi değil aynı zamanda aile mahremiyetinin korunması bakımından da önem taşımaktadır.

Tazminat yükümlülüğünün başka olumsuz sonuçlara yol açabileceği de ileri sürülmektedir. Koca, tazminat ödememek amacıyla boşanmaktan kaçınabilir fakat fiilen evlilik hayatını sürdürülemez hâle getirebilir veya eşine zarar vermeye başlayabilir. Kur'an'ın eşlerin zarar verme amacıyla nikâh altında tutulmasını yasaklayan yaklaşımı bu bağlamda önemlidir (Bakara 2/231; Nisâ 4/19). Bu nedenle tazminatın kadını koruma amacı taşıırken başka bir zarar biçimine zemin hazırlayıp hazırlamayacağı ayrıca değerlendirilmelidir (M. Zuhaylî, 1998, ss. 52–53).

Benzer şekilde, boşanma tazminatı davasının aile sırlarının açığa çıkmasına neden olabileceği ileri sürülmektedir. Koca, boşamanın haksız olmadığını ispatlamak ve tazminat yükümlülüğünden kurtulmak amacıyla eşine ilişkin özel

bilgileri veya ithamları mahkeme önüne taşıyabilir. Muhammed Zuhaylî bu ihtimali tazminat uygulamasının doğurabileceği sakıncalar arasında değerlendirmektedir (M. Zuhaylî, 1998, s. 53).

Tazminata karşı ileri sürülen bir başka gerekçe, kadının evlenirken kocasının talâk yetkisine sahip olduğunu bilmesidir (Sâbûnî, 1968, C. 1, s. 101). Ancak bu gerekçe tek başına yeterli görünmemektedir. Kadının kocasının talâk yetkisine sahip olduğunu bilmesi, bu yetkinin zarar verme amacıyla veya hukukî sınırları aşacak biçimde kullanılmasına peşinen razı olduğu anlamına gelmez (Sâbûnî, 1968, C. 1, s. 102).

Boşanmış kadının malî haklarının mehir ve nafaka gibi klasik fıkıh kurumlarıyla zaten korunduğu da tazminata karşı ileri sürülen deliller arasındadır (Sâbûnî, 1968, C. 1, s. 101). Buna karşılık mut'anın varlığı, boşanmış kadının malî korunmasının yalnız mehir ve nafakayla sınırlandırılmayacağını göstermesi bakımından tartışmaya dâhil edilmiştir (Ateylî, 2011, s. 108). Ancak mut'anın hukukî niteliği ve hangi boşanmış kadınlar bakımından vacip olduğu mezhepler arasında ihtilaflı olduğundan mut'ayı doğrudan modern boşanma tazminatıyla özdeşleştirmek isabetli değildir.

Tazminatın kişinin malının rızası dışında alınması anlamına geleceği gerekçesi de ileri sürülmüştür. Buna karşı verilen cevap ise hukuktan doğan bir tazmin sorumluluğunun kişinin rızasına bağlı olmadığıdır. Gerçekten tazmini gerektiren bir zarar ve hukukî sorumluluk mevcutsa, zarar görenin hakkının failin rızasına bağlı hâlde getirilmesi mümkün değildir (Ateylî, 2011, s. 109). Bu nedenle asıl tartışılması gereken mesele, malın rıza dışında alınması değil boşanmanın hangi şartlarda tazmin sorumluluğu doğuracak bir fiil olarak nitelendirilebileceğidir.

Son olarak Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamasında modern anlamıyla bağımsız bir boşanma tazminatı örneğinin bulunmadığı ileri sürülmektedir (Ateylî, 2011, s. 109). Buna karşılık açık bir nassın bulunmamasının tek başına yeni bir hukukî meselenin içtihat yoluyla çözümlenmesine engel olmadığı; zarar vermeme ilkesi ve zararın giderilmesine ilişkin genel esasların değerlendirmeye alınabileceği belirtilmektedir (Ateylî, 2011, s. 109).

Talâk-ı taassuf sebebiyle tazminata hükmedilmesi konusunda ileri sürülen görüşler birlikte değerlendirildiğinde, asıl mesele meşru bir hukukî yetkinin hangi kullanım biçiminin taassuf oluşturduğu ve böyle bir kullanımın hangi şartlarda malî sorumluluk doğurabileceğinin tespiti. Bu nedenle talâkın gerçekleşmiş olması tek başına tazminat için yeterli kabul edilmemeli; taassuf, zarar ve bunlar arasındaki ilişki ayrıca değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte söz konusu unsurların aile hukukunda ispatı ciddi güçlükler doğurabilmektedir. Eşler arasındaki uyuşmazlıkların önemli bir kısmının mahrem nitelikte olması, taassufun yargısal olarak tespitini güçleştirebilir.

Tazminat talebi sebebiyle tarafların aile sırlarını açıklaması veya birbirlerine yönelik ağır ithamlarda bulunması da yeni zararların ortaya çıkmasına neden olabilir. Ateylî, kanunlarda düzenlendiği biçimiyle boşanma tazminatına ihtiyatla yaklaşırken özellikle ortaya çıkabilecek mefsedetleri, ispat güçlüğü ve İslâm hukukunda boşanmış kadının korunmasına yönelik başka malî kurumların bulunmasını dikkate almaktadır (Ateylî, 2011, ss. 109–110). Muhammed Zuhaylî de uygulama ve ispat bakımından benzer problemlere dikkat çekmektedir (M. Zuhaylî, 1998, ss. 60–61).

Bu noktada mehir, iddet nafakası ve özellikle mut'a önem kazanmaktadır. Ancak bu kurumların varlığı, modern boşanma tazminatının klasik fıkıhta birebir karşılığının bulunduğu anlamına gelmez. Özellikle mut'a, boşanma sonrasında kadına malî destek sağlaması bakımından tazminatla işlevsel benzerlik gösterebilse de hukukî sebebi, kapsamı ve hükmü bakımından ayrı bir kurumdur. Bu sebeple mut'anın taassuf esaslı boşanma tazminatına alternatif bir fikhî koruma modeli oluşturup oluşturamayacağı ayrıca incelenmelidir.

8. Mut'a: Boşanma Tazminatına Alternatif Bir Malî Koruma mı?

Talâk-ı taassuf üzerinden tazminatla hükmetmenin teorik imkânı kadar uygulama güçlükleri de bulunduğu göre, boşanmış kadının korunmasında klasik fıkıhın mevcut malî kurumlarının ne ölçüde işlev görebileceği ayrıca incelenmelidir. Bu noktada mut'a, doğrudan boşanma sonrasında gündeme gelen ve mezhepler arasında hükmü ile miktarı ayrıntılı biçimde tartışılan bir kurum olması sebebiyle özel önem taşımaktadır.

Mut'a tartışmasının merkezinde Bakara 2/236 ve 2/241 yer almaktadır. Bakara 2/236'da mehir belirlenmeden ve zifaf gerçekleşmeden boşanan kadınların, erkeğin malî imkânına göre örfe uygun biçimde faydalandırılması istenir. Bakara 2/241 ise boşanmış kadınlar için örfe uygun bir mut'adan söz eder. Ayetlerin emir ifade eden yapısı ve kapsamı, mezhepler arasındaki ihtilafın temelini oluşturmuştur.

Mut'anın amacı yalnızca ekonomik eksikliği gidermek değildir. Mut'a, kadının evliliğinin sona ermesinden duyduğu üzüntüyü hafifletmek amacıyla koca tarafından verilen bir hediye olarak da açıklanmaktadır. Bu yönü, mut'ayı salt nafaka veya mehirden ayırır. Aynı zamanda modern manevî tazminatın üstlendiği bazı işlevlere yaklaşmasına sebep olur. Bununla birlikte mut'a için her durumda kusur ve zarar ispatı aranmaması, iki kurum arasında temel bir farktır.

Mut'anın boşanma tazminatının yerine geçip geçemeyeceği tartışmasında cevaplanması gereken bir soru, bütün boşanma türlerinde mut'anın olup olmayacağıdır. Hanefilere göre mut'a, mehrin hiç belirlenmediği veya akitten sonra belirlenmiş olmakla birlikte zifaftan önce boşanmanın gerçekleştiği belirli durumlarda vaciptir (Kâsânî, 1986, C. 2, ss. 303-304). Bu yapı içinde vacip mut'a, mehr-i mislin yarısı yerine geçen bir hak niteliği kazanır. Bu sebeple

Hanefî sisteminde mut'anın her boşanmış kadına verilen genel bir tazminat olduğu söylenemez.

Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşte, ayrılık sebebinin kadından kaynaklanmaması şartıyla bütün boşanmalarda mut'anın vacip olduğu kabul edilmektedir (İbn Kudâme, 1968, C. 7, ss. 240-241). Bu yaklaşım, mut'ayı boşanmış kadının korunması bakımından daha geniş bir kapsama taşır.

Şâfiî'nin kavl-i cedîinde, mehri belirlenmiş olup zifaktan önce boşanan kadın dışında mut'anın kapsamı geniş tutulmuştur (Mâverdî, 1999, C. 9, s. 547; Nevevî, 1991, C. 7, s. 321). Bu yaklaşım, mut'anın boşanmış kadınların daha geniş bir bölümüne ulaşmasını sağlaması bakımından dikkat çekmektedir.

İmam Mâlik ise mut'ayı hiçbir boşanma türünde vacip görmemekle birlikte, belirli istisnalar dışında verilmesini müstehap kabul etmektedir (Mâlik b. Enes, 1994, C. 2, s. 239). Bu görüşte mut'a kazâen zorunlu bir borçtan çok, boşanan kadına ihsan ve gönül alma yönü güçlü bir malî destek niteliğindedir.

Mezhepler arasındaki ihtilaf, mut'anın tek biçimli bir kurum olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte özellikle kapsamı genişleten görüşler esas alındığında, mut'a boşanmış kadının korunması bakımından modern tazminata kıyasla daha az ispat yükü gerektiren bir mekanizma hâline gelebilir. Bu imkân, mut'anın boşanmış kadının korunmasındaki işlevini güçlendirmektedir.

Mut'anın kapsamı gibi miktarı da mezhepler arasında ihtilaflıdır. Hanefî hukukçular mut'anın miktarı için başörtüsü, elbise ve dış giysiden oluşan üç parçalı bir giyim ölçüsünden söz etmiş; bunların kıymetinin verilmesini de mümkün görmüşlerdir (İbn Nüceym, t.y., C. 3, s. 158; Kâsânî, 1986, C. 2, s. 304). Miktarın belirlenmesinde yalnız kadının, yalnız erkeğin veya her ikisinin durumunun dikkate alınması gerektiği yönünde üç görüş nakledilmiş; fetvanın her iki eşin durumunun birlikte değerlendirilmesi yönünde olduğu belirtilmiştir (İbn Nüceym, t.y., C. 3, s. 158).

Hanefîlerde vacip mut'anın mehrin yerine geçtiği düşüncesi miktara da sınır getirmiştir. Mut'anın mehr-i mislin yarısını aşmaması gerektiği kabul edilmiştir (Kâsânî, 1986, C. 2, s. 304). Bu özellik, Hanefîlerde mut'anın doğrudan boşanma zararının ölçülmesine dayanan bir tazminat olmadığını açıkça göstermektedir.

Mâlikîlerde mut'anın miktarı bakımından erkeğin malî durumunun dikkate alınması öne çıkar; üst sınır olarak hizmetçi verilmesinden söz eden nakiller bulunmaktadır (Mâlik b. Enes, 1994, C. 2, s. 240). Şâfiî mezhebinde bir rivayette otuz dirhem alt sınır, hizmetçi üst sınır ve elbise orta hâl olarak zikredilirken, râcih kabul edilen diğer yaklaşım miktarın hâkimin takdirine bırakılması yönündedir. Çünkü mut'anın miktarı icthadî bir mesele olarak değerlendirilmiştir (Nevevî, 1991, C. 7, ss. 322-323; Mâverdî, 1999, C. 9, s. 477). Hanbelîlerde de erkeğin ekonomik durumunun ölçü alınması gerektiği belirtilmektedir (İbn Kudâme, 1968, C. 7, s. 242).

Miktarın ictihadî olması, mut'a ile modern tazminat arasında işlevsel bir yakınlık kurmaya imkân verir. Her iki kurumda da somut şartlara göre değişen bir malî ödeme söz konusu olabilir. Ancak modern tazminatta hâkimin takdiri zararın miktarını belirlemeye yönelirken, mut'a da ekonomik imkân, örf ve mezhebin öngördüğü sınırlar ön plandadır.

Mut'anın bir başka avantajı, boşanmayı bir “kusur yargılaması”na dönüştürmemesidir. Tarafların ayrılığın bütün mahrem sebeplerini açıklaması yerine, boşanmanın gerçekleşmiş olması ve malî şartların belirlenmesi üzerinde durulur. Bu özellik özellikle aile sırlarının korunması ve taraflar arasındaki düşmanlığın derinleşmemesi bakımından önemlidir. Boşanma sonrasındaki malî haklar konusunda toplumsal bilincin artırılması da mut'anın teorik bir kurum olmaktan çıkarılıp fiilen bilinen ve talep edilen bir hak hâline gelmesini amaçlamaktadır.

Bununla birlikte hâkimin takdir yetkisi sınırsız olmamalıdır. Erkeğin malî gücü, evliliğin süresi, kadının boşanma sonrasındaki durumu ve örf gibi ölçütlerin önceden belirlenmesi, benzer olaylarda aşırı farklı sonuçların ortaya çıkmasını önleyebilir. Bu tür ölçütler, mut'ayı modern tazminata dönüştürmeden onun koruyucu işlevini güçlendirebilir.

Miktarın sabit olmayışı da çağdaş uygulama bakımından avantaj sağlayabilir. Kur'an'ın erkeğin ekonomik gücüne ve örf'e yaptığı vurgu, mut'anın toplumun ekonomik şartlarına göre uyarlanabilmesine imkân verir. Şâfiî mezhebinde miktarın hâkimin takdirine bırakılmasını tercih eden görüş de bu esnekliği desteklemektedir (Nevevî, 1991, C. 7, ss. 322-323; Mâverdî, 1999, C. 9, s. 477). Böylece mut'a, tarihsel bir giyim eşyasıyla sınırlı kalmaksızın güncel ekonomik değeri dikkate alan bir ödeme şeklinde düşünülebilir.

Mut'anın bütün boşanmış kadınlara verilmesini savunan veya kapsamını geniş tutan görüşler, mut'anın boşanma tazminatı problemine daha elverişli çözüm sunduğu kanaatindedir. Böyle bir tercih yapıldığında kadının mut'adan yararlanabilmesi için kocanın kötü niyetini ispat etmesi gerekmez. Boşanmanın gerçekleşmesi ve ilgili hukukî şartların bulunması, hakkın doğumu için yeterli kabul edilebilir. Bu durum, tazminat davasında ortaya çıkan uzun kusur tartışmalarını önemli ölçüde azaltır.

Mut'anın hükmü ve miktarı ortaya konulduktan sonra, modern boşanma tazminatıyla ilişkisinin hukukî sebep, kapsam, ispat ve işlev bakımından karşılaştırılması mümkündür. Bu karşılaştırmada amaç iki kurumu özdeşleştirmek değil; hangi noktalarda benzer işlev gördüklerini ve hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldıklarını belirlemektir.

Mut'a ile boşanma tazminatının ilk ortak yönü, her ikisinin de evlilik birliğinin sona ermesinden sonra gündeme gelen malî bir ödeme olmasıdır. Bu ortak

zamanlama, iki kurumun çağdaş literatürde sıkça karşılaştırılmasının başlıca sebebidir.

İkinci benzerlik, miktarın her durumda sabit olmamasıdır. Mut'anın miktarı bazı mezheplerde içtihadî ve hâkimin takdirine açık kabul edilirken, modern boşanma tazminatında da zarar, tarafların ekonomik durumları ve somut olayın şartları dikkate alınarak bir miktar belirlenir. Bu yönüyle iki kurum katı ve değişmez bir ödeme modelinden farklıdır.

Üçüncü benzerlik, ayrılığın kadın üzerinde meydana getirdiği olumsuz sonuçların hafifletilmesi amacıdır. Mut'a kadının gönlünü alma ve ayrılık acısını azaltma yönü taşıırken, boşanma tazminatı maddî ve manevî zararın telafisini hedefler. Amaçlar tamamen özdeş olmasa da sonuç itibarıyla boşanmış eşin mağduriyetini azaltma noktasında kesişirler.

Kusurun kadından kaynaklandığı bazı durumlarda mut'anın verilmemesi ile taassuf esaslı tazminatta kusurlu taraf lehine tazminata hükmedilmemesi arasında benzerlik kurulmaktadır. Bununla birlikte mezheplerin mut'a kapsamı farklı olduğundan bu benzerliğin bütün görüşler için aynı ölçüde geçerli olmadığı da unutulmamalıdır (Ateylî, 2011, ss. 161-162).

Mut'a ile boşanma tazminatı arasındaki en temel fark, hukukî sebep bakımındandır. Boşanma tazminatı, zarar ve sorumluluk ilişkisine dayanır. Talâk-ı taassuf teorisinde kocanın hakkı kötüye kullandığının ve bu kullanımın zarara yol açtığına ortaya konulması gerekir. Mut'a ise naslarda düzenlenen bağımsız bir malî haktır; hüküm ifade etmesi her durumda zararın ve taassufun ispatına bağlı değildir. (Ateylî, 2011, ss. 162-163).

İkinci fark ispat yüküdür. Tazminat için boşama sebebinin, kusurun, taassufun ve zararın tartışılması gerekebilir. Mut'a da ise ilgili mezhep görüşünün şartları gerçekleştiğinde boşanmanın özel sebeplerinin mahkemede ayrıntılı biçimde açıklanması zorunlu değildir. Bu özellik, mut'anın tazminata kıyasla önemli bir uygulama avantajı olarak değerlendirilebilir. (Ateylî, 2011, ss. 162-163).

Üçüncü fark kapsamıdır. Mut'ayı bütün boşanmış kadınlara veya çok geniş bir gruba tanıyan görüşler esas alındığında, koruma yalnızca taassufun ispat edildiği istisnâ vakalarla sınırlı kalmaz. Bu durum, boşanma sonrasında ekonomik ve manevî desteğe ihtiyaç duyan kadına daha genel bir koruma sağlayabilir. (Ateylî, 2011, ss. 162-163).

Dördüncü fark, hukukî niteliğin cezalandırıcı olmamasıdır. Mut'a kocanın boşama hakkını kullandığı için kendisine verilen bir ceza değildir. Tazminat ise uygulamada yüksek miktarlara bağlandığında caydırıcı veya cezalandırıcı bir işleve kayabilir. Tazminatın kocayı boşamaktan kaçınmaya veya evlilik içinde yeni baskı biçimlerine yöneltebilmesi ihtimali bu noktada önem kazanır (Ateylî, 2011, ss. 162-163).

Mut'a ile boşanma tazminatının karşılaştırılması, modern hukuktaki boşanma tazminatı yerine mut'a'nın fikhî bir alternatif olarak değerlendirilmesine imkân bulunduğunu göstermektedir. Bu sonuç, mut'a ile tazminatın aynı hukukî kurum olduğu iddiasına dayanmaz. Aksine iki kurumun hukukî sebeplerinin farklı olduğu kabul edilmekte; fakat mut'a'nın boşanmış kadının mağduriyetini hafifletme işlevini daha az ispat sorunu ve daha geniş kapsamla yerine getirebilme potansiyeli taşıdığı ileri sürülmektedir (Ateylî, 2011, ss. 161-165).

Muhammed Zuhaylî, mut'ayı boşanmış kadının boşanmadan doğan maddî ve manevî zararlarını hafifletmeye yönelik fikhî bir çözüm olarak değerlendirmekte; kapsamı en geniş tutan görüşün tercih edilmesini ve mut'a'nın hâkimin hükmedeceği hukukî bir zorunluluk olarak ele alınmasını önermektedir (M. Zuhaylî, 1998, s. 87).

Bu yaklaşımın avantajı, tazminat davasının gerektirdiği kusur ve zarar soruşturmasını azaltmasıdır. Boşanma sebeplerinin ayrıntılı biçimde mahkemede açıklanmasına ihtiyaç duyulmaması, aile mahremiyetinin korunmasına katkı sağlayabilir. Aynı zamanda kadının mut'adan yararlanması, kocanın kötü niyetinin ispatına bağlanmamış olur (M. Zuhaylî, 1998, s. 87; Ateylî, 2011, ss. 161-165).

Bununla birlikte mut'a'nın tazminatın “yerini tutması” ifadesi teknik özdeşlik şeklinde anlaşılmamalıdır. Mut'a, tazminatın bütün fonksiyonlarını aynı hukukî yapıyla üstlenen bir kurum değildir. Buradaki iddia işlevseldir: Boşanmış kadının ayrılık sebebiyle karşılaştığı ekonomik ve manevî güçlüklerin hafifletilmesi bakımından, İslâm hukukunun kendi kaynaklarında bulunan mut'a kurumu modern tazminata ihtiyaç duyulmadan daha uyumlu bir çözüm sağlayabilir.

9. Sonuç

Boşanma tazminatı tartışması, modern bir hukuk kurumunun klasik fıkhîta karşılığını bulma çabasından daha geniş bir metodolojik problem içermektedir. Modern hukukta kusur ve zarar merkezli bir boşanma sistemi içinde gelişen tazminat kurumu, talâkın meşru bir sona erdirme yetkisi olarak kabul edildiği İslâm hukukuna aynen taşındığında kavramsal uyumsuzluklar ortaya çıkabilir.

Talâk-ı taassuf teorisi, modern tazminat ile İslâm hukukunun genel sorumluluk ilkeleri arasında en güçlü bağlantıyı kurmaktadır. Hakkın kötüye kullanılması sonucunda zarar doğması, genel damân teorisi bakımından hukukî sonuç doğurmaya elverişlidir. Ancak aile hukukunda taassufun tespiti, mal veya eşya zararında olduğu kadar kolay değildir. Eşlerin davranışları uzun bir zaman dilimine yayılır, mahrem alanda gerçekleşir ve çoğu zaman tek bir sebebe indirgenemez. Bu özellik, teorik olarak mümkün görünen tazminatın uygulamada problemlili hâle gelmesine yol açabilir.

Taassuf esaslı tazminata yöneltilecek ispat eleştirisi bu nedenle önemlidir. Tazminat almak isteyen eşin diğer tarafın kusurunu, hakkın kötüye kullanımını

ve zararı ispat etmek zorunda kalması; diğ er tarafın ise sorumluluktan kurtulmak için karşı kusur iddiaları ileri sürmesi, aile hayatının mahremiyetini zedeleyebilir. Dahası, ekonomik yaptırımdan kaçınmak isteyen koca bo amayı geciktirebilir veya kadını kusurlu göstermek için baskı ve iftiraya başvurabilir. Bu ihtimaller, tazminatın amaçladığı korumanın tersine dönmesi riskini taşır.

Buna karşılıklı mut'a, boşanmanın sebebini ayrıntılı biçimde araştırmadan kadına malî destek sağlama potansiyeline sahiptir. Özellikle mut'anın kapsamını geniş tutan mezhep görüşlerinin tercih edilmesi, boşanmış kadının korunmasını taassufun ispatına bağımlı olmaktan çıkarabilir. Böylece hem bo ama hakkının meşru yapısı korunur hem de ayrılık sonrasında kadının ekonomik ve manevî olarak tamamen desteksiz bırakılması önlenir.

Bununla birlikte mut'a tek başına bütün sorunları   mez. Mehrin, iddet nafakasının ve  ocuk giderlerinin de kendi hukukî sebepleri içinde etkin biçimde uygulanması gerekir. Bu sebeple boşanmış kadının korunması, tek bir "tazminat" başlığına indirgenmek yerine birbirini tamamlayan malî haklar sistemi olarak görülmelidir. Toplumun bu haklar konusunda bilinçlendirilmesi gereğı de bu bütüncül yaklaşımın doğal sonucudur.

Sonuç olarak, talâk hakkının kötüye kullanılması diyaneten ve hukukî ilkeler bakımından ele tirilebilir olmakla birlikte, her taassuf iddiasının modern anlamda malî tazminata dönüştürülmesi zorunlu değildir. İ l m hukukunun kendi içinde geli tirdiğı mehir, nafaka ve mut'a mekanizmaları, özellikle mut'anın geniş kapsamlı yorumu, boşanmış kadının korunması bakımından daha az mefsedet doğuran bir çözüm olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme, modern kurum ile klasik fikhî kurum arasında özdeşlik kurmak yerine işlevsel karşılaştırma yapmaktadır.

Böyle bir yaklaşım aynı zamanda klasik fık  ile modern hukuk arasındaki kar ıla tırmalarda metodolojik bir ilke de sunar. Modern bir kurumun klasik kaynaklarda aynı isimle bulunmaması, ilgili problemin fık hta karşılıksız olduğu anlamına gelmez. Buna karşılıklı benzer işlev gören klasik bir kurumun bulunması da modern kurumun fık hta aynen mevcut olduğu anlamına gelmez. Sağlıklı karşılaştırma, hukukî sebep, şart, amaç ve sonuçları ayrı ayrı incelemeyi gerektirir. Boşanma tazminatı ile mut'a arasındaki ilişki bu metodolojik ayrımın açık örneklerinden biridir.

Bu noktada tercih edilen yaklaşım belirginleşmektedir. Tazminat teorik olarak hakkın kötüye kullanılması üzerinden savunulabilse bile, aile hukukunun mahrem ve çok sebepli yapısı nedeniyle kusur, taassuf ve zararın ispatı ciddi mefsedetlere yol açabilir. Bu nedenle çözüm, zararı gidermek için mutlaka yeni bir dava türü oluşturmak yerine, boşanmış kadına zaten tanınmış malî hakların kapsamını ve uygulanabilirliğini güçlendirmekte aranmalıdır.

Kaynakça

- Akıntürk, T., & Karaman, D. A. (2013). *Türk medeni hukuku: Aile hukuku*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Ateylî, S. A. (2011). *et-Talâkü't-taassufî ve't-ta'vîz anhu beyne's-şerîati'l-İslâmiyyeti ve'l-kânûni'l-Ürdüniyyî* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Nablus: Câmiatü'n-Necâh.
- Aydın, M. Â. (1989). Aile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, s. 196–200). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilmen, Ö. N. (t.y.). *Hukûk-ı İslâmiyye ve ıstılâhât-ı fikiyye kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Cin, H., & Akgündüz, A. (2011). *Türk hukuk tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Dalgın, N. (2005). İslâm hukuku açısından boşanmanın sonuçlarından maddi tazminat üzerine bir değerlendirme. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18-19).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. (t.y.). *es-Sünen*. Beyrut.
- Ebû Zehra, Muhammed (t.y.). *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- Erdoğan, M. (2005). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü* (2. bs.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Hallâf, A. (1999). *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fî şerîati'l-İslâmiyye*. Dârü'l-Kalem.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. (t.y.). *Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dar'ul-fikr.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. (1968). *el-Muğnî*. Kahire.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebü'l-Fazl Muhammed. (1993). *Lisânü'l-Arab* (A. A. el-Kebîr, M. A. Hasebullah & H. M. eş-Şâzelî, Thk., Cilt 1–15). Beyrut: Dâr Sâdır.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. (t.y.). *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Kaçak, N. (2009). *Boşanma davalarında maddi ve manevi tazminat ile yoksulluk nafakası* (2. bs.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Karaman, H. (2001). *Mukayeseli İslâm hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kâsânî, Ebubekir Alaüddîn b. Mesud. (1986). *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i* (2. bs.). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Köse, S. (1997). *İslâm hukukunda hakkın kötüye kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

- Mâlik b. Enes. (1994). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâverîdî, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed. (1999). *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut.
- Mergînânî, Ebu'l Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. (t.y.). *el-Hidâye şerh Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Darü ihyai't-türasi'l arabî.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebu Zekeriyâ. (1991). *Ravdatü't-tâlibîn*. Beyrut.
- Sâbûnî, Abdurrahman. (1968). *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*. Dârü'l-Fikr.
- Sibâî, Mustafa. (1999). *el-Mer'etü beyne'l-fıkhi ve'l-kânûn*. Riyad: Mektebetü'l-Verrâk.
- Şevkânî. (2013). *Neylû'l-Evtâr min esrâri Müntekâ'l-Ahbâr* (M. S. b. H. Hallak, Thk.). Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye. (1998). *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (2. bs.). Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye.
- Yaman, A. (2002). *İslâm Aile Hukuku* (4. bs.). Konya: Yediveren Yayıncılık.
- Yavuz, C. (2012). *Türk Medeni Kanunu Türk Borçlar Kanunu* (10. bs.). İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Yılmaz, İ. (2006). *Yetki ve sistem açısından İslâm hukukunda boşanma* (Yayımlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Zeydân, Abdülkerim. (1993). *el-Mufasssal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-Müslim fî's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut.
- Zuhaylî, Muhammed. (1998). *et-Ta'vîzü'l-mâlî ani't-talâk*. Dımaşk.
- Zuhaylî, Vehbe. (1984). *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk.
- Zuhaylî, Vehbe. (1998). *Nazariyyetü'd-damân ev ahkâmü'l-mes'ûliyyeti'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fî'l-fıkhi'l-İslâmî: Dirâse mukârene* (2. bs.). Dımaşk: Dârü'l-Fikr.