

• BEÜ  
**İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University





**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF***  
***BULENT ECEVIT UNIVERSITY***

**ISSN: 2148-3728**

**ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)**

**Cilt 7**  
**Volume 7**

**Sayı 1**  
**Number 1**

**Yıl 2020**  
**Year 2020**

## **İLETİŞİM/CONTACT**

### **Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

**Tel:** (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

**E-posta / E-mail:** beunilahiyatdergi@gmail.com

**Ağ Adresi / Web Adress:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

### **Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:**

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Uçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

# BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

### **Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

### **Editör / Editor**

Doç. Dr. Murat AKIN

### **Yardımcı Editör / Associate Editor**

Arş. Gör. Dr. Halil ORTAKÇI

### **Alan Editörleri / Field Editors**

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU AKTAN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Salih ERDEN

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

Doç. Dr. Ali ARSLAN

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat AKIN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nuran ÇETİN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Emre YILMAZ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜZER

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

(Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

(Kentucky Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat AKIN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Saim KAYADIBİ

(Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.*

## DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ULAKBİM TR DİZİN:</b> Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı <b>TURKISH NATIONAL DATABASE:</b> Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	<b>ERIH PLUS:</b> The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	<b>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL:</b> (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	<b>SOBIAD:</b> Sosyal Bilimler Atf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ASOS:</b> Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>İSAM:</b> İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı <b>İSAM:</b> Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine **1-18**  
*On the Concept of Zuhd in the Early Sufi Classics*  
**Öğr. Gör. Arzu Eylül YALÇINKAYA**
- Kültürlerarası Bir Bilgi ve Barış Köprüsü Olarak İsrâiliyât **19-48**  
*İsrâiliyât as an Intercultural Knowledge and a Peace Bridge*  
**Prof. Dr. Hidayet AYDAR**
- Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Döneminde Azerbaycan'da Yaşayan Dağ Yahudilerinin **49-74**  
Dini ve Sosyal Durumları  
*Religious and Social Situation of Azerbaijan's Mountain Jews During Tsarist Russia and the Soviet Union*  
**Doktora Öğrencisi Jabır OSMANLI - Prof. Dr. Ahmet GÜÇ**
- Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden Kıyas **75-97**  
*The Analogy (Qiyas) in Terms of Being Abrogater and Abrogated in Fiqh Methodology*  
**Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ**
- Hâricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları **99-124**  
*Harijah Thought in the Context of Basicism Problem and Qur'an*  
**Doç. Dr. Necmettin ÇALIŞKAN - Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR**
- Vatandaşlık Teorileri Bağlamında Dinin Kamusal Taleplerine İlişkin Karşılaştırmalı **125-149**  
Bir İnceleme  
*The Public Demands of Religion: A Comparative Study of Citizenship Theories*  
**Arş. Gör. Dr. Özlem ÜLKER SHAHAVATOV**
- A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlerin Meâlini Yeniden Düşünme **151-166**  
*Rethinking the Meaning of Verses 189<sup>th</sup> and 190<sup>th</sup> of Surah al-A'râf*  
**Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin IŞIK**
- İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke) **167-187**  
*Basic Belief Principles of Ibâziyya: al-Usûl al-Tis'a (Nine Principles)*  
**Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ**
- Emevîler Döneminde 'Mevâlî' **189-210**  
*'Mawali' During the Reign of the Umayyad Caliphate*  
**Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR**

- Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri **211-232**  
*Muhammad Ibn Shabîb al-Basrî's Kalam Views in the Light of Mâtürîdî's Work Kitabu't-Tewhid*  
**Dr. Öğr. Üyesi Yasin ULUTAŞ**
- Niyazi Berkes'e Göre İslam ve Çağdaşlaşma **233-251**  
*Islam and Modernization According to Niyazi Berkes*  
**Dr. Öğr. Üyesi Murat KOBYA**
- Emevî Ailesine Mensup Valilerden Bişr b. Mervân ve Yönetimi **253-287**  
*Bişr b. Marwan One of Members of Umayyad Dynasty and His Administration*  
**Doç. Dr. Cahid KARA**

### **Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

- Töre Ahunýñ Risalasy, Yazar: Töre Murad Rahmankulu (Aşkabat: Dilmaç, 1993) **289-295**  
*Tore Akhund's Treatise, by Tore Murad Rahmankulu (Ashkabat: Dilmach, 1993)*  
**Dr. Öğr. Üyesi Orazsahet ORAZOV**

## İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine

### On the Concept of Zuhd in the Early Sufi Classics

Arzu Eylül YALÇINKAYA

Öğr. Gör. Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü

Lecturer, Üsküdar University, Institute for Sufi Studies

Istanbul, Turkey

arzuayul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6834-799X

#### Makale Bilgisi / Article Information

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 29 Kasım / November 2019
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 13 Şubat / February 2020
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 15 Haziran / June 2020
<b>Yayın Sezonu / Pub Date Season</b>	: Haziran / June
<b>Cilt / Volume: 7 - Sayı / Issue: 1 - Sayfa / Pages:</b>	1-18

#### Atıf / Cite as

Yalçinkaya, Arzu Eylül. "İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 1-18.

Doi: 10.33460/beuifd.652939

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Bu makalede ilk dönem tasavvuf klasiklerinde zühd kavramı üzerinde durulacaktır. Zühd kavramı sözlükte terk etmek ve yüz çevirmek gibi anlamlara gelirken tasavvuf istilâhında dünyadan yüz çevirmek ve nefsi mâsivâya yönelik ilgi ve sevgiden kurtarmak manasında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve sünnet zühdü tavsiye etmektedir. Hz. Peygamber'in hayatı zühd örnekleri ile dolu olup konuyla ilgili birçok hadisi bulunmaktadır. Bu konudaki hadislerin derlenmesi neticesinde kitâbü'z-zühd adı verilen eser türü ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde zühd kavramı, manevi hayatın nihai hedefi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonrasında, sufi müellifler tasavvuf alanındaki ilk eserlerde zühd kavramına yer vermişlerdir. Bu eserlerde zühd, mânevi yolculuğun son derecesi değil ancak seyrü sülûkun başlangıç mertebesi olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Kur'an ve sünnet kaynaklı zühd esaslarının sağlam bir şekilde tespit edilerek, mistik hareketlerden farklarının ortaya konulması önemli olduğu kadar, doğuş dönemi zühd ekollerinin ve tasavvuf klasiklerindeki zühd bölümlerinin incelenmesi de anlamlıdır. Bu makalede, ilk dönem tasavvuf klasiklerinde zühd kavramı incelenecektir. Böyle bir çalışma, zühd hareketinin tasavvuf ilmine kaynak teşkil ettiğini göstermesi ve zühdün tasavvufi yaşantıdaki fonksiyonunu anlamaya katkı sağlaması bakımından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tasavvuf Klasikleri, Zühd, Seyrü Sülûk, Makam.



**Abstract:** In this article, the concept of asceticism (zuhd) in the early Sufi classics will be studied. The concept of zuhd (asceticism) means to abandon and turn away in the dictionary. The concept of zuhd is used in Sufi literature to turn away from the world and worldly desires. It is suggested that the life of Islamic asceticism has been influenced by the mystical teachings of other religions. The concept of zuhd has been criticized in various contexts as one of the reasons behind the backwardness of Islamic societies. However, the Qur'an and the Sunnah recommends the asceticism. The life of the Prophet is full of examples of zuhd, and there are many hadiths on the subject. As a result of the compilation of the hadiths on this subject, a kind of work called Kitâb al-Zuhd has emerged. In these works, the concept of zuhd appears as the ultimate goal of spiritual life. Afterwards, the Sufi writers included the concept of zuhd in the first works in the field of Sufism. In this context, it is necessary to reveal the basis of the understanding of zuhd in the Qur'an and Sunnah. Likewise, it is important to study zuhd schools and zuhd sections in Sufi classics. This study, which will examine the concept of zuhd in the early Sufi classics, is important in terms of contributing to the understanding of the function of zuhd in the Sufi life.

**Keywords:** Sûfizm (Tasavvuf), Asceticism (Zuhd), Early sufi classics, The journey (Seyru Suluk), Stage.

## Giriş

Zühd sözlükte terk etmek, yüz çevirmek, buğz etmek gibi anlamlara gelirken tasavvuf literatüründe dünyadan yüz çevirmek ve nefsi mâsivâyâ olan ilgi ve sevgiden alıkoymak anlamında kullanılır.<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de zühd kelimesi yalnızca Hz. Yûsuf (a.s) kıssası içerisinde rağbet etmemek anlamında geçmektedir.<sup>2</sup> Ancak zühd fiilinin terk ile olan kavramsal yakınlığından dolayı, dünya nimetlerinden uzak durmayı tavsiye eden birçok âyet zühd kavramı içinde değerlendirilmiştir.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in sünneti, bütünüyle zâhidâne hayatın örnekleriyle<sup>4</sup> dolu olduğu gibi; kavli sünneti olan hadislerde de zühd kelimesi gerek ibâre gerek işâret olarak birçok rivayette yer alır. Söz konusu rivayetlerin mebzûliyeti, hadis edebiyatında

1 Kâşânî'ye göre sûfi olmayanlar için zühd, bedeni hazları kifayet miktarı ile sınırlandırmaktan ibârettir. Ancak sûfiler bu tanımı kabul etmemişlerdir. Onlara göre böyle bir durumda kalp devamlı surette terk ettiği ile ilgilenme eğilimi gösterebilir. Kâşânî zühdü, avamın, irade ehlinin ve havassın zühdü olarak derecelendirdikten sonra zühdde zühd halinden bahseder ki bu en yüksek derecedir. O da dünyada yüz çevirmeye konu olacak bir şey bulamamak mertebesidir. "Bu bakış sahibi için bütün yaratılmışlar eşitlenir." Ayrıntılar için bk. Abdürrezzak Kâşânî, "Zühd", *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 282-283.

2 *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), Yûsuf 12/20.

3 Zühdle ilişkili görülebilecek âyetlerin değerlendirmesi için bk. Selçuk Eraydin, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 177.

4 Hz. Muhammed'in hayatı her hususta olduğu gibi zühd konusunda güzel örneklerle doludur. Yalnız kendisi bu örneklili yaşamakla kalmamış ashab-ı suffanın da bu tavrı benimsemesine ve yaşamasına vesile olmuştur. Hayatının hiçbir döneminde maddeperest olmamış, parayı altını gümüşü mutlak gaye ve değer olarak görmemiştir. Hasır üzerinde uyuması, kul peygamber olarak mütevazı bir hayat sürmeyi tercih etmesi, dünya ile olan irtibatında asgari ile yetinmesi bunun en açık delilleridir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zühd hayatı ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Erhan Yetik, "Hz. Muhammed (a.s.)'in Zühd ve Takvâsı", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 51-57.

zühde dair özel bir literatür<sup>5</sup> oluşmasına imkân verecek ölçüye erişmiştir.<sup>6</sup> Bu bağlamda ortaya çıkan eserler literatürde, kitabü'z-zühd adıyla geçmektedir. Sonraki dönemde, zühdün, tasavvuf klasiklerinin ıstılaha dair bölümlerinde, tasavvufi bir kavram olarak ele alındığı görülmektedir. Bu makale kapsamında, ilk dönem eserlerinde yer bulduğu şekliyle zühd kavramı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, makalemizin ana başlıkları, zühd konusunun müstakil bir başlık altında işlendiği ilk dönem klasiklerinden: Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma'sı*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb'u*, Ebû Bekr b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzi'nin *et-Ta'arruf'u*, Abdülkerîm Kuşeyri'nin *er-Risâle'si* ve Hâce Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eseridir. Zühd hareketinin tasavvuf adıyla müstakil bir ilmî disiplin olarak ortaya çıkış sürecinin daha iyi anlaşılması açısından, söz konusu kaynaklardaki zühd bahislerinin incelenmesi kanaatimizce önem arz etmektedir.<sup>7</sup>

Konu ile ilgili yapılmış diğer tez ve makaleler, zühd anlayışı ve okulları üzerine odaklanmıştır. Zühd hayatını bütün yönleriyle ele alan bu çalışmaların yanında bizim makalemiz, zühdün mahiyeti üzerine değil, zühd anlayışının, müstakil bir disiplin olarak tasavvufa dönüşmesi sürecine odaklanmaktadır. Bunu gerçekleştirirken de, zühd kavramının ilk dönem tasavvuf klasikleri bağlamında nasıl ele alındığı ve tasavvuf ilmi içerisinde zühdün nasıl konumlandırıldığı üzerinde durulacaktır.

5 Hadis ilminde bu literatüre, Zühd ve Rekâik adı verilmektedir. Hadis kitaplarında zühd hayatını öngören hadislerin bir araya getirildiği bölümlere "kitâbü'r-rikâk" ve "kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik" adı verilmiştir. bk. Mehmet Emin Özafşar, "Zühd ve Rekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/534-537; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zühd*, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), i-xiii.

6 Ahmet Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 119-138.

7 Kadir Özköse, Zühd hareketinin Doğu ve Batı mistisizm hareketleri ile karıştırılmaması gereğine dikkat çekerek İslâmî temellerine vurgu yapar. Zühd kavramının Kur'an ve sünnetteki temelleri ve İslâm'daki zühd hareketlerinin ayrıntıları için bk. Kadir Özköse, "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükledikleri Anlam: Tasavvufu Dünyaevleşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 175-192; Doğuş dönemi zühd hareketlerinin Basra, Medine, Küfe, Horasan merkezli olarak ekolleşmiş olduğu kabul edilir. Daha sonradan tasavvuf dönemi mekteplerinin şekillenmesinde bu merkezlerde gelişen zühd anlayışının etkileri olmuştur. Bu döneme ait eserlerin iyi tahlil edilerek zühd ve tasavvuf ekolleri arasındaki etkileşimlerinin ortaya konulmasının, tasavvuf çalışmaları açısından çok kıymetli olduğunu düşünüyoruz. İlk dönemdeki zühd ekolleri ve tasavvuf mektepleri arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için. bk. Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Ekolleri", *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-61; Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 87-89; Özköse, Zühd hareketinin doğu ve batı mistisizm hareketleri ile karıştırılmaması gereğine dikkat çekerek İslâmî temellerine vurgu yapar. Zühd kavramının Kur'an ve sünnetteki temelleri ve İslâm'daki zühd hareketlerinin ayrıntıları için bk. Özköse, "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükledikleri Anlam: Tasavvufu Dünyaevleşmeye Tepkisel Yaklaşım", 175-192.

## 1. Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lüma'sında Zühd

Sünni tasavvufun en önemli isimlerinden ve sahv ekolünün bir takipçisi olan<sup>8</sup> Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988), zühd konusunu eserinde,<sup>9</sup> tasavvuf ilminin temel istilahlarını açıkladığı bölüm içerisinde ele almıştır. Serrâc, zühd bölümüne, zühdün her türlü güzel mertebenin temeli olan bir makam olduğunu kaydederek başlar. Müellife göre, Allah'ın rızâsı dışında dünyadaki her şeyden kesilen tevekkül erbabının ilk basamağı zühd olup başlangıçta, zühdü sağlam olmayanların sonraki durumu pek de sağlıklı olmaz. Serrâc, zühdün helâllere karşı takınılan bir durum olduğu kanaatindedir; harâm ve şüpheli şeyleri terk etmek ise zaten kulluğun vecibelerindedir.<sup>10</sup> Eserde zâhidler üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Buna göre ilk mertebede mübtedî zahitler bulunur. İkinci derece tahkik ehline, üçüncüsü ise istiğnâ ehli olan zâhidlere mahsustur. Buna göre mübtedî, dünyalık çok bir şeye sahip olmamakla birlikte, sahip olmadığı şeylere karşı bir rağbeti bulunmayan zâhidlerdir. Bunlar Cüneyd-i Bağdâdî'nin zühd tarifine uyarak "Elleri maldan kalpleri tama'dan kurtulmuş" olanlardır. Tahkik ehli, dünyada nefse ait ne kadar haz varsa bütün bunlardan geçmiş olan zâhidlerdir. Maddi zevklerin ötesinde bir de makam ve şöhret gibi manevi zevkler mevcuttur ki, bu mertebedeki zâhidler bu tür dünyevi hazları kalplerinden çıkarmışlardır. İstiğnâ ehli olan zâhidlere gelince, onlar, önceliklerinde farklıdır. Onlar dünyanın bütün nimetleri kendilerinin olsa, kıyamet günü sahip oldukları nimetlerden hesaba çekilmeyecek ölçüde, bir istiğnâ halindedirler. Bunlar, gönüllerinde dünyaya karşı bir rağbet duymayan ve ezelden zâhid olanlardır. Serrâc, bu bölümde Şibli'den bir rivâyet nakleder: "Şibli'ye 'Zühd nedir?' diye sordular. Şu karşılığı verdi: 'Zühd (ile meşgul olmak) gaflettir. Çünkü dünya bir hiçtir. Hiçten zühd etmeye çalışmak ise, gaflettir.'"<sup>11</sup> Serrâc burada Yahya b. Muaz'ın "Ârif Allah ile meşguldür, bu yüzden dünyaya hiç iltifat etmez." sözünü naklederken, bir anlamda sonuncu makamda adı geçen istiğnâ ehlinin ârifler olduğunu da söylemektedir.<sup>12</sup>

Bu son mertebeden Serrâc için zühdün bir gâye olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak mübtediler, tahkik ehli ya da dünyanın tesirine açık herhangi bir makamda bulunan kimse için, zühd önemli bir tavrıdır. İstiğnâ halinde olanlar ise, dünyaya kıymet vermedikleri için, ondan zühd etmek gereği de duymazlar. Dünyada,

8 Hacı Bayram Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101.

9 Serrâc ve eseri *el-Lüma'* hakkında daha fazla bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "el-Lüma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003) 27/258-260; Eserin yazılış gayesi ve tasavvuf literatüründeki yeri hakkındaki daha fazla bilgi için bk. Abdullah Yüce, "Klasiklerimiz 'el-Lüma', *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2000), 185-195.

10 es-Serrâc et-Tûsi, *el-Lüma'*, ed. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Dâre'l-Kutub el-Hâdisa, 1960), 72.

11 Serrâc, *el-Lüma'*, 72.

12 Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsi, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu: Tasavvufta İlgili Sorular ve Cevaplar*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 45.

esasen değerli bir şey görememektedirler.<sup>13</sup> Başer'e göre Serrâc, zühd konusunu daha ileri bir düzeye taşımış ve böylelikle zühdün anlamını, Allah'tan başka her şeyden kaçınmak şeklinde genişletmiştir. Müellife göre, bütün tasavvufi makamlar zühd hayatının neticeleri olarak değerlendirilmektedir: Fakr, sabır, tevekkül, rızâ gibi kavramların hepsi temelde zühd hayatının sonuçlarıdır.<sup>14</sup>

Bilineceği üzere *el-Lüma'nın* yazılış gâyelerinden biri de tasavvufun ve sûfi yolunun mahiyetini ve sûfîlerin Kur'an, sünnet ve ashabın edebine uygun olan usullerini tanıtmaktır.<sup>15</sup> Bu amaçla Serrâc eserinin ikinci kısmını tasavvufi makam ve hallere ayırır. Zühd kavramı ise, makam başlığı altında yer alan yedi makamdan verâ ile fakr arasında yer almıştır. Verânın anlamının "şüpheli olanı terk olduğu" dikkate alındığında, Serrâc'ın her türlü dünyevi nimeti terk anlamındaki zühdü, verâdan sonra açıklamasındaki maksat daha iyi anlaşılır. *El-Lüma'da* zühdden hemen sonra işlenen makamlar sırasıyla fakr, sabır, tevekkül ve rızâ olarak tertip edilmiştir. Yukarıdaki izahlara göre Serrâc'ın bir terk fiili olan zühdü rızâ ile neticelenen sülûk için bir başlangıç olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira dünyaya yönelmiş ve ona değer veren bir kulun; Hakk'a doğru ilerlemesi mümkün olamayacaktır.

## 2. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb'unda* Zühd

Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996), eseri *Kütü'l-Kulûb'da*, zühd makamını yakîn makamlarının altıncısı olarak kaydettikten sonra konuyla ilgili ayetleri izah etmektedir. Mekkî'nin bu bölümde tahlil ettiği âyetlerin, içerik olarak genelde dünya nimetlerinden uzak durmayı ve bu hususta sabırlı olmayı tavsiye eden âyetler olduğu görülmektedir. Buna binaen, Mekkî'nin sabrı, zühdün temel bir şartı ya da öncülü olarak kabul ettiği söylenebilir. Yine bu bağlamda, daha hayırlı olan ahiret nimetleri ve sevap için, dünyanın geçici hazlarından uzaklaşmak gereğine işaret eden âyetlerin de incelendiği ve böylelikle zühdün "terk" ve "rağbet" ile ilişkisinin ortaya konulduğu da anlaşılmaktadır.

Mekkî'ye göre zühd makamına erişmenin temel işareti fakirliktir. Müellifin, fakirlerin üstünlüğüne ve ahirette kazacağı nimetlere yönelik yaptığı nakiller, bu görüşü teyit eder mahiyettedir. O halde, zühdün sabırla birlikte bir başka öncülü yahut şartı da vardır ki o da fakirliktir. Mekkî, sabır ve fakr ile birlikte ihsânın da zühd makamının bir gereği olduğunu düşünmektedir. Müellif bu yaklaşımını, "Muhakkak ki biz, arzın üstündekileri dünya için bir süs kıldık, ta ki amel bakımından daha güzel olduğunu sınyalım." (Kehf, 18/7) mealindeki âyette geçen, ihsân (güzel) kavramı üzerine temellendirmektedir. *Kütü'l-Kulûb* yazarına

13 Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, 45-46.

14 Hacı Bayram Başer, *Ebû Nasr Serrâc et-Tâsî'nin Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 55.

15 *el-Lüma'nın* yazılış nedeni ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhakim Yüce, "el-Lüma", *Klasik Tasavvuf Kaynakları 1*, ed. Ali Çınar (Ankara: Suf Yayınları, 2003), 39.

göre, ihsân derecesini hakkıyla gerçekleştirebilmek için gereken tavır, zühddür. Zira dünyaya ait nimet ve süsler, bunlara karşı zühd tavrı takınarak yüz çeviren kimselerin tespit edilmesi için, bir imtihan vesilesidir. Mekkî'ye göre, ihsân da sabır ve fakr ile birlikte zühdün unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir.

Bununla birlikte, zühd makamının içinde barındığı güzel meziyetler yalnızca sabır, fakr ve ihsanla sınırlı değildir. Ebû Tâlib el-Mekkî, bu hususta sûfiler arasında yaygın olarak kabul gören "İyi ameller içinde, bütün ibâdetleri içinde toplayan tek amel, dünyada zühd sahibi olmaktır." şeklindeki kanaati zikrederek, zühdün önemine ve kapsamının genişliğine dikkat çeker. Müellif, sonrasında, bu hususta Lokman'ın oğluna nasihate ve zühd sahibi olanların ulaşacağı manevi güzelliklere dair rivayetlere yer vermektedir. Bu ve benzeri rivayetleri dile getirmekten maksadının, sûfilerin zühde verdiği değeri ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki onların, zühdü yalnızca sabır, fakr ve ihsândan ibaret değil, fakat hikmetten yakine kadar, birçok tasavvufi makamı birleştiren üstün bir derece olarak kabul ettikleri sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bütün makamların en üstünü ise muhabbettir. Mekkî, Hz. Peygamber (a.s.)'ın bu hususta "Eğer Allah Teâlâ'nın seni sevmesini istersen dünyada zühd sahibi ol"<sup>16</sup> şeklindeki sözlerini hatırlatarak, zühd ile muhabbet arasındaki irtibatı da belirtir. Zira, zühd, dünya sevgisine itibar etmemek ve ondan yüz çevirmektir. Fakat bir şeyden yüz çevirmek başka bir şeye rağbet etmek anlamına gelir. Sevilecek ve rağbet edilen hakiki güzel ise, ancak Allah'tır. O halde zühd, dünyaya küsmek ve ondan uzaklaşmakla bir tür zorluk yaşayacağı sanılan sâlikî; her iki dünya için en büyük nimet olan Hak muhabbetine ulaştırılan en sağlam bir vesile olmaktadır.

Mekkî'nin konuyu oldukça kapsamlı bir şekilde ele almasının sebebi, zühdü hemen bütün tasavvufi kavramlarla ilişkisi bakımından ele almasıdır. Bunlardan en önemlileri olan, sabır, terk, fakr, rağbet, hikmet, yakin ve muhabbet; zühdle olan irtibatları temellendirilmek suretiyle açıklanmıştır. Mekkî'nin bu izah tarzı onun, zühdü sülûkun bütün basamaklarında etkili ve gerekli bir tavır olarak değerlendirdiğini göstermektedir. *Kütü'l-Kulûb*'un yazarı bundan sonra zühdün mahiyetine geçer.

Ebû Tâlib el-Mekkî zühdün hakikatinin anlaşılması için, öncelikle dünyanın mâhiyetinin anlaşılması gerektiğini söyler. "Hiçbir kul dünyânın mâhiyetini öğrenmedikçe, zühdün ne olduğunu öğrenemez."<sup>17</sup> Dünyânın ne olduğu ise, *Kur'ân-ı Kerîm*'de bizzat Allah tarafından çeşitli âyetlerle dile getirilmiştir. Buna göre dünya, yedi şeyden ibarettir: "Kadınlara, oğullara, kantar kantar yığılmış altın ve gümüşe, salma güzel atlara, hayvanlara ve ekinlere duyulan şehvet tutkusu, insanlar için süslendi. Bunlar dünya hayatının metaıdır". (Al-i İmran, 3/14) Mekkî, bahsi geçen kaynaklardan doğan bir takım ikincil şehvet ve arzuların

<sup>16</sup> İbn Mâce, "Zühd", 1.

<sup>17</sup> Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan, 2/364.

bulduğunu kaydeder. Fakat âyetin zahirinden anlaşılan ilk şey, şehvetin dünya olduğudur. Dünyayı sevenlerin sıfatları, âyette belirtildiği şekilde: “Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, tutkulu bir oyalama, bir süs, kendi aranızda bir övünme, mal ve çocuklarda bir çoğalma isteğidir.” (Hadid, 57/20) Mekkî daha sonra bu vasıfların iki sığata indirgenebileceğini “Dünya hayatı, ancak oyun ve eğlencedir.” (Ankebût, 29/64) âyetine atıfla izah eder. Burada eğlenceyi bir anlamda hevâ olarak yorumlayan müellif, getirdiği yorumla bir başka âyeti tahlile yönelir: “Kim de Rabbinin makamından korkar ve nefsi de hevedan sakındırırsa artık şüphesiz cennet (onun için) barınma yeridir.” (Nâziat 79/ 40-41) Âyete göre dünya, nefsin hevâsına uymaktır. Bu ayrıntılı yorum ve tefsirlerin ardından Mekkî dünyanın en temel anlamda hevaya uymak olduğunu söyleyerek; zühdün tanımını yapabilmek için gerekli bütün ön bilgileri delilleriyle sunmuş olmaktadır. Şu halde hevaya uymak dünya ise, zühd hevaya karşı durmaktan ibarettir.

Mekkî, ikinci bir dünya tanımı daha verir ki burada hevâ ile birlikte hevânın sürekliliğine duyulan arzuya da vurgu yapmaktadır. Mekkî, insanın beka arzusunun ifade edildiği âyetlerin tefsirinde, dünyada beka arzusunun da bir tür dünya olduğuna dikkat çeker. Müellife göre, dâr-ı dünyada daha fazla kalma arzusu dünya olduğuna göre, bekanın kaynağı olan Allah'ı istemek ve ona yönelmek zühd olmaktadır.

Mekkî, zühdün hakikatiyle ilgili incelik ve hükümleri serdettiği bölüme, diğer tasavvuf klasiklerinde rastlamadığımız bir tasnifle başlar: Zenginlerin zühdü ve fakirlerin zühdü. “Zühd, iki noktada olur. İlki, mevcûd olan bir şey hakkında gösterilecek zühdür. Bu noktadaki zühd; zühdde konu olan şeyin akıldan çıkarılması ve kalbin ondan ayrılmasıdır.”<sup>18</sup> Mekkî'ye göre zühdde konu olan şeyin kalpte bulunması halinde, bu durum zühdün sıhhatine mânidir. Çünkü bu durumda, hala bir rağbet söz konusu demektir. Müellife göre bu hâl, zenginlerin zühdü olabilir. Fakirlerin zühdüne gelince, bu ancak zühdde konu olan şeyin kalpte ve elde mevcut olamaması durumunda gerçekleşir. İçinde bulunduğu mahrumiyet durumundan memnun olmak, fakirlerin zühdü olmaktadır.

*Kütü'l-Kulûb* müellifi, zühd ile ilgili hükümlerin çok önemli bir kısmını Yusuf Suresi'de Hz. Yusuf (as)'ın kuyuya atılması ilgili kıssa bağlamında ortaya koymakta ve yine bu kıssa çerçevesinde zühdün hakikatini tespit etmeyi sağlayacak bazı esaslar belirlemektedir. Bunlardan en dikkat çekici olanlarını şöyle sıralayabiliriz: Rağbet ve tamah zühdün zıddıdır, bir şey hakkında zâhid olduğunu düşünüp kalbinde rağbet hissi bulunan kimse ya zühdü bilmemekte ya da nefsin oyunlarını tanımamaktadır. Hakkında zâhid olduğu sanılan şey elden çıkmadan ve yerine Allah sevgisi konulmadan zâhid olunamaz. Benzer şekilde, bir şey için emel besleyip onu kendine ayıran kimse, zâhid olarak anılamaz. Sahip olunan bir şey bulunmadığında, sahip olunmayanlara yönelik bir zühd sahih olmaz.

<sup>18</sup> Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan, 2/371.

Ancak şartlarına uymak koşuluyla böyle bir durumda da zâhid olunabilir ki o da herhangi bir şeye sahip olma ya da kaybetme durumunu müsâvi görmektir. Varlığa rağmen zühd ise, ancak ârifler için mümkündür.

Zâhidliğin sıfatları adlı bölümde müellif, zühd için bir ölçü vermektedir: Buna göre kişi sahip olduğu nimetle sevinç ve elden kaçırdığı nimet için de üzüntü duymuyorsa, zühd makamına ulaşmış demektir.<sup>19</sup> Bu ölçüden sonra Mekkî zühd ile ilgili şöyle bir derecelendirme yapar: Müminlerin zühdü, rağbet ve arzu duyulan şeyi zorlanarak da olsa elden çıkarmaya çalışmaktır. Zühdün kemâli ise, zâhidin gözünde dünyanın küçülüp değersizleşmesiyle olur. Zâhid bu haldeyken, zühd sahibi olduğunun farkında değildir. Mukarrebûn makamının zühdü ise, nefsi için değil fakat nefsi üzerinde zühd sahibi olmak şeklinde gerçekleşmektedir.

Ebû Talib el-Mekkî, zâhidlerin makamları adlı özel bir bölümde, zühd makamlarını daha ayrıntılı olarak ele almaktadır: İlk sözü edilen makam, hemen her müminin nasibine düşen dünya nimetlerinden yüz çevirmesi ile gerçekleşen zühd olarak belirtilmektedir. İkinci derece zühd dünyanın haram kılınan lezzet ve nimetleri konusunda gösterilen zühddür ki bu yine müslümanların umumu için geçerli olan bir makamdır. Üçüncüsü şüpheliler karşısında takınılan zühd olup vera ehline mahsustur. Zühdün dördüncü türü ise, helal nimetler konusunda gösterilen zühddür. Bu derecelendirmenin benzer ifadelerle sûfi müelliflerin eserlerinde rastlanan yaygın bir tasnif olduğu söylenebilir.

Mekkî'ye göre yakın makamları dokuz tanedir ve bu makamlar sırasıyla şöyledir: Tevbe, sabır, şükür, recâ, korku, zühd, tevekkül, rızâ ve muhabbet. Mekkî'nin zühdü tevbe, sabır gibi irâde gerektiren makamlardan sonra ve fakat rızâ ile muhabbet gibi daha çok Hakk'ın kula teveccühüne mebni olan makamlardan önce ele alması, kendisinin zühdü seyrü sülûkun irâde ve gayrete bağlı konularından biri olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Mekki için zühd sülûk açısından oldukça önemli bir kavramdır. Buna göre zühd, manevi tekamülün yalnızca ilk zamanlarına ait bir derece değildir. Kulun, zühd öncesinde tevbe ve sabır gibi iradenin sağlam bir şekilde ortaya konulmasını gerektiren iki makamı gerçekleştirerek; korku ve recâ arasında dengede bulunmayı tecrübe etmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde tedrici bir sürecin ardından kişi, dünyadan yüz çevirmek için lazım gelen irâde ve güce erişmiş olacaktır. Zühde erişen, yani terki gerçekleştiren; Hakk yolunda yakinin ileri derecelerine doğru ilerleyebilecektir. Buradan Mekkî'nin tasavvufu büyük ölçüde zühdün gerçekleşmesi şartına bağladığı; ancak tasavvuf yolunda bu dereceyi nihai bir hedef olarak görmeyerek salike rağbet edilecek rızâ, tevekkül ve muhabbet makamlarını işaret ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>19</sup> Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan, 2/377.



### 3. Kelâbâzi'nin *et-Ta'arruf Eserinde Zühd*

Ebû Bekr b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzi (öl. 380/990) *et-Ta'arruf* adlı eserinde, zühdü tasavvufi makamlar içerisinde, tevbe ve sabır arasında bulunan bir makam olarak ele almaktadır.<sup>20</sup> Kelâbâzi eserinin ilgili bölümünde zühd konusunu işlerken, Cüneyd, Yahya B. Muaz, Mesruk, Şibli, Ebû Bekir Vasıtî gibi sûfilerin rivâyetlerine yer vermektedir. Sûfilerden yapılan rivayetlerin içeriği genel olarak dünyanın Allah indindeki değersizliği ve bu açıdan orada Müslümanın rağbet edecek bir şey bulamayacağı üzerinedir. Bu nedenle, sâlik için gerekli olan tavır zühd olmaktadır.<sup>21</sup>

Araştırmacılar, Kelâbâzi'nin *et-Ta'arruf* unda, mevzû ve İsrailiyattan rivayetlerin bulunmaması ve kendisinin rivâyetler üzerine yorumda bulunmaktan çekinmesi nedeniyle; tasavvuf anlayışının Kur'ân ve hadis çizgisinde olduğunu kaydederler.<sup>22</sup> Bu nedenle, kimi zaman selefler tarafından da takdir gördüğü bilinmektedir. Zühd hakkındaki ilk rivâyet, sahv ekolünün kurucusu olan Cüneyd-i Bağdadi'ye aittir. Müellifin burada yine sahv mektebine mensub olan Yahya b. Muaz<sup>23</sup> ile tasavvufunu tevhid üzerine kurmuş olan Şibli'nin<sup>24</sup> rivâyetlerine yer vermiş olması da dikkate değerdir. Cüneyd, Yahya b. Muaz ve Şibli isimlerine hemen aynı sırayla *el-Lüma*'da da rastlanmaktadır. Bu da Kelâbâzi'nin, zühdün temel unsuru olan terk fiilini, insan tabiatını yıpratıp ve Hakk'ın helal kıldığı şeyleri büsbütün terk etmeyi gerektirmeyecek bir çizgide gördüğü anlamına gelir.

Esasen müellif eserinin otuz dördüncü bölümünü tasavvufun mahiyetine ayırmıştır. Burada tasavvuf ve sufi terimleri, sûfilerden nakillerle ele alınmaktadır. Kelâbâzi, bahsin sonuna doğru eserin sonraki bölümlerinde tasavvufi makamları ele alacağını kaydetmektedir. Gerçekten de bundan sonraki başlık, sülûkun ya da tasavvufi makamların ilki olarak kabul edilen tevbedir. Müellif, tevbenin hemen akabinde ise zühd kavramına yer vermiştir. Zühd konusundaki izahlarında sonra sabırla devam etmekte ve böylelikle sırasıyla fakr, tevazu, havf, takva, şükür, rızâ, yakın, zikir, üns, kurb, ittisal, muhabbet ve daha birçok tasavvufi makam/mesele hakkında bilgi vermektedir.<sup>25</sup> Kelâbâzi'nin zühdü, tasavvufi makamlar içerisinde tevbeden sonra ele alması, zühdü sülûkun başlangıcında gerçekleştirilmesi gereken bir derece ya da mânevî tekamülün öncelikli şartı olarak kabul ettiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle, zühd tasavvuf yolunun başlangıcı ve esasıdır.

20 Erhan Yetik, "Klâsiklerimiz/5 'et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf", *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001), 260.

21 Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 142-143; Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzi, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2016), 111.

22 Vahit Göktepe, "Kelâbâzi ve Tasavvufi Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi* 36 (2008), 87-106.

23 Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzi Hayatı, Fikirleri ve Duaları* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001), 220.

24 Dilaver Gürer, "Şibli, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/125-126.

25 Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, haz. Abdürrezzak Tek, 108-138.



#### 4. Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde Zühd

Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)<sup>26</sup> *er-Risâle*'sinin birinci bölümünde tasavvuf istilahlarını ele almaktadır. Bu istilahların bir kısmı, tasavvufi hallere ve manevi bilgilere delalet etmektedir.<sup>27</sup> Bilineceği üzere müellifin eseri kaleme alma sebebi, tasavvufu öncelikle bu yolun müntesiblerine ve ikinci olarak da bu yolu merak eden ilgililere tanıtmaktır. Bu amaçla incelediği kavramlardan biri olan zühd, eserin birinci bölümünde verâ ile samt kavramları arasında yer almaktadır.

Kuşeyrî, zühd konusuna, sûfilerin zühd tanımında düştükleri ihtilafı ortaya koyarak başlar. Buna göre sûfilerin bir kısmı, zühdün harama karşı takınılacak bir tavır olduğu kanaatinde idirler. Helallere karşı ise -şükretmek şartıyla- kişi dilediği gibi davranmakta muhayyerdir. Bazı sûfiler zühdün haramda şart olduğunu; helal olan şeylerde ise azla iktifa etmek suretiyle zühd sahibi olmanın fazilet olduğu görüşündedir. Bazı sûfiler ise, eldeki malı hayır işleri için harcadıktan sonra azla yetinmeyi, zühd haline daha uygun bulmuşlardır. Bazıları da eldekinden razı olup daha çoğuna rağbet etmemeyi, zühd olarak görmüşlerdir. Fakirler için isabetli olan tavır sabır iken, mal sahipleri için şükürdür.

*Er-Risâle*'nin yazarı, sûfilerin zühd ile ilgili farklı görüşler ve sözler beyan etmelerinin sebebini, buldukları makam ve hallerin farklılığına bağlar: Sufilerin her biri kendi vaktine haline istidadına göre zühd hakkında görüşlerini beyan etmişlerdir. Müellif daha sonra farklı zühd tariflerini ortaya koyacak şekilde sûfilerin sözlerinden nakillerde bulunur. Zühd bahsinde kendisinden rivayette bulunulan otuz kadar sûfinin isimleri şunlardır: Süfyan Sevrî, Serî Sakâtî, Ebu Osman, Ebu Ali Dekkâk, Yahya b. Muâz, İbnü'l Celâ, İbnü'l-Hafif, Nasrabâzî, Cüneyd, Ebû Süleyman Dârânî, Ahmed b. Hanbel, İsa b. Yunus, İsa b. Yunus, Şakik Belhî, Yusuf b. Esbât, Abdullah b. Zeyd, Ebu Süleyman Darâni, Ruveyym, Şibî, Ebû Hafs, Hasan Basri, Zünnûn Mısri, Muhammed b. Fazl, Kettânî, Bişr-i Hafî, Bîkendî, Hâtemü'l-Asamm, Fudayl b. İyaz.<sup>28</sup> Tasavvuf araştırmacısı Ceyhan, Kuşeyrî'nin sûfilerden yaptığı zühdle ilgili tanımları sistematize etmiş; bazı sufilerin zühdü, zahiri emarelerine istinaden tanımladığını ve bazılarının ise zahiri-batini unsurları birlikte değerlendirdiğini kaydetmiştir.<sup>29</sup>

Kuşeyrî zühdde, *er-Risâle*'nin tasavvufi istilahlar bölümünde; verâ ile samt başlıkları arasında yer vermektedir.<sup>30</sup> Verâ, tasavvuf istilahında şüphelilerden

26 Kuşeyrî hakkında bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002) 26/473-475.

27 Kadir Özköse, "Klasiklerimiz/3'er-Risâle", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2000), 199-214.

28 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 208.

29 Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530-533.

30 Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhalim Mahmûd (Kahire, Matabe Müesseset dâre'l-şab, 1989), 218-225.

sakınmak, şüpheli olanı terk etmek gibi anlamlara gelir. Sukût anlamına gelen samt, Kuşeyri tarafından konuşmayı terk etmek anlamında kullanılmıştır. En ileri derecesi ise, dil ile beraber kalbin de Hakk'ın takdiri karşısında sukût etmesi ya da konuşmayı terk etmesi olarak ifâde edilmiştir. Bu sıralamada verâ, şüphelileri terk, zühd, dünya nimetlerini terk, sukût ise terk edilenler konusunda vesveseyi terk ederek Hakk'ın iradesine katılmak şeklinde yorumlanabilir. Zühd kavramı, *Risâle*'nin, tasavvufi makamlar ve haller başlığı altındaki diğer ıstılahlar içerisinde değerlendirilecek olduğunda, tevbe ile başlayan tasavvufi makamların sıralamasına bakmak gereklidir. Kuşeyrî, tevbeden sonra sırasıyla, mücâhede, halvet-uzlet, takvâ, verâ, zühd, samt, havf ve recâ, hüzn gibi makamları ele almaktadır. Sonraki bölüm, sâlikin terk etmesi yahut edinmesi gereken huylar hakkındaki izahlara ayrılmıştır. Akabinde, yine sülûkta birer makam olarak kabul edilen tevekkül, şükür, yakîn, sabır, murakabe ve rızâ konularına yer verilmektedir. Yukarıdaki sıralamada, zühd kavramının, tasavvufi makamların açıklandığı bu bölüm içerisinde tevbeden biraz sonra yer aldığı görülmektedir. Zühd sonrasında kötü fiillerin terkine yönelik bahislerin yer alması terk fiilini kolaylaştıracak, bazı pratik tavsiyelerin hatırlatılması şeklinde yorumlanabilir. Netice olarak, bu tabloya göre Kuşeyrî'nin zühdü tasavvuf yolunun öncelikli şartlarından ve ilk mertebelerinden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bir terk fiili olarak zühd, Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışında yolun başlangıcında gerçekleştirilmesi gereken ve bu sûretle kişinin Hakk yolunda ilerlemesini temin eden en mühim bir derecedir. Bir başka deyişle Kuşeyrî'ye göre tasavvuf zühdü kapsamaktadır. Buna göre zühdün dünyadan yüz çevirmek şeklindeki ifadesi, tasavvufi hayatın en temel bir esasıdır. Ancak, tasavvufi ıstılahlar bölümündeki zengin içerikten de anlaşılacağı üzere, tasavvuf sadece dünyadan yüz çevirme fiilinden ibaret olmayıp; rızâ ve muhabbet makamlarına erişinceye kadar devam eden bir yoldur.

### 5. Hâce Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*'inde Zühd

Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (öl. 481/1089)<sup>31</sup> eseri *Menâzilü's-Sâirîn*'in zühd bölümüne "Eğer mümin iseniz Allah'ın (helâlinden) bıraktığı (kâr) sizin için daha hayırlıdır." (Hûd, 11/86) âyetiyle başlayarak hemen akabinde zühdün tarifini yapar: "Zühd bir şeye karşı arzusunun tamamen kaybedilmesidir." Söz konusu âyette müminlerin, daha hayırlı olan bir şeye çağrıldıkları görülmektedir ki bu yöneliş tabi olarak bir terki gerektirmektedir. Herevî'nin zühd ile ilgili tanımı, söz konusu âyetin sonrasında yapması bu bakımdan çok anlamlıdır. Çünkü insan, bir arzusundan vazgeçerken, terk ettiği şey mukabilinde daha hayırlı ve güzel bir nimete kavuşacağını bildiği takdirde, terk etme fiilinde sebat edebilmektedir.

31 Müellif hakkın bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/222-226.

Herevî'nin zühdü, kesbedene (zâhîde) ve fiilin kendisine göre iki farklı tasnif ile incelediği görülmektedir. Birincisinde zühd, avam, mürid ve havas açısından değerlendirilir. Buna göre avam için Hakk'a yakınlaşma vesilesi olan zühd, mürid için bir tür vazife olurken, havas için ise seviyeden düşme şeklinde nitelendirilmiştir. Sonrasında Herevî, zühd fiilinin kendi içinde üç derecesi olduğunu kaydederek bunları izah eder. İlk derece haramları terk ettikten sonra, Hakk'ın itibandan korkarak şüpheli iş ve arkadaşlıklardan uzak durmaktır. Şüphelilerin içerisine dünya ehliyle olan arkadaşlık da dâhildir. "Zira sâliğin onlarla birlikte olması, dünyaya karşı hırsının ve isteğinin artmasına, vaktini ve himmetini dünyevî şeyleri elde etmeye harcamasına neden olur." Zühdün bu derecesinde nefsi emniyete alma temayülünün bulunduğu ve bu anlamda avamın zühdüne benzediği söylenebilir. İkinci derecesi, dünyevi hususlarda zaruret miktarıyla yetinerek vaktin kıymetini bilmektir. Üçüncü derece ise "zühdde zühd" olarak nitelenir. Bu mertebede, zühd edecek bir şey görmemek ya da zühd edenin kendi nefsinin görmemesi gibi, ontolojik anlamda fiil ya da failden birinin silinmesi ile neticelenen gerçek zühd ile karşılaşırız.<sup>32</sup> Zühdün bu derecesinde yaşanan tasavvufi tecrübeyi "Dünyayı terk ettiğinde zâhid olduğu gibi, [dünyayı] elde ettiğinde de zâhidir. Zira salik bu mertebede fiillerinin Hakk'ın efâlinde fenâ bulunduğunu müşâhede ettiği ve O'ndan başka müessir görmediği için kesbi veya terk etmeyi kendisine atfetmez."<sup>33</sup>

Herevî, *Menâzil*'in zühd bölümünde sûfîlerin görüşlerine yer vermemiştir. Zühd kavramı ihbât ve verâ kavramları arasında yer almaktadır. Daha geniş olarak değerlendirildiğinde, bu kavram Herevî'nin yüz kadar tasavvufi makamı ele aldığı *Menâzilü's-sâirin* adlı eser içerisinde, giriş kısmı olarak adlandırılan ikinci bölüm içinde on ikinci sırada yer almaktadır. Müellif yakaza ve tevbe ile başladığı makamlar sıralamasını, yüzüncü makam olan tevhid ile neticelendirmektedir.

Bu sıralama göz önünde alındığında, Herevî için zühdün, seyrü sülûkun ilk dönemlerine ait bir makam olduğunu söylemek mümkündür. Şu halde zühd, tasavvufi makamların başında gelmektedir. Öyle ki, sâlik zühdü gerçekleştirmedikçe tasavvuf yolunda ilerlemesi mümkün değildir. Ancak bir terk fiili olan zühdün gerçekleşmesi de yolun tamamlandığı anlamına gelmemekte; tevhide erişinceye kadar salikin aşması gereken birçok engel ve ulaşması gereken birçok makam bulunmaktadır.

## 6. İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inde Zühd

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (öl. 505/1111) eseri *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in "Kitâbü'l-fakr ve zühd" adlı bölümünde, zühdü sûfîlerin bu konudaki çeşitli yaklaşımlarını kuşatacak

32 Hacı Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirin: Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 92-93.

33 Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, çev. Abdurrezzak Tek, 94.

şekilde incelemiştir. Gazzâlî'nin, zühdün zahirine yönelik izahları, zühdün bir tarikat erkânı olarak kurumsallaşmasına; bâtınına yönelik açıklamaları ise manevi bir hal ve makam olarak zühdün hakikat ve derecelerinin tespitine vesile olduğu söylenmiştir.<sup>34</sup> Gazzâlî, zühdü dünyevi şeylerden kesilmekten ibaret bir fiilden ziyade kalbe ait amellerden biri olarak görmektedir. Zühd amelinin hakikati, arzunun kişi için daha hayırlı olan bir şeye çevrilmesidir. Dünyadan yüz çevirmek, daha hayırlısı yani ahiret içindir. Dünya ve ahiretten yüz çevirmek ise, daha hayırlısı olan Allah içindir. Zühdün alametlerine gelince; bir tür kalp ameli olan zühd, kulun azalarında mutlaka emarelerini gösterecektir. Zühdün şartı terk ettiği şeyi elinde tutabilme gücüne sahip olması, yani terk fiilinin icbari değil fakat ihtiyârî olmasıdır.<sup>35</sup>

Gazzâlî, zühde teşvik eden temel unsurun, dünya hayatının geçiciliği olduğuna dikkat çekerek, bu hususu düşünmeye teşvik eder. Gazzâlî'nin konuyu ele alırken, dünya hayatının fâniliği üzerine İslâm'ın en temel iki kaynağı olan Kur'ân ve sünnetten deliller getirdiği, sahabe ve ileri gelen âlimlerin uygulama ve görüşlerini değerlendirdiği görülmektedir.<sup>36</sup> Sûfilerden rivâyetler arasında Fudayl b. İyaz ve Hasan Basri gibi özellikle zühd tavrı ile öne geçmiş isimler yer almaktadır. En genel manada, incelenen örneklerin konusu, dünya malına ve nimetlerine karşı perhizkâr davranmak, maddi-manevi her türlü zevki terk etmek ve zühdün bir emaresi olarak cömertlik vasfına sahip bulunmak şeklinde özetlenebilir. Kalpte bulunan zühdün, sevilen şeyleri terk ve cömertlik şeklinde kendisini azalarda göstermesi, aynı amelin zahiri yönünü teşkil etmektedir.<sup>37</sup> O halde Gazzâlî'nin zühdü, zahir ve batına yönelik bir amel olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.

Gazzâlî, sufilerin zühd konusundaki sözleri içerisinde, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin şu ifadelerini en kapsamlı bir tarif olarak değerlendirmektedir: "Zühd hakkında birçok sözler duyduk. Bizce zühd, seni Allah'tan meşgul edecek her şeyi terk etmektir."<sup>38</sup> Gazzâlî'ye göre Dârânî, "Allah'a kalb-i selim ile varanlar başka." (Şu'arâ, 89) âyetine değinerek kalb-i selim kavramını öne almaktadır. Gazzâlî'nin sûfilerden yaptığı alıntılarının, zühdün bir kalp ameli olduğu yönündeki görüşünü teyid eder mahiyette olduğu görülmektedir.

Zahiri anlamda zühdün ölçüsünü kifâyet miktarı olarak belirleyen Gazzâlî, bu konuda faydalı olacak ayrıntılar vermektedir. Zâhidler ne giymelidir, yiyecek içecek hususunda ölçü nasıl olmalıdır? Mesken ve diğer dünyalık zaruretler konusunda bir zâhid hangi prensipleri gözetmelidir? Gazzâlî, burada her ne kadar

34 Konunun ayrıntıları için bk. Ceyhan, "Zühd", 44/530-533.

35 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002) 4/398-400.

36 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, ed. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Mektebe't-tevfikiyye, t.y.), 4/303-306.

37 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 401.

38 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 421.

bir ölçü tayin etmeye çalışmış olsa da, istidatların ve makamların farklılığından dolayı kifâyet miktarının kişiden kişiye farklılık arz edebileceğini kaydederek, olası soruları peşinen yanıtlamış görünmektedir.

Gazzâlî meseleyi bütün yönleriyle ele almak amacıyla, zühdü kendisinden mücmel/toptan yüz çevirilen şeyleri dikkate alarak bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu tasnife göre birinci derecede nefis ve nefse ait olan şeylerin topluca terki söz konusudur. İkinci derece, nefse fayda veren sıfatların bütününü terk etmektir. Üçüncü derece, mal ve mevki ve bunlara vesile olan şeylerin tamamını terk etmektir. Dördüncüsü insana kudret veren ilim, mevki, kudret gibi şeyleri bütünüyle terk etmektir.<sup>39</sup>

Gazzâlî, bir başka tasnifte, zâhidlerin terk fiilindeki irade ve gücünü dikkate almaktadır. Bu tasnife göre, zühd ehli üç sınıfa ayrılmaktadır. Gazzâlî birinci derece zühd ehlini mütezehhid olarak isimlendirir ve zühdün en zayıf derecesi olarak yorumlar. Bu zümre yolun başında olanlardır: Dünyaya karşı arzu duydukları halde, mücahede ederek dünyadan uzak durmaya çalışırlar. Mütezehhid, nefisini arıttıktan sonra, heves duyduğu şeyleri gönlünden çıkarır. Zâhid ise önce zühd edip sonra ibâdetle gönlünü temizleyendir. Zühdün ikinci derecesi ise, nail olacağı cennetin ümidi içinde, dünya nimetlerini gönül hoşluğu ile terk etmektir. Daha çoğu ve iyisi için, daha azını terk eden kimse nasıl zorluk çekmezse; bu derecedeki zâhidler de ahiret için dünyayı terk etmekte zorluk hissetmezler. Zühdün üçüncü derecesi ise, elem ve kederden kurtulmak ya da bir nimete nail olmak için değil fakat sırf Allah için, O'nun rızâsına erişmek için yapılan zühddür. Bunlar yalnız Allah'a kulluk eden gerçek muvahhid ve ariflerdir.<sup>40</sup>

Gazzâlî, zühd mertebesinin hakikati, dereceleri, terk-rağbet esaslı bir hal oluşu, halden makama uzanan farklı mertebelerinin bulunuşu ile ilgili pek çok meseleyi, sistemli bir şekilde ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı farklı açılardan eleştirilmiştir. Bizce, Gazzâlî'nin zühd kavramını fakr ile birlikte, aynı konu başlığı içerisinde ele alması, onun zühdü genel olarak hangi konu ile ilişkilendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Gazzâlî, *İhyâ'nın* dördüncü cildinde tasavvufi makamları izah ederken şöyle bir sıralama yapmaktadır: Tevbe, sabır, şükür, recâ ve korku, fakr ve zühd, tevhid ve tevekkül, muhabbet, şevk, üns ve rızâ. Zühd, bu derecelendirmede, sülûkun ortalarında tecrübe edilmesi beklenen bir makam olarak görünmektedir. Tevbe ile başladığı nefis mücadelesinde zühd makamı, salikin dünya ve nimetlerini terk hususunda büyük ölçüde irade göstermeye muvaffak olduğu bir derecedir. Eserde, zühdden sonra ele alınan kavramlar da, sâlikin zühd sayesinde kalbi temizlendikten sonra, büyük ölçüde Hakk'ın bir lütfu olarak ulaşacağı mertebeleri göstermektedir. Bu durum, bir terk fiili olan zühd sonrasında, kalbinden dünya nimetlerini çıkarmış olan salikin, Hakk'a olan

39 Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 417-418.

40 Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 415-417.

rağbeti vesilesiyle muhabbet, üns ve rızâ makamlarına erişeceği şeklinde de değerlendirilebilir. Netice olarak, Gazzâlî'nin *İhyâ's*ında ortaya konduğu şekliyle zühd, muhabbet ve rızâ ile neticelenen tasavvufi yolculuğun son noktası değildir. Gazzâlî'nin anlatımıyla zühd, bu yolculuğun en mühim basamaklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Sonuç

Zühd hareketi Hz. Peygamber (a.s)'ın vefatının ardından bilhassa tabiûn ve tebei tabiîn döneminde yaşanan maddi refah ve rahatlığa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in zühdle ilgili rivâyetlerinin derlenmesinden oluşan birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin gayesi zühdün bir tavır olarak anlaşılıp benimsenmesine katkıda bulunmaktır. Daha sonra tasavvufun bir ilim olarak teşekkül devrinde kaleme alınan ilk tasavvuf klasiklerinde de zühd kavramının tasavvufi istilahlara arasında yer aldığı ve müellif sûfilerce ilk dönem kaynaklarından istifade edilerek tarif edildiği görülür. Bu bağlamda zühd kavramı ilk olarak Serrâc'ın *el-Lüma's*ının makamlar bölümünde geçer. Serrâc'ın ortaya koyduğu zühd anlayışı kitap ve sünnetle mukayyed bir zühd anlayışıdır. Zühd, *el-Lüma* bağlamında birçok tasavvufi mertebeyi bünyesinde cem eden ve sonraki mertebelerin kendisiyle kaim olduğu temel bir prensip görevi görmektedir. Mekkî'nin eseri *Kütü'l-Kulûb*'da zühdü, yakın makamlarından biri olarak ele aldığı ve muhabbet ile neticelenen seyrü sülûkun esaslarından kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kuşeyrî'nin, zühd konusunu izah ederken sûfilerin konuyla ilgili rivâyetlerine oldukça geniş bir yer verdiği ve ortaya çıkan metni yorumlarken sûfilerin farklı mertebe ve neşve içerisinde dile getirdikleri yorumları sistematize etme gayreti içinde olduğu görülmektedir. Neticede bir terk fiili olan zühd Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışında da seyrü sülûkun erken dönemlerine ait bir mertebedir. Ancak salık için burası sülûkun başlangıcı olmakta ve kemale ulaşmak isteyenler için idrak edilmesi gereken daha birçok mertebe bulunmaktadır. Tasavvuf döneminin zirve şahsiyeti Gazzâlî'nin *İhya's*ında zühd konusu, önceki eserlerden daha kapsamlı ve sistemli bir şekilde karşımıza çıkar. Gazzâlî zühdü sistematize etme ve terk fiilini gerçekleştirme hususunda sûfilere bazı yöntemler sunmaktadır. Müellif, zahiri yönüyle zühdü kurumsallaştırmak niyetiyle yeme, içmeden başlayarak günlük hayatın hemen bütün alanlarında zühdün esaslarını tespit eden açıklamalar yapmıştır. Söz konusu amelîyenin olumlu ve olumsuz eleştirilere maruz kaldığı bilinmektedir.

Tasavvuf dönemi klasik eserlerinde zühd, Müslümanın dünya karşısında takınması gereken nihai ve yegâne tavır olmayıp belki tasavvufi hayat için ilk şarttır. Bu dönem eserleri de zühdü ele alırken, zühd dönemiyle aynı kaynakları kullanmıştır. Bununla birlikte, zühd, sahabe ve sonraki dönem büyüklerinin hayatlarında bir tavır ve yaşam tarzı olarak görülürken; tasavvuf klasiklerinden anlaşıldığı kadarıyla sûfiler zühdü manevi yolculuklarına temel olan önemli bir

terk fiili olarak almışlardır. Ancak terki yalnız başına yeterli görmeyerek, daha hayırlısı için gösterilen irade ve rağbeti gerekli bulmuşlardır.

Bu makale kapsamında ilk dönem tasavvuf eserlerinin zühd ile ilgili kısımlarına yakın okumalar yapılarak, zühd hareketinin tasavvuf ilmine kaynaklık teşkil eden yönü incelenmeye çalışılmıştır. Yukarıda adı geçen eserler içerisinde, zühdün büyük ölçüde tasavvuf yolunun ilk makamlarından ya da gerçekleştirilmesi gereken en temel şartlarından biri olduğu görülmüştür. İlmî anlamda konunun çok daha titiz bir çalışma ile ele alınması gereği baki kalmakla birlikte, makalenin mütevazı sınırları içerisinde şu söylenebilir ki: Tasavvuf döneminde zühd, manevî tekâmülün son mertebesi olarak değerlendirilmemektedir. Bu dönemde zühd, dünyaya değer vermemek ve ondan yüz çevirmek bakımından, sufiler için gerçekleştirilmesi gereken öncelikli bir makamdır. Ancak zühd mertebesini gerçekleştiren sâlik için bu bir başlangıç olup sonrasında sâlik seyrü sülûkunda daha sağlam bir şekilde ilerleyecektir.

## Kaynakça

- Başer, Hacı Bayram. *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Başer, Hacı Bayram. "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkh-ı Bâtın". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 101.
- Ceyhan, Semih. "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı". *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 471. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çift, Salih. *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ B. Muâz er-Râzî Hayatı, Fikirleri ve Duaları*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, ed. Abdülhalim Mahmûd, Kahire: Mektebe't-tevfikiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu Ulûmî'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Göktaş, Vahit. "Kelâbâzî ve Tasavvufî Görüşleri". *Ekev Akademi Dergisi* 36 (2008), 87-106.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Ekolleri". *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-61.
- Gürer, Dilaver. "Şibli, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hakîm, Suâd. *Yirmibirinci Yüzyılda İhyâü Ulûmî'd-dîn*. çev. Yonis İnanç. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Herevî, Hacı Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. haz. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Abdülhalim Mahmûd. Kahire: Matabe Müesseset dâre'l-şab, 1989.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.



- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*. çev. Muharrem Tan. 2. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü'z-Zühd*. çev. Mehmet Emin İhsanoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Zühd ve Rekâik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/534-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir. "Klâsiklerimiz/3 'er-Risâle'". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2000), 199-214.
- Özköse, Kadir. "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükledikleri Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 175-192.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma'*. ed. Abdülhalim Mahmûd. Kahire: Dâre'l-Kutub el-Hâdise, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu: Tasavvufla İlgili Sorular ve Cevaplar*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Herevî, Hâce Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "el-Lüma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yetik, Erhan. "Hz. Muhammed (a.s)'in Zühd ve Takvâsı". *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*. 51-57. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yetik, Erhan. "Klâsiklerimiz/5 'et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf'". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001).
- Yıldırım, Ahmet. "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 119-138.
- Yüce, Abdülhakim. "Kitap Tanıtım ve Değerlendirme: Klasiklerimiz "El-Lüma'". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2000)185-195
- Yüce, Abdülhakim. "el-Lüma'", *Klasik Tasavvuf Kaynakları 1*. ed. Ali Çınar. 39. Ankara: Suf Yayınları, 2003.

## Kültürlerarası Bir Bilgi ve Barış Köprüsü Olarak İsrâiliyât\*

### *İsrâiliyât as an Intercultural Knowledge and a Peace Bridge*

Hidayet AYDAR

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafseer  
Istanbul, Turkey  
hidayet@istanbul.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7563-5073

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 04 Ekim / October 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25 Şubat / February 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 19-48

#### Atıf / Cite as

Aydar, Hidayet. "Kültürlerarası Bir Bilgi ve Barış Köprüsü Olarak İsrâiliyât". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 19-48.

**Doi:** 10.33460/beuifd.629369

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Bu çalışmada rivayet geleneğimizin en önemli unsurlarından biri olan İsrâiliyâtın tanımı, ortaya çıkışı, gösterilen tepkiler, negatifleşmesi gibi konular kısaca belirtildikten sonra özellikle, Yahudi ve İslam kültürü ile İslam ve Batı medeniyetleri arasında bilgi, birikim ve kültür aktarımında bir köprü görevi gördüğü hususu üzerinde durulmaktadır. Bunun için İsrâiliyâtın İslam havzasına geçişi, İslam coğrafyasında kazandığı yeni şekil ve bu haliyle Batı âlemine intikali konuları işlenmektedir. Bu çalışmada, Yahudi ve diğer din ve kültürler için bilgilerin şifâhî olarak İslam kültürüne geçişi İsrâiliyât olarak görüldüğü gibi, bu bilgilerin yabancı kültür ve medeniyetlere ait kitaplardan tercüme edilerek Müslümanlara kazandırılması da İsrâiliyât olarak değerlendirilmektedir. Yine İslâmî bilgi ve birikimlerin muhtelif yollarla Batı âlemine intikali de İsrâiliyât olarak

\* 14.08.2012-17.08.2012 tarihleri arasında Çin'in Şanghay kentinde gerçekleştirilen Shanghai International Conference on Social Science adlı sempozyumda İngilizce olarak sunulan bu çalışma, daha sonra "İsrâiliyât as an Intercultural Knowledge Bridge and Reflections on the Ottoman Folk Culture" (International Journal of Social Science, 6/8 (2013): 93-109) adıyla yine İngilizce olarak neşredilmiştir. Burada makale baştan sona elden geçirilmiş, Reflections on the Ottoman Folk Culture kısmı çıkarılmış ve yeni bir anlayışla yeniden düzenlenmiştir. Çalışmanın sunumuna UDP-24511 numara ile destek veren İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimine teşekkür ederim.

isimlendirilmektedir. Bu bakış açısından hareketle bütün olumsuz yönlerine rağmen geçmişte kültürler arasında bir köprü görevi gören İsrâiliyâtın, bugün de hayra, barışa ve kardeşliğe vesile olabileceği hesaba katılarak bu çalışmada yapılmakta ve buna göre bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İsrâiliyât, İslam, Kültür, Bilgi, İntikal, Kültürlerarası Köprü, Barış

**Abstract:** In this study it will be examined that the description of israiliyât which is one of the most important elements of our tradition and other related issues such as its appearance and reactions against it. Then it will be clarified that israiliyât has served as a bridge between Jewish culture and Islamic culture in regard to transfer of knowledge, and culture. For this reason, the transition of the israiliyât to the Islamic Basin, and the new form that it gained in the Islamic geography and the transition to the Western world in this state are explained. It is seen that the passing of the information about Jewish and other religions and cultures to Islamic culture is considered as israiliyât and the translation of this information from the books of foreign cultures and civilizations to the Muslims is also considered as israiliyât in this study. The transfer of Islamic knowledge and accumulations to the Western world in various ways is also called as israiliyât. From this point of view, despite all its negative aspects, this study is carried out by taking into account the fact that in the past it has served as a bridge between cultures, and today, it can be instrumental in peace, brotherhood and some evaluations accordingly.

**Keywords:** İsrâiliyât, İslam, Culture, Information, Transformation, Intercultural Bridge, Peace

## Giriş

İsrâiliyât konusu İslam'ın ilk asrından itibaren başta Tefsir ve Hadis alanları olmak üzere İslam ilim ve kültürünün muhtelif alanlarına girmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hem Sahabe, hem de onların ardından gelen Tâbiûn neslinde çok sayıda kişi İsrâiliyâta ilgi göstermiş, İsrâilî bilgileri kullanmış ve aktarmıştır. Bu ilgi bir süre daha devam etmiştir. Bu sayede bilhassa rivayet tefsirlerimiz adeta İsrâilî bilgilerle dolmuştur. Sonraları İsrâiliyât ciddi eleştirilere maruz kalmış; negatif bir değere dönüştürülmüş, sakınılmış, sakındırılmıştır. Son zamanlarda yapılan çalışmalarda da genellikle İsrâiliyâtın olumsuz yanları üzerinde durulmuş, verdiği zararlardan, sebep olduğu sıkıntılardan söz edilmiştir. Bu konuda çok sayıda çalışma mevcuttur. İsrâiliyâtın bir takım zarar ve sakıncalarının olduğu bir vâkıa ise de bazı olumlu yanlarının olabileceği de düşünülebilir. O dönemin bilgi birikimini, hayata bakış açısını, dünyayı ve olayları algılayış biçimini, tarihi yorumlama tarzını yanlış da olsa bize yansıtması bu meyanda zikredilebilir. Mustafa Öztürk'ün "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-" adlı makalesi ile Mesut Kaya'nın *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi* adlı kitabı gibi bazı çalışmalarda İsrâiliyât, süregelen bakış açısından farklı olarak değerlendirilmekte, bu yönde oldukça önemli bilgiler vermektedirler. Biz de

bu çalışmada isrâiliyâtın kültürler arası akışı ve geçişi sağlayan bir bilgi köprüsü, iletişim aracı, anlaşma ve kaynaşma özelliği üzerinde durmak, bu noktaya dikkat çekmek istiyoruz.

Burada isrâiliyât kelimesi, kaynaklarımızda belirtildiği üzere başta İsrailoğulları/ Yahudiler olmak üzere diğer yabancı kültürlerden İslam'a geçmiş haberler olarak değerlendirilmektedir. Bu haberler ağırlıklı olarak din ve diyanetle ilgili haberler olabileceği gibi, insanoğlunun merak ettiği bunların dışındaki bazı haberler de olabilir. Kâinatın yaratılması, ilk insan ve eşinin var edilmesi, insanlık neslinin üreme ve türemesi hususları, dünyanın yaratılması, dağlar, denizler, okyanuslar, hayvanlar, bitkiler ve diğer mahlûkatın yaratılması, geçmiş peygamberler ve milletlerle ilgili bilgiler, gelecekle ilgili kehânetler, dünyanın sonu, bu zamanda gerçekleşecek olaylar, kıyamet alametleri, ahiret gibi konularla alakalı bilgileri bu bağlamda zikredebiliriz. Hatta bazı tedavi yöntemleri, ilaçlar, gök cisimleri ve astronomi, kozmoloji, cin, şeytan, melek, ye'cûc-me'cûc, dâbbetü'l-arz gibi insanoğlunun merak ettiği daha başka hususlarla ilgili bilgiler de isrâiliyât kapsamında değerlendirilebilmektedir. Bu bilgilerin kaynağı genelde İslam'ın dışındaki dinler ve kültürler olabileceği gibi, zaman zaman Arabistan'daki müşrik kültüre ait unsurlar da kaynak olabilmektedir. Hatta zamanla İslam kültüründe üretilmiş ve genelde aslı-esası olmayan uydurma bazı hususlar da isrâiliyât kapsamına girebilmektedir.

Bu bilgilerin şifâhî olarak İslam havzasına intikali isrâiliyât olarak görüldüğü gibi, yabancı kültürlerle ait eserlerdeki bilgilerin tercüme yoluyla aktarımı da burada isrâiliyât olarak görülmüştür. Zira (şayet kelimesi fazla olduğu için silindi) isrâiloğullarına ait bilgilerin şifâhî olarak İslam kültür havzasına geçişi isrâiliyât ise bu bilgilerin yabancı bir kültürden İslam kültürüne tercüme yoluyla yazılı olarak intikali de isrâiliyât olarak değerlendirilmelidir. Neticede her iki yolla da bir kültürden başka bir kültüre bilgi akış süreci söz konusudur. Çalışmada isrâiliyât kavramı bütün bunları kapsayacak şekilde geniş bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Kaynaklarımızın geliştirdiği bakış açısına göre baktığımızda, İsrâiliyât bir tür "ithalat" olarak görülmektedir. Akış, dışarıdan içeriye doğrudur ve onu Müslümanlar almışlardır. Yabancı kültürler açısından bakarsak ise isrâiliyâtı bir tür "ihracat" olarak görebiliriz. Onlara göre içeriden dışarıya doğru bir akış söz konusudur, onlar bize vermişlerdir. Bize göre ithalat, onlara göre ihracat olarak görebileceğimiz isrâiliyât köprüsüyle gelen bilgiler, İslam kültüründe yeniden yorumlanmış, yeni bir şekle sokulmuş, tabir caizse İslamileştirilmiştir.

Bu bilgilerin İslâmî bilgi haline gelmesinden sonra İslam kültür havzasından başka kültür havzalarına tercüme yoluyla veya şifâhî olarak intikali de burada bir tür isrâiliyât olarak değerlendirilmiştir. Biz bunun için "İslâmî isrâiliyât" deyimini kullanmayı uygun gördük. Bunu, "İslamiyât" veya benzer bir kelimeyle de ifade

etmek mümkündür. Ancak -bir takım eleştirilere sebep olabilmesi muhtemel ise de- çalışmanın konseptine uygunluk bakımından “İslâmî İsrâiliyât” ifadesi daha münasip düşmektedir. Burada “İsrâiliyât” özel manasından çıkarılarak, “bir kültürden başka bir kültüre bilgi intikali” manasında genel anlamda düşünülmüştür. Burada bu sefer İsrâiliyât bizim açımızdan bir tür “ihracat” niteliğindedir; biz dışarıya vermektediriz.

Gerek yabancı kültürlerden İslam kültürüne, gerekse İslam kültüründen diğer kültürlere tercüme yoluyla aktarılan bilgiler, çoğunlukla tıp, kimya, fizik, astronomi, mühendislik gibi hususlarla alakalı olabiliyor. Bunların yanında tarih, antropoloji, astroloji, folklor, edebiyat gibi alanlarla ilgili bilgiler de aktarılabilir. Bunların bir kısmı doğrudan dinî bilgi kapsamına girmeyen hususlar ise de aslında bazı Kur’an ayetlerinde bahsediliyor olması, bu açıdan tefsirlere konu olması, bunun gibi hadis edebiyatında yer almış olması açısından bunların bazılarını doğrudan “İsrâiliyât” kapsamında değerlendirebiliriz ki bu çalışmada da böyle düşünülmüştür. Makale bu bakış açısıyla hazırlanmıştır.

Esas üzerinde durulan konu, İsrâiliyâtın iki kültür arasında bir yol, bir köprü olması, bu özelliğiyle tanışmaya, kaynaşmaya vesile olması, böylece dünya barışına katkı sağlama potansiyeline sahip olduğu için bu yönü üzerinde yoğunlaşmakta, diğer hususlar ihtiyaç ölçüsünde işlenmektedir.

## 1. İsrâiliyât Kavramı ve Tanımı

### 1.1. Kavramsal Çerçeve

İsrâiliyât (اسرائيليات) kelimesi, İsrâiliye (اسرائيلية) kelimesinin çoğuludur. Kökü ve hangi dil(ler)den müştak olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. “İsrâil” kelimesi, Tevrat’ın verdiği bilgiye göre Yakup peygamberin adıdır.<sup>1</sup> Kur’an’da Yakub’a “İsrâil” dediği sarahatle belirtilmiyorsa da müfessirler, biri (الْأَل) (مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ) şeklinde Al-i İmrân suresi 93. diğeri de (وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ إِبرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ) şeklinde Meryem suresi 58. ayette geçen “İsrâil” ismiyle Yakub’un kastedildiğini söylemişlerdir.<sup>2</sup> İslâmî kaynaklar da “İsrâil”in Yakub’un adı olduğunu, bundan dolayı Yahudilere “İsrâiloğulları” dediğini söylerler.<sup>3</sup> Kur’an da sık sık “يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ” şeklinde “ey İsrâiloğulları”<sup>4</sup> diye hitap eder ki, bu hitaplarla Yahudiler kast edilmiştir (bk. el-Bakara, 2/40, 47, 83, 122, 211; el-Mâide,

1 Yaratılış 32/28.

2 bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrût: Müessesetu’-Târîhi’l-Arabî, 1423/2002), 1: 90; 2: 632; Ebû Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (el-Kâhire: Dâru Hecer, 1422/2001), 5: 579, 581.

3 bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyât fi’l-tefsîr ve’l-hadis* (el-Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1411/1990), 13; A.J. Wensinck, “İsrâil”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1965), 5/2: 1128; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1979), 6.

4 Bu ifade Kur’an’da 40 defa geçmektedir.

5/78; el-İsrâ; 17/4; en-Neml, 27/76).<sup>5</sup> Tevrat'a göre "İsrâîl", "Allah ile uğraşan veya Allah'ın kendisiyle uğraştığı kimse" demektir.<sup>6</sup> İslâmî kaynaklara göre ise (İsrâ) (kul), (il) ise (Allah) demektir, buna göre (İsrâîl), (Allah'ın kulu)<sup>7</sup> manasına gelir ve bununla Yakup ve onun soyundan gelen Yahudiler kast edilmektedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla "İsrâiliyât", Yahudilerle, Yahudi kültürüyle ilgili bir kavramdır.<sup>9</sup>

"Büyük oranda Yahudi, kısmen de Hıristiyan<sup>10</sup> kaynaklarından nakledilen efsane, kıssa, olay veya bilgi anlamında kullanılan"<sup>11</sup> İsrâiliyât,<sup>12</sup> İslâmî kaynaklarda kısaca, "İsrâîlî bir kaynaktan aktarılan kıssa, haber veya hâdise" diye tanımlanır.<sup>13</sup> Ancak daha geniş anlamda kelimeyi, İslam'a ve özellikle Tefsir ilmine girmiş olan Yahudi, Hıristiyan, Fars, Hind, Çin ve diğer din ve kültürlerle ait haber, kıssa, efsâne, hâdise türünden bilgiler şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>14</sup> Bu bilgiler ağırlıklı olarak İsrâiloğullarından geldiği için "İsrâiliyât"<sup>15</sup> diye isimlendirilmiştir.<sup>16</sup> Kısaca "İslam'dan kaynaklanmayıp, İslam dışı bir kaynaktan gelip İslâmî eserlere girmiş olan her türlü din içerikli bilgi" denebilir.<sup>17</sup> Kavram bazı araştırmacılar tarafından daha geniş bir perspektiften değerlendirilerek, "İslam'a yabancı olan her şey" diye de tanımlanmıştır.<sup>18</sup> Abdullah Aydemir, bu konuda şunları söylüyor: "Kelime her ne kadar tefsire girmiş Yahudi kültürünü ifade ediyorsa da, bunda bir inhisar

5 Ayrıca bk. Uri Rubin, "Israel", *Encyclopaedia of The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2002), 2: 571-572.

6 Yaratılış 32/28.

7 İslami kültürde isim olarak da kullanılan (Abdullah)'ın (abd) (kul) karşılığıdır.

8 Remzi Na'nae, *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsîr* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrût: Dâru'd-Diyâ, 1390/1970), 71-72; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyât ve'l-mevdûât fi kutubi't-tefsîr* (el-Kâhire: Mektebetu's-Sünneh, 1408), 12; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim* (Tahrân: Merkezu Neşri Asâri el-Allâme el-Mustafavî, 1385), 1: 93-94; Harun Ögmüş, "Dirâse Menheciyye Havle el-Hâce ila'l-İsrâiliyât fi Tefsîri'l-Kasasî'l-Kur'âni", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Bahar 2010): 183; Salime Leyla Gürkan, "İsrâil ve Ya'kûb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017): 233-243.

9 Na'nae, *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsîr*, 71.

10 Hıristiyan kaynaklarından geçen bilgiler için ayrıca mesihîyyât, nasraniyyât gibi kavramlar da kullanılmıştır. (bk. İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23: 195; Özcan Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 19-26.

11 Hatipoğlu, "İsrâiliyât", 23: 195.

12 "Şer'u men kablânâ", "hikmet", "ulûmu'l-evâil" gibi kavramlar ve bunların İsrâiliyâta ilgisi için bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 35-42; Hatipoğlu, "İsrâiliyât", 23: 195; Ertuğrul Döner, "İsrâiliyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015): 8.

13 bk. Vajda G., "İsrâiliyât", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: 1978), 4: 211-212; Oliver Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), 322; a.mlf, *Jewish Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 64-65.

14 Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *el-İsrâiliyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, 13-14; Marc S. Bernstein, *Stories of Joseph Narrative and Migrations Between Judaism and Islam* (Detroit: Wayne State University Press, 2006), 9.

15 Kelimenin İslâmî kaynaklarda ne zaman kullanılmaya başlandığına dair bilgi için bk. Hatipoğlu, "İsrâiliyât", 23: 195-196.

16 Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrîn* (el-Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1: 121.

17 Geniş bilgi için bk. Na'nae, *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsîr*, 72-73; Gordon D. Newby, "Tafsîr İsrâiliyât: The Development of Qur'an Commentary in Early Islam in its Relationships to Judaeo-Christian Traditions of Scriptural Commentaries", *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1979): 686.

18 Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyât*, 7; İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative and İsrâiliyât in Western Scholarship and in Classical Exegesis* (Doktora Tezi, The University of Leeds, 2000), 114-115; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 23; Döner, "İsrâiliyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci", 6-7.

düşünülemez. İslam'a ve özellikle tefsire girmiş olan Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber'e ve onun muasırları olan sahabe ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, isrâiliyat kelimesinin manası içine girer. Tek kelime ile İslam'a yabancı olan her şey, bu kelimenin bünyesinde mütalaa edilmelidir."<sup>19</sup>

Biz de burada "isrâiliyât" kavramını,<sup>20</sup> geniş bir bakış açısıyla değerlendireceğiz; Tefsir, Hadis, Edebiyat, Tarih gibi ilimlere girmiş ve daha çok bu alanları ilgilendiren bilgi ve haberleri kapsayan bir kavram olması<sup>21</sup> yanında ayrıca "İslam'dan olmayan, İslam kültür havzasında değil, başka kültür ortamlarında üretilmiş ve İslam'a girmiş her türlü bilgiyi bağrında barındıran bir istilâh" olarak tanımlayacağız. Burada "her türlü bilgi" kapsamına önceki peygamberler, milletler, onların kutsal metinleri, kültürleri, anlayışları, sosyo-ekonomik ve askeri yapıları, hukuk sistemleri, sevap-günah telakkileri, aile ve ahlak anlayışları vs. girdiği gibi, kâinat, gökyüzü, gök cisimleri, dünya ve bunların yaratılışı, dağlar, denizler, suların halk edilmesi, ilk insanın ve eşinin yaratılması, genel olarak insan neslinin var edilmesi, canlıların, bitkilerin halk edilmesi, ileride insanlığın hangi mecralara kayacağı ve ne tür maceralar yaşayacağı, bir takım teknolojik gelişmelerle ilgili kehanetleri, kâinat, dünya ve insanlığın ileride nasıl yok olacağı, kıyamet ve kıyamet alametleri gibi apokaliptik haber ve bilgiler de yine bu kapsama dâhildir.<sup>22</sup>

Bu bilgiler doğru olabileceği gibi yanlış, hatta uydurma da olabilir. Bu yüzden İslam bilginleri "isrâiliyât" konusunda hassas olunması gerektiğini söylemektedirler.

## 1.2. İsrâiliyât Karşısında İslâmî Duruş

İslam'ın temel kitabı olan Kur'an'da "eğer bilmiyorsanız, bilenlere (ehlu'z-zikr) sorun"<sup>23</sup> (en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7) denerek bilinmeyen bazı hususların ehli-zikre, yani İsrâiloğullarına sorulabileceği belirtilmiştir. Üstelik bu ifade Kur'an'da iki ayrı yerde geçmiştir. Bazı İslam âlimleri, Mekke'de inmiş iki surede geçen bu ayetlerin bağlamına bakarak burada hitabın müşriklere olduğunu söylemişlerdir. Peygamberlerin insan olabileceğine ihtimal vermeyen bu insanlara, "gidip bu hususu bunu bilen Yahudilere sormalarının" emredildiğini belirtmişlerdir.<sup>24</sup> Buna göre ayetin, Müslümanların, İsrâiloğullarına bir şey sormasıyla bir ilgisi yoktur.

19 Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, 7.

20 İsrâiliyatın kavramlaşma süreci için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyat Karşısı Söylemin Tahsil ve Tenkidi-", *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 16-22.

21 bk. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, "Tefsirde İsrâiliyata Farklı Bir Yaklaşım", trc. M.Kaya *Marife*, 13/1, (Bahar 2013): 202.

22 Ayrıca bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyaya Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 64-66.

23 (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

24 bk. Muhammed Ebû Zehra, *Zehretu't-tefâsîr* (el-Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 8: 4123. Vehbe ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-vecîz alâ hâmişî'l-Kur'âni'l-Azîm* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 273, 323; Muhammed el-Gazâlî, *Nahve tefsîrin mevduyyin li suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (el-Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1420/2000), 209.



Ancak, ifadeyi daha genel düşünmek de mümkündür. Esasen “Şüphesiz ki Biz Musa’ya dokuz aşikâr mucize vermiştik. Şu İsrailoğullarına sor, Musa vaktiyle onların atalarına peygamber olarak gelip Firavun’un karşısına dikildiği zaman neler olup bittiğini anlatsınlar...” (el-İsrâ, 17/101)<sup>25</sup> anlamındaki ayet, İsrailoğullarına bilinmeyen veya merak edilen konuların sorulabileceği hususunda genel bir anlam taşımaktadır. Bu durumda, bilinmeyen hususlar bilenlere sorulabilir. Bu cümleden olarak Müslümanlar da bir konu hakkında bilgi sahibi değillerse, onu bilen Yahudilere veya Hıristiyanlara yahut diğer din ve kültürlere mensup bilginlere sorabilirler. Esasen böyle de olmuştur, Medine döneminde birçok sahabe merak ettiği bazı hususları Yahudilere sormuştu.<sup>26</sup>

Bu husus, bilginin edinilmesi ve yaygınlaşması konusunda evrensel bir ilkedir ki, İslâm’ın temel kaynağı Kur’an, bunun altını çizmektedir. Hz. Muhammed’e (s.a.v.) isnad edilen “ilim Çin’de de olsa gidin öğrenin”<sup>27</sup> şeklindeki evrensel beyan da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Her ne kadar bu hadisin asılsız olduğu söyleniyorsa<sup>28</sup> da anlam bakımından İslâm’ın ilim anlayışına son derece uygundur.<sup>29</sup> Zira İslâm’da ilmin diline, dinine, vatanına, ilmin alındığı kişinin cinsiyetine, rengine ve yaşına değil, onun bizatihi ilim oluşuna, daha doğru bir ifadeyle alınan ilmin faydalı olup olmadığına itibar edilir. Hz. Muhammed her zaman “Allah’ım senden faydalı ilim, helal rızık ve makbul ameller talep ediyorum”,<sup>30</sup> “Allah’tan faydalı ilim isteyin, faydasız ilimden Allah’a sığının”<sup>31</sup> gibi ifadelerle insanlara fayda sağlayan ilmi talep etmiş/talep edin demiş, faydasız ilimle uğraşmaktan sakındırmıştır.<sup>32</sup> Buna göre insanlara faydalı olan ilim, o zamanlar bilinen en uzak memleketlerden biri olan Çin’de bile olsa oraya gidip, o ilme sahip olan kimse, onu bulup ondan almalıdır.

Öte yandan “De ki: Eğer iddianızda doğruysanız o zaman Tevrat’ı getirip okuyun” (Âl-i İmrân, 3/93)<sup>33</sup> gibi muhtelif ayetlerde Yahudilerle Müslümanlar

25 (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا).

26 bk. Muhammed Hamidullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yahut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivayetler”, trc. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 295-317; Abdülhamit Binşik, “İsrâiliyyat, Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 2001), 23: 199.

27 Ebûbekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. MaHFûzurrahmân Zeynullah-Adil b. Sa'd-Sabri Abdülhâlık eş-Şâfiî (el-Medine el-Munevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 1: 164; Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 10: 497.

28 Hadisin sıhhatiyle ilgili bazı değerlendirmeler için bk. el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, 1: 164; Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed el-Becavî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1: 107; Ebû Abdîrrahman Nâsiruddin el-Elbâni, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa ve eseruhâ es-seyyi' fi'l-ummeh* (er-Riyâd: Dâru'l-Ma'ârif, 1412/1992), 1: 600.

29 bk. Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-nasrâniyye ma'a'l-İlmi ve'l-medeniyye*, 2. Baskı (el-Kâhire: Dâru'l-Hadâse, 1988), 99.

30 (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا ، وَرِزْقًا طَيِّبًا ، وَعَمَلًا مَقْبُولًا).

31 (سَلُوا اللَّهَ عِلْمًا نَافِعًا . وَتَعَوُّدُوا بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ).

32 İbn Mâce, “Duâ”, 3; “İkâmetü's-Salât”, 32.

33 (قُلْ قَاتِلُوا بِالْتَّوْبَةِ قَاتِلُوا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ).





59, 68; el-Ankebût, 29/46)<sup>40</sup> geçtiği üzere Tevrat, Zebur ve İncil'i hak birer kitap olarak görmesi;

c - “Şu bir gerçek ki Ehl-i Kitab'ın hepsi bir değildir; onların arasından özü sözüne uyan kimseler de vardır. Onlar gecenin karanlıklarında ibadet için kalkıp Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapanırlar”<sup>41</sup> (Al-i İmran, 3/113); “Yine onlar Allah'a ve ahirete yürekten inanırlar, iyiliği teşvik edip kötülüğe engel olmaya çalışırlar ve hep hayırlı işlere koşarlar. İşte bunlar gerçekten fazilet sahibi kimselerdir”<sup>42</sup> (Al-i İmran, 3/114. Ayrıca bk. el-A'râf, 7/159) gibi ayetlerde geçtiği üzere bazı Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili övücü sözler söylemesi, Müslümanları bunlarla bilgi noktasında ilişki kurmaya sürüklemiştir.

Esasen bundan kaçınmak da kolay değildir. Zira Kur'an'da özlü bir şekilde sözü edilen pek çok husus, daha geniş olarak Tevrat'ta geçmekte yahut Yahudi kültüründe teferruatlı bir şekilde bilinmektedir.<sup>43</sup> Ayrıca Kur'an, başta Allah, peygamber, kitap gibi bazı inanç konuları üzere muhtelif hususlarda Tevrat'ı tasdik etmektedir.<sup>44</sup> İşte bazı meraklı Müslümanlar Kur'an'da özlü bir şekilde anlatılan bu hususlar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak, Kur'an'ın değinmediği detayları öğrenmek için bu hususlarda Yahudilere sorup danışma ihtiyacı duymuşlar ve bunu yapmışlardır.<sup>45</sup>

Öte yandan Hz. Muhammed'in tavrı da burada büyük önem arz etmektedir.<sup>46</sup> O bir yandan “Ehl-i kitaba bir şey sormayın; kendileri sapmış olan bu insanlar sizi doğruya erdirmezler”<sup>47</sup> diyerek Müslümanları, Yahudilerin ve diğer insanların uydurma ve asılsız haberlerine karşı uyarılmış<sup>48</sup> ve bu konularda onlardan bir şey almamalarını istemiş,<sup>49</sup> öte yandan İsrailoğullarının doğru bazı bilgiler de

40 Ayrıca bk. Na'nae, *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsîr*, 25-70; Hidayet Aydar, “Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 81-90.

41 (لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتَ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْمَعُونَ).

42 (يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ).

43 Bazı karşılaştırmalar için bk. Bekir Muhammed İbrahim, *Kıyasu benî İsrâil fi'l-Kur'âni ve't-Tevrâtı ve't-Talmûd* (el-Kâhire: Merkezu'r-Raye li'n-neşri ve'l-i'lam, 2003), 7-219.

44 Geniş bilgi için bk. Hakan Uğur, *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 95-300.

45 bk. Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 22.

46 Geniş bilgi için bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 207-256. Ayrıca bk. Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*, 41-43; Hamidullah, “İslami İlimlerde İsrâiliyât Yahut Gayr-i İslami Menşeli Rivayetler”, 296-301; Salih Karacabey, “İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 73-90; Nihat Uzun, “Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 27-33.

47 (لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْتَدُوا بِكُمْ وَكَمْ ضَلُّوا).

48 bk. Ebubekir Abdurrazzak b. Hemmam es-San'ânî, *el-Muannaf*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (el-Hind: el-Meclisu'l-İlmi, 1403), 6: 110-111; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayyip el-Arnaud v.dğr. (Beyrût: Müessestu'r-Risâle, 1421/2001), 22: 468.

49 bk. Buhârî, “İ'tisâm”, 25; “Tevhid”, 42. İlgili diğer bazı hadisler için bk. Veli Atmaca, “Hadîs'te İsrâiliyâta Bakış (1)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996): 374-379.

verebileceğine<sup>50</sup> işaretler, bunları alıp öğrenmelerinde bir sakınca olmadığını<sup>51</sup> belirtmiştir.<sup>52</sup>

Bilhassa bazı kaynaklarda zikredilen şu iki haber, onun bu konuda son derece müsamahakâr davrandığını göstermektedir. Bunlardan birine göre, Abdullah b. Amr b. As, bir gece rüyasında bir parmağından erimiş tereyağı, diğerinden ise bal aktığını ve onları yaladığını görür. Rüyasını Hz. Muhammed'e anlatınca o, Kur'an'ı ve Tevrat'ı okuyacağını<sup>53</sup> söylemiştir. Gerçekten de İbn Amr daha sonraları bu iki kitabı okuyup onlardan bolca yararlanmış ve haberler nakletmiştir.<sup>54</sup> Diğeri de Hz. Muhammed'in, aslen Yahudiyken Müslüman olan Abdullah b. Selam'a söylediği şu sözdür:<sup>55</sup> "Bir gece Kur'an oku, bir gece Tevrat."<sup>56</sup>

İşte bundan dolayı ve aynı zamanda bir arada yaşıyor olmaları sebebiyle Müslümanlarla Yahudiler arasında sık sık görüşmeler, sohbetler, tartışmalar vuku buluyordu. Pek çok sahabi<sup>57</sup> ara sıra Yahudi din bilginleriyle görüşüyor, merak ettiği bazı hususları onlara soruyordu.<sup>58</sup> Yahudiler kendilerine danışan Müslümanlara İbranice olan Tevrat'ı Arapça olarak açıklıyor,<sup>59</sup> zaman zaman doğru bilgiler vermek yanında, çoğunlukla aslı esas olmayan hurafe türünden uydurma rivayetler de naklediyorlardı.<sup>60</sup>

Bütün bu hususları göz önünde bulunduran başlarında İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) geldiği Müslüman âlimler, İsrâiliyât dediğimiz bilgileri bilhassa Kur'an'a/İslam'a uygunluk kriteri bakımından değerlendirmişlerdir; şayet İsrâiliyât olarak alınan bilgiler Kur'an'ın ayetlerine ve İslam'ın esaslarına uygun ise onları rahatlıkla alabileceğini ve kullanabileceğini; Kur'an'a ve İslam'a aykırı

50 (وَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا خَرَجَ).

51 bk. Buhârî, "Enbiyâ", 50; Ebû Dâvûd, "İlim", 11. Hadisin anlamı ve yorumu hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 237-253.

52 Hadisle ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. M. J. Kister, "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", trc. Cemal Ağırman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 125-148.

53 (تَقْرَأُ الْكِتَابَيْنِ: التَّوْرَةَ وَالْفُرْقَانَ).

54 bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, 11: 638.

55 (اقْرَأْ هَذَا لَيْلَةً وَهَذَا لَيْلَةً).

56 Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 25.

57 Sahabenin İsrâiliyât konusundaki tavrı hakkında geniş bilgi için bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 256-351; Uzun, "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı", 7-39.

58 Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdusselam eş-Şeddâdî (ed-Dâru'l-Beydâ, Hizânetu İbn Haldûn, 2005), II/365; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, "Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyât", trc. Muhammed Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Ocak-Haziran 2002): 164-165; İsmail Albayrak, "Re-Evaluating The Notion of İsrâiliyyat", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001): 72-78.

59 "كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ، وَيُحَدِّثُونَ بِهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ." (Buhârî, "Tefsîr", 13).

60 bk. Mahmûd Ebû Reyve, *Advâ' ala's-sünneti'l-Muhammediyye* (el-Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 118-120; Veysel Özdemir, "Abdullah b. Amr'ın İsrâili Rivayetleriyle Meşhur Ravilerle İlişkinin Boyutları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 208-222.

ise bunlardan sakınmaları gerektiğini, ne Kur'an'a muvafık ne de mugayir ise o zaman da serbest olduklarını, isterlerse alabileceklerini söylemişlerdir.<sup>61</sup>

### 1.3. Negatifleşen Değer: İsrâiliyât

Yahudi ve diğer kültürlerin mensuplarından gelen ve İslam coğrafyasında önemli bir kültürel değişim ve dönüşüme sebep olan isrâilî bilgi ve haberler arasında güvenilecek olanlar yanında<sup>62</sup> hiçbir şekilde itimat edilmeyecek rivayetler de vardı. Kur'an'da sadece değinilmekle yetinilen hususları daha geniş bir şekilde öğrenme merakı, yukarıda geçtiği üzere bazı Müslümanları o hususlarla ilgili her türlü bilgiyi almaya sürükledi. Bunu yaparken, daha önce sözünü ettiğimiz "hassasiyet kriteri" zaman zaman ihmal edildi. Kur'an'a ve İslam'ın ilkelerine uygun olup olmadığına bakılmaksızın tüm bilgiler alındı ve başta tefsir kitapları olmak üzere muhtelif kitaplarda derc edildi. Hatta bunların bir kısmı "hadis" diye Hz. Peygamber'e isnat edildi.<sup>63</sup> Neticede zaman zaman bazı ayetler, isrâilî haberler sayesinde iniş amacından saptırılarak farklı yönler çekildi.<sup>64</sup>

Mesela muhtelif yorumlara açık olan "Babil'deki iki melek olan Harut ve Marut'a bir şey indirilmedi"<sup>65</sup> (el-Bakara, 2/102) ayetinde zikri geçen iki melek ile ilgili haberler böyledir. Yeryüzüne indirilen iki melek olan Hârût ve Mârût, burada gördükleri İran asıllı Zühre adında çok güzel bir kadına âşık olup onunla beraber olmak isterler. Ancak kadın, "hangi sözle semaya çıktığınızı ve hangisiyle indiğinizi bana söylemedikçe sizinle olmam" der. Onlar da semaya çıkış ve inişte okudukları duaları kadına öğretirler. Kadın bunu öğrenir öğrenmez duayı okur ve semaya çıkar. Ancak inmek için okunması gereken duayı unuttur. Böylece kadın çıktığı yerde kalır. Neticede Allah onu bir yıldızla çevirir ve gökte asılı kalır.<sup>66</sup> Bu asılsız bilgi ne yazık ki Müslümanlar arasında yayılmış, tefsir kitaplarında genişçe yer almış; daha da ötesi bununla ilgili bazı aktarımlar "hadis" adıyla Hz. Peygamber'e veya ashaba isnat edilmiştir. Bunların etkisinde kalınarak gökte bulunan ve daha sonra "zühre" (Venüs) diye bilinen bir yıldızın bu kadın olduğuna inanılmıştır. Hatta Abdullah b. Ömer'in o yıldızı bildiği ve akşamları gördüğünde "Hârût ve

61 bk. Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, thk. Adnan Zerzûr, 2. Baskı (Dimaşk, y.y., 1392/1972), 100; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-mufessirîn*, 1: 130-131; Na'nae, *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsir*, 76-85; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât*, 7-18; Veysel Özdemir, "İsrâiliyât Türü Rivayetlerin Hükümünü Belirleme Açısından 'Ve Haddisü an Benî İsrâile velâ Harece' Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 308-312; Harun Savut, "İbn Kesir'in İsrâiliyâta Yaklaşımı", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (March 2012): 130-138.

62 Bazıları için bk. Karacabey, "İsrâiliyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", 90-98.

63 İsrâiliyâtın hadis rivayetleri arasına karışımı konusunda geniş bilgi için bk. Ali Kuzudişli, "İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasında Nasıl Karıştı?", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (Kış 2017): 25-53.

64 Hikmet Akdemir, "Klasik Tefsirlerde Yer Alan Bir İsrâiliyât Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak 2003): 71.

65 (وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ يُبَيِّنُ هَٰؤُلَاءِ وَمَا رُوتَ).

66 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 345, 347-348; Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân el-ma'rûf Tefsiru's-Sa'lebi*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002), 1: 245-246.

Mârû'tu fitneye düşüren budur" diyerek ona lânet ettiği rivayet edilmektedir.<sup>67</sup> Buna benzer daha pek çok rivayet tefsir kitaplarımızda bulunabilmektedir.<sup>68</sup> Böylece bu tür ayetlerin insanlığa sundukları gerçek mesaj, bu asılsız ve faydasız rivayetler arasında kaybolup gitmiştir.

Öte yandan bizzat bazı Yahudilerin, Müslümanların inançlarında sapma meydana getirmek, aralarında fitne çıkarmak ve imanlarını sarsmak maksadıyla, bile bile kasten uydurma haber ve rivayetler naklettikleri ve bunların Müslümanlar arasında yayılmasına özel gayret gösterdikleri de olmuştur.<sup>69</sup> Allah'ın bir insan gibi gelip kullarıyla güreşmesi/görüşmesi,<sup>70</sup> Âdem ve eşinin Allah'a şirk koşması,<sup>71</sup> peygamberlerin bir takım ahlaksız davranışlar sergilemeleri,<sup>72</sup> meleklere insanlar arasında bazı kötülükleri yaymaları<sup>73</sup> gibi İslam inancına aykırı bazı haber ve rivayetler bu türdendir.<sup>74</sup> Hatta diyebiliriz ki isrâiliyât denince daha ziyade bu tür art niyetli, asılsız ve uydurma haber ve yorumlar hatıra gelir olmuştur.

Burada "Bu adam benim samimi arkadaşım; onun doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunum var. Böyleyken 'onu da bana ver' dedi. Bu konuda ısrar ede ede bana baskı uyguladı"<sup>75</sup> (Sad, 38/23) ayetinde geçen bir misal kapsamında sözü edilen Davud peygamberle ilgili örnek verilerek bu hususa işaret etmekle yetinilecektir. Buna göre Davud peygamber, bir gün, yıkanmakta olan bir kadın görür, son derece güzel olan bu kadına âşık olur ve onunla evlenmek ister. Ancak kadın, Uriya adında bir adamla evlidir. Davud, Uriya adındaki bu kişiyi savaştırmakta olan orduya katılması için gönderir ve komutana, onu ordunun en önünde savaştırmasını söyler. Komutan da öyle yapar. Nihayet Uriya savaşta ölür.

67 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 345, 347-348; es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1: 247; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir ed-Dimaşki, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (er-Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999), 1: 354.

68 bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât*, 73-316; Hakkı Şah Yasdıman, "İslami Literatürde İsrâiliyât İzleri: Cennetin Kaybı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011): 38-59; Şemsettin Işık, "Tâhâ Süresinin 95-97. Ayetlerini Anlama ve Anlamlandırma İsrâiliyâtın Etkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ocak 2014): 138-152.

69 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi tefsiri'l-menâr*, 2. Baskı (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1367), 9: 191-192. Bu iddianın tahlil ve tenkidi için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, 218-225.

70 Yaratılış 32/24-32. Kur'an'da Hz. Yakub'un Allah ile güreşmesi gibi bir bilgi geçmemekle birlikte bazı tefsirlerimizde Tevrat'ta belirtilen husus bir melek ile Yakup arasında geçmiş gibi anlatılmaktadır. Buna göre Yakup, karşılaştığı ve hırsız zannettiği bir kimseyle itişip kalkışıyor, güreşip kavga ediyor, bu arada melek isterse onu yere yıkabileceğini göstermek üzere ayağıyla Yakub'un uyluk kemiğine vuruyor, Yakup bundan dolayı hep uyluk ağrısı çekiyor... (bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 90. Ayrıca krş. Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i kebir*, thk. Abdullah Mahmud Şahhate, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İrşaret Yayınları, 2006), 1: 283).

71 bk. Akdemir, "Klasik Tefsirlerde Yer Alan Bir İsrâiliyât Örneği", 75-79.

72 bk. Yaratılış 9/21-24; 12/11-20; 19/30-38; 20/1-7, 11-12; 26/7-11; 27/1-38.

73 bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 341-349.

74 bk. Atilla Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyât Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (Ocak-Haziran 2006): 64.

75 (إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّبَنِي فِي الْخَطَابِ).

Bunu haber alan Davud, 99 karısı olduğu halde gider bu kadını da alır, onunla evlenir. Süleyman da bu kadından doğar.<sup>76</sup>

Bu olay<sup>77</sup> Kutsal Kitap'ta da geçer. Buna göre bir gün akşam vakti Kral Davud evinin damında iken yıkanmakta olan bir kadını görür. Kadın son derece hoş ve güzeldir. Davut hemen adamlarını gönderir ve kadın hakkında bilgi alır. Edinilen bilgilere göre kadın Hitti Uriya'nın karısıdır ve adı da Bat-Şeba'dır. Davud kadını evine getirtir ve onunla yatar. Kadın bu birliktelikten hamile kalır ve bunu Davud'a bildirir. Davud Peygamber Bat-Şeba'yı elde etmek için kocası Hitti Uriya'yı eline bir mektup vererek savaşmakta olan komutan Yoab'a gönderir ve ona, savaşın en şiddetli anında Uriya'yı en ön safta yalnız savaşmasını söyler, o da böyle yapar ve Uriya ölür. Bunun üzerine Davud kadını alarak onunla evlenir.<sup>78</sup>

Diğer peygamberlerle ilgili olarak da Müslümanlar açısından kabulü mümkün olmayan pek çok hikâye ve haber mevcuttur.<sup>79</sup> Nuh, İbrahim, Lut, İshak, Yakup ve diğer peygamberlerle ilgili kabul edilemez rivayetler bu türdendir.

İşte başta Tefsir olmak üzere İslami ilimlere sızan bu tür asılsız haberler yüzünden bir bilgi ve kültür köprüsü, kültürler arası bir bağ olması gereken ve böylece de insanlık âlemine hayırlı hizmetler sunması, barışa vesile olması mümkün olabilen isrâiliyât, ne yazık ki daha çok aslı esas olmayan efsane türünden bilgilerin geçişini sağlayan bir köprü olmaktan öteye geçememiştir; bazı art niyetler sebebiyle daha fazla hizmet sunamamış, bir süre sonra bu art niyeti sezen Müslüman âlimler tarafından negatifleştirilerek ondan uzak durulması sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>80</sup> Hatta birçok eserde isrâiliyâtın, İslam âleminde düşmanca bir anlayış ve duyguyla yaygınlaştırıldığı dile getirilerek Müslümanlar

76 bk. Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dumayriyye-Süleyman Müslim el-Hareş (er-Riyâd: Dâru't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412), 7: 78-79; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8: 185-186; Recep Orhan Özel, "Bir Kur'an Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrailiyyât Kritisizisi: Hz. Davud'a Gelen Davacılar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014): 127-151; Abdurrahman Ateş, "İsrailiyyatın Odağındaki Peygamber Hz. Davud -Sad Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştiril Bir Yaklaşım-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Bahar 2010): 10-24.

77 Eleştirisi için bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 26: 184-195; Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", 36-38.

78 II. Samuel 11/2-27.

79 Bunlardan bazıları için bk. Burhan Çonkor, *Tefhimu'l-Kur'an'da İsrâiliyyâtın Ele Alınış Biçimi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 48-124; Muhammed Yılmaz, "Razi Tefsirinde İsrâiliyyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 2001): 71-87.

80 bk. Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", 19-20.

ondan sakındırılmıştır.<sup>81</sup> Aynı zamanda başta bazı müfessirler olmak üzere<sup>82</sup> pek çok âlim isrâilî haberleri sert bir şekilde eleştiriye tabi tutmuş; içinde çok sayıda isrâilî haber ve rivayetler bulunan tefsirlerin okunması sakıncalı bulunmuştur.<sup>83</sup>

Ancak bu anlayışı bütün isrâilî rivayetlere teşmil etmek doğru değildir. Negatifleştirilen isrâilî haberler içinde doğru ve faydalı bilgi veren, ilim ve kültür dünyamıza katkı sağlayanlar da vardır. Ayrıca topyekûn isrâilî bilgilerin, dönemi yansıtmaları, telakkilerini bize aktarmaları açısından da İslâmî kültür içinde önemli bir yer tuttuğunu da söyleyebiliriz.

## 2. İsrâiliyât ve Kültürlerarası Geçiş

### 2.1. Yabancı Kültür Havzalarını İslam'a Bağlayan Köprü; İsrâiliyât

Bilhassa ilk dönem Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğunun isrâilî haber ve kıssaları birer bilgi olarak kullandıkları, eserlerinde büyük çapta yer verdikleri görülüyor.<sup>84</sup> Bu bağlamda bilhassa Abdullah b. Amr b. As (v. 65/684), Abdullah b. Ömer (v. 74/693), Ebû Hureyre (v. 57/676) Abdullah b. Abbas (v. 68/687) gibi sahabeler, onların ardından gelen Mücahid (v. 104/722), İkrime (v. 105/723), Katade (v. 117/735), Dahhak (v. 105/723), Hasan-ı'l-Basri (v. 110/728), Vehb b. Münebbih (v. 114/732), gibi tabii ileri gelenleri ve onlardan sonra gelen Mukatil b. Süleyman (v. 150/767), Muhammed b. İshak (v. 151/768), İbn Cerir et-Taberi (v. 310/920) gibi âlimler çok sayıda isrâilî haber ve bilgileri alıp nakletmişlerdir.<sup>85</sup> Bunlar daha ziyade bilgi ve doğruluklarına güvendikleri Yahudi ve Hıristiyanlara Kur'an'dan tam olarak anlamadıkları bazı hususları danışıyor, onlardan edindikleri bilgiye göre Kur'an ayetlerini anlamaya çalışıyorlardı. Özellikle de Yahudiyken Müslüman

81 bk. Hüseyin ez-Zehebi, *el-İsrâiliyât fi't-tefsir ve'l-hadis*, 13-15, 26-29; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât*, 51-52; SuhaTaji-Faruqi-Basheer M. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: Tauris Publishers, 2004), 325-326; Döner, "İsrâiliyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci", 9-16.

82 Müfessirlerin isrâiliyât kavramı ve isrâilî bilgiler karşısındaki tavrı için bk. Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyat Karşısı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-", 18-30; Birişik, "İsrâiliyyat, Tefsir", 23: 200-202; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyata Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*, 68-79; Yargıcı, "Tefsirlerde İsrâiliyyât Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım", 60-63; Ömer Faruk Harman, "Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004), 125-126; Hüseyin Akyüzöğlü, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyyat Rivayetlerine Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (Kış 2016): 299-309; Mehmet Fatih Dede, "İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyat Meselesi: İtfiyiş Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (Kasım 2017): 886-896.

83 bk. Na'nae, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsir*, 98-105; Mehmet Ergün, *Alûsî'nin Rûhu'l-Meanî Tefsirinde Âdem ve Yarattığı Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyât* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006), 72-83.

84 bk. Peter G. Ridell-Tony Street, *Islam: Essays on Scripture, Thought&Society: a Festschrift in Honour of Anthony H. Johns* (Leiden: Brill 1997), 68; Jonathan Porter Berkey, *The Formation of Islam: Religionand Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 96.

85 bk. Kuzudişli, "İsrâiliyyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?", 36-47; Atmaca, "Hadis'te İsrâiliyyata Bakış (1)", 368-370; Mehmet Altuntaş, "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyyât ve Hurûf-i Mukataa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018): 145-153.



olan Abdullah b. Selam (v. 43/663), Ka'bu'l-Ahbar (v. 32/652), Vehb b. Münebbih<sup>86</sup> (v. 114/732) ve Hristiyan kökenli bir aileden gelen İbn Cüreyc (v. 150/767) gibi bazı zatlardan çok büyük miktarda isrâilî haber ve rivayet alıyorlardı.<sup>87</sup> Burada bilhassa Ka'bu'l-Ahbar'a ve onunla İslam kültürüne giren isrâilî rivayetlere dikkat çekmek istiyoruz.<sup>88</sup>

Böylece isrâilî bilgiler tabir caizse bir nehir gibi İslam topraklarına doğru aktı, Müslümanların topraklarına karıştı, orada o su ile beslenen yeni ürünlerin yetişmesine etki etti. Bu husus, başta Yahudi kültürü olmak üzere farklı dinî anlayış ve kültürlerle İslam kültürü arasında bir kaynaşma, bir bağ, bir bilgi köprüsü oluşturdu. Yahudi kültüründe, Hıristiyan kültüründe ve diğer bazı dinlerde bulunan pek çok bilgi, rivayet, hikâye ve olay bu köprü vasıtasıyla İslam havzasına geçti ve Müslümanlar arasında yayılmaya başladı. Bu sayede Müslümanlar sahip olduklarından daha fazla bilgi ve kültür sahibi oldular. Kutsal kitaplarında özellikle daha önce yaşamış milletlere ve peygamberlere ait olaylara değinen ayetleri daha iyi ve geniş bir açıdan anlama imkânı buldular. Sonraki dönemlerde yazılan tefsirler daha zengin, daha renkli ve daha kapsayıcı bilgiler ihtiva eder oldu. Bu sayede yabancı kültürleri daha yakından ve daha iyi tanımak mümkün oldu. Farklı dinlere ve kültürlere mensup insanlar birbirilerini daha iyi tanıdı ve bilir oldu. Aralarında bilgiye dayalı kültürel köprüler ve bağlar oluştu, kaynaşma ve kucaklaşma hâsıl oldu.

Müslümanlar açısından bu açılım o kadar çok önem arz etti ki daha sonraki dönemlerde bizzat Me'mun (v. 218/833), Mu'tasım (v. 227/842) gibi halifeler, yabancı dinlere ve kültürlere ait bilgileri İslam âlemine kazandırmak ve Müslümanların hizmetine sunmak için Beytü'l-Hikme adıyla devlet destekli özel tercüme akademileri açtılar. Buralarda uzun zamandır birlikte oldukları Yahudiler yanında, bilhassa Helen kültürüne ait eserler, önemli Yunan filozofları ve düşünürlerinin eserleri Arapçaya çevrildi. Bunlardan başka Fars, Hind ve diğer

86 bk. İrşâdu'l-Hak b. El-Hâc Abdullah, Merviyâu Vehb b. Münebbih fi Tefsiri't-Taberî (Dirâse Nakdiyye), (Malaysia: Negeri Sembilan Khusus Darul Sembilan, 1433/2012), 123-228.

87 bk. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Sahasında İsrailiyata Kısa Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/3-4 (Mart-Nisan 1963): 3-6; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 352-402; Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrîn*, I/123-129; a.m.f., *el-İsrâiliyâtü't-tefsîr ve'l-hadis*, 16-17; Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm* (el-Kâhîre: Mektebetü'l-Ursâ, ts.), 2: 139; Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât", trc. Osman Güner, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2004): 221-225; Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia*, 322; Bernard Lewis, *Jews of Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 97; William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (New York: Routledge, 1991), 43; Atmaca, "Hadis'te İsrâiliyâta Bakış (1)", 368-371. Arap Kültürünün İsrâiliyâta ilişkisi ve isrâiliyâtın kaynaklarından biri oluşuyla ilgili olarak bk. Enes Büyük, "Tefsirden İsrâiliyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014): 91-105.

88 bk. İsrâel Ben Zeev (Abu Zuaib), *Ka'b Al-Ahbar*, (el-Kuds: Matbaatu'ş-Şark et-Teâvuniyye, 1976), 34-111.



bazı milletlerin kültürlerine ait mühim eserler de zamanla Arapçaya aktarılarak Müslümanların istifadesine sunuldu.<sup>89</sup>

Böylece isrâîlî haberlerin öğrenilmesiyle başlayan farklı kültürlerle ait bilgilerin İslam'a geçişi, tercüme faaliyetleri sayesinde en üst düzeye ulaşmış ve en verimli hâlini almış oldu. Bundan sonra, Müslümanlar arasında çıkacak olan önemli âlimler, kendi kültürlerine ait kitaplar yanında ayrıca bu eserlerden de bolca yararlanacak ve edindikleri bilgi sayesinde ilmi geliştirip önemli eserler vereceklerdir. İslam âleminde olduğu gibi dünyanın diğer bölgelerinde de tanınan Farabi (v. 339/950), İbn Sina (v. 428/1037), Gazali (v. 505/1111), İbn Rüşd (v. 595/1198) gibi âlimler bu kaynaklardan yararlanmış zevattan bazılarıdır.

Biz burada yabancı kültürlerle ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesini de bir tür isrâîliyât olarak değerlendirdik. Esas itibariyle o dönemdeki tercüme faaliyetleri bir tür isrâîliyât hareketiydi. Zira bu faaliyet, başka kültürlerle ait bilgi, haber ve rivayetlerin İslam topraklarına geçişi ve Müslümanlar arasında yayılması demek idi. Tıpkı isrâîliyâtta olduğu gibi. Ancak isrâîliyât, haber, bilgi ve rivayetlerin daha ziyade sözlü aktarımı esasına dayanıyorken, tercümede yazılı aktarım söz konusudur.

## 2.2. İslam Kültür Havzasını Yabancı Kültür Havzalarına Bağlayan Köprü: İslâmî İsrâîliyât

Uzun bir süre İslam topraklarına akan ve aynı zamanda devlet eliyle akıtılan isrâîliyât nehri, Müslüman topraklarındaki münbit araziler sayesinde büyük değerlerin yetişmesine, büyük bilgi birikimlerinin, haber ve rivayet havzalarının, ilim ve irfan meclislerinin oluşmasına neden oldu. Müslüman âlimler, Yahudi, Hıristiyan, Yunan, Fars, Hind ve diğer kültürlerden aldıkları bilgileri kendi potalarında erittiler, ona İslâmî bir kimlik kazandırdılar, tabir caizse Müslümanlaştırdılar. Aynı zamanda o bilgilere manevî boyutlar kattılar, büyük ilaveler yaptılar, büyük katkılarda bulundular. Onu daha da zenginleştirdiler...

Sonra İslâmîleşmiş bu zengin bilgi, İslam beldelerinden diğer topraklara, özellikle de Batıya doğru akmaya başladı. Muhtelif vesilelerle Müslümanlarla temas kuran Batılı bazı bilgin, araştırmacı, seyyah, tüccar, asker ve benzeri

89 bk. Ramazan Şeşen, "İslam Dünyasına İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış (Başlangıçtan hicri IV/miladi X. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/3-4 (1979): 3-29; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6: 88-90; Fazıl Hasan İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri", trc. Ahmet Aslan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak-Haziran 2001): 169-191; M. Akif Özdoğan, "Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", *Nüsha* 5/16 (Kış 2005): 36-46; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsi Toplumuna*, trc. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 23-178; Nuh Arslantaş, "Yahudilerin İslam Bilim ve Kültürüne Katkıları", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1: 1060-1073; Mustafa Necati Barış, "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet* 21/3 (Aralık 2017): 1877-1901; Reuven Firestone, "Jewish Culture in the Formative Period of Islam", *Cultures of the Jewis: A New History*, ed. David Beale, (NY: Schocken: 2002): 268-302.

kişiler sayesinde bu bilgiler Batıya intikal etti.<sup>90</sup> Başta Endülüs olmak üzere farklı bölgelerdeki okullarda eğitim görenler, bu intikali daha da hızlandırdı ve sistematik hale getirdi.<sup>91</sup> Artık Müslümanlara ait olan bilgi ve buluşlar, gidecek yeni bir toprak bulmuştu. Yeni topraklarda yeninden yeşermek ve daha fazla gelişmek için... Artık su Batıya doğru akıyordu, ama daha çok gürleşmiş olarak, güçlenmiş olarak...

Müslüman âlimlere ait muhtelif bilim ve sanat dallarına ait çok sayıda eser Batının din, bilim ve kültür dili olan Latinceye ve diğer dillere tercüme edildi. Bu eserler Batı okullarında ders kitabı olarak okutuldu, üzerlerinde önemli çalışmalar yapıldı. Bu sayede Batıda Rönesans ve Reform hareketleri başladı veya başlamış olan hareket, bu bölgelerden gelen bilgi ve fikirler sayesinde güçlenerek daha çok hızlandı.<sup>92</sup> Hasan Hanefi bunu, "Ortaçağda Batının İslamlaştırılması" olarak görmektedir.<sup>93</sup>

Konu, özellikle İslam kültür ve medeniyetinden Batı kültür ve medeniyetine geçmiş icatları, yenilikleri, görüş ve fikirleri incelemek olmadığından bu hususta örnekler üzerinden detaylı bilgi vermeye gerek duyulmamış, bu genel açıklamalarla yetinilmiştir.

"İsrâiliyât", "bir kültür ve medeniyet havzasına ait haber, kıssa, rivayet ve benzeri bilgi birikimlerinin, başka bir kültür ve medeniyet havzasına intikali" olarak değerlendirecek olursak –ki biz bu çalışmada böyle bir anlayışla hareket ettik-, İslam kültür ve medeniyet havzasına ait olan bilgi ve birikimlerin, Batı kültür ve medeniyet havzasına geçişini de "İsrâiliyât" kavramı içinde değerlendirebiliriz. Biz burada buna "İslâmî İsrâiliyât" demeyi uygun gördük. Esasen daha başka bazı çalışmalarda da İslâmî ortamda üretilmiş bilgi ve rivayetler "İsrâiliyât" olarak nitelendirilmiştir. Bu cümleden olarak, son peygamberin çıkışıyla ilgili kehanetler, Hz. İsa'nın nüzülü, Müslüman halifeler, isyanlar, hanedanların çöküşü, mehdi ve kıyamet alametleriyle ilgili anlatım ve rivayetler de İsrâiliyâtın kapsamı

90 Buna dair pek çok örnekler için bk. Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi (Allahs Sonne Über dem Abendland-Unser Arabischen Erbe)*, trc. Servet Sezgin (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 25-461; Ahmet Gürkan, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi* (İstanbul: Nur yayınları, ts.), 217-320; Hüseyin Atay, "İslam Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 1-36; Ekrem Üçyiğit, "Ortaçağ İslam Medeniyetinin Avrupa Medeniyeti Üzerine Tesirleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-2 (1955): 31-45; İbrahim Ağah Çubukçu, "İslam Medeniyeti ve Düşüncesinin Batı Âlemine Tesiri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/1 (Ocak-Şubat 1974): 57-60; Celal Saraç, "İslam Medeniyetinin Tesirleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/4 (Nisan, 1964): 103-105; Edip Akyol, "İslam Medeniyetinin Batı'ya Etkileri ile İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İstem* 4/2 (2006): 117-134; Enver Demirpolat, "İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2003): 429-438; Annemarie Schimmel, *Doğu-Batı Yakınlaşmaları*, trc. Hüseyin Ağuiçenoğlu (İstanbul: Avesta Yayınları, 2012), 22-42.

91 Mehmet Azimli, "Sicilya'daki İslam Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri", *XI ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslar Arası Sempozyumu 24-26 Kasım 2006* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 27-42.

92 Gürken, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, 219-220.

93 bk. Hasan Hanefi, "İslam ve Batılılaşma", *Değişim Sürecinde İslam (Kutlu Doğum Haftası: 1996)* (Ankara: y.y., 1997), 130-132.

içinde değerlendirilmiştir.<sup>94</sup> İslâmî ortamda üretilmiş olan bu bilgiler isrâiliyât ise, o zaman buna “İslâmî isrâiliyât” demek mümkün olabilmektedir. Bunlara “İslâmiyât” demek de mümkündür ve bu bilgilerin İslâm kültürüne ait olduğunu ihsas etmesi açısından doğru bir isimlendirme olur. Ancak makalenin konseptine uygunluk bakımından “isrâiliyât” kelimesi tercih edilmiştir.

Şunu kabul etmek gerekir ki Batılılar, Müslümanlardan aldıkları bu bilgilere en az onların yaptığı kadar katkı yaptılar, en az onların yaptığı kadar ilavelerde bulundular. Bilhassa son asırlarda Batıda gelişen bilim, kültür ve sanat hareketi bir ucu Ay’a, diğer ucu Mars’a uzanacak kadar büyük mesafeler kat’ etti. Astronomideki bu büyük gelişme, aynı şekilde hatta belki daha büyük çapta teknik alanlarda, Tıp, Mühendislik, Fizik, Kimya ve diğer branşlarda da kendini gösterdi. Artık insanoğlu da dâhil canlıların gen haritaları çıkarılmaya, genlerin fonksiyonları tespit edilmeye, canlılar kopyalanmaya başlandı. Üstelik kökünde Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman milletlerin bilgi ve buluşları kadar Yunan, Mısır, Çin, Hind ve diğer bazı medeniyetlere ait bilgi ve buluşların da olduğu bu ilimler, artık bölgesel ve yerel olmaktan çıkıp evrenselleşti, Amerika’dan Japonya’ya, Rusya’dan Güney Afrika’ya yayıldı; dünyanın neredeyse her bölgesinde etkili hale gelmeye başladı. Yani bir kişinin, bir kültürün, bir milletin malı olmaktan çıkıp herkesin malı haline geldi. Bugün artık her bölgede, her cinsten, her ırktan, her soydan bilim insanları yaptıkları çalışmalarla bu ortak kültüre katkı sağlamaktadır.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

1 - Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılıyor ki isrâiliyât bilhassa İslam’ın ilk asırlarında yoğun bir şekilde Müslümanlara ait eserlere intikal etmiş, Müslümanlar arasında büyük ilgi görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. İsrâiliyâtın, başlangıçta dinin temel ilkeleriyle ilgili bir hareket olmaktan, felsefi ve ilmi bir nitelik arz etmekten ziyade kısaca türünden bilgiler içermesi, halkın büyük ilgisini çekmiş, bilhassa camilerde, ev sohbetlerinde ve benzeri meclislerde yoğun bir şekilde anlatılmıştır. Kur’an’da sözü edilen bazı konuların tam olarak anlatılmayıp kısaca bahsedilmesi ve bu bilgilerin geniş şekillerinin isrâiloğullarına ait kültür unsurları içinde bulunması da Müslümanları isrâilî bilgilere ve haberlere yönlendirmiştir.

2 - Bu şekilde ilk dönemlerde büyük ilgi gören isrâilî haberler bir süre sonra art niyet içerdikleri, Kur’an’ın insanlığa sunduğu temel mesajları, târih rivayetler içinde örtbas edip kaybettikleri, bazı İslâmî gerçeklere muhalif oldukları ve Müslümanların inanç esaslarına zarar verebilecekleri gibi gerekçelerle olumsuzlaştırılmış ve bunlardan sakınılması tavsiye edilmiştir. Bununla birlikte yine de bir takım isrâilî bilgi ve haberler, bazı rivayet tefsirlerinde, hadis ve tasavvuf kaynaklarında itibar görmeye devam etmiştir.

<sup>94</sup> bk. Kister, “İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi”, 132; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 31; Büyük, “Tefsir-de İsrailiyat’ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, 94.

3 - İsrâiliyât dediğimiz yabancı kültürle ait bilgi ve haberlerin İslam topraklarına geçişi çoğunlukla sözlü ve şifahi olmakla beraber zaman zaman yazılı olarak intikal ettiği de olmuştur. Özellikle Abbasiler döneminde hız verilen tercüme faaliyetleri esnasında yabancı kültürle ait çok sayıda eser Arapçaya çevrilerek, bu kültürlerin bilgi ve haberlerinin, rivayet ve kıssalarının İslâmî kaynaklara geçmesine zemin hazırlanmıştır. Müslümanlar bunlardan çok istifade etmiş, yabancılardan aldıkları bu bilgilere, kendileri pek çok şey katarak onu daha da zenginleştirmişlerdir. Daha sonraları bu zenginleşmiş bilgi Batıya, özellikle de Avrupa'ya geçmiş, burada daha da zenginleşmiş ve büyük gelişme kat' etmiştir.

4 - İsrâiliyât çoğunlukla din içerikli bilgi ve haberler ihtiva ediyorsa da bunların yanında ahlâk, felsefe, astronomi, genel tarih, kültür, coğrafya, kozmoloji, zooloji, hatta tıp gibi bazı alanlarla ilgili bilgileri içerdiği de biliniyor.<sup>95</sup> Bütün bu yönleriyle isrâiliyât, aslında insanlık tarihine, dünya kültürüne büyük katkılar sağlayabilecek bir değer olarak önemli fonksiyonlar icra edebilirdi, etmeliydi. Fakat bazı kötü niyetler yüzünden ona yöneltilen –haklı- eleştiriler sebebiyle maalesef böyle bir fonksiyon icra edememiştir.

5 - Müslümanlara ait kaynaklarda büyük yekûn oluşturacak kadar yer tutan isrâiliyâtın olumlu yönünün de görülmesi gerekir.<sup>96</sup> İnanç esaslarını sarsmayan, temel dinî ilkelere aykırı olmayan isrâilî bilgiler birer kültürel zenginlik olarak görülebilir. Bunlar edebî birer değer, bir tür dinî edebiyat olarak benimsenebilir. Selçuklu-Osmanlı edebiyatının bir takım isrâilî haber ve rivayetler sayesinde daha çok zenginleştiği, farklılaştığı, yeni bir çeşni, yeni bir renk kazandığı malumdur. Başta Ahmet Yesevî olmak üzere Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş, Hacı Bayram-ı Veli, Yazıcıoğlu Mehmet, Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Eşrefoğlu Rumî, Pir Sultan Abdal ve daha başka dinî-tasavvufî eserler veren zevatın ürettiği edebî ürünler üzerinde, isrâilî haberlere dayanan bilgilerin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.<sup>97</sup> İşte bunlar birer zenginliktir; edebiyatı ve popüler kültürü çeşitlendiren birer güzelliştir.

6 - Bugün isrâiliyât sayesinde isrâiloğullarına ait çok sayıda haber, kıssa, bilgi, rivayet öğrenilmiş bulunmaktadır. İsrâiliyât sayesinde isrâiloğullarına

95 bk. Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşısı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-", 12.

96 Bu yöndeki bazı değerlendirmeler için bk. Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşısı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi-", 14-15.

97 bk. Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye* (İstanbul: Hakkâklarda İbrahim Efendi Matbaası Bosnevi el-Hac Ali Efendi marifetiyle, 1300), 84, 96-97, 106-107, 126-127; Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Envârü'l-Aşikin* (İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 1301), 3-200; Ahmet Emin Seyhan, "Envârü'l-Aşikin'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dinî Anlayışlarına Etkileri Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 163-191; İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, Nşr. Kırımı Yusuf Ziya (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1330); 13-16; Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 135-438; Ahmet Akkuş, *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi 2010), 48; Fatih Gümüş, "Muhammediye" Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahric Ve Değerlendirmesi (Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2011), 18-65.

ait çok sayıda kültürel değer Müslümanlar tarafından bilinir olmuştur. Sadece bilinmemiş, bunlar Müslümanların dinî edebiyatlarına girmiş, onların kültürlerine karışmış, aşklarının, muhabbetlerinin yansıtılma aracı olmuş, böylece dinî kültürlerinin oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur. Müslümanlara ait bilgiler de bölgede bulunan diğer bazı kültürlerle geçmiştir. Burada isrâiliyât, sadece yabancı kültürlerden İslâmî kaynaklara girmiş olan bilgiler olarak görülmemiş, aynı zamanda İslam kültüründen neşet edip diğer kültürlerle intikal etmiş olan bilgi ve haberler de –yukarıda da geçtiği üzere- isrâiliyât olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle isrâiliyât, tam anlamıyla kültürlerarası bir bilgi köprüsü görevi görmüş, bilgilerin bir kültürden diğerine geçişini sağlayan bir vasita olmuş, aracı rolü üstlenmiştir.

7 - Ortadoğu ve Anadolu bölgesi Müslümanları ne yazık ki Çin ve Hind kültürleri konusunda yeterli düzeyde bilgiye sahip değillerdir.<sup>98</sup> İslam kültürüne ait değerlerin Uzak Doğu kültürüne yeterli düzeyde yansıdığını söylemek de zordur. Onların kültürleriyle Ortadoğu-Anadolu kültürü arasında –isrâילוğullarıyla olduğu gibi- bir kaynaşma, bir etkileşim söz konusu olmamıştır. Zira burada kültürlerarası bir bilgi köprüsü görevi gören isrâiliyât, bu iki kültür arasında yeterli derecede fonksiyonel olamamıştır ve bu kültürlerle İslam kültürü arasında “isrâiliyât” denebilecek bir kültür köprüsü kurulamamıştır. Oysa Çin, Hind ve diğer Uzak Doğu dinleri ve kültürleri ile İslam kültürü arasında da –tıpkı isrâילוğulları ile olduğu gibi- isrâilî bir bilgi köprüsü kurulabilseydi, o kültürlerle ait bilgiler, İslâmî eserlerde; İslam kültürüne ait bilgiler de onların eserlerinde yerini alabilseydi, bugün Ortadoğu-Anadolu halkları bu kültürleri daha iyi tanıyor olacaktı, onlar da Anadolu kültürünü daha yakından tanımış olacaktı. Bu tanışma belki de bu halkları birbirine daha fazla yaklaştıracaktı.

8 - Bugün İslâmî eserlerde isrâilî haberler son derece bolca yer almış olduğu halde İsrail devleti ile İslam ülkeleri arasında sıcak ilişkiler mevcut değilse, bunun en büyük nedeni dinî mülâhazalar değil, siyasal yaklaşımlardır.<sup>99</sup> Esasen Peygamberimiz zamanında Yahudilerin İslam’ı kabul etmemeleri, bilakis ona büyük tepki göstermeleri de –başta Medine’de bir Yahudi devleti kurma düşünceleri olmak üzere- bazı siyasal gerekçelerden kaynaklanmıştır.<sup>100</sup> Bunlar mensup oldukları Yahudiliği de buna alet etmişlerdir. Bu yüzden ahir zaman peygamberinin kendilerinden olacağını ve kendi geleceklerini garanti altına alıp güçlendireceğini düşünmüşler; onca delile rağmen Hz. Muhammed’e

98 bk. Fuat Aydın, “Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi) (1)”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016): 30.

99 İsrail devletinden dolayı isrâiliyâta karşı oluşan tepkiye dair bazı örnekler için bk. Akyüzöğlü, “Elmalı M. Hamdi Yazır’ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı”, 298.

100 bk. M. Hulusi Bolay, “Asr-ı Saadette Yahudiler”, *İslam Medeniyeti* 1/2 (1967): 23-24; İsmail Hakkı Atçeken, “Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav.) Özel Sayı*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 438-440; Sıddık Ünalın, “Hz. Muhammed’in Arabistan Yarımadasındaki Yahudilerle İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2015): 61-67.

inanmamışlardır.<sup>101</sup> Siyasî mülahazalar taşımayıp din ve inanç ekseninde durumu değerlendiren bazı Yahudilerin hemen Müslüman olmaları da bunu gösteriyor.<sup>102</sup> Şayet İsrail devleti ile İslam ülkeleri arasında siyasal sorunlar olmasaydı, belki de bu iki din mensupları –öteden beri aralarında var olan ve kültürel birliktelik sağlayan isrâiliyât köprüsü nedeniyle- birbirine çok fazla yakın olabilecekti. Fakat siyasal sorunlar bu yaklaşımın önüne geçmiş, onu engellemiştir. Daha ilginç ve yadırgayıcı olanı ise, bazı Müslüman âlimlerin, İsrail devletinin saldırgan politikaları ve bölgede terör estirmesi sebebiyle ona olan kızgınlıklarından hareketle “isrâiliyât” kavramına da tepki göstermeleri ve ona pejoratif bir bakış açısı geliştirmeleridir.<sup>103</sup>

9 - Her ne kadar olumsuz bazı örnekler varsa da, tarih boyunca genel olarak Müslümanlarla Yahudiler arasında ciddi problemlerin yaşanmamış olmasında, isrâiliyât sayesinde oluşan yakınlık ve sıcaklığın etkili olduğunu söyleyebiliriz. Tarihte gerek Orta Doğu ve Endülüs'te, gerekse Orta Asya-Horasan bölgesi ile Anadolu-Osmanlı Coğrafyasında yaşayan Yahudilerin, büyük bir güven ve emniyet içinde hayat sürmeleri, daha da ötesi Müslümanların içtimai, iktisadi ve kültürel hayatlarında son derece etkili olmaları, birçok zanaat ve mesleğin yerleşik Yahudiler tarafından icra edilmesi, Yahudilerin başları derde girdiğinde hemen Müslümanların himayesine girmeye çalışmaları, Müslümanların da başta Hıristiyanlar olmak üzere dış güçlere karşı onları korumaları ve himaye vermeleri...<sup>104</sup> Bütün bu sıcak münasebetlerin yaşanmasında da isrâiliyât ile oluşan kültürel ilişkinin rolü vardır diyebiliriz.

101 bk. Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber’in Çağdaş Yahudilerin İnanç-İbadet ve Dini Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008): 63-65.

102 Bunlar için bk. İsmail Hakkı Atçeken, “Bazı Oryentalistlere Göre Asr-ı Saadette Yahudiler”, *İstem İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi* 2/4 (2004): 114.

103 Bunlardan bazıları için bk. Öztürk, “Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-”, 15.

104 bk. Mahmut Nânâ, *Yahudi Tarihi*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2008), 555-580; Ata Ali Muhammed Şahhate Reyve, *el-Yehûd fi bilâdi'l-Mağribi'l-aksâ*, (Dimaşk: Dâru'l-Kelime li't-Tibâe ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1999), 35-216; Samuel Etincer, *el-Yehûd fi'l-buldâni'l-İslâmiyye (1850-1950)*, Araççaya trc. Cemal Ahmed er-Rufâi (el-Kuveyt: Alemu'l-Ma'rife, 1995), 15-402; Mahmud Huryetânî, *Târihu'l-Yehûd fi'l-Haleb* (Haleb: Şia' li'n-Neşr ve'l-Ulûm, 2008), 13-182; Abdurrahman Beşir, *el-Yehûd fi'l-Mağribi'l-Arabi (22-462/642-1070)* (Mısır: Dâru'l-Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye ve'l-İçtimâiyye, 2001), 31-154; Bernard Lewis, *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, trc. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1-55; a.m.lf., *İslam Dünyasında Yahudiler*, trc. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İmge Kitabevi, 1996), 12-216; a.m.lf., *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*, trc. Hür Güldü (İstanbul: Everest Yayınları, 2004), 17-178; *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri Tudela'lı Benjamin ve Ratisbonlu Petachia*, (Derleme ve trc. Nuh Arslantaş), 2. Baskı (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2009), VII-XV, 16-169; Nuh Arslantaş, “Abbâsiler ve Fâtımiler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyum 1-2 Mayıs İstanbul*, ed. Sami Erdem (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009) 723-729; Ahmet Yaman, “Yahudilerin Osmanlı Millet Sistemi İçindeki Yeri Ve Hukukî Konumları (Aile Hukuku Özelinde Bir Değerlendirme)”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2015): 12-32; Şevket Yıldız, “Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 510-525; a.m.lf., “Endülüs Yahudileri Ve İslam Kültürü Ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol”, *İstem* 7/13 (2009): 52-66; Sinan İlhan, “Fetihten Murabıtlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler”, *İstem* 7/14 (2009): 240-257.

10 - Yahudilerin, Kur'an'da da tel'fin edilen bir topluluk olduğu, kendilerine çok sert eleştirilerin yapıldığı (ilgili bazı ayetler için bk. El-Bakara, 2/65, 75, 79, 92, 97, 98, 116, 146; en-Nisa, 4/51; el-Maide, 5/70; et-Tevbe, 9/30),<sup>105</sup> Müslümanlara büyük düşmanlık besledikleri, tarih içinde zayıf ve güçsüz olmalarından dolayı Müslümanların himayesine girdikleri, güç ve kuvvet elde ettikleri anda devletlerini kurarak onlara zarar vermeye başladıkları ileri sürülebilir.<sup>106</sup> Kur'an'da Yahudilere yapılan sert eleştirilerin, bunların tamamına değil, bir kısmına yapıldığı malumdur (bazı örnekler için bk. Al-i İmran, 3/110, 113-115, 199; el-Maide, 5/66; el-A'raf, 7/159; er-Ra'd, 13/36; el-Kasas, 28/52-55).<sup>107</sup> Ayrıca Kur'an zaman zaman bazı Ehl-i kitap mensuplarını övmüş, onlardan sitayişle bahsetmiştir (bk. Al-i İmran, 3/75, 113). Bugün Filistin'de terör estiren İsrail devletinin bütün Yahudilerin değil, bir gurubun, özellikle Siyonist ideoloji peşinde koşanların devleti olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla bu hususlar, 1300 yıl süren Müslüman-Yahudi kaynaşmasını yok edemez, etmemelidir.

11 - Bugün Filistin bölgesinde yaşanan Yahudi zulmü, dünya tarihinin şahit olduğu en büyük zulümlerden biridir. Allah'ın mübarek, muazzez ve mukaddes kıldığı Filistin toprakları baştanbaşa, Siyonist zihniyetin katlettiği Müslüman Filistinlilerin kanyıla sulanmıştır. Yaşanan bütün bu büyük acılardan, arş-ı alaya yükselen Filistin feryat ve figanlarından sonra bir daha bu topraklarda sulh ve sükûnet olur mu? Yeniden Müslümanlarla Yahudiler güven ve emniyet içinde bir arada yaşayabilirler mi? Bu sorulara "evet" diye cevap vermek çok zor gibi görünse de, tarihte bundan daha büyük acılar yaşamış olan bazı milletlerin, bugün güven içinde bir arada yaşamakta olduklarını görünce, insanın içinden "neden olmasın?" demek geliyor. Filistin'de yaşanan zulüm 60-70 yıllıktır; insanlık tarihinde 70 yıl, hatta yüzyıl dahi çok yer tutmaz. 1300 yıllık Müslüman-Yahudi (Siyonist değil) birlikteliğinin yanında 100 yıl uzun bir zaman değildir. Önümüzdeki on yıllar içinde nasıl bir gelişim ve değişim olacak, şimdiden bunu net olarak kestirmek mümkün değildir. Tarihte yıkılmaz denilen nice devletler yıkılmış, bitmez diye düşünülen nice zulümler bitmiş, hatta bunlar unutulmuşlardır. Zulüm ve kahr üzere kurulmuş olan ve bu şekilde devam etmekte olan İsrail devletinin yıkılmayacağını kimse garanti edemez. Atalarımızın "küfür ile abat olunur ama zulüm ile abat olunmaz", "zulüm ile abat olanın akıbeti berbat olur" gibi hikmet dolu özdeyişlerini göz önünde bulundurunca, bu zulüm devletinin abat olmayacağını, akıbetinin de berbat olacağını söyleyebiliriz. Başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere bazı Batılı devletlerin desteği ve yardımıyla ayakta duran bu Siyonist devlet yok olup

105 Ayrıca bk. Muammer Esen, "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 98-105.

106 Yahudilerin tarih boyunca bazı şiddet uygulamaları için bk. Cengiz Batuk, "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler", *Milel ve Nihal* 5/1 (2008): 157-184.

107 Ayrıca bk. Süleyman Ateş, "İlahi Dinlerin Ruh Birliği", *İl. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri* (23 - 27 Kasım 1998) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 106-113; a.m.f., "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslami Araştırmalar* 3/1 (Ocak 1989): 7-9; Esen, "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı", 98-99.



gidince veya Filistinlilerle hak ve adalete dayalı iki bağımsız devlet ekseninde anlaşmalarında Müslümanlarla Yahudiler arasında yeniden eskiden olduğu gibi güven ve emniyet esasına dayalı ilişkiler kurulabilir. Esasen bugün, hem İsrail’de, hem de İsrail’in dışındaki bölgelerde Siyonist İsrail Devletinin zulüm ve kahr üzerine kurulu politikasını tasvip etmeyen, Müslümanlarla birlikte bu zalim devlete karşı direnen ciddi bir Yahudi topluluk vardır.<sup>108</sup> İşte gerek bunlarla, gerekse ileride bu topraklarda hayat bulacak Siyonist olmayan yeni Yahudi oluşumlarla Müslümanlar arasında bir takım birlikliklerin kurulmasında yine isrâiliyât eksenli ilişkilerin etkili olacağına inanıyoruz.

12 – Bölgede bugün her ne kadar Filistinliler sıkıntı, zulüm ve işkence görüyorlarsa da, aslında İsraililer de rahat değillerdir; huzur ve güvenden uzak, korku, endişe ve ümitsizlik içinde yaşamaktadırlar, onlar da Filistinliler kadar, belki onlardan da fazla tedirgindirler. İsrail’in ve İsraililerin huzuru, ancak ve ancak başta Filistin halkı olmak üzere bölgedeki Müslümanlarla hak ve adalet ekseninde kuracakları ilişkiler ve yapacakları anlaşmalara bağlıdır. O yüzden İsraili yetkililerin ve Dünya Siyonist örgütlerini yönetenlerin, daha fazla kan ve gözyaşı dökülmeden bir an evvel bu gerçeği anlamaları ve buna göre bir politika üretmeleri beklenir. Bölgede bulunan Müslümanlarla, Müslümanların kültürleriyle ilişkili olan “isrâiliyât”, bu konuda bir referans olabilir ve bir anlaşma zemini hazırlayabilir.

13 - Bugün, küçük bir kıvılcımın bile dünya barışına büyük zarar verebildiği bu hassas ortamda, tarihte kültürlerarası birlik ve bütünlüğün sağlanmasında büyük katkısı olan isrâiliyâtın, aynı zamanda milletler arasında bir barış köprüsünün kurulmasında da büyük bir görev görmesini umuyoruz ve bugün buna gerçekten çok ihtiyaç vardır.

108 bk. Ali Osman Kurt, “Anti-Siyonist Yahudiler: Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum)* (Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları Yayınları, 2012), 399-420.



## Kaynakça

- Abdub, Muhammed. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-ilmî ve'l-medeniyye*. 2. Baskı. el-Kâhire: Dâru'l-Hadâse, 1988.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayip el-Arnaût-Adil Mürşid-Heysen Abdülgafur. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akdemir, Hikmet. "Klasik Tefsirlerde Yer Alan Bir İsrâiliyât Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Ocak 2003): 70-85.
- Akkuş, Ahmet. *Yazıcıoğlu Muhammed ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi 2010.
- Akyol, Edip. "İslam Medeniyetinin Batı'ya Etkileri ile İlgili Bazı Değerlendirmeler". *İstem* 4/2 (2006): 117-134.
- Akyüzoğlu, Hüseyin. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı". *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (Kış 2016): 295-311.
- Albayrak, İsmail. *Qur'anic Narrative and Isra'iliyyat in Western Scholarship and in Classical Exegesis*. Doktora Tezi, The University of Leeds, 2000.
- Albayrak, İsmail. "Re-Evaluating The Notion of Isra'iliyyat". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001): 69-88.
- Altuntaş, Mehmet. "Mukatil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyât ve Hurûf-i Mukataa Hakkındaki Yorumları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018): 129-158.
- Arpaguş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Arslantaş, Nuh. "Abbâsiler ve Fâtımiler Döneminde Yahudiler (132-656/750-1258)". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyum 1-2 Mayıs İstanbul*. Ed. Sami Erdem. 723-730. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin İnanç-İbadet ve Dini Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008): 55-92.
- Arslantaş, Nuh. "Yahudilerin İslam Bilim ve Kültürüne Katkıları". *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1: 1057-1088. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Atay, Hüseyin. "İslam Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998): 1-36.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav.) Özel Sayı*. 2. Baskı. 433-452. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saadette Yahudiler". *İstem İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 2/4 (2004): 107-130.
- Ateş, Abdurrahman. "İsrâiliyâtın Odağındaki Peygamber Hz. Davud –Sad Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Bahar 2010): 9-27.

- Ateş, Süleyman. "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir". *İslâmî Araştırmalar* 3/1 (Ocak 1989): 7-24.
- Ateş, Süleyman. "İlahi Dinlerin Ruh Birliği". *II. Din Şurası Tebliğ Ve Müzakereleri (23 - 27 Kasım 1998)*. 106-125. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Atmaca, Veli. "Hadis'te İsrâiliyâta Bakış (1)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996): 359-387.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 63-141.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aydın, Fuat. "Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi) (1)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016): 29-56.
- Azimli, Mehmet. "Sicilya'daki İslam Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri". *XI ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslar Arası Sempozyumu 24-26 Kasım 2006*. 27-42. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.
- el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Barış, Mustafa Necati. "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1873-1904.
- Batuk, Cengiz. "Tanrı'nın Asi Çocukları: Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler". *Milel ve Nihal* 5/1 (2008): 157-187.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Dumayriyye-Süleyman Müslim el-Hareş. er-Riyâd: Dâru't-Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1412.
- Ben Zeev (Abu Zuaib), Israeel. *Ka'b Al-Ahbar*. el-Kuds: Matbaatu-ş-Şark et-Teâvuniyye, 1976.
- Berkey, Jonathan Porter. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bernstein, Marc S. *Stories of Joseph Narrative ve Migrations Between Judaism and Islam*. Detroit: Wayne State University Press, 2006.
- Beşir, Abdurrahman. *el-Yehûd fi'l-Mağribi'l-Arabî (22-462/642-1070)*. Mısır: Dâru'l-Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye ve'l-İçtimâiyye, 2001.
- el-Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr. *Müsnedu'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Adil b. Sa'd-Sabri Abdulhâlık eş-Şâfiî. el-Medîne el-Munevvere: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- el-Bikâî, Ebu'l-Hasan Burhanuddin İbrahim. *el-Ekvâlu'l-kavîme fi hukmi'n-nakli mine'l-kutubi'l-kadîme*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. el-Kâhire: Mektebetu Cezireti'l-Verd, ts.
- Birışık, Abdulhamit. "İsrâiliyat, Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 199-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bolay, M. Hulusi. "Asr-ı Saadette Yahudiler". *İslam Medeniyeti* 1/2 (1967): 23-24.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1401/1981.

- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrailiyat'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014): 91-107.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir Sahasında İsrailiyata Kısa Bir Bakış". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/3-4 (Mart-Nisan 1963): 3-6.
- Çonkor, Burhan. *Tefhimu'l-Kur'an'da İsrâiliyâtın Ele Alınış Biçimi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "İslam Medeniyeti ve Düşüncesinin Batı Âlemine Tesiri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/1 (Ocak-Şubat 1974): 57-60.
- Dede, Mehmet Fatih. "İbâzî Tefsir Geleneğinde İsrailiyat Meselesi: İtfiyiş Örneği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (Kasım 2017): 888-899.
- Demirpolat, Enver. "İslam Felsefesinin Batı Düşüncesine Etkisi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2003): 429-439.
- Döner, Ertuğrul. "İsrâiliyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015): 1-39.
- Ebû Dâvûd es-Sîcistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Reyve, Mahmud. *Advâ' ala's-sünneti'l-Muhammediyye*. el-Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyât ve'l-mevdûât fi kutubi't-tefsîr*. El-Kâhire: Mektebetu's-Sünneh, 1408.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Zehretu't-tefâsîr*. El-Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- el-Elbânî, Ebû Abdîrrahman Nâsiruddin. *Silsiletu'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa ve eseruhâ es-seyyi' fi'l-ummeh*. er-Riyâd: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.
- Emin, Ahmed. *Duhâ'l-İslâm*. el-Kâhire: Mektebetu'l-Ustra, ts.
- Ergün, Mehmet. *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kısası Çerçevesinde İsrâiliyât*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006.
- Esen, Muammer. "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 93-110.
- Etincer, Samuel. *el-Yehûd fi'l-buldâni'l-İslâmiyye (1850-1950)*. Arapçaya trc. Cemal Ahmed er-Rufâî. el-Kuveyt: Alemu'l-Ma'rife, 1995.
- Firestone, Reuven. "Jewish Culture in the Formative Period of Islam". *Cultures of the Jewish: A New History*. Ed. David Beale. 268-302. NY: Schocken: 2002, 268-302.
- el-Gazâlî, Muhammed. *Nahve Tefsîrin mevdûiyyin li suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. el-Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1420/2000.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*. trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap yayınevi, 2003.
- Gümüş, Fatih. "Muhammediye" Adlı Manzum Eserdeki Hadislerin Tahrir Ve Değerlendirmesi. Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2011.
- Gürkan, Salime Leyla. "İsrâil ve Ya'kûb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017): 233-244.
- Gürkan, Ahmet. *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*. İstanbul: Nur yayınları, ts.

- Hamidullah, Muhammed. "İslami İlimlerde İsrâiliyyat Yahut Gayr-i İslami Menşeli Rivayetler". trc. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977): 295-319.
- Hanefi, Hasan. "İslam ve Batılılaşma". *Değişim Sürecinde İslam (Kutlu Doğum Haftası: 1996)*. 127-135. Ankara: y.y., 1997.
- Harman, Ömer Faruk. "Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış". *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları, Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*. 119-126. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004.
- Hatipoğlu, İbrahim. "İsrailiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 195-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Hıdır, Özcan. *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde)*. İstanbul: İnsan yayınları, 2017.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Hunke, Sigrid. *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi (Allahs Sonne Über dem Abendland-Unser Arabischen Erbe)*. trc. Servet Sezgin. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Huryetâni, Mahmud. *Târîhu'l-Yehûd fi'l-Haleb*. Haleb: Şia' li'n-Neşr ve'l-Ulûm, 2008.
- Işık, Şemsettin. "Tâhâ Sûresinin 95-97. Ayetlerini Anlama ve Anlamlandırma İsrâiliyyâtın Etkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ocak 2014): 137-154.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *el-Mukaddime*. thk. Abdusselam eş-Şeddâdi. ed-Dâru'l-Beydâ, Hizânetu İbn Haldûn, 2005.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail ed-Dimaşki. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Er-Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerkûr. 2. Baskı. Dimaşk, y.y., 1392/1972.
- İbrahim, Bekir Muhammed. *Kıssası beni İsrâil fi'l-Kur'âni ve't-Tevrati ve't-Talmûd*. El-Kâhire: Merkezû'r-Râye li'n-neşri ve'l-i'lâm, 2003.
- İbrahim, Fazıl Hasan. "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri". trc. Ahmet Aslan. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak-Haziran 2001): 169-195.
- İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. Nşr. Kırımı Yusuf Ziya. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1330.
- İlhan, Sinan. "Fetihten Murabıtlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler". *İstem* 7/14 (2009): 239-260.
- İrşâdu'l-Hak b. El-Hâc Abdullah. *Merviyâyü Vehb b. Münebbih fi Tefsiri't-Taberî (Dirâse Nakdiyye)*. Malaysia: Negeri Sembilan Khusus Darul Sembilan, 1433/2012.
- Karacabey, Salih. "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003): 71-104.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 88-90. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım Ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. "Ka'bu'l-Ahbâr ve İsrâiliyât". trc. Osman Güner. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2004): 221-225.
- Kister, M. J. "İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi". trc. Cemal Ağırman. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 125-153.
- Kurt, Ali Osman. "Anti-Siyonist Yahudiler: Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri". *Bütün Yönleriyle Yahudilik 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum)*. 399-420. Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları Yayınları, 2012.
- Kuzudüşli, Ali. "İsrailiyat Hadis Rivayetleri Arasına Nasıl Karıştı?". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (Kış 2017): 25-53.
- Leaman, Oliver. *Jewish Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Leaman, Oliver. *The Qur'an: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.
- Lewis, Bernard. *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*. trc. Nurettin Elhüseyini. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Yahudiler*. trc. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İmge Kitabevi, 1996.
- Lewis, Bernard. *Jews of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Lewis, Bernard. *Semitizm ve Anti-Semitizm Çatışma ve Önyargıya Dair*. trc. Hür Güldü. İstanbul: Everest Yayınları, 2004.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîr-i kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şahhate. trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte, Beyrût: Müessestü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- el-Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*. Tahran: Merkezi Neşri Asâri el-Allâme el-Mustafavî, 1385.
- Nânâ, Mahmut. *Yahudi Tarihi*. trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2008.
- Na'nae, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kutubi't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem - Beyrût: Dâru'd-Diya, 1390/1970.
- Newby, Gordon D. "Tafsir İsrailiyat: The Development of Qur'an Commentary in Early Islam in its Relationships to Judaeo-Christian Traditions of Scriptural Commentaries". *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1979): 685-697.
- Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri Tudela'lı Benjamin ve Ratisbonlu Petachia*. Derleme ve trc. Nuh Arslantaş. 2. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2009.
- Öğmüş, Harun. "Dirâse Menheciyye Havle el-Hâce ila'l-İsrâiliyât fî Tefsîri'l-Kasasi'l-Kur'âni". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Bahar 2010): 183-198.
- Özdemir, Veysel. "Abdullah b. Amr'ın İsrâili Rivayetleriyle Meşhur Ravilerle İlişkinin Boyutları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008): 207-225.

- Özdemir, Veysel. "İsrâiliyât Türü Rivayetlerin Hükmünü Belirleme Açısından 'Ve Haddisû an Beni İsrâile velâ Harece' Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008): 307-325.
- Özdoğan, M. Akif. "Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi". *Nüşa* 5/16 (Kış 2005): 35-49.
- Özel, Recep Orhan. "Bir Kur'an Kıssası Bağlamında Tefsirde İsrailiyyât Kritiği: Hz. Davud'a Gelen Davacılar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014): 123-155.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrailiyyat Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 11-68.
- er-Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1401/1981.
- Reyye, Ata Ali Muhammed Şahhate. *el-Yehûd fi bilâdi'l-Mağribi'l-aksâ*. Dimaşk: Dâru'l-Kelime li't-Tibâe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim eş-şehîr bi tefsiri'l-menâr*. 2. Baskı. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1367.
- Ridell, Peter G. – Street, Tony. *Islam: Essays on Scripture, Thought&Society: a Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*. Leiden: Brill 1997.
- Rubin, Uri. "Israel". *Encyclopaedia of The Qur'an*. ed. Jane Dammen Mc Auliffe. 2: 571-572. Leiden-Boston: Brill, 2002.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak. *el-Keşf ve'l-beyân el-ma'rûf tefsiru's-Sa'lebî*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- es-San'ânî, Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmam. *el-Muannaf*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. el-Hind: el-Meclisu'l-İlmi, 1403.
- Saraç, Celal. "İslam Medeniyetinin Tesirleri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/4 (Nisan 1964): 103-105.
- Savut, Harun. "İbn Kesîr'in İsrâ'iliyyâta Yaklaşımı". *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (March 2012): 127-148.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Envârü'l-Aşîkin'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dini Anlayışlarına Etkileri Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 159-196.
- Şeşen, Ramazan. "İslam Dünyasına İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış (Başlangıçtan hicri IV/miladi X. Asrın Sonuna Kadar)". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/3-4 (1979): 3-29.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. el-Kâhire: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tâji, Suha – Basheer, Faruqi- Nafi M. *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London: Tauris Publishers, 2004.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. "Tefsirde İsrailiyyata Farklı Bir Yaklaşım". trc. M.Kaya. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Bahar 2013): 199-213.
- Uğur, Hakan. *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

- Uzun, Nihat. "Sahabenin Tefsirde İsrailiyata Bakışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 7-39.
- Üçyiğit, Ekrem. "Ortaçağ İslam Medeniyetinin Avrupa Medeniyeti Üzerine Tesirleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1-2 (1955): 31-45.
- Ünalın, Sıddık. "Hz. Muhammed'in Arabistan Yarımadasındaki Yahudilerle İlişkileri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2015): 49-71.
- Vajda, G. "İsrâiliyyat". *The Encyclopaedia of Islam*. 4: 211-212. Leiden: Beill, 1978.
- Watt, William Montgomery. *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions*. New York: Routledge, 1991.
- Wensinck, A.J. "İsrâil". *İslam Ansiklopedisi*. 5/2: 1128. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Yaman, Ahmet. "Yahudilerin Osmanlı Millet Sistemi İçindeki Yeri Ve Hukukî Konumları (Aile Hukuku Özelinde Bir Değerlendirme)". *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2015): 11-35.
- Yargıcı, Atilla. "Tefsirlerde İsrâiliyyât Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (Ocak-Haziran 2006): 51-65.
- Yasdıman, Hakkı Şah. "İslami Literatürde İsrâiliyyât İzleri: Cennetin Kaybı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/34 (2011): 37-64.
- Yazıcıoğlu, Ahmed Bican. *Envâru'l-Aşîkîn*. İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 1301.
- Yazıcıoğlu, Mehmed. *Muhammediyye*. İstanbul: Hakkâklarda İbrahim Efendi Matbaası Bosnevi el-Hac Ali Efendi marifetiyle, 1300.
- Yıldız, Şevket. "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 509-528.
- Yıldız, Şevket. "Endülüs Yahudileri Ve İslam Kültür Ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol". *İstem* 7/13 (2009): 51-68.
- Yılmaz, Muhammed. "Razi Tefsirinde İsrâiliyyât". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 2001): 67-87.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. el-Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1411/1990.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. "Tefsirde ve Hadiste İsrâiliyyât". trc. Muhammed Yılmaz. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Ocak-Haziran 2002): 155-189.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. el-Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.
- ez-Zehabî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed el-Becavî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- ez-Zehabî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretu'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-vecîz alâ hâmişî'l-Kur'âni'l-Azîm*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.



## Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Döneminde Azerbaycan'da Yaşayan Dağ Yahudilerinin Dinî ve Sosyal Durumları\*

### *Religious and Social Situation of Azerbaijan's Mountain Jews During Tsarist Russia and the Soviet Union\*\**

**Jabır OSMANLI**

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı  
Ph.D. Student, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and  
Religious Sciences, Department of History of Religions  
Bursa, Turkey  
osmanlicabir@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1962-4353

**Ahmet GÜÇ**

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
Professor, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of History of Religions  
Bursa, Turkey  
aguc@uludag.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-4614-6235

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 17 Şubat / February 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25 Mart / March 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 49-74

#### **Atıf / Cite as**

Osmanlı, Jabır - Güç, Ahmet. "Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Döneminde Azerbaycan'da Yaşayan Dağ Yahudilerinin Dinî ve Sosyal Durumları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 49-74.

**Doi:** 10.33460/beuifd.690307

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

\* Bu çalışma, 2020 tarihinde Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda savunma aşamasında bulunan "Azerbaycan'da Dağ Yahudileri (Tarihi, Dini ve Sosyo-Kültürel Açından Bir Araştırma)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* This study is based on a PhD thesis titled "Mountain Jews in Azerbaijan (A History, Religious and Socio-Cultural Perspective Research)" in the defense phase of Bursa Uludağ University Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences in 2020. It was prepared.



**Öz:** Bu makalede, Dağ Yahudilerinin Çarlık Rusya'sı döneminde etnik halk olarak tanınarak ticarî, siyasi ve sosyal alanlardaki faaliyetlerini tespit etmek için resmi kayıtlara alınmaları konu edinilmiştir. Rus yetkilileri tarafından kendilerine verilen "Gorskiy Yevrey-Dağ Yahudileri" adı ile Kafkas halkları tarafından onlar hakkında kullanılan "Cuhuri" isimleri incelenmiştir. Daha sonra devlet politikası gereği veya toplumun talebi üzerine, yerleşim yerlerinin değiştirilmesi, farklı bölgelerdeki dindaşlarıyla dinî ve kültürel irtibatlarının devam ettirilmesi ve okuma yazma bilen bazı kesimlerin siyonist faaliyetler içerisinde bulunmaları incelenmiştir.

Çarlık Rusya'sının dağılmasından sonra Kafkasya'da kurulan, iki senelik ömründe önemli yeniliklere imza atan Azerbaycan Demokratik Halk Cumhuriyeti döneminde Dağ Yahudilerinin sosyal ve siyasi durumlarından söz edilmiştir. Sovyetlerin ilk yıllarından dağılmasına kadarki dönemde halklara yapılan dinî ve kültürel baskılardan, Kafkasya'daki farklı etnik kökenlerin "Tat" halkı şeklinde tek çatı altında birleştirilmeye çalışılması ele alınmıştır. Fars kökenli lehçenin "Tat" dili olarak belirlenmesi ve devlet direktifiyle bilim adamları tarafından bilimsel çalışmalara konu edinilmesinden söz edilmiştir. Daha sonra başka ülkelere veya bölgelere göç etmek zorunda kalma nedenleri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Çarlık Rusya'sı, Dağ Yahudileri, Tat Halkı, Sovyetler.

**Abstract:** In this article discussed with the official recording of Mountain Jews in Tsarist Russia as an ethnic group to see their commercial, political and social activities. The names of "Gorskiy Yevrey-Mountain Jews" given to them by the Russian authorities and the names "Cuhuri" used by the Caucasian peoples about them were examined. Subsequently is examined their movements, due to the policy of the state or the demand of the society, and the Zionist activities of some educated groups with the continuation of their religious and cultural connections with their Jewish brothers that live in different districts.

Also mentioned their social and political status during the period of the Azerbaijan Democratic Republic, which was established in Caucasia after the collapse of Tsarist Russia and signing important innovations in its two-year lifetime. Discussed the religious and cultural pressures on the notions, from the first years of the Soviets to the dissolution, trying to combine different ethnicities in the Caucasus as "Tat" people under one roof. Examined also the Persian dialect was determined as the "Tat" language and subject to scientific studies with scientists by the state directive. Then discussed, the reasons their immigrate to other countries and regions.

**Keywords:** Azerbaijan, Tsarist Russia, Mountain Jews, Tat People, Soviet

## Giriş

Dağ Yahudilerinin Kafkasya'ya, MÖ 722 senesinden itibaren, Asur, Babil, Ahameniler, Sasaniler, İlhanlılar, Safeviler ve Afşarlar zamanında çeşitli nedenlerle geldikleri bilinmektedir. Ancak, farklı etnik köken ve kültürler içerisinde azınlık olmalarına rağmen bu uzun tarihi süreçte, kendi dinî ve millî geleneklerini korumayı başarmışlardır. Aynı zamanda, kaynaklarda Dağ Yahudilerinin yaşadıkları çevrenin gelenek ve göreneklerinden etkilendikleri de belirtilmektedir. Bu etkileşim günümüzde kültürel yaşamda da kendini göstermektedir. Azerbaycan'da yaşayan Dağ Yahudileri halk inançlarından, sosyal faaliyetlere, yemek ve müziğe kadar pek çok konuda yaşadıkları toplumun bir parçası haline gelmişlerdir. Dağ Yahudileri çevrelerindeki halklarla irtibatta oldukları gibi, diğer yakın ülke ve şehirlerdeki (Gürcistan, İran, Irak, Kudüs, Buhara vb.) dindaşları ve eğitim merkezleri ile de ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Ancak Çarlık Rusya'sında, 19. yüzyıla kadarki resmî belgelerde bir halk olarak geçmemektedirler.

Çarlık Rusya'sının Kafkasya'yı işgal etmesi sonucunda, bu bölgelerde yaşayan halklar üzerinde baskılarla beraber sosyal, siyasi ve bilimsel araştırmalar yapılmış, halkların tüm yönleriyle kayda alınması, kendileri tarafından verilen isimlerle tanımlanması gibi yenilikler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kafkasya'daki Dağ Yahudilerinin isimlendirilmesi, haklarında yapılan araştırmalar, kendilerine yapılan baskılar veya verilen imtiyazlar Çarlık Rusya'sı döneminde başlamıştır.

Bu yeniliklerle beraber Dağ Yahudilerinin, Çarlık Rusya'sı, Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti ve Sovyetlerin ilk yirmi yılı itibariyle siyonist faaliyetler ve farklı Yahudi örgütlerin etkisi altında kaldıkları belirtilmektedir. Sovyet hâkimiyeti, Dağ Yahudileri dâhil, İran'dan Kafkasya'ya gelen tüm halkları tek etnik çatı "*Tat*" altında birleştirme politikası gereği kimliklerini unutturmaya çalışarak dinî ve millî kültürlerini yaşamaları konusunda yasaklar getirmiş ve ateist-komünist sistem içerisinde eritilerek farklı bir kültür inşası amaçlamıştır.

## 1. Çarlık Rusya'sında Dağ Yahudileri

Rusların Kafkasya'yı işgalinden<sup>1</sup> önce Dağ Yahudilerinin isimleri resmî kayıtlarda ve literatürde geçmiyordu. Dağ Yahudileri ismi onlara 19. yüzyılın yarısında Rus yetkililer tarafından verilmiştir. Kafkasya'nın Rusya'ya bağlanmasından sonra, kural olarak soyadları, Aşurov (Aşur oğlu), Sadıkov (Sadık oğlu), Şaulov (Şaul oğlu), Nisimov (Nisim oğlu), Danilov (Danil oğlu), Davidov (David oğlu) gibi ismin sonuna "*ov*" eklenerek babanın veya annenin adını Rusça olarak oluşturmuşlardır. Şomoil ben Ovşolom gibi istisnai isim ve soyadları da mevcuttur. Dağıstan,

1 Rusların Kafkasya'yı işgal etmelerinin tarihi için bk. Abbasgulu Ağa Bakıhanov, Gülüstani-İrem (Bakı: Azerbaycan Medeniyet ve Turizm Nazirliği Yayınları, 2010), 215-229; Ziya Bunyatov, "Azerbaycan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/317.

1813 yılında Rus İmparatorluğunun bir parçası haline geldiğinde<sup>2</sup> tüm tüccarların tüccar loncasına üyelik sertifikası almaları gerekli olduğu için soyadına ihtiyaç duyulmuştur. Yahudilerin Hanuka<sup>3</sup> bayramının onuruna soyadı Hanukayev şeklinde verilmiştir. Ayrıca Peysahov, Abramov gibi soyadları da bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Dağ Yahudileri 19. yüzyılın başlarında, Hazar<sup>5</sup> sahili boyunca uzun bir şeritte yaşamaktalardı. Bu zamana kadar, Yahudi yerleşiminin ana merkezleri Derbent<sup>6</sup> ve Kuzey Azerbaycan'da Kuba<sup>7</sup> şehriydi. Kafkas savaşı sırasında pek çok Yahudi, Rus kalelerine (Rusların işgal ettikleri bölgelerdeki kaleler) sığınmıştır. Bu kaleler: Temir Han-Şura (Buynaksk),<sup>8</sup> Mahaçkala (Petrovsk-Limanı),<sup>9</sup> Hasavyurt,<sup>10</sup> Grozny,<sup>11</sup> Mozdok,<sup>12</sup> Nalçık<sup>13</sup> şehirlerinde bulunmaktaydı. Rus askeri yönetimi, Kafkasya'nın pek çok dağ halkından biri olarak gördüğü Dağıstan ve Kuzey Azerbaycan Yahudilerine (Ruşça: *Горские Евреи-Gorskiye Yevrei*) Dağ Yahudileri adını vermiştir. Yerel Müslüman halklar onlara "cuhud" veya "cuhudlar"<sup>14</sup> adını vermişlerdir. Rus askeri yetkilileri, Dağ Yahudilerini yerel halk ile görüşmelerde rehber, aracı veya askeri depolarda tedarikçi olarak görevlendirmişlerdir. Dağ Yahudilerinin çoğu tarımsal faaliyetlerde bulunuyorlardı.<sup>15</sup> Mesela, Vartaşen<sup>16</sup> Yahudileri tütün üretimi, Dağıstan topraklarındaki Yahudiler bağcılık ve şarap

2 Dağıstan'ın Çarlık Rusya'sı tarafından işgal edilmesi tarihi için bk. Ziya Bunyatov, "Dağıstan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/405.

3 Hanuka için bk. Şinasi Gündüz, "Hanukah", *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 155; Baki Adam, "Yahudilik" *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 241.

4 Robert Pinhasov vd., *Yevrei: Buharskiye, Gorskiye, Gruzinskiye v Vodovorote İstorii* (Newyork: yy, 2007), 186; Countries and their Cultures, "Mountain Jews History and Cultural" (Erişim 08 Mayıs 2019).

5 Hazar Denizinin Azerbaycan ve Dağıstan sınırları için bk. Sırrı Erinç, "Hazar Denizi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/108.

6 Derbent şehrinin tarih ve coğrafyası için bk. Salih Muhammedoğlu Aliyev, "Derbent", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/164-166; Nurulla Aliyev, "Derbent", *Büyük Derbent Ensiklopediyası* (Bakı: AFPoligrAF, 2018), 5-6.

7 Kuba şehrinin tarihi ve coğrafyası için bk. Salih Muhammedoğlu Aliyev, "Kuba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/297-298.

8 Buynaksk şehri için bk. Tofig. M. Nağıyev, "Buynaksk", *Azerbaycan Milli Ensiklopediyası* (Bakü: Azerbaycan Milli Ensiklopediyası Elmi Merkezi, 2014), 5/135.

9 Geniş bilgi için bk. Ziya Bunyatov, "Dağıstan", 8/404.

10 Geniş bilgi için bk. Bunyatov, "Dağıstan", 8/404.

11 Geniş bilgi için bk. Jamuhanov Suleyman Sultanov, "Çeçenistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/244.

12 Geniş bilgi için bk. Abdullah Saydam, "Osetler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/438.

13 Geniş bilgi için bk. Davut Dursun, "Kabartaylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/13.

14 Cuhud, cuhut, cühüd, cühüd, çift, "جھود", Arapçadaki "جھود" - yehud" kelimesi, Farsçada "جھود" - cuhud" olarak söylenmektedir. Anlam itibarıyla: Bilecek inkâr etmek, bildiği halde yanlış söylemek vs. benzeri anlamları bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. İlhan Ayverdi, "Cühud-Cuhud", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010), 203; Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük, "Cühud-Cuhud", (Erişim 12 Aralık 2019); İliya Şerebetoviç Anisimov, "Kavkazskiye yevreyi-gorci", *Sbornik materialov po etnografii İzdavamemiy pri Doşkovskom etnografiçeskom muzeze*, 3 (1888), 184.

15 Pinhasov vd., *Yevrei: Buharskiye, Gorskiye, Gruzinskiye v Vodovorote İstorii*, 186; Yakob. M. Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominaniya)* (Moskova: Çoro, 1995), 31.

16 1991'den Oğuz şehri için bk. Azerbaycan Respublikası Oğuz Rayon İcra Hâkimiyeti (Valiliği), "Rayon Hakkında", <http://www.oguz-ih.gov.az/page/10.html> (Erişim 15 Aralık 2019).

üretimi ile uğraşmışlardır. Kuba'daki Yahudi cemaatinin yükselişi ise Marina'dan boya üretimi ile bağlantılıdır.

Rushükümeti Dağ Yahudilerini "Yerel Yahudiler" olarak Aşkenaz Yahudilerinden ayırmak suretiyle, diğer Yahudiler için uygulanan yerleşim politikaları, sosyal ve siyasi yaptırımları onlara uygulamamıştır. 1872 yılında, Dağ Yahudilerinin hakları, Rus mevzuatı kapsamında diğer Kafkas halklarıyla eşitlenmiştir. Ancak III. Aleksandr (1881-1894)<sup>17</sup> döneminde yasaların sıkılaştırılması, Dağ Yahudilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz tutum 1917 yılına kadar devlet kurumlarınca halk olarak kayıt altına alınmalarına ve mağduriyetlerle karşılaşmalarına neden olmuştur.

Kafkasya'da Rus yönetiminin onayı ile yaşam, sivil haklar, yerleşim yeri, yer değiştirme ve ticari faaliyetlerle ilgili konular Çarlık yönetiminin sorumluluğundaydı. Çeşitli genelgeler, yönetmelikler, kentsel ve kırsal toplumların durumu hükümler kapsamında bulunmaktaydı. Terek,<sup>18</sup> Kuban<sup>19</sup> bölgeleri ve Stavropol eyaletinin idari belgelerine bakıldığı zaman, Kafkasya merkezi yönetimi, diğer halkların yanı sıra Dağ Yahudilerini de koruma altına aldığı görülmektedir. Ancak yetkililerin tutum ve davranışları önyargılı, zorlaştırıcı ve yasaklayıcıydı.<sup>20</sup>

1880 yılının ortalarına kadar Kafkasya'nın dağ halklarına askeri yükümlülük verilmemiştir. Dağ Yahudileri ise isteğe bağlı olarak askeri kışlalarda çalışıyorlardı. Tüm Kafkas halkları 1886 yılından itibaren askeri kışlalarda zorunlu olarak görev yapmaya başlamışlardır. Rus ordusunun karargâhları ve yetkilileri tarafından 1881 yılında yerleşim yerlerinin yönetimi hakkında "düzenlemeler", kararnameler çıkarılmıştır. 29 Ocak 1886'da Tarki, Buynaksk, Dyur-Geli ve Kara Budak kent köylerinin Yahudi toplulukları Dağıstan'daki Rus valisine: "İşlerimiz şeriat ve adalet yasalarına göre düzenlendiğinden eşitsiz bir konumdayız. Bazen Müslümanlardan biri, bir Yahudi'yi öldürdüğünde hiçbir ceza almamaktadır. Ancak bir Yahudi bir Müslüman'ı öldürdüğünde derhal yargılanıp Sibirya'ya sürgün ediliyor. Rusya İmparatorluğuna sadık olduğumuz için, yüksek muamele yapılmasını ve saygınlık göstererek bizi bir Müslüman mahkemesinin yargı yetkisinden alıp Rusya mahkemelerine tabi tutmalarını istiyoruz."<sup>21</sup> şeklinde itirazda bulunmuşlardır.

17 Nağıyev, "III. Aleksandr", 1/308.

18 Geniş bilgi için bk. Nağıyev, "Böyük Kafkaz", 4/463.

19 Geniş bilgi için bk. Sergey Enisimof, *Kafkas Kılavuzu*, çev. Binbaşı Sadık (İstanbul: Kubbealtı-Sahaf, 1926), 55.

20 A. İ. Musukayev - A. İ. Perşiç, *Narodniye Tradiçii Kabardinçev Balkarçev* (Nalçik: Kavkaza İnstitutu etnologii i antropologii Rossiyskoy Akademii nauk, 1992), 205; Norkina Yekaterina Sergeyevnaya, *Gosudarstvennaya politika po otnoşeniyu k yevreyskomu v Rossiyskoy imperii vo 2-y polovine XIX-naçale XX vv. (pa primerye Kubanskoy i Terskoy oblastey)*, (Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskiy İnstitut İstorii, Rossiyskiya Akademiya Nauk, Dissertaçiya kandidata İstoriçeskih nauk, 2013), 3.

21 Pinhasov vd., *Yevrei: Buharskiye, Gorskiye, Gruzinskiye v Vodovorote İstorii*, 187; Don İhlov, *Etnogenez I Drevnyaya İstoriya Gorskih Yevreyev Kavkaza* (İzrail: İzdateliskiy Dom Mirvoriss, 2009), 107; E. İ. Kozubskiy, *İstoriya goroda Derbenta* (Temir Han-Şura: Russkaya tipografiya, 1906), 314.

1886 yılında Çarlık Rusya'sının resmî sayımına göre genel Kafkasya'daki Dağ Yahudilerinin 21138 kişi oldukları tescil edilmiş ve aşağıda gösterilen 34 yerleşim yerinde topluca yaşadıkları belirtilmiştir.<sup>22</sup>

**Tablo 1.** 1886 yılı ilk sayımında Dağ Yahudilerinin Kafkasya'daki yerleşim yerleri ve sayıları.

Nº	Yerleşim Yerleri	Yahudilerin Sayısı	Kadınlar ve 20 yaş üstü kişiler dâhil	Ölüm ve doğum dikkate alınarak nüfusun çoğalma oranı	Notlar
1	2	3	4	5	6
1.	Temir Han-Şura	335	167	16	
2.	Tarke	300	150	15	
3.	Petrovsk	123	60	6	
4.	Çeriyurtı ve Sulak	141	70	7	
5.	Buynaksk	90	40	4	
6.	Durgalı	130	65	6	
7.	Karabudak	71	35	3	
8.	Daşlagar	309	105	15	
9.	Derbent	1671	835	83	
10.	Meclis	529	264	26	
11.	Rukel	126	63	6	
12.	Muhtadır	232	116	11	
13.	Gimeyde	100	50	5	
14.	Yanki Kent	684	342	34	
15.	Nutug	152	76	7	
16.	Nuygedi Myuşkur	778	389	38	
17.	Hoşmenzil	167	84	8	
18.	Aglabı	33	15	2	
19.	Hangal-gala	243	120	12	
20.	Malrag	668	330	33	
21.	Arag	705	350	35	
22.	Karçag	255	125	12	
23.	Çerag	276	235	23	

<sup>22</sup> Muhail Yakubeviç Yakubov, *Assiriyskoye pleneniye çarya Goşea v 722 godu do naşey eri i izganiye izrailityan iz Samarii v Midiyu i Persiyu* (Baki: Mütercim Neşriyatı, 2003), 25-26.

**Tablo 1 devam**

24.	Taşkala	690	340	34	
25.	Hosrov Yurt	348	174	17	
26.	Andrevka	157	75	7	
27.	Kustek	293	145	4	
28.	Grozni	1594	790	79	
29.	Nalçık	335	167	16	
30.	Poselok Çekan	276	135	13	
31.	Kuba, Yahudi Kasabası	6282	3141	31	
32.	Mücü	957	470	47	
33.	Haftaran Mücü	692	340	34	
34.	Oğuz	1396	698	70	
	<b>Toplam:</b>	<b>21138</b>	<b>10606</b>	<b>769</b>	<b>3,6%</b>

### 1.1. Çarlık Rusya'sı Döneminde Dağ Yahudilerinin Dinî Bağlantıları

Kafkas Yahudilerinin, Kudüs ve çevresindeki dindaşlarıyla aralarındaki bağlar o kadar güçlü idi ki, 1867'de din adamlarının çalışmalarını denetlemek için Kafkasya'ya bir temsilci bile gönderilmişti. Mesela Kuba hahamlarının, Doğu Kafkasya'nın baş hahamı ile ilgili iddiaları içeren bir mektubu Kudüs hahamlarına gönderildiği kaydedilmiştir. Aynı şekilde, Yerselim'deki (Yerusalem) din adamlarının, Kuba hahamlarının bilgilerini yetersiz gördükleri için eleştirdiklerini, bundan dolayı Kuba hahamlarının rahatsız oldukları belirtilmiştir<sup>23</sup>

Kuba hahamı Rabbi Yaankil'in (İçhaka ben Yakova Mizrahi)<sup>24</sup> 1876'da Eretz-İsrail'i ziyaret ederek Yaffo (Yafa) ve Kudüs'te bulunmuştu. Kudüs'te, Rabbi İehielem Mihalpinesom (Yehiel Michael Pines)<sup>25</sup> ve haham Samuel Salantom tarafından dostça karşılanmıştı. Bu görüşmeden 11 yıl sonra Rabbi Yaankil ikinci kez Eretz-İsrail'i ziyaret etmiş ve bu gezi sırasında, "Yakup'un Çadırı" başlıklı yazılarını yayınlamak için Hebron Hahamının onayı alınmıştı. İlginç olan Kudüs'teki hahamların değil Hebron hahamının onayının önemsenmesiydi. Görüldüğü kadarıyla, Hebron hahamının dinî alandaki otoritesi ve yetkisi,

23 Boris Manoah, *Plenniki Salmanasara (İz istorii yevreyev Vostochnogo Kavkasa)* (İerusalem: İzdatelskiy Avtora, 1984), 137; Karina Şalem, "Rav Yakov İçhaki", *STMEGİ*, (Erişim 17 Aralık 2019).

24 Geniş bilgi için bk. Hananil İzroevič Abramov, "Yakov bar İçhaki (rabi Yangil)" *Kratkaya Enciklopediya Gorskih Yevreyev (İzraili: Gıyat-Ata, 2006)*, 292; Yevreyskiy informacionniy centr, "Hadera: deni pamyati gorsko-yevreyskogo pravednika rabbi Yakova İçhaki", (Erişim 17 Aralık 2019); Hana Rafaeli, "Sinagoga imeni rabbi Yakova İçhaki" *STMEGİ*, (Erişim 17 Aralık 2019).

25 Geniş bilgi için bk. Fred Skolnik "Pines Yehiel Michael" *Encyclopedia Judaica*, 16/167-168; Jewish Virtual Library A Project of Aice, "Yehiel Michael Pines", (Erişim 17 Aralık 2019).

Kudüs hahamlarından daha yüksekti.<sup>26</sup> Yukarıda da ifade edildiği üzere karşılıklı ziyaretler, mektuplaşmalar, dinî ibadet ve eğitim alanında yapılan denetlemeler bu irtibatın sıklığını göstermektedir.

## 1.2. Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Döneminde Azerbaycan'da Siyonist Faaliyetler ve Dağ Yahudileri

I. Siyonist kongre, 1897'de Basel'de yapıldıktan sonra Siyonizm'in Yahudi halkının ulusal kurtuluş hareketi olarak canlanmasına neden olmuştur.<sup>27</sup> Kongrenin başlıca görevi, dünya Yahudilerini Kutsal Topraklara toplamak amacıyla bir Yahudi devleti kurmaktır. Kongreden hemen sonra, Siyonist teşkilatlar Çarlık Rusya'sının işgal ettiği Kafkasya'da önemli ölçüde yaygınlaşmıştı. Kongrenin kurulmasından ve düzenlenmesinden çok önce Dağ Yahudilerinin Eretz-İsrail ile bağlantılarının bulunduğu dair bilgilere kaynaklarda rastlanmaktadır.<sup>28</sup>

Diğer taraftan Bakü, 19. yüzyılın sonundan itibaren Yahudi ulusal hareketinin merkezlerinden biri haline gelmiştir. 1891 yılında, Bakü'de, Hovevey Sion<sup>29</sup> şubesi kurulmuş ve 1899'da ilk Siyonist örgüt olarak tanınmıştır. Bakü'den dört delege 1902 yılında Minsk Siyonist Konferansı'na katılmıştır.<sup>30</sup> Siyonistler daha çok 1917-1920 yılları arasında aktif olarak faaliyet göstermişlerdir. Bu tarihler arasında Siyonist Gençlik Organizasyonu<sup>31</sup>: "*Molodaya İudeya-Young Judea*"<sup>32</sup>, Erkek Öğrenci Teşkilatları; "*Hasmoneya*", "*Maccabeya*",<sup>33</sup> Kız Öğrenci Teşkilatları "*Sulamita*", "*Debora*"<sup>34</sup> gibi Yahudi Siyonist örgütler de faaliyetlerde bulunmuşlardır.<sup>35</sup>

1918-1919 yıllarında Kuzey Kafkasya'da iç savaş sürerken, belli bir süre Azerbaycan'da siyasi boşluk yaşanmıştır. Siyonist eylemcilerden Dr. Buşman da

26 B. Manoah, Plenniki Salmanasara (İz istorii yevreyev Vostochnogo Kavkasa),138; Gazete, "H Avaçelet" ot 19 avgust 1893 goda (Arhiv Yevreyskogo Universteta v İerusalime, Givat-Ram, t. 24, No: 44).

27 Fred Skolnik, "Zionism", Encyclopedia Judaica, 21/547; Jewish Virtual Library A Project of Aice, "Frist to Twelfth Zionist Congress (1897-1921)", (Erişim 17 Aralık 2019).

28 Fred Skolnik, "Zionism", Encyclopedia Judaica, 21/602-637; M. Lütfullah Karaman, "Siyonizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 27/329; Hana Rafaeli, "Şlomo Mardahayev i Matatiyagu Bogatryev-gorsko-yevreyskiye delegati 4-go i 6-go Sionistsikih kongressov (po sledam staroy fotografii)", (Erişim 24 Nisan 2019); Norkina Yekaterina Sergeyevnaya, "Sionizm v Yevreyskih obşinah severnogo Kavkaza v naçale XX v. : İdei i praktika", *Studia Humanitatis Mejdunarodny elektronny nauçny jurnal*, 2018. № 4. (Erişim 24 Nisan 2019).

29 Ufuk Ulutaş vd., *İsrail siyasetini anlama kılavuzu* (Ankara: SETA Yayınları, 2012), 18; Sibel Turan - Nergiz Özkural Köroğlu, *Uluslararası İlişkilerde Güvenlik Kuramları ve Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar* (Edirne: Transnational Pres London, 2018), 56-57.

30 Yitshak Mayor, "Sionistskoye Dvijenije V Rossii, Glava VIII-Prodoljenije vnutrennih sporov", İstoriya sionistskogo dvijenija, (Erişim 18 Aralık 2019).

31 History of FZY, "Federation of Zion Youth", <https://www.fzy.org.uk/history> (Erişim 18 Aralık 2019).

32 Young Judaea, "History", (Erişim 18 Aralık 2019); Jewish Virtual Library A Project of Aice, "Young Judaea", (Erişim 18 Aralık 2019).

33 Gündüz, "Makkabiler", 243.

34 Geniş bilgi için bk. *Kitâb-ı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), Hâkimler, 4/4, 4/6, 4/8...

35 Elektronnya Yevreyskaya Ençiklopediya, "Azerbaydjan", (Erişim 29 Nisan 2019); American Jewish Historical Society Center for Jewish History, "Guide to the Jewish Student Organizations Collection, undated, 1907-2006, bulk 1965-1985 I-61 Processed by AJHS Staff", (Erişim 18 Aralık 2019).



dâhil olmak üzere Azerbaycan Demokrat Cumhuriyeti (ADR)<sup>36</sup> Meclisinde çeşitli siyasi güçler temsil edilmeye başlanmıştır. Bakü Belediye Meclisi seçimlerine Yahudi Ulusal Konseyi- Jewish National Council (Rusça: ENC-İngilizce: JNC) üyeleri de katılmışlardır. Siyonistler tarafından yönetilen Konsey üyeleri, Bakü'deki Dağ Yahudilerinin sinagogunu faaliyet merkezi kullanmışlardır. Siyaset alanındaki çeşitli gelişmeler, kültür ve eğitim faaliyetlerini de etkilemiştir. ADR Hükûmeti, bütün Yahudi parti ve gruplarını birleştiren ve Azerbaycan ulusal azınlığının resmî temsilcisi olarak görev yapan ENC'yi tanımıştır. ADR Adalet Bakanlığı'nın, Yahudilerin mahkemelerde kullanacakları yeminin hangi dile çevrilmesine dair mektubunu Yahudi Ulusal Konseyine göndererek kanaat belirtmelerini talep etmiştir. siyonist egemen ENC, İbrani dilinin Yahudi ulusal dili olmasından dolayı, yeminin sadece İbrani dilinde yapılabileceğine dair cevaplarını ilgili kuruma göndermişlerdir.<sup>37</sup> Meclisin oluşmasından hemen sonra Azerbaycan Demokrat Cumhuriyeti, Yahudiler dâhil ülkede yaşayan tüm azınlıkların derneklerine devlet tarafından ödenek yapılması kararı almıştır.<sup>38</sup>

Siyonizm, son yüzyılda bir Antisemitizm dalgasıyla beraber doğmuştur. İdeolojik ağırlıklı Antisemitizm faaliyetleri, daha aktif ve güçlü Siyonizm'in oluşmasına neden olmuştur. Çünkü Siyonistler, kendi ifadelerine göre Antisemitizme karşı savaşıyorlardı. Sovyetler Birliği'nde, yalnız Antisemitizm ile mücadele ilan edilmekle kalmamış, aynı zamanda Antisemitizm ile ilgili tüm girişimler hukuki olarak yasaklanmış ve bu konuda ciddi çalışmalar yapılmıştır.<sup>39</sup> Sovyet iktidarının kuruluşunun ilk gününden itibaren, Siyonizm ideolojisinin gelişmesi ve devam etmesi engellenmeye çalışılmıştır. Kırmızı Kasaba'nın<sup>40</sup> Komsomol<sup>41</sup> üyelerinden olan bazı kişilerin,<sup>42</sup> devrimden önce Dağ Yahudileri arasında örgütlenen siyonist üyelerinden oldukları ortaya çıkmıştır.<sup>43</sup> Özellikle Azerbaycan Müsavat Parti'sinin<sup>44</sup> hükûmeti döneminde (1918-1920) Siyonist ideolojiyi Yahudi gruplar arasında yaygınlaştırmaya çalışan bir Siyonist akım vardı. Bu siyonist akım, "*Dağ-Avrupalı (Aşkenazi) Yahudi Burjuvazisi*" ve "*Radikal*

36 Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti (1918-1920) için bk. Buniyatov, "Azerbaycan", 4/320.

37 Mikdaş Şamailova, *İstoriya I Kultura gorskikh yevreyev Kavkaza* (İerusalem-Kuba: Institut Strategičeskikh İsledovanıy Kavkaza, Seriya İstoriya Kavkaza (ISSC), 2009), 25; Azerbaycan Halk Cumhuriyeti (1918-1920) Parlament (Stenografik hesabatlar) (Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı, 1998), 1/9, 23, 24, 39, 55.

38 Yakub Mahmudov, *Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopedisi* (Bakı: Lider Neşriyyat, 2004), 1/67.

39 Aleksandr Efimoviç Lokşin, "Sionistkoyu organizaciyu priznatı kontrevolyuçionnoy i likvidirovatı", *İz istorii bonrı s sionistkim dvijenıyem v Sovetskoy Rossii, Vostoçnyy arhiv* 2/34 (2016), 52-63.

40 Kırmızı Kasaba Azerbaycan Cumhuriyetinin Kuba Şehrine bağlı Dağ Yahudilerinin çoğunlukta yaşadığı bir kasabadır. Kasabanın tarihi ve coğrafyası ilgili bilgi için bk. Boris Vsevolodoviç Miller, "Tatı, ih rasselenıye i govori (materialı i voprosı)", *Obşestva Obsledovaniya i İzuçeniya Azerbaydjan*, 6/8 (1929), 20; Ali Hezi, "Azerbaycanda Yahudilik", *Multikulturalizme Giriş*, ed. Aliheyder Zülfükarlı, Bakı: Şark Garp, 2019, 162.

41 Sovyetler Birliği Komünist Partisinin Gençlik yapılanması olarak bilinen Komsomol için bk. Burcu Özdemir, "Rusya'nın Kırsal Kesiminde Komünist Gençler Birliği'nin (Komsomol) Kuruluşu ve Sovyet İktidarının Güçlenmesindeki Rolü: 1918-39", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 19-30.

42 Hananil Abramov, *Gorskiye Yevreyi Kubı (Azerbaydjan)*, Gıryat-Ata (İzrail: Gıryat-Ata, 2003), 106.

43 Agarunov, *Bolşıya sudıba malenikogo naroda (Vospominaniya)*, 76.

44 Mehmet Emin Resulzade, *Azerbaycan Cumhuriyeti* (Bakı: Elm Neşriyyatı, 1990), 20, 23, 24.



*Aydınlar*” grupları arasında yayılmıştır. Aydınlar, kelimenin tam anlamıyla, Dağ Yahudilerinin arasında etkili değildi. Bu kendine özgü entelektüel gruplar; aileleri yurtdışında olan burjuva ailelerden gelen gençler, Avrupa kültürüne aşına olan hahamların oğulları ve eğitim seviyesi düşük Avrupa kültürünü benimsemiş genç tüccarlardı. Siyonist üyeler, Bakü’de Müsavat hükûmeti döneminde devletin törenlerinde toplanıyor ve *“Ahedut”* gazetesini yayınlıyorlardı.<sup>45</sup>

Sovyetler zamanında, bu hareketin ideologlarından biri, Bakü’deki Yahudi okulu öğretmeni Mihail Rabinovich Ben Gerariy<sup>46</sup> (lakabı *“Dağların Oğlu”*) Derbent şehrinin bir yerlisidir. Ben Gerariy gerçekten eğitilmiş, zeki bir kimse idi, Tat dilinde şiirleri ve hikâyeleri vardı. Aynı zamanda, oldukça kurnaz ve sinsi birisi olup eserlerinde siyonist ideolojiyi geliştirip yayınlıyordu. İdeolojisini Bakü’de ders verdiği okulda ve 1920 yılında Dağ Yahudileri arasında faaliyet yapmak üzere kurulan İlyayeva Kulübü’nde yaygınlaştırmaya çalışmıştır. İdeolojisini yaymak için her fırsatı değerlendirmişti. Kırmızı Kasaba’da hiçbir Siyonist örgütün bulunmadığı söylenebilir, ancak uluslararası Siyonizm tarafından savunulan ideolojiler (İsrail Devleti kurma teşebbüsü, Arz-ı Mev’ud, Filistin toprağının Yahudilerin ezeli toprağı olması) Azerbaycan’da yaygınlaşmıştı. Yukarıda belirtildiği gibi, Müsavat Partisi döneminde, Bakü’deki çeşitli siyonist örgütlerin faaliyetlerine katılanlardan bazıları Kırmızı Kasabada aktif çalışmalarda bulunmaktaydı. Bunların arasında aktif faaliyetleriyle öne çıkan Jacob Birarov, Siyonist faaliyetlerde önemli bir konuma sahipti.<sup>47</sup>

Kırmızı Kasabadaki Siyonistler ideolojilerini yaygınlaştırırken, halkı Kudüs topraklarına geri dönmeye çağırmakta ve Yahudilerin içerisinde çıkacak kurtarıcıya (Mesih) inanmalarını sağlamaya çalışmışlardır. Jacob Birarov, günde birkaç kez insanları sinagoga toplayarak Siyonist ideolojileri benimsetmeye çalışmıştır. İdeolojiden etkilenen bazı kesimler geleceğe yönelik hayallerini şöyle ifade ediyorlardı: *“Leşono abo Yeruşalayim - נהיה בירושלים בשנה הבאה - Gelecek yıl Kudüs’te olacağız”*. Kısacası eğitimsiz ve fakir insanlar, Kudüs’e taşındıktan sonra *“süt ve bal nehirlerini”*<sup>48</sup> ücretsiz kullanacaklarını, yoksulluk ve aşağılanmadan kurtulabileceklerini, ulusal baskının sona ereceğini ve herhangi bir eşitsizlikten bahsedilmeyeceğini düşünüyorlardı.<sup>49</sup>

Siyonizm, her Yahudi’yi milliyetçi yapmaya çalışıyor, her Yahudi’ye *“seçkin insanlar”*<sup>50</sup> ait ulusal kimlik bilincini açılıyor ve diğer milletlerden kendilerini üstün görmeyi öğütüyordu. Ancak Yahudi Komünist Komsomol üyeleri, Tevrat’ı referans göstererek: atalarının toprağı olan *“süt ve bal nehirlerinin”* aktığını

45 Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*, 76.

46 İrina Mikhailova, *“İh imena nevozmojno zabiti. Semiya Ravvinoviç”*, STMEGI, (Erişim 20 Aralık 2019).

47 Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*, 77.

48 Çıkış 3/8; Sayılar 16/14; Hezekiel 20/6.

49 Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*, 78.

50 Ezra 5/27; Ezra 15/56; Ezra 16/74.

defalarca vurgulayan siyonist din adamlarının gerçeği anlatmadıklarını iddia ederek Tevrat metinlerinin okunmasını yasaklamışlardır. Din adamları, toplantı ve afişlerde, Tevrat'taki Peygamberlere atıfta bulunarak, konuşmalarında ve yazılarında "Yahudilerin öncüsü"<sup>51</sup> ifadesi ile başlayan tüm metinleri okuyorlardı.

Komünistler, Tevrat'ın bu gerçekleri saklamadığını, aksine bu sömürü biçimlerini meşrulaştırdığını, zengin ve fakirlerin eşitsizliği ifadesinin gerçekçi olmadığını iddia etmiş ve eğer orada "bal ve süt toprakları" varsa, o zaman bunun sadece üst sınıflar için mümkün olacağını Yahudi toplumuna aşılama çalışmışlardır. Bu iddialar üzerine, Siyonist fikri savunular, Tevrat metinlerini titizlikle kontrol ettikten sonra, bu ifadelerin Tevrat'ta yazılmış olup olmadığı hususunda tereddüte düşmüşler ve birbirilerine şaşkınlıkla bakarak bilinen şu cümleyi kurmuşlardır: "Eri, Nyaznike gunşi hubi ez dure herer biror" ("Evet, yakın bir komşu uzak bir kız ve erkek kardeşten daha iyidir"). Böylece, büyükbabalarının (İbrahim) diyarlarına "vadedilmiş topraklar"<sup>52</sup> yüzyıllardır "geri dönme" fikri zamanla zayıflatılmıştı. Siyonistler bu durumda taraftar toplayamamışlardır. Din adamlarının siyonist vaazları dursa da, mücadeleleri ve az sayıda olan taraftarları faaliyetlerine devam ediyorlardı.<sup>53</sup> Çarlık İmparatorluğundaki Antisemitizm, egemen sınıfların ve sosyal girişimlerinin neticesiydi. Sovyet hükümeti, antisemitik hareketleri ve diğer ulusal baskı biçimlerini yasadışı ilan ederek, taraftarlarını cezalandırmak için en katı önlemleri almıştı.<sup>54</sup>

Agarunov, Sovyet hükümetinin sosyal bütünlüğü temin etme konusunda titiz davrandığını ve siyonistlerin Tevrat'tan delil getirerek Yahudilerin ata topraklarına dönmeleri için yaptıkları girişimlerin, Tevrat içinde çelişkili olduğunu kendince ifade etmeye çalışmıştır.<sup>55</sup> Ancak bu iddianın aksine, uluslararası objektif çalışmalara bakıldığı zaman, Sovyet rejiminin hiçbir zaman toplumsal adaleti temin edemediğini ve antisemitik hareketlerle mücadele ettiği halde Yahudi halkından pek çok insanı katlettiğini tarihi süreçte çok rahat görebilmekteyiz.

1987'den itibaren Yahudi faaliyetlerindeki artış giderek hız kazanmıştı. Dağ Yahudileri Sovyet rejiminin 70 yılı boyunca tarihi geçmişleri ve dini geleneklerinden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. 1987 yılında Sovyetler Birliği'nde, uzun bir aradan sonra ilk kez Bakü'de İbranice kursları açıldı. İlk etapta, Bakü'nün Nerimanov Belediyesinde (Eski Montin Mahallesi) kiralanan üç sınıflı kulüplerden birinde çeşitli faaliyetler başlatıldı. Siyonist örgütlerin girişimleriyle Bakü'deki Yahudi toplulukları akın akın bu kurslara başvuruda bulundu. Gençler için Gençlik Merkezi "Beitar" oluşturuldu. Bu merkezde Yahudi gençler tarih, gelenek, dil ve

51 Tekvin 12-50; Eyüp 15/19.

52 Çıkış 3/8; Tekvin 11/31; 17/18.

53 Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*, 79.

54 Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*, 81.

55 Agarunov, *Bolışaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*, 81.

kültürleriyle ilgili eğitime tabi tutuluyor, salonlarda konserler düzenleyerek Yidiş<sup>56</sup> ve İbranice şarkılar söylüyorlardı. Tüm Yahudi grupların (Aşkenaz, Dağ ve Gürcü) temsilcileri yakın işbirliği içerisinde faaliyet gösteriyorlardı. O yıllarda Bakü'ye gelen ilk İsraili Yahudilerin dikkatini, Azerbaycan Yahudilerinin özgürlükçü yaklaşımları çekiyordu. Topluca yapılan konserlerde her zaman Azerbaycan ve İsrail marşları okunuyordu. Bu gelişmelerden sonra 1990 yılında Azerbaycan ve İsrail dostluk derneği kuruldu.<sup>57</sup>

Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) ve Rus İmparatorluğu'nun çöküşü (1917) sonucunda, önemli siyasi, sosyal ve ekonomik değişiklikler meydana gelmişti. Bu değişiklikler, çarpıcı biçimde artan Kafkasya'daki Yahudi nüfusuna da yansıyor, çünkü savaş ve huzursuzluktan kaçan binlerce Yahudi eski Rus İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinden Kafkasya'ya geliyordu. Petrograd'daki (St. Petersburg) Şubat (1917) devriminin haberi Kafkas halkı tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştı. Geçici Hükümet, Kafkas valisinin gücünü ortadan kaldırdıktan sonra bölgede birkaç siyasi yapı ortaya çıkmıştı. Güney Kafkasya'da Dağ Yahudileri, Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin (ADR) bir parçası oldu. Bu dönemde (1918-1920), Dağ Yahudi çevresi de dâhil olmak üzere, Yahudiler ile paralel örgütlenme gerçekleşti. Yahudiler, sorunlarını eski Rus İmparatorluğu'nun siyasi geleceğini belirleyen Kurucu Meclis'e sunmaya hazırlanıyorlardı. Gelecekteki demokratik bir durumda kaderlerinin çözülmesi gerektiğine inanıyorlardı. Böylece, 1917 Şubat Devrimi'nden sonra Petrograd'da kısa bir süre sonra Bakü'deki Yahudi sosyalistler, Dağ Yahudileri de dâhil olmak üzere tüm bölgedeki Yahudiler, yeni hükümete sunulması istenilen bir siyasi örgüt kurdular. Örgütün düzenlediği bir konferansta, dinî meselelerin bu örgütün sorumluluğunda olmayacağına karar verilmişti. Ancak, bu karar Bakü'nün Dağ Yahudi ve Gürcü topluluklarının öfkesine yol açtı ve sonuç olarak konferans engellendi. Daha önce Dağ Yahudileri ve Aşkenaz Yahudileri arasında yapılan anlaşmalara rağmen sorunlar büyümeye başlayınca farklı siyasi ve kültürel örgütler ortaya çıkmaya başladı. 1917 yılı Fısıh Bayramı sırasında Yahudilerin Eğitim ve Kültür Derneğinin (Aşanja) Yelizavetpol'daki (şimdiki Gence Şehri)<sup>58</sup> toplantısına askerler ve Aşkenaz Yahudileri de dâhil olmak üzere yerel garnizonun Yahudileri katılmıştı. Bu toplantıda aynı zamanda Dağ Yahudilerinin bulunduğu küçük yerleşim yerlerinde komitelerin kurulması karara bağlandı. Kongrede, Aşkenaz Yahudileri, Gürcü Yahudileri ve Karaimlerle bir diyalog çizgisi kararlaştırılmış, kültür, eğitim ve Dağ Yahudilerininin maddi durumunun iyileştirilmesi gibi konular karara bağlanmıştı.<sup>59</sup>

56 Azerbaycan Aşkenaz Yahudilerinin kendi aralarında konuştukları dil için bk. My Jewish Learning, "Yiddish", (Erişim 25 Aralık 2019); Elektronnyaya Yevreyskaya Enciklopediya, "İdiş Yazık", (Erişim 25 Aralık 2019).

57 Moisey Bekker, *Evrei Azerbaydjana: İstoriya İ Sovremennosti* (Bakü: Polygraphic Production, 2000), 63; Valeriy Viktoroviç Engeli, "Kurs lekçiy istorii yevreyev v rosiı", *Yevrei SSSR v godı "zastoya" (1967-1985 gg.)*, (Erişim 29 Nisan 2019).

58 Geniş bilgi için bk. Oktay Efendizade, "Gence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/17-20.

59 Şamailova, *İstoriya İ Kultura gorskıh yevreyev Kavkaza*, 24; İhillov, *Etnogenez İ Drevnyaya İstoriya Gorskıh Yevreyev Kavkaza*, 110.

Çarlık Rusya'da yaşayan halklar, Bolşevik Devrimin ve iç savaşın yeniliklere neden olabileceğini ümit ediyorlardı. Dağ Yahudileri, Bolşeviklerin tüm halkları adil yöneteceklerini düşünerek devrimci fikirlere aktif olarak katılıyorlardı. İç savaş sonrasında Çarlık Rusya'nın Bolşevikler tarafından yenilgiye uğratılması ve yeni kurulan hükümetin ilk yaptırımlarına Yahudi nüfusu da maruz kalmıştı. Yahudilerin yaşamı Sovyetler döneminde değişerek daha da ağırlaştı. Mülkiyet kamulaştırıldı, ticaret yasaklandı ve tarımla uğraşanlar, kolhozlara (Sovyetler döneminde devletin kolektif tarım ve çiftlik kooperatifi)<sup>60</sup> zorla gönderildi. Sovyet iktidarının ilk on yılında dinî geleneklere karşı şiddetli bir mücadele başlatıldığı zaman, Yahudi annelerin çocuklarına Musa Peygamber'in ve Kral Süleyman'ın hikâyelerini anlatmaları bile tehlikeliydi. Sovyet hükümetinin baskılarından birkaç yıl önce Yahudi tarihi ve dinî gelenekleri ile doğrudan ilişkili olan "*Dağ Yahudilerinin Hikâyeleri*"<sup>61</sup> adlı Rusça bir eser yayınlanmıştır.<sup>62</sup> Bu hikâye ve benzetmeler, "*Haggadah*" temelli olarak, Yahudi halkı arasında her zaman yaygınlaşmıştı. Haggadah'ın Talmud'da kısmen bulunduğu ve Halakha ile birlikte Yahudi geleneğinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği bilinmektedir. Bejenov, yayınladığı söz konusu hikâyelerinin motiflerinde Dağ Yahudilerinin cennet, cehennem vb. konulardaki inançları hakkında bilgiler verilmiştir.<sup>63</sup>

Savaş sonrası dönemde, Dağ Yahudileri "*Tat*" ulusu olarak tanıtılmaya çalışılmış, milliyet grafiğine "*Yahudi*" yerine "*Tat*" (Azerbaycan ve Dağıstan'ın Güneyinde yaşayan İran kökenli halk) ismi yazılmaya başlanmıştı. 1917'de Groznu'daki Nubohunde de (Din Okulu)<sup>64</sup> ve devlet okullarında çalışan Dağ Yahudilerinden olan öğretmenlerin katıldığı bir konferans düzenlenmiştir. Okulun resmi dili konusunda, farklı lehçelerin (Derbent, Kuba, Kuzey Kafkasya) bulunmasından dolayı, Dağ Yahudilerinin dilinde "*Tat'ça-Cuhuri*" eğitimin uygun olmadığı belirtilmiş, kabul edilen kararda, eğitim dilinin "*Yahudi Ulusal Dili (İbrance)*" olduğu vurgulanmıştır. Daha sonra Dağ Yahudilerinin eğitim-öğretim dili, kademeli olarak Rusçaya değiştirilmiştir. Sovyet hükümeti daha da ileri giderek yazı dilinin Rus alfabesine geçilmesine karar vermiştir.<sup>65</sup>

60 Kolhoz kavramı için bk. Âdem Özdemir, "Kolhoz", *Genel Rusça Sözlük* (İstanbul: SERKİTAP, 2019), 167; *Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası*, 1/184.

61 Dağ Yahudilerinin hikâyeleri ile ilgili bk. Mihayıl Bejenov, *Skazaniya gorskih yevreyev Kavkaza* (Kazani: İzdatelskiy Tan-Zarya, 1993).

62 Mihayıl Bejenov, "Vartaşenskiye Yevreyi", *SMOMPK* 18 (1892).

63 İehuda İosef Çerniy, "Gorskiye Yevreyi", *Sbornik svedeniy o kavkazskih gorçah*, 3 (1870), 18-20; Bejenov, *Skazaniya gorskih yevreyev Kavkaza*, 12, 17, 19, 74, 98, 99, 100, 107.

64 Yuriy İsayeviç Murzahanov, "Gorskiye Yevrei Kabardino-Balkarii", *Derbent- gorod treh religiy Dokladi i soobşeniya Mejdunarodnoy nauçnogo-praktičeskoj konferençii (g. Derbent, 25 Marta 2015 g.)*, Alef (2015), 220.

65 Pinhasov vd., *Yevrei: Buharskiye, Gorskiye, Gruzinskiye v Vodovorote İstorii*, 190; Rafail Şolomoviç Ganelin, "Yevreyskiy vopros v SSSR v predstavlenii sovremennikov 1930-1950", *Yevrei v Rossii: İstoriya i kultura, Epepe, Peterburgskiy yevreyskiy universitet, Sankt-Peterburg* (1995), (Erişim 29 Nisan 2019); Boris Vsevolodoviç Miller, "Tati, ih rasseleniye i govori (materiali i voprosi)", *Obşestva Obsledovaniya i İzuçeniya Azerbaydjan*, 6/8 (1929), 22-23.

### 1.3. Dağ Yahudilerinin Adları İle İlgili Kavramların Analizi ve Sovyetlerin “Tat Halkı” Teorisi

#### 1.3.1. Cuhuri

Dağ Yahudileri eski adları olan “İvrini” yerine yeni adları “Cuhuri-Curi”yi kullanmışlardır. Çünkü Dağıstan halkları Yahudi komşularına “Cuuds” diyorlardı. Günümüzde Yahudi olmayan birisi Dağ Yahudi’lerine “Tı Yevrey?-Sen Yahudi’ misin?” demek istediğinde bunu “Tı Djuuri?-Sen Cuhuri’ misin?” şeklinde sormaktadır. “İvrini” ifadesi ise daha eski zamanlarda kullanılmaktaydı.<sup>66</sup>

#### 1.3.2. Tat Halkı ve Tat Dili

Birçok araştırmacı, dil ve tarihi kaynaklardan dolayı, Sasaniler’in egemenliği altında kalan Yahudilerin İran’dan geldikleri kanaat bildirmişlerdir. Dağ Yahudilerinin ataları İran’da yaklaşık beş asır Tat dilini konuşmuşlardır.<sup>67</sup> Tat dili (ağzı), Hint-Avrupa ailesinin İran grubuna ve Farsça ile aynı batı şubesine aittir. Bölgesel olarak Kafkas-Tat dili, Mazandaran ve Geylan, bir başka İran dili alt grubunun sınıflandırılmasına aittir. Bu modern Tat dilinin Ortaçağ Pehlevce’sinin doğrudan bir kolundan geldiğini, ancak Farsça’nın standart diline göre uzun süredir geliştirildiğini göstermektedir. Azerbaycan’da Tat dilinin, Dağ Yahudilerinin yansıra, iki grup tarafından daha kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar “Kafkas Persleri” veya diğer adıyla Kuzey Azerbaycan’ın Müslüman Tatları ve 1990’ların başlarına kadar Tat-Ermenileridir (Ermeni’den kasıt Grigoryanlığı benimsemiş Tat’lardır).<sup>68</sup>

Dağ Yahudileri ile Farsça’nın farklı lehçesini konuşan İranlı Yahudiler arasında fark yoktu. İranlı Yahudiler yakın zamana kadar, Güney ve Orta Azerbaycan topraklarında yaşıyorlar ve kendilerini Dağ Yahudilerinden ayırıyorlardı. Bu Yahudiler, Stalin zamanında izleri kaybedilmiş, sürülmüş veya sınır dışı edilmiş Lakluka Yahudilerinin (İran’dan gelen Kürt Yahudileri)<sup>69</sup> ve diğer İranlıların kaderlerini paylaşmışlardır. Nerelere sürüldükleri hakkında kaynaklarda net bir bilgiye rastlanamamıştır.<sup>70</sup>

Tat Halkı ifadesi, Sovyetler döneminden itibaren ve özellikle Azerbaycan literatüründe, İran bölgelerinden Azerbaycan’a ve Dağıstan’a gelen ve Fars

66 İhilov, *Etnogenez İ Drevnyaya İstoriya Gorskih Yevreyev Kavkaza*, 43.

67 Semenov İ. G, *Kavkazskiye tati i gorski yevrey* (Kazan: Tan Kazanı, 1992), 14; Vladimira Federoviça Minorskiy, *İstoriya Şirvana İ Derbenta* (Moskova: yy, 1963), 35.

68 Mihail Anatoliyeviç Çelenov, *Rassaleniye yevreyskih etniçeskih grup na kavkaze*, Euro-Asian Jewish Congress International Center for Jewish Education and Field Studies (İerusalim: y.y., 2010), 28; Magsud Hacıyev, *Azerbaycan Tatlarının Dili (Fonetika, leksika, morfologiya, sintaksis)*, Mütercim Neşriyyatı, Bakı: 2009, 8-10; Fundamentalınaya Elektronnaya Biblioteka Russkaya Literatura İ Foliklor, “Tatskiy Yazık”, (25 Aralık 2019).

69 Geniş bilgi için bk. Mihail Anatoliyeviç Çelenov, “Kurdistsanskiye Yevrei”, *Bolışaya rossyskaya ençiklopediya*, (Erişim 03 Ocak 2020).

70 Michael A. Chlenov, *Oriental Jewish Groups in the Former Soviet Union: Medern Trends of Development* (Cincinnati: Rabbi L. Teinberg Memorial Lecture. University of Cincinnati, 1999), 5.

kökenli dili konuşanlar için kullanılmıştır. Bu halkların Azerbaycan'a geliş tarihleri MÖ'ye tekabül etmektedir. MS İran'da kurulmuş devletler farklı gerekçelerle İran halklarını Azerbaycan bölgelerine yerleştirmişlerdir. Bu halkın konuştuğu dil, Hint-Avrupa dil grubuna ait Farsça'nın bir alt lehçesidir. Azerbaycan'daki Tatların konuştuğu dil, bölgelere göre farklılık arz etmektedir. Abşeron, Şamahı Tatları ile Kuba, Hızı Tatlarının dillerinde bazı lehçe ve diyalekt farklılıkları görülmektedir. Dilbilimciler etnik toplulukları dillerine göre tasnif etmektedirler. Bu tarihi ve etnografik çalışmalar, 19. ve 20. yüzyıllarda yapılmıştır.<sup>71</sup>

Azerbaycan Tatlarının dil açısından diğer bir grubu Cuhudlardır. Azerbaycan Türkleri, onlardan bahsederken "*Tat Cuhudları*", 19. yüzyılın bilimsel çalışmalarında da "*Dağ Yahudileri*" veya "*Tat Yevreyleri*" gibi kavramları kullanmışlardır. Bu halk, dinlerine göre Yahudi sayılmaktadır. Dağ Yahudileri 19. yüzyılda Azerbaycan'ın Kuba, Şamahı, Göyçay, Nuha (Şeki) kazalarında az sayıda da Bakü'de yaşıyorlardı. Sadece Azerbaycan'da değil, Kafkasya'nın farklı bölgelerinde, özellikle Derbent, Temur Han-Şura, Grozni, Nalçık, Port-Petrovsk (Mahaçkala) şehirlerinde yaşayanlar da vardı.<sup>72</sup>

Şirvan bölgesindeki Dağ Yahudi halkının yerleşim tarihi, aynı zamanda anadillerinin gelişim özellikleri ile bağlantılıdır. Bu özellikler, Dağ Yahudileri'nin günlük kelime hazinesi ile sürekli İbranice ve Aramice kelime kullanan Yahudiliğin dinî geleneğine dayanmaktadır. Kanıtlar, Dağ Yahudilerinin etnik ve filolojik malzemesi olarak kullanılabilir. Dağ Yahudilerini de içeren putperest Doğu Kafkasya halklarının tanrı isimlerine de dikkat çekilmektedir. Dağ Yahudilerinin putperest karakterlerinden biri "*Ser-Ovil*" olarak bilinmektedir. "*Ser*", Farsça'da "*kafa*" anlamını ifade etmektedir.<sup>73</sup> "*Ovil*", İbranice: "*evel, ebel-אבל*", İng: *mourning, lament.*" kelimesine karşılık gelen Dağ Yahudilerinin telaffuzunun sonucu olup, "*yas-ağıt*" manasına gelmektedir.<sup>74</sup> Bununla birlikte, Dağ Yahudilerinin etnografik ifadelerinde "*Ser-Ovil*" Su Perisi, suyun ruhu ve çoğu yaşlılarda, bunun görünmeyen güçler olduğuna inanılmıştır. Bu inanış eski çağlara dayanmaktadır. Özellikle bu gibi inanışların tarihini dikkate aldığımızda Dağ Yahudilerinin kökeni, MÖ 722-460 yılları arasına götürülebilmektedir. Bu dönemlerden itibaren Dağ Yahudilerinin ataları Şirvan bölgesinde yaşamışlardır. Kuba bölgesindeki ilk yerleşim yerleri ise Kulgat (Kuba şehrine bağlı bir köy) ve Suduh köyleri idi.<sup>75</sup>

71 Gernerşah Cavadov, *Azerbaycan'ın az sayılı halkları ve millî azlıkları* (Bakı: Bakı Elm Neşriyyatı, 2000), 68; Vsevolod Federoviç Miller, *Materialı dlya izuçeniya yevreisko-tatskogo yazıka* (Moskova: Lenand, 2017), 5.

72 Cavadov, *Azerbaycan'ın az sayılı halkları ve millî azlıkları*, 72; Hacıyev, *Azerbaycan Tatlarının Dili (Fonetika, leksika, morfologiya, sintaksis)* (Bakı: Mütercim Neşriyyatı, 2009), 13; Miller, *Materialı dlya izuçeniya yevreisko-tatskogo yazıka*, 20; Anisimov, "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", 184.

73 Geniş bilgi için bk. Ayverdi, "Ser", 1085.

74 Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English* (Jerusalem: Foreword by Haim Rabin the Hebrew University of Jerusalem, Carta Jerusalem the University of Haifa, 1987), 3; Karl Feyereabend, *Fonoleksika langenscheidt Hebrew-English* (Berlin: Printed by G. Langenscheidt, Berlin-Schöneberg U. IV. Rr., of Cothen, Germany, Third edition, 1910), 3.

75 İhilov, *Etnogenez İ Drevnyaya İstoriya Gorskih Yevreyev Kavkaza*, 41.

Dil ve birçok özellikleri bakımından Dağ Yahudileri, bazıları İran'a, Orta Asya'ya (Buhara Yahudileri)<sup>76</sup> ve Afganistan'a yerleşmiş olan ve Farsça konuşan geniş bir Yahudi ailesine mensuptur. Doğu Kafkasya'da Dağ Yahudileri grubu etnografik açıdan kendilerine özgü pek çok özellik kazanmışlardır. Dağ Yahudilerinin Kafkasya'ya yerleştiklerinden itibaren, karşılaştıkları tarihi olaylar ve kültürel farklılıklar dinî yaşamları üzerinde izler bırakmıştır. Dağ Yahudilerinin geçmişleri ile ilgili en önemli sorun, etnik kökenleri konusunda çeşitli varsayımların bulunmasıdır. Bu varsayımlar 19. yüzyılın başlarında çeşitli spekülasyonlara konu olmaya başlamıştır. İlya Anisimov, 1888 yılında yayınladığı "Kafkas Dağ Yahudileri" adlı makalesinde, Aşkenaz Yahudileri ve Dağ Yahudilerinin dini düşüncelerine dikkat çekmiştir. Ayrıca Dağ Yahudilerinin dilinin, Kafkas Perslerinin (Tat) diline olan yakınlığına işaret ederek, Dağ Yahudilerinin İran'da Yahudiliği benimsemiş ve daha sonra Doğu Kafkasya'ya taşınmış İranlı Tatların soyundan geldikleri sonucuna varmıştır.<sup>77</sup>

İlya Anisimov'un varsayımı, 1930'lu yıllardan itibaren Sovyetlerde devlet politikası olarak benimsenmiştir. Sovyetlerin, Dağ Yahudilerini Tat Halklarından görmesi 1967'de Arap-İsrail savaşı<sup>78</sup> kadar devam etmiştir. Bu savaştan kaynaklanan Sovyet-İsrail diplomatik ilişkilerindeki<sup>79</sup> kopukluk nedeniyle Sovyetlerdeki Dağ Yahudilerinin İsrail devletine göç etmeleri engellenmiştir. Engellemeler her ne kadar siyasi olmakla beraber, Dağ Yahudilerinin etnik köken olarak Yahudi olmadıklarına dair kabul görmüş görüşüdür. Bu görüşü daha sonradaki yıllarda da savunanlar, argümanlarını aşağıdaki şekilde belirlemişlerdir:

- a. Dağ Yahudilerinin Fars dilli olması,
- b. Yahudi ayinleri ile ilgili bazı terimler hariç, kendi dillerinde İbranice kelimelerin eksik olduğu iddiası,
- c. Dağ Yahudilerinin dinî yaşamlarının birçok durumda Mişna ve Talmud'un emirlerinden uzak olması,
- d. Dağ Yahudileri ile diğer Tat Halklarının fiziksel benzerlikleri.<sup>80</sup>

1930'lardaki görüşe göre, Doğu Kafkasya Yahudilerinin Yahudi değil Tat olduğu ifade edilmişti. Dağ Yahudi'si olan Yusuf Bünyaminov, Sovyetlerin Tat politikasını temellendirmek için 1932 yılında "*Dağ Yahudilerinin, karışık bir İran-Moğol uyruğuna sahip, Tatça konuşan ve Yahudiliğe inanan bir millet olduğunu*

76 Geniş bilgi için bk. Durmuş Arık, *Buhara Yahudileri* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011).

77 Anisimov Şerbetoviç, "Kavkazskiye yevreyi-gorçı", 183.

78 Geniş bilgi için bk. Selim Han Yeniacın, *1967 Arap-İsrail Savaşı (Altı Gün Savaşı)* (İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayınları, 2019).

79 Sovyet-İsrail diplomatik ilişkileri için bk. Elektronnaya Yevreyskaya Ençiklopediya, "Sovetskiy Soyuz. Otnoşeniya Sovetskogo Soyuza s İzrailem", (Erişim 22 Aralık 2019); İ. V. Rijov, A. A. İntyakov, "Osobennosti Sevyetsko-İzrailiskih politika-ekonomičeskih otnoşeniı", *Vestn. Volgogr. Gos. Un-ta*, 4/1 (15) (2009), 78-86.

80 Gavrilov B, *Rojdenniyey Oktyabrem*, Vatan Sovyetimı (alimanah na tatskom yazıkıye) (Mahaçkala: y.y., 1988), 43



yazmıştı".<sup>81</sup> Ancak daha sonra yetkililer Dağ Yahudilerini Tatlardan ayırmayı tercih etmişlerdir. Büyük Sovyet Ansiklopedisi'nde bu konu ile ilgili olarak şöyle denilmektedir: "*Dağ Tatları, aynı dili konuşsalar da, ayrı milletler olan Dağ Yahudilerini de kapsamıştır*". 1950'lerden önce Dağ Yahudileri resmî olarak birleşmiş Tat halkının bir parçası olarak kabul edilmiştir.<sup>82</sup> 1960'da yayınlanan Küçük Sovyet Ansiklopedisi'nde, "*Tat'lar üç grupta değerlendirilmiştir. İslami (Şiiler), Ermeni Grigoryanlar ve Musevi dinine inananlar*" şeklinde kaydedilmiştir. Başka bir deyişle, Dağ Yahudileri Tat uyuğunun bir parçası olarak yer almıştır.<sup>83</sup> Büyük Sovyet Ansiklopedisi'nin 1976 baskısında, "*Dağ Yahudileri*" kullanımı neredeyse yayınlardan tamamen kaybolmuştur.<sup>84</sup> Dağ Yahudilerinin folklorunun Yahudi geleneği ile hiçbir bağlantısının bulunmadığı, sonradan Yahudileştikleri şeklindeki iddiaların siyasi olduğu ve tarihi veriler açısından bakıldığında bu iddiaların doğru olmadığı görülmektedir.

### 1.3.3. Azerbaycan Tat Halkı

İran bölgelerinden Azerbaycan'a gelen ve Fars kökenli bir dil konuşan halklara "*Tat*" denilmektedir. Bu halkların Azerbaycan'a gelişleri MÖ'ye tekabül etmektedir. İran'da kurulmuş devletler, farklı gerekçelerle İran halklarından bir kısmını Azerbaycan bölgelerine yerleştirmişlerdir. Bu halkların konuştukları lehçe, Hint-Avrupa dil grubuna ait olan Fars dilinin bir alt lehçesidir.<sup>85</sup> Azerbaycan'daki Tatların konuştuğu dil, bölgelere göre farklılık arz etmektedir. Mesela Abşeron-Şamahı Tatları ile Kuba-Hızı Tatlarının dillerinde bazı lehçe ve diyalekt farklılıkları görülmektedir. Dilbilimciler etnik toplulukları dillerine göre tasnif etmektedirler. Bu tarihi ve etnografik çalışmalar 19. ve 20. yüzyıllar arasında yapılmıştır.<sup>86</sup>

Azerbaycan Tatlarının dil açısından diğer bir grubu Cuhudlardır. Azerbaycan Türk'leri "*Tat Cuhudları*" için, 19. yüzyılın bilimsel çalışmalarında "*Dağ Yahudileri*" veya "*Tat Yevreyleri*" gibi adlar kullanmışlardır. Bu halk, inançlarına göre Yahudi sayılmaktadır. Dağ Yahudileri 19. yüzyılda Azerbaycan'ın Kuba, Şamahı, Göyçay, Nuha (Şeki) kazalarında; az sayıda da Bakü'de, ayrıca Kafkasya'nın farklı bölgelerinde, özellikle Derbent, Temir Han-Şura, Grozni, Nalçık, Port-Petrovsk (şimdiki Mahaçkala) şehirlerinde yaşamaktaydılar.<sup>87</sup>

81 Geniş bilgi için bk. Hana, Rafaeli, "İz jizni gorsko-yevreyskih pravednikov: rabi Biniyami Yusuf Noftoli (Kuba)", (Erişim 26 Aralık 2019).

82 "Tatskiy Yazık-Tatı", *Bolışaya Sovetskaya Ençiklopediya*, ed. Kliment Efremoviç Voroşilov vd. (Moskova: Gosudarstvenniy Nauçniy Institut 1946), 53/669, 670, 671.

83 "Tatı", *Malaya Sovetskaya Ençiklopediya*, ed. Otto Yulyeviç Şmidt vd. (Moskova: Gosudarstvenniy Institut "Sovetskaya Ençiklopediya", 1960), 10/644.

84 Valerii Dimşic, *Gorskie yevrei; istoriya, etnografiya, kultura* (Moskova: Izdatelstvo Daat/Znaniye, 1999), 95; Marat Grebennikov, "The Mountain Jews in Post-Soviet Caucasus: Reconstructing Ethnic Identification and Political Orientation", *Journal of Political Sciences & Public Affairs*, 3/2 (2015) 1-7.

85 "Tatskiy Yazık-Tatı", ed. Voroşilov vd., 53/669.

86 Cavadov, *Azerbaycan'ın az sayılı halkları ve millî azlıkları*, 68; Magsud Hacıyev, *Tat dilinin Gonagkend lehçesi* (Bakı: y.y., 1971), 5.

87 Cavadov, *Azerbaycan'ın az sayılı halkları ve millî azlıkları*, 72; Hacıyev, *Tat dilinin Gonagkend lehçesi*, 10.



Hazar Türklerinin özellikle idari kesiminin Yahudiliği benimsemesiyle Kafkasya halklarının kültüründe Yahudilikten bazı unsurlar yer almıştır. Dil açısından bakıldığında bu unsurlardan biri Kafkas halklarının dillerinde "Cumartesi" gününün farklı telaffuzlarıdır. Karaçay-Malkar'ların "şabat", Kabardey'lerin "şebet", Oset'lerin "sabat", Çeçen-İnguş'ların "şuot", adlarını verdikleri Cumartesi gününün adı "şabbat"tan gelmektedir. Gürcü'lerin "şabati", Avar'ların "şavat" adını verdikleri cumartesi gününün adı İdil-Ural bölgesindeki Çuvaş Türk'lerinde de "şamat kun" şeklindeydi. Araştırmacılar bu adın Kafkasya halkları arasında, Alan-Hazar Türk'lerinin egemenlikleri döneminde yayıldığı görüşündedirler.<sup>88</sup>

#### 1.4. Dağ Yahudilerinin Diğer Bölge ve Ülkelere Göçlerinin Sosyal ve Kültürel Nedenleri

Dağ Yahudileri, dört etnografik gruptan oluşmaktadır. Koytaçi (Kaytag), Derbent, Kuba ve Şirvan gibi bölgelerde özel Tat dil grubu olarak yerleşmişlerdir. 19. yüzyılın başlarında Kafkas savaşlarındaki zulümden kaçan Kaytag Yahudileri, Rus sınırları içerisinde farklı köyler kurarak Kuzey Kafkasya'ya yerleşmişlerdir. Böylece Hasavyurt, Andry-Aule, Kızılyar, Grozny ve Nalçık "Kolonko" şehirlerinde Yahudi yerleşimleri oluşmuştur. Yahudiler arasındaki göçler, özellikle 20. yüzyılın ortalarında ve sonuna doğru yoğunlaşmaya başlamıştır.<sup>89</sup>

İkinci Dünya savaşından sonra, üç olumsuz gelişme Dağ Yahudilerinin hayat tarzını etkilemiştir:

1. Asimilasyon,
2. İsrail devletinin kurulması,
3. İkinci Dünya savaşına kadar diğer halklarla karşılıklı evliliklerin çoğalması olmuştur.

Savaştan dönen birçok erkek yanlarında Rus eşleri getirmişlerdir. İlk başta, bu evliliklere toplumun, özellikle de eski neslin karşı çıktığı görülmektedir. Ancak yıllar geçtikçe bu evlilikler giderek daha da artmaya başlamıştır. Dağıstan'da, 1967'de 84 Dağ Yahudi'sinden 12 kişi Rus kadınla evlenmiştir. Diğer halklarla yapılan evliliklerden doğan çocukların resmi kayıtları, genellikle babanın milliyeti üzerine kaydedilmekteydi. Bu tür ailelere mensup olan çocuklar, 16 yaşında pasaport alırken, kendi isteklerine bağlı olarak, ebeveynlerin herhangi birinin

<sup>88</sup> İbragim Magemodoviç Şamanov, "Kalendar i kalendarnaya Obryadnost Karaçayevtsev i Balkartsev", *Kalendari i kalendarnaya obryadnosti narodov Karaçayevu-Çerkesii* (1989), 14; Ufuk Tavkul, *Kafkasya Gerçeği* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2007), 387.

<sup>89</sup> Chelenov M. A, "Oriental Jewish Groups in the Former Soviet Union: Modern Trends of Development", *Rabbi L. Teinberg Memorial Lecture*, University of Cincinnati, 50 (1999); Chelenov, "Kto takiye - eti "gorskiye yevreyi"? (Predisloviye)", *Gorskiye yevreyi*, Datt (1999), 5-13; Chelenov, "Mejdyu Şçillov deudaizaçii i Haribdoy sionizma: gorskiye yevreyi v XX v.", *Diaspora* 3 (2000), 174-197.

uyruğunu seçebiliyorlardı. Nitekim 1965-1969'da Mahaçkala'da, babaları Dağ Yahudi'si ve anneleri ise Rus uyruklu olan 17 genç erkek pasaport almışlardır.<sup>90</sup>

Bu dönemde, Dağ Yahudilerinin dağ köylerinden şehirlere göç süreci başlamaya devam etmiştir. Bir kısım Dağ Yahudi'si, SSCB'deki genel göçlerde, Kafkasya'dan ayrılarak Rusya'daki büyük şehirlere ve SSCB'nin diğer cumhuriyetlerine taşınmışlardır. Böylece, toplulukla olan ilişkileri gözle görülür biçimde zayıflamıştır. Fakat Yahudilerin çoğu Kafkasya'da yaşamaya devam etmiştir. Savaş sonrası yıllarda, Dağ Yahudilerinin aile kültürü belirgin bir değişime uğramıştır. Aile ilişkileri zayıfladığından, Dağ Yahudileri artık geniş ailelerde yaşamıyorlardı. Eğitim seviyesi yükselmiş, orta ve yüksek tahsilli kişiler ve Rusça konuşanların sayısı da artmıştır. Fakat yıllar geçtikçe, sinagogların sayısı 1960'larda yapılan güçlü din karşıtı kampanya nedeniyle önemli ölçüde azalmıştır. Özellikle de Sovyet hükümetinin savaş sonrası politikasında mevcut olan antisemitist eğilimler, Dağ Yahudilerinde bölünmelere sebep olmuş ve onları ülkeyi terk etmenin eşiğine getirmiştir.<sup>91</sup>

1970 yılından itibaren Dağ Yahudilerinin İsrail'e göçleri giderek çoğalmıştır. Tahminlere göre, bu süre zarfında yaklaşık 50 bin Dağ Yahudi'si İsrail'e taşınmış, Çeçen-Rus savaşlarının bir neticesi olarak, Grozni'nin (Coharkale) Dağ Yahudi Cemaati tamamen ortadan kalkmıştır. Dağıstan ve Kuzey Azerbaycan'daki Dağ Yahudilerinin en büyük göç dalgası Moskova'ya yapılmıştır. Daha sonra İsrail'e ve az sayıda da Almanya, ABD ve Kanada gibi batı ülkelerine gidenler olmuştur. Azerbaycan'dan yapılan Göçler daha çok Kırmızı Kasaba haricindeki bölgelerden yapılmıştır. Dünyadaki toplam Dağ Yahudi'si sayısının yaklaşık 100 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>92</sup>

## Sonuç

Dağ Yahudileri, MÖ 8. yüzyıldan itibaren Azerbaycan bölgelerine yerleşen, Çarlık Rusya'sı döneminden sonra "Dağ Yahudileri" olarak bilinen diaspora Yahudilerinden sayılmaktadırlar. Yahudiliğin Rabbanî ekolüne (Sefarad ve Mizrahi) aittirler. Dağ Yahudileri İran bölgelerinden geldikleri için Fars dili ve kültürünü benimseyerek dini, kültürel, sosyolojik vb. açılardan homojen bir topluluk olmuşlardır. Çarlık Rusya'sının Kafkasya'da işgal ettiği bölgelerde yaşayan pek çok azınlıklar gibi, Dağ Yahudileri de önceki dönemlere ait resmî belgelerde kayıtları bulunmamaktaydı. Çarlık Rusya'sı, sosyal, siyasi, ekonomik,

90 Dimşic, *Gorskie yevrei; istoriya, etnografiya, kultura*, 94; Yuriy İsayeviç Murzahanov, *Sovromennaya semiya u gorskih yevreyev Kabardino-Balkarii* (Moskova: İzdatelstvo Çoro 1994.) 5; Tamara Liyalenkova, "Mujçina i jensina, Russko-yevreyskiye braki", (Erişim 29 Aralık 2019).

91 Dimşic, *Gorskie yevrei; istoriya, etnografiya, kultura*, 94-95; Felix Kandel, "Gruzinskiye i gorskiye yevrei ne Kavkaze". *Yevreyskiy informacionnyy çentr*, (Erişim 06 Mayıs 2019).

92 Çelenov, "Mejdyu Şçilloj deudaizacii i Haribdoy sionizma: gorskiye yevreyi v XX v.", 174-197, "Gorskiye Yevrei", *Bolışaya Rossiyskaya Enciklopediya*, (Erişim 29 Aralık 2019).

ticari vb. nedenlerden dolayı pek çok azınlık halkları resmi kayıt altına almak durumunda kalmıştır.

Dağ Yahudilerinin dini ve etnik kökenleriyle ilgili olarak yapılmış bilimsel çalışmalarda farklı yaklaşımlar olmasına rağmen, Azerbaycan bölgesindeki diğer halkların din, dil, kültür, vb. yönlerinden etkilenmişlerdir. Bununla beraber, Çarlık Rusya'sı döneminde başka ülkelerdeki dindaşlarıyla, dini eğitim, kültür, ticari ve diğer sahalarda iletişimleri devam ettirilmiştir. Sovyet hükûmetinin dini ve milli konulardaki baskıları, dünyevi eğitim faaliyetleri, "Tat Halkı" kimliği altında birleştirilmeye zorlanmaları tarihlerinde olumsuz izler bırakmıştır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, Sovyetlerin işgal ettiği diğer bölgelerde ve özellikle Azerbaycan topraklarında yaşayan Dağ Yahudilerini İsrail, Avrupa ve Amerika'ya göç etmeğe zorlamıştır. Bu göçlerden dolayı, Kafkasya'da Dağ Yahudi nüfusu ciddi anlamda azalmış olsa da Sovyetlerin sonlarına doğru Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde toplu halde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

## Kaynakça

- Abramov, Hananil İzroeviç. *GorskiyeYevreyi Kubı (Azerbaydjan)*. İzraili: Gıryat-Ata, 2003.
- Abramov, Hananil İzroeviç. *Kratkaya Ençiklopediya Gorskih Yevreyev*. İzraili: Gıryat- Ata, 2006.
- Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. (ed. Şınası Gündüz). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Agarunov, Yakob M. *Bolişaya sudıba malenikogo naroda (Vospominamiya)*. Moskova: Çoro, 1995.
- Aliyev, Nurulla. "Derbend". *Böyük Derbend Ensiklopediyası*. Bakı: AFPoligrAF, 2018.
- Aliyev, Salih Muhammedoğlu. "Derbend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aliyev, Salih Muhammedoğlu. "Kuba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/297-298. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- American Jewish Historical Society Center for Jewish History. "Guide to the Jewish Student Organizations Collection, undated, 1907-2006, bulk 1965-1985 I-61 Processed by AJHS Staff". Erişim 18 Aralık 2019. <https://digifindingaids.cjh.org/?pID=349799#a3>
- Anisimov, İliya Şerebetoviç. *Kavkazskiye yevreyi-gorçı*. Sbornik materialov po etnografii, İzdavamemiy pri Doşkovskom etnografiçeskom muzeye, 3, 1888, 171-322.
- Arık, Durmuş. *Buhara Yahudileri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı, 2010.
- Azerbaycan Halk Cumhuriyeti (1918-1920) Parlament (Stenografik hesabatlar)*. 1/9, 23, 24, 39, 55.
- Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı, 1998.
- Azerbaycan Respublikası Oğuz Rayon İcra Hâkimiyeti (Valiliği). "Rayon Hakkında". Erişim 15 Aralık 2019. <http://www.oguz-ih.gov.az/page/10.html>
- Bakıhanov, Abbasgulu Ağa. *Gülüstani-İrem*. Bakı: Azerbaycan Medeniyet ve Turizm Nazirliği Yayınları 2010.
- Bejenov, Mihayıl. *Skazaniya gorskih yevreyev Kavkaza*. Kazan: İzd: Tan-Zarya, 1993.
- Bejenov, Mihayıl. *Vartaşenskiye Yevreyi*. SMOMPK, 18, (1892).
- Bekker, Moisey. *Evrei Azerbaydjana: İstoriya İ Sovremennosti*. Bakü: Polygraphic Production, 2000.
- Bolişaya Sovetskaya Ençiklopediya*. "Tatskiy Yazık-Tatı", ed. Kliment Efremoviç Voroşilov vd. 53/669, 670, 671. Moskova: Gosudarstvenniy Nauçniy İnstitut "Sovetskaya Ençiklopediya", 1946.
- Buniatov, Ziya. "Azerbaycan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/317. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Buniatov, Ziya. "Dağıstan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/405. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Cavadov, Gemerşah. *Azerbaycan'ın az sayılı halkları ve millî azlıkları*. Bakü: Elm Neşriyyatı, 2000.

- Chelenov, Michael, A. *Kto takiye –eti “gorskiye yevreyi”?* (Predisloviye). Gorskiye yevreyi, Datt, (1999).
- Chelenov, Michael, A. *Oriental Jewish Groups in the Former Soviet Union: Modern Trends of Development*. Rabbi L. Teinberg Memorial Lecture. University of Cincinnati, 50, (1999).
- Countries and their Cultures. “Mountain Jews History and Cultural”. Erişim 08 Mayıs 2019. <https://www.everyculture.com/Russia-Eurasia-China/Mountain-Jews-History-and-Cultural-Relations.html>
- Çelenov, Mihail Anatoliyeviç. “Gorskiye Yevrei”. *Bolışaya Rossiyskaya Ençiklopediya*. Erişim 29 Aralık 2019. <https://bigenc.ru/ethnology/text/v/2372059>
- Çelenov, Mihail Anatoliyeviç. *Mejdy Şçilloj deudaizaçii i Haribdoj sionizma: gorskiye yevreyi v XX v.* 3, Diaspora, 2000, 174-197.
- Çelenov, Mihail Anatoliyeviç. *Rassaleniye yevreyskih etniçeskih grup na kavkaze*. Euro-Asian Jewish Congress International Center for Jewish Education and Field Studies, İerusalim: 2010.
- Çerniy, İehuda İosef. “Gorskiye Yevreyi”. *Sbornik svedeniy o kavkazskih gorçah*. 3/1, (1870), 1-44.
- Dımşıç, Valerii. *Gorskie yevrei; istoriya, etnografiya, kultura*. Moskova: İzdatelistvo Daat/Znaniye, 1999.
- Dursun, Davut. “Kabartaylar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/13. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Efendizade, Oktay. “Gence”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/17-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Elektronnaya Yevreyskaya Ençiklopediya. “Azerbaydjan”. Erişim 29 Nisan 2019. <https://eleven.co.il/diaspora/regions-and-countries/10098/>
- Elektronnaya Yevreyskaya Ençiklopediya. “İdiş Yazık”. Erişim 25 Aralık 2019. <https://eleven.co.il/jewish-languages/yiddish/11686/>
- Elektronnaya Yevreyskaya Ençiklopediya. “Sovetskiy Soyuz. Otnoşeniya Sovetskogo Soyuzu s İzrailem”. Erişim 22 Aralık 2019. <https://eleven.co.il/jews-of-russia/history-in-ussr/15422/>
- Engeli, Valeriy Viktoroviç. “Kurs lekçiy istorii yevreyev v rosii, Yevrei SSSR v godı “zastoya” (1967-1985 gg.)”. Erişim 29 Nisan 2019. <http://jhistory.nfurman.com/russ/russ001-20.htm/>
- Enisimof, Sergey. *Kafkas Kılavuzu*. çev. Binbaşı Sadık, İstanbul: Kubbealti-Sahaf, 1926.
- Feyerabend, Karl. *Fonolexika langenscheidt Hebrew-English*. Printed by G. Langenscheidt, Berlin-Schöneberg U. IV. Rr., of Cothen, Third edition, Germany: 1910.
- Fundamentalınaya Elektronnaya Biblioteka Russkaya Literatura İ Foliklor. “Tatskiy Yazık”. Erişim 25 Aralık 2019. <http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/leb/leb-2071.htm?cmd=p&istext=1>
- Ganelin, Rafail Şolomoviç. “Yevreyskiy vopros v SSSR v predstavlenii sovremennikov 1930-1950, Yevrei v Rossii: İstoriya i kultura Yevrei”, *Peterburgskiy yevreyskiy universitet*. (1995). Erişim 29 Nisan 2019. <http://jhistory.nfurman.com/lessons9/kosmopolity.htm/>

- Gavrilov, B. *Rojdenniye Oktyabrem*. Vatan Sovyetimiy (alimanah na tatskom yazıkye), Mahaçkala: y.y., 1988.
- Gazete, "H Avaçelet" ot 19 avgust 1893 goda (Arhiv Yevreyskogo Universteta v İerusalime, Givat-Ram, t. 24, No: 44).
- Grebennikov, Marat. "The Mountain Jews in Post-Soviet Caucasus: Reconstructing Ethnic Identification and Political Oriettion", *Journal of Political Sciences & Public Affairs*. 3/2, (2015), 1-7.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Hacıyev, Magsud. *Azerbaycan Tatlarının Dili (Fonetika, leksika, morfologiya, sintaksis)*. Bakı: Mütercim Neşriyyatı, 2009.
- Hacıyev, Magsud. *Tat dilinin Gonagkend lehçesi*. Bakı: y.y., 1971.
- History of FZY. "Federation of Zionist Youth". Erişim 18 Aralık 2019. <https://www.fzy.org.uk/history>
- İhilov, Don. *Etnogenez İ Drevnyaya İstoriya Gorskih Yevreyev Kavkaza*. İzrail: İzdateliskiy Dom Mirvoriss, 2009.
- Jamuhanov, Suleyman Sultanoviç, "Çeçenistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/244. İstanbul: TDV Yayınları. 1993.
- Jewish Virtual Library A Project of Aice. "Frist to Twelfth Zionist Congress (1897-1921)". Erişim 17 Aralık 2019. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/first-to-twelfth-zionist-congress-1897-1921>
- Jewish Virtual Library A Project of Aice. "Yehiel Michael Pines". Erişim 17 Aralık 2019. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/pines-yehiel-michael>
- Jewish Virtual Library A Project of Aice. "Young Judaea". Erişim 18 Aralık 2019. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/young-judaea>
- Kandel, Felixs. "Gruzinskiye i gorskiye yevrei ne Kavkaze". Yevreyskiy informaçionniy çentr. Erişim 06 Mayıs 2019. <https://gorskie.ru/juhuro/history/item/44715-gruzinskie-i-gorskie-evrei-na-kavkaze/>
- Karaman, M. Lütfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*. Foreword by Haim Rabin the Hebrew University of Jerusalem. Jerusalem: Carta Jerusalem the University of Haifa, 1987.
- Kozubskiy, E, İ. *İstoriya goroda Derbenta*. Temir Han-Şura: İzd. Russkaya tipografiya, 1906.
- Kubanskoy i Terskoy oblastey)". *Sankt-Peterburgskiy İnstitut İstorii, Sankt-Peterburg*. (16 May 2013), 1-29.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1. Basım, 2001.
- Liyalenkova, Tamara. "Mujçına i jeñşına, Russko-yevreyskiye braki". 29 Aralık 2019. <https://www.svoboda.org/a/158382.html>
- Lokşin, A. E. "Sionistskoyu organizaçiyu priznatı kontrrevolyuçionnoy i likvidirovatı". *İz istorii borıbi s sionistikim dvijeniyem v Sovetskoy Rossii, Vostoçnyy arhiv*. 2/34 (2016), 52-63.

- Luggat Osmanlıca Türkçe Sözlük. "Cühud-Cuhud". Erişim 12 Aralık 2019. <https://www.luggat.com/index.php#ceviri>
- Mahmudov, Yakub. *Azərbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası*. 1/67. Bakı: Lider Neşriyyat, 2004.
- Malaya Sovetskaya Ençiklopediya*. "Tatı", ed. Otto Yulyeviç Şmidt vd. 10/644. Moskova: Gosudarstvennyy Institut Sovetskaya Ençiklopediya, 1960.
- Manoah, Boris. *Plenniki Salmanasara (İz istorii yevreyev Vostoçnogo Kavkasa)*. İerusalem: y.y., 1984.
- Mayor, Yıtshak. "Sionistskoye Dvijeniyе V Rossii, Glava VIII-Prodoljeniyе vnutrennih sporov", *İstoriya sionistskogo dvijeniya*, Erişim 18 Aralık 2019. <http://jhistory.nfurman.com/zion/maor33.htm>
- Mikhailova, İrina. "İh imena nevozmojno zabıti. Semiya Ravvinoviç". *STMEGI*. Erişim 20 Aralık 2019. [https://stmegi.com/gorskie\\_evrei/posts/48774/ikh\\_imena\\_nevozmozhno\\_zabyt\\_semya\\_rvvinovich\\_6938/](https://stmegi.com/gorskie_evrei/posts/48774/ikh_imena_nevozmozhno_zabyt_semya_rvvinovich_6938/)
- Miller, B. *Tatı rasseleniyе i govori (materialı i voprosı)*. Bakı: y.y., 1929.
- Miller, Vsevolod Federoviç. *Materialı dlya izuçeniya yevreisko-tatskogo yazıka*. Moskova: Lenand, 2017.
- Minorskiy, Vladimira Federoviça. *İstoriya Şirvana i Derbenta*. Moskova: y.y., 1963.
- Murzahanov, Yuriy İsayeviç. "Gorskiye Yevrei Kabardino-Balkarii". *Derbent- gorod treh religiy Dokladi i soobşeniya Mejdunarodnoy nauçnogo-praktičeskoy konferençii (g. Derbent, 25 marta 2015 g.)*. Mahaçkala: Alef, (25 Mart 2015), 208-227.
- Murzahanov, Yuriy İsayeviç. *Sovromennaya semiya u gorskih yevreyev Kabardino-Balkarii*. Moskova: İzdatelstvo Çoro, 1994.
- Musukayev, Aleksandr İbragimoviç - Abram İsaakoviç PERŞİÇ. *Narodniye Tradiçii Kabardinçev Balkarçev*. Nalçik: Kavkaza İstitutu etnologii i antropologii Rossiyskoy Akademii nauk, 1992.
- My Jewish Learning. "Yiddish". Erişim 25 Aralık 2019. <https://www.myjewishlearning.com/article/yiddish/>
- Nağıyev, Tofiq, M. "Böyük Kafkaz". *Azərbaycan Millı Ensiklopediyası*. 4/463. Bakü: Azərbaycan Millı Ensiklopediyası Elmi Merkezi, 2014.
- Nağıyev, Tofiq, M., "Buynaksk". *Azərbaycan Millı Ensiklopediyası*. 5/135. Bakü: Azərbaycan Millı Ensiklopediyası Elmi Merkezi, 2014.
- Nağıyev, Tofiq, M., "III. Aleksandr". *Azərbaycan Millı Ensiklopediyası*. 1/308. Bakü: Azərbaycan Millı Ensiklopediyası Elmi Merkezi, 2014.
- Özdemir, Âdem. *Genel Rusça Sözlük*. İstanbul: SERKİTAP, 2019.
- Pinhasov vd., *Yevrei: Buharskye, Gorskye, Gruzinskiye v Vodovorote İstorii*. Newyork: y.y., 2007.
- Rafaeli, Hana. "İz jizni gorsko-yevreyskih pravednikov: rabi Binyami Yusuf Noftoli (Kuba)". *STMEGI*. Erişim 26 Aralık 2019. [https://stmegi.com/posts/18803/iz\\_zhizni\\_gorsko\\_evreyskikh\\_pravednikov\\_rabi\\_binyami\\_yusuf\\_noftoli\\_kuba\\_10815/](https://stmegi.com/posts/18803/iz_zhizni_gorsko_evreyskikh_pravednikov_rabi_binyami_yusuf_noftoli_kuba_10815/)



- Rafaeli, Hana. "Sinagoga imeni rabbi Yakova İçhaki". *STMEGİ*. Erişim 17 Aralık 2019. [https://stmegi.com/posts/12973/sinagoga\\_imeni\\_rabbi\\_yaakova\\_itskhaki\\_\\_4468/](https://stmegi.com/posts/12973/sinagoga_imeni_rabbi_yaakova_itskhaki__4468/)
- Rafaeli, Hana. "Şlomo Mardahayev i Matatıyagu Bogatıryev-gorsko-yevreyskiye delegatı 4-go i 6-go Sionistsikih kongressov (po sledam staroy fotografii)". *STMEGİ*. Erişim 24 Nisan 2019. [https://stmegi.com/posts/19469/shlomo\\_mardakhaev\\_i\\_matatıyagu\\_bogatıryev\\_gorsko\\_yevreyskiye\\_delegaty\\_4\\_go\\_i\\_6\\_go\\_sionistsikh\\_kongress\\_11488/](https://stmegi.com/posts/19469/shlomo_mardakhaev_i_matatıyagu_bogatıryev_gorsko_yevreyskiye_delegaty_4_go_i_6_go_sionistsikh_kongress_11488/)
- Resulzade, Mehmet Emin. *Azerbaycan Cumhuriyeti*. Bakı: Elm Neşriyyatı, 1990.
- Rijov, İ, V. – İntyakov A, A. "Osobennosti Sevyetsko-İzrailskih politika-ekonomiçeskih otnoşeniy", *Vestn. Volgogr. Gos. Un-ta* 4/1 (15), (2009), 78-86.
- Saydam, Abdullah. "Osetler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/438. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Semenov, İgor G. *Kavkazskıye tatı i gorski yevrey*. Kazan: İzd-vo Tan, 1992.
- Sergeyevnaya, Norkina Yekaterina. *Gosudarstvennaya politika po otnoşeniyu k yevreyskomu v Rossiyskoy imperii vo 2-y polovine XIX-naçale XX vv.: pa primerye Kubanskoy i Terskoy oblastey*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskiy İnstıtut İstorii, Rossiyskiya Akademiya Nauk, Dissertaçiya kandidata istoriçeskih nauk, 2013.
- Sergeyevnaya, Norkina Yekaterina. "Sionizm v Yevreyskih obşinah severnogo Kavkaza v naçale XX v. : İdei i praktika", *Studia Humanitatis Mejdunarodniy elektronniy nauçniy jurnal*, 2018. № 4. Erişim 24 Nisan 2019. <http://st-hum.ru/content/norkina-es-sionizm-v-evreyskih-obshchinh-severnogo-kavkaza-v-nachale-hh-v-idei-i-praktika>
- Sırrı, Erinç. "Hazar Denizi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/108. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Skolnik, Fred. "Pines Yehiel Michael". *Encyclopedia Judaica*. 16/167-168. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007.
- Skolnik, Fred. "Zionism". *Encyclopedia Judaica*. 21/547. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007.
- Skolnik, Fred. "Zionism". *Encyclopedia Judaica*. 21/602-637. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 2007.
- Şalem, Karina. "Rav Yakov İçhaki". *STMEGİ*. Erişim 17 Aralık 2019. <https://stmegi.com/posts/9432/rav-yaakov-itskhaki/>
- Şamailova, Mikdaş. *İstoriya İ Kultura gorskih yevreyev Kavkaza*. İerusalem-Kuba: y.y., 2009.
- Şamanov, İbragim Magomedoviç. *Kalendar i kalendarnaya obryadnosti Karaçayevtsev i Balkartsev*. Kalendarı i kalendarnaya obryadnosti narodov Karaçayevyo-Çerkesii. Çerkesii: y.y., 1989.
- Tavkul, Ufuk. *Kafkasya Gerçeği*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2007.
- Turan, Sibel - Nergiz Özkural Köroğlu. *Uluslararası İlişkilerde Güvenlik Kuramları ve Sorunlarına Çağdaş Yaklaşımlar*. Edirne: Transnational Pres London, 2018.
- Ulutaş, Ufuk vd., *İsrail siyasetini anlama kılavuzu*. Ankara: SETA Yayınları, 2012.
- Yakubov, Muhail Yakubeviç. *Assiriyskoye pleniye Çarlıkya Goşea v 722 godu do naşey eri izganiye izrailıyan iz Samarii v Midiyu i Persiyus*. Bakı: Mütercim Neşriyyatı, 2003.

Yeniacun, Selim Han. *1967 Arap-İsrail Savaşı (Altı Gün Savaşı)*. İstanbul: İlgı Kültür Sanat Yayınları, 2019.

Yevreyskiy informaçionniy çentr. "Hadera: denı pamyati gorsko-yevreyskogo pravednika rabbi Yakova İçhaki". Erişim 17 Aralık 2019. [https://gorskie.ru/juhuro/events/item/37592-khadera-den-pamyati\\_gorsko-evrejskogo-pravednika-rabbi-yaakova-itskhaki](https://gorskie.ru/juhuro/events/item/37592-khadera-den-pamyati_gorsko-evrejskogo-pravednika-rabbi-yaakova-itskhaki)

Young Judaea. "History". Erişim 18 Aralık 2019. <https://www.youngjudaea.org/about/history/>

## Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden Kıyas *The Analogy (Qiyas) in Terms of Being Abrogater and Abrogated in Fiqh Methodology*

**Recep ÇETİNTAŞ**

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
Associate Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Zonguldak, Turkey  
recepchetintas2006@yahoo.com.tr  
orcid.org/0000-0003-0806-9996

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 03 Mart / March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 29 Mart / March 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 75-97

### **Atıf / Cite as**

Çetintaş, Recep. "Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden Kıyas". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 75-97.

**Doi:** 10.33460/beuifd.697711

### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Kıyas, nasslarda veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermeyi ifade eden bir kavramdır. İslâm hukukunda deliller teorisinde Kur'an, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alan kıyas, İslâm hukukunun önemli kavramlarından biridir. Fıkıh usûlünün tedviniyle birlikte âlimler kıyasın mahiyeti, rükünleri, kaynak değeri ve neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir kıyas teorisi meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda kıyasın gerek başka bir kıyası gerekse başka delilleri neshi ve onlar tarafından neshedilmesi konularında usulcüler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Cumhuriyet kıyasın başka delilleri nesh edemeyeceği gibi onlar tarafından da nesh edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Bir kısım usulcü ise celi kıyasın hem nassı, icmâyı ve başka bir kıyası nesh edebileceği hem de onlarla nesh edilebileceği görüşünü ileri sürmüştür.

Kıyas akli bir işlem olması itibarıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra nassı nesh edemez. Zira Hz. Peygamber'in vefatından sonra nassları neshin kapısı kapanmıştır. Keza kıyas başka delilleri nesh edemeyeceği gibi onlarla kendisi de nesh edilemez. Bu bakımdan doğru olan görüşün cumhurun görüşü olduğunu belirtmemiz gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh usûlü, Nass, İcmâ, Kıyas, Nesh

**Abstract:** *The analogy (Qiyas) is a concept expressing to give the provision of the issue existing in the Qur'an, Sunnah and ijma, to the matter which is not exist in one of these sources due to the common effective cause between them. Analogy which ranks fourth after Qur'an, Sunnah and ijma in the theory of evidences, is one of the important concepts of Islamic law. Along with the blogging of Fiqh Method, scholars have developed an analogy theory by focusing on the nature of the analogy, the pillars of analogy, the value of the proof and whether or not it will be the subject of the abrogate. In this context, there have been differences of opinion among the scholars on the issues of analogy's abrogating other evidences and other evidences of the analogy. The majority adopted the view that analogy would not be able to abrogate the other provisions as well as it can't be abrogated by them. Some scholars have argued that the clear analogy can abrogate the Qur'an, Sunnah, ijma and another analogy as well as it can be abrogated by them.*

*The analogy is a rational process, it cannot abrogate any nass after the death of the Prophet. Since, after the death of the Prophet, the door of abrogating the Quran and Sunnah was closed. Also, as well as the analogy cannot abrogate the other proofs, it cannot be abrogated with them. In this respect, it should be noted that the right view is the opinion of the majority.*

**Keywords:** *al-Usul al-Fiqh, Nass, ijma/Consensus, Analogy, abrogate.*

## Giriş

Furû-i fıkıh kitaplarında birçok dinî-hukukî meselenin hükmünü temellendirmek üzere başvurulmuş, usûl-i fıkıh kitaplarında deliller teorisinde Kur'an, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer verilen kıyas, İslâm hukukunun önemli kaynaklarından biridir. Deliller hiyerarşisindeki bu sıralama, kıyasın karşılaşılan hadise hakkında ilk üç kaynakta hüküm bulunamaması halinde başvurulacak bir kaynak olduğunu ifade eder. Bu özelliği ile kıyas Kur'an, Sünnet veya icmâda yer alan bir "asıl"a muhtaçtır. Bu da kıyasın Kur'an, Sünnet ve icmâdan bağımsız bir delil olmayıp bu üç asıla tâbi bir hüccet olduğunu gösterir. Usulcüler kıyasın bu özelliğini "kıyas, hükmün muzhiridir, müsbiti değildir"<sup>1</sup> sözleriyle formüle etmişlerdir. Fakih sahâbîlerin tamamı ve onlardan sonra gelen âlimlerin cumhuri kıyasın İslâm hukukunda nass bulunamaması halinde başvurulacak bir hüccet ve hükmüyle amelin vacip olduğu konusunda görüş

1 Alâüddin Abdülaziz Ahmed b. Mahmud el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (B.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/371; 3/224, 260, 268; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mikâti'l-üvûl*, thk. İlyas Kaplan et-Türkî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1432/2011), 322.

birliği etmişlerdir.<sup>2</sup> Aralarında Kâdı Abdülcebbar ile öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1039) de yer aldığı Mutezilenin Basra ekolü ile çoğunluğu bu görüştedir.<sup>3</sup> Tâbiinden Katâde (ö. 117/735), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Mesrûk'un (ö. 63/683 [?]) kıyası bir hüccet olarak kabul etmedikleri rivayet edilmiş<sup>4</sup> ise de Serahsî bunun onlara karşı yapılmış bir iftira olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Fakat Dâvud b. Ali ez-Zâhirî ile İbn Hazm<sup>6</sup> başta olmak üzere Bağdat Mutezilesi ve İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ka'bî (ö. 319/931), Nehrevânî, Kâsânî ve bunların taraftarları kıyası şer'î bir hüccet olarak kabul etmemişlerdir.<sup>7</sup> İmâmiyye ile Hâricîlerin de fikhî kıyası kabul etmedikleri söylenirse<sup>8</sup> de bu fırkalarla ilgili bütüncül bir söylemin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira İmâmiyyenin mütekaddimîn fakihleri kıyası hüccet kabul etmeseler de müteahhirîn fakihleri illeti nass ile belirlenmiş olması şartıyla kıyası delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>9</sup> İleti nassla belirlenmemiş (müstenbat) olan kıyasa gelince bunu İmâmiyyenin tamamı reddetmiştir.<sup>10</sup> Haricîler de aklî kıyası kabul etmemekle beraber peyderpey ortaya çıkan ve Kur'an'da hükmü bulunmayan meselelerden dolayı insanlar ihtiyaç duyduğu için fûrû' konularında kıyasın bir hüccet olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>11</sup> O halde bu kesimlerin kıyas konusundaki düşünceleriyle ilgili bütüncül bir söylemden kaçınılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Mevcut tereddütlerle birlikte ulemanın kâhir ekseriyeti tarafından Kur'an, Sünnet ve icmâdan sonra en önemli kaynak kabul edilen kıyasın, nassı, icmâyî ve başka bir kıyası nesh edip edemeyeceği, kendisinin de nass ve icmâ tarafından neshedilip edilemeyeceği meselesi âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Biz bu çalışmamızda nâsîh ve mensûh olma yönünden kıyasın fonksiyonunu ele

2 Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 260, 270; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-İşâratü fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen İsmâî eş-Şâfiî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 76, 78; Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Omerî (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, ts.), 3/154; Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh* thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Mekketü'l-mükerreme, 1408/1987, 2/799-80; Abdüllatif ibn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl* (İstanbul, 1385/1965), 6.

3 Mustafa Türkan, "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2014), 71.

4 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, 260.

5 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), 2/119.

6 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1426/2005), 4/ 533; Tan, Oğuzhan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyasız Bir Fikhin İmkânı", *Diyanet İlimi Dergi*, 50/4 (2014), 12-13.

7 Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, 3/155; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/799-800; Ayrıca bk. Temel Kacır, "Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 66; Türkan, "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri", 71.

8 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, 2/799-800.

9 Türkan, "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri", 71; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 182.

10 Sefa Atik, "Şia Fikhında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11(2018), 109.

11 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/799.

aldık. Ancak konuyla ilgili ayrıntılara girmeden önce anahtar kavram olan kıyasın kavramsal analizine kısaca değinmenin yararlı olduğunu düşündük.

## 1. Kıyasın Kavramsal Analizi

### 1.1. Kıyasın Sözlük Anlamı

Kıyas kelimesi sözlükte “takdir etmek, ölçmek, ölçüsünü/miktarını belirlemek, eşitlemek, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek, karşılaştırmak”<sup>12</sup> gibi birçok anlama gelmekle birlikte bu anlamları üçe indirgemek mümkündür. Bunlardan birincisi ölçmektir. Örneğin Arapların “قست القماش بالمتر” Kumaş metre ile ölçtüm” sözlerinde “قاس” fiili bu anlamda kullanılmıştır. İkincisi, eşitlemektir. “قاس” fiili “eşitlemek” anlamında kullanıldığında bununla hem maddî eşitleme hem de manevî eşitleme kastedilir. Mesela, “قست الكتاب بالكتاب” =Kitabı kitaba eşitledim” dendiğinde maddî eşitleme “فلان لا يقاس بفلان” =Falanca kişi filanca ile karşılaştırılmaz (ilimde ve fazilette onunla bir tutulamaz)” sözünde manevî bir eşitleme kastedilir. Şâirin, “خف يا كريم على عرض يدنسُهُ ... مقال كل سفيه لا يقاس بكا” =Ey soylu kişi! Seninle kıyaslanamayacak herbir ahmakın sözünün lekeleyeceği bir namus için endişe et!” mısraında da kıyas kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Üçüncüsü “ölçerek eşitlemek”tir. Arapların, “قست النعل بالنعل اي قدرته به فساويته” =Ayakkabıyı ayakkabıyla ölçerek eşitledim” sözünde kelime üçüncü anlamıyla “ölçme ve eşitleme”nin birleşimi olan bir anlamda kullanılmıştır.<sup>13</sup> Usulcüler “kıyas eşitlemedir” dediklerinde bununla kelimenin ikinci anlamı olan manevî eşitlemeyi kastederler.

### 1.2. Kıyasın Terim Anlamı

Bir terim olarak kıyas, fıkıh usulünün tedvin edilmeye başladığı dönemden günümüze kadar farklı şekillerde tarif edilmiştir.<sup>14</sup> Burada onlardan sadece iki tanesini vermemiz yeterli olacaktır.

12 Cemaeddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 6/186; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir fi garibi's-Şerhi'l-kebir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/521.

13 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278; Sa'düddin Mes'ûd b. Fahreddin et-Taftâzânî, *Hâşiyetü't-Telvih ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*, (İc'nin, *Şerhu Muhtasarî'l-münthe'el-usûli li'bnî'l-Hâcib* adlı eseri içinde), thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 3/280; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahrîr fi ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1983), 3/117; Muhammed Emin b. Mahmûd el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Teyşîru't-Tahrîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996), 3/263.

14 bk. Ebü'l-Hüseyn Muahammed b. Ali et-Tayyib el- Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982), 2/195, 196; Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-İşâratü fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 76; Bâcî, *el-Hudûd fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 121; Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah en-Nebâlî- Beşîr Ahmed el-Omerî, 3/145; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 280.

Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve tanım tekniği açısından daha isabetli bulunan bir tanıma göre kıyas; "İki mezkûrdan birinin hükmünü (mislini) illet birliği sebebiyle ötekinde beyan etmektir."<sup>15</sup>

Günümüz bazı İslâm hukukçuları tarafından yapılan bir tanıma göre de kıyas; "Kur'an, Sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir."<sup>16</sup> Kıyas teriminin günümüzde daha çok meşhur olan tanımı budur.

## 2. Nâsîh Olma Yönünden Kıyas

Fıkıh usûlü eserlerinde kıyas-nesh ilişkisi ele alınırken genel olarak söze önce kıyasın başka hükümlerle nesh edilmesinin mümkün olup olmadığı konusunda başlanıldığı görülür.<sup>17</sup> Biz yöntem olarak sırasıyla kıyasın nassı, icmâyı ve kıyası neshetmesinin caiz olup olmadığı konusunda başlamayı tercih ettik.

### 2.1. Kıyasın Nassı Nesh Etmesi

Kıyasın nassı nesh edip edemeyeceği konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İslâm hukukçularının cumhuru zânnî kıyasın<sup>18</sup> nassı nesh etmesinin hiçbir şekilde mümkün olmadığı görüşünü benimserken bir kısım usulcü celi kıyas ile nassın neshinin mümkün iken hafî kıyas ile mümkün olmadığını, bazıları da illeti nassla belirlenen kıyasla caiz, illeti istinbat yoluyla belirlenen kıyasla caiz olmadığını söylemişlerdir.

#### 2.1.1. Mutlak Olarak Kıyasla Nassın Nesh Edilmesini Caiz Görmeyenler

Fukaha ve usulcülerin cumhuru hiçbir şekilde kıyasla Kur'an ve Sünnet'ten ibaret bir nassın neshedilmesinin caiz olmadığı konusunda görüş birliği

15 Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 177; Abdülalî Muhammed b. Nizamüddin el- Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemî's-sübût*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/297; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/310; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl Şerhu Mirkâtî'l-vüsûl*, thk. İlyas Kaplan et-Türkî, 322.

16 Zekiyyüddin Şaban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Metâbiu Dâri'l-Kütüb, 1971), 113; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Dimeşk: Müessesetü'r-risâle, 2009), 153; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 155.

17 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, 2/559; Zerkeşi, *el-Bahrul-muhit*, 5/289; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'îd el-Bedrî, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1992), 329.

18 Fıkıh usûlünde; Hem aslın hükmü hem de illetinin fer'de de varlığı kesin olarak bilinen kıyasa "kat'î kıyas" denir. Bu kıyas, illeti nass ile açıklanmış yahut üzerinde icmâ edilmiş olan kıyastır. Kıyasın öncüllerinden birinin veya her ikisinin (yani aslın hükmü ile illetten birinin veya her ikisinin) ferde de varlığı zannî olarak bilinen kıyasa da "zannî kıyas" denir. bk. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd Şerhu Muhtasari'bnî'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Umerî- Terhîb b. Rebîân ed-Düserî (B.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2005, 2/439; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî, 2/159; Cemalüddin Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasen b. Ali el- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vüsûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 313; Alâüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman el-Cübreyn vd. (Riyad: Mektebetü'r-r-Rüşd, 1421/2000), 6/2683.



etmişlerdir.<sup>19</sup> Zira kıyasa ancak nass veya icmâda bir hüküm bulunamaması halinde başvurulur. Bir mesele hakkında nass veya icmâda bir hüküm varsa bu hükme aykırı olarak herhangi bir kıyas işlemi yapılamaz.<sup>20</sup> Bu, kıyasın sahih olmasının şartıdır. Kıyas bu delillerden biriyle çatışırsa sıhhat şartı ortadan kalktığı için hükmü de ortadan kalkar.<sup>21</sup> Hükmü ortadan kalkan bir delille de Kur'an ve Sünnet naslarının nesh edilmesi tasavvur edilemez. Ayrıca kıyas muhtemel ve zannî bir delildir. Nesh ise ancak tevkîfî bir delil ve kat'î bir emirle mümkün olur. Zannî bir delil olan kıyasın nassı nesh etmede asla bir rolü olmaz.<sup>22</sup>

Bilhassa Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi ilk dönem Hanefî usulcülere göre, nesh Şâri açısından mensuh olan hükmün müddetinin sona erdiğini ve hükmün bu vakte kadar güzel (hasen) olduğunu beyandır. Kul açısından ise kelamcı usulcülerin de söylediği gibi bu hükmün başka bir hükümle değiştirilmesidir.<sup>23</sup> Allâh'ın meşrû kıldığı herhangi bir hükmü, ümmetin âlimlerinin iptal etme veya değiştirme yetkisi bulunmadığı gibi aklın da bu hükümlerin müddetini bilmede bir rolü yoktur.<sup>24</sup> Zira âlimlerin yaptığı kıyas kesin bilgi ifade etmez. Dolayısıyla onunla kesin bilgi ifade eden nass nesh edilemez. Bir de kıyasın (re'y'in), hükümdeki güzelliğin (husün) vaktinin devam edip etmediğini bilmede bir tesiri yoktur. Aksi görüştekilerin, bu hükmün Kitab ile sabit bir hüküm olduğunu iddia etmeleri zayıf bir iddiadır. Çünkü kendisi sebebiyle fer'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmü açıklanan asla kıyas edildiği (münâsib) vasfın, nass ile sabit bulunan hükümdeki anlamın (illetin) aynısı olduğu kesin değildir. Öneğin, kıyası kabul eden hiç kimse, kendilerinde ribâ cereyan edeceği bildirilen hadisteki<sup>25</sup> altı şeyin dışında kalan nesnelere de ribâ bulunacağı hükmünün söz konusu nass ile sabit olduğunu söyleyemez.<sup>26</sup>

19 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî'nin, *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Bezdevî* adlı eseri içinde), (Kahire, ts.), 3/174; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 66; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sâdî, 2/1006; Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizî't-Tenkîh* (Taftâzânî'nin *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh* adlı eseri içinde) (Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.), 1/85-86; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd Şerhu Muhtasari'bnî'l-Hâcib*, thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Umerî- Terhib b. Rebiân ed-Dûserî, 2/438-439; Muhibbullah b. Abdîşşekûr el-Bihârî, *Müsellemû's-subût* (Leknevî'nin, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût adlı eseri içinde*), nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 2/100; Ebü'l-Kâsım Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'bnî'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, (es-Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1407/1986), 2/559; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/174; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1415/1994), 4/289.

20 Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizî't-Tenkîh* (Taftâzânî'nin *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh* adlı eseri içinde) (Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.), 1/85-86.

21 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, 2/161; İbn Akil, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, 5/490; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/438-439; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 329; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/289.

22 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'bnî'l-Hâcib*, 2/559; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/289; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'îd el-Bedrî, 329.

23 Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, 229; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, 2/54; Ayrıca bk. Şükrü Selim Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2006/2): 548

24 Bihârî, *Müsellemû's-subût*, 2/100.

25 bk. Buhârî, "Buyû", 54; Müslim, "Müsâkât", 81; Ebû Davud, "Buyû", 13; Nesâî, "Buyû", 50; İbn Mâce, "Ticârât", 48.

26 Serahsî, *el-Usûl*, 2/66.

Bu durumda kıyasın nassı nesh edebileceğini kabul etmek kesin bilginin zannî olanla ortadan kaldırılmasını kabul etmek ve içtihad mesâğ olmayan yerde içtihad yapmak anlamına gelir. Bu ise caiz değildir. Zira Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'e (ö. 17/638) "Allah'ın Kitabı'nda ve Resûlullah'ın Sünneti'nde de bulamazsan neye göre hüküm vereceksin?" diye sorduğunda Muaz, "Re'yimle ichtihad ederim ve vazgeçmem"<sup>27</sup> demiş, Hz. Peygamber de nasslarda hüküm bulamaması şartıyla onun kıyasa başvurmasını tasvip etmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber Kitap ve Sünnet'te hüküm bulunamaması halinde re'ye/kıyasa başvurulmasını meşru kabul etmiştir.<sup>28</sup> Dinî konularda bizim için örnek teşkil eden sahabe fakihleri de Kitap ve sahih Sünnet'e aykırı olan re'yin (kıyasın) terk edileceği hususunda görüş birliği etmişlerdir.<sup>29</sup> Onlar ancak kendilerince hükmü sabit bir nass bulunmaması halinde kıyas (re'y) ile amel ederlerdi. Zannî bile olsa sahih bir nass mevcut olduğu zaman onların kıyas ile o nassın hükmüne aykırı hareket ettikleri rivayet edilmemiştir.<sup>30</sup> Bu anlayışlarından dolayı sahih bir nassa aykırı gördükleri zaman kendi görüşlerini terk ederek derhal Kitap ve Sünnet'in hükmüne dönerlerdi.<sup>31</sup> Mesela Hz. Ömer'e (ö. 23/644), bir kadın diğer bir kadını ve karnındaki cenini öldürdüğünde Hz. Peygamber'in ceninden dolayı gurre<sup>32</sup> ödenmesine hükmettiği haber verince; "Neredeyse hakkında Resûlullah'tan bir sünnet bulunduğu halde böyle bir meselede kendi re'yimizle/kıyasla hüküm verecektik."<sup>33</sup> demiştir.<sup>34</sup> Hz. Ali (ö. 40/661) de, "Din, re'y (kıyas) ile olsaydı, mestin üstünü değil altını meshetmek daha uygun olurdu. Fakat ben Resûlullah'ın mestin altını değil üstünü meshettiğini gördüm."<sup>35</sup> demiştir.<sup>36</sup> Bu ifadelerde görüldüğü üzere fakih sahabiler sahih nassa aykırı kıyas yapılmasını reddetmişlerdir.<sup>37</sup> Zira kıyas nasstan üstün tutulamaz. Herhangi bir nass, kıyasın sahih olduğuna delalet etse bile kıyasa değil, söz konusu nassa itibar edilir ve nassta açıklanan hüküm de kıyasa değil nassa nispet olunur.<sup>38</sup> Geç dönem Hanefî usulcülerden Leknevî,

27 Ebû Davud, "Ekdiye", 1; Menâsik", 38; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

28 Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1405/1985), 2/390-391; Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, 1412/1992), 351.

29 Serahsî, *el-Usûlü's-Serahsî*, 2/66; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/174; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ' fi usûli's-şerâ'i*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî, 2/159.

30 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/175; Leknevî, *Fevâihu'r-rahâmût*, 2/101-102.

31 Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, 2/390-391; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, 351.

32 Gurre: Ceninin düşürülmesine karşılık ödenmesi gereken bir köle ya da cariye veya tam diyetin yirmide biri olan 500 dirhem gümüşten ibaret diyetdir.

33 Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibü'r-rahmân el-A'zamî, (Beirut, 1408/1987), 10/58.

34 Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. 'Acil Câsim en-Neşmî, (Kuveyt: b.s., 1415/1994), 3/346. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/66.

35 Ebû Dâvud, "Tahâret", 63; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 1/165.

36 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/66; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/174.

37 Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 351.

38 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 339.

el-Bihârî'nin kıyas-nesh bağlamındaki, "Ümmetin alimlerinin Allah'ın herhangi bir hükmünü iptal etme yetkisi ve aklın bu hükümlerin müddetlerini bilmede bir rolü yoktur." ifadesini eleştirerek konuya şu şekilde farklı bir yorum getirmiştir: "Ümmetin âlimlerinin böyle bir rolü bulunmasa da kıyas Allah'ın delillerinden biridir. Bu sebeple kıyasın herhangi bir hükmü ortadan kaldırması, âlimlerin yetkisi kapsamında değerlendirilemez. Aksine kıyasla yapılan bu işlem, hakkında delil ikâme etmekle Allah tarafından bir ref' sayılır. Bundan, hükmün müddetini bilmede akla rol verildiği sonucu çıkmaz. Aksine bu, şer'î bir delille bu müddeti açığa çıkarmak olup neticede akıl bunu bilmiş olur. Bunda ise bir çirkinlik yoktur."<sup>39</sup> Ancak kıyas işlemi zanna dayandığı için kıyas yapılan bir meselede Allah'ın hükmünün kesin olarak sabit olduğunu söyleyemeyiz. Bu bakımdan Leknevî'nin bu yorumuna katılmak zor görünmektedir.

Bâkîllânî (ö. 403/1013) kıyas ile nassı nesh etmenin caiz olmadığı görüşünü tercih ederek fukaha ve usulcülerin tamamının bu görüşte olduğunu söylemiştir.<sup>40</sup> Şâfiî mezhebinde hâkim kanaate göre de kıyasla nassı nesh etmek caiz olmamakla birlikte bazı Şâfiîler geçerli kıyas ile âhad haberin nesh edilmesini caiz görmüşlerdir.<sup>41</sup>

Kıyası hüccet saymayan İbn Hazm (ö. 456/1064) ise isim vermeden kıyasın nassı nesh edeceğini savunan söz konusu Şâfiî usulcülerini eleştirerek şöyle demiştir: Bir grup usulcü kıyas ile Kur'ân ve Sünnet'in neshinin caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş isabetsiz bir görüştür. Bundan daha tuhaf olanı, nassın kıyas ile nesh edileceğini söyleyen Şâfiîlerin, Kur'ân'ın, Sünnet ile neshini reddediyor olmalarıdır. Hakikatleri tersine çevirme bakımından bundan daha vahimi yoktur. Kıyas batıl olunca artık batılın kullanılması helal olmayacağı gibi kıyas sebebiyle hakikatler de terk edilemez. İctihad ve kıyas yoluyla mütevatir ve sahih olan âhad habere aykırı davranmanın helal olmadığı konusunda ümmet ittifak etmiştir. Bu sebeple haber-i vahidin rey veya kıyasla neshini veya ona aykırı hareket etmeyi caiz gören kimse icmâya aykırı hareket etmiş ve ondan dışarı çıkmış olur.<sup>42</sup>

Mutezilî usulcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de sahâbenin kıyasla Kur'ân'ın nesh edilemeyeceği konusunda icmâ ettiğini söylemiştir. Ona göre ümmetin bu icmâi olmasaydı kıyasla Kur'ân nesh edilebilirdi. Fakat bu icmâ ile bu konudaki şüphe ortadan kalkmıştır.<sup>43</sup>

39 Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi Şerhi Müsellemi's-subût*, 2/100.

40 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîd*, 5/289.

41 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es- Sem'ânî, *Kavâti'ül-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/426.

42 Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman, (Kâhire: Dâru'l-hadis, 1426/2005), 4/533.

43 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 2/280-281.

### 2.1.2. Kendisiyle Tahsis Caiz Olan Her Delille Neshi Caiz Görenler

Bazı usulcülere göre kendisiyle Kur'ân'ın âmminin tahsis edilmesi caiz olan (kıyas ve âhad haber gibi) herbir delille mutlak olarak nassın nesh edilmesi de caizdir. Bunlardan bazıları kıyasla Kur'an nassının ve mütevatir haberin nesh edilebileceğini söylerken bazıları kıyasla sadece âhad haberlerin nesh edilebileceğini söylemişlerdir. Bu görüşleri isim zikretmeden Mâlikî usulcü Kadı Bâkılânî rivayet etmiştir.<sup>44</sup> Aynı şekilde bu görüşü isim vermeden İsfahânî (ö. 749/1349) ve İbn Kudâme (ö. 620/1224) de bazı usulcülerden rivayet etmişlerdir.<sup>45</sup> İbn Kudâme bu konuda şunları söylemiştir: Usulcülerden bir grup "kendisiyle tahsis caiz olan her şeyle nesh de caizdir" şeklinde şâz bir görüş ileri sürmüşlerdir. Bu görüş akıl, icmâ ve haber-i vahid deliliyle çelişmektedir. Zira bunların tamamı ile tahsis caiz iken nesh caiz olmaz. Çünkü tahsis ile nesh eşit değildir. Tahsis bir beyan, nesh ise hükmü kaldırmaktır.<sup>46</sup> Bu müelliflerin bahsettikleri usulcüler muhtemelen Şîrâzî'nin (ö. 476/1084) isimlerini açıkladığı aşağıdaki usulcülerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin belirttiğine göre Şâfiî'nin talebelerinden Müzenî (ö. 264/878) ile Rebî' b. Süleyman'ın (ö. 270/884) öğrencisi Enmâtî (ö. 288/901) neshi tahsisle bir tutarak nassları tahsis etmek caiz olan her delille neshinde caiz olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>47</sup> Bu görüş Enmâtî'nin talebesi İbn Süreyc'den (ö. 306/918) de nakledilmiştir.<sup>48</sup> Kaynaklarda bu görüşü savunan başka usulcü bilinmemektedir.

### 2.1.3. Celî Kıyas ile Nassların Neshini Caiz Görenler

Bu görüşü benimseyenler daha ziyade bir kısım Şâfiî usulcülerdir. Bunlar celî kıyas ile hafî kıyası<sup>49</sup> birbirinden ayırıp celî kıyas ile nassın nesh edilmesinin caiz, hafî kıyas ile caiz olmadığını söylemişlerdir.

Ebü'l-Hüseyin b. Kattân, hocası Enmâtî'nin, Kur'an'dan istinbat edilen kıyasla Kur'an'ın, Sünnet'ten istinbat edilen kıyasla Sünnet'in nesh edileceğinin aklen mümkün olduğunu söylediğini rivayet etmiştir. O, Şâfi âlimlerin çoğunun bunu caiz gördüğünü fakat bu şekil bir neshin vaki olmadığını söylemiştir.<sup>50</sup> Bâcî (ö. 474/1082) ise Enmâtî'nin celî kıyası kısımlara ayırdığını belirttiikten sonra bunun

44 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/290.

45 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 2/559.

46 Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Said (Riyad, y.y. 1399/1979), 87-88.

47 Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *et-Tabsıra fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasen Heytû (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1403/1982), 274.

48 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/290.

49 Kıyas; Celî kıyas (illet kıyası) ve hafî kıyas (şebek kıyası) şeklinde iki kısma ayrılır. Celî kıyas; illeti, nass veya fahve'l-hitâb yahut icmâ gibi kesin bir yolla bilinen kıyasa denir. Bu kıyasta asıl ile fer' arasında bulunan farkın kaldırılmış olduğu kesin olarak bilinir. Hafî kıyas; illeti, istinbat yoluyla bilinen kıyasa denir. Bunda asıl ile fer' arasındaki farkın kaldırıldığı zannî olarak bilinir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 246-247.

50 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/291; 7/51; Enmâtî'nin görüşü konusunda ayrıca bk: Nail Okuyucu, "Enmâtî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1/406.

hakikatte bir ihtilaf olmadığını, çünkü bu kıyasın hitabın mefhumu (mefhûmü'l-muvafaka) olduğunu, bunun da hakikatte bir kıyas sayılmayıp ancak nass yerine kaim olduğunu söylemiştir.<sup>51</sup> Maverdî (ö. 450/1058) ile Rûyânî (ö. 502/1108) ise celî kıyası üç kısma ayırmışlardır: Birincisi, Allah Teâla'nın "Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırlarsa, kendilerine "öf!" bile deme!"<sup>52</sup> âyetinde olduğu gibi istidlâle gerek olmadan manası nassın zâhirinden anlaşılan kıyastır. Daha doğru olan görüşe göre bu ifade lafzen olmasa da kıyasen onları dövmenin haram kılındığını göstermektedir.<sup>53</sup> Bununla neshin caiz olup olmadığı hususunda iki görüş bulunmaktadır. Çoğunluğa göre bununla nesh caiz değildir. İkincisi, Hz. Peygamber'in, şaşı ve topal hayvanları kurban olarak kesmekten nehyeden hadisinde olduğu gibi manası bilinen kıyastır. Burada âmâ olan şaşı olana, topal olan ayağı kesilmiş olana kıyas edilir. Çünkü bunların kusuru daha fazladır. İşte bu kıyasla tahsis caiz olduğu halde aslının hilafına onunla amel etmek caiz değildir. Üçüncüsü, Cuma saatindeki alış-veriş yasağına nikâh yapmanın kıyas edilmesi ve kazif (iffete iftira) haddinin yarıya düşürülmesi konusunda kölenin cariyeye kıyas edilmesi gibi manası ince bir fikir yürütme ve zahir bir istidlal ile anlaşılan kıyastır. Bununla nesh yapılması caiz olmamakla birlikte Şâfiî usulcülerin çoğuna göre Kur'an'ın âmminin tahsisi caizdir.<sup>54</sup>

Şirâzî'ye göre celî kıyas da bir kıyas olduğu için hafî kıyasla nass nesh edilemeyeceği gibi celî kıyasla da nesh edilemez. Zira kıyasa nass bulunamaması halinde başvurulur. Kıyas nass ile çatıştığı zaman nass kıyasın hükmünü iptal eder. Bir şeyin hükmünü iptal eden delilin onunla nesh edilmesi caiz değildir. Tıpkı Sünnet'i iptal eden Kur'an'ın Sünnet ile neshinin caiz olmayışı gibi celî kıyas ile de nassın nesh edilmesi caiz değildir.<sup>55</sup> İslâm hukukçularının cumhuruna göre de kıyas ister celî olsun ister hafî hiçbir şekilde nassı nesh edemez. Cumhur bu konuda sahabenin icmâsıyla amel etmiştir. Çünkü sahabe Kitab ve haber-i âhad da olsa Sünnet karşısında kıyasın (re'yin) terk edileceği hususunda görüş birliği etmişlerdir.<sup>56</sup>

#### 2.1.4. İletî Nassla Belirlenen Kıyas ile Neshi Caiz Görenler

Bazı usulcüler illetî nassla belirlenmiş kıyasla istinbat ile belirlenmiş kıyası birbirinden ayırarak birincisiyle nassı nesh etmenin caiz diğeriyle caiz olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>57</sup>

51 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 5/291; 7/51.

52 el-İsrâ 17/23.

53 Taha Nas, "Mefhûmü'l-Muvafaka'nın Delâleti", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 92; Uğur Bekir Dilek, "Nassın/Mefhûm-i muvafakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Celî kıyas mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (2012), 319.

54 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 5/291; 7/51.

55 Şirâzî, *et-Tabsıra*, 274.

56 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/66; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/174; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûliş-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî, 2/159.

57 Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-ukûd*, 2/440; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'*, 2/159; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/102.

Âmidî (ö. 631/1233), Bâbertî (ö. 786/1384) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) illeti nassla belirlenmiş kat'î kıyası, istinbat ile belirlenen zannî kıyastan ayırıp birincisiyle nassları nesh etmenin caiz, diğeriyle caiz olmayacağını söylemişlerdir.<sup>58</sup> Âmidî'ye göre kıyas kat'î olur ve daha önce gelirse bu nass gibi olduğundan kendisiyle nesh caizdir. Fakat bir hitap olmadığı için bu nesihi diye adlandırılmaz. Çünkü ona göre nesh bir hitaptan ibarettir. İletti istinbat ile belirlenmiş olmasından dolayı zannî kıyas ise nâsîh de olmaz, mensûh da olmaz.<sup>59</sup> Bâbertî ile Leknevî'ye (ö. 1225/1810) göre de her iki kıyasın illeti mansûs ve aynı illetin fer'de de varlığı kesin olarak bilinirse (ki buna kat'î kıyas denir) o zaman bu kıyas nass mesabesinde olduğundan nâsîh de mensûh da olur. Kıyas zannî olursa nâsîh de mensûh da olmaz.<sup>60</sup> Bazı Şâfiî usulcülere göre de "şarab keskinleşmesinden (sarhoş ediciliğinden) dolayı haram kılınmıştır" ifadesinde olduğu gibi kıyasın illeti nassla belirlenmiş ise kendisiyle amel edildikten sonra bu kıyasla nesh yapılması caiz olup onunla keskinleşen hurma şirasının helallik hükmü nesh edilir. İstinbat yoluyla belirlenen illetle nesh yapılması ise caiz değildir. Bâcî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>61</sup> Safiyyüddin Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315) ise bu konuda Şâfiîler arasındaki ihtilafın Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zamanla sınırlı olduğunu ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra ittifakla nassın hükmünü kıyasla nesh etmenin caiz olmadığını söylemiştir.<sup>62</sup> Kelvezânî'ye (ö. 510/1116) göre ise kıyasla sabit olan hüküm ya Hz. Peygamber zamanında onun illeti açıklaması yahut onu tenbihte bulunması ile sabit olur. Bu hükmün aynı şekilde ondan sadır olan bir nass ile nesh edilmesi caizdir.<sup>63</sup> İbn Kudâme'ye göre de kıyas ile sabit olan hükmün illeti nass ile belirlenmişse bu kıyas nass mesabesinde olup başka bir hüküm nesh edebilir ve başka bir delille de nesh edilebilir. İletti nassla belirlenmemişse dereceleri farklı olmakla birlikte bu kıyas nâsîh de mensûh da olamaz.<sup>64</sup>

### 3. Kıyasın İcmâyî Neshetmesi

İslâm hukukçuları arasında bu konuda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Cumhur kıyasın icmâyî nesh etmesinin caiz olmadığını söylerken bazı usulcüler bunun mümkün olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>65</sup>

58 Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Said (Riyad, 1399), 87-88; Seyfüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/147-148; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'*, 2/159.

59 Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 3/147-148.

60 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*, 3/175; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/439-440; Leknevî, *Fevâtihu'l-rahamût*, 2/101-102.

61 Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, 5/292.

62 Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirayeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman Yusuf- Sa'd b. Salim es-Süveyh (Mekketü'l-Mükerrreme: bs., 1417/1996), 6/2377; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/292.

63 Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, 2/390-391.

64 Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Said (Riyad, 1399/1979), 87-88.

65 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/401-402; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2/554-555; İcî, *Şerhu Muhtasarî'l-muntehe'l-usûli*, 3/254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6/2368.

Fıkıh usûlündeki nesh teorisine göre bir hüküm ancak kendi misli veya daha üstün bir delille nesh edilebilir. Fukahanın ittifakıyla icmâ kıyastan daha üstün bir delil olduğu için kıyasla onun nesh edilmesi tasavvur olunamaz. Zira icmâ daha güçlü bir delil olduğundan kıyasın sahih olması için icmâ ile çatışmaması şarttır. Kıyas icmâ ile çatışırsa sıhhat şartı ortadan kalktığı için kıyasın sübutu da ortadan kalkmış olur. Şer'an sabit olmayan bir delille icmânın nesh edilmesi ise caiz değildir.<sup>66</sup>

Öte yandan ümmetin âlimlerinin topluca hakkı terk etmesi caiz olmadığından kıyas önceden sabit bir delile dayanan bir kıyas ise ümmetin onu terk edip aksine icmâ etmeleri bu kıyasın fasit olduğunu gösterir. Kıyas yeni bir delile dayanarak yapılacaksa, o konuda Kitab, Sünnet yahut icmâdan ibaret yeni bir delil ortaya çıkması tasavvur edilemez.<sup>67</sup> Zira Peygamber'in vefatından sonra yeni bir nass varit olması muhtemeldir. Şayet kıyas bir icmâyâ dayanarak yapılmış ise o zaman bu kıyas batıl olur. Çünkü icmâyâ dayanan kıyas doğru olsaydı ümmetin bütün âlimleri onu terk ederek aksi yönde icmâ etmezdi.<sup>68</sup> Ayrıca icmâ ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelir. Onun vefatından sonra da nesh yoktur.<sup>69</sup> Bu sebeple icmânın kıyası neshetmesi caiz olmadığı gibi kıyasla icmânın nesh edilmesi de caiz değildir.<sup>70</sup>

Bununla birlikte bir asrın fakihleri bir meselede iki görüş benimsedikleri zaman bu, söz konusu meselenin içtihadî bir mesele olduğu ve hakkındaki görüşlerin ikisini de seçmenin caiz olduğu hususunda onların icmâ ettikleri anlamına gelir. Bundan sonra aynı fakihlerin yahut sonraki asrın fakihlerinin bu görüşlerden sadece biri üzerinde icmâ etmeleri caizdir. Sonrakiler bu görüşlerin biri üzerinde icmâ ettikleri zaman önceki asrın fakihlerinin icmâsına uymanın cevazı ortadan kalkar. İşte bu durum kıyas ile neshten ibarettir.<sup>71</sup> Fakat hakkında ihtilaf bulunduğu için bu iki görüşten biri üzerinde ikinci icmânın meydana gelmesi kabul edilemez. İkinci icmânın gerçekleşmesi kabul edilse bile bu, birinci icmânın nesh edildiği anlamına gelmez. Çünkü birinci icmânın geçerli olduğu kabul edildikten sonra artık nesh edilemez.<sup>72</sup> Diğer taraftan birinci icmânın geçerli olması ikinci icmânın yapılmaması şartına bağlıdır. İkinci icmâ meydana geldiği zaman birinci icmânın

66 Fahrreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzi, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/460; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/440; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vusûl*, 245.

67 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/402; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/391; Ebû'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/489-490.

68 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/401-402; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, 2/391; İbn Akil, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 5/489-490.

69 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/1006.

70 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/176.

71 Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/436; İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2/554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müetehe'l-usûli*, 3/254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6/2368.

72 Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/436.



şartı ortadan kalkar. Şartı ortadan kalktığı için icmânın ortadan kalkması ise bir nesh sayılmaz.<sup>73</sup>

#### 4. Kıyasın Başka Bir Kıyasla Sabit Olan Hükümü Nesh Etmesi

Kıyasın başka bir kıyasla sabit olan hükümü neshetmesinin sahih olup olmadığı konusunda da İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İslâm hukukçularının cumhuru mutlak olarak kıyasın kıyasla neshini hiçbir halde caiz görmezken bazıları celî kıyas ile hafî kıyasın nesh edilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir.

##### 4.1. Kıyasın Kıyasla Neshini Mutlak Olarak Caiz Görmeyenler

Fukaha ve usulcülerin cumhuru göre kıyas asıllara tabi olduğu için aslı sabit iken kıyasın nesh edilmesi imkânsızdır. Bunun yanında nesh çoğunluğa göre şer'î hükümün ortadan kaldırıldığını beyan etmek olduğu için kıyasın başka bir kıyasla yahut kıyastan daha üstün olan herhangi bir delille nesh edilmesi caiz değildir. Zira kıyasla çatışan bir delil bulunması halinde çatışan delil kıyastan üstün ise o kıyasın nesh edildiği değil, sahih olmadığı anlaşılır. Kıyasın misli bir delil ise önceki kıyasın hükümünü iptal edemez. Müçtehidin nazarında ikinci delil daha üstün ise onunla amel eder. Çünkü hilafına kesin delil bulunmaması halinde müçtehidin üstün olan delille amel etmesi gerekir.<sup>74</sup>

Öte yandan cumhura göre gerek celî olsun gerek hafî olsun zanna dayanan kıyas hiçbir şeyi neshedemez. Çünkü kıyas kat'î ise, kat'înin kat'î olmayana takdim edileceği ve kuvvetli sebebiyle zayıf olanın terk edileceği hususunda görüş birliği olduğundan, onun zannî kıyasla neshi caiz değildir. Kıyas zannî ise, aynı şekilde o da nesh edilemez. Zira daha önce sabit olan zannî kıyasla amel, kendisiyle çatışan ve aykırı olan delilden üstün olması şartıyla sabit olur. Şayet başka bir kıyas ondan daha üstün ise, kendisiyle amelin şartı ortadan kalkar ve hüküm iktiza eden bir delil olmaktan çıkar. Böylece üstün olan kıyas sebebiyle önceki zannî kıyasın hükümünün sabit olmadığı anlaşılır. Bu durumda hükümün ortadan kalkması da nesh edilmesi de sözkonusu olmaz.<sup>75</sup> Çünkü nesh teorisine göre bir hükümün neshi ancak o hüküm sabit olduktan sonra mümkündür. Sübutu ortadan kalkan hükümde nesh cereyan etmez.

73 İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2/554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münthe'el-usûlî*, 3/254; Şevkânî, *Irşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6/2368; bu konuda ayrıca bk. Çetintaş, Recep, "Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden İcmâ", *Diyanet İlmî Dergi*, 1/56 (2020), 61.

74 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Müessesetü'r-risâle, 1419/1998), 3/203; Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûlî'l-fikh*, 124; Pezdevî, *Usûlül-Bezdevî*, 3/175; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/1006; Âmidî, *el-lhkâm*, 3/147.

75 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/1006; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/438; Zerkeşi, *el-Bahrul-muhîr*, 5/289; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/174-175.

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre ise kıyas başka bir kıyasla çatışır ve bu çatışma kıyasın iki aslı arasında olursa bunda kesinlikle bir nesh düşünülebilir. Çünkü bu nassların birbiriyle neshedilmesi kabilindendir. Çatışma kıyasın iki illeti arasında olursa bu, kıyasların çatışması kabilinden değil asıl ve fer'deki çatışma kabilindendir. Sayrâfi (ö. 678/1279) böyle bir durumda tevkîfi bir delil olmadıkça neshin meydana gelemeyeceğini, çünkü bu hususta asla kıyasın bir rolünün bulunmadığını söylemiştir.<sup>76</sup>

#### 4.2. Celî Kıyas ile Hafî Kıyasın Nesh edilmesini Caiz Görenler

Nevevî (ö. 676/1277) ile İsnevî (ö. 772/1370) bu görüşü benimsemişlerdir. İsnevî'ye göre kıyasın kıyasla neshi, kıyasın şartının ortadan kalkmasıyla kıyas da ortadan kalkacağından dolayı caizdir. Zira kıyas kendisinden daha açık (celî) bir kıyas ile nesh edilebilir.<sup>77</sup> İsnevî kıyası nesh edecek delili "daha açık kıyas/eclâ kıyas"a indirgemıştır. Çünkü daha açık kıyastan başkası nass yahut icmâ yahut birinci kıyasa denk bir kıyas veya ondan daha kapalı (hafî) bir kıyas olur. Bunların hiçbirisiyle kıyasın neshi caiz değildir. Birinci ve ikinci delil (kıyas ve icmâ) ile nesh edilmesinin imkânsızlığı daha önce zikredildiği üzere kıyasın şartının ortadan kalkmasıyla kıyasın bizzat kendisinin ortadan kalkmasından dolayıdır. Denk bir kıyasla neshine gelince tercih ettirici bir sebep olmaksızın bunlardan birini diğerine tercih imkânsız olduğundan dolayı caiz değildir. Dördüncüsüne gelince, bu da daha düşük seviyede olanı üstün olana takdim etmeyi gerektirdiğinden dolayı caiz değildir. Nevevî'nin açıklamasından kıyasın bazen nâsîh bazen de mensûh olabileceği fakat kıyasla, ancak kendisinden daha kapalı (hafî) olan başka bir kıyasın nesh edilebileceği, aynı şekilde kıyası ancak daha açık/eclâ bir kıyasın neshedeceği anlaşılmaktadır. İsnevî de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>78</sup>

#### 5. Mensûh Olma Yönünden Kıyas

Kıyas nesh ilişkisi bağlamındaki tartışılan konulardan biri de kıyasın başka delillerle nesh edilip edilemeyeceği meselesidir. Bunların başında kıyasın nass ile nesh edilmesi gelmektedir.

##### 5.1. Kıyasın Nass ile Nesh Edilmesi

Kıyasın nass ile nesh edilmesinden maksat; Hz. Peygamber'in bir şeyi, illetini beyan ederek meşru kılıp sonra aynı illeti taşıyan ve benzeri olan başka bir şeyi ona kıyas etmeyi yasaklamasıdır. İslâm hukukçularına göre Hz. Peygamber hayatta iken illetini açıklaması yahut tenbih etmesi ile sabit olan kat'î kıyasın (bir hükmün) nass veya kat'î kıyas ile nesh edilmesi caizdir. Mesela, Hz. Peygamber satım

76 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 5/290.

77 İsnevî, *Nihâyetü's-sül Şerhu Minhâci'l-vüsûl*, 245.

78 İsnevî, *Nihâyetü's-sül Şerhu Minhâci'l-vüsûl*, 246.

akdiyle buğdayın buğdayla değişimindeki fazlalığın haram kılındığını açıklar<sup>79</sup> ve bu haram kılmanın illetinin buğdayın keyli veya veznî bir şey olmasını ve bu kıyasla amel edilmesi gerektiğini bildirir. Bu durumda bizim buğdayın üzerine pirinci kıyas etmemiz gerekli olur. Aynı şekilde benzeri şeyler de buna kıyas edilir. Bundan sonra Hz. Peygamber satım akdiyle pirincin pirinçle değişimindeki fazlalığın mübah olduğunu açıklar ve bunun buğdaya kıyas edilmesini yasaklarsa o zaman bu kıyasın nass ile neshi kabul edilir.<sup>80</sup>

Hız. Peygamber'in vefatından sonra elde edilen kıyasa gelince, bundan sonra yeni bir nassın vürudu muhal olduğundan onun Kur'an nassıyla yahut herhangi bir Sünnet nassıyla nesh edilmesi söz konusu olamaz. Fakat kıyasın mecazen nass, icmâ ve kıyas ile neshi mümkündür. Şöyle ki; bir müçtehid kıyas yoluyla bir şeye haram hükmü verdikten sonra yaptığı kıyasın aksine bir nassa ulaşır yahut fakihler onun kıyasının zıddı bir hüküm üzerinde icmâ eder ya da bizzat kendisi önceki kıyasından daha üstün bir kıyasa ulaşırsa böyle bir durumda önceki kıyasla sabit olan hükmü iptal etmesi gerekir. Ancak bu durum nesh olarak isimlendirilmez. Çünkü önceki kıyası ile, ondan daha üstün başka bir kıyas, icmâ veya nassla çatışmaması şartıyla amel etmiştir.<sup>81</sup>

İsfahânî'ye göre Hz. Peygamber hayatta iken kat'î olan kıyasın kat'î bir delille nesh edilmesi caizdir. Çünkü bu kıyasın hükmü, kat'î olan nassın hükmü gibidir. O halde kat'î delilin kat'î delil ile nesh edilmesi caiz olduğu gibi kat'î olan kıyasın kat'î olan kıyasla nesh edilmesi de caizdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise müçtehid nâsihini bilmediği için kat'î olan bir kıyas ile amel ettikten sonra bu kıyası nesh eden bir delile vakıf olduğunda bundan önceki kıyasın Peygamber zamanında nesh edilmiş olduğu ortaya çıkar.<sup>82</sup>

Kıyasın şer'î bir delille nesh edilmesi iki tartışmayı gündeme getirmiştir. Birincisi aslı sabit kalmakla birlikte kıyasın nesh edilmesinin nesh sayılıp sayılmayacağı, ikincisi kıyasla sabit olan hükmün nesh edilmesinin fer'in hükmünün nesh edilmesini gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasıdır.

### 5.1.1. Aslı Sabit Kalmakla Birlikte Kıyasın Nesh Edilmesi

Hanefîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve bir görüşünde Mutezilî usulcü Kâdı Abdülcebâr kıyas asıllara tabi olduğu için asıllar sabit iken Hz. Peygamber'in vefatından sonra kıyasın nass ile nesh edilmesinin imkâsız olduğunu söylemişler-

79 Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarda ve peşin olarak (değişin). Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa, peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz." bk. Müslim, "Müsâkât", 81-84; Nesâî, "Büyü", 50; İbn Mâce, "Ticârât", 48; Dârimî, "Büyü", 41.

80 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, 1/403; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 2/390; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vüsûl*, 245; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 349; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 2/439.

81 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, 1/403; Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, 2/390-391; İbn Akil, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 5/489-490; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 350.

82 İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 2/559.

dir. Çünkü bu durum, kıyasın Kitab ve Sünnet'ten ibaret asıllarının neshi anlamına gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nasların nesh edilmesi ise muhaldir.<sup>83</sup> Şevkânî bu meselede aslı sabit iken kıyasın neshinin caiz olmadığını söyleyenlerin görüşünü tercih ederek usulcülerden bir grubun da bu görüşü benimsediğini söylemiştir.<sup>84</sup> Bu görüşü benimseyen usulcülerden Merdâvî (ö. 885/1481) ile İbnü'n-Neccâr (ö. 972/1565), İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) de bu görüşü tercih ettiğini söylemişlerdir.<sup>85</sup>

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mutezileden bazı usulcüler ise kıyasın hükmünün nesh edilmesinin mutlak olarak caiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak Basrî, Hz. Peygamber zamanında mevcut olan kıyasla ondan sonra mevcut olan kıyası birbirinden ayırmıştır. O, Peygamber zamanında mevcut olan kıyasın nass ve kıyas ile nesh edilmesini caiz görürken, Hz. Peygamber'in zamanından sonra elde edilen kıyasın aslı sabit iken artık yeni bir nassın vürudu imkânsız olduğundan hükmünün Kur'an nassıyla yahut herhangi bir Sünnet nassıyla nesh edilmesinin caiz olmadığını söylemiştir.<sup>86</sup> Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) belirttiğine göre âlimlerin cumhuru da Hz. Peygamber'in vefatından sonra kıyasın nassı nâsih de onunla mensûh da olamayacağı görüşünü tercih etmiştir.<sup>87</sup>

### 5.1.2. Aslın Hükmü Nesh Edilince Fer'in Hükmünün Neshi

Fukaha ve usulcülerin cumhuruna göre kıyasla sabit olan hükmün aslının nesh edilmesi fer'in hükmünün de nesh edilmesini gerektirir.<sup>88</sup> Mesela, bir illete binaen herhangi bir mesele hakkında hüküm sabit olur ve bu hükmü başka bir mesele kıyas edildikten sonra kendisine kıyas yapılan mesele hakkındaki illet nesh edilirse, bu aslın fûrû'ları hakkındaki hüküm iptal edilmiş olur. Çünkü fer' asla tâbidir. Asıl hakkındaki hüküm iptal edilince fer' hakkındaki hüküm de iptal edilir.<sup>89</sup> Çünkü kıyası gerekli kılan aslın hükmünün ortadan kalkması mücebin (fer'in) hükmünün de ortadan kalkmasını gerektirir. Bir de başkasına tâbi olarak sabit olan şey, tâbi olduğu şeyin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Burada tâbi

83 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 1/403; Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit b. Ahmed, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî (es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2000), 1/256; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 1/426; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/147; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/175; Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferrec, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân (B.y.: Mektebetü'l-ubeykân, 1420/1999, 3/1161-1162; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/293, 302; Takiyyüddin Ebû Bekir b. Zeyd el-Cerrâi, *Şerhu Muhtasari usûli'l-fikh*, thk. Abdülaziz Muhammed İsâ, Kuveyt, 1434/2012, 3/170.

84 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/76.

85 Merdâvî, *et-Tahrîr Şerhu't-Tahrîr fi usuli'l-fikh*, thk. Abdurrahman el-Cübeyn vd., 6/3070; Takiyyüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed el-Futûhî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (B.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997), 3/571.

86 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 1/403; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/175; Cerrâi, *Şerhu Muhtasari usûli'l-fikh*, 3/170.

87 Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1/256; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 1/426; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/175; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/293, 302; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/103.

88 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 1/426; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 2/561; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-muntehe'l-usûli*, 3/263; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/1170; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 3/72-73.

89 Şîrâzî, *et-Tabîrâ*, 275; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 1/426; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/103.

olunan asıl, tâbî olan ise fer'dir. Aslın ortadan kalkmasına rağmen fer'in devam etmesi doğru değildir. Çünkü devam ederse fer' olmaktan çıkar.<sup>90</sup>

Öte yandan fer' hakkındaki bu hüküm asıl hakkında sabit olduğu için fer'de de sabit olmuştur. Bu sebeple asıl hakkındaki hüküm nesh edilince fer'deki hükmün de ortadan kalkması gerekir. Çünkü fer' hakkındaki hüküm bir asıl ve illete muhtaçtır. Bundan sonra illetin ortadan kalktığı için sabit olması hükmün de ortadan kalkmasını gerektirir. Bu ise iddia edildiği gibi kıyas ile nesh değil sadece mûcibi ortadan kalktığı için hükmün de ortadan kalkmasından ibarettir. Diğer bir ifadeyle illet ile illetin hükmünün ortadan kalkmasıdır. Burada neshten söz edilmesi caiz değildir. Zira herhangi bir nâsîh olmaksızın neshten söz edilemez. İlet ortadan kalktığında onun hakkında neshten söz edilmesi doğru olmayınca asıl ortadan kalktığında onun hakkında da söz edilmesi doğru değildir.<sup>91</sup> Safiyyüddin el-Hindî illeti ortadan kalktığı için hükmün ortadan kalkması ittifakla nesh olmadığından buradaki tartışmanın illet ortadan kalkınca hükmün ortadan kalkıp kalkmadığı noktasında olduğunu ve bir nesh sayılıp sayılmadığı konusunda olmadığını söylemiştir.<sup>92</sup> Ancak geç dönem Hanefî usulcü Leknevî, illet şâri tarafından kaldırıldığından cumhur, illetin ortadan kalkmasından dolayı hükmün ortadan kalkmasını nesh saymasa da<sup>93</sup> söz konusu hükmü Şâri'in meşru kılıp sonra illetini yok ederek hükmü de yok ettiğinden bunun da bir nesih olduğunu söylemiştir.<sup>94</sup>

## 5.2. Kıyasın İcmâ ile Nesh Edilmesi

Çoğunluk âlimler icmânın kıyası nesh edecek bir fonksiyona sahip olmadığını söylemişlerdir.<sup>95</sup> Çünkü daha sonra gerçekleşen icmâ kat'î olduğu için bu, zannî olan kıyasla amel etme şartının ortadan kalktığını gösterir. Daha önce geçtiği üzere amel etme şartı ortadan kalkınca, kıyasın hükmü de ortadan kalkacağı için burada bir neshten söz edilemez. Neshin mahiyeti konusunda cumhurdan farklı düşünceye sahip olan Hanefî usulcülere göre de kıyasın kıyasla ve ondan daha üstün bir delille neshi caiz değildir. Çünkü onlara göre nesh şer'î hükmün müddetinin sona erdiğini beyan etmektir. Kıyas daha üstün bir delille çatışırsa kıyasın sahih olmadığı anlaşılır. Dengi olan bir delille (yani başka bir kıyasla) çatışırsa öncesinin hükmü iptal edilmez. Müctehide göre bu kıyas daha râcih

90 Sem'ânî, *Kavâti'ül-edille*, 1/426; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'bnî'l-Hâcib*, 2/561; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münteha'el-usûli*, 3/263; İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, 3/1170; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/72-73.

91 Şîrâzî, *et-Tabsîra*, 275.

92 Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyad: bs., 1411/1990), 4/1290; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/297.

93 Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/103.

94 Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/103; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/72.

95 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/403; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/460; Şihabüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (B.y.: Şirketü't-tabâati'l-fenniye el-müttahide, 1393/1973), 314; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, 3/175; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 246.

ise onunla amel eder.<sup>96</sup> Şâfiilere göre de icmânın kıyası neshetmesi tasavvur olunamaz. Aksi takdirde kıyas bir hükmü iktiza edip sonra âlimler bu kıyasın hilafına icmâ ettikleri takdirde icmâ daha sonra meydana geldiği için o sabit olduktan sonra bu kıyasın hükmü ortadan kalkacaktır. Bu muhaldir. Çünkü kıyasın sahih olmasının şartı o konuda bir icmâ bulunmamasıdır. İcmâ mevcut olduğu zaman kıyasın sıhhat şartı ortadan kalkar. Şartı ortadan kalktığı için hükmün ortadan kalkması ise nesh olmaz.<sup>97</sup>

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile Mutezilî olmamakla birlikte onun kelâmî usul teorisinden ve *el-Mu'temed'*inden etkilendiği bilinen<sup>98</sup> Hanefî usulcü Üsmendî'ye (ö. 552/1157 [?]) göre icmânın kıyası neshi hakikat yoluyla caiz olmamakla beraber manâ (mecaz) yoluyla caizdir. Mesela, bir müctehidin nass araştırması yapıp, nass bulamadığında kıyas yoluyla bir şeye haram hükmü verip, sonra fukahanın bu kıyasın aksi yönünde icmâ etmesi veya müctehidin illeti daha önce yaptığı kıyasın illetinden daha güçlü bir kıyas bulduğunda önceki kıyasla sabit olan hükmü iptal etmesi böyledir. Fakat bu nesh olarak adlandırılmaz. Çünkü içtihad (kıyas)la amel etmek ancak o konuda kendisinden daha üstün bir icmâ ve illeti ondan daha güçlü bir kıyas bulunmaması şartıyla caiz olur. Müctehid böyle bir delili görürse kıyasın şartı ortadan kalktığı için önceki hüküm ortadan kalkmış olur. Bu da nesh diye adlandırılmaz.<sup>99</sup> O halde icmânın kıyası nesh etmesi caiz olmadığı gibi onunla nesh edilmesi de caiz değildir.<sup>100</sup> Usulcülerin cumhuru da bu görüştedir.<sup>101</sup> Bu düşüncenin aksini kabul ettiğimizde kıyas bir hükmü iktiza ettiği halde âlimlerin bu kıyasın hilafına icmâ etmiş olmaları gerekir. Bu durumda icmâ daha sonra meydana geleceği için o sabit olduktan sonra kıyasın hükmü ortadan kalkacaktır ki bu caiz değildir.<sup>102</sup>

## Sonuç

Fıkıh usulünün tedviniyle birlikte âlimler kıyasın mahiyeti, rükünleri, kaynak değeri ve neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir kıyas teorisi meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda kıyasın nassı, icmâyı ve başka bir kıyası nesh etmesi ve bunlar tarafından nesh edilmesi konularında hem farklı ekoller arasında hem de aynı ekole mensup usulcüler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Usulcülerin ezici çoğunluğu kıyasın nassı yahut icmâyı veya başka bir kıyası nesh edemeyeceği gibi onlar tarafından da nesh edilemeyeceği

96 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahirî'l-İslâm el-Bezdevî*, 3/175; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/101-102.

97 Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1/460.

98 M. Sait Özervarlı, "Üsmendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/389.

99 Basrî, *el-Mu'temed*, 1/403; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 350.

100 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/176.

101 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/460; Şihâbüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (B.y.: Şirketü't-Tabâati'l-Fenniye el-Müttahide, 1393/1973), 314; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 246; bu konuda ayrıca bk. Çetintaş, Recep, "Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden İcmâ", *Diyanet İlmî Dergi*, 1/56 (2020), 58.

102 Râzî, *el-Mahsûl*, 1/460; Çetintaş, "Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden İcmâ", *Diyanet İlmî Dergi*, 1/56 (2020), 58.

görüşünü benimsemiştir. Bazı usulcüler ise cumhura muhalefet ederek kıyasın hem başka delilleri nesh edebileceği hem de onlarla nesh edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.

Bu görüşün isabetli bir görüş olmadığı ortadadır. Zira deliller hiyerarşisinde kıyas kuvvet bakımından Kur'an, Sünnet ve icmâdan sonra gelir. O, kendi başına hüküm tespit eden bağımsız bir kaynak olmayıp bu kaynaklara tâbi olan ve onlardan birinde mevcut olan hükmü ortaya çıkaran bir delildir. Bu yüzden sahih olabilmesi için bu kaynaklardan herhangi birine aykırı olmaması gerekir. Bu kaynaklardan biriyle çatışırsa kıyasın sıhhat şartı ortadan kalktığı için hükmü de ortadan kalkar. Hükmü ortadan kalkan kıyasın bu delilleri nesh etmesi ise caiz değildir.

Fukaha ve usulcülerin cumhuruна göre kıyas asıllara tâbi olduğu için aslı sabit iken kıyasın kıyasla nesh edilmesi de imkânsızdır. Zira kıyasla çatışan bir delil bulunması halinde çatışan delil kıyastan üstün ise yapılan kıyasın sahih olmadığı anlaşılır. Kıyasın misli bir delil ise önceki kıyasın hükmünü iptal edemez. Kıyas, Hz. Peygamber zamanında O'nun illetini açıklamasıyla sabit olan bir kıyas ise bu da ancak yine onun beyanıyla nesh edilebilir. Bu da nassın nassı nesh etmesi kabilinden bir şey olup kıyasın kıyası nesh etmesi değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da nesh kapısı kapandığı için kıyasın hiçbir çeşidiyle nassın yahut icmânın ya da başka bir kıyasın nesh edilmesi caiz değildir.

Kıyasın nass ve icmâ ile nesh edilmesi de muhaldir. Çünkü nass veya icmâya aykırı bulunan kıyas esasında batıl olduğu için hükmü sabit olmamış demektir. Hükmü sabit olmayan bir delil hakkında ise nesh cereyan etmez. Neshin meydana gelmesi için hükmün sabit olması gerekir. Bu bakımdan en isabetli olan görüş, kıyasın hiçbir delili nesh edemeyeceği gibi başka bir delil ile kendisinin de nesh edilemeyeceğini söyleyen cumhurun görüşüdür.



**Kaynakça**

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbü'r-rahmân el-A'zamî. Beyrut: y.y., 1408/1987.
- Âmidî, Seyfüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2005.
- Atik, Sefa. "Şia Fıkıhında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2019), 97-123.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-nukûd Şerhu Muhtasari'bni'l-Hâcib*. thk. Dayfullah b. Sâlih b. Avn el-Umerî- Terhib b. Rebîân ed-Düserî. B.y.: Mektebetü'-Rüşd, 2005.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd. *el-İşâratü fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasen İsmâi eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd. *el-Hudûd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâkîlânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Bihârî, Muhibullah b. Abdîşşekûr el-Bihârî. *Müsellemi's-sübût*. (Leknevî'nin, *Fevâtihu'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût adlı eseri içinde*). nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Mahmud el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cerrâî, Takiyyüddin Ebû Bekir b. Zeyd. *Şerhu Muhtasari usûli'l-fikh*. thk. Abdülaziz Muhammed İsâ. Kuveyt, 1434/2012.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. nşr. 'Acil Câsim en-Neşmî. Kuveyt, 1415/1994.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Hameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah en-Nebâlî- Beşîr Ahmed el-Omerî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Çetintaş, Recep, "Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden İcmâ", *Diyanet İlmî Dergi*, 1/56 (2020), 39-66.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Dilek, Uğur Bekir. "Nassın/Mefhûm-i Muvafakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Celî kıyas mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2012).
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî. Riyad, 1411/1990.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî. *Teyşîrüt-Tahrîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

- Feyyûmî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbî's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî. es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2000.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *el-Musannef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmûd Hâmîd Osmân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdîsî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîz Abdurrahman es-Saîd. Riyad, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Melek, Abdüllatif. *Şerhu'l-Menâr fî'l-usûl*. İstanbul: y.y., 1385/1965.
- İbn Müflih, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân. Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.
- İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddin Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed el-Futühî. *Şerhü'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. b.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu Muhtasari'l-münthehe'l-usûli'l-bni'l-Hâcib el-Mâlikî*. Sadüddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisinde. thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman. *Beyânü'l-Muhatsar Şerhu Muhtasari'l-bni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. es-Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1407/1986.
- İsnevî, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasen b. Ali. *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vüsûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kacır, Temel. "Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20. sy. 1 (Haziran 2016).
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Karâfî, Şihabüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd. B.y.: Şirketü't-Tabâati'l-Fenniye el-Müttahide, 1393/1973.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1405/1985.
- Lâmîşî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdulmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

- Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizamüddin. *Fevâtihu'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Merdâvî, Alâüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi usulî'l-fıkh*. thk. Abdurrahman el-Cübreyin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006).
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*. thk. İlyas Kaplan et-Türkî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1432/2011.
- Nas, Taha. "Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâleti". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011) 91-110.
- Okuyucu, Nail. "Enmâti, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Özervarlı, M. Sait. "Üsmendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî* adlı eseri içindedir. Kahire, ts.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh*. Taftâzânî'nin Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh adlı eseri içinde. Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Mekketü'l-mükerreme, 1408/1987.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1404/1984.
- Şâban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Matâbiu Dâru'l-Kütüb, 1391/1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'îd el-Bedrî. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1413/1992.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhyiddîn Mastû - Yusuf Ali Büdeyvi. Dimeşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *et-Tebşîra fi usuli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasen Heytû. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1403/1982.
- Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahreddin. *Hâşiyetü't-Telvîh ilâ keşfi haķâ'iki't-Tenkîh*. (İcî'nin, *Şerhu Muhtasari'l-muntehe'l-usûli li İbni'l-Hâcib* adlı eseri içinde). thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Tan, Oğuzhan. "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı". *Diyanet İlmî Dergi*. 2014.

Türkan, Mustafa. "Mu'tezilî Âlimlere Göre Kıyasın Delil Değeri",. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014.

Urmevî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirayeti'l-usûl*. thk. Salih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh. Mekketü'l-Mükerreme, 1417/1996.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Türâs, 1413/1992.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkıh*. Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, 1415/1994.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*. Dımeşk: Müessesetü'r-risâle, 2009.



## Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları\*

### *Harijah Thought in the Context of Basicism Problem and Qur'an*

**Necmettin ÇALIŞKAN**

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Associate Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Hatay, Turkey  
ncaliskan@mku.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-2877-115X

**Yusuf OKŞAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology  
Department of Islamic Theology and History of Islamic Sects,  
Hatay, Turkey  
yusufoksar@mku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9060-3272

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 06 Mart / March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 04 Nisan / April 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 99-124

#### **Atıf / Cite as**

Çalışkan, Necmettin - Okşar, Yusuf. "Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 99-124.

**Doi:** 10.33460/beuifd.699688

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

\* Bu makale, Mersin Akademi Danışmanlığı tarafından 31 Ekim-2 Kasım 2019 tarihinde düzenlenen 3. Uluslararası Akdeniz Sempozyumunda sunulan ve özeti basılan "Harici Düşünce Bağlamında Köktencilik Problemi ve Kur'an Algısı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

**Öz:** Dünyanın hızla değişen konjonktürel yapısı içerisinde var olma mücadelelerinin bir örneği olarak köktenci oluşumların temellerinin hem Kur'ânî referansları hem de mezhepler tarihi açısından nasıl tahlil edilmesi gerektiği, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Radikalizm ve fundamentalizmin ortaya çıkmasında psikolojik ve bireysel etmenlerin yanında siyasî, ekonomik ve kültürel birçok değişken rol oynamaktadır. Ancak daha da dikkat edilmesi gereken hususun, radikal söylemlerin Kur'ân âyetleri ile temellendiriliyor olmasıdır. Kuşku yok ki her bir başlığı ele almak çalışmanın sınırları açısından mümkün görünmemektedir. Bu itibarla bu çalışmanın temel hedefi, problemin mezheplerle ilgili kısmını ele alarak İslam'ın özüne aykırı olarak gelişen yönlerini ve geçmişten günümüze gelen benzer dini söylemlerle ilgili temellerini ortaya koymaktır. Ayrıca itikadı, ilmihale dönüştürme, ilâhî metni literal okuma ve katı hadisçiliğin Hâricî anlayışla benzeşen ve ayrışan yönleri de ele alınmıştır. Araştırmanın mahiyeti betimsel nitelikli olduğu için çalışmada ağırlıklı olarak doküman taraması yapılarak içerikler değerlendirilmiştir. Yapılan araştırma ve değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkan temel çıkarımlardan birisi, sosyal, siyasî ve kültürel açıdan bir tecdit ve islah hareketi olarak batılı referansları da kullanarak aydınlanmacı bir yaklaşımla, İslam dünyasını ayağa kaldırmaya çalışan birtakım oluşumların; zamanı bir noktada dondurmak ve Kur'ân âyetlerini kendi ideolojik söylemleri için basamak yapmalarıdır. Bu durum hem ilerlemeyi hem de sorunları kendi bütünlüğü içerisinde çözmeyi imkânsız hale getirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hâricîlik, Aşırılık, Köktencilik, Selefilik, Kur'ân.

**Abstract:** How the foundations of fundamentalist formations should be analyzed in terms of the history of sects as an example of the struggles of existence within the rapidly changing cyclical structure of the world emerges as a problem. In addition to psychological and individual factors, many political, economic and cultural variables play a role in the emergence of radicalism and fundamentalism. However, it should be noted that radical discourses are based on the Qur'anic verses. There is no doubt that it is not possible to deal with each topic in terms of the limits of the study. In this respect, our aim is to examine the part of the problem related to sects and to reveal the foundations of fundamentalism related to similar religious discourses from the past to the present. It also examines creed, conversion to the catechism, literal reading of the divine text, and divergent aspects of rigid hadithism that resemble the External understanding. For this reason, in this descriptive study, the contents of the document will be evaluated by document scanning. What draws our attention here is that some formations that try to lift up the Islamic world with an enlightenment approach by using western references as a social, political and cultural transformation and correctional movement; to freeze time at some point and to make the Qur'anic verses a step for their own ideological discourse.

**Keywords:** Khârijites, Extremism, Fundamentalism, Salafism, Qur'ân.

## Giriş

Hızla Muhammed'in (s.a.v.) vefatı ile ortaya çıkan problemler bazen siyasî bir fikrin dinî sahaya taşınması, bazen de dinî bir fikrin politik bir hüviyet kazanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Halife seçimiyle başlayan bu süreçte "Ridde hareketleri"

ve zekât vermeyenlerin durumları hakkındaki içtihatların, sahabe arasında baş gösteren ihtilaflara yol açması, daha sonra bu kararların dinî mi yoksa siyasî mi olduğu hususu tartışılmaya başlanmıştır. Ayrıca Hz. Osman'ın şehadeti sonrasında yaşanan iç savaflara katılanların, büyük günah işleyip-işlemediği hakkında nasıl bir hüküm verileceğine dair itikadî tartışmalar siyasî bir nedenle başlayıp itikadî olarak kodlanan büyük sorunları ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Siffin Savaşı ile belirginleşen İslam tarihinin en büyük krizi; Ali taraftarları ve Muaviye (Emevi) destekçileri ile beraber ortaya çıkan alternatif bir üçüncü yol olarak Hâricilik düşüncesidir.

Hâricî zihniyeti tarihe mal olmuş, miadını doldurmuş ve kaybolup gitmiş bir zihniyet değildir. Sahip olduğu katı ve kabilevî kurumsal yapının tekrarlanabilir olduğu, çağımızda Müslümanların geçmiştekine benzer bir şiddet sarmalı içerisinde bulunduğu gerçeğinden anlaşılabilir. Bu fikrin dayandığı temel argümanlar/kavramlar arasında yer alan iman, cihad ve emr-i bi'l ma'ruf gibi konuların tartışılması halen güncelliğini korumaktadır. Bu olgunun ele alınmasındaki maksat, Hâricî zihniyet içerisindeki anlamını izah etmenin yanında tarih içerisinde ve günümüzde halen tekrarlanabilen yapısı dikkat çekmektir. Hâriciliğin iman-amel ilişkisiyle ilgili tutumu, mezhebin kendi siyasî duruşu açısından kullanışlı bir olgu olduğu söylenebilir. Böylece Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahabenin katledilmesine neden olan olaylar zinciri de bu katı yaklaşım çerçevesinde meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Günümüzde Hâricilik söylemi anakronik gibi görünse de mezkûr konularla ilgili yaklaşımlardaki paralellikler, bu çalışmayı yapma konusunda bizi motive etmiştir.

Özellikle fırkanın/akımın/mezhebin/ekolün öne çıkan iman-amel ilişkisiyle ilgili tutumları Hâricilik söyleminde merkezi bir noktada bulunması açısından önem arz etmektedir.

Mezhebin bu ilkeler çerçevesinde geliştirdiği tutumun modern versiyonları, İslam coğrafyasının birçok yerinde müşahede edilmektedir. Bazen samimiyet karinesiyile ortaya çıkan aşırı yorumlar, belli bir süre sonra şiddete evrilebilmektedir. Bunun yanında bu şiddet sarmalını tetikleyen saikler arasında, İslam dünyasının ekonomik, siyasal ve sosyo-kültürel anlamda yaşadığı derin krizlerin de etkisi büyüktür. Bu kaostan çıkmanın topyekûn şiddet olduğu fikri, belli bir süre sonra aklî melekelerin kullanılmasının ve mutedil tavırların toplum nezdinde kabul görmemesine neden olmaktadır. Toplum, şiddetin yine tepki olarak karşı bir şiddet sarmalı oluşturduğunu fark edemez bir taassuba sürüklenmektedir. Bu durum ise hem İslam hem de İslam dünyası adına önemli ve güncel bir sorundur. Ayrıca bu araştırmada mezhebin Kur'ân âyetlerini zâhiri/literal okuyuculuğuna benzer durumların günümüz versiyonlarına dikkat çekmeye gayret edilecektir. Çünkü mezhebin iman-amel ilişkisi açısından dayandığı âyetleri okuma konusundaki sathî ve yüzeysel bakışı, bu konudaki görüşlerinin oluşmasında belirleyici rol oynamaktadır. İman-amel ilişkisi konusundaki katı tutumlarının



tekrar etme düşüncesinin ortaya çıkmasındaki en önemli argüman olduğu belirtilmelidir. Ancak mezhebin bu iki olguya yaklaşımını izah etmeden önce bu duruşun arkasında yatan tarihi süreci ve genel karakteristiği ortaya koymakta yarar vardır. Çünkü mezhebin teşekkül etmesinde yaşanan tarihi olayların etkisi açıktır.

### 1. Tarihi Süreç/Hâriciliği Ortaya Çıkaran Sebepler

Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatta iken ortaya çıkan problemler, vahyin ve Peygamber'in denetiminde çözüldüğü için asr-ı saâdet döneminde mezheplerin oluşumuna yol açacak büyük ihtilafların olması mümkün değildi. Ancak Hz. Peygamber'in vefatını müteakip olarak meydana gelen olaylar daha sonra Hâricîler olarak anılacak ayrılıkçı büyük bir grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Asr-ı saâdet döneminde yaşanan bazı ferdi olaylar, Hâricî zihniyetinin ilk emareleri olarak değerlendirilebilir. Haricilik zihniyetinin ilk emareleri, Hz. Peygamber döneminde Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetlerin Cî'râne mevkiinde taksim edilmesi esnasında yaşanmıştır. Temim Kabilesinden Zülhuveysıra<sup>1</sup> adında bir bedevi ganimetlerin dağıtılmasından sonra gelip herkesin duyacağı bir tonda Hz. Peygamber'e "*Ey Muhammed adil ol! Senin adil olmadığını görüyorum.*" diyerek seslenmiştir. Hz. Peygamber bunun üzerine "*Yazık sana! Ben adil olmazsam kim adil olacak! Adil olmayan (ben veya sen) zarar ve hüsrana uğrar.*" cevap vermiştir.<sup>2</sup> Hz. Ömer gibi sahabeden bazıları onu öldürmek için Hz. Peygamber'den izin istemişler ancak o izin vermeyerek şöyle demiştir: "*Bu tavrın öyle taraftarları olacak ki, bunların namazı karşısında sizden biri kendi namazını az görecek; bunların orucu karşısında kendi orucunu az bulacak. Bunlar Kur'ân okuyacaklar; ama Kur'ân boğazlarından aşağıya inmeyecek. Bunlar, okun avı delip süratle çıktığı gibi İslam'dan süratle çıkacaklar.*"<sup>3</sup> Zülhuveysıra'nın Hz. Peygamber'i âdil davranmamakla itham etmesi, kendi emellerine ulaşmak için her şeyi meşru gören bir zihniyetin varlığının ilk işaretleri olarak görülebilir. Daha sonraki süreçte Zülhuveysıra'nın, hükmün sadece Allah'a ait olduğu sloganıyla Hz. Ali'ye karşı çıkan ilk Hâricîler olarak anılan Harûriyye'den biri olması<sup>4</sup> dini kendi isteği doğrultusunda yorumlamanın nerelere kadar gidebileceğine işaret etmektedir.

1 Huneyn veya Hayber Gazvesi ganimetlerini dağıttığı sırada Hz. Peygamber'i âdil davranmamakla itham eden ve Hâricîler'in ilki sayılan Zülhuveysıra et-Temimi ile Hürküs b. Zührey'in aynı kişi olduğu konusunda bazı rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte Züssüdeyye adlı kişiyle benzerliğine dikkat çeken aktarımlar da mevcuttur. Ancak Beni Temim kabilesinden Zülhuveysıra ile Becile kabilesinin Urene koluna mensup Züssüdeyye'nin aynı kişi olmadığı, Hürküs b. Zührey'in ise her ikisiyle de alakası bulunmadığı belirtilmelidir. Mustafa Öz, "Hürküs b. Zührey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/391.

2 Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-saâlih*, nşr. Muhammed Zührey b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Menâkib", 25; "Meğâzi", 61; Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri el-Nisâbüri b. Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1375/1956), "Zekât", 47.

3 Buhârî, "Menâkib", 25; Müslim, "Zekât", 47; Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünetü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabîyye, 1395/1975), "Sünnet", 12.

4 Mustafa Öz, "Muhakkime-i Ülä", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/398.

Yaşanan birçok hadise içerisinde Hâricilik oluşumununecessüm etmesinde daha çok etkisi bulunan olaylar şu şekilde sıralanabilir.

1. Kırtas Hadisesi: Rasûlullah'ın (s.a.v.) ölüm döşeğinde iken: *"Bana bir kalem ve kâğıt getirin; size bir kitap (vasiyet) yazdırayım ki, benden sonra ihtilafa, sapıklığa düşmeyesiniz"*<sup>5</sup> sözünün ortaya çıkardığı ihtilaftır. Bu hadisede bir kısım sahabe emrin yerine getirilmesini istemiş, Hz. Ömer başta olmak üzere diğer bir kısmı da Hz. Peygamber'in bilincinin yerinde olmadığını düşünerek buna karşı çıkmıştır. İlk başta basit bir tartışma gibi görünen bu olay, daha sonraki süreçte Ehl-i sünnet ve Şia arasında baş gösterecek olan derin ihtilafın ana konularından birini teşkil etmiştir.

2. İmamet Tartışması: Müslümanlar arasında etkisi hala devam eden en önemli tartışma şüphe yok ki Peygamber'in vefatından sonra yöneticinin/halifenin kim olacağı mevzudur. Özellikle ilk halifenin seçimi sırasında yaşanan olaylar, ayrıca Hz. Ali'nin o sırada Peygamber'in defin işleri ile ilgileniyor olması, meselenin bir oldu-bittiye getirildiği düşüncesini ortaya çıkartmıştır. Çünkü Şia, Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiğini düşünmekte ve ilk halifelerin de bunu gasp ettiğini iddia etmektedir. Anlaşılan o ki "Sakîfetü Benî Sâide" de başlayan kriz<sup>6</sup> Hâricilik fikrinin temellerinin atılmasına dahi neden olmuştur denilebilir. Çünkü hilafetin Kureyşliliği iddiası, Kureyş dışındaki tüm halkları yönetimden her dönem uzak tutmuştur. Bu da bedevî ve kabilevî karakterli Kuzeylilerin hilafetin herkesin hakkı olduğu söylemlerine motivasyon olmuştur.<sup>7</sup>

3. İç Savaşlar: Hz. Osman döneminde baş gösteren sorunlar, özellikle Hz. Ömer döneminde kurulmuş olan Basra, Kûfe ve Fustat şehirlerinden gelen ve yakın zamanda İslam'a girmiş büyük kalabalıklar tarafından başkente taşınmıştır. Aslında Hz. Ebubekir döneminde başlayan rahatsızlıklar, Hz. Ömer tarafından uzun bir süre bertaraf edilmiştir. Özellikle İslam'a sonradan giren kabileler fetih hareketlerinde görev almışlardır. Hz. Ömer zamanında da fethedilen topraklara kabile esasına göre yerleştirilmişlerdir. Bu dönemde kurulan mezkûr şehirler kozmopolit bir görünüme kavuşmuştur. Ancak bedevî kabilelerin şehir hayatına uyumu ciddi bir sorun teşkil etmekteydi. Her ne kadar bu kabileler şehirde yaşasalar da kendi örf ve adetlerini ve fikrî ilkelerini terk etmemişlerdir. Aksine ekonomik paylaşımlar, bu bireyleri siyasallaştırmıştır. Şehirleşmenin etkileri ve bedevî kültür de bu siyasallaşmaya katılınca sosyal anomaliler her fırsatta kendini göstermiştir.<sup>8</sup>

5 Buhârî, "Meğâzi", 83, "Cihad", 76; Müslim, "Vâsiye", 22 (1637); Detaylı bilgi için bk. Şaban Öz, "Kırtas Hadisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkidi-İbn Sa'd Özelinde", *Hikmet Yurdu* 3 (Ocak-Haziran 2009), 275-286.

6 Ebû Cafer İbn Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî târihu'l-ümemi ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-türâs, 1387/1967), 3/218.

7 Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 56-58.

8 Mehmet Azimli, *Hz. Ömer* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 105-126.

Yönetimden memnun olmayan ve daha ziyade çölde yaşayan sert ve katı karakterli unsurlar Hz. Osman'ı istifaya zorlamışlar ve hedeflerine ulaşamayınca onu feci şekilde katletmişlerdir (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656). Daha sonraları bile bunun doğru bir eylem olduğunu savunacak Hâricî gruplar işte bu toplulukların fikren ve siyaseten birleşmeleriyle ortaya çıkmışlardır.<sup>9</sup> Burada muhalefeti tırmandıran en önemli hususun, makam ve mevki dolayısıyla ekonomik olduğu görülmektedir. Günümüz radikal unsurlar incelendiğinde veya terör eylemlerinin nedenleri irdelendiğinde hükmetme ve ekonomik birtakım kazanımlar elde etme çabası görülecektir.<sup>10</sup>

Hz. Talha ve Hz. Zübeyr de dâhil olmak üzere pek çok Müslümanın ölmesine neden olan Cemel Savaşı (14 Cemaziyelahir 36/9 Aralık 656), büyük kaosun sonundan önceki kıvılcımı olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Cemel Vak'ası, Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyen Hz. Âişe ve beraberindekilerin "Hz. Osman'ın katillerinin hesabını" sormasını Hz. Ali'den talep etmeleri ve daha sonra gelişen olaylar üzerine yaşanmıştır. Asıl neden ne olursa olsun yaşanan savaş büyük oranda aralarında sahabilerin de olduğu çok sayıda Müslümanın ölmesine/ öldürülmesine yol açmıştır. Bir şekilde kontrolü ele geçiren Hz. Ali bu sefer de Şam valisi Muaviye'nin kıyamını bertaraf etmek üzere Siffin'e gitmiştir (Safer 37 / Haziran 657). Hilafeti ele geçirme çabasının ve kabileciliğin bir nedeni olarak vuku bulan savaş, bir takım savaş hileleri ile durmuştur. İki tarafın tahkime (hakemlik) razı olarak sorunu çözmesini isteyen ve daha sonra da çözümden memnun olmayan büyük bir grup, Harura ve Nehrevan'a giderek orada kendilerinden olmayan herkese bayrak açmıştır. Tahkimin, Allah adına hüküm vermek gibi büyük bir günah olduğunu iddia ederek önlerine geleni tekfir etmek suretiyle öldürmüşlerdir. Bu olaylar sonunda bir türlü kontrol altına alınamayan bu siyasî ve fikrî grup, Hz. Ali'nin şehadeti başta olmak üzere birçok suçsuz sahabe ve Müslümanı katletmekten geri durmamıştır.<sup>11</sup> "La hukme illa Lillah/hüküm ancak Allah'a aittir" ilkesi çerçevesinde hareket eden Hâricîlerin her türlü mantıkî ve nassî açıklamayı görmezden geldikleri ve dik başlılıkları ile İslam toplumuna ciddi zararlar verdikleri açıktır. Ayrıca Hz. Ali ne kadar muttakî ve düzgün bir sahabî olsa da onun "ahiret adamlığı ve şeriata karşı titizliği", en nihayetinde Rebia, Yemenliler ve diğer kabilelerden tecessüm etmiş olan disiplinsiz ve mutaassip ordusuna söz dinletmeye yetmemiştir.<sup>12</sup>

Diğer taraftan Hz. Osman'ın şehit edilmesi, yaşanan halife seçimleri ve ortaya çıkan muhalefetler, siyasî bir meselenin nasıl itikadî bir esasa dönüştüğünü göstermesi açısından ilginçtir. Örneğin Abdullah bin Mesud'un Hz. Osman ile

9 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: AÜF Yayınları, 1963), 23.

10 Abdullah Alperen & Hüseyin Salur, "Küresel Süreçte İslam ve Terörizm", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (2009), 35.

11 E. Ruhi Fiğlalı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 236.

12 Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, 29 vd.

ilgili fikirleri, Hz. Ömer'in biat etmeyen Ensar'a karşı tavrı, meselenin geldiği nokta açısından kayda değerdir. Öyle ki sahabeden "Osman'ı öldürerek Allah'a yaklaşmayı" dahi umanlar vardı.<sup>13</sup> Bu zihniyet, sonradan Hâricilerde bir ilke oldu. Bu zihniyet, yaptıklarına meşruiyet kazandırmak için, kendilerinin dışındaki Müslümanları, Müslüman saymadılar. Böylece kendilerine göre Müslümanları öldürmüş oluyordular.<sup>14</sup>

Hakemler, Allah'ın Kitabı yetmediği yerde Resulünün Sünnet'i ile karar vermek üzere Dumetu'l-Cendel'e ayrıldıkları zaman, Hz. Ali de yanındakilerle beraber Küfe'ye gelmişlerdir. Fakat ordusundan, çoğunluğu Temim kabilesinden olan askerleri, onunla birlikte Küfe'ye girmeyerek oradan pek uzakta olmayan Harura'ya çekilmişlerdir. Tarihi kayıtlara göre Havaric adıyla anılan zümre bunlardır ve bu hadiselerle, İslam tarihinde siyasî ve itikadî bir mezhebin doğuşuna şahit olunmuştur.<sup>15</sup>

### 1.1. İsimlendirme Problemi ve Hâriciliğin Karakteristik Özellikleri

Mezheplerin isimlendirilmesi mevzusunu iki açıdan ele almak mümkündür. İlki mezhebin hasımları tarafından verilen isimler; diğeri ise mezhep âlimleri ve ekolün müntesipleri tarafından kabul edilen isimlerdir. Hasımları tarafından daha ziyade olumsuz, ötekileştirici ve bazen de tahkir edici isimler kullanılabilir. Müntesipler ise daha ziyade mezhebin hak ve doğru yolda olduğunu göstermeye çalışmak meyanındaki kavramları öne çıkarmaktadırlar. Bazen de bu ikisi dışında bir üçüncü yol ortaya çıkmaktadır. O da dışlayıcı anlamdaki bir ismin olumlu okunması suretiyle yapılandır. Örneğin Mu'tezile adlandırması hasımları tarafından "cemaatten ayrılanlar veya hayırdan kaçanlar" şeklinde anlaşılırken, mezhep mensuplarınca i'tizâl sözcüğünün Meryem sûresi 48. âyete de atıf yapılarak "batıldan ayrılanlar"<sup>16</sup> olarak okunmasıdır.<sup>17</sup>

Mezkûr örneğe binaen Hâricilik ile ilgili isimlendirmelerin de aynı şekilde cereyan ettiği görülmektedir. Kendilerini "Allah yolunda canlarını feda edenler"<sup>18</sup> anlamında Şurât ismiyle müsemma olarak kabul eden Hâricîlere buna karşın bir hadise dayanarak "okun avını delip geçtiği gibi geçip gidenler" yani "dinen çıkmış" manasında Mârîka denmiştir.<sup>19</sup> Zira bunlar Kur'ân'ı okuyup bilmelerine

13 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Riyâz ez-Zirikî-Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996), 5/569.

14 Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 333.

15 İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. A. Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3/341 vd.; Fiğlalı, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", 247.

16 Meryem 19/48.

17 W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001), 266-268; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 128-129.

18 et-Tevbe 9/111.

19 Meccüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), 923; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169.

rağmen derin tefekkür ve sağlıklı bir zihin ameliyesinden uzaktırlar. Yani bu isim onlara olumsuz bir genelleme anlamı katmak suretiyle konmuştur.<sup>20</sup> Ayrıca Hâricîler; tahkim olayındaki yaklaşımlarından mülhem olarak “Muhakkime-i Ülä”, hakem olayından sonra Harûra ve Nehrevan’a çekilip orada toplandıkları için de Harûriyye ve Nehrevaniyye olarak adlandırılmışlardır.<sup>21</sup>

Bu itibarla Hâricîlik, İslam’ın ilk asrında siyasî gayelerle ortaya çıkan, dinî ve siyasî konularda aşırı görüşleri ve faaliyetleri ile tanınan fırkanın adıdır.<sup>22</sup> Fırka ilk itikadi gelişme çerçevesinde İbnu’l-Ezrak ve ona uyanlarla birlikte Ezrakîler (Ezârîka) olarak ayrılmıştır. Hicri 66 yılında İbnu’z-Zubeyr’in bir ordusu tarafından öldürülmüştür. Hicri 79 yılına kadar varlıklarını sürdüren mezhep mensuplarının son kalıntıları Taberistan’daki bir savaşta silinip gitmiştir. Necdîler adlı Hâricî grup ise hicri 73 yılında Necde b. ‘Âmir’in ölümü üzerine bir yıla yakın bir süre sonra yok olmuşlardır. Fikirleri devam etse de bu zümrelerin temsilcisi kalmamıştır. Daha sonra Basra’da ortaya çıkan itidalî/ilımlı üç mezhepten söz edilebilir. bunlar: İbâdiyye, Sufriyye ve Beyhesiyye’dir.<sup>23</sup> Takip eden yıllarda kendilerini cihada katılanlar yani “hurûc” edenler ve “kaade/oturanlar” olarak ikiye ayıran fırka, Müslümanlara karşı kıyama reddeden Abdullah İbn İbâz taraftarları olan İbâziyye’yi de tekfir etmekten geri durmamışlardır.<sup>24</sup>

Hâricîliğin ortaya çıkışının genel itibariyle iç dinamiklerin ürünü olması, mezhebin ilkelerinin de bizzat dinin ve İslam toplumunun kendi içerisinde aranması gerektiği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bütün krizlerin ortak ürünü olarak göze çarpan Hâricîliğin temel ilkesinin Sıffin Savaşı sırasında ortaya çıkan tahkim olayı olduğu zikredilmisti. İlk dönem Hâricîliği “Hüküm ancak Allah’ındır” argümanı çerçevesinde birleşerek “Allah savaşı durdurana kadar savaşa devam edilmelidir” anlayışına muhalefet edildiğini söylemeleri, mezhebin ana ilkesini oluşturmaktadır. Bu adamlar yalnızca söylemi dillendirmekle kalmamış Nehrevan ve Harûra’ya çekilerek “Allah rızası için adam öldürme” eylemlerine başlamışlardır.

Hâricîliğin fikrî temellerinin genel karakteristik niteliklerine sıkıca bağlı olduğunu tespit etmekteyiz. Bu fikirleri ana başlıklar altında belirtmek mezhep hakkında yorum yapmayı daha sağlıklı hale getirecektir. Hâricîliğin genel karakteristik nitelikleri şunlardır:

20 M. Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 97; Cemil Hakyemez, “İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003/2), 67.

21 Ebû’l-Hasen el-Eş’arî, *İlk dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfü’l-musallin)*, çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 132.

22 Abdülkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 54-55.

23 Geniş bilgi için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 23 vd.

24 Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 123-124.

a. Bedevî ve kabilevî bir hayat tarzına sahiptirler. Çöl hayatının çetin ve zor şartları karakterlerine yansımıştır. Bu nedenle yaklaşımlarında ciddi bir sertlik ve barbarlık göze çarpmaktadır.

b. Dinî incelikten yoksun bir tarzları vardır. Ayetleri zâhiri ve literal bir anlama tabi tutup anlamı istedikleri tarza sıkıştırmaktadırlar.

c. Fikrî derinlik olmadığı için içlerinden âlimler veya fakihler yetişmemiştir.

d. Kriz/buhran dönemlerinde ortaya çıktıkları için “tepkisellik” mezhebin geneline hâkimdir.

e. Aşırı ibadet ettiklerinden dizlerinde ve alınlarında da yaralar çıktığı için “kara alınlılar” olarak tanımlanmışlardır.

f. Özellikle mezhebin iman-amel birlikteliği konusundaki katı tutumu onların teolojik söylemlerine olduğu gibi yansımıştır. Bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki kendi içlerindeki kişileri bile tekfir etmekten uzak durmamışlardır.

g. İslam’ın ilk devirlerinde siyaseten Müslüman olmuş olmaları ve ayrıca da İslam’ın kültürel ikliminden pek beslenemedikleri için dinin estetiği hayatlarına hiç yansımamıştır.<sup>25</sup>

Hâricilerin, şiddet fikirlerini meşru kılma çabalarının diğer bir nassı ilkesi ise Hz. Muhammed’in (s.a.v) “*Sizden biri, bir kötülük gördüğünde onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbi ile buğzetsin.*”<sup>26</sup> Mealindeki hadisidir. Bu ifadenin içerisindeki pasifizmin imanın en zayıf olduğu vurgusu, onların olumsuz aksiyoner davranışlarındaki önemli motivasyonlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu iki naklî esas, kendisini iki ana noktada temsil etmiştir.

1. Emir bi’l-ma’rûf nehiy ‘ani’l-münker

2. Cihad fikri

Mezkûr iki anlayışı biraz açmak gerekirse ortaya şu noktalar çıkmaktadır: Naslara literal/zâhirî yaklaşım; aşırılık fikrinin meşruiyeti anlayışı, dinî ritüellere boğma ve ibadeti amaç edinme, Kur’ân bilgisinin ve okunmasının gayet başarılı icra edilmesi karşısında bağlamından ve âyetlerin bütünlüğünden uzak olma tavrındaki tenakuzun varlığı, sünnetin beyan açısından Kur’ân’a hükmettiği yanılışı ve son olarak vahiy-tarih diyalektiğinin kurulamamış olmasıdır.

25 Ayrınlı bilgi için bk. Eş’ârî, *İlk dönem İslam mezhepleri (Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn)*, 132; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 54-55; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 123-124; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 42-45. Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 73-79.

26 Müslim, “İman”, 78.

Hâriciliğin başlı başına bir problem olarak temayüz etmesine neden olan ilkesi, iman tanımlarındaki aşırılık olmuştur. Zira onlara göre iman yalnızca kalbi tasdik değil ayrıca dil ile ikrar ve amelen de tatbiktir. Bu yaklaşım ilk bakışta sıkıntılı gözükme de ortaya çıkan eylemler açısından değerlendirildiğinde ne kadar yıkıcı etkilere sahip olduğu anlaşılacaktır.<sup>27</sup> Özellikle büyük günah işleyenin durumu ile ilgili hükmün kâfir olarak verilmesi onların nezdinde bu kişilerin katlini vacip kılıyordu. Kur'ân'da ibadet etmeyenler ile ilgili herhangi bir kısas durumu söz konusu değilken Hâricîlerin bu yola meyletmeleri ancak yaptıkları akla ziyan eylemleri meşrulaştırma çabalarıdır. İzutsu'ya göre "Hâricîler'in zihinlerindeki büyük günah eylemi küfür ile eşitti".<sup>28</sup> Böylece onlar Sıffin Savaşı'na katılan ve Hakem Olayı'nı onaylayan tüm tarafları tekfir edip suikast planlarını uygulamaya geçmişlerdir. Birçok sahabe bu kıyımaya maruz kalmıştır.<sup>29</sup>

Tekfir hareketi, şiddetle uzak durulması gereken ve adeta bir kanser hücreleri gibi bulaştığı yerlere çabuk yayılıp oralara ölüm ve kaos götüren küresel bir hastalıktır.<sup>30</sup> Bu hareket ahlakî, teolojik ve bilgi bakımından birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Tekfir bağlamında söylenecek her söz, objektiflikten uzak bir yorumdur. Yorumun ise yanlış olabileme ihtimali herkes için var olabileceğine göre, hiç kimse mutlak hakikatin kendi indinde olduğunu iddia edemez. Aslında Hâricî zihniyetin ortaya çıkardığı derin problemlerin tasvirini Malatî'de (öl. 377/987) görmekteyiz. O, Hâricîler için "öldürülünceye kadar öldürüyorlardı" demiştir.<sup>31</sup> Bu nedenle cihad âyetlerini bağlamından koparıp küresel bir eylem unsuru haline getirmek, Kur'ân'ın araçsallaştırılması diğer bir ifadeyle bireysel ve toplumsal insan kaynaklı yönelimlerin zorlama yorumlamalarla Kur'ân'a onaylatılması anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Zira onlar, bütün eylemlerine Kur'ân ve hadislerden dayanaklar bulmak kaydıyla meşruluk kazandırıyorlardı. Bu yaklaşımın kurumsallaşmış olduğunu asrımızda yaşadığımız aşırı ve radikal oluşumlarda görmekteyiz. Özellikle el-Kaide, Taliban, Boko Haram ve son dönemde iyice dünya gündemine oturan DAİŞ gibi örgütlerde bu arkaik zihni yapının izlerini sürebilmekteyiz.<sup>33</sup> Bu örgütler yeni ve farklı isimler altında hareket edip tekfirci bir yaklaşım sergileyerek İslam âlemini adeta kaosa sürüklemektedir.

27 Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 331-348.

28 Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 52; İsmail Şık, "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 28.

29 Hâricîler'in sırf kendi görüşlerini paylaşmadığı için ashaftan Abdullah b. Habbâb b. Eret'i ve hamile karısını öldürmeleri bunun en trajik örneğidir. Konuyla ilgili bk. Fiğlalı, "Hâricîler", 16/170.

30 Ömer Fidanboy, "İlk Dönem Kelâmcılarından İbni Hacer el-Heytemi ve Tekfir Nazariyesi", *I. Uluslararası İksad Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Yasemin Aydoğan ve Gülümser Gültekin Akduman, (Mardin: İKSAD, 2018), 465.

31 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahmân el-Malatî el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, nşr. Zahid el-Kevesri (Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.), 47.

32 Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1992), 33-34; Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 319-330; Sıcak, "Nüzül Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 147-176.

33 Ayrıntılı bilgi için bk. M. Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 71, 75, 91.



Savaş esnasında dahi hayvanların, bitkilerin, çocukların ve kadınların haklarını koruyan ve onlara zarar verilmemesini emreden İslam'ın bu günkü yaşanan kaosa referans gösterilmesi pek gerçekçi değildir<sup>34</sup> İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in insanların hangi gerekçe ile İslam'ı kabul ettiğine bakmaksızın dini tasdik eden herkesi Müslüman kabul edip hiç kimseyi tekfir etmemesi oldukça dikkat çekicidir. Hatta Medine döneminde İslam toplumu içinde Kur'ân'ın kendilerini azapla tehdit ettiği münafıkların varlığını bilmesine rağmen kimseyi tekfir etmemesi onun bu konuda ki hassasiyetini gözler önüne serip alınması gereken mesajı açık bir şekilde vermektedir.

Bu itibarla günümüz şiddetinin güçlü temsilcileri olan bu grupların Hâricî fikrinin modern yansımaları olduğunu söylemek pek iddialı olmayacaktır. Bu iki farklı aşırıda yaşamış iki benzer duruşun paralel noktalarını ortaya koymak gerekmektedir. Geçmiş ve günümüz arasındaki bağların azımsanmayacak derecede güçlü olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Aslında farklı zamanlarda yaşayan bu oluşumları ortaya çıkaran sebeplerin benzer olduğu söylenebilir. Bu sebepler arasında aşırılık en başta gelen etkidir. Bu aşırılığın da zirve noktasını iman-amel ilişkisi konusundaki sert ve uzlaşmaz tavırları teşkil etmektedir.

## 1.2. İman-Amel Diyalektiği

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan en önemli problem hilafet meselesi olmuştur. Cemel ve Siffin savaşları ile bir krize dönüşen bu mesele, sonuçları itibariyle bir takım siyasî ve itikadî çıkmazlara yol açmıştır. Bu çıkmazların başında da büyük günah işleyen; esma açısından dünyadaki, ahkâm yönünden de ahiretteki sonucunun ne olacağı sorusu gelmiştir. Zira iç savaşlar neticesinde ölen ve öldürülenin birçoğunun Müslüman ve ayrıca da ashaptan oluşu, karar vermeyi ciddi bir biçimde zora sokmuştur. Bununla beraber verilecek hükmün mahiyeti savaşan grupların hangisinin haklı olduğu noktasında ideolojik/siyasî bir duruşu da içerdiği için mesele daha çetrefilli hale gelmiştir. Siyaseten kimin haklı olduğu konusunu başka çalışmalara havale edip bu tartışmanın iman-amel diyalektiği bakımından oluşturduğu netameli durumu ortaya koymaya çalışacağız.

Büyük günah işleyenlerin (mürtekb-i kebîre) ahiretteki durumunun ne olacağı, onun imandan çıkıp-çıkmadığı ve bunun yanında tekfir edilmesi halinde ona uygulanacak herhangi bir yaptırımın olup olmayacağı konusu iman-amel ilişkisi çerçevesinde tartışılmıştır. Birçok kelam eserinde incelenen bu mevzunun sosyal bir vakıa haline gelmesi ise Hâricîlerin bu ilişkiyi birbirine katı ve sert bir biçimde bağlaması ve tekfir mekanizmasını işleterek kendileri gibi olmayan her kesime cezayı kesmeleri neticesinde olmuştur.

34 Fidanboy, "İlk Dönem Kelâmcılarından İbni Hacer el-Heytemî ve Tekfir Nazariyesi", 463.



İman-amel ilişkisinin açıklanması, imanın ne olduğu sorusuna verilen cevaplarla yakından alakalıdır. Kelime olarak iman, korkusuz olmak ve güven içinde bulunmak anlamına gelen “emn” ve “emân” kökünden gelmektedir. Kelimenin kök anlamları içerisinde gönül huzuru, kabul ve tasdik manası da vardır. Bu itibarla kavramın terim anlamı; “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmaktır”.<sup>35</sup>

Kur’ân’da, iman-amel ilişkisine bakıldığında imanın amelden her zaman önde zikredildiği, amelin ise imanın hemen peşi sıra geldiği görülür. Bu durum iman-amel arasında sıkı bir ilişkinin varlığını göstermektedir. İman ve amelin peş peşe geldiği hemen bütün âyetlerde amel kavramı sâlih kavramıyla *آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* / *iman edip salih amel işleyenler* şeklinde birlikte zikredilir.<sup>36</sup> Kur’ân’da iman ve amel kavramlarının geçtiği yerlerde her iki eylemin arasında vav “و” atıf harfi mevcuttur. Bu durum bir taraftan iman ve amelin bir inancı kabul ve kabule dayanan teorik tasdik pratiğe yansımaları manasında birbirini tamamlayan parçalar olduğunu gösterirken, diğer taraftan da kategorik olarak bu eylemin birbirinin aynı olmadığını ortaya koymaktadır. Amelsiz iman geçerli olmasaydı kalpteki tasdik de bir değeri kalmayacaktı. Kur’ân’da bir müminin öldürülmesinin cezası olarak ebedî cehennem gösterilirken, âyette amel şart koşulmamıştır.<sup>37</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), bütün müfessirlerin bu âyetin bazı Müslümanların savaş esnasında korkudan dolayı Müslümanlığını izhar eden düşman saflarındaki kişileri öldüren müminler hakkında nazil olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Râzî, âyette geçen “kim de bir mümini kasten öldürürse” ifadesinin müminlerin, müminleri öldürmeleri hakkında da geçerli olduğunu vurgular.<sup>38</sup>

Kelam âlimleri iman kavramını çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Bu görüşleri 3 başlık altında toplayabiliriz; ilki imanın sadece kalp ile tasdik olduğunu söyleyenlerin görüşleridir. Ehl-i Sünnet kelam âlimlerinin genel görüşleri bu

35 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1412/1992), 90; Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994), 13/21; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2000), 22/212.

36 Bu yapı Kur’ân’da 52 âyette 53 defa geçmektedir. Örnek kullanım için bk. el-Bakara 2/25, 82, 277.

37 Bu âyet Nisâ sûresinde şu şekilde geçmektedir: “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.” en-Nisâ 4/93.

38 Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't- türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 10/183.

paraleldir. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Eş'arî (öl. 324/935-36) ve Mâtürîdî (öl. 333/944) başta olmak üzere Bakillânî, (öl. 403/1013), Cüveynî, (öl. 478/1085) ve Ebû'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1115) de bu görüştedir.<sup>39</sup>

İkinci gruptakiler ise imanın tanımını yalnızca dil ile ikrar üzerinden yapanlardır. Bu görüşü savunanlarda beyan esas olduğu için kalbin tasdiki ve amellerin yerine getirilme şartı aranmaz. Mürcie ve Kerrâmiye fırkalarının bu görüşte olduğu nakledilir.<sup>40</sup>

Son grupta ise imanın yalnızca tasdik veya yalnızca ikrar olmadığını aynı zamanda dinin gerekleri olan amelleri yerine getirmek olduğunu savunanların görüşleri vardır. Hâricîler, Mu'tezile, Zeydiyye ve İmam Evzâî (öl. 157/774), seleften İmam Malik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) Kalânîsî (öl. 521/1167) gibi âlimler bu görüşü savunurlar. Onlara göre ameller imanın bir parçasıdır ve bu itibarla dinin gereklerinden birini yerine getirmeyen de imandan çıkmış olur. Aslında bu görüş, Ehl-i sünnetin çok da uzak olmadığı bir yaklaşımdır. Ancak sorunun kaynağı "amellerin tümünün mü yoksa bir kısmının mı terkinin kişiyi küfre götüreceği" hakkındaki ihtilâftır. Bu âlimler genel olarak, farzların yerine getirilmesi ve yasaklanan büyük günahlardan uzak durulması gerektiği konusunda bir duruş sergilemişlerdir.<sup>41</sup> Buna karşın Hâricîler, farz veya nafil, dinin herhangi bir vecibesini yerine getirmeyen kişiyi de küfür ile itham etmişlerdir.<sup>42</sup>

Mu'tezile mezhebi benzer şekilde ameli, imanın bir cüzü olarak görmüştür. Ancak bunun Hâricî fikir ile farkı daha uzlaşmacı ve ortayı bulma görüntüsüdür. Zira kâfir ilan etme anlayışının temsilcileri olan Hâricîlere karşın her ne olursa olsun mümin görme tutumunun sahipleri olan Mürcie'nin aksine onlar *el-menzile beyne'l-menziletayn* fikrini savunmuşlardır. Buna göre imanın bir parçası olan

39 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ekber*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayinevi, 2018), 57; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/415; Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 601, 631; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), 389; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tiâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa & Abdülmun'im Abdülhamid (Mısır: es-Saâde, 1369/1950), 416; Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988), 214; Ayrınlılı bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)* (Ankara: Kitabiyât, 2000), 81 vd.

40 Eş'arî, *İlk dönem İslam mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn)*, 142; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 166; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 107.

41 Eş'arî, *İlk dönem İslam mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn)*, 89-90; Mehmet Baktr, "İmanın Temellendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 130.

42 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/246.

ameli terk veya günaha girme davranışı, kişiyi dinden çıkarmamakta, ancak onun fâsık olarak tanımlanmasına neden olmaktadır. Bu durumda olan bir kimse yalnızca tövbe etmesi durumunda cennete gidebilecektir. Aksi takdirde durumu küfür üzere değerlendirilir.<sup>43</sup> Ayrıca Mu'tezile, Hâricîlerin aksine bu fikre dayanarak sosyal ve bireysel bir cezalandırma yoluna gitmemişlerdir.

Mezkûr ifadeler, Hâricîliğin diğer mezheplerden ayrılan en kritik noktasını ortaya koymaktadır. Zira onlar imanî, "farz kılınan bütün hasenatı/iyilikleri ve emirleri kalple, dille ve sair organlarla eda etmek"<sup>44</sup> şeklinde tanımlamakla birlikte bunlardan herhangi birini yerine getirmeyen ayrıca da büyük günah işleyerek Allah'ın hudutlarından birini ihlal eden kişiyi de dinin dışına çıkarmakla itham etmişlerdir. Bu meseleyi ispat bağlamında da İblis'in, Allah'ın kendisinden Âdem'e secde etmesini istemesine verdiği tepkiyi örnek olarak göstermişlerdir. Bu itibarla onlara göre İblis'in ebedi olarak ceenneme mahkûm edilmesi<sup>45</sup> yeterli bir delildir. Çünkü onlara göre İblis'in Allah'ın varlığını bilmesi hakkındaki tutumu onu küfre düşmekten ve lanetlenip ebedi olarak ceenneme düşmekten koruyamadı. Hâricîler'den Ezârika adlı grup, yalnızca her büyük günah işleyeni ebedi ceennem ile itham etmemiş, ayrıca tahkim olayından dolayı da Hz. Ali ve iki hakemi de kâfir saymışlardır. Bu fikrin geldiği diğer aşırı iki konu; muhaliflerin kadınlarının ve çocuklarının öldürülmelerini caiz görmeleri ve kendilerine muhalif olanların yaşadıkları beldeleri de küfür diyarı olarak tanımlamalarıdır.<sup>46</sup> Daha sonra bu fikrin bütün dünyayı İslam beldesine yani dârü'l-İslam yapma refleksinin ortaya çıkardığı küresel cihada evrildiği söylenebilir. Zira küfür beldeleri bir şekilde ele geçirilmeli ve oradakilerle İslam'a dönünceye kadar savaşılmalıydı. Bu da sürekli savaş demektir.<sup>47</sup>

Hâriciler iman kavramına inanan açısından yaklaşmışlardır. Onlar Mürcie'nin aksine soruyu "mümin kimdir?" şeklinde değil de "kâfir kime denir?" olarak sormayı tercih etmişlerdir. Bu itibarla onlar İslam toplumunu oluşturan öğeleri tespit etmek yerine Müslüman cemaatin içerisinde kovulup cezalandırılacak bireyleri bulma yönünde bir bakıma "cadı avı" başlatmışlardır.<sup>48</sup> Toplumu herkesin birbirine benzediği homojen bir yapıya kavuşturma isteği bir aşırılık

43 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/620; Abdulhamit Sinanoğlu, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 139-140; Muharrem Akoğlu, "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricîlik-Mu'tezile İlişkisi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (2007), 330-331.

44 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 249-250.

45 el-Bakara 2/30-39; Sâd 38/71-85; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/35.

46 Eş'arî, *İlk dönem İslam mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn)*, 103; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 112-114; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 60-62.

47 el-Bakara 2/193; en-Nisâ4/75-76; el-Enfâl 39; Ebû Bekr b. Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbilî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/154-155.

48 Montgomery Watt, "İslam Kelamında İman Kavramı", çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 86, ss. 85-95; Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 125; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 21-22.

olarak kendilerine mensup olan bireyleri ve hatta bizzat kendi kendilerini küfürle itham etme durumuna yol açmıştır.

Hâriciler'in iman-amel ilişkisini bu şekilde değerlendirmelerine neden olan iki farklı durum söz konusudur. İlki sosyo-psikolojik şartlardır. Bunlar Hâricilerin genel karakteristiği içerisinde var olan durumlardır. Yani; kabileciliğin kendilerinden olmayana karşı tutunduğu tavrın bir yansıması olarak onlar gibi düşünmeyenleri tekfir etmek suretiyle dışlama alışkanlığı, bedevi/göçebe yaşamın ortaya çıkardığı kaba ve sert tutumun, olaylara karşı bakış açısını belirlemesi, çöl ikliminin iki kutuplu yapısının insanları da mü'min-kâfir olarak sınıflandırma eğilimine yol açması olarak sayılabilir.

Diğeri ise zâhirî/literal bir tarza sahip Kur'ân algılarıdır. Lafızları sırf zâhirî manalarına göre anlama, Kur'ân'ın nüzûl ortamını, âyetlerin sosyolojik ve münasebet boyutlarını göz ardı etmek manasına gelir. Bu durum, lafızlardan kastedilen mananın ortaya çıkarılmasına engel olmaktadır. Ayetlerin katı bir literal yorumu, itikâdi noktalar olmak üzere birçok hükmün şâriin maksadına göre anlaşılmasında olumsuz etkileri olabilmektedir. Bunların başında da tekfir konusu gelmektedir. Hâriciler, dinî düşüncelerini kabile taassubunun etkisi altında ve genellikle sertlik temayülü içinde nasların zâhirine dayandırırılar.<sup>49</sup> Hâricilerin nazarında Kur'ân bir kanun niteliğinde te'vil ve tefsire ihtiyaç duymaksızın lafzî hüviyetiyle değişmez mahiyette hayatın her alanı için yegâne nizamdan ibarettir.<sup>50</sup> Hâriciler ayrıca dini hükümleri Kur'ân ve Sünnet'e bütüncül yaklaşımdan çok, parçacı bir yaklaşım içinde peşin hükümlü olarak aceleci verirler. Bu durum ise, verdikleri kararlarda yanılmalarına, çelişkiye düşmelerine ve çok çabuk ihtilaf edip bölünmelerine yol açmaktadır.<sup>51</sup> Kendilerine Kur'ân'dan bir delil getirildiğinde muhataplarını zâhirî manaların doğruluğuna inandırmaya çalışırlar. Bundan dolayı Hz. Ali Hâricileri ikna etmek için İbn Abbâs'a şöyle bir tavsiyede bulunur: "Kur'ân (kelimeleri) pek çok anlamın taşıyıcısıdır. Sen bir şey söylersin onlar ise başka bir şey söylerler. Bundan dolayı onlarla münazaranda mümkün mertebe Sünnetten delil getir, böylece kaçacak bir yer bulamazsınlar."<sup>52</sup> Hz. Ali'nin bu tavsiyesi onların Kur'ân'ı kendi anlamak istedikleri gibi yorumladıklarını gösteren önemli bir delildir.

Hâriciler, âyetlerin zâhirî manalarını esas aldıklarından dolayı birçok konuda ehl-i sünnetle ayrılığa düşmüşlerdir. Örneğin; Hâriciler, müminlerin âhirette Allah'ı

49 Fıjlı, "Hâriciler", 16/173.

50 Muammer Bayraktutar, "Kur'an'ın Lafızci (Literalist) Yorumu ve Din Referanslı Şiddet Olgusu", *İslam ve Yorum*, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı), 197.

51 Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 11 (2009), 47.

52 Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerif er-Radi el-Müsevi el-Alevî, *Nehcü'l-belâga*, tsh. Subhi es-Sâlih (Mısır: Dâru'l-kitâbi'l-Mısri & Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnâni, 1425/2004), 465; İsmail Albayrak, "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 4 (2005), 13.

görmesi (ru'yetullah) meselesinde “Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.”<sup>53</sup> âyetinin zâhirî manasını esas aldıkları için mü’minlerin ahirette Allah’ı göremeyeceklerini savunurlar.<sup>54</sup> Aynı şekilde, cennet ve ceheennemin hali hazırla yaratılıp yaratılmadığıyla ilgili olarak İslam âlimlerinin çoğunluğu, Kur’ân ve hadislerden deliller getirerek bunların yaratıldığı konusunda ittifak etmişlerdir. Hâricîler ise Tahrîm sûresinde geçen Firavun’un eşinin “Yüce katında, cennette benim için bir ev yap” şeklinde yaptığı duanın zahirine bakarak cennet ve ceheennemin henüz yaratılmadığı görüşündedirler. Mu’tezile de bu hususta Hâricîlerle aynı görüştedir.<sup>55</sup>

## 2. Hâriciliğin Günümüze Yansımaları

Hâricî zihniyet ile bağ kurduğumuz bu yeni dinî oluşumların ortaya çıkış süreçlerini ve sonuçlarını etkileyen düşünsel zemin bakımından Hâriciliğin temel kaynaklarından beslendiğini söyleyemeyiz. Fakat İslam dünyasının içinde bulunduğu sömürge ve işgal süreçlerinde üretilen selefi kökenli, aşırı ve reddiyeci yorumların kendisinden farklı olan dinî düşünce ve pratikleri reddetme biçiminde yukarıda da bahsettiğimiz Hâricîlerin davranışları ile benzer durumlar dikkat çekmektedir.

Büyükkara’ya göre bu modern hareketler, selefi düşünce şekli ile birlikte Orta Doğu’daki mevcut çatışma ve gerilimlere karşı dini kavramsal çerçevedeki tepkiselliği (cihadizmi) ideolojisinde barındırmaktadır. Özellikle el-Kaide’nin küresel cihat fikri, DEAŞ’ın daha çok bölgesel cihat fikri ile birlikte kullandığı terör ve şiddet yöntemlerine ve meşrulaştırma şekline baktığımızda Kur’ân âyetlerine karşı katı literalizmin ve katı tekfirciliğin baskın olduğunu görmekteyiz. Bu düşüncenin yükselişini etkileyen ideolojik dönüşümü sistematikleştiren kişilerin, Kur’ân âyetlerini nüzûl sebebinden yoksun, anlam bütünlüğü olmayan lafızcı, seçici ve parçacı yaklaşımla okuması da yine Hâricî düşünceye benzer bir nokta olması sebebiyle dikkat çekicidir. Tekfir ideolojisi ile de birleşen amel-iman vurgularının eyleme dökülüş biçimine baktığımızda bu yeni oluşumların, İslam dünyasında dinî şiddetin ilk tarihi örneklerinden biri olan Hâriciliğin belirginleşen modern benzeşimleri olduğu izlenimi oluşmaktadır.<sup>56</sup>

Katı ve şiddete meyilli bu düşünceye popülarite kazandıran ideolojik temel, klasik, çağdaş İslami kaynaklar ve selefi kaynaklar çerçevesinde oluşmuştur. Benzer okuma ve yaklaşımlar yapan ideologlar çerçevesinde düşündüğümüzde, bu düşünce şeklinde Aydınalp’e göre “Hâkimiyet ve ilahi düzen, cihat ve şiddet,

53 el-En’âm 6/103.

54 Ebû’l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el- Hâzin, *Lübâbü’t-te’vil fi me’âni’t-tenzil*, tsh. Abdusselam Muhammed Ali Sahin (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1415/1995), 2/142.

55 Mer’î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî, *el-Kelimâtü’l-beyyînât fi kavlihî Te’âlâ “ve beşşirillezine âmenû ve amilus sâlihâti enne lehum”*, thk. Abdülhakîm el-Üneys (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmî li ihyâ’it-türâs, 1425/2004), 73.

56 Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 60-74.

cahiliyye ve tekfir" kavramları öne çıkmaktadır. Bu kavramların anlaşılma şekli bakımından lafızci bir tutumu öne çıkaran ideologlar, geleneğin işlerine yarayan kısımlarını alırken demokrasi ve sivil siyaset araçlarını Allah'ın ontolojik hâkimiyeti karşısında şirk olarak tanımlamaktadırlar.<sup>57</sup> Bu düşüncenin ideolojik arka planında hicri 2. yüzyılda ortaya çıkan selefilik akımı ve onu devam ettiren ideologların izlerini görsek de modern dönemdeki ideolojik parlamanın 19. yüzyılda Vehhâbi hareketi ile Suud Krallığı'nın birleşmesi sonucu olduğu ifade edilmektedir. Osmanlı devletinin de yıkılması ve halifeliğin kaldırılması ile Müslüman toplumlardaki İslamî düşünürlerin selefi çizgiye kaydıklarını ifade eden bazı yazarlar, bu çağdaş düşünürlerin Selefi ya da Vehhâbi düşüncüyü devam ettirdiği görüşündedir.<sup>58</sup> İslam dünyasında geri kalışın faturasını geleneksel ve mezhepsel oluşumlara kesen, Abduh, Reşid Rıza gibi düşünürlerin etkisi ile gelişen bu yeni yorumlamalar cihâdî devrimci ideolojilerin temelini oluşturmuştur.<sup>59</sup>

Modern dönem cihâdî devrimci ideolojinin sentezlenmesine etki eden birçok siyasi, askeri, ekonomik vb. dönüşüm yaşanmıştır. 1932'de selefilik (Vehhâbilik) merkezli kurumsallaşan Suudi Arabistan (Vehhâbi ve Suudi Krallığı'nın birleşmesi ile), son yüzyılda Arabistan'dan başlayarak Körfez ülkelerinden Hint Alt Kıtası'na hatta Avrupa'dan Amerika'ya kadar Vehhâbi düşüncenin propagandasını yapmıştır. Batı sömürgesi haline gelen devletlerdeki Müslümanlar tarafından geri kalış ve sömürgeleşmeye karşı üretilen İslami diriliş düşüncelerinin, selefi düşünce ile birleşimi konusunda tartışmaların kapsamı oldukça geniştir. Selefi düşünce ve İslami diriliş düşüncelerinin ideolojik etkileşimine vurgu yapan Büyükkara, Irak, Suriye ve Mısır'daki Arap milliyetçiliği (Baas) ve otoriter Arap yöneticilerin baskılarından, Suudi Arabistan'a kaçan öğrencilerin bu ideolojik etkileşimi tetiklediği yorumunu yapmıştır. Siyasi motivasyon olarak ise 1979 İran İslam Devrimi, 1979-88 Afganistan Cihadı bu etkileşim için önemli pratik kaynaklar olarak yorumlanmıştır. Demir'e göre devrimci selefilik doğuşu olan Afganistan cihadı sonrasında aynı düşünce, sağlanan network ile 1992 Bosna, 1995 Tacikistan, Çeçenistan, 1990'larda Filistin'de savaştan Müslüman gençlerin motivasyonu haline gelmiştir.<sup>60</sup>

Suudi Arabistan'da kurumsallaşan selefilik ile cihadi-devrimci selefilik ayrımı, somut olarak Usame bin Ladin (1957-2011) tarafından kurulan el-Kaide ile netleşmiştir. Afganistan cihadı sonrası ülkelere dönmeyen yabancı savaşçıları toparlayarak kurulan el-Kaide örgütü bünyesinde ise Büyükkara'ya göre Mısır

57 Halil Aydınalp, "Çağdaş Kural Dışı Tefirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (2016), 165.

58 Hilmi Demir, *Selefiler ve Selefi Hareketi, İŞİD Ne Kadar Sünnî'dir? Rapor* (21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 2014), 6-10. (Erişim 3 Nisan 2020).

59 Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 207; Demir, *Selefiler ve Selefi Hareketi, İŞİD Ne Kadar Sünnî'dir?*, 6-10. (Erişim 3 Nisan 2020).

60 Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 63-65.; Demir, *Selefiler ve Selefi Hareketi, İŞİD Ne Kadar Sünnî'dir?*, 10. (Erişim 3 Nisan 2020).

merkezli siyasal İslam fikirlerinin tetiklediği şiddete dönük küresel cihat fikri doğmuştur. 1998'de Ladin tarafından verilen fetva ile başta ABD ve İsrail olmak üzere Körfez Savaşı'na destek veren ülkeler düşman olarak kabul edilmiş ve bir dizi canlı bomba ve askeri saldırı eylemleri yapılmıştır. ABD'nin Afganistan (2001) ve Irak (2003) işgalleri ile sonuçlanan bu eylemler yabancı ülkelerdeki Müslümanların üzerindeki baskıyı artırırken aynı zamanda devrimci-cihatçı ideolojinin eylemsel kaynağı olarak ideolojikleşmiştir.<sup>61</sup>

Bugün ise cihadi-devrimci sefiliği hem işgal altındaki Müslüman devletlerde üretilmeye devam eden bir düşünce olarak, hem de tüm dünya Müslümanlarını etkileyerek belirli örgütlere çekme motivasyonu olarak tartışılmaktadır. Irak işgali sonrası Afganistan'dan Irak'a geçen el-Kaide'nin, Irak ve Suriye'de DEAŞ, Suriye'deki Nusret Cephesi gibi türevlerine dönüşmesi günümüzde cihadi-devrimci sefiliği düşüncesini hem ideolojik hem de pratik olarak canlı tutmaktadır.

Bu düşüncenin tekfirci tutumunu analiz eden Aydınalp ise tekfirci ideoloji olarak belirginleşiren süreçleri ideologlar çerçevesinde açıklamaktadır. 1960'lı yıllarda Seyyid Kutub ve Mevdudî'nin öne çıkardığı İslamcı aksiyonist eğilim, 1970'li yıllarda Humeyni, Şeriati ve Baheştî ile eylemsel olarak tecrübe edilmiştir. Daha sonra ise politik olaylar çatışmayı bu düşünce açısından bir döngü haline getirmiştir. Afgan Cihadı, Mısır'da Enver Sedat suikasti, Lübnan'da Hizbullah'ın yönetimi alması, Filistin ve Hamas İntifadası gibi pek çok olay tekfirci yönelime eğilimi tetiklemiştir. Otoriter Arap yönetimlerinin de aşırı tepkisi ile karşılanan Tekfir ve'l-Hicre, İslami Cihad, Cemaat-i İslami gibi hareketler sivilleşemeyince sivil ve siyasal şiddetin kullanımına başlamıştır.<sup>62</sup>

Mezhebin günümüze yansımaları ve şiddet sarmalı içerisindeki İslam toplumlarında benzer özelliklere sahip oluşumların ortaya çıkması kayda değerdir. Zira mezhebin ilkeleri ve karakteristiği tekrarlanabilir bir anlayış ve yaşayış örgüsüne sahip olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Geçmiş ve bugün arasında ilgi kurmak fikri ve siyasal problemlerin doğru anlaşılması için elzemdir. Bu itibarla Hâricîlik ve onun modern görünüşleri arasında bir takım temel ilgiler mevcuttur. Bunlar:

1. Kaos/kriz/buhran dönemlerinin ortaya çıkmasıyla beraber bu tip fikirlerin tekrar beliriyor olması durumu: Örneğin Cemal ve Sıffin gibi iki büyük iç savaş yaşamış toplumun hali ile Arap Baharı ile ortaya çıkan Müslüman coğrafyaları merkezli lokal savaş ve kargaşa durumu benzer niteliklere sahiptir. Her ne kadar günümüzde ciddi bir dış/emperyal etki varsa da ölen-öldüren denklemi oldukça yakındır.

61 Necati Alkan, *El-Kaide'den İşid'e Din, Şiddet ve Terörizm* (Ankara: Karınca Yayınları, 2016), 117-126.

62 Aydınalp, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I", 169. s.171



2. Cehalet: Hâricî zihniyetle ilgili mezkûr ifadelerde ortaya çıkan dinî ve fikrî derinlik problemi günümüz Müslümanları için de geçerlidir. Bir şeyin gerçekteki durumundan farklı halde olduğunu düşünmek ve bu şekilde o şeyi kabul etmiş olmalarından kaynaklanan bir cehalet söz konusudur.<sup>63</sup> Dinî eğitimin büyük sorunları toplumsal problemlere yol açmakta ve din kriz çözeceği yerde bizzat sorunun kaynağı haline gelmektedir. Ayrıca hızla değişen dünya karşısında Müslümanların genel eğitim düzeylerinin, şehirleşme ve sosyal devlet olgusunun gittikçe yozlaşması başka bir benzerlik olarak değerlendirilebilir.

3. Çaresizlik: Büyük yenilgi psikolojisinin en ciddi yansıması şiddete başvurma eğilimi olarak belirmektedir. Kangren olmuş uzvu ortadan kaldırma ameliyesi olarak kurabileceğimiz bu ilginin günümüz yansımaları da benzerdir. Zira ekonomik ve sosyal açıdan iflas etmiş bireyler ve toplumların sağlıklı çözümler üretebilme yetenekleri de yok olmaktadır. Kaybedecek bir şeyi olmama psikolojisi, çözümü şiddette araması pek tabidir. Emperyal güçler ve zalim yöneticiler karşısında ezildiğini ve bunaldığını anlayan yığınların birlikte bir sürü mantığı içerisinde kümeleşmelerinin karşılığı “canlı bomba” değildir.

4. Terörize edilebilirlik: Hâricilik ve onun modern görünüşleri arasında yer alan akımların kolay bir şekilde terörize edildikleri söylenebilir. Bu tarz akımlar toplumda marjinal gruplar olarak gösterilip onların özgürlükleri kısıtlandıkça kendilerini savundukları fikir açısından etki-tepki yaklaşımına bağlı olarak daha haklı görmelerine sebep olmakta bu da onların daha kolay radikalleşmelerine ve terörize edilmelerine sebep olmaktadır.

5. Sahte cennet beklentisi: Bu beklenti, umut tacirliği ve sonunda ulaşılmayı bekleyen en yüce noktadır. Hayattan beklentisi olmayan bazı umutsuz inanlar, Kur’ân ve sünnet eksenli bir hayat yaşayıp Yüce Allah’ın rızasını kazanmak yerine müminlere ahirette ödül olarak vâd edilen cennete ulaşmayı daha kolay ve daha kestirme bir yol olarak görürler. Bu tarz insanlar zor şartlarla mücadele etmek yerine ödül beklentisiyle hareket ederek bir an önce ödüle kavuşmayı umarlar. Hâlbuki insanı cennete götüren yüzlerce dinî prensip vardır. Fakat bazı insanlar bu prensipleri yaşamak yerine dünyevi sıkıntılardan bir an önce kurtulmak için kendilerini cennete atmanın yollarını arar. Bu insanlar kendilerinin kesin olarak cennete gireceklerine inandırıldıkları için bazen canlı bomba olmayı bile kabul edecek derecede şartlandırılmıştır.

6. Şehirleşme ve eğitim problemi: Nüfus arttıkça ve topluluklar şehirleştikçe, kırsaldan gelen insanların eski değer ve kuralları unutmaya yüz tuttukları, yenilerini ise henüz benimseyemedikleri bir kuralsızlık hali yaşamalarına neden olur. Şehir

63 Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Arzaları ve Sefeh*, (İstanbul: Kitabı Yayınları 2019), 49.



hayatı aynı zamanda bireyleri hem yabancılaştırır hem de yalnızlaştırır.<sup>64</sup> Bireyler yeterli eğitim almadıkları için herhangi bir gruba dâhil olarak bir an önce hem yalnızlıktan hem de yabancılık çekmekten kurtulma çareleri arar. Bireyin içindeki bu psikolojik boşluk, onun dinin özünden uzaklaşan gruplara dâhil olmasına sebep olur. Çünkü bireyler başlangıçta İslam'ın en güzel yorumunun hangisi olduğunu bilemediği ve göremediği için kendisini grup psikolojisinin akıntısına kaptırır.

7. Literal/lafızcı okuyuculuğun kendini tekrar eden evrensel yapısı: Literal okuyuculuk, inanç konularında nassların zâhirî anlamını esas almak; onları vârid olduğu üzere olduğu gibi kabul etmek; aklî izahlardan ve te'vilden kaçınmak; karşılaştığı problemlerde Kur'ân ve sünnetin zahirine dayanmayı temel bir yöntem olarak benimsemektir. Bu yaklaşımın günümüzdeki temsilcileri selefi söylemde ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup> Nassların sadece literal yorumunun esas alınması, nassın anlamının mutlaklaştırılmasına ve tekdüze bir anlayışa neden olmaktadır. Çünkü nassın zâhirî anlamı genelde tek bir manayı ifade eder. Bir manada ısrar etmek hem lafızların derin manalarının ortaya çıkmasını engellemekte hem de şâriin kastetmediği bir mananın kastedilmiş gibi gösterilmesine yol açmaktadır. Lafızcı yaklaşım ayrıca yerel ve kültürel unsurların ve uygulamaların evrensel anlamda tek doğru ve örneklik olduğu şeklindeki düşüncelerin doğmasına da sebep olabilmektedir.<sup>66</sup> Günümüzde, dinin ruhundan ve hedeflerinden ziyade lafzına ve şekline vurguda bulunan bazı gruplar, dinin ahlaki boyutunu dikkate almayan, tarihi ve kültürel zenginlikleri reddeden bir söyleme ve şekle bürünmüştür. Bu durum, modern dünyada Müslüman toplumların genel eğilimleriyle bağdaşmayan bir Müslüman imajı oluşturmaktadır.<sup>67</sup>

8. Aşırılık: Aşırılık modern dünyada itikadî, fikrî, toplumsal ve hukukî alanda birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında, dinî hayatın zorlaşması, istikamet çizgisinden uzaklaşma, güvensiz bir ortamın oluşması, şiddet ve düşmanlık duygularının ön plana çıkması, ötekileştirme, tekfir etme ve hak kayıpları gibi hususlar yer almaktadır. Bu hususlar İslamofobi'nin ortaya çıkmasına sebep olmakta ve modern dünyada İslam algısını olumsuz etkilemektedir.<sup>68</sup> Özellikle iman-amel konusundaki aşırı yorumların tezahürleri ise ciddi bir benzerlik göstermektedir.

64 M. Cengiz Çiftkaya, G. Simmel, R. Sennett ve A. Giddens'ta Modern Şehir Hayatı ve Birey (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 9; Abdullah Aydın- Yusuf Okşar, Coğrafya-Din İlişkisi; Kentleşme, Muhafazakârlık Ve Mezhep Demografisi Bağlamında Doğu Ve Batı Karşılaştırması", *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 14/20 (2019), 2022.

65 Muammer Bayraktutar, "Nasları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslam ve Yorum Sempozyumu*, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 207.

66 Bayraktutar, "Nasları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 214.

67 Bayraktutar, "Nasları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 208.

68 Necmettin Çalışkan, "Kur'an'da Aşırılık Kavramı ve Modern Hayatta Aşırılık Sorunu", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*, ed. Necmettin Çalışkan (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 110.

Aşırılığı ortaya çıkaran sebepler arasında ise bilgisizlik (cehalet), nefsânî arzu ve istekler, zühd hayatı yaşama arzusu, müteşâbih konulara dalmak ve selefi söylemlerin ön plana çıkarılması başta gelmektedir.<sup>69</sup> Bu sebepler aynı zamanda ifrat ve tefriti ortaya çıkaran amillerdir.

Aşırılık sorununu en etkili ve kalıcı bir şekilde çözebilmek için aşırılığın sebepleri ve sonuçları üzerinden hareket etmek en doğru yoldur. Özellikle yukarıda zikredilen aşırılığın sebeplerine karşılık gelecek çözüm yollarını ortaya koymak, bu problemin çözümü adına önemli katkı sağlayabilir. Bu çözümlerin bazıları itikadî, bazıları bilimsel, bazıları pedagojik, bazıları da sosyal içerikli konulara yöneliktir.<sup>70</sup> Aşırılık sorununun çözüm yolları arasında; doğru ve istikamet üzere eğitim vermek, orta (vasat) yolu tercih etmek, kolaylaştırma prensibini esas almak, hoşgörü (müsamaha) ve iletişim dilini kullanmak başta gelmektedir.<sup>71</sup>

İslam toplumlarının günümüzde karşı karşıya kaldığı dinî radikalizm ve terör bataklığından kurtulması ancak doğru dini bilgi ve mutedil anlayışla mümkündür. Zira asrımızda birçok İslam ülkesinde yaşanan siyasi, ekonomik ve sosyal krizlerin temelinde, hem Kur'an'ın tavsiye ettiği hayat biçiminin, hem de nebevî ahlakın tam olarak yaşanmaması sorunu yer almaktadır. Dinin doğru yorumlanması ve hayata tatbik edilmesi hususunun ne denli önemli olduğu, İslam ülkelerinde ortaya çıkan radikal yapılanmaların geldiği nokta üzerinden daha iyi anlaşılmaktadır. Çağımız İslam ülkelerindeki aşırı ve radikal tutumların ortadan kalkması ya da azalması, Hz. Peygamber'in davranış biçimini yansıtan, doğru ve istikamet üzere bir eğitim, orta yolu tercih, kolaylaştırma prensibini esas almak, hoşgörü ve iletişim dilini kullanmak gibi evrensel kriterleri hayata tatbik etmekle mümkün gözükmektedir.<sup>72</sup>

## Sonuç

Hâricilik bir mezhepten daha ziyade bir zihniyet ve hayat felsefesi olarak değerlendirilmesi gereken bir oluşumdur. Dinî metinlere ve Müslüman topluma bir bakışın temsilcisi olan bu kimselerin oluşturduğu "katı ve asabiyetçi kurumsal hüviyetli" din algısı kendini tekrarlayan bir niteliğe sahiptir. Tarihin belli dönemlerinde ortaya çıkan kriz ve kaos ortamlarından beslenen bu yapıların günümüzdeki versiyonları da mevcuttur. Kökleri geçmişe, eylemleri ise günümüz emperyal tavrına bağlı olan bu örgütlerin İslam dini ile ilgisi ciddi bir biçimde sorgulanmalıdır. Batı tarafından İslamofobi olarak ortaya konan her türlü fikrin meşru temsilcileri olarak varlıklarını sürdürmektedirler. "İslam'a rağmen İslam adına" hareket eden bu grupların beslendikleri geçmiş Hâricî zihniyetin kabilevi ve tepkisel yapısı akli melekelerin devre dışı kalmasına zemin hazırlamaktadır.

69 Çalışkan, "Kur'an'da Aşırılık Kavramı ve Modern Hayatta Aşırılık Sorunu", 82-91.

70 Çalışkan, "Kur'an'da Aşırılık Kavramı ve Modern Hayatta Aşırılık Sorunu", 100.

71 Çalışkan, "Kur'an'da Aşırılık Kavramı ve Modern Hayatta Aşırılık Sorunu", 101-109.

72 Çalışkan, "Kur'an'da Aşırılık Kavramı ve Modern Hayatta Aşırılık Sorunu", 110.

Çok hızlı bir şekilde terörize olabilen günümüz İslam toplumlarının bağlı oldukları geleneğin karanlık taraflarını aydınlatmaları ve ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmeleri gerekmektedir. Müslümanların özellikle dinin temel kaynaklarını doğru anlama, din eğitimi pedagojik temellere oturtma, tarihi ve tarihsel verileri doğru okumanın temellerini ortaya koymada yoğunlaşmaları gerekmektedir.

Haricilik anlayışı, günümüzde farklı form ve biçimlerde etkisini aktif olarak devam ettirmektedir. İslam toplumlarının hem Haricilik anlayışından hem de dinî radikalizm ve terör bataklığından kurtulması ancak doğru dinî bilgi ve mutedil anlayışla mümkündür. Zira asrımızda birçok İslam ülkesinde yaşanan siyasî, ekonomik ve sosyal krizlerin temelinde, hem Kur'ân'ın tavsiye ettiği hayat biçiminin, hem de nebevî ahlakın tam olarak yaşanmaması sorunu yer almaktadır. Dinin doğru yorumlanması ve hayata tatbik edilmesi hususunun ne denli önemli olduğu, İslam ülkelerinde ortaya çıkan radikal yapılanmaların geldiği nokta üzerinden daha iyi anlaşılmaktadır. Çağımız İslam ülkelerindeki aşırı ve radikal tutumların ortadan kalkması ya da azalması, Hz. Peygamber'in davranış biçimini yansıtan, doğru ve istikamet üzere bir eğitim, orta yolu tercih, kolaylaştırma prensibini esas almak, hoşgörü ve iletişim dilini kullanmak gibi evrensel kriterleri hayata tatbik etmekle mümkün gözükmektedir.

## Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. "Hariciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 331-348.
- Akoğlu, Muharrem. "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (2007), 317-339.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 1992, 33-34.
- Albayrak, İsmail. "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 4 (2005), 7-38.
- Alkan, Necati. *El-Kaide'den İşid'e Din, Şiddet ve Terörizm*. Ankara: Karınca Yayınları, 2016.
- Alperen, Abdullah & Salur, Hüseyin. "Küresel Süreçte İslam ve Terörizm". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (2009), 27-51.
- Aydınalp, Halil. "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-1". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 161-182.
- Aydın, A. ve Okşar, Y.. "Coğrafya-Din İlişkisi; Kentileşme, Muhafazakârlık Ve Mezhep Demografisi Bağlamında Doğu ve Batı Karşılaştırması". *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 14/20 (2019), 2012-2039.
- Azimli, Mehmet. *Hz. Ömer*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bağdadî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Baktır, Mehmet. "İmanın Temellendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 127-138.
- Bayraktutar, Muammer. "Nasları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler". *İslam ve Yorum*. ed. Mehmet Kubat vd. 191-220. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Riyâz ez-Ziriklî & Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2009), 41-54.
- Büyükkara, M. Ali. "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye". *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 205-234.
- Büyükkara, M. Ali. *Çağdaş İslamî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tiâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa & Abdulmun'im Abdülhamid. Mısır: es-Saâde, 1369/1950.

- Çalışkan, Necmettin. "Kur'an'da Aşırılık Kavramı ve Modern Hayatta Aşırılık Sorunu". *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. Ed. Necmettin Çalışkan. 63-115. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Çiftkaya, Murat Cengiz. *G. Simmel, R. Sennett ve A. Giddens'ta Modern Şehir Hayatı ve Birey*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ebû Hanife. *el-Fıkhu'l-ekber*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2018.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *İlk dönem İslam mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn)*. çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 219-247.
- Fidanboy, Ömer. "İlk Dönem Kelâmcılarından İbni Hacer el-Heytemî ve Tekfir Nazariyesi". *1.Uluslararası İksad Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Y. Aydoğan-G. Gültekin Akduman, Mardin: İKSAD, 9-11 Mart 2018, 453-474.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Hakyemez, Cemil. "İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/ 4 (2003/2), 59-88.
- Hatiboğlu, Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Kitabiyat yayınları, 2005.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddin Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*. tsh. Abdusselam Muhammed Ali Sâhin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbîlî el-Mâlîkî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabiyye, 1395/1975.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 3. Baskı, 1414/1994.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târîh*. çev. A. Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İzutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Askalânî. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. nşr. Zahid el-Kevseri. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kermî. *el-Kelimâtü'l-beyyinât fi kavlihi Te'âlâ "ve beşşirillezîne âmenû ve amilus sâlihâti enne lehum"*. thk. Abdülhakîm el-Üneys. b.y: el-Mektebetü'l-İslâmî li İhyâi't-turâs, 1425/2004.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1375/1956.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh*. İstanbul: Kitabî Yayınları 2019.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.
- Öz, Mustafa. "Hürküs b. Züheyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. "Muhakkime-i Ülä". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Öz, Şaban. "Kirtâs Hadisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkidi-İbn Sa'd Özelinde". *Hikmet Yurdu* 3 (Ocak-Haziran 2009), 275-286.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1412/1992.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Sarıkaya, M. Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Nüzül Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fulki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019): 147-176.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*. Ankara: Kitabiyât, 2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Mûsevî el-Alevî. *Nehcü'l-belâga*. tsh. Subhî es-Sâlih. Mısır: Dâru'l-kitâbi'l-Mısri & Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1425/2004.
- Şık, İsmail. "İman Olgusunun Mahiyeti ve Hakikati Üzerine Bir Değerlendirme". *Dinî Araştırmalar* 13/37 (2010), 19-44.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî târihu'l-ümemi ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387/1967.

Watt, Montgomery. "İslam Kelamında İman Kavramı". çev. Süleyman Akkuş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 85-95.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fiğlalı. İstanbul: Şa-to Yayınları, 2001.

Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükûtu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: AÜİF Yayınları, 1963.

Demir, Hilmi. *Selefiler ve Selefî Hareketi, IŞİD Ne Kadar Sünnî'dir? (Özel Rapor)*. 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, 2014. Erişim 3 Nisan 2020.

file:///C:/Users/%C4%B0LAH%C4%B0YAT/Downloads/SELEFILER\_ve\_SELEFI\_HAREKETI\_ISID\_NE\_KAD.pdf

## Vatandaşlık Teorileri Bağlamında Dinin Kamusal Taleplerine İlişkin Karşılaştırmalı Bir İnceleme\*

### *The Public Demands of Religion: A Comparative Study of Citizenship Theories\*\**

Özlem ÜLKER SHAHAVATOV

Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Research Assistant Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sociology of Religion  
Yalova, Turkey

ozlem.shahavatov@yalova.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-7724-8010

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 09 Mart / March 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 05 Nisan / April 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 125-149

#### Atıf / Cite as

Ülker Shahavatov, Özlem. "Vatandaşlık Teorileri Bağlamında Dinin Kamusal Taleplerine İlişkin Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 125-149.

Doi: 10.33460/beuifd.700634

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Küreselleşme süreçleri, çokkültürlü toplumların ortaya çıkışına ve bununla birlikte homojen bir topluma dayalı modern vatandaşlık anlayışının dönüşümüne ilişkin taleplerin yükselişine yol açmıştır. Eş zamanlı olarak, modernite ile benimsenen din-devlet ayrılığının sekülerist yorumları nedeniyle özel alana özgü bir olgu konumuna indirgenen dinin de kamusal taleplerinin yükselişi söz konusu olmuştur. Bu makale, küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan, vatandaşlık ve dine dair bu eş zamanlı gelişmelerin birbiriyle ilişkisini ortaya koymayı hedeflemekte ve liberal teori, komüniteryan teori, katılımcı cumhuriyetçilik ve ılımlı post-modern çoğulculuktan oluşan dört temel vatandaşlık teorisinin seçtiğimiz temsilcilerinin, modern vatandaşlığın krizi karşısında, günümüz çokkültürlü/çok dinli toplumsal yapıyı dikkate alarak ürettikleri vatandaşlık

\* Bu çalışma Eylül 2019 tarihinde tamamlanan *Küreselleşme Sürecinde Vatandaşlık ve Din* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled *Citizenship and Religion in the Globalization Process* (Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul / Turkey, September 2019).



*anlayışlarından hareketle dinin kamusal taleplerine ilişkin sundukları cevapları karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, vatandaşlık ve dine dair sorunsallar, bireysel haklar-grup/topluluk hakları, kamusal alan-özel alan, anayasal ilkeler ve demokrasi, kimlik-aidiyet ve çok-hukukluluk başlıkları altında tartışılmakta, devletin tarafsızlığı ve din özgürlüğü arasındaki dengenin sağlanmasında ortaya çıkabilecek açmazlar irdelenmektedir. Teorilerin yaklaşımlarındaki farklılaşmaların felsefi, siyasi temelleri ile birlikte sosyolojik temelleri vurgulanmaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Vatandaşlık, Din, Küreselleşme, Liberalizm, Komüniteryanizm, Katılımcı Cumhuriyetçilik, İlimli Post-modern Çoğulculuk.*

**Abstract:** *Globalization processes have led to the emergence of the multicultural societies and accordingly the rise of the demands for the transformation of modern citizenship understanding based on a homogeneous society. Simultaneously, the public demands of religion which was reduced to a private sphere because of the secularist interpretations of the religion-state separation adopted with modernity, also increased. This article aims to reveal the relationship between these simultaneous developments in citizenship and religion and discusses the responses of the citizenship theories, which consist of liberal theory, communitarian theory, participatory republicanism and moderate post-modern pluralism to the public demands of religion considering contemporary multicultural/multi religious social structure. In this regard, the issues of citizenship and religion are discussed under the headings of individual rights / group rights, public sphere-private sphere, constitutional principles and democracy, identity-belonging and legal pluralism, and it is examined the dilemmas that may arise in ensuring the balance between the impartiality of the state and freedom of religion. The philosophical, political and sociological bases of the differences in the approaches of the theories are emphasized.*

**Keywords:** *Citizenship, Religion, Globalization, Liberalism, Communitarianism, Participatory Republicanism, Moderate Post-modern Pluralism.*

## Giriş

20. yüzyılın sonlarına doğru, küreselleşme ve postmodernizasyon gibi makro süreçlerin etkisi ile ortaya çıkan siyasal-toplumsal gelişmeler, modern demokrasilerin devlet-birey ilişkilerini düzenlemek üzere geliştirmiş oldukları modern ulus-devlet vatandaşlığını sosyal bilimlerin tartışmalı konularından biri haline getirmiştir. Vatandaşlık konusu siyasi, hukuki, felsefi bir konu olmakla birlikte, meselenin sosyolojik boyutunun da oldukça önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Modern vatandaşlık, 1960'lardan beri barış, çevre, cinsiyet gibi konulara odaklanan sosyal hareketlerin, Avrupa'daki kimlik politikalarına karşı çıkışları ile sorgulanmaya başlamış,<sup>1</sup> Savaş sonrası Avrupa'da endüstrileşmiş ülkelerin acil iş

<sup>1</sup> Charles Tilly, "Citizenship, Identity and Social History", *Citizenship, Identity and Social History*, ed. Charles Tilly (New York: Cambridge University Press, 1996), 1.

gücü ihtiyaçlarının karşılanması için uluslararası yoğun bir işçi göçünün yaşanması sonucu Batılı toplumların etnik ve ulusal kompozisyonlarının çeşitlenmesi, karmaşıklaşması<sup>2</sup> ile birlikte ulus-devlet ve nasyonaliteye dayalı homojen toplum denklemini sarsılmıştır. 1990'larla birlikte ise, Soğuk Savaş'ın bitişi, kimlik temelli taleplerin artışı ile ciddi bir meydan okuma ve revizyon talebi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu doğrultuda özellikle 1980'lerin sonu ve 1990'lar itibarıyla modern vatandaşlığın krizi ve revizyonuna yönelik ciddi bir literatür ortaya çıkmıştır. Liberal teori ve cumhuriyetçi teorinin yenilenen versiyonları, komüniteryan teori, radikal demokrasi, çokkültürcülük gibi teoriler ile feminist yaklaşımlar, ekolojik vatandaşlık, ulus-sonrası vatandaşlık, kozmopolitan vatandaşlık, küresel vatandaşlık, Avrupa vatandaşlığı gibi vatandaşlık anlayışları bu literatürün örneklerini teşkil etmektedir.

Vatandaşlıkla yaklaşık olarak eş zamanlı dönemlerde bir diğer meydan okuma ise dini özel bir olgu konumuna indirgeyen sekülerist bakış açılarına getirilmiştir. Farklı sekülerleşme tecrübeleri, dinin çeşitli siyasal/toplumsal hareketlerde motive edici bir unsur olarak ortaya çıkması ve Batı'ya yoğun kitlesel göçler ile birlikte dinin kamusal görünürlüğü ve taleplerindeki artış; toplumsal çalışmalarda dinin toplumdaki rolünün yok sayılmayacağını göstermiş; sekülerleşme teorilerinin ortaya attığı bazı iddiaların yanlış olduğunu ileri süren bir literatür ortaya çıkarmıştır. "Desekülerizasyon", "yeniden sakralizasyon", "kamusal din", "post-sekülerizm" gibi yaklaşımlar bu literatürün örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu iki toplumsal/siyasal gelişme ve literatürden hareketle, bu makalede aşağıda isimlerini zikredeceğimiz dört temel vatandaşlık teorisinin vatandaşlık yaklaşımları ile dinin kamusal taleplerine ürettikleri cevapları, çözümleri ve açmazlarını karşılaştırmalı olarak bireysel haklar-kolektif haklar, kamusal alan-özel alan, anayasal ilkeler ve demokrasi, kimlik-aidiyet ve çok-hukukluluk başlıkları altında inceleyeceğiz. Bu doğrultuda geniş bir literatür içerisinde bir sınırlandırma yapmanın gereğine binaen, liberal teoriyi John Rawls'un "siyasal liberalizm" anlayışı, komüniteryan teoriyi Charles Taylor'ın "tanınma politikası", katılımcı cumhuriyetçiliği Jürgen Habermas'ın "post-seküler toplum" ve "müzakereci demokrasi" anlayışları, son olarak ılımlı post modern çoğulculuğu (radikal demokrasi ve çokkültürcülük) ise Chantal Mouffe'un "radikal demokratik vatandaşlık", Will Kymlicka'nın "çokkültürlü vatandaşlık" ve Iris M. Young'ın "farklılaştırılmış vatandaşlık" anlayışları üzerinden inceleyeceğiz.

2 Yasemin Nuhoğlu Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 1-2; Yasemin Nuhoğlu Soysal, "Changing Citizenship in Europe: Remarks on Postnational Membership and the National State", *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, ed. David Cesarani-Mary Fulbrook (London: Taylor&Francis e-Library, 2003), 18.

## 1. Birey Hakları-Topluluk Hakları

Günümüzde çokkültürlü Batılı demokratik toplumların dinle ilgili olarak karşılaştıkları temel meselelerden birisi dindar vatandaşların kamusal alanda görünürlük, din-ibadet özgürlüğü taleplerinin karşılanmasında; bireysel temel hak ve özgürlüklerin, herkes için aynı olarak belirlenmiş vatandaşlık haklarının yeterliliği meselesidir. Temel felsefesi, insanları, din, dil, ırk, etnisite, sınıf vb. farklılıkların toplumsal yaşamlarında imtiyaz veya dezavantaj sağlamaksızın, eşit ve özgür kılmak olan modern vatandaşlığın herkes için sağladığı aynı hak ve özgürlükler, ulus-devlet ve homojen ulus yapısının giderek aşındığı küreselleşen dünyada farklı dinlere, dini inançlara sahip insanların din özgürlüklerini kısıtlamadan kamusal alanda varoluşlarını temin edebilecek midir? Bugün yaşanan tartışmada bireysel hakların yeterli olduğunu, eşitlik ve özgürlük ilkelerini sağlayan bir gereklilik olduğunu, topluluk hakları, topluluğa özgü haklar, kolektif haklar gibi taleplerin ise bu ilkeleri ortadan kaldıracığını savunanlar olduğu gibi; çokkültürlü toplumlardaki farklılıkları görmezden gelerek herkesi eşitlemenin aslında eşitsizlik üretebileceği ve özgürlükleri kısıtlayıcı olabileceği, farklı grupların farklı taleplerinin karşılanması için farklılaştırılmış vatandaşlık anlayışı ve gruba özgü haklar anlayışlarının benimsenmesi gerektiği fikrini savunanlar da vardır. Söz konusu durum, vatandaşlık çalışmaları literatüründeki evrenselcilik-partikülarizm, bireysel haklar-grup/topluluk hakları gibi dikotomiler ekseninde tartışılmaktadır. Bu bağlamda, vatandaşlık teorilerinin, dinle ilişkili çokkültürlü, demokratik, seküler düzende yükselen taleplere, meselelere bu dikotomiler ekseninde verdikleri cevapların bir tartışmasını ele alacağız.

Öncelikle bu tartışmada, liberal ve cumhuriyetçi teorilerin genel çizgileri itibariyle, evrenselci bir bakış açısını benimserken, komüniteryan ve çokkültürcü teorilerin partikülarist bir bakış açısını benimsediklerini ifade etmek gerekir.

Liberal teori, birey-devlet-toplum-topluluk ilişkilerinde bireyi önceler. Bireyin hak ve özgürlükleri ne devlet ne de toplum tarafından kısıtlanabilir veya ortadan kaldırılabılır,<sup>3</sup> onlar dokunulmazdır. Bu doğrultuda, vatandaş bireysel hak ve özgürlüklere sahip olarak politik toplumun bir üyesidir. Başkalarının hak ve özgürlüklerine saygı göstermek dışında herhangi bir yükümlülüğü yoktur. Yasa, haklar konusunda evrensel olmalı, herkes için aynı olmalıdır. Ancak bu şekilde olursa herkese eşit özgürlük sağlanabilir. Bu şekilde, liberal teori, evrenselci bir yaklaşımla, hem herkesin politik topluluğa üyeliğini hem de üyeler arasındaki eşitliği ve adaleti sağlamayı hedeflemektedir.<sup>4</sup>

3 Adrian Oldfield, "Vatandaşlık Doğal Olmayan bir Pratik mi?", çev. Can Cemgil, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, haz. Ayşe Kadioğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2012), 95-96.

4 Michael Lister-Emily Pia, *Citizenship in Contemporary Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 10-11.

Liberal teorinin temsilcisi olan John Rawls, evrenselci-partikülarist ayrışmasında bireysel haklardan yana, evrenselci bir bakış açısına sahiptir. Rawls, "siyasal liberalizm" düşüncesi doğrultusunda, benimsedikleri kapsamlı doktrinler nedeniyle birbirlerinden oldukça farklılaşmış vatandaşlardan oluşan bir toplumda siyasal adaletin iki ilkesi olduğunu iddia eder ve birinci ilkeyi şu şekilde tanımlar: "Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır, bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır."<sup>5</sup> Ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri tamamen ortadan kaldırmanın imkansızlığı karşısında Rawls, siyasal adaletin; birinci ilke gereğince, vatandaşlara eşit temel hak ve özgürlükler verilmesi, ikinci ilke gereğince ise, adil bir fırsat eşitliği sağlanması ve mevcut eşitsizliklerin en dezavantajlı konumdaki vatandaşın en çok lehine olacak şekilde olması ile sağlanabileceğini vurgulamaktadır.<sup>6</sup> Vatandaşlar, "bilgisizlik peçesi" ardında, "başlangıç durumu"nda, kendi özel konumlarını, doktrinlerini bilmeksizin toplumun en dezavantajlı bireyinin en çok çıkarına olacak şekilde ilkeleri belirlemeye çalıştıklarında siyasal adalet tesis edilebilecektir.<sup>7</sup> Öte yandan, Rawls hakkın iyiye önceliği prensibini benimser. Herhangi bir iyi anlayışının, bireyin hak ve özgürlüklerini kısıtlamasına ya da onun önüne geçmesine izin vermez. Ona göre, bireyler herhangi bir iyi için kurban edilmekten emin olmalılar.<sup>8</sup> Rawls bu şekilde herkese eşit siyasal özgürlük ve hakların verilmesi ve hakkın iyiye önceliği prensibi ile topluluğun iyi anlayışına karşı hakları öncelmesi ile bireysel hakları savunmakta, grup haklarını ise desteklememektedir. Makul dini doktrinler ile seküler doktrinlere sahip vatandaşların, farklılaşmış haklarla değil, üzerinde örtüşen görüş birliğine vardıkları toplumsal adalet ilkeleri çerçevesinde, bireysel haklar temelinde bir arada yaşamalarının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Liberal görüşle benzer şekilde, cumhuriyetçi teori de bireysel hakları benimser. Kimlik temelli, kültürel, dini, etnik grup hakları, devletin tarafsızlık idealine aykırıdır.<sup>9</sup>

Katılımcı, genişlemeci (expansive) bir cumhuriyetçi demokrasi anlayışına sahip olan Jürgen Habermas da bu doğrultuda, bireysel hakları savunmakta grup haklarını savunan yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Habermas'a göre, 'tam anlamıyla özümsemiş bir haklar teorisi kültürel farklılıkların taleplerini görmezden gelmez'. Bu nedenle, yapılması gereken, farklı gruplara farklı haklar tanıyarak

5 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 51.

6 Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 51.

7 Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 68-70.

8 Akt. Alan Ryan, "John Rawls", çev. Ahmet Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar*, drl. Quentin Skinner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 141-142.

9 Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, "Giriş: Türkiye'de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, drl. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı (İstanbul: Tesev Yayınları, 2. Baskı, 2006), 14-15.

sisteme tamamen yabancı bir uygulamaya gitmek değil, haklar teorisinin iç dinamiklerini çalıştırmaktır. Haklar teorisinin özel özerklik ve kamusal özerkliği temin eden yapısı, vatandaşların kendilerine hak ve özgürlükler tanıyan bir hukukun hem muhatapları hem de yazarları olduklarının idrakinde olmalarını vurgular. Dolayısıyla, vatandaşların yasa yapma süreçlerine, sahip oldukları farklı fikirlerini sunabildikleri iletişim biçimleri olduktan ve bunun için gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra, bireylerin kimliklerini oluşturan yaşam bağlarının da korunduğu, kültürel hakların da dile getirildiği bir ortam söz konusu olacaktır.<sup>10</sup> Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür: Dindarların ve farklı kimliklere sahip insanların, yaşam biçimleri doğrultusunda eşit haklara sahip olarak yaşaması, dini kimlikleri nedeniyle ayrımcılığa uğramamaları, bireysel haklarla temin edilebilir. Dindarların kişiliğini, kimliğini belirlemede etkili olan dini kültürün korunması ve yeniden üretilmesi için gerekli olan toplanma özgürlüğü, din eğitimi, dini ibadet özgürlüğünü sağlayan kültürel haklar, kolektif haklar/grup hakları olarak değerlendirilmemelidir. Aksine, dini kimliğinden dolayı dışlanmayı ortadan kaldıran, vatandaşlığa alınmayı garantileyen öznel haklar ile ayrımcılık ortadan kaldırılır ve vatandaşın kimliğini oluşturan ortamlar korunabilir.<sup>11</sup> Öte yandan, Habermas'a göre, kolektif haklar hem gruplar arası eşitsizlik duygusu oluşturabilir hem de grup üyelerinin bireysel özgürlüklerinin ihlal edilip, baskıya uğramalarına yol açabilir.<sup>12</sup>

Partikülarist yaklaşımı benimseyen ve topluluk haklarını savunan kanadın temsilcilerinden, liberal komüniteryan Charles Taylor ise konuya "tanınma" meselesi olarak yaklaşmaktadır. Taylor, liberal evrenselci yaklaşımın vatandaşlar arasındaki eşitliği sağlamak için dini-etnik-kültürel kimliklerindeki farklılaşmayı yok saydığını ve eşitlik için vatandaşların farklılıklarını görmezden gelen bir yaklaşım geliştirmenin de bir eşitsizlik ürettiğini ileri sürmektedir. Çünkü ayrımcılık yapmamak için tüm farklılıkların üstünü örterek tek bir kimlik, vatandaşlık kimliği ile vatandaşları tanımlamak, farklı dini-kültürel-etnik kimliklerin farklı ihtiyaçlarını görmezden gelerek onların dezavantajlı pozisyona düşmelerine sebep olmaktadır. Taylor, *farklılaşma politikalarının* yaklaştığı gibi meseleye yaklaşmakta ve farklı dini kimliklerin öncelikle tanınması ve sonrasında kendilerine özgü kimlik, ihtiyaç ve taleplerine göre farklılaştırılmış muamele yapılmasının gereğini savunmaktadır.<sup>13</sup>

10 Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi", çev. İlkur Aka, "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, Jürgen Habermas (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, 2012), 115-125.

11 Jürgen Habermas, Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2012), 253-256.

12 Jürgen Habermas, Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, çev. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008), 297.

13 Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), 43-44.

Çokkültürlü vatandaşlık anlayışı ile Will Kymlicka ise, evrensel insan haklarının vatandaşların hak ve özgürlüklerini koruma konusunda oldukça önemli olduğunu vurgulamakla ve liberal teoriyi kabul etmekle birlikte, farklı dini, kültürel kimliğe sahip grupların haklarını koruma noktasında yeterli olmadığı görüşündedir. Bu nedenle, farklı grupların ihtiyaçlarına göre farklı uygulamaların, farklı hakların tanınmasının önemini vurgulamaktadır. Kymlicka'nın, bizim konumuzla yakından ilişkili olan *polietnik haklar* yaklaşımı önemlidir. Polietnik haklar kategorisinde, en tartışmalı talepler, etnik grupların dini pratiklerini yerine getirmek için yasalar ve düzenlemelerden muafiyet talepleridir. Kymlicka, İngiltere'deki Yahudi ve Müslümanların Pazar gününü resmi tatil olarak belirleyen mevzuattan; Kanada'daki Sih erkeklerin, dini bir kıyafet olan türbanı takabilmek için hem zorunlu motosiklet kaskı uygulamasından hem de güvenlik güçlerinin resmi kıyafet uygulamasından; ABD'de Yahudilerin askerlikte yarmulke<sup>14</sup> takabilmek için askeri üniformadan ve Fransa'daki Müslüman kızların başörtüsü takabilmek için resmi okul kıyafetinden muafiyet taleplerini bu taleplere örnek olarak vermektedir. Kymlicka, bu tür polietnik hakları, diğer kolektif haklardan ayırmaktadır. Evrenselcilerin eşitlik ilkesini ihlal edecekleri ya da ana akım toplumdan ayrılma ve gettolaşmaya yol açacağını iddia ettikleri polietnik haklar, diğer kolektif haklardan farklı olarak, etnik, dini grupların büyük topluma, çoğunluğa entegrasyonunu teşvik edecektir.<sup>15</sup>

Çoğu liberal, bireysel haklar-gruba özgü haklar ikileminde, gruba özgü haklar ile bir etnisitenin veya bir kültürün, dolayısıyla bir dinin hayatta kalması için müdahalede bulunmasının devletin tarafsızlığına aykırı olduğunu ileri sürmektedirler. Kültürel bir pazar söz konusudur ve bu kültürel pazara devlet müdahale etmemelidir. Burada zaten tüm vatandaşların, istedikleri yaşam tarzını, dini seçebilme hakkı vardır, istedikleri gibi birlik (association) kurup, ona üye toplayabilirler. Yani kendi kültür ve dinlerini yaşamak için gerekli olan her şey genel vatandaşlık haklarında mevcuttur. Kymlicka, buna karşı çıkmaktadır. Çünkü devletler, diller, sınırlar, resmi tatiller, semboller gibi konularda kaçınılmaz olarak, özel bir etnik, dini, ulusal grubun ihtiyaçlarını ve kimliklerini dikkate almak durumundadırlar. Böylelikle, devlet, kaçınılmaz olarak belirli kimlikleri teşvik ettiği için diğer kimlikler dezavantajlı duruma düşmektedir. Mesela, resmi tatil günleri Batılı ülkelerde Hıristiyanların ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu durumda, örneğin Yahudiler ve Müslümanlar dezavantajlı pozisyona düşmektedirler. Dolayısıyla, devletin burada, Yahudi ve Müslümanların Pazar günününün tatil olması uygulamasından (Sunday closing laws/legislation) muaf olmasına izin vermesi, devletin tarafsızlığının ihlali değil, eşitlik ilkesi gereği, zorunlu bir durumun ortaya çıkardığı dezavantajı ortadan kaldırarak eşitliği sağlaması anlamına gelir.

14 Yahudi erkeklerin ibadet esnasında veya gündelik hayatta taktıkları takke, kipa.

15 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 30-31.

Kymlicka, bu nedenle gruba özgü haklar ve çokkültürlü vatandaşlığın gerekliliğini vurgular.<sup>16</sup> Burada dikkat edilmesi gereken şey, liberallerin de dikkat çektiği üzere, grubun, bu hakları içerde kendi üyelerine karşı baskılama aracı olarak kullanmaması, bu hakların toplum içerisindeki grup çeşitliliğini bozmaması ve bir gruba diğer üzerinde baskı kurma fırsatı vermemesidir.<sup>17</sup>

Kymlicka ile benzer şekilde grup haklarını savunan Young ise, baskı kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Vatandaşlığa dair evrenselci yaklaşımı savunanların, grupların kendilerine has özelliklerini, kimliklerini yok sayarak, vatandaşlığın belirlenmesi gerektiğine dair yaklaşımlarının, belli grupların baskılandığı bir sisteme yol açtığını ileri sürmektedir. Young, bu baskıyı engellemek için *farklılaştırılmış vatandaşlık* yaklaşımını önermektedir.<sup>18</sup> Kymlicka'nın da belirttiği gibi, bu yaklaşım, belli grupların üyelerinin politik topluma sadece bireyler olarak değil, grupları aracılığıyla dahil olmaları ve haklarının kısmen grup üyeliklerine bağlı olması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere burada ele aldığımız görüşlerin tümü, çokkültürlü demokratik toplumlarda vatandaşların dini kimlikleri nedeniyle toplumda dezavantajlı duruma gelmelerini engellemenin yollarını aramaktadırlar. Ancak sundukları çözüm önerileri birbirlerinden ayrılmaktadır. Evrensel, bireysel haklar, dini kimliklerden dolayı dışlanma veya avantajlı konuma geçmeyi engellemek, bireyi grup baskısından korumak, eşitlik ve özgürlüğü temin etmek için herkes için aynı hakları öngörmekte ve bu şekilde politik topluluğa katılımı sağlamaktadır. Buradaki sorunlardan biri, geçmişte, çoğunluk kültürüne göre zorunlu olarak şekillenmiş olan resmi düzenlemelerin farklı dinlere mensup insanların ihtiyaçlarına uymaması ve onların dini ibadet özgürlüğünü kısıtlamasıdır. İkincisi ise, kamusal kültürün/siyasal kültürün çoğunluk tarafından domine edilerek azınlıkta kalan dinlerin dezavantajlı konuma düşmeleridir. Bunu önlemek için Rawls ve Habermas'ın kamusal akıl yürütme/kamusal siyasal tartışmalara katılma konusundaki önerileri önemlidir. Kolektif haklara baktığımızda ise, bireysel haklara dayalı, evrensel özgürlük ve eşitlik anlayışının eksikliklerini gidermek için ortaya atılmakla birlikte, yeni muhtemel sorunları içerisinde barındırdığını görmekteyiz. Sorunlardan birincisi, hakların, özgürlüklerin gruplara göre farklılaşması ile birlikte gruplar arasında ya da vatandaşlar arasında eşitsizlik duygusunun oluşmasıdır. İkincisi ise, gruplara tanınan özel hakların grupların kendi üyelerinin bireysel haklarını kısıtlamada destekleyici bir rol oynamasıdır. Üçüncü sorun ise, her gruba farklı hakların tanınması ile grupların içine kapanması, gettolaşma ve ortak kamusal/siyasal kültürün ortadan kaybolması sorunudur.

16 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 107-108; 114-115.

17 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 152-153.

18 Iris M. Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, 99/2 (1989), 251.

19 Will Kymlicka, "Citizenship", *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Brahman - Derrida, Jacques*, ed. Edward Craig, (London: Routledge, 1998), 2/364.



## 2. Kamusal Alan-Özel Alan

Dinin kamusal taleplerine dair ele alacağımız ikinci problemlili konu kamusal alan-özel alan konusudur. Antik Yunan'dan günümüze vatandaşlık için merkezi bir pozisyonda bulunan, vatandaşlık pratiğinin icra edildiği alana tekabül eden kamusal alan, merkezi pozisyonunu yitirmeye başlamıştır. Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* çalışması bu noktaya işaret etmektedir. Kamusal alanın ortadan kalkması ya da kamusal alana katılımın önemsenmemesi, vatandaşlığın aktif bir vatandaşlıktan pasif bir vatandaşlığa dönüşmesi anlamına geldiğinden, günümüz çokkültürlü toplumlarında kimlik temelli hak taleplerinin politikalarda etki yaratabilmesi, karşılık bulabilmesi noktasında vatandaşlık teorileri kamusal alanın çoğulcu bir biçimde yeniden yapılandırılmasının önemini vurgulamaktadırlar. Dine dayalı kimliğe sahip vatandaşlar, diğer kimliklerde olduğu gibi, kamusal alanın şekillenmesine kendi bakış açılarıyla katkıda bulunmak ve kamusal alanda kendi dini ritüellerini, pratiklerini, kıyafetlerini kısacası din ile şekillendirilmiş kültür ve yaşam tarzlarını sürdürebilmek için birtakım taleplerde bulunmaktadırlar. Bu taleplerin karşılanmaması dini kimliğe sahip olan vatandaşların özel alana hapsolmesi anlamına gelir ki, sekülerleşme teorilerinin radikal yorumlarında bu bir öngörü olarak vardır. Ancak Jose Casanova'nın *Modern Dünyada Kamusal Dinler* çalışmasında vurguladığı gibi, dinin özel alana hapsolmesi ve kamusal alandan tamamen çıkarılması henüz söz konusu değildir.

İncelediğimiz teoriler kamusal alanda çoğulculuğa saygı duyulması konusunda hemfikir olmakla birlikte, kamusal alana katılımın vatandaşlığın bir gereği, yükümlülüğü olup olmadığı konusunda ayrışmaktadırlar. Cumhuriyetçi teori, kamusal alana katılımı vatandaşlığın olmazsa olmaz şartlarından biri olarak görürken, liberal teori daha çok özel alanı önceler, kamusal alana katılımı merkezi bir yere yerleştirmez. Önemli olan kişinin kendi iyi yaşam anlayışını sürdürebilmesi, amaçlarının peşinden gidebilmesidir. Bu noktada kamusal alana katılım kişinin tercihine kalmış bir meseledir.<sup>20</sup> Bununla birlikte, liberal gelenekten gelen John Rawls'un teorisinde kamusal alan düşüncesi ve onun önemi, "kamusal akıl" kavramıyla gündeme getirilir. Rawls'a göre, demokratik bir toplumda, farklı yaşam biçimlerinin, farklı dinsel, felsefi, ahlaki doktrinlere mensup vatandaşların adil bir şekilde bir arada yaşayabilmelerini tesis edecek siyasal bir adalet anlayışının ilkelerini ortaya koymak gerekir. Bu adalet anlayışı vatandaşların ortak, kamusal aklını ifade eder. Anayasal ilkeler ve temel adalet meseleleri ile ilgili vatandaşların akıl yürütme biçimidir kamusal akıl.<sup>21</sup> Müzakereci demokrasi anlayışını benimseyen Rawls, kamusal tartışmayı demokrasi için oldukça önemli bulmaktadır.<sup>22</sup> Bu nedenle, hem dini doktrinleri hem de din dışı doktrinleri

20 Lister-Pia, *Citizenship in Contemporary Europe*, 11-12.

21 Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 55-56.

22 John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, çev. Gül Evrin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2006), 151-152.



benimseyen vatandaşların, kendi doktrinlerine dayalı görüşlerinin siyasal gerekçelerini ortaya koydukları sürece kamu siyasal tartışmasına her zaman katılabileceklerini, orada kendi görüşlerini ifade edebileceklerini iddia etmektedir. Dolayısıyla Rawls, dindarların kendi dini doktrinlerine dayandırdıkları görüşleri ile kamu siyasal tartışmasına katılımlarında özgür olduklarını belirtmekte, ancak zamanı geldiğinde, bu görüşlerinin uygun siyasal gerekçelerini, nedenlerini sunmalarını şart koşmaktadır. Bu siyasal gerekçe sunma şartını *proviso* (sözleşme koşulu) olarak adlandırmaktadır. Görüşlerin ifade biçimi ile ilgili herhangi bir sınırlandırma ise söz konusu değildir.<sup>23</sup>

İnsanların ancak toplum içerisinde, toplumsallaşma süreçleriyle bireyleşeceği, toplumsal doğaları gereği birbirlerine bağımlı oldukları görüşünden hareketle, Habermas da kamusal alanı oldukça merkezi bir yere yerleştirir ve müzakereci demokrasi anlayışını benimser. Ona göre, belirli bir siyasi kültürün oluşması ve demokratik ilkelerin vatandaşlarca benimsenmesi için canlı ve söylemsel bir kamusal alan zaruridir. Antik Yunan'daki gibi yüz yüze ilişkilerin olmadığı ve karmaşık, çeşitli, çoğulcu toplumlarda vatandaşlar arasında bir bütünleşme, onları bir arada tutma, toplumsal entegrasyon ancak hukuk aracılığıyla soyut bir dayanışma üretilerek sağlanabilir. Bu dayanışmanın üretilmesi ve sürdürülmesinde, toplumsal bütünleşmenin yapılarını ortaya çıkaran kamusal alan ve bu alana katılım oldukça önemlidir. Habermas, anayasal demokratik devletin normatif temellerini meşrulaştırma ve vatandaşlar arasındaki toplumsal bütünleşmeyi sağlama noktasında dine ihtiyaç duyduğu görüşüne katılmamakla, liberal bir devletin anayasasının meşrulaştırma ihtiyacının, dinden bağımsız olarak karşılanabileceğini düşünmekle birlikte, küresel ekonomi ve küresel toplumun denetlenemeyen dinamiklerinin, demokratik bağları ve ihtiyaç duyulan vatandaşlar arası dayanışmayı aşındıran, parçalayan etkilerinin de tamamen göz ardı edilemeyecek boyutta olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, bu noktada anayasal devletin, vatandaşların norm bilinci ve dayanışmasını güçlendiren kültürel kaynaklara, dolayısıyla dine eğilmesi yararlı olacaktır.<sup>24</sup> Buradan hareketle, Habermas daha önce çalışmalarında yer vermediği din fenomenine, küreselleşme süreçleri nedeniyle yer vermeye başlamış ve seküler devlet modeline ve sekülerleşmenin ana tezlerine bağlı kalmakla birlikte dini görüşlerin de hakikat içerebileceklerini ve kamusal tartışmalarda yer alma haklarının olduğunu savunmuştur. Bu doğrultuda "post-seküler toplum" fikrini öne sürmüştür. Post-seküler toplum görüşü, Jose Casanova'nın vurguladığı gibi ne modern toplumların yeniden eksen öncesi toplumlarda olduğu gibi kutsal bir içsel çerçeveye sahip olması (resacralisation/ reenchantment), ne de bireyler veya toplumların dindarlaşması, sekülerizasyon sürecinin tersine

23 Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 165-169.

24 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, 99-109.

çevrilmesi (desekülerizasyon) gibi bir toplumsal dönüşümü ima etmemektedir.<sup>25</sup> Casanova'ya göre, Habermas, dini primitif, geleneksel, toplumsal gelişmenin geride kalmış bir aşamasına ait bir olgu olarak gören bir bakış açısı olan "sekülerist sekülerite" ve "stadial teori"deki bir değişimi kastetmektedir. Yani toplumsal bir dönüşümü değil, bilinçteki, dine bakıştaki bir değişimi, sorgulamayı dile getirmektedir.<sup>26</sup>

Post-seküler toplum anlayışından hareketle, Habermas, devletin her vatandaşın eşit özgürlüğünü garanti altına almada dünyagörüşsel olarak tarafsız olması fikrinin, sekülerist dünya görüşünün toplumun tüm alanlarına genişletilmesi anlamına gelmesini yanlış bulduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Habermas bu doğrultuda, vatandaşlık ve dinin kamusal alandaki yerine dair kurumların kamusalılığı ile gayri resmi kamusal alan arasında bir ayrıma gider. Buna göre, meclis, bakanlıklar, mahkemeler ve yönetimler gibi resmi kamusal kurumlar sekülerdir ve buralarda yalnızca seküler gerekçeler geçerlidir. Bunu dindarlar da dahil olmak üzere herkes bilmeli ve kabul etmelidir. Dolayısıyla, bu kurumlarda dindarların dini görüşleri, gerekçelendirmeleri ancak seküler dile tercüme edilerek geçerli olabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, dindarların bu nedenle politik karar süreçlerine yabancılaştırılmaması ve kimliklerini kamusal ve özel olarak parçalamak zorunda bırakılmamasıdır. Dindarlar siyasal anlaşmazlık durumlarında, kamusal tartışmalara kullandıkları tek dil, dini dil dahi olsa katkıda bulunabileceklerini bilmeli ve diğer vatandaşlarla aynı şekilde, yasaların muhatapları oldukları gibi, yapıcıları da oldukları bilincine sahip olmalıdırlar. Dini görüşlerin seküler dile tercümesi işi de yalnızca dindarların değil aynı zamanda seküler vatandaşların vazifesi olmalıdır. Gayri resmi kamusal alan ise, dindar vatandaşların görüşlerini dini dil ile ifade etmekte özgür oldukları bir alana işaret eder.<sup>28</sup> Habermas, resmi kamusal kurumlarla, gayri resmi kamusal iletişim ve karar alma süreçleri arasında kurulacak olan filtreleme sistemi ile Rawls'un *proviso* yaklaşımının dindar vatandaşların üzerine yüklediği *asimetrik yükün* ortadan kaldırılacağını iddia etmektedir.<sup>29</sup> Çünkü Habermas'ın önerisinde, resmi kurumların tartışma süreçlerine aktarılacak dini görüşlerin tercüme işi yalnızca dindarların sorumluluğunda değildir, tüm vatandaşların sorumluluğundadır. Yine bu doğrultuda, kurumsal düzeyde tarafsızlık adına sekülerliği savunan liberal devlet, inananların siyasi tavırlarının da dinden bağımsız olmasını bekleyemez. Habermas, bunun yalnızca devlet kurumlarında tarafsız olmaları gereken, politikacılar, kamusal makamlarda çalışanlar veya buna aday olanlardan

25 José Casanova, "Exploring the Postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", *Habermas and Religion*, ed. Craig Calhoun vd. (Cambridge: Polity Press, 2013), 30-31.

26 Casanova, "Exploring the Postsecular", 32-33.

27 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, 110-111.

28 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, 125-129.

29 Jürgen Habermas, "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Mendieta-Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press, 2011), 25-26.

beklenebileceğini ileri sürmektedir. Mesela, dindar bir vatandaşın oyunu dini görüşlerinden tamamen bağımsız olarak kullanması beklentisi, bireyin kimliğini, varoluşunu şekillendiren bağılıklarının, kimliğinin bütünlüğünün tamamen göz ardı edilmesi anlamına gelir. Dini yaşam biçimlerini korumak gayesinde olan liberal devlet, siyasi kamuoyunda, dindar vatandaşlarına dini ve seküler gerekçeler arasında ayırım yapma yükümlülüğünü yüklememelidir.<sup>30</sup>

Liberal komüniteryan bir bakış açısına sahip olan Charles Taylor, meseleyi Batı’da dine dair yaklaşımla ilişkili olarak ele almaktadır. Ona göre, Aydınlanma ve sekülerizmin yanlış bir yorumundan dolayı dini argümanların kamusal alanda bir sınırlandırmaya tabi tutulmasına yönelik bir yaklaşım söz konusudur. Din ve liberal devlet arasındaki geçmişteki çatışmaların ortaya çıkardığı dine dair düşmanca veya dini bir sorun gibi algılama yaklaşımının izleri hala devam etmektedir. Yine Aydınlanma’nın dinin insan işlerinin bir kaynağı olduğu dönemden çıkılıp, vahiyden akla bir geçişin yaşandığı, bir kırılma olduğuna dair düşüncenin epistemolojik bazı sonuçları söz konusudur. Buna göre, dine dayandırılan düşünce, saf bir şekilde seküler akıl yürütme eyleminden daha az rasyonel kabul edilmekte, akletmenin hatalı bir versiyonu olarak değerlendirilmektedir. Taylor, Rawls ve Habermas gibi düşünürlerde de bu yaklaşımın izlerinin olduğunu iddia eder. Dini olmayan bir biçimde enforme edilen, dine dayanmayan *salt akıla* (reason alone) özel bir statü verirler. Salt akıl, moral politik meseleleri meşru olarak herkesi tatmin edecek şekilde çözebilme kabiliyetine sahipken, dine dayandırılarak üretilen sonuçlar, düşünceler her zaman şüphelidirler ve yalnızca kendi inananlarını ikna edebilirler. Taylor’a göre, Rawls’un ve Habermas’ın önceden savundukları ve şimdi vazgeçtikleri şu görüşlerin arkasında da yatan bu bakış açısidir: Rawls, önceden, dindar vatandaşların, sadece mensup oldukları dinin takipçilerini ikna edebilecek olan dini dili kamusal alanın girişinde bırakarak, herkesin makul olarak kabul edebileceği akıl dilinde müzakereye katılabileceklerini savunuyordu; Habermas ise, seküler aklın, demokratik devletin meşruiyetinin sağlanması ve bizim politik etiğimizi tanımlamada ihtiyaç duyduğumuz normatif sonuçlara varmamız için yeterli olduğunu düşünüyordu. Taylor’a göre, Habermas bu görüşünü revize etmiş olsa da, devletin resmi kurumlarında yine de seküler dilin kullanılması gerektiğini, dini referansların çıkarılması gerektiğini savunması, onun söz konusu bakış açısını bir anlamda devam ettirdiğini göstermektedir.<sup>31</sup> Taylor’a göre, Rawls ve Habermas, seküler bir devlette, kullanılan dilin nötr olmak zorunda olduğu alanların olduğunu düşünmektedirler. Taylor, bu alanların vatandaşların kamusal alandaki müzakerelerini veya yasamadaki müzakereleri içermemesi gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre, seküler olması ya da nötr olması gereken alan, devletin resmi dilidir. Yasama, mahkeme kararları ya da idari kararlar bu dilde

30 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, 125-129.

31 Charles Taylor, “Why We Need A Radical Redefinition of Secularism”, *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Mendieta-Jonathan VanAntwerpen (New York : Columbia University Press, 2011), 48-53.

ifade edilmelidir. Parlamento'daki bir yasa ne İncil'e referans veren bir cümle ile ne de Kant ya da Marx'ın görüşüne referans veren bir cümle ile meşrulaştırılmaz, ifade edilemez. Bu da, devletin tarafsız olması ile ilgilidir, din dilinin doğası ile ilgili değildir.<sup>32</sup>

Rawls ve Habermas'ın dinin kamusal alana katılımına dair görüşlerini eleştiren bir başka isim ise, radikal demokrasiyi, agonistik çoğulculuğu savunan Chantal Mouffe'dur. Mouffe'a göre, agonistik çoğulculuk, kapsamlı görüşlerin kamusal alandan dışlanmasını gerektirmediği için, dindarlara kamusal alanda müzakereci demokrasi anlayışından daha çok yer açar. Müzakereci demokrasinin hem kamusal alanda rasyonel bir fikir birliğine varmayı amaçladığı hem de kamusal/siyasal tartışmalarda yalnızca evrenselleştirilebilir görüşlere yer verdiği için, dini düşüncelerin katılımına açık olmadığını, dini özel alan meselesi olarak gördüğünü iddia etmektedir. Mouffe'a göre, hem Habermasçı hem de Rawlsçu versiyonlarında farklı şekillerde de olsa dini argümanlar siyasetin dışında bırakılırlar. Bunun aksine, agonistik çoğulculuk ise, dini kimlik biçimlerinin siyasi eylem için meşru güdüler olduğunu kabul ettiği için onları kamusal alanın dışında bırakmaz. Dini gruplar, dindar vatandaşlar, anayasal ilkeleri kabul ettikleri sürece agonistik tartışmalarda, yer alabilirler. Kamusal alana dahil olabilirler.<sup>33</sup> Mouffe dinin kamusal alandan dışlanmasının, kilise-devlet, din-politika ve kamusal-özel ayrımının birbirini gerektirdiği varsayımından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Oysa kilise-devlet ayrımı dinin özel alana indirgenmesini ve dini sembollerin kamusal alandan çıkarılmasını gerektirmez. Dindar vatandaşlar, dini gruplar, siyasi alana, oradaki tartışmalara katılabilirler. Hatta geçmişe bakıldığında birçok toplumsal adalet mücadelesinin dini güdülerle yürütüldüğünü görmek mümkündür.<sup>34</sup>

Grup-farklılaştırılmış vatandaşlık anlayışını geliştiren Iris M. Young ise, *heterojen kamu* fikri ile kamusal alanı yeniden yorumlar. Ona göre, evrensel vatandaşlık anlayışının kamu fikri de partikülariteye karşı genelliği, farklılıklara karşı ortaklığı temsil ettiği için dezavantajlı grupları dışlamaya meyillidir. Eşit vatandaşlık statüsüne sahip olsalar bile, evrensel vatandaşlığa dayalı bir kamu anlayışı homojenliği kamusal katılımın bir şartı yapacağından, farklılıklara sahip insanların partiküler çıkarlarını, perspektiflerini, görüşlerini aşan bir tarafsız bakış açısı benimsemeleri gerekeceğinden ve bunun imkansız olması nedeniyle farklı kimliklere sahip vatandaşlar dezavantajlı pozisyona düşeceklerdir. Çünkü farklı grupların, farklı deneyimleri, farklı toplumsal bağlılıkları, ihtiyaçları, kültürleri olduğu için politik meselelere bakış açılarının bunlardan etkilenmemesi imkansızdır. Ayrıca baskın olan, çoğunlukta olan grubun böyle bir kamuyu

32 Taylor, "Why We Need A Radical Redefinition of Secularism", 50.

33 Chantal Mouffe, "Religion, Democracy, and Citizenship", *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries-Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 326.

34 Mouffe, "Religion, Democracy, and Citizenship", 325.

domine etme riski her zaman söz konusudur. Young, buna karşın evrensel vatandaşlık yerine, grup-farklılaştırılmış vatandaşlığı, homojen kamu yerine heterojen bir kamu fikrini çözüm olarak sunmaktadır. Heterojen bir kamusal alanda, farklılıklar kamusal olarak tanınır ve farklılıkların özel alana indirgenemez ya da yok edilemez olduğu kabul edilir.<sup>35</sup> Young'a göre, demokratik bir kamu, baskı görmüş ya da dezavantajlı gruplara, etkili tanınma ve temsil mekanizmaları sağlamalıdır. Bu mekanizmalar, baskı her zaman söz konusu olacağı için de geçici değil, kalıcı olmalıdır.<sup>36</sup> Meseleye din açısından baktığımızda, Young'ın heterojen kamusu, dini grupların da kendi taleplerini, grup temsil mekanizmaları ve gruba özgü vatandaşlık ve haklar yolu ile ortaya koyabilecekleri bir ortamın yolunu açar gözükmektedir.

Yukarıdaki tartışmada görüldüğü üzere ele aldığımız vatandaşlık teorileri, dinin kamusal alana katılımını artık demokrasinin bir gereği olarak görmektedirler. Dinin özel alana hapsedilmesini, kamusal alana söyleyeceği bir şey olmadığını savunan bir yaklaşım olmamakla birlikte, koşullu bir katılım öngörülmektedir. Rawls, dini argümanlar için uygun siyasal gerekçeler talep ederken (proviso), Habermas, dini argümanların resmi kamusal alanlara girebilmesi için tercüme filtresinden geçmesini şart koşmaktadır. Taylor, Mouffe ve Young kamusal alana katılımında herhangi bir ön şart belirlememekle birlikte, anayasal ilkelerin benimsenmesi (Mouffe), yasanın dilinin seküler olması (Taylor) gibi bazı çizgilere değinmektedirler.

### 3. Anayasal İlkeler, Demokrasi ve Din

Çalışmamızda, din ve vatandaşlıkla ilgili bir diğer mesele ise, demokratik anayasal bir sistem içerisinde, dindarların özel alanda da kamusal alanda da dine dayalı yaşam tarzlarını sürdürmeleri, din ve ibadet özgürlüğüne sahip olmaları ve kendi kimlik ve kültürlerini sürdürebilmelerinin şartlarıdır. Uygulamada her devletin yorum farklılıklarından meydana gelen birtakım farklar olsa da, anayasal demokratik devletler din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına almaktadır. Bunun karşılığında beklenen ise dindarların, vatandaşlar olarak anayasal ilkeleri ve demokratik rejimi benimsemesidir.

Meseleye liberal teori açısından baktığımızda, Rawls'un görüşleri önem arz etmektedir. Rawls, dine yaklaşımının, dinle (Katoliklik) çatışan Aydınlanmacı liberalizmden farklı olduğunu ileri sürmektedir. Demokrasi ve din arasında, dindarlar anayasal ilkeleri benimseyip onlara göre hareket ettikleri sürece herhangi bir çatışmanın olmayacağını düşünür. Kilise-devlet ayrımını, yalnızca seküler kültürü korumak için benimsenmiş bir ilke olarak değil, aynı zamanda dinleri, din özgürlüğünü korumak için benimsenmiş bir ilke olarak değerlendirmektedir. Kamusal akıl-demokrasi-din ilişkisinde, anayasal devlet, diğer vatandaşlarının

<sup>35</sup> Young, "Polity and Group Difference", 256-258.

<sup>36</sup> Young, "Polity and Group Difference", 261-262.

olduğu gibi dindar vatandaşlarının da bütün hak ve özgürlüklerini güvence altına almakla yükümlüdür. Bunun karşılığında beklediği ise, tüm diğer vatandaşlar gibi dindar vatandaşların da meşru yasaların getirdiği yükümlülükleri kabul etmeleridir. Dindar vatandaşlar, dinsel hakimiyetlerini kurmak veya kendi doktrinlerini etkin kılmak için anayasayı değiştirme gibi düşüncelerinden kesin bir şekilde vazgeçmelidir. Demokratik toplumu desteklemeyen, anayasal ilkeleri kabul etmeyen dini doktrinler Rawls'a göre makul değildirler, çünkü anayasal ilkeleri kabul etmeyerek karşılıklılık kriterini yerine getirmezler. Köktenci doktrinler bu kategoridedirler. Bu doktrinler, siyasal liberalizmin ilgi alanında değildirler. Hatta demokratik kurumlar için tehdit niteliğindedirler.<sup>37</sup>

Habermas da Rawls'a benzer şekilde, devletin herkese eşit inanç özgürlüğü sağlayabilmek için dünya görüşü olarak tarafsızlığının zorunlu olduğunu, bunun karşılığında vatandaşların ise din-devlet ayrılığı ilkesi gibi anayasal ilkeler üzerinde uzlaşmasının zorunlu olduğunu savunur. Ancak Habermas, mahkeme, meclis gibi resmi kurumların seküler olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ancak kurumsal düzeydeki bu sekülerliğin vatandaşların gayri resmi kamusal alandaki görüş ve tavırlarına genişletmenin, mesela oy kullanma gerekçelerine kadar genişletmenin aşırı sekülerist bir yaklaşım olduğunu ve devletin vatandaşından bunu bekleyemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>38</sup> Habermas da köktendinci akımları, başka yaşam biçimlerinin yaşamasına izin vermeyen bir zihniyete sahip oldukları için kamusal alandan dışlar. Anayasal hukuk devleti ancak köktendinci olmayan, farklı yaşam biçimlerinin varlığını kabul eden yaşam biçimlerini hoş görebilir.<sup>39</sup> Anayasal toplumda yaşayan dinlerin, farklı yaşam biçimlerinin varlığını kabul etmeleri gerekir. Bu çokkültürlü demokratik bir devletin bünyesinde yaşayan grupların da bireylerin de kabul etmesi gereken bir ilkedir. Bu da bizi ortak siyasi kültürü, anayasal ilkeleri benimsemenin gerekliliğine götürür.

Mouffe, bu konuda, devletin, bireysel özgürlük ve çoğulculuğa saygı için din ve ahlak meselelerine ilişkin agnostik olması gerektiğini vurgular. Ancak devlet, politik değerler konusunda agnostik olamaz, kendi etiko-politik değerlerini inşa etmek durumundadır. Modern demokrasinin, eşitlik, özgürlük, temel insan haklarına saygı, halkın egemenliği gibi ilkeleri, değerleri söz konusudur. Bu doğrultuda, kilise-devlet, sivil hukuk ve dini hukukta birtakım ayrımlara gidilmiştir. Bu şekilde bireysel özgürlük ve çoğulculuk garanti altına alınmıştır. Bunların kaldırılması talep edilemez. İşte bu noktada, Mouffe'un çoğulculuğunun sınırları çizilir. O, kültür, din, ahlak alanında olabildiğince geniş bir çoğulculuğu savunur. Ancak onun vatandaşlık anlayışı aynı zamanda, modern demokrasinin politik ilkelerine bağlılığı ve onun temel kurumlarını savunmaya sadakati

37 Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, 161-169; 179-193.

38 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, 125-127; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 128-130.

39 Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi", 132-133.

gerektirir. Bunu benimsemeyen farklılıkları, farklı grupları kabul edemeyeceğini vurgular.<sup>40</sup>

Çokkültürlü vatandaşlığı savunan, Kymlicka da diğer teorisyenlere benzer şekilde demokratik ilkelerin kabulünü şart koşar. Liberal demokrasiler, kültürel çeşitliliğin çoğunu kendisiyle bağdaştırabilse de hepsini bağdaştıramaz. Hoşgörünün birtakım sınırları vardır. Azınlık hakları için iki tür sınırlandırma söz konusudur: Birincisi, liberal ilkeler, azınlık kültürünün kendi üyelerinin temel sivil ve politik haklarını kısıtlamasını, yani *iç kısıtlamaları* meşru görmez. İkincisi, liberal ilkeler, *dış koruma* taleplerini uygun bulsa da, öngörülen grup hakları, gruplar arası eşitsizlik yaratmadığı takdirde meşrudurlar. Bu sınırlamalardan dolayı, bireysel özgürlük veya kişisel otonomi gibi prensipleri kabul etmeyen dini azınlık gruplarının taleplerini çokkültürlü vatandaşlık politikası karşılamaz.<sup>41</sup> Çünkü dini hoşgörü, Batı'da, Din Savaşları sonucunda, Katolikler ve Protestanların ortak bir dine dayanmayan istikrarlı bir anayasal düzeni tanımlarıyla ortaya çıkmış ve Batı'da bireysel vicdan özgürlüğü fikrine dönüşmüştür. O artık özgürce ibadet etme, kişinin kendi dininin propagandasını yapma, dinini değiştirme veya dinden çıkmak için temel bir bireysel haktır. Bu noktada, özgürlüklerden birinin bireysel kullanımının kısıtlanması, temel bir insan hakkının ihlali olarak görülür.<sup>42</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere, ele aldığımız vatandaşlık teorileri, dindar vatandaşlardan anayasal, demokratik düzen ve ilkeleri kabul etmelerini beklemektedir. Bireysel hak ve özgürlüklere saygı ile farklı kimliklerin yaşam haklarına saygı konusunda olumlu bir yaklaşım göstermelerini gerektirmektedirler. Bu koşulları taşımayan köktenci hareketler bu teorilerin kapsamı dışında kalırlar.

#### 4. Kimlik-Aidiyet-Din

Dinin veya etnisite, kültür, ırk, vb. gibi farklı olguların kimliğin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı gerçeği dikkate alınmadan vatandaşlık tartışmalarının yürütülmesinin imkansız olduğu artık geniş ölçüde kabul edilmektedir. Bu bağlamda, ele aldığımız vatandaşlık teorilerinin dinin kimlik üzerindeki şekillendirici etkisine dair görüşlerinden hareketle din-kimlik-aidiyet meselesi tartışılacaktır.

Rawls, kişinin kendi kimliği üzerindeki kontrolünü ve seçimlerini vurgulayan bir yaklaşıma sahip olmasına rağmen, din, dil, etnisite gibi özelliklerin ve bu özellikleri taşıyan toplulukların varlığını yadsımamaktadır. Bu noktada önemli olanın, kişinin istediği takdirde, bu topluluklara ya da kimliklere artık kendini ait

40 Chantal Mouffe, "Preface: Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Mouffe Chantal (London: Verso, 2. Baskı, 1995), 11-13.

41 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 152-153.

42 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 155-156.



hissetmediği durumlarda, özgür bir şekilde ayrılabilme ve yenilerine katılabilme noktasında tercih hakkını elinde bulundurabilmesi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>43</sup>

Habermas'ın düşüncesinde ise, kişilerin ancak toplumsallaşarak bireyleştiği görüşü vurgulanmaktadır. Kişilik, kimlik özneler arası bir özellik taşıyıcı ve din, kültür gibi olgular tarafından şekillendirilir. Bu nedenle, vatandaşın kimliğinin bütünlüğü; kimliğini oluşturan ortamlar, kültürel ortamlara erişimi, kişilerarası ilişkilere ve geleneklere erişiminin sağlanması ile korunabilir. Bunu sağlayacak olan ise yukarıda değinildiği üzere, bireysel, öznel özgürlüklerdir.<sup>44</sup> Öte yandan, Habermas, kimlik konusunda, kimliğin oluşumunda dinin ve başka olguların rolünü kabul etmekle birlikte, artık post-geleneksel bir toplum haline geldiğimizi, bu nedenle kimliklerin de post-konvansiyonel bir biçim almaları gerektiğine dair bir fikir ortaya koymaktadır. Buna göre, vatandaşların, partiküler geleneklerini, grup kimliklerini ortak evrensel prensipler ışığında eleştirel olarak düşünmeleri gerekir. Böylelikle, geleneklerini, kültürlerini, kimliklerini reflektif olarak ya tasdik ederler ya da reddederler.<sup>45</sup> Post-seküler toplum fikrinde de dindar ve seküler vatandaşların sekülerizasyon süreçlerini ortaklaşa bir öğrenme süreci olarak değerlendirmelerini ve dindarların da sekülerlerin de kimliklerini, görüşlerini oluşturan dini veya seküler görüşlerine reflektif bir yaklaşım geliştirmelerini talep etmektedir.

Konuya liberal komüniteryan bir perspektiften yaklaşan Taylor ise, çokkültürlü toplumlarda farklılıkların tanınma talebi veya ihtiyacının önemini kimlikle olan bağından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Kimlik, kişinin, kendine ait temel tanımlayıcı özelliklerine dair anlayışına dayanır. Toplumda tanınmama ya da yanlış tanınma durumunda, bir kişi ya da gruba yönelik sınırlayıcı, aşağılayıcı, yanlış bir imaj oluşturulduğunda, bu bir baskıya dönüşebilir ve o kişi ya da gruba zarar verebilir. Bu nedenle, bir kimliğin doğru bir şekilde tanınması oldukça önemlidir.<sup>46</sup> Öte yandan kimliğin oluşum süreci toplumsal bir süreçtir ve *diyalojiktir*. Herbert Mead'ın *önemli ötekiler* dediği kişilerle etkileşimler sonucunda kimlik oluşur. Taylor, kimliklerin bu şekilde toplumsal alanda ve açık diyalog içerisinde oluşan bir yapı arz etmesi nedeniyle eşit tanınmanın daha da önem kazandığını vurgulamaktadır.<sup>47</sup> Bu doğrultuda sunduğu öneri, eğitim alanında, müfredat değişikliğidir. Çünkü Taylor'a göre eski müfredatlar, Avrupa kökenli erkeklerin değerliliği üzerine temellendirilmiştir. Dışlanan farklı grup ve kültürlere ilişkin görmezden gelme veya alçaltıcı imajların ortadan kaldırılması için müfredat değişikliği gereklidir. Taylor, vatandaşlar arasında özgürlük ve

43 André Berten vd. (ed.), *Liberaler ve Cemaatçiler*, çev. Başak Demir vd. (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 201-202.

44 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, 254-255; Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi", 116.

45 Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 26-30.

46 Taylor, "The Politics of Recognition", 25-26.

47 Taylor, "The Politics of Recognition", 32-36.



eşitliğin sağlanması, baskın grupların kendi hakimiyetlerini oluşturmak uğruna diğer grupları küçük düşürücü imajlara hapsetmelerine engel olmak, son vermek için çokkültürlü bir müfredat önermektedir.<sup>48</sup>

Taylor, sekülerizmin yanlış bir modeli veya anlayışından kaynaklı sorunların, dindar vatandaşların kamusal alana dahil olmalarında olduğu gibi, dini kimlik ve aidiyetle ilgili meselelerde de ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Sekülerizmi, devletin toplumun çeşitliliğine cevabı ile ilgili bir politika değil de; devletin dinle ilgili sorunları ile baş etme politikası olarak değerlendirmenin yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Dini gruplara mümkün olduğunca tehdit gözüyle bakmamanın ve onları muhataplar olarak kabul etmenin önemine vurgu yapmaktadır. Taylor'a göre, sekülerizm politikalarının üç amacı olmalıdır: Birincisi, insanların kimliklerini, aidiyetlerini ve pratiklerini korumak. İkincisi, hepsine eşit muamelede bulunmak. Üçüncüsü ise, hepsini muhatap kabul etmek ve dinlemek. Dine dayalı kimlik, aidiyet, topluluk, seçim ve görüşler de bu kapsamdadır. Devletin tarafsızlığı, dini ya da dini olmayan herhangi bir pozisyonu kayırmak ya da itibarsızlaştırmaktan kaçınmayı amaçlamaktadır.<sup>49</sup>

Taylor, Fransa'da başörtüsünün okulda öğrencilere yasaklanması, German Laender'de ise öğretmenlere yasaklanmasının kimlikle ilişkili iki farklı gerekçeye dayalı olduğunu ileri sürer. Fransa'da yasağın gerekçesi, öğrencilerin kendi tercihleri değil, ailelerin zorlaması nedeniyle bireysel özgürlüklere aykırı olması ve büyük simgelerin cumhuriyetin değerlerine bir meydan okuma olarak değerlendirilmesi iken, German Laender'de yasağın gerekçesi, kamu kurumunda yetkili olan birinin etiketlenmemiş olmasıdır. Taylor'a göre, Batı'da dine bir sorun olarak yaklaşmanın sonucu olarak, birinci olayda göçmen azınlıkların din özgürlüklerini sınırlandırarak, onların köklü ana akımla hiç bir zaman eşit statüde olamayacakları mesajını göçmenlere vermek ve ikinci olayda ise dini pratikleri nedeniyle etiketlenmiş olan kimselerin kamu kurumlarında yetkili kişi olamayacağı, otorite pozisyonlarından dışlanacağı mesajını gittikçe çeşitlenen bir toplumun çocuklarına vermek oldukça yanlış bir yaklaşımdır.<sup>50</sup> Taylor, modern demokratik toplumlarda siyasi kimliğin oldukça önemli olduğuna ve bu kimliğin demokrasi, insan hakları, eşitlik gibi belirli prensiplerle veya bazen de dil veya dini geleneklerle tanımlandığını ileri sürmektedir. Bugün oldukça çeşitlenen toplum yapısında, geniş kapsamlı olarak bu tarihsel kimliklerin yeniden tanımlanması gerekmektedir.<sup>51</sup> Buradaki tartışma, din özgürlüklerinin maksimize edilmesi ilkesi ile devletin tarafsızlığı ilkesi arasındaki gerilimden doğsa da, aslında devletin tarafsızlığının ihlal edildiği düşüncesine götüren, farklı bir kimlik ve onun görünürlüğünün ana akım kimliğe karşıt ya da yabancı görülmesi ile de ilişkilidir.

48 Taylor, "The Politics of Recognition", 65-66.

49 Taylor, "Why We Need A Radical Redefinition of Secularism", 36-37.

50 Taylor, "Why We Need A Radical Redefinition of Secularism", 41-42; 48-49.

51 Taylor, "Why We Need A Radical Redefinition of Secularism", 45-46.

Kimlik konusunda Mouffe'un yaklaşımı, hem komüniteryan hem de liberal özne anlayışlarından farklılaşmaktadır. Ona göre, liberallerin özne anlayışı topluluğu yok saydığı için, komüniteryanların özne anlayışı ise, yalnızca bir topluluğa ait olduğumuzu ve bu topluluğun bir iyi anlayışı etrafında birleştiğini savunmaları nedeniyle eksiktir. Her ikisi de özneye üniter bir varlık olarak yaklaşmaktadır. Halbuki çeşitli toplulukların üyeleri olduğumuz için, her zaman çoklu ve çelişkili öznelereyiz.<sup>52</sup>

Young ise kimlik konusunda birlik (association) ve grup arasında bir ayrışma üzerinden açıklama yapmaktadır. Birlik (association) gönüllü olarak bir araya gelmiş insan topluluğunu ima eder. Klüp, siyasi parti, kilise, lobi, çıkar grubu gibi oluşumlar birliğe (association) girmektedir. Young'a göre, birlikler (association) bireyin hayatını etkilese de kimliğini tanımlamada dikkate alınmaz. Gruba mensubiyet ise, Heidegger'in "fırlatılmışlık" dediği şeyin özelliğine sahiptir. Kişi kendini bir grubun üyesi olarak bulur ve bu grup kişinin kimliğini belirler. Ancak bu elbette ki kişinin o gruptan ayrılıp, başka bir gruba üye olamayacağı anlamına gelmez.<sup>53</sup> Young, kiliseyi gönüllü topluluk olan birlik (association) kategorisinde değerlendirirken, komüniteryanlar kiliseyi de aile, ulus, etnik topluluk gibi seçimlik olmayan topluluklar kategorisinde değerlendirmektedirler. Bu ayrışmanın dinin ikili kabul biçiminden kaynaklanması muhtemeldir. Din hem seçime dayalı hem de doğuştan kendimizi kültür gibi içinde bulduğumuz bir olgudur. Ancak her halükarda kimliğin bir bileşeni olduğu yadsınamaz.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, vatandaşlık teorilerinin özne anlayışlarının, kimliğe bakış açılarını şekillendirdiğini görmekteyiz. Din de dahil olmak üzere, farklı aidiyetlerin, topluluk üyeliklerinin kimliği oluşturucu, şekillendirici rollerinin olduğu artık liberal teori de dahil olmak üzere tüm teorilerin kabul ettiği bir gerçektir. Bununla birlikte, Rawls, Kymlicka, Habermas, Young dini veya diğer toplulukların bireyin kimliği üzerinde belirleyici etkisi olsa da, bireylerin, vatandaşların bu topluluğu eleştirme, kendi istediği hayat tarzına uymuyorsa onu terk etme ve başka bir topluluğa üye olma hakkının korunmasının önemine vurgu yapmaktadırlar. Diğer türlü, dini kimliğin, topluluğun vatandaşın, bireysel hak ve özgürlüklerini kısıtlayıcı bir etkisi olacağını ileri sürmektedirler. Komüniteryan yaklaşımda ise topluluğun, kimliğin birey üzerinde birtakım kısıtlamalara gidebileceği yaklaşımı söz konusudur. Liberal komüniteryan bir çizgide olan Walzer, birtakım kısıtlamaların olabileceğini savunmakla beraber,<sup>54</sup> topluluktan vazgeçme hakkının da korunması gerektiğini savunur.

52 Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), 18-21.

53 Young, "Polity and Group Difference", 260-261.

54 Walzer'a göre, mesela, dini bir topluluk, dinden dönen bir mensubunu aforoz edebilir ancak ölüm cezasına çarptıramaz. Berten vd., *Liberaller ve Cemaatçiler*, 201-202.

## 5. Çok Hukukluluk Meselesi

Vatandaşlık ve dinin kamusal talepleri hakkında ele alacağımız son sorunsal, çok hukukluluk meselesidir. Çokkültürlü/çok dinli toplumlarda dini grupların kendi yaşam tarzlarını sürdürmek için taleplerinden bir tanesi de çok hukuklu sistem talebidir. Buna göre, aile hukuku/medeni hukuk alanında devletin dini gruba yetki vermesi ve grupların bu konularda yargılama yetkisi elde etmesi söz konusudur. Çokkültürcü vatandaşlık teorilerinde, çok hukukluluğu benimseyenler olduğu gibi, bireysel hakların ihlali riski nedeniyle daha temkinli yaklaşanlar da vardır. Evrenselci kanat için ise, bu talep hem grup içi baskı oluşturma, bireysel hak ve özgürlükleri kısıtlamaya yol açma ihtimali hem de böylelikle ortak alanların ortadan kalkması, toplumun parçalanması tehdidini taşıması açısından oldukça tartışmalıdır.

Kymlicka ve Norman, çok hukukluluk taleplerini kültürel haklar kategorisinde değerlendirmektedirler. Etno-dini grupların, kültürel hakları için, Osmanlı'daki *millet* sistemindeki ya da İsrail ve Hindistan'daki, dini topluluklar arasında farklılaşan medeni hukuk çokkültürcü hoşgörü biçimi olarak değerlendirilebilir.<sup>55</sup> Ancak Kymlicka, belirli yasa ya da düzenlemelerden muafiyet taleplerinde olduğu gibi, çok hukukluluk talepleri konusunda da, grup haklarının bireysel hakları ihlal etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, çokkültürlü vatandaşlığın insan hakları ile azınlık haklarının/grup haklarının nasıl bir arada var olacağını ve bu hakların, bireysel özgürlük, demokrasi ve toplumsal adalet tarafından nasıl sınırlandırılacağını açıklaması gerekir. Bireysel, insan haklarının korunması ve iki tip hak arasındaki denge önemlidir. Aksi takdirde, Ayelet Shachar'ın *çokkültürlü kırılabilirlik/hassasiyetin paradoksu* (the paradox of multicultural vulnerability) kavramı ile ifade ettiği bir olgunun ortaya çıkma riski vardır.<sup>56</sup> Shachar, grup içi çeşitliliği göz önünde bulundurmadan, farklı görüşlerin seslerini duyurmasına imkan sağlamaksızın, bir dini grup içerisinde otorite tayin ederek aile hukuku, evlenme, boşanma gibi konularda özel yargılama yetkisinin kendilerine

55 Will Kymlicka-Wayne Norman, "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts", *Citizenship in Diverse Societies*, ed. Will Kymlicka-Wayne Norman (Oxford: Oxford University Press, 2003), 28. Çok hukukluluk konusunu ele alan bir diğer isim ise Veit Bader'dir. Bader, dini çeşitlilik konusu ve dinlerin taleplerine ilişkin *ilişkisel/birleştirici demokrasi* (associative democracy) anlayışını ileri sürmektedir. Liberal bir kurumsal çoğulculuğu savunarak, hem katı sekülerist yaklaşımlardan hem de demokratik, liberal ilkeleri benimsemeyen bir dini kurumsal çoğulculuk anlayışından ayrılarak, üçüncü bir yol ortaya koymaktadır. Osmanlı'daki millet sistemi gibi uygulamalardan ilham alınabileceğini savunurken, kurumsal çoğulculuğun olumsuz taraflarının giderilmesi için, grup içerisindeki incitebilir azınlıkların korunmasının sağlanmasına yönelik bir takım öneriler ortaya koymaktadır: Birincisi, *ilişkisel/birleştirici demokrasi*, gruptan çıkış hakları ile birlikte anlamlı çıkış opsiyonları sunmaktadır. İkincisi, dini organizasyonlar içerisindeki tartışmaları teşvik eder. Bunu yaparken, grup özerkliğini ihlal etmemeye özen gösterir. Üçüncüsü, dinlerin tanınması ve kurumsallaşması meşru minimal devlet gözetmenliği ve kontrolüne dair araçları artırır. Dördüncüsü, grup içerisindeki incitebilir azınlıkların da hakları, çıkarları, temel ihtiyaçları dahil olmak üzere, herkesin hak, çıkar ve temel ihtiyaçlarını korumak zorunda olan farklılaştırılmış bir moralite fikrini etkili hale getirir. Veit Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 19; 29-30.

56 Ayelet Shachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", *Citizenship: Critical Concepts in Political Science*, ed. Richard Bellamy- Madeleine Kennedy-Macfoy (New York: Routledge, 2014), 2/244-246.

verilmesinin, zayıf konumda olan, risk grubunda olan üyelerin baskılanmasına ve grup hiyerarşisinin güçlendirilmesine yol açacağını iddia etmektedir. Ona göre, bu teorik bir kaygı değildir. İsrail<sup>57</sup> ve Hindistan gibi vatandaşların evlenme ve boşanma pratiklerini dini gruplara bırakan ülkelerde, kadınların, demokratik süreçte zor kazanılmış bireysel haklarını ihlal eden uygulamalar söz konusudur.<sup>58</sup> Devletin aile hukuku konusunda dini gruplara yargı hakkı tanınması ve onların bu konularda iç işlerine karışmayan bir politika benimsemesi Shachar'a göre kadınların baskılanmasına yol açmaktadır. Söz konusu baskı konusunda, gruptan çıkma hakkının garanti altına alınmasının bireyleri koruyacağına dair yaklaşım ise zaten zayıf konumda bulunan grup üyelerinin grubu terk etmek için gerekli ekonomik yeterlik, kendine güven, dil yeterliliği vb. özelliklere sahip olmamaları nedeniyle yeterli olmayacaktır. Öte yandan, bireye, tüm anlam dünyasını teşkil eden bir dini grubun ya baskıcı da olsa, vatandaşlık haklarını ihlal de etse, bütün uygulamalarını kabul etmek ya da tamamen onu terk etmek seçeneği dışında bir seçeneğin sunulmaması da problemlidir. Devletin grup içi baskı veya hak ihlalini, "özel alana" ait bir mesele olarak değerlendirip "iç işlerine müdahale etmeme" (nonintervention) yaklaşımı ise bir başka sorunlu noktadır.<sup>59</sup>

Çokkültürcü politikayı benimseyen Kanada, Ontario'da 1991'den beri seküler mahkemeler, boşanma, çocuğun velayeti ve miras davalarında sivil arabuluculuklarda şeriatın kullanımını tanımıştır. Arabuluculuk Yasası ile bireylere il içerisindeki dini olarak temellendirilmiş mahkemelere başvuru izni verilmiştir. Amaç, aşırı yükü olan hukuk sistemini kısmen rahatlatmaktır. Bu sebeple, Yahudilere, Katoliklere de aynı izni tanımıştır. Ancak hem sekülerler hem de Kanada'daki Müslümanlar (özellikle İran'dan gelen sığınmacılar) arasında bu uygulama birtakım itirazlara yol açmıştır.<sup>60</sup> Bryan Turner, çokkültürcülüğün kabulünün, bizi çok hukukluluğun da kabulüne götürdüğünü ancak bu konuda problemlerin olduğunun göz ardı edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre, kültürel, dini veya yasal farklılıkların korunabilmesi ancak insanları ortak bir topluluğa bağlayan kapsamlı bir vatandaşlık çerçevesi olduğunda mümkün ve sürdürülebilir olacaktır. Bu ortak payda olmadan toplumlar önemli bir tehlike ile karşı karşıyadırlar. Toplumlar, ayrı okullu, çok az mekânsal yakınlığa sahip ve ayrık kültürel geleneklere ve kendi hukuki geleneklerine sahip topluluklara parçalandıklarında, izole edilmiş yerleşim bölgeleri veya paralel toplumlar ortaya çıkacaktır. Toplum, "etrafı çevrili topluluklar"ın basit bir toplamından ibaret olacaktır. Modern toplumlarda kamusal hayatın altını oyan, aktif vatandaşlığın

57 İsrail'de, on üç dini topluluğun (Müslüman, Hıristiyan, Dürziler de dahil olmak üzere), evlenme ve boşanma konusunda kendi geleneklerine göre yargılamaya yapan özerk mahkemeler kurmalarına ve yürütmelerine izin verilmiştir. Bu doğrultuda, Yahudi, Halakhic hukuku gereğince erkek, evliliği bitirme kararı almadıkça, kadın istemese bile boşanabilmesinin herhangi bir yolu yoktur. Shachar, bu durumu, çokkültürcü uyum politikasının, grup içi baskıya yol açan bir örneği olarak görmektedir. Shachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", 255.

58 Shachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", 248-254.

59 Shachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", 256-257.

60 Turner, *Religion and Modern Society*, 157-158.

düşüşüne yol açan bir dizi süreç söz konusudur. Hukuki çoğulculuk da bu doğrultuda, “vatandaşlığın erozyonu”na yol açan bir olgudur.<sup>61</sup>

Turner’a göre, Habermas ve Rawls’un dinin kamusal alana, kamusal tartışmalara katılması konusundaki görüşleri demokrasi düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır. Ancak onlar meselenin, sosyolojik zeminini, koşullarını anlamakta eksik kalmışlardır. Rawls, modern politik sistemde bir konsensüsü başarmanın yoluna odaklanmaktadır. Bu noktada örtüşen görüş birliğini vurgulamaktadır. Ancak bugün, dinler arasındaki ayrımların eskisinden daha fazla arttığı, çokkültürlü toplumların *kuşatılmış* (enclave) toplumlara dönüşme tehlikesinin olduğu bir durum söz konusudur. Anayasal esaslar veya post-seküler değerler üzerindeki ilkesel konsensüs, toplumsal konsensüsten farklıdır ve yeterli değildir. Örtüşen görüş birliği Turner’a göre, örtüşen toplumsal gruplar gerektirir. Yani karşılıklı evlilikler, ortak okul sistemi, ortak deneyimler gerektirir. Bu doğrultuda, çok hukukluluğa doğru giden bir süreç paralel toplumların oluşmasına yol açmakta, örtüşen toplumsal gruplar olgusunu ortadan kaldırmaktadır.<sup>62</sup>

Turner, sosyolojik boyutu vurgulamak noktasında haklı olsa da, Rawls ve Habermas’ın vatandaşlık yaklaşımlarının da ortak kamusal siyasal kültürü korumaya yönelik olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Her ikisi de din konusunda, dinin kamusal alanda görünürlüğü ve kamusal/siyasal tartışmalara katılımı konusunda, yukarıda da değinildiği üzere, evrenselci kanatta yer almakta, bireysel hakları savunmaktadırlar ve ortak bir kamusal/siyasal kültürü korumanın önemini vurgulamaktadırlar. Habermas, ayrıca kolektif haklar sağlanmasını yanlış bulmakta, haklar teorisinin tanınma mücadelelerinde kolektif hedeflere zaten yer verdiğini iddia etmektedir. Ancak haklar teorisi içerisinde bile kolektif hedefleri gözetirken, dengenin sağlanması gerektiği ve hukukun yapısının bozulmamasına dikkat edilmesi konusunda uyarılmaktadır.<sup>63</sup> Dolayısıyla, Habermas ve Rawls’un yaklaşımları çok hukukluluk taleplerine olumlu yaklaşmamaktadır.

Mouffe da, radikal demokratik vatandaşlık fikri ile, vatandaşlığı, bireysel özgürlüğü ve politik katılımı uzlaştıran, bireysel hakları ve çoğulculuğu korurken, etiko-politik bir bağlılığı öngören, sivil ilişkinin kurallarını belirleyen bir politik topluluğa üyelik, farklı üyelikleri olan bireylerin ortak politik kimliği olarak tanımlamaktadır.

## Sonuç

Küreselleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan çokkültürlü/çok dinli toplumsal yapı, homojen bir toplumsal yapıyı temel alan modern vatandaşlık anlayışının revizyonunu zorunlu kılmaktadır. Söz konusu revizyon girişiminin, dinlerin kamusal alandaki taleplerini de dikkate alacak şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği

61 Turner, *Religion and Modern Society*, 161-162.

62 Turner, *Religion and Modern Society*, 173-174.

63 Habermas, “Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi”, 125.

de artık yadsınamaz bir gerçeklik olarak anayasal demokrasilerin gündemindedir. Zira özellikle geleneksel dinlerin kamusal taleplerinin yükselişi, Aydınlanma'dan itibaren dini özel alana ait bir olgu olarak değerlendirmeye çalışan bakış açısının artık geçerli olamayacağını göstermektedir. Bu doğrultuda, bu makale, dört temel vatandaşlık teorisinin seçtiğimiz temsilcilerinin modern vatandaşlığın krizine sundukları çözüm önerilerini karşılaştırmalı olarak ele alarak, din ve dini kimlikle ilişkili olarak, din ve vicdan özgürlüğü, ibadet özgürlüğü, kamusal alana katılım, karar alma süreçlerine etki, eşit ve özgür bir şekilde bir arada var olma, dini grupların genel mevzuatlardan muafiyet talepleri gibi konularda ortaya çıkan meselelerin çözümüne ilişkin vatandaşlık temelli sundukları yaklaşımları incelemiştir. Bu teorilerin, vatandaşlık ve genelde toplumsal çeşitlilik, özelde ise din meselesini, özne/kendi (self) anlayışı, toplumsal adalet, bir arada var olma, meşruiyet, farklı kimliklerin tanınması, vatandaşlık haklarının mahiyeti, kamusal alan, anayasal ilkeler, toplumsal entegrasyon gibi konular etrafında ele aldıkları gözlemlenmiştir. Ele aldığımız vatandaşlık teorileri, çokkültürlü/çok dinli toplumlarda, vatandaşlığın, eşitlik ve özgürlüğü temin etmek için yeniden yorumlanması, dini kimlik taleplerinin de diğer kimlik talepleri gibi karşılanması, dindar vatandaşların din temelli görüşlerinin de seküler vatandaşların görüşleri gibi kamusal siyasal tartışmaya katılabilmesi gerektiğini savunma konusunda örtüşmekle birlikte, yani amaç noktasında örtüşmekle birlikte, bunun yöntemi, özne, vatandaş, toplum, topluluk anlayışları, devletin rolü, vatandaşlığın bileşenlerinden hangisi ya da hangilerinin önceleneceği, toplumsal adalet anlayışı gibi konularda ayrışmaktadır. Bahsi geçen ayrışmalara sebep olan yalnızca kuramsal farklılaşmalar değil, kuramların ortaya çıktığı toplumların yapısı, demokrasi tecrübesi, farklı kimlik bileşenlerinin o toplumdaki rolü, toplumlarının katastrofik tecrübeleri gibi unsurlardır. Bu nokta, meselenin sosyolojik boyutunu teşkil etmektedir. Öte yandan, vatandaşlığa ilişkin teorik yaklaşımların vurgularından anlaşıldığı üzere dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar söz konusudur. Buna göre, kamusal alana katılımında, dindarların kimlik bütünlüğünün korunması, kamusal-özel şeklinde bir kimlik parçalanmasına maruz kalmamaları, dine dayalı görüşlerinin dini bir dille ifade edilmesi nedeniyle kamusal/siyasal tartışma ve karar alma süreçlerine etki edememesinin önüne geçilmesi dikkat edilmesi gereken hususlar olarak karşımızdadır. Modern vatandaşlığın bir kazanımı olan bireysel hakların, temel insan haklarının korunması oldukça önemlidir. Dindar vatandaşların kamusal ve kimlik temelli talepleri karşılanırken benimsenen yaklaşım ister evrenselci yaklaşım olsun, isterse grup haklarını öngören çokkültürcü, partikülarist yaklaşım olsun, dindar vatandaşların bireysel haklarını, temel insan haklarını ihlal edecek uygulamaların, gruplar arası eşitsizliğe, grup içi ya da gruplar arası baskıya yol açacak uygulamaların önüne geçilmesinin gereği aşıkardır. Anayasal demokrasilerde, anayasal ilkelerin, temel adalet ilkelerinin dindarlar tarafından benimsenmesi ne kadar önem arz ediyorsa, bu ilkelerin oluşum süreçlerine katılımları da aynı şekilde önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Bader, Veit. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Berten, André vd. (Ed.). *Liberaller ve Cemaatçiler*. çev. Başak Demir vd.. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Casanova, Jose. "Exploring the Postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence". *Habermas and Religion*. ed. Craig Calhoun vd.. 27-48. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. çev. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Habermas, Jürgen. "Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi". çev. İlknur Aka. "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları. Jürgen Habermas. 111-148. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Baskı, 2014.
- Habermas, Jürgen. "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology". *The Power of Religion in the Public Sphere*. Ed. Eduardo Medieta-Jonathan Vanantwerpen. 15-33. New York: Columbia University Press, 2011.
- Kaya, Ayhan-Tarhanlı, Turgut. "Giriş: Türkiye'de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık". *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*. DrI. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı. 9-31. İstanbul: Tesev Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kymlicka, Will. "Citizenship". *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Brahman - Derrida, Jacques*. Ed. Edward Craig, 2/362-365. London: Routledge, 1998.
- Kymlicka, Will-Norman, Wayne. "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts". *Citizenship in Diverse Societies*. Ed. Will Kymlicka-Wayne Norman. 1-41. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Lister, Michael- Pia, Emily. *Citizenship in Contemporary Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Mouffe, Chantal. "Preface: Democratic Politics Today". *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Ed. Mouffe Chantal. 1-14. London: Verso, 2. Baskı, 1995.
- Mouffe, Chantal. "Religion, Democracy, and Citizenship". *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. ed. Hent de Vries-Lawrence E. Sullivan. 318-326. New York: Fordham University Press, 2006.
- Mouffe, Chantal. *The Return of The Political*. London: Verso, 1993.



- Müller, Jan-Werner. *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Olfield, Adrian. "Vatandaşlık Doğal Olmayan bir Pratik mi?". çev. Can Cemgil. *Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara*. Haz. Ayşe Kadioğlu. 91-106. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Rawls, John. *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*. çev. Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Ryan, Alan. "John Rawls". çev. Ahmet Demirhan. *Çağdaş Temel Kuramlar*. Drl. Quentinne Skinner. 133-157. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Shachar, Ayelet. "On Citizenship and Multicultural Vulnerability". *Citizenship: Critical Concepts in Political Science*. 4 Cilt. Ed. Richard Bellamy-Madeleine Kennedy-Macfoy. 2/243-266. Oxon-New York: Routledge, 2014.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu. "Changing Citizenship in Europe: Remarks on Postnational Membership and the National State". *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*. Ed. David Cesarani-Mary Fulbrook. 17-29. London: Taylor&Francis e-Library, 2003.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition". *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. 25-73. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Taylor, Charles. "Why We Need A Radical Redefinition of Secularism". *The Power of Religion in the Public Sphere*. Ed. Eduardo Mendieta-Jonathan VanAntwerpen. 34-59. New York: Columbia University Press, 2011.
- Tilly, Charles. "Citizenship, Identity and Social History". *Citizenship, Identity and Social History*. Ed. Charles Tilly. 1-17. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Turner, Bryan S.. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Young, Iris M. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship". *Ethics*. 99/2 (1989), 250-274.





## A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlerin Meâlini Yeniden Düşünme

### Rethinking the Meaning of Verses 189<sup>th</sup> and 190<sup>th</sup> of Surah al-A'râf

Şemsettin IŞIK

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
Ankara, Turkey  
semsettinisik@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8872-801X

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23 Mart / March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 14 Nisan / April 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 151-166

#### Atıf / Cite as

Işık, Şemsettin. "A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlerin Meâlini Yeniden Düşünme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 151-166.

**Doi:** 10.33460/beuifd.707636

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de muhatabın zihnini meşgul edecek hususlara dair gerekli şekillerde bilgilendirmeler yapmıştır. Bu çerçevede özellikle kâinat ve onun seçkin varlığı olan insanın yaratılışı hakkında da çeşitli ayetlerde gereği veçhile malumat vermiştir. Bu esnada yaratılış gerçeğinin arka planında yer alan varlığına ve âlemlerin yegâne sahibi olduğuna da dikkat çekmiştir. Hatta imanî bir boyut kazanan bu mesele üzerinde, önemle durmuş ve mutlak hâkimiyetini, hiçbir varlıkla paylaşmayacağını beyan etmiştir. Bu bağlamda, ilk insanın yeryüzünde hayata başlayışından ve daha sonra ondan peyderpey türeyen neslinden bahsetmiştir. Akabinde biyolojik yönden çoğalma esnasında yer alan sebep-sonuç ilişkisinden hareketle, şirke bulaşılmaması hususunda da uyarıda bulunmuştur. Ne yazık ki yapılan bu ikazın, boyut ve buutlarını anlamak için yapılan meal ve tefsir çalışmalarına İsrâiliyyata ait verilen katılmasıyla konu daha da girift hâle getirilmiştir. Böylece ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in, yeryüzünde Allah'a şirk koşan ilk kişi olup olmadığı bile tartışılabilir bir vaziyet almıştır.

Yapılan bu çalışma, A'râf suresi 189-190. ayetlerde bahsedilen şirk unsurunun Hz. Âdem'in zürriyetine yönelik olduğu ve böyle bir duruma düşülmemesi için gerekli uyarının yapıldığı anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğü ve söz konusu ayetlerin bağlamı da bunu mümkün kılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Âdem, Hz. Havva, Şirk, İsrâiliyyât, A'râf 189-190. ayet, Meal.

**Abstract:** Almighty Allah has provided necessary information about the issues that will keep the addressee's mind busy in the Qur'ân. In particular, he gave necessary information in various verses about the creation of the universe and its elite human being, and pointed out the existence of the realms and the sole owner of the realms. He even emphasized this issue by giving him a faithful dimension and insisted that he would not share his absolute domination with any being. In this context, it was mentioned that the first person started to live on earth and then all people derive from it. Subsequently, in order not to infect the company with the cause-effect relationship during the biological reproduction, the necessary warning was given in verses 189 and 190. Unfortunately, it has become more complicated with the participation of Isrâ'iliyyât the meal and interpretation studies to understand the dimensions and dimensions of this warning. Thus, it has been debatable whether Adam, the first prophet, and the first prophet, was the first to run a shirk to Allah on earth.

This study is based on the understanding that the shirk issue mentioned in the mentioned verse is directed towards the freedom of Âdam and that the necessary warning is made to avoid such a situation. The integrity of the Qur'ân and the context of the aforementioned verses made it possible.

**Keywords:** Âdam, Eve, Shirk, Isrâ'iliyyât, A'râf 189-190, Meaning.

## Giriş

Varlıklar âleminin nasıl meydana geldiği ve nasıl son bulacağı konusu ile ilk insanın yeryüzünde serüvenine nasıl başladığı ve ondan çeşitli renk ve ırkların nasıl doğup yayıldığı hususu, merak edilen ve üzerinde bolca fikir beyan edilen konulardan birisi olmuştur. Bundan dolayı bu meseleye bütün din ve düşünce sistemleri kendi müktesebatları çerçevesinde cevap vermeye çalışmıştır. Fakat bütün gayretlere rağmen, ulaşılan netice eksik ve doyurucu olmaktan uzak kalmıştır. Ayrıca ileri sürülen görüşler üzerinde bir ittifak da hâsıl olmamıştır.

Aynı konu, Kur'ân-ı Kerim'de de ele alınmış ve bu hususta gerekli görülen ölçüde bilgilendirme yapılmıştır. Akabinde her türlü yaratmanın Allah'a ait olduğu hususuna vurgu yapılmış<sup>1</sup> ve bunun imanî bir durum olduğu belirtmiştir. Bundan dolayı kâinat ve onda yer alan varlıkların yaratıcısından ve nasıl yaratıldıklarından<sup>2</sup>

1 "Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Allah'tan başka size gökten ve yerden rızık verecek bir yaratıcı var mı? O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl oluyor da (tevhitten küfre) çevriliyorsunuz." Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), el-Fâtır 35/3.

2 bk. el-Enbiyâ 21/22; er-Rahmân 55/7; ez-Zâriyât 51/47; el-Mülk 67/3-4.

yeri geldikçe söz edilmiştir. Yine aynı şekilde özel bir konum<sup>3</sup> ve değere sahip olan insanın<sup>4</sup> ilk yaratılışı<sup>5</sup> ve daha sonra ondan teşekkül eden türeyişin<sup>6</sup> biyolojik merhaleleriyle<sup>7</sup> milletler hâline ulaşınca kadar olan seyir çizgisinden<sup>8</sup> özet bir şekilde bahsedilmiştir. Böylece insanın ibda (ilk defa) ve inşa (vardan var olma) biçimindeki yaratılışı, ayetlerde çeşitli şekillerde yer almış ve her birisi, birbirini tamamlayan parçalar olmuştur.

İşte biz de burada, bunlardan birisi olan A'râf suresi 189 ve 190. ayetleri kendi bağlamı ve Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğü anlayışı içinde ele almak istedik. Zira bu ayetlerde, benzerlerinde olduğu gibi insanın yaratılışıyla ilgili muhtasar bir şekilde bilgilendirme yapılmış ve bir çocuğun meydana gelmesi için biyolojik merhalelerdeki sebep-sonuç ilişkisinin yeterli olmayacağı hususunda uyarıda bulunulmuştur. Bunun hilafına olarak yapılan değerlendirmelerin de Allah'ın varlıklar âlemindeki hâkimiyetini görmezlikten gelme anlamı taşıyacağı için bir nevi şirk olduğu ikazı yapılmıştır.

### 1. A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlere Dair Yapılan Çalışmalar

Sahabenin ayetleri doğru anlamak için gösterdiği gayret, daha sonraki nesillerde de karşılık bulmuş ve bu çabalar yeryüzüne dalga dalga yayılmıştır. Ana dili Arapça olmayanların müslüman olması ve İslam coğrafyasının genişlemesi ile gelişen ve değişen şartlar, bu duruma daha da hız vermiştir. Bu da Kur'ân-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması için çeşitli yerlerde ve dillerde çalışmalara dönüşmüştür. Hatta buralardaki ilim ve irfan ehlinde ders görmek için doğduğu toprakları terk edip yollara düşenler bile olmuştur. Bütün bu gayretler, sonunda meyveye dönüşerek devasa eserlerin vücut bulmasına imkân hazırlamıştır. Nitekim farklı coğrafya ve dillerde yazılan eserler, ciddi bir emek mahsulü olmanın yanında, farklı renkleri ve yorumları da beraberinde taşıdığı için büyük bir öneme sahip olmuştur. Netice itibarıyla bugün yapılan çalışmalar da onların başlattığı anlama ve yorumlama duvarına konulan birer taş mesabesinde olmuştur.

Burada hemen şunu da belirtmek gerekir ki ayetleri anlamak için kullanılan malzemenin hepsi de aynı kalitede ve aynı safiyette bir vasfa sahip olmamıştır. Özellikle İsrâilîyyât ağırlıklı veriler, naslar tarafından belirlenen genel çerçeveye

3 bk. et-Tin 95/4.

4 "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın." el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

5 "Rabb'in, meleklere çamurdan bir insan yaratacağım demişti." Sâd 38/71.

6 bk. en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/98; er-Rûm 30/21; ez-Zümer: 39/6.

7 "Andolsun biz, (ilk) insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu (nesiller hâlinde biyolojik bir ortamda gelişip çoğalması için) nutfe olarak sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Akabinde alakayı, mudga (bir parçacık et) haline getirdik. Onu da kemiklere (iskelete) çevirip, (üzzerini) et ile kapladık. Sonra onu başka bir aşamadan geçirecek insan haline getirdik. En mükemmel bir şekilde yaratan Allah'ın şanı ne kadar yücedir." el-Mü'minûn 23/12-14; el-Hâc 22/5.

8 "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbiriniz ile tanışsınız diye sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır." el-Hucurât 49/13.

uymadığı gibi şekil ve muhtevayı bozmaktan da geri kalmamıştır. Bu husus, ele aldığımız A'râf suresinin 189 ve 190. ayetlerinin tefsir ve meallerinde de kendisini net bir şekilde göstermiş bulunmaktadır. Hatta yaratılışa bile halel düşürecek bir durum almıştır.

Söz konusu ayetlere dair yapılan bazı tefsir ve meal çalışmalarının yanında, 'Âdem ile Havva'nın yeryüzünde işledikleri iddia edilen ilk günah<sup>9</sup> 'A'râf suresi 189-190. ayetlerini anlamak bağlamında yaratılışı yeniden düşünmek<sup>10</sup> ve 'Âdem'i şirke bulaştırmak ya da ayetleri metnin bütünlüğü içinde anlamak<sup>11</sup> gibi başlıklar altında makaleler kaleme alınmış ve ele alınan ayetler arasındaki müşkülün çözülmesine çalışılmıştır. Fakat yapılan yorumlardan sonra, herhangi bir meal önerisinde de bulunulmamıştır. Aynı şekilde iki yüzü aşkın Kur'ân-ı Kerim mealinin büyük bir kısmında da bu hususta tam bir netlik ortaya konulamamıştır.

Biz de buradan hareketle A'râf suresi 189-190. ayetlere dair yapılan bazı tefsir ve meal çalışmalarından kesitler alıp, Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğünü dikkate alan bir anlayış içinde yaptığımız tahliller üzerinden bir meal önerisinde bulunmak istedik.

### 1.1. Yorumlama (Tefsir) Çalışmaları

A'râf suresi 189 ve 190. ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması için birbirinden oldukça farklı tefsirler yapılmıştır. Yapılan bu çalışmaları, daha rahat ifade etmek için bir tasnife tabi tutmak gerekirse, ana hatları itibarıyla onları iki grupta toplamak mümkündür:

Bunlardan birincisi, birbirinde huzur ve sükûn bulsun diye nefsi vâhide'den yaratılan Hz. Âdem ve eşinin,<sup>12</sup> hamileliğin sonlarına doğru sağlıklı ve kusursuz bir çocuklarının doğması için Allah'a dua etmeleri ve daha sonra dünyaya gelen çocukları üzerinden şirk koşmalarıdır.

9 bk. Muhammet Yılmaz, "Âdem ile Havva'nın Yeryüzünde İşledikleri İddia Edilen İlk Günah: Şirk (A'râf Süresi, 189-190. Ayetler Bağlamında)", *Recep Tayyip Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 65-101.

10 bk. Abdulkadir Karakuş, "A'râf Süresi, 189-190. Ayetlerini Anlamak Bağlamında Yaratılışı Yeniden Düşünmek", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 280-302.

11 bk. Osman Kara, "Âdem'i Şirke Bulaştırmak Ya da Ayetleri Metnin Bütünlüğü İçinde Anlamak (A'râf, 7/189-190 Örneği)", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 7-29.

12 İbn Abbas'tan yapılan bir rivayete göre, ayette yer alan 'nefs-i vahide'den Hz. Âdem, onun kaburga kemiğinden de eş Hz. Havva yaratılmıştır. bk. Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 13/304; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm* (b.y.: ts.), 1/574; Nâsiruddîn Ebu Saïd Abdullah el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşî (Beirut: Dâru l-hyâi't-Turâsi'l-Arabî, H. 1418), 3/45; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'îl-mesânî*, thk. A. Abdülbarî Âtiyye (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Hicri 1415), 5/128. Bunun benzeri bir ifade de Tevrat'ta yer almaktadır. *Kitâb-ı Mukaddes*, (İstanbul: Birleşmiş Kitap-ı Mukaddes Cemiyetleri, ts), Tekvin 2/21-22. Fahrüddin er-Razî de bu görüşe karşı çıkıp şöyle demiştir: Şüphesiz Allah, Hz. Âdem'i bağımsız olarak yarattığı gibi Hz. Havva'yı da bağımsız olarak yaratma kudretine sahiptir. Niçin Hz. Havva'yı, Hz. Âdem'den alınan bir parçadan yaratsın? Onu, Hz. Âdem cinsinden insan olarak yaratmıştır. bk. Fahrüddin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebir* (Beirut: Dâru l-hyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, H. 1420), 15/428-429.

Burada söz konusu olan şirk koşma hadisesi, bazı müfessirler tarafından şöyle izah edilmiştir: Hz. Âdem ile Hz. Havva, cennetten yeryüzüne indirildikten sonra birbirleriyle buluşmuş ve daha sonra da cinsel birliktelik yaşamışlardır. Akabinde Hz. Havva hamile kalmış ve ilerleyen günlerde hamileliği ağırlaşınca, İblis ona gelip karnındaki ne olduğunu sormuştur. O da bilmediğini söylemiştir. Bunun üzerine İblis, korkarım ki karnındaki bir deve, bir sığır, bir koyun, bir keçi veya başka bir hayvandır; gördüğün gibi yeryüzünde bunlardan başka bir şey yoktur demiştir. Hz. Havva da ben bundan korktum demiştir. Bunun üzerine İblis, onun nasıl dünyaya geleceğini biliyor musun; belki de ölümüne sebep olacak şekilde karnın deşilecek deyince, Hz. Havva, bu sözlerden daha da korkup, söylenenleri Hz. Âdem'e anlatmıştır. O da bundan dolayı endişelenmeye başlamıştır. Akabinde İblis tekrar gelip, Hz. Havva'ya şöyle demiştir: Ben, Allah tarafından görevlendirildim. Bu doğacak olanın derecesi büyük olacaktır. Ben dua ettikten sonra, sen de kendin gibi yaşayan birisi olmasını istersen, o zaman ona benim melekler arasında bilinen adım olan Abdulhâris ismini koyacaksın. Hz. Havva, bu durumu Hz. Âdem'e anlatmıştır. O da 'belki sana gelip bunları söyleyen, cennetten kovulmamıza sebep olan varlıktır' demiştir. Bu arada İblis'in, Hz. Havva'yı ikna edinceye kadar gidip gelmesi devam etmiş ve sonunda ikna olup çocukları doğunca, adını Abdulhâris koymuşlardır.<sup>13</sup>

Günümüz müfessirlerinden Bayraktar Bayraklı da ilgili ayetlere dair şöyle bir yorum yapmıştır: "Bu ayetin tefsirini yapan âlimler, hep Hz. Âdem ve eşinin şirk koşma ihtimalinden kaçınan açıklamalar yapmışlardır. Burada şirk koşan çiftin Hz. Âdem ve eşi değil de onların neslinden gelen çiftler olduğunu söylemek için ellerinden gelen gayreti sarf etmişlerdir. O zaman A'râf 189. ayette anlatılan Hz. Âdem ve eşi ise, hamile kaldığında Allah'a dua edip hayırlı evlât isteyen de onlardır. Yüce Allah da onların duasını kabul edip, kusursuz çocuk vermiştir. Bunun üzerine onlar da kendilerine verilen çocuk konusunda Allah'a şirk koşmuşlardır. Müfessirlerin bir türlü Hz. Âdem ve eşine yakıştıramadıkları bu şirkin mahiyeti, Bakara sûresi 165. ayette "*insanlardan bazıları, Allah'tan başkasını O'na denk tanrılar edinirler de onları, Allah'ı sever gibi severler*" diye tanımlanmıştır. Demek ki Hz. Âdem ve eşi, çocuklarını sevme konusunda aşırı giderek şirke düşmüşlerdir. Bundan dolayı Tevbe sûresinin 24. ayetinde hangi varlığın ve hangi şeyin ne kadar seviceği, Casiye sûresinin 23. ayetinde de hevâ ve hevesin tanrı edinilmemesi konusunda uyarılarda bulunulmuştur. Hatta aşırı derecede şahsını seven kişi de bir bakıma kendisine tapıyor demektir."<sup>14</sup>

13 bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 13/307-308; Beydâvi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, 3/45; Razi, *Me'âtilhu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebir*, 15/427; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdevi vd (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyyeh, 2. Basım, 1384/1964), 7/338; Vehbe b. Mustafa ez-Zühayli, *et-Tefsîru'l-münir fi'l-akideti ve's-şer'iati ve'l-menheci* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, H. 1418), 9/202; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/574; Derveze Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Dâru lhyai Kütübî'l-Arabiyyeh, H. 1388), 2/550; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmeş (ys: Dâru't-Tayyibeh li'n-Neşri ve't-Tevzî; 2. Basım, ts), 3/525-526; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneh - Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdi Bâsilûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeh, 1426/2005), 5/111-112.

14 bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 7/429-730.

Bu bağlamda İbn Abbas, burada bahsedilen şirkin, itaat boyutunda olduğunu ve ibadete dönüşmediğini söylemiştir. Katâde de aynı şekilde ibadet etme şeklinde olmadığını ve doğan çocuklarına isim verme konusunda olduğunu ifade etmiştir. İkrime ise, Hz. Âdem ve eşinin şirk koşmadığını; çocuklarının yaşaması için şeytanın tavsiye ettiği 'Abdulhâris' ismini verme gafletine düşmelerinin şirk sayıldığını beyan etmiştir.<sup>15</sup>

Yapılan bu yorumların daha da ötesinde, Hz. Âdem ve eşinin yeryüzünde ilk defa şirke bulaşan kişiler olduğu söylenmiş ve bu da "İblis, onları bir defasında cennette, bir defasında da yeryüzünde olmak üzere iki defa kandırmıştır"<sup>16</sup> şeklinde Peygamber (s.a.v)'den sadır olduğu söylenen bir rivayete dayandırılmıştır.

Bahsi geçen yorumlardan ikincisi de Hz. Âdem ve eşinin şirke bulaşmadıklarının beyan edilmesi ve neslinin de böyle bir duruma düşmemesi veya düşmeleri hâlinde hatalarından dönmeleri için uyarılmalarıdır.

Bu hususta ileri sürülen görüşler, netice itibariyle birbirini desteklemekle birlikte farklı açılardan bakılmış olması münasebetiyle kayda değer bulunmuştur. Söz gelişi Seyyid Kutub, bu hususu tefsirinde şöyle izah etmiştir: "Hz. Âdem ve eşinin, çocuklarına Abdulhâris adını koymalarıyla ilgili yapılan rivayetlerin tamamı İsrâiliyyât kaynaklıdır. Bu ayeti açıklamak için yahudilerin efsanesine de ihtiyaç yoktur. Müşrikler, Peygamber (s.a.v) döneminde ve öncesinde çocuklarından bazılarını ilâhlarına veya tapınakların hizmetine adıyorlardı. Bu sayede Allah'a yakın olmak ve O'nun katında yüksek derece elde etmek istiyorlardı. Başlangıçta Allah'a yönelmelerine rağmen, daha sonraları çocuklarının sağlıklı bir şekilde yaşamaları ve bütün tehlikelerden korunması için onları ilâhlarına adamaya başladılar. Bu durum, aynen günümüzde Allah'a inanan bazı kimselerin, çocuklarının saçlarını ilk defa bir velinin kabri başında kestirmeleri veya onları bir türbenin başında sünet ettirmeleri gibi şirke dayalı bir yönelişe sevk etmiştir."<sup>17</sup> Böylece, şükür için atılan adımlar, zamanla şirke dönüşmüştür.

Bu durum son derece açık olmasına rağmen, zayıf rivayetlerin desteklediği bazı yanlış anlayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim ayetin başlangıç kısmında bahsedilen kişinin Hz. Âdem ve eşinin olması ve hemen arkasından başka bir erkek ve kadından söz edilmesi, her iki çiftin de aynı kişiler olduğu yanlışlığına götürmüştür. Bundan dolayı bazı müfessirler, bahsi geçen erkeğin Hz. Âdem, hamile kalanın da Hz. Havva olduğunu zannetmiş ve buradan hareketle çocukları dünyaya gelince de bu lütuf ve ihsan hususunda, Allah'a başkalarını

15 bk. Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Arslan Yayınları, 1995), 6/327-328.

16 Kurtubi, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, 7/338; Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 13/313-314.

17 bk. Seyyid Kutub, *Fi zilâlî'l-Kur'ân* (Beirut: Dâruş-Şurûk, 17. Basım, H. 1412), 3/1412; İzzet, *et-Tefsiru'l-hadis*, 2/550.

ortak koşullar demişlerdir.<sup>18</sup> Sonra da nakledilen zayıf rivayetler ile bu konuda bir hikâye icat etmişlerdir.<sup>19</sup>

Kaffâl bunun bir darb-ı mesel olduğunu ve burada müşriklerin cahillikleri sebebiyle Allah'a ortak koştuklarının anlatıldığını söylemiştir.<sup>20</sup>

Fahreddin Razî de 'müşrikûn' (şirk koşanlar) lafzının çoğul olup, iki kişiden fazlasına delalet ettiğini, bunun putları Allah'a ortak koşanlara bir reddiye olduğunu, "hiçbir şeyi yaratamayanı mı ortak koşuyorlar" ayeti ile İblis'in kastedilmediğini; eğer öyle olsaydı, 'mâ' yerine 'men' edatının kullanılması gerektiğini ve bütün esmayı bilen bir kişinin İblis'i iyi tanıyıp tuzağına bir daha düşmeyeceğini söylemiştir.<sup>21</sup>

Âlûsî de bu meyanda, Hasan-ı Basri ve Katâde'den gelen bir rivayete dayanarak 'cealâ' ve 'âtâhuma' fiillerinde yer alan tesniye zamirlerinin, nefis ve nefsin eşine döndüğünü ve bununla Hz. Âdem'in çocuklarından gelen nefis ve onun eşinin kastedildiğini söylemiştir.<sup>22</sup> Böylece kendilerini şirke bulaştıranların, daha sonra gelen nesillerden olacağı ifade edilmiştir.

## 1.2. Anlamlandırma (Meal) Çalışmaları

A'râf sûresi 189 ve 190. ayetlere dair yapılan meal çalışmaları, orijinal metin ve ona dair yapılan yorumlar çerçevesinde şekillenmiştir. Hemen hemen Türkçe meallerin hepsinde, 189. ayet üzerinde bir ittifak hâsıl olurken, 190. ayette kısmi ihtilaflar baş göstermiştir. Bunları da şöyle tasnif etmek mümkündür:

### a. A'râf sûresi 189. ayete dair yapılan mealler

Bu ayete dair yapılan meallerin bazılarında, söz konusu kişilerin, parantez arasında Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva olduğu kaydı düşülmüştür. Şöyle ki:

*"Sizi bir nefisten (Âdem'den) yaratan ve bu nefisten de gönlü kendisine meyledip rahat etsin diye zevcesini (Havva'yı) yaratan O'dur. Âdem, eşiyile münasebette bulununca, zevcesi hafif bir yük yüklendi (hâmile oldu). Bir müddet bu hafiflikle geçti. Nihayet gebeliği ağırlaşınca, her ikisi Rableri Allah'a şöyle dua ettiler: "Eğer bize salih bir çocuk (teşekkülü tam olarak) verirsen yemin ederiz ki şükreden kimselerden olacağız."*<sup>23</sup>

18 bk. Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 2/119; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/528.

19 bk. Zühaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 9/202.

20 bk. Zühaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 9/203.

21 bk. Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebir*, 15/427.

22 bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 5/131.

23 *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Âlîsî*, çev. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat Yayınları, 3. Basım, 1977), 176; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 174; *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâlî*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Akit Yayınları, 2001), 174; *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâlî (Türkçe Anlamı)*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Çile Yayınları, 1988), 176.



Bazı meallerde de Hz. Âdem ve eşinin adı zikredilmeden şöyle denilmiştir:

*“Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. (İnsan) eşiyle birleşince eşi, hafif bir yük yüklenir (gebe kalır) ve (bir müddet) onu taşır. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah’a, eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirken, elbette şükredenlerden olacağız diye dua ederler.”<sup>24</sup>*

b. A'râf sûresi 190. ayete dair yapılan mealler

Bu ayet ile ilgili olarak, çocukları üzerinden Allah'a şirk koşan kişinin Hz. Âdem ya da zürriyetinden gelenler olduğu parantez arasında ifade edilerek şöyle bir meal yapılmıştır:

*“Fakat (Allah) onlara, her şeyi tam bir çocuk verince, tuttular çocuğun ismi üzerinde sonradan insanlar Allah'a bir takım ortaklar koşmağa başladılar. (Abdullah ismini verecek yerde, şeytanın kandırmasıyla Abdülhâris ismini verdiler yahud Âdem (a.s.)'in soyundan gelen çiftler, evlâdlarına Abdüluzza, Abdülmenat ve Abdüşşems isimlerini vererek onları taptıkları putlara nispet etmekle şirke vardılar.) Allah, onların koştuıkları şirkten münezzehtir.”<sup>25</sup>*

Bazı meallerde de şöyle ifade edilmiştir:

*“Allah onlara sağlıklı bir evlat lütfedince, O'nun kendilerine lütfettiği çocuğun dünyaya gelişinde, başka varlıkları ve unsurları da pay sahibi yapmaya kalkıştılar. Oysa Allah onların ortak koştuıkları şeylerden münezzehtir.”<sup>26</sup>*

Bazı meallerde de parantez arasında veya dipnotlarda ya da tefsiri tarzda yapılan açıklamalarda çocukları hakkında Allah'a ortak koşmaktan maksadın ne olduğu üzerinde durulmuş ve şöyle bir açıklama yapılmıştır: Şirk koşma hadisesi ya çocuklara Abdüluzza, Abdüşşems gibi isim verme yoluyla ya da çocuğun doğmasında Allah'ın lütfunun, güç ve hikmetinin göz ardı edilip; mevcut durumun sıradan bir tabiat olayı gibi değerlendirilmesi sonucunda ya da şunu yapmasaydık çocuk olmazdı veya sağlıklı doğmazdı gibi anlayışın bir neticesi olarak meydana gelmiştir. Bu durumda anne-baba, sağlıklı bir şekilde çocuğun dünyaya gelmesi hususundaki ilahî kanunun işleyiş biçimini unutmakta ve bunu, sadece kendilerinin cinsel birlikteliklerinin eseri olarak görmektedir. Bu da Allah'ı

24 Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (İstanbul: DİB Yayınları, 2. Basım, 2010), 174; Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1977), 174; Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1990), 174; Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli, çev. Abdulkadir Şener vd (İzmir: TDV Yayınları, 2009), 174; Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014), s. 209; Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), s. 103.

25 Kur'an-ı Kerim ve İlahî Meâl-i Âlisi, çev. A. F. Yavuz, 176; Kur'an-ı Kerim ve İlahî Meâlî (Türkçe Anlamı), çev. A. Davudoğlu, 176.

26 Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. M. Öztürk, 209; Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli, çev. B. Bayraklı, 103; Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. H. Altuntaş ve M. Şahin, 174; Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, çev. S. Ateş, 174; Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli, çev. T. Koçyiğit, 174; Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli, çev. A. Şener vd, 174; Feyzül-Furkan Kur'an Meâli, çev. H. T. Feyzili, 174.

yaratma hadisesinin dışında tuttuğu için kişiyi gizli şirke götürmektedir<sup>27</sup> diye yorumlanmıştır.

## 2. A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlere Dair Yapılan Çalışmaların Tahlili

A'râf sûresi 189 ve 190. ayetlere dair yapılan yorum ve mealler, Kur'ân-ı Kerim'in bütünlüğünü esas alan bir anlayış eşliğinde tahlile tabi tutulduğunda şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

### a. A'râf sûresi 189 ve 190. ayet ile ilgili yapılan tefsir çalışmalarının tahlili

Müfessirler, "*sizi nefs-i vahideden (bir tek nefisten) yaratan ve ondan da (yanında) sükûn bulsun diye eşini yaratan Allah'tır*" ayetinde yer alan 'nefs-i vahide' lafzından, anlaşılması gerekenin ne olduğunu tespit etmekle yoruma başlamışlardır. Bir kısmı, bu ve benzeri ayetlerde<sup>28</sup> Hz. Âdem ve eşinin yaratılışı hakkında bilgi verildiğini; bir kısmı da ayette yer alan 'nefs-i vâhide' lafzının nekre olması sebebiyle Hz. Âdem ve nesline şamil olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla Nisâ sûresi birinci ayette olduğu gibi ilk yaratılışın akabinden gelen neslin şirke karşı uyarıldıklarını düşünmüşlerdir.<sup>29</sup>

İlk bakışta ileri sürülen bu iki görüş, birbirine yakın gibi görünse de ayetin devamında gelen şirk koşma hadisesinde ciddi derecede bir yorum farklılığına yol açmaktadır. Zira yapılan bazı yorumlarda, İblis'in telkinleri neticesinde yeryüzünde ilk şirk günahının Hz. Âdem ve eşi tarafından işlendiği,<sup>30</sup> bunu da çocuklarına Allah'tan başkasının kulu olduğu anlamına gelen isimler koyma suretiyle yaptıkları ve daha sonra bundan pişman olup, tevbe ettikleri ile ilgili bilgiler yer almıştır.<sup>31</sup> Bazılarında da A'râf 189. ayetteki "nefs-i vâhide" ve "zevc" ibarelerinden Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaratılışından bahsedildiği, 190. ayette de daha sonra gelen nesil tarafından şirk günahının işlendiği söylemiştir. Bunun izahı da şöyle yapılmıştır:

Mekke müşriklerinin Hz. Âdem ve eşi putlara tapıyordu şeklindeki sözlerini boşa çıkarmak için Allah'a "*bize kusursuz ve yaratılışı düzgün bir çocuk verersen, mutlaka sana şükredenlerden olacağız*" şeklinde niyazda buldukları haber

27 bk. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. A. Şener vd, 174; *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, çev. Hasan Elik ve Muhammed Coşkun (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015), 445-446; *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli*, çev. H. T. Feyizli, 174.

28 bk. en-Nisâ 4/1; er-Rûm 30/21; ez-Zümer 39/6; el-Hucurât 49/13.

29 bk. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 4/189; Ali Soylu, "Memlük Müfessiri Kurtubî'nin Yaratılış ve ırk Kavramına Yaklaşımı (Nisa Sûresi 1. ve Rûm Sûresi 22. Ayet Bağlamında)", *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 3/3, (2019), 338.

30 bk. Abdullah b. Abbas, *Tenvirü'l-mikbâs min tefsiri ibn Abbas* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeh, (ts), 1/143; Mücâhid b. Cebr Ebu'l-Haccâc, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Abdüsselâm Ebu'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadise, 1410/1989), 348; Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 13/308.

31 bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneh - Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 5/112; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, H. 1407), 2/187; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, 7/338-339; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, 3/45; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5/133.

verilmiştir.<sup>32</sup> Söz konusu ayetin siyak ve sibakından da anlaşılacağı üzere, şirke düşen kişilerin daha sonraki nesiller olduğu anlaşılmaktadır. Burada Hz. Âdem ve eşinin yaratılışından bahsedilmesinin sebebi ise, yeryüzünde insanın serüveninin nasıl başladığı ve daha sonra nasıl geliştiği hakkında mücmel bilgi vermek ve onları şirke karşı uyarmaktır.<sup>33</sup> Dolayısıyla çocuklarını yaratanın Allah olduğu ve Abdüluzzâ, Abdüllât ve Abdüşşems gibi isimler vererek putlara kurban kesip, dua etmelerinin gerekmediği uyarısı yapılmıştır.<sup>34</sup>

İbn Haldun, bu ve benzeri konularda İsrâiliyyât'a yer verilme nedenini şöyle açıklamıştır: Araplar, Kur'ân-ı Kerîm'den önce semavî bir kitaba muhatap olmayan ve göçebe olarak yaşayan bir kavim olduğu için okuma ve yazma öğrenmeye fazla imkânları olmamıştır. Bu yüzden yaratılışın başlangıcı, biçimi, sebepleri ve sırları gibi hususlarda merak edip öğrenmek istedikleri şeyleri ehl-i kitaba sormuşlardır.<sup>35</sup> Sonra da onlardan öğrendiklerini, benzer konular geldikçe kullanmaktan geri kalmamışlardır.<sup>36</sup>

Fahreddin Razî de söz konusu ayetlere dair yaptığı yorumlarda, Hz. Âdem'in şirke düştüğünü ifade eden rivayetlerin İsrâiliyyât kaynaklı olduğunu; bütün isimleri öğrenmiş olarak yeryüzüne gelen ve ilahî talimatlar doğrultusunda hayatını sürdüren bir peygamberin, ikinci kez şeytanın tuzağına düşmeyeceğini söylemiştir.<sup>37</sup>

#### b. A'râf sûresi 189 ve 190. ayet ile ilgili yapılan meal çalışmalarının tahlili

A'râf sûresi 189 ve 190. ayet ile ilgili yapılan meal çalışmaları, daha ziyade İsrâiliyyât ağırlıklı yorumların etkisinde kalınarak yapılmıştır. Bundan dolayı bazılarında, 189. ayette bahsedilen kişilerin Hz. Âdem ve eşi olduğu parantez arası ifadeler yoluyla belirtilirken; bazılarında da anlam verme işi, mercileri belli olmayan zamirler kullanılmak suretiyle üstü kapalı bir şekilde geçirilmiştir. Böylece akabinde gelen ayet ile ilgili çelişkili bir durum oluşturulmamasına itina gösterilmiştir.

Yapılan her iki tür mealde de okuyucunun zihninde şirke bulaşan kişinin kim olduğu hususu tam olarak bir netlik kazanmamıştır. Belki de bunda, orijinal metne sadık kalma anlayışı etkin olmuştur. Fakat yine de tesniye (ikil) kalıbıyla kullanılan zamirlerin, Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını dikkate alan bir anlayış çerçevesinde, kim ya da kimlere ait olduğu belirtilmek suretiyle ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ve eşinin zihinlerde oluşan zandan kurtarılması gerekirdi.

32 bk. Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsiru'l-kebir*, 15/428.

33 bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/528; Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, ts), 5/2301-2302.

34 bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, 5/132; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneh - Tefsiru'l-Mâtürîdî*, 5/113.

35 Ebu Zeyd Velîyyüddin b. Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 2/466.

36 bk. Harun Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı İbn Kesir Tefsiri Bağlamında* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 84-85.

37 bk. Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsiru'l-kebir*, 15/427.

Bu bağlamda şunu itiraf edelim ki bu iki ayet, 'Müşkilü'l-Kur'ân' ilmine konu teşkil edecek bir konumda bulunmaktadır. Bundan dolayı bunların doğru anlaşılması ve zihinlerde şüpheyne mahal bırakmayacak bir şekilde meallerinin yapılması için azami derecede gayret sarf edilmesi gerekmektedir.

### 3. A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlere Dair Yapılan Meal Önerisi

A'râf sûresi 189. ve 190. ayetlere orijinal metin çerçevesinde bakılacak olursa, Allah'a şirk koşan kişinin Hz. Âdem ve eşi olması kadar, 'nefs-i vahide' ibaresine yüklenen anlam itibariyle onların neslinden gelen her hangi birisinin de olması mümkün görünmektedir. Bunun için yapılan yorumlar ve meal çalışmaları birbirinden oldukça farklı olmuştur. Şimdi burada sözü edilen durumları göz önünde tutarak, iki şekilde meal önerisinde bulunma mümkün görünmektedir:

a. A'râf sûresi 189. ayette yer alan '*sizi bir nefs-i vahiden yaratan O'dur*' ibaresinden, kadın ve erkeğin aynı unsurdan yaratıldığı konu ediliyor denilirse, o zaman burada ilk insan ve eşinin yaratılışından söz edilmediği anlaşılması olmaktadır.<sup>38</sup> Bu durumda, bütün insanların aynı ana maddeden yaratıldığından ve mücmel olarak da bir çocuğun biyolojik merhalelerden geçerek nasıl meydana geldiğinden bahsedilmektedir. Akabindeki ayette de onun meydana gelmesine sebep olan herhangi bir şeye yaratıcı payesi verilmemesi ve yaratıcı gibi sevilmemesi uyarısı yer almaktadır. O zaman bu ayetlere şöyle bir anlam vermek mümkün olmaktadır:

*"Sizi bir nefisten yaratan ve huzur bulsun diye eşini de aynı nefisten yaratan Allah'tır. (Bir nefisten türeyen o) kişi, hanımı ile cinsel birliktelik yaşayınca, eşi hamile kaldı. Eşi, bir müddet hamileliği taşıdı ve ağırlaşmaya başlayınca da eğer bize (sağlıklı) kusursuz bir çocuk verirse, şükredenlerden oluruz diye niyazda bulundular.*

*Allah, (bir nefisten türeyen) o kişilere kusursuz bir çocuk verince de onun kendilerine verilmesi ile ilgili hususları, Allah'a (ait olan dileme, yaratma ve yaşatma gibi konularda) şirk koştular. Allah ise onların ortak koştukları şeylerden uzaktır."*

b. A'râf sûresi 189. ayette Hz. Âdem ve eşinin birbirinde huzur bulması için aynı unsurdan meydana geldiklerinin haber verilmesi, yaratılışın ibda; daha sonraki nesillerin biyolojik merhalelerden geçerek meydana gelmesinden bahsedilmesi de inşa yönünü teşkil etmektedir denilirse,<sup>39</sup> o zaman burada kullanılan gaip sığasının tesniye formu ile salih çocuk sahibi olmak için duâ eden ve onun

38 bk. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. M. Öztürk, 209; *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, çev. B. Bayraklı, 103; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. H. Altuntaş ve M. Şahin, 174; *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. S. Ateş, 174; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. T. Koçyiğit, 174; *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. A. Şener vd, 174; *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli*, çev. H. T. Feyizli, 174.

39 bk. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli-Âlîsi*, çev. A. F. Yavuz, 176; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. H. Karaman vd, 174; *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli*, çev. H. T. Feyizli, 174; *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, çev. A. Davudoğlu, 176.

üzerinden şirk koşan kişi de Hz. Âdem ve eşi olmaktadır.<sup>40</sup> Bu da bir peygamberin ismet sıfatıyla bağdaşmayan ve yaptığı tevhit çağrısıyla uyuşmayan bir durum ortaya koymaktadır. İşte düşülen bu girdaptan bir çıkış bulabilmek için İsrâiliyyât ağırlıklı yorumlara müracaat edilmiştir. O da işi içinden çıkılmaz hâle getirmekten ve zihin bulandırmaktan başka bir işe yaramamıştır.

O halde düğümü çözmek için bu ayetlerin bağlamına ve yaratılıştan bahseden diğer ayetlerle olan ilişkisine bakmak gerekmektedir. Buna da “*sizi bir nefisten yaratan ve huzur bulsun diye eşini de aynı nefisten yaratan Allah’tır*” beyanından başlamak gerekmektedir. Zira burada muhatap sîgası (formu) ile başlanılmakta ve ilk insanın yaratılışıyla ilgili mücmel bir bilgi verilmektedir.

Aynı durum, “*sizi bir tek nefisten yaratan, aynı nefisten eşini de yaratan ve onlardan birçok erkek ve kadın meydana getirip yayan Rabbinizden sakının*”<sup>41</sup> ayetinde ve benzerlerinde<sup>42</sup> de ‘nefs-i vâhide’ lafzı ile yer almaktadır.

Yine A’râf sûresi 189. ayette mütekellim (konuşan kişi) sîgası ile “*elbette şükredenlerden oluruz*” beyanı yer almaktadır. Burada ayetin muhatap sîgası ile başlayıp, mütekellim ile bittiği ve ikisi arasında kalan kısmın da gâibin müfret (tekil) ve tesniye (ikil) biçimiyle devam ettiği dikkate alınır, o zaman burada Hz. Âdem’den söz edilmediği ve onun neslinden gelen herhangi bir çiftten bahsedilmiş olduğu anlaşılacaktır.

Akabinde gelen “*Allah onlara düzgün bir çocuk verince de O’na eşler tutmaya başladılar*” şeklindeki kısımda, failden hazfedilen mudâfin “*ceale evlâdühüma lehü şurakâe*” (Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın evladı Allah’a şirk koştu) diye takdir edilmesi, işe yeni bir veçhe kazandırmış bulunmaktadır. Zira burada mudâf (tamlanan) durumunda olan “*evlâd*” (çocuklar) kelimesi hazfedilmiş ve onun mudâfun ileyhi (tamlayanı) olan “*hüma*” şeklindeki tesniye (ikil) zamiri, “*ceale*” (yaptı) fiilinin mef’ûlü bihi (nesnesi) olarak kalmıştır. Aynı şey, “*etâhüma*” (kendilerine verildi) ibaresi için de geçerliliğini korumuş olmaktadır. Bu durumda hazfedilen kelimeler ilave edilince, “*felemmâ etâ evlâdehümâ sâlihan ceale evlâdühümâ lehü şurakâe*” (Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın çocuklarına salih bir evlat verince, çocuk ile ilgili hususlarda O’na şirk koşmaya başladılar) şeklini

40 bk. Yılmaz, “Âdem ile Havva’nın Yer yüzünde İşledikleri İddia Edilen İlk Günah”, 66-97; Kara, “Adem’i Şirke Bulaştırmak Ya da Ayetleri Metnin Bütünlüğü İçinde Anlamak (A’raf, 7/189-190 Örneği)”, 7-27.

41 en-Nisâ 4/1.

42 “O, sizi bir tek nefisten (Âdem’den) yaratandır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Anlayan bir toplum için ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıkladık.” Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. çev. Hayrettin Karaman vd., el-En’âm 6/98; “Kaynaşmanız için size kendi (cinsi) nızden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O’nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.” er-Rum 30/21; “Allah sizi bir tek nefisten (Âdem’den) yarattı, sonra ondan da eşini yarattı. Sizin için hayvanlardan sekiz eş meydana getirdi. Sizi de annelerinizin karınlarında üç katlı karanlık içinde çeşitli safhalardan geçirerek yaratıyor. İşte bu yaratıcı, Rabbiniz Allah’tır. Mülk O’nundur. O’ndan başka tanı yoktur. Öyleyken nasıl oluyor da (O’na kulluktan) çevriliyorsunuz?” ez-Zümer 39/6; “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık. Ve birbiriniz ile tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkmanızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.” el-Hucurât 49/13.

almaktadır. Buna benzer bir durum, Yûsuf sûresi 82. ayette “ves'eli'l-karye” (köye sor) şeklinde yer almaktadır. Hazfedilen kelime takdir edildiğinde, “ves'el ehle'l-karye” (köy halkına sor) hâlini almış olmaktadır.<sup>43</sup>

Ayrıca ayetin “Allah, onların ortak koştığı şeylerden münezzektir” şeklinde çoğul olarak bitmesi, yapılan şirk koşma işinin iki kişiden fazlaya ait olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla bu da söz konusu kişilerin, Hz. Âdem ve eşi olmadığını ve onların zürriyetinden gelenlerin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>44</sup> Bu durumda da söz konusu ayetlere, şöyle bir anlam verilmesi mümkün olmaktadır:

“Sizi bir nefisten (Hz. Âdem'den) yaratan ve huzur bulsun diye eşini de aynı nefisten yaratan Allah'tır. (Daha sonra onların neslinden olan) kişi, eşi ile cinsel birliktelik yaşadı ve akabinde hamilelik başladı. Bir müddet sonra hamilelik ağırlaştı ve (o eşler), eğer bize (sağlıklı) kusursuz bir çocuk verersen, şükredenlerden oluruz diye niyazda bulundular.

Allah da onlara (Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın nesline) salih bir evlat verince, çocuğun kendilerine verilmesi ile ilgili hususları Allah'a (ait olan dileme, yaratma ve yaşatma gibi konulara) ortak koştular. Allah ise, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır.”

### Sonuç

A'râf sûresi 189 ve 190. ayetlerde yer alan beyanın esasını doğru bir şekilde anlamak ve satırlara dökmek için ciddi derecede çalışmalar yapılmıştır. Bu iki ayetin birbiriyle olan ilişkisi, 'Müşkilü'l-Kur'ân' disipline konu teşkil etmektedir. Bundan dolayı bu iki ayetin tefsir ve mealini netleştirme işi, o kadar da kolay görünmemektedir. Bunun için bazı yorumlarda, konuya açıklık kazandırmak maksadıyla sıhhat derecesine fazla önem verilmeyen mevkuf rivayetlere ve İsrâiliyyât'a yer verilmiş ve onlar yardımıyla söz konusu ayetlerin anlaşılmasına çalışılmıştır. Hatta bu bağlamda ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ve eşinin 'birisi cennette, diğeri de dünyada olmak üzere iki defa kandırıldığı' hususundaki rivayet sahih kabul edilip; onların, çocuklarını isimlendirme konusunda şirke düştükleri bile söylenmiştir.

Bazı müfessirler de öğrendiği 'esmâ' ile yeryüzüne gönderilen, aldığı ilahî kelimelerle takviye edilen, masumiyet sıfatıyla muttasıf olan ve ilahî denetime tabî tutulan bir peygamberin, şirke düşmesi muhaldir demişlerdir.

İşte birbiriyle çatışan bu durumlar sebebiyle yapılan meal çalışmaları da orijinal metnin imkân verdiği ölçüde ve ileri sürülen yorumlar çerçevesinde

43 bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*, 2/187; Razi, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebir*, 15/428; Âlûsi, *Rûhu'l-meânî*, 5/130.

44 bk. Razi, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebir*, 15/427; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetu't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sâbüni li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1417/1997), 1/451-452.

şekillendirilmeye çalışılmıştır. Bu da bir mealde, özne olarak gösterilen kişi ya da kişilerin, bir başkasında nesne olmasına yol açmıştır.

Netice itibariyle sözün ilahî kelimeler olması ve yapılan işin de onun doğru bir şekilde anlaşılması olduğu için üzerinde söz söyleme zorlaşmakta ve net bir şey ortaya koymadaki hassasiyet de bir o kadar artmaktadır. Burada, elde ettiğimiz sonuç itibariyle Hz. Âdem ve eşinin şirke düşmediğini söylemek gerekmektedir. Bu durumda onların şahsında daha sonra gelecek olan nesiller uyarılmakta ve sebep-sonuç ilişkisinin yaratmaya muktedir olmadığı hususu idraklere havale edilmiş bulunmaktadır.

Bu bağlamda üzerinde durduğumuz ayetlerle ilgili olarak elde ettiğimiz verilere dair yaptığımız değerlendirmeler sonucunda, ulaştığımız iki meal önerisini bir kez daha tekrar ederek makaleyi nihayete erdirmek istiyoruz.

\* *“Sizi bir nefisten yaratan ve huzur bulsun diye eşini de aynı nefisten yaratan Allah’tır. (Bir nefisten türeyen o) kişi, hanımı ile cinsel birliktelik yaşayınca, eşi hamile kaldı. Eşi, bir müddet hamileliği taşıdı ve ağırlaşmaya başlayınca da eğer bize (sağlıklı) kusursuz bir çocuk verersen, şükredenlerden oluruz diye niyazda bulundular.*

*Allah, (bir nefisten türeyen) o kişilere kusursuz bir çocuk verince de onun kendilerine verilmesi ile ilgili hususları, Allah’a (ait olan dileme, yaratma ve yaşatma gibi konularda) şirk koştular. Allah ise onların ortak koştukları şeylerden uzaktır.”*

\* *“Sizi bir nefisten (Hz. Âdem’den) yaratan ve huzur bulsun diye eşini de aynı nefisten yaratan Allah’tır. (Daha sonra onların neslinden olan) kişi, eşi ile cinsel birliktelik yaşadı ve akabinde hamilelik başladı. Bir müddet sonra hamilelik ağırlaştı ve (o eşler), eğer bize (sağlıklı) kusursuz bir çocuk verersen, şükredenlerden oluruz diye niyazda bulundular.*

*Allah da onlara (Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın nesline) salih bir evlat verince, çocuğun kendilerine verilmesi ile ilgili hususları Allah’a (ait olan dileme, yaratma ve yaşatma gibi konulara) ortak koştular. Allah ise onların ortak koştukları şeylerden uzaktır.”*

### Kaynakça

- Âlûsî, Şihabuddin Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'îl-mesânî*. thk. A. Abdulbarî Âtiyye. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1415.
- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri*. 16 Cilt. İstanbul: Arslan yayınları, 1995.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 13 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullâh. *Envâru't-tenzîl ve esraru't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, h. 1418.
- Ebu'l-Haccâc, Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Abdüsselâm Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989.
- Feyzu'l-Furkan Kur'ân Meâli*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Akit Yayınları, 2001.
- İbn Abbas, Abdullâh. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri ibn Abbas*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeh, ts.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. ys: Dâru't-Tayyibeh li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, ts.
- İzzet, Derveze Muhammed. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai Kütübî'l-Arabiyyeh, h. 1388.
- Kara, Osman. "Adem'î Şirke Bulaştırmak Ya da Ayetleri Metnin Bütünlüğü İçinde Anlamak (A'râf, 7/189-190 Örneği)". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 7-29.
- Karakuş, Abdulkadir. "A'râf Suresi, 189-190. Ayetlerini Anlamak Bağlamında Yaratılış Yeniden Düşünmek". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 280-302.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Birleşmiş Kitap-ı Mukaddes Cemiyetleri, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2. Basım, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. İstanbul: DİB Yayınları. 2. Basım, 2010.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Çile Yayınları. 1988.
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Âlîsi*. çev. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat Yayınları, 3. Basım, 1977.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1990.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1977.



- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdevi vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyyeh. 2. Basım, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fi zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şürûk, 17. Basım, h. 1412.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünneh- Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdi Bâsilûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeh, 1426/2005.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an*. çev. Ahmet Asrar. 7 Cilt. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.
- Razî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, h. 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tıbbâtı ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1417/1997.
- Savut, Harun. *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı İbn Kesir Tefsiri Bağlamında*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*, 3 Cilt. b.y: ts.
- Soylu, Ali. Memlûk Müfessiri Kurtubî'nin Yaratılış ve ırk Kavramına Yaklaşımı (Nisa Sûresi 1. ve Rûm Sûresi 22. Ayet Bağlamında). *Academic Platform Journal of İslamic Researches* 3/3, 2019.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. A. Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tevhît Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. çev. Hasan Elik ve Muhammed Coşkun. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 13 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, ts.
- Yılmaz, Muhammed. "Âdem ile Havva'nın Yeryüzünde İşledikleri İddia Edilen İlk Günah: Şirk (A'râf Sûresi, 189-190. Âyetler Bağlamında)". *Recep Tayyip Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 65-101.
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. çev. Abdulkadir Şener vd. İzmir: TDV Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, h. 1407.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şeiati ve'l-menheci*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, h. 1418.

## İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)

### Basic Belief Principles of Ibâdiyya: al-Usûl al-Tis'a (Nine Principles)

Metin YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Department of Kalâm  
Van, Turkey  
metinyildiz@yyu.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-3201-862X

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 06 Nisan / April 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 19 Nisan / April 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 167-187

#### Atıf / Cite as

Yıldız, Metin. "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 167-187.

**Doi:** 10.33460/beuifd.715110

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Zamanının siyasî olayları neticesinde ortaya çıkan Hariciliğin bir kolu olan İbâziyye, tevhîd ve mürtekeb-i kebîrenin isimlendirilmesi başta olmak üzere belli başlı itikâdî görüşlerle diğer Haricî fırkalardan farklılaşarak günümüze kadar varlığını devam ettirmiş bir kelâm fırkasıdır. İbâzî kelâmcılar Müslümanlar arasında inanç esaslarıyla ilgili ihtilafa neden olduğunu düşündükleri problemleri genellikle dokuz başlık altında zikretmişlerdir ve bunları temel inanç esaslarından saymışlardır. Çalışmamızda İbâziyye'nin temel inanç esasları arasında saydığı tevhîd, kader, adâlet, el-va'd ve'l-va'id, el-menziletu beyne'l-menziletayn, lâ menziletu beyne'l-menziletayn, el-emr ve'n-nehî, el-velâyet ve'l-beraat, el-esmâ ve'l-ahkâm meseleleri konu edinilecektir. Bu çalışmada amacımız İbâzîler tarafından dokuz temel inanç esasları olarak da kabul edilen el-usûlu't-tis'a'yı bir arada sunmaktır. Çalışmamız ayrıca İbâziyye'nin bu ilkeleri ile Mu'tezile'nin el-usûlu'l-hamesini karşılaştırıp benzerlik ve farklılıklarını tespit etmeyi ve bunun neticesinde İbâziyye'nin özgünlüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada, ilk teşekkül eden kelâm ekollerinden İbâziyye'nin temel inanç esaslarının diğer kelâm ekollerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınması, İbâziyye'nin daha yakından

tanınmasına ve yeni değerlendirmelerin yapılmasına imkân sunacağını umuyoruz. Çalışmada İbâziyye'nin insanın bireysel ve toplumsal sorumlulukları meselesini sorun edindiği, tevhid, adâlet ve insan fiilleriyle bağlantılı olarak Allah-insan ve insan-insan ilişkisi konularında özgün görüşlere sahip olduğu sonucuna ulaştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İbâziyye, İnanç, Tevhîd, Adâlet, Velâyet ve Berâet.

**Abstract:** *İbâdiyya, is a sect of kalâm which is a branch of Khârijism and which emerged as a result of the political events of its time, has differentiated itself from other Khârijite groups, with the distinctive religious views, namely the naming of tawhîd and who commit major sins. İbâdî theologians often cited the problems that they thought that caused the conflict of belief among the Muslims under nine headings and regarded them as basic beliefs. In this study, tawhîd, Divine decree, Justice, the intermediate position, no intermediate position, command and prohibition, walah and baraaah, the names and statutes matters which İbâdiyya regarded as basic principles of belief will be subjected. In this study, our aim is to present al-usûl al-tisa, which is accepted by İbâdis as the basis of nine beliefs together. Our study also aims to identify the similarities and differences by comparing these principles of İbâdiyya with the five principles of Mu'tazila and to reveal the genuineness of İbâdiyya. In this study, we hope that handling the basic principles of belief of İbâdiyya, which is one of the first consisted ecoles of kalâm in a comparative way with the views of other kalâm ecoles, will provide a better recognition and new evaluations. In the study, we came to the conclusion that İbâdiyya troubled the issue of individual and social responsibilities of man, and it had genuine views on the subject of God-man and man-man in connection with tawhîd, justice and acts.*

**Keywords:** *Kalâm, İbâdiyya, Faith, Tawhîd/Unity, Justice, Walayah and Baraaah/Enmity.*

## Giriş

Hicrî birinci yüzyılda ilk teşekkül eden kelim ekolü olduğu iddia edilen İbâziyye, Abdulmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) yönetiminin sonlarında vefat eden Abdullah b. İbâz'a nispetle isimlendirilmiştir. İbâzî kaynaklarından aktarılan bazı bilgilere göre mezhebin teşekkülü ve tesisi fıkıh ve usûl kaidelerini kuran Ebû Şa'sa Câbir b. Zeyd (öl. 93/712) tarafından gerçekleştirilmiştir ve Abdullah b. İbâz'ın ise Câbir b. Zeyd'e tabi olanlar arasında yer aldığı varsayılmıştır. Ayrıca şuna da belirtelim ki Kur'an tefsirini, hadîs ve fıkıh ilk kez tedvin edenlerin İbâzîler olduğu iddia edilmektedir.<sup>1</sup> Abdullah b. İbâz'ın Câbir b. Zeyd'ten önce ölmesiyle onun

1 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Said ed-Dercinî, *Kitâbu Tabakâti'l-meşâyih bi'l-magrib*, thk. İbrahim Tallây (Buleyde/Cezayir: y.y, 1974), 2/205; Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih* (Sib/Umân: Mektebetu'd-Dâmirî l'in-Neşr ve't-Tevzî, 2008), 1/53-54; Bekir b. Said A'veşt, *Dirâsâtu'l-İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâziyye* (b.y: ts.), 19-20, 22; Amr K. al-Nami, *Studies in İbadhism* (by: Open Mind, 2007), 14-15, 37, 44-45; Sâlim b. Hamd b. Süleymân el-Hârisî, *el-Ukûdu'l-Fiddiyye fi Usûli'l-İbâziyye* (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2017): 6, 131; Orhan Ateş, "İmam Ebû Şa'sa Câbir b. Zeyd ve İbâziyye Fırkası İçindeki Yeri", *Eurasian Journal of Researches in Social and Economics Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2017), 60-62, 74, 80.

yerine Câbir'in geçtiği de ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Kendilerini Ehlu'l-Hak, Ehlu'd-Davet ve Ehlu'l-İstikâmet olarak isimlendirdikleri, buna rağmen başkaları tarafından siyasî nedenlerden dolayı meşhur olmuş Abdullah b. İbâz'a nispetle İbâziyye olarak adlandırıldıkları ve bu ismi tercih etmedikleri de ifade edilmektedir. Câbir b. Zeyd'in takipçilerinin de kendilerini İbâzî lafzıyla anmalarının hicrî üçüncü asrın sonlarında başladığı zikredilmektedir.<sup>3</sup>

İbâziyye, zamanının siyasî olayları neticesinde ortaya çıkan bir fırka olmasına rağmen zamanla diğer Haricî firkalardan farklılaşarak tevhîd meselesi başta olmak üzere belli başlı itikâdî görüşleri benimsemiştir.<sup>4</sup> İbâziler her ne kadar kendilerinin Haricilikle iltisaklı görülmelerine karşı çıkıyor olsalar da diğer Haricî firkalara göre daha mu'tedil bir çizgide bulunmuşlardır ve belki de bu özelliklerinden dolayı günümüze kadar varlıklarını koruyarak gelebilmişlerdir.<sup>5</sup>

Mu'tezile'nin temel inanç esasları el-usûlu'l-hamse/beş usûl<sup>6</sup> şeklinde tasnif edildiği gibi İbâziyye'nin temel inanç esasları da İbâzî kelâmcılar tarafından genel olarak el-usûlu't-tis'a/dokuz usûl şeklinde tasnif edilmiştir.<sup>7</sup> Çalışmamızın konusu olan İbâziyye'nin dokuz temel inanç esası şunlardır: Tevhîd, kader, adâlet, el-va'd ve'l-va'id, el-menziletu beyne'l-menzileteyn, lâ menziletu beyne'l-menzileteyn, el-emr ve'n-nehy, el-velâyet ve'l-beraat, el-esmâ ve'l-ahkâm. Ancak şunu da belirtelim ki İbâzî kelâmcılardan Telâtî'nin sekiz ilke zikrettiği ifade edilmektedir. Diğer bir İbâzî kelâmcı Tebgûrîn b. Dâvûd el-Melşûti (öl. 5./11. yy.) ise dokuz ilkeye ek olarak "el-esma ve's-sıfat" adlı müstakil bir ilke daha zikretmiştir. Hicrî beşinci yüzyılda yaşamış diğer İbâzî kelâmcı Ebû Zekeriyâ el-Cennâvunî, ümmetin bu dokuz meseleden dolayı ihtilafa düştüğünü söyler.<sup>8</sup> Âmir eş-Şemmâhî de (öl. 792/1389) aynı şekilde *Metnu'd-diyânât* adlı muhtasar akaid metnine insanların bu dokuz usûlden mütevellid olarak ihtilafa düştüklerini zikrederek başlamaktadır.<sup>9</sup>

2 İsmail Albayrak, "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel bir Değerlendirme", *Usûl İslam Araştırmaları 4* (Temmuz-Aralık/2005), 10.

3 Komisyon, *Mu'cemu mustalahâtî'l-İbâziyye* (Maskat: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2011), 1/3-4.

4 Mustafa Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnû'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 227.

5 İbâziyye'nin Haricî bir fırka olduğuyla ilgili geniş bilgi için bk. Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzilerin Hariciliği Meselesi" *Kader* 16/2 (2018), 294-318.

6 Mu'tezile'nin beş esası ilk kez Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat ile birlikte bir arada zikredilmiştir. Bu beş esasın hepsini kabul etmeyen kişinin Mu'tezilî olamayacağını şu şekilde ifade etmektedir: "Bunlardan hiçbirisi tevhîd, adalet, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, ve el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy anil-münkerden müteşekkil olan usûlu'l-hamse'nin hepsini kabul etmedikçe Mu'tezile ismini almayı hak etmeyecektir. Her kimde bu beş özellik tam olarak yerleşirse o kişi Mu'tezilî olur." bk. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 197; Ayrıca Mu'tezile'nin beş ilkesi hakkında bk. Veysi Ünverdi "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 1-28.

7 Komisyon, *Mu'cemu mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/1081.

8 Ebû Zekeriyâ Yahya ibnu'l-Hayr b. Ebi'l-Hayr el-Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad' muhtasarun fi'l-usûl ve'l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Sâlih eş-Şeyh Ahmed - Bekîr b. Muhammed b. İsâ Fehhâr (Umân: Mektebetu'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1436/2015), 68-69; Komisyon, *Mu'cemu mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/1081; Âmir Venis et-Tâhir, "Mukaddime", *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, thk. Âmir Venis et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vâid, 1426/2005), 9, 26.

9 Âmir eş-Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, Pierre Cuperly, *Medhal ilâ Dirâseti'l-İbâziyye ve Akidetihâ*, çev. Ammar Cellâsî, nşr. Mûhammed Umâdî (Umân: Müessesetu Tâvâlt es-Sekâfiyye, 2003), 295-296. bk. Ateş, *Günümüz Ummân İbâdiyyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 168; Ahmet Bardak, "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", *Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 778.

Çalışmamızda ilk dönem İbâzî kelimcilerden Melşûti'nin *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, Cennâvunî'nin *Kitâbu'l-Vad'* ile *Akidetu't-tevhîd*, Âmir eş-Şemmahî'nin *Metnu'd-diyânât* adlı eserlerine sıklıkla başvuracağız. Yine son dönem İbâzî âlimlerinden Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî'nin (öl. 1332/1914) *Meşâriku envâri'l-ukûl* ve Ali Yahya Muammer'in *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih* adlı eserlerine referansta bulunacağız. Aynı şekilde konumuzla doğrudan bağlantılı olan klasik döneme ait diğer eserler ile günümüz çalışmalarına başvurmayı da ihmal etmeyeceğiz.

Bu çalışmada amacımız İbâzîler tarafından dokuz temel inanç esası olarak da kabul edilen el-usûlu't-tis'a ile Mu'tezile'nin beş usûlünün birbirine benzer olup olmadığını, varsa benzerliklerin neler olduğunu ve farklı olan hususlar varsa ne tür farklılıkların olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Ayrıca İbâzîlerin de kendi aralarında ana esaslar bağlamında farklı düşünüp düşünmediklerine de temas etmeye çalışacağız. Bu araştırmanın neticesinde İbâziyye'nin özgünlüğünü ve Kelâm ilmindeki yerini ortaya koymayı amaçlamaktayız. İlk teşekkül eden kelâm ekollerinden İbâziyye'nin temel inanç esaslarının diğer kelâm ekollerinin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde bir arada ele alınması İbâziyye'nin daha yakından tanınmasını ve literatüre bir katkı sağlayacağını umuyoruz. Çalışmamızda İbâziyye'nin temel inanç esaslarını mukayese ve analitik yöntemle ele alacağız.

## 1. Tevhîd

İslâm düşüncesinin teşekkülünde başat rol oynayan kelâm ekolleri Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliğini en öncelikli konular arasında değerlendirmişlerdir. İlk kelâm firkaları arasında yer alan İbâziyye de tevhîd meselesini en öncelikli meseleler arasında görmüştür. Allah Teâlâ'yı mahlûkata benzemekten tenzih etmeyi, Kur'an'da yed ve istiva gibi teşbihi vehmettiren ayetleri te'vil etmeyi bu konu bağlamında ele almıştır.<sup>10</sup> Melşûti'ye göre tevhîd, kulun fiilidir yani Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla birlikte tek olması ve O'ndan teşbihin nefyedilmesidir. Hem mü'minlerin Allah'ı birlemesi hem de Allah'ın bizzat kendisini bir olduğunu bildirmesidir. Çünkü gerçek anlamda vâhid yani bir olan sadece Allah Teâlâ'dır ve mahlûkatın aksine kendisinde herhangi bir sayı ve parçalanma terettüp etmez. Aynı şekilde ön-arka, sağ-sol, alt ve üst yönlerinde müteşekkil olan cisim ve cismaniyet özelliklerinden de münezzehtir. Bu özellikler yaratılmış olmaya ve bir yaratıcıya gereksinim duymaya delâlet eder.<sup>11</sup>

İbâzî inanç sistemine göre Allah'ın zatında bir olması, sayılıp cüzlere ayrılmaması yani cisim olmaması; sıfatlarında bir olması ulûhiyyet, rubûbiyyet,

10 Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih*, 54; Venis et-Tâhir Âmir, "Mukaddime", *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, mlf. Tebgurîn b. Dâvûd el-Melşûti, thk. Venis et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vâid, 1426/2005), 26, 31.

11 Tebgurîn b. Dâvûd el-Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, thk. Venis et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vâid, 1426/2005), 77-80; Âmir, "Mukaddime", 27-28.

ilim, irade, kudret vb. sıfatlarda eşsiz olması ve hiçbir şeyin O'nun gibi olmaması; fiillerinde bir olması ise fiillerini bizzat kendisi yapması ve hiç kimsenin O'nun yaptığı fiilleri yapamaması anlamına gelir.<sup>12</sup> Her ne kadar Cennâvunî'de olduğu gibi bir kısım İbâzî metinde masdar kalıbında yani meânî sıfatları tarzında bu lafızlar geçse de İbâzî kelâmcılar Mu'tezile'de olduğu gibi meânî sıfatlarının varlığını kabul etmezler. Örneğin Cennâvunî "Allah'ın bu sıfatlarla (ilim, kudret, irade, hayat, kelâm, sem' ve basar) vasıflanmasının, bu niteliklerin zıtlarının O'ndan nefyedilmesi anlamına geldiğini" söyler. "Allah ölü olmayan Hayy, cahil olmayan Âlim, âciz olmayan Kâdir, zorunlu ve mecbur olmayan Mürîd, dilsiz olmayan Mütekellim, sağır olmayan Semî' ve kör olmayan Basîr'dir."<sup>13</sup> şeklindeki ifadeleri bu hususu te'yid etmektedir.

Cennâvunî'ye göre tevhîd Allah Teâlâ'yı birmektedir. Allah'ı birmekten kastedilen ise Allah'tan benzerlik ve denklîği nefyetmektir. Benzerlik ve denklîğin nefyedilmesi ise Allah'ın sahip olduğu niteliklerle mahlûkatı nitelememek ve mahlûkatın sahip olduğu niteliklerle Allah'ı tavsif etmemektir.<sup>14</sup> Hicrî sekizinci asırda yaşamış Amr İbn Cümei'nin *Akîdetü't-tevhîd* adlı eserini şerh eden Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş de (öl. 1332/1914) mensubu bulunduğu İbâzî geleneğe uyararak tevhîdi "Allah Teâlâ'yı sıfatlarından, fiillerinden ve sözlerinden birmek ya da Yüce Allah'ın zatının diğer zatlardan ayrı olduğunu kabul etmek ve sıfatlarından tatile gitmemek" şeklinde tanımlamıştır.<sup>15</sup>

İbâziyye'nin Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkındaki değerlendirmesi Allah'ın sıfatlarının zatının aynısı olduğu ve zatının gayrısı olmadığı şeklindedir. Melşûti'nin müstakil bir ilke olarak ele aldığı "el-esma ve's-sıfat" diğer İbâzî kelâmcılar tarafından müstakil bir ilke olarak ele alınmamış ve bu konu tevhîd ilkesi bağlamında zikredilmiştir. Örneğin Şemmâhî'ye göre Allah Teâlâ'nın ismi O olduğu gibi sıfatları da bizzat O'dur.<sup>16</sup> Sıfatların zatının aynı olduğunu ve gayrısı olmadığını söyleyerek Eş'arî ve Mâtürîdîlerin "ne zatının aynısı ne de gayrısı" şeklindeki değerlendirmelerinden farklı düşünmektedir.

Diğer birçok kelâm ekolünde olduğu gibi İbâziyye de Allah Teâlâ'yı cisme benzeten Müşebbihe'yi sert bir şekilde eleştirmiştir. İbâzî kelâmcılar Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını, ama kendisine şey ve mevcûd denilmesinin ise bir sakıncasının olmadığını savunmuşlardır. Çünkü cisimde yaratılmışlık özelliği

12 Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad'*, 58; Ferhât el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-hadârî li'l-akîdeti'l-ibâziyye* (b.y: Matbaatu'l-Elvân el-Hadîse, 1987), 252-253; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 227-228.

13 Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad'*, 58.

14 Ebû Zekerîya Yahya el-Cennâvunî, *Akîdetü't-tevhîd*, "Une Profession de Foi İbâdîte: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ ibn al-Hâyr al-Gannâwunî", mlf., Pierre Cuperly, *Bulletin d'Etudes Orientales* 32-33 (1981-1982), 50.

15 Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafa b. en-Nâsir Vinten (Gardâye/Cezayir: Matbaatü'l-Arabiyye, 1422/2001), 74.

16 Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, 295.

varken şey ve mevcûtta ise böyle bir özellik yoktur. Melşûti'ye göre Allah'ı mahlûkata benzeten ve O'nun cisim olduğunu iddia edenlerin gerekçe ve iddiaları şöyledir: "Sizin, Allah'ın şey, mevcûd, hay ve fâil olduğunu iddia ettiğiniz gibi biz de Allah'ın cisim ve nur olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü müşahede ettiğimiz her şeyde fâil olan canlı, ancak cisim olur."<sup>17</sup> Melşûti, bu iddiaları şu şekilde eleştirmektedir: "Allah Teâlâ kendisinin şey ve mevcûd olduğunu haber vermiştir. Ama herhangi bir haberinde sizin iddia ettiğiniz gibi kendisinin cisim ve suret olduğunu bildirmemiştir. Bilakis 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.'<sup>18</sup> ve 'Hiç, O'nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?'<sup>19</sup> sözleriyle kendisinin cisim olmadığını ve kendisinden cismaniyet özelliğini nefyettiğini haber vermiştir."<sup>20</sup> Ona göre bir şey olmayan, mevcûd olmayandır ve mevcûd olmayan da yok olandır. Zira bir şey "şey" değildir denildiğinde o şey iptal edilir, ama bir cisim değildir denildiğinde sadece cisim özelliği nefyedilir.<sup>21</sup> Cennâvunî ise İslâm ümmetinin Allah Teâlâ'nın bir olduğu, hiçbir şeye benzemediği, isim, sıfat ve zât yönüyle hiçbir şeyin O'na benzemediği hususunda ittifak ettiğini zikreder. Ona göre Müşebbihe'den Allah Teâlâ'nın el, yüz ve göz gibi insan uzuvlarına benzer uzuvlarının olduğunu, uzun, geniş, et, kandan müteşekkil bir cisim olduğunu iddia edenler olduğu gibi, cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu iddia edenler de olmuştur. Cennâvunî, Müşebbihe'nin Allah Teâlâ'yı mahlûkata benzettiği için ümmetin tevhîd hakkındaki görüşlerini nakzettiğini ve bu iddialarından dolayı apaçık bir sapıklığa ve küfre düştüğünü ifade eder.<sup>22</sup>

## 2. Kader

Kelâmcıların en çok tartıştıkları ve önemsedikleri meselelerden birisi de insan fiilleri ve Allah Teâlâ'nın ilim, irade ve kudreti ile bağlantılı olan kader meselesidir. İnsan fiilleri ve Allah'ın ilim, irade ve kudreti meselesinde Kaderiyye ve Cebriyye'nin birbirine karşıt görüşleri ve bu iki görüşün ortasını bulmaya çalışan yaklaşımların yer aldığı kelâm tarihindeki kader meselesi İbâziyye'de de tartışılmıştır. Cennâvunî, İslâm ümmetinin Allah Teâlâ'nın halik, O'nun dışındaki her şeyin mahlûk olduğu konusunda hemfikir olduğunu, ama Kaderiyye'nin Allah Teâlâ'nın insanın fiillerini yaratmadığı iddiasıyla ümmetin bu konu hakkındaki görüşünü nakzettiğini söyler.<sup>23</sup> İbâzî kelâmcılar, insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia eden Kaderiyye'yi eleştirdikleri gibi insandan tüm sorumlulukların kaldırıldığını iddia eden Cebriyye'yi de eleştirmişlerdir. İbâziyye, insan fiilleri meselesinde Kaderiyye'ye karşı çıkmıştır ve insanın ihtiyar ve iktisabının olduğunu savunan kesb nazariyesi ile de Eş'ariyye ile hemfikir

17 Melşûti, *Usûlu'd-din ev el-usûlu'l-aşra*, 80; Âmir, "Mukaddime", 27-28.

18 Kur'an Yolu (Erişim 07 Nisan 2020), eş-Şûrâ 42/11.

19 Meryem 19/65. Melşûti'nin aktarmış olduğu diğer ayetler ise şunlardır: el-En'âm 6/3; el-Hadid 57/4.

20 Melşûti, *Usûlu'd-din ev el-usûlu'l-aşra*, 80-81.

21 A'veşt, *Dirâsâtu'l-İslâmiyye fî Usûli'l-İbâziyye*, 48; Melşûti, *Usûlu'd-din ev el-usûlu'l-aşra*, 80-81.

22 Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad'*, 69-70.

23 Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad'*, 70.



olmuştur.<sup>24</sup> Hatta Madelung'a göre İbâziyye'nin kader hakkındaki görüşü Eş'arî tarafından neredeyse hiç değiştirilmeksizin kabul edilmiştir.<sup>25</sup> Kesb nazariyesi fiillerde sadece Allah Teâlâ'nın fâil olması, her şeyi yaratmadan önce takdir etmesi ve Allah'ın yaratması ile insanın kesbi ile işlediği fiillerinin bir araya gelmesidir. Fiiller Allah tarafından yaratılmıştır ve kullar tarafından ise kesb edilmiştir.<sup>26</sup>

İbâziyye'nin kesb nazariyesi hem Kaderiyye hem de Cebriyye'ye yönelik bir eleştiridir ve kadere iman meselesinde tutunulacak orta yoldur.<sup>27</sup> Kaza ve kadere imanı inanç esaslarından sayan İbâziler,<sup>28</sup> görüşlerini temellendirmek için ilk dönem imamları Rebî' b. Habîb'den (öl. 180/796) rivayetle Hz. Peygamber'den aktarılan şu hadis-i şerifi de kullanmışlardır: "Ubâde b. es-Sâmit'ten Resulullah'ın şöyle dediği bana ulaştı: Hayır ve şerri ile kaderin Allah'tan olduğuna iman etmedikçe imanı bulamayacak, hakikatine ulaşamayacak ve iman etmiş olmayacaksınız."<sup>29</sup> Âmir eş-Şemmâhî de Allah Teâlâ'nın her şeyi bildiğini, dilediğini ve yarattığını ve hayır ve şerri ile birlikte kaderin Allah'tan olduğunu zikretmekte ve bunu din yani inanç olarak kabul ettiklerini vurgulamaktadır.<sup>30</sup>

İnsan fiilleri meselesinde İbâzî kelâmcılar arasında da tam bir konsensüsün sağlanmadığını söylemek mümkündür. İlk dönem İbâzî kelâmcılarından Ebû Hazr Yağla b. Zeltâf (öl. 380/990) "*Göklere, yeri ve ikisinin arasındaki her şeyi yarattı.*"<sup>31</sup> ayetini delil getirerek insan fiillerinin de gökler ve yer arasında yer alan durumlardan birisi olduğunu ve bundan dolayı kulların fiillerinin de yaratılmış olduğunu savunmaktadır. O, insan fiilleri meselesinde Kaderiyye'nin ve Mücbire'nin iki aşırı uçta yer aldıklarını, ama kendilerinin ise Allah'ın takdir ve kudreti ile insanın irade ve kesbini vurgulamakla iki görüş arasında mu'tedil bir

24 İmam Ebû Muhammed Abdullah b. Humejd es-Sâlimî, *Meşâriku envâri'l-ukûl*, tsh. eş-Şeyh Ahmed b. Hamd el-Halîlî, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1409/1989), 2/170-171; Muammer, *el-İbâziyye fî mevkibi't-tarih*, 54; Âmir, "Mukaddime", 36-37.

25 Wilferd Madelung, "Eş'arî Öncesi Kelâma Şii ve Harici Katkı", çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 183.

26 Âmir, "Mukaddime", 39.

27 Âmir, "Mukaddime", 36.

28 Muammer, *el-İbâziyye fî mevkibi't-tarih*, 54; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 241.

29 Rebî' b. Habîb el-Ferâhîdî, *el-Câmiu's-Sahîh Müsnedü'l-İmam er-Rebî' b. Habîb* (Umân: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Diniyye, 1432/2011), "Bâbun fî'l-Kader ve'l-Hazer ve't-Tetayyür", 12 (No. 73), (1/22). İbâzîlerin kadere iman meselesinde Rebî' b. Habîb'den aktarmış oldukları hadisler Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Müslim ve birçok muhaddisten de aktarılmıştır. Rebî' b. Habîb'in *Müsne'd*'inin son iki cüz'ünde aktarmış olduğu rivayetlerin çoğunlukla Cebriyye'nin iddialarına yakın olsa da yer yer insanın özgürlüğüne yönelik rivayetlerin de olduğu ve birçok rivayetin de mevzu hadis kitaplarında yer alan rivayetler olduğu ifade edilmektedir. Şunu da belirtelim ki *Müsne'd*'in aslı olduğu zikredilen ilk iki cüz'de ise bu tür rivayetlere yer verilmemesi Rebî' b. Habîb'in bu tür rivayetleri sahih görmediği ya da *Müsne'd*'in son iki cildindeki rivayetlerde müstensihlerin tedahüllerinin olma ihtimalinin de olduğu da ifade edilmektedir. bk. Ahmed Özdemir, *İbâziyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsne'di* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 327-332.

30 Şemmâhî, *Metnü'd-diyânât*, 295; Şemmâhî'nin konu hakkındaki görüşleri için bk. Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 241

31 el-Furkân 25/59.



çizgide hareket ettiklerini ifade etmektedir.<sup>32</sup> Bir diğer İbâzî kelâmcı Ebu'l-Munzir Seleme b. Müslim el-Avtebi'ye (öl. 6./12. yy.) göre ise insan, güç yetirdiği fiillerinin yaratıcısıdır, ama insanın güç yetirmediği fiilleri ise Allah tarafından yaratılmıştır.<sup>33</sup>

Sâlimi'ye göre insan fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmadığını iddia eden kişi fâsık, münafık ve ahmaktır. Ona göre vâsıl b. Atâ ile birlikte Mu'tezile Allah Teâlâ'nın fiillerimizin yaratıcısı olduğunu inkâr etmiştir ve bundan dolayı da fâsık olmuşlardır.<sup>34</sup> Madelung'a göre Haricî ya da İbâzî kelâm doktrini Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/936) tarafından sunulduğu şekliyle katı kadercidir. Eş'arî, insanın özgür iradesini tasdik etme hususunda Mu'tezile gibi düşünen birkaç Haricî grubu da zikretmiştir. Madelung'a göre İbâziyye'nin Allah'ın irade sıfatının zâtî ve ezeli olduğunu benimsemesi kadere iman hakkındaki genel görüşünü yansıtmaktadır. Allah'ın olacağını bildiği şeyin olacağına ve olmayacağını bildiği şeyin olmayacağına inandıkları için insanın hiçbir şey yapamayacağını savunmuşlardır.<sup>35</sup> Zaten Eş'arî de İbâziyye ile Mu'tezile'nin neredeyse benzer görüşleri savunduklarını, ama irade meselesinde İbâziyye'nin Mu'tezile'den farklı görüşte olduğunu aktarmaktadır.<sup>36</sup>

Netice itibarıyla şunu da ifade edelim ki İbâziyye'nin de kader meselesi bağlamında kullanmış olduğu kesb nazariyesini ilk önce Dırâr b. Amr (öl. 200/815) dile getirmiş ve Eş'arîler ile Mâtürîdîler tarafından kader meselesinde takip edilen mu'tedil bir yol olmuştur. İbâzî kelâmcılar da mezkûr şahıs ve ekollerin kullanmış olduğu kesb nazariyesini kullanmışlardır ve onlarla bu konuda hemfikir olmuşlardır. Zaten son dönem İbâzî âlimlerden Ebû Rebî' Süleyman el-Bârûnî (1895-1962), İbâziyye'nin insan fiilleri meselesinde Mücbire ve Kaderiyye gibi düşünmediğini, Eş'ariyye gibi halk ve kesb görüşünü benimsediğini söylemektedir.<sup>37</sup>

### 3. Adâlet

İbâzî kelâmında temel inanç esaslarından zikredilen adaletin lügat anlamı istikâmettir, her hak sahibine hakkını vermektir ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Zulüm ya da adaletsizliğin lügat anlamı ise sapmadır. Allah hakkında ta'dil, tevhihtir ve tecvîr/zulüm ise Allah'a ortak koşup O'nu inkâr etmektir.<sup>38</sup> Mu'tezile'de adalet, aklın hikmet açısından gerektirdiği bir şey olarak fiilin zorunlu bir şekilde

32 Ebû Hazr Yağla b. Zeltâf, *er-Red alâ cemî'i'l-muhallifîn*, thk. Amr Halife en-Nâmi (Sib/Umân: Mektebetu'd-Dâmîri li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428/2008), 46-47, 50-51.

33 Avtebi, *Kitâbu'd-Diyâ*, 1/604.

34 es-Sâlimî, *Meşâriku envâri'l-ukûl*, 2/173-174.

35 Madelung, "Eş'arî Öncesi Kelâma Şii ve Haricî Katkı", 179-182.

36 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfû'l-musallîn*, nşr. Naîm Zerzûr (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005), 1/99, 108-109.

37 Ebû Rebî' Süleyman el-Bârûnî, *Muhtasarı tarih'i'l-İbâziyye* (b.y.: Mektebetu'd-Dâmîri, 1995), 2-3. Eş'ariyye'nin insan fiilleri hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 262-270; Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi", 42-45 , 262-270.

38 Âmir, "Mukaddime", 38-39; Komisyon, *Mu'cemu mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/675-676.

ve maslahat gereği ortaya çıkmasıdır. Allah'ın bütün mahlûkâtı kendilerinin faydaları ve salâhları için yaratmasıdır. İbâziyye'de ise Allah'ın kendi mülkünde dilediği şekilde fiilde ve hükümde bulunmasıdır. Kader meselesinde olduğu gibi adâlet meselesinde de yine insanın fiilleri ve Allah Teâlâ'nın yaratıcılığı meselesi tartışılmıştır. İbâzî kelâmcılar kesb nazariyesi ile hareket ederek Allah Teâlâ'nın bir şeyi yapmaya mecbur etme fikrinden sakınmışlardır.<sup>39</sup>

Melşûti ve Cennâvunî, İslâm ümmetinin Allah Teâlâ'nın adaletli olduğu ve O'na zulmün nispet edilemeyeceği hususunda hemfikir olduğunu, ama Mücbire'nin Allah Teâlâ'nın insanı kınayıp daha sonra azaba uğratmasına sebep kıldığı fiillerini yapmaya zorladığı şeklindeki iddiasıyla bu icmayı nakzettiğini ifade etmektedirler.<sup>40</sup> Melşûti, Allah Teâlâ'nın iman ve küfür başta olmak üzere insana dilediği şekilde hareket etme özgürlüğünü verdiğini ayetlerle izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre Mücbire'nin iddiasından çıkan netice insana yönelik emir ve nehyin ve ödülün iptal edilmesi gerekir. Öyle ki insanın ne bir kesbi ne de tercihi kalır. Bu durumda fiili olmayan birisine emir ve nehye bulunanın abes işlerle uğraşan zâlim birisi olması gerekir. Aynı şekilde hikmetli ve adâletli de olmaz.<sup>41</sup> İnsanlar isyan edip küfre düştükleri ve hadlerini aştıkları için Allah Teâlâ tarafından azaba uğratılırlar ve aynı şekilde itaat edip kullukta buldukları ve Allah'tan sakındıkları için sevaba nail olurlar.<sup>42</sup>

Şemmâhî de Mücbire'nin iddialarını eleştirerek kulların fiillerinin herhangi bir zorlama olmaksızın onların kendi kesb ve fiilleriyle meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu konu hakkındaki görüşünü desteklemek için "*Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler.*"<sup>43</sup> ayetini kullanmıştır. Ona göre bu ayette de açıkça görüldüğü gibi Allah Teâlâ'ya zulüm nispet edilemez ve O âdildir ve bundan dolayı da insanları işlemedikleri bir fiil ve suçtan dolayı cezalandırmaz. İnsanların fiilleri kendi kespleri ve amelleriyle gerçekleşmektedir.<sup>44</sup>

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İbâziyye'nin temel inanç esasları arasında yer alan kader ve adâlet ilkelerinin birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğunu söyleyebiliriz. Hatta her iki ilke insan ve Allah ilişkisini konu edindiği için bir başlık altında ele alınması da mümkündür.

#### 4. Va'd Ve Va'id

Va'd, Allah Teâlâ'nın tövbe üzerine muti olarak yaşayıp mü'min bir şekilde dünyada ayrılan kişinin ahirette sevabı hak edeceğine dair olan sözüdür. Va'id ise

39 Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr Mu'tezile Savunusu*, 86-87, 104-106; Âmir, "Mukaddime", 38-39.

40 Cennâvunî, *Kitâbu'l-Va'd*, 53; Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 102.

41 Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 103-104

42 Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 97.

43 Yûnus 10/44.

44 Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, 295; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 244.

büyük günah işlediği halde ölmeden önce tövbe etmeyen kişiye ahirette azabın olacağına dair olan tehdittir. Yoldan çıkıp kâfir olma ve Allah Teâlâ'nın azabıyla ilgili haberler ve kötülük ve çirkinlikle ilgili tüm haberler va'dtir. Mu'tezile'de olduğu gibi<sup>45</sup> İbâziyye'de de va'd ve va'id ilkesi akidevi bir ilke olarak kabul edilmektedir. Öyle ki va'id ehline berâetin vacip olduğu ve buna riayet etmeyen kişinin ise şirke düştüğü ifade edilmektedir.<sup>46</sup>

İbâzî kelâmcılar Allah Teâlâ'nın va'd ve vâidiyle ilgili sözlerine sadık olduğunu ve yalancı olmadığını söyleyerek Mürcie, Haşeviyye, Şukkâk, Cehmiyye ve Mâlikiyye'ye reddiyede bulunmuşlardır. Onlara göre Allah Teâlâ, dinine uyan mü'minlere yönelik va'dini yerine getirecektir ve mü'minler cennette ebedî olarak yaşayacaklardır. Tövbe etmeksizin ölen mürtekb-i kebîrenin itaatleri bâtıldır ve Allah Teâlâ onların cehennemde ebedî kalacaklarına dair olan vâidini de tatbik edecektir. İbâziyye'ye göre bu ilke her hak sahibine hakkının teslim edildiği adl-i ilâhî ile bağlantılıdır ve Allah Teâlâ'ya zulüm ve adaletsizlik nispet edilemez. Mürcie ve Eş'ariler ise cehennemde ebedî kalmanın sadece kâfirler için olduğunu, isyankâr Müslüman olan mürtekb-i kebîrenin durumunun ise Allah'a kaldığını, dilerse onları cezalandıracağını ve yine dilerse bağışlayacağını savunmuşlardır. Ümmetin Allah Teâlâ'nın va'd ve vâidine sâdik kalacağı konusunda icma etmesine rağmen Mürcie ve Haşeviyye'nin, Allah Teâlâ'nın kullarını cehennemde çıkartabileceği şeklindeki iddialarının bu icmayı nakzettiğini söylerler. Öyle ki Kur'an'ın hiçbir yerinde insanların cehennemde çıkartılacağına dair bir ayet olmadığı halde ve hatta Allah Teâlâ onların cehennemde ebedî kalacaklarını ve onları çıkartacak hiç kimsenin olmadığını zikretmesine rağmen Mürcie bunu iddia etmiştir.<sup>47</sup>

İbâzî kelâmında vâid hükmünün gerçekleşebilmesi için ileri sürülen şartlardan bazıları şunlardır: Tövbe edilmemesi, iyiliklerin olmaması, insanların bidate davet edilmesi veya ısrarlı bir şekilde tövbe etmeksizin büyük günahlar üzerine ölmek. Zira tövbe etmek günahların bağışlanmasını sağladığı gibi iyilikler de günahları giderir. Aynı şekilde ma'siyet esnasında geri dönmek de bağışlanma sebebidir.<sup>48</sup> Ebu Yakup Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî'ye (öl. 570/1171) göre Allah Teâlâ'nın vâidini hesaba katmaksızın O'nun bağışlayıcılığını ileri sürenler ve cehennemden çıkmayı mümkün görenler hikmete muhalif davranmışlardır ve tutundukları hadisler de meşhur ve mütevatir olmadığı için kesin bilgi ifade etmez. Çünkü Allah

45 Mu'tezile'nin va'd ve va'id hakkındaki görüşü için bk. Ünverdi "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", 16-18; Orhan Aktepe, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2011), 158-165.

46 Şemmahî, *Metnu'd-diyânât*, 296; Etfafeyyîş, *Şerhu Akideti't-tevhid*, 381; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmahî'nin "Metnu'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 244-245.

47 Melşûti, *Usûlu'd-din ev el-usûlu'l-aşra*, 106-108; Cennâvunî, *Akidetu't-tevhid*, 53; Ebû Ya'kub Yusuf İbrahim Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. eş-Şeyh Sâlim b. Hamed el-Hârisî (Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1427/2006), 2/41; Şemmahî, *Metnu'd-diyânât*, 296; Etfafeyyîş, *Şerhu Akideti't-tevhid*, 381; Âmir, "Mukaddime", 41-43.

48 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/46-47.

Teâlâ'nın "Ben bu (konudaki) uyarıyı/vaîd size önceden yaptım. Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim."<sup>49</sup> sözünden sonra bu hadîs vehim/zan hükmünde kalır.<sup>50</sup>

Adl-i ilâhîye vurgu yapan İbâzî kelâmcıların yukarıdaki ifadelerden de görüldüğü gibi Mu'tezile'nin va'd ve vaîd ilkesinin aynısını savunduklarını söyleyebiliriz.

### 5. el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn

Büyük günah meselesi bağlamında Vâsıl b. Atâ tarafından öne sürülen el-Menziletu beyne'l-menzileteyn ilkesine göre mürtekeb-i kebîre ne mü'mindir ne de kâfirdir, bilâkis ikisi arasında yer alan bir konumdadır, yani fâsıktır. İbâziyye'yi diğer Haricî fırkalardan ayıran görüşlerden birisi de mürtekeb-i kebîre hakkındaki değerlendirmeleridir. Onlara göre büyük günah işleyen kişi mü'min olmadığı gibi kâfir de değildir yani müşrik değildir, ama muvahhittir. Şirk küfrü değil de nimet küfründedir. Melşûti'ye göre bunun anlamı şirk ile iman arasında yer alan nifak yani münafıklıktır ve bu kişiler Hz. Peygamber ile birlikte beraber hareket ettikleri halde amelleri boşa gidecektir. Bu kişiler ne Müslümanların anılmayı hak ettikleri isimlerle anılabilirler ne de hüküm ve inkâr açısından müşrik olarak isimlendirilebilirler. Çünkü Allah Teâlâ'nın ve Resulü'nün münafıklar hakkındaki had, kırbaçlama ve hırsızın elinin kesilmesi gibi hükümleri onların müşrik olmadıklarını, ama müvahhit olduklarını açıkça ortaya koyup ispatlamaktadır.<sup>51</sup>

İbâzî kelâmcılar iman ile şirk arasında nifak lafzını kullanarak isimlendirme bakımında Mu'tezile'den farklı bir yaklaşım göstermiş olsalar da mümin ile kâfir dışında üçüncü bir kategori kabul etme açısından benzer bir yaklaşımdan bahsedilebilir. Örneğin Şemmâhî'ye göre münafık ne mü'mindir ne müşriktir. Aynı şekilde müşrik de ne mü'mindir ne münafıktır. Yine mü'min de ne müşriktir ne münafıktır.<sup>52</sup> Mu'tezile'de iki makam arasında bir makamın varlığını öne sürmüş ve İbâziyye'den farklı olarak bu ara makama fîsk ismini vermiştir.<sup>53</sup> Mu'tezile büyük günah işleyip tövbe etmeyen kişiyi fâsık olarak isimlendirirken İbâziyye ise küfrân-ı nimet ya da ameli nifak olarak isimlendirmiştir.<sup>54</sup>

İbâziyye'nin bu ilkesi de Mu'tezile'nin va'd ve vaîd ilkesinde olduğu gibi mürtekeb-i kebîrenin tövbe etmeksizin ölümü neticesinde cehennemde ebedî

49 Kâf 50/28-29.

50 Verceleâni, *ed-Delil ve'l-burhân*, 2/47.

51 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/97; Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 114-115, 118-120, 122; Bârûni, *Muhtasarü tarihî'l-İbâziyye*, 74; Âmir, "Mukaddime", 44; Cemalettin Erdemci, *İbn Sellam el-İbâdî ve İtikadi Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 78-79; Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Haricîliği Meselesi", 313-314.

52 Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, 296; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 237-238.

53 Hayyât, *Kitabu'l-İntisar Mu'tezile Savunusu*, 236 vd.

54 Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih*, 73-75; Âmir, "Mukaddime", 44.

olarak kalacağı iddiası doğrultusunda şekillenmiştir.<sup>55</sup> İlk dönem İbâzî âlimlerden İbn Sellâm el-İbâz'a (öl. 273/887) göre mürtekb-i kebir'e tevbe ederse bağışlanır, ama günahından pişman olup tevbe etmezse Müslümanların ondan teberrî etmesi gerekir. Öyle ki Kur'an'ı kabul ettiği halde işlediği ma'siyetten dolayı tevbe etmeyip o halde ölürse cehennem ona vacip olur.<sup>56</sup>

### 6. Lâ Menziletu Beyne'l-Menzileteyn

İbâziyye'nin temel inanç esaslarından birisi olan lâ menzilete beyne'l-menzileteyn ilkesine göre tevhîd ya da şirk/küfür dışında üçüncü bir durum olamaz. Hayat ve ölümün birbirine zıtlığı gibi canlı olan birisinin ölü olması ya da ölü olan birisinin ise canlı olması imkânsızdır. Bunun gibi bir kişi ya mü'mindir ve tevhid ehlidir ya da kâfir/müşriktir. Kâfir olmayan kişi mü'mindir ve mü'min olmayan kişi ise kâfirdir. Bu ilkeyi benimseyen İbâzî kelâmcılar Mu'tezile'nin el-menziletu beyne'l-menzileteyn görüşünü çürütmeye çalışmışlardır. Onlara göre insanlar inanç yönünde ya mü'mindirler ya da kâfirdirler. Bunun haricinde herhangi bir şekilde isimlendirilemezler.<sup>57</sup>

İbâziyye lâ menzilete beyne'l-menzileteyn ilkesiyle mürtekb-i kebir'e'nin hem mü'min hem de kâfir ya da müşrik gibi bir isimlendirmeye karşı çıkmaya çalışmışlardır. Çünkü onlara göre de küfür ve iman arasında nifâk diye bir durum vardır. Ancak büyük günah sahibi münafık kişi aynı anda hem mü'min hem de kâfir ya da münafık olarak isimlendirilmez. İbâziyye'nin beşinci asır kelâmcılarından Cennâvunî, Müslüman birisine müşrik ve münafık denilemeyeceği gibi münafık birisine de müşrik ve Müslüman denilemez. Aynı şekilde müşrik birisine de Müslüman ve münafık denilmez. Hatta ona göre her kim bunlardan birisini diğer bir isimle isimlendirirse küfre düşer.<sup>58</sup> Şemmâhî'ye göre lâ menzile beyne'l-menzileteyn'den kastedilmesi gereken husus nifaktır ve münafık ne mü'mindir ne de müşriktir. Müşrikler de mü'min olmadığı gibi münafık da değildirler. Şemmâhî de kendisinden önceki diğer İbâzî kelâmcılar gibi her kim bu gruplardan olan birisini başka bir isimle isimlendirirse küfre düşeceğini söyler.<sup>59</sup>

Ümmetin mü'min olmayan kişinin kâfir olduğu hususunda icma ettiğini söyleyen Melşûti'ye göre Mu'tezile ve onların büyük günah sahibinin ne mü'min ne de kâfir, bilakis cehennemde ebedî kalacak fâsık olduğu görüşünü benimseyenler

55 Âmir, "Mukaddime", 45.

56 İbn Sellâm el-İbâzî, *Bedu'l-İslâm ve Şerai'u'd-dîn*, thk. Werner Schwartz - eş-Şeyh Sâlim b. Yakup (Beirut: Wiesbaden, 1986), 66-67, 94; Fiğlalı, "İbâziyye", 259; Erdemci, *İbn Sellâm el-İbâzî ve İtikadî Görüşleri*, 79-83, 95; Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzilerin Hariciliği Meselesi", 300.

57 Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 123-124; Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Meşâriku envâri'l-Ukûl*, tsh. eş-Şeyh Ahmed b. Hamd el-Halîlî, thk. Abdurrahman Umeyra (b.y: Dâru'l-Cil, 1989), 2/304-305; Âmir, "Mukaddime", 46-48.

58 Cennâvunî, *Akîdetu't-tevhîd*, 49.

59 Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, 296; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnu'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 239.

bu icmayı nakzetmişlerdir. Ona göre bir kişi imandan çıkmadıkça küfre ve küfürden de çıkmadıkça imana giremez. Küfürden çıkıp da imana girmemek mümkünse o zaman sevap ve cennetten çıkıp da cehenneme girmemek de mümkün olur. Bu durumda akıllı mükellef kişi ne saîd ne de şakî olur. Hâlbuki Allah Teâlâ mü'mine cenneti va'detmiş, fâsığa da cehennem va'dinde bulunmuştur. Eğer fâsık kâfir olmadığı halde cehennemde ebedî kalacaksa fâsık olmadığı halde kâfir olması da mümkündür. Aynı şekilde muttaki bir Müslüman olmadığı halde cennette ebedî kalan bir mü'min olması da mümkündür. Mu'tezile'nin mürtekb-i kebîre hakkındaki görüşünü bu şekilde eleştiren Melşûti'ye göre Mu'tezile bu konuda Mürcie'ye benzer düşüncelere sahiptir. Ayrıca Mu'tezile'nin Mürcieden neş'et ettiğini ve Hasan Basrî'nin dostlarından olduğunu iddia eder.<sup>60</sup>

Vercelânî büyük günah işleyen kişinin ne mü'min ne de kâfir olduğunu iddia eden Kaderiyye'nin lâ menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine itiraz ettiğini ifade etmektedir. Ona göre zaten Allah Teâlâ "*Hiç mü'min fasık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar.*"<sup>61</sup> sözüyle fâsık kimseyi küfürle isimlendirmiş ve bu surenin devamında "*Fasıklık edenlere gelince, onların barınağı ateştir*"<sup>62</sup> ayetiyle de fâsıkların cehennemde olacaklarını bildirmiştir. Vercelânî bu ayetlerden sonra "*Şüphesiz ki cehennem kâfirleri elbette kuşatacaktır*"<sup>63</sup> ayetini zikrederek cehenneme gidenlerin kâfir olduğunu ve dolayısıyla fâsıklar da cehenneme gidecekleri için onların da kâfir olduğunu göstermeye çalışmaktadır.<sup>64</sup> Münafığın müşrikten farklı olduğunu söyleyen Vercelânî'ye göre fiiller yönüyle münafık olanlar kastedilmektedir, yoksa itikat yönüyle münafık olanlar kastedilmemektedir. Çünkü İbâzilerin tümüne göre nifâk itikatta değil de fiillerdedir. Vercelânî'nin aktarımına göre bazı İbâziler Hz. Peygamber dönemindeki münafıkların müşrik olduklarını, Hz. Peygamber'den sonraki nifâğın ise büyük fiillerde/kebirede gerçekleştiğini söylemişlerdir. Vercelânî, Kur'an'da bazen fâsıklığın küfürden daha şiddetli olarak zikredildiğini<sup>65</sup> ifade etmektedir. Ona göre münafıklar Allah'ın hükümlerine inanmadıkları gibi bazen Resulullah'ın arkasında kaş göz hareketlerinde bulunarak onun peygamberliğini de kalben tasdik etmemişlerdir, müşriklerin fiillerine benzer fiillerde bulunmuşlardır ve bundan dolayı mü'min değillerdir.<sup>66</sup>

Abdullah b. Humejd es-Sâlimî de (1332/1914) selefleri gibi Mu'tezile'nin el-menziletu beyne'l-menzileteyn iddiasının aksine iman ile küfür arasında başka bir konumun olamayacağını zikreder. O da iki sınıfın olduğunu söyler. İtaat ehline has olan sınıfta yer alanlar mü'min, Müslüman, muttaki ve sâlih kimselerdir. Zâlim,

60 Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 123-127.

61 es-Secde 32/18.

62 es-Secde 32/20.

63 et-Tevbe 9/49.

64 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/48.

65 en-Nür 24/55.

66 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/48-49, 52-53.

günahkâr ve kâfir olan kebâir ehli ile bizzat müşrikler ise ikinci sınıfı oluşturur. Fâsık, kâfir ve müşrik lafızlarının aynı anlama geldiğini söyleyen es-Sâlimî'ye göre mükellef kişi ya mü'mindir ya da kâfirdir, büyük günah işleyen kişi ise küfre girer.<sup>67</sup>

### 7. el-Emr ve'n-Nehy

İbâzî kelâmcıların el-emr ve'n-nehy ilkesini kullanmalarının en önemli sebeplerinden birisi Allah Teâlâ'nın kullarına kendisine itaati emretmesi ve ma'siyeti nehyetmesidir. Cennâvunî tevhîd ehlinin Allah Teâlâ'nın kullarına her zaman emr bi'l-ma'rûf ne nehy anî'l-münkeri farz kıldığı hususunda ittifak halinde olduğunu, ama imâmetin insanlara vacip olmadığını iddia edenlerin bu ittifakı nakzettiklerini aktarmaktadır.<sup>68</sup> Ebû Tâhir İsmail b. Mûsâ el-Ceytâlî (öl. 750/1349) bulûğ çağına eren mükellefin Allah'ın kendisine itaati emrettiğini ve bu itaatten dolayı sevabı vacip kıldığını, aynı şekilde ma'siyeti nehyettiğini ve ma'siyetten dolayı cezayı vacip kıldığını bilmesi gerektiğini ve eğer bundan haberdar olmasa şirke düşeceğini zikreder. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in iyiliği emredenlerden ve cahillerden yüz çevirenlerden olduğunu bilmesi gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>69</sup>

İbâziyye'de el-emr bi'l-ma'rûf, vacip, müstehab ve mendûb şeklinde taksim edilmiştir. İbâzî düşüncesine göre çocuklar İslâm'ın şiarlarıyla emredilmeli ki ergenlik çağına ulaştıklarında bu şiarları bilmiş olsunlar. Bundan dolayı çocukların ileride İslâm'ı yaşayabilmeleri için müstehab ve mendûb olan hususlarla emrolunması gerekir. Münkerden nehyolunmaları da aynı gerekçelerden dolayı gereklidir. Zira çocukların ergenlik çağına ulaşmalarıyla İslâm'ın şiarlarından haberdar olabilmeleri için küçük yaşlardan itibaren münkerden uzak durulmaları da emredilmelidir.<sup>70</sup>

Melşûtî'ye göre Allah Teâlâ emir ve nehy ilkesini İslâm'ın en güçlü bağı, dinî farizâların en muhkemi kılması ve dünya ile ahirette en büyük karşılık ve menfaati buna hasretmiştir.<sup>71</sup> Bundan dolayı Mu'tezile'de olduğu gibi İbâziyye'de de iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek temel ilkelerden birisi olarak görülmüştür. Hatta İbâzîlere göre emir ve nehy ilkesini zayıf etmek büyük günahlardan addedilmiştir. İbâzîlikte bu ilke insanı bireysel olarak bağladığı gibi sosyal olarak da bağlamaktadır. Melşûtî, Allah Teâlâ'nın emir, nehy, hakkı ve adâleti gerçekleştirmeyi emretmesinden dolayı imâmet akdinin farz olduğunu savunmuştur. Ancak İbâzîler imâmeti herhangi özel bir soya hasretmemişlerdir. Bu konu hakkındaki temel şartları imam olarak seçilen şahsın şer'î yeterliliğe sahip

67 es-Sâlimî, *Meşâriku Envârî'l-Ukûl*, 2/304-308; Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Cevâbâtul-İmâm es-Sâlimî*, haz. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah es-Sâlimî, der. Abdussettâr Ebû Gudde (Bidiye/Umân: Mektebetul-İmâm es-Sâlimî, 2010), 1/37-38; Bardak, "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", 784.

68 el-Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad'*, 71; Melşûtî, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 141; Ebû Tâhir İsmail b. Mûsâ Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, thk. Ahmed b. Sâlih eş-Şeyh Ahmed (Umân: Mektebetu'd-Dâmirî li'n-neşr ve't-tevzî', 1436/2015), 1/76; Âmir, "Mukaddime", 52.

69 Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1/40, 76.

70 Eттаfeyyîş, *Şerhu Akideti't-tevhîd*, 242.

71 Melşûtî, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 141-142.



olmasıdır. Bu meziyete sahip kişi hakkı ve adâleti tesis ettiği sürece kendisine itaat etmek vâciptr. Ama hakka muhalefet edip ve daha sonra da tövbe etmezse kendisine karşı çıkmak/huruç caizdir.<sup>72</sup> İmâmetin vacip olduğunu savunan Cennâvunî'ye göre İbâzilerin içinde teşekkül etmiş ve Rüstemiler döneminde Abdullah b. Vehb er-Rüstemî'nin imametini inkâr eden Nükkâs yani Nükkâriyye<sup>73</sup> imâmetin vücûbiyetini inkâr etmiştir. Ona göre el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker de ancak imamın varlığıyla mümkün olduğu için dolayısıyla Nükkâriyye bu ilkeyi inkâr ederek ümmetin icmasının dışına çıkmıştır.<sup>74</sup>

## 8. Velâyet ve Berâet

Velâyet, sözlükte yakınlık anlamına gelir ve yetimin işlerini yürütmek (vilâyetu emri'l-yetîm) ve maslahatını gözetmekten oluşturulmuştur. Sözlükteki bu anlam aynı şekilde Allah Teâlâ'nın dostlarına olan yardımı ve onları korumasından müteşekkil olan velayetinden de türetilmiştir. Velâyetin istilâhî anlamı ya da şer'î kullanımı ise Müslümanları kalbî olarak sevip onlara istiğfarda bulunma vücûbiyetidir. Sözlükte uzaklaşmak ve çıkmak anlamına gelen berâet kavramının istilâhî anlamı ise küfürlerinden dolayı kâfirleri kötüleyip onlardan ayrılmak ve tevbe edinceye kadar ma'siyet ehlinde uzaklaşmaktır.<sup>75</sup>

Velâyet ve berâet kavramları kelâm ekolleri arasında bilhassa Şia ve Haricî kelâmında çokça kullanılmıştır. Öyle ki İmâmiyye Şia'sında velâyet, beş temel inanç esası arasında zikredilmekte ve on iki imama velayet etmek farz olarak görülmektedir. İbâziyye'de haramlardan sakınıp dinî vecibelere sıkı bir şekilde sarılan kimselere muhabbet beslemek vaciptir ve bu kişilere karşı velayetin ilan edilmesi ve o kişinin Allah'ın rahmet ve bağışlamasına nail olmasını talep etmek gerekir.<sup>76</sup> Diğer Haricî firkalarda olduğu gibi İbâziyye'de de velâyet ve beraat kavramları akidevî ve içtimâî bir fonksiyona sahiptir. Bu ilke sayesinde İbâziyye'nin aslî kimliğini koruyarak günümüze kadar geldiği ifade edilmektedir. İbâzî inanç ve ibadetlere bağlı kalınmadığında bu cemaatten dışlanacağına farkında olan bir İbâzî söz konusu velâyet ve berâet kavramlarına titizlikle riayet eder.<sup>77</sup>

Cennâvunî, Müslümanlara velâyetin, kâfirlere ve kendisinde büyük günahların sadır olduğu zâlimlere ise berâetin iman esası olduğunu ve bundan uzak durup kaçınan ya da bu konuda cehaleti olan kişinin müşrik ve kâfir olduğunu ifade

72 Melşûti, *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*, 145-147; Âmir, "Mukaddime", 52-53.

73 Ateş, *Günümüz Umman İbadiyyesi*, 159-160.

74 Cennâvunî, *Kitâbu'l-Vad'*, 71-72; Cennâvunî, *Akîdetu't-tevhîd*, 53.

75 Cennâvunî, *Akîdetu't-tevhîd*, 48; Ceytâli, *Kavâidu'l-İslâm*, 1: 83, 135; A'vest, *Dirâsâtu'l-İslâmiyye fi Usûli'l-İbâziyye*, 99; Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 28 (1986), 182-183, 195-196.

76 Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih*, 69.

77 H. Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", çev. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983): 717; Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı", 181-182; Kadriye Yanmış, *İslam Mezheplerinde Tekfir ve İbadiyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 46.



eder.<sup>78</sup> Vercelânî, Kur'an'dan deliller getirerek Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in müminlerden olduğunu ve kendilerine velâyet edilmesi gerektiğini zikreder. Şûra ehlinin uygun görmelerinden dolayı Hz. Osman'ın da velâyetinin hak olduğunu zikrettikten sonra harama bulaştığı için azledilip öldürülmesinin de hak olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Hz. Ali'nin de velâyetinin hak olduğunu ve kendisine isyan eden Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Aişe'ye karşı savaşının da hak olduğunu ifade eder. O, Hz. Ali'ye isyan edenlere Allah Teâlâ'nın cenneti haram kıldığını ve onların cehennemlik olduğunu, ama Hz. Aişe isyanından dolayı pişman olup tövbe ettiği için cehennemlik olmadığını zikreder. Daha sonra da Hz. Ali'nin hakem olayında binlerce ashabını öldürdüğünü ve akabinde ise bu eyleminden pişman olduğunu, buna rağmen kasıtlı olarak bir mü'mini öldüren kişinin cehennemde ebedî kalacağına dair ayeti<sup>79</sup> delil getirerek Allah'ın ona Haremeyn'i haram kıldığını, onun günahları yüzünden müşriklerin İslâm diyarında kendilerini güvende hissettiklerini ve onun Müslümanlara karşı aşırıya geçtiğini iddia etmektedir.<sup>80</sup>

İbâzî kelâmcı Ceytâlî'ye (öl. 750/1349) göre ergenlik çağına ulaşmış her mükellefin Allah Teâlâ'nın geçmişten kıyamet gününe kadar olan ve olacak tüm düşmanlarından teberrî etmesi farzdır. Öyle ki kâfirlerden teberrî etmek tevhihtir ve bunu yapmamak ise şirktir. Ettafeyyiş de İbâzî akidesini yorumlarken kâfirler ve vaîd ehline berâetin vacip olduğunu ve bunun tevhih olduğunu, bunu uygulamayan kişinin ise şirke düştüğünü ifade etmektedir. Aynı şekilde adâletsiz ve zalim olan lider ve onun zulmüne tabi olanlardan da teberrî etmek ve yeri de zulüm ve adaletsizlik diyarı olarak isimlendirmek gerekir. Böyle bir yerde yaşayıp da Müslümanların söz ve fiillerine uygun bir şekilde yaşadığı bilinen kişiler ise dost/tevellâ edinilir.<sup>81</sup>

İbâziyye'de velâyet ve berâet konusu ile ilgili dikkat çekici bir husus da mezhep değişikliğinde bulunan kişilere karşı da aynı şekilde teberrîde bulunma zorunluluğudur. Hak ehli ve hilaf ehli mezhepleri ayırımına gidilerek hak mezhepten ayrılan kişilerin kendi yakınlarına tevellâda bulunup hak mezhep mensuplarına karşı teberrîde buldukları gerekçesiyle bu kişilere de teberrîde bulunulması vacip görülmektedir. Bu tür kişiler pişman olup tövbe etmedikçe onlara tevellâ edilemez ve hatta eğer düşmanlık beslerlerse öldürülmeleri bile helal kılınmaktadır. Ceytâlî, İbâziyye'nin kurucuları arasında sayılan Câbir b. Zeyd'in, hak mezhepten ayrılan Hardele adlı kişinin öldürülme fetvasını verip bu hükmü icra ettirdiğini aktarmaktadır.<sup>82</sup>

78 Cennâvunî, *Akîdetu't-tevhîd*, 47-48. Cennâvunî, *Akîde'sinde kimlere velâyet ve berâetin gösterileceğini ayrıntılı bir şekilde tasnif etmektedir. bk. Cennâvunî, Akîdetu't-tevhîd*, 47-48; Ulvi Murat Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvunî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2), 92-100.

79 en-Nisâ 4/93.

80 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/39-41.

81 Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1/114, 118-119; Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 381.

82 Cennâvunî, *Akîdetu't-tevhîd*, 48; Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1/122-123, 159; Kılavuz, "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvunî Örneği", 99-100.

İtikadî mezhepler hakkındaki değerlendirmede sadece kendilerinin hak mezhep ve ehl-i istikâmet olarak gören İbâzî anlayışa göre kendilerinin dışındaki diğer mezhepler ehl-i sünnet ve'l-cemaat ya da ehl-i istikâmet olarak isimlendirilemez, ehlu'l-fırak ya da ehlu'l-hilâf olarak isimlendirilirler. Birçok İbâzî, kendilerinin Haricî olarak isimlendirilmesine karşı çıktıkları için ehlu'l-fırak, ehlu'l-bidat ya da ehlu'l-hilâf arasında Mu'tezile, Cebriyye, Mürcie'yi zikrettikleri gibi Haricîleri de zikrederek onların cehennemlik olduklarını ve onlardan teberri edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>83</sup> Son dönem İbâzî bilginlerden Muammer, İbâzîlerin, ma'siyet işleyenleri dinden çıkarmadıklarını, onlara karşı şirk hükmünde bulunmadıklarını, ama onlar tövbe dip ma'siyetlerinden vazgeçinceye kadar kendilerine buğzedip onlardan teberri ettiklerini ilan etmeleri gerektiğini söyler.<sup>84</sup>

### 9. el-Esmâ ve'l-Ahkâm

el-Esmâ ve'l-ahkâm İbâziyye'nin daha önce geçen inanç esaslarına bağlı olarak öne sürülmüş bir ilkedir. Bu ilke, insanların inanç ve amelleri neticesinde hangi hükümlere tabi olacağı ve hangi isimle nitelendirileceğiyle ilgilidir. Büyük günah işleyen kişiyi hangi isimle isimlendirileceği meselesi başta olmak üzere, müvahhitlerin iman ile isimlendirilip isimlendirilemeyeceği, hangi inanç ve amellerden dolayı küfür isminin terettüp edileceği ve Ehl-i Kitapın hangi isimle isimlendirileceği gibi konular bu ilke çerçevesinde tartışılmıştır. Şemmâhî'ye göre imanla isimlendirme dinine vefâlı olanların hakkıdır, Ehl-i Kitap müşriktirler, Allah ve Resulü'nün ahkâmını değiştiren kişi kâfirdir. Hatta ona göre re'yi yani içtihadı ve Sünneti inkâr etmek de küfrü irtikâb eden bir suçtur. Çünkü ma'rîfetullahı ızdırârî bir şekilde ulaşılamaz bilakis bir haber verici ve uyarıcı ile ulaşıılır.<sup>85</sup> Şemmâhî, isimlerin hükümlere tabi olduğunu ve müvahhitlerin hükmünün müşriklerin hükmü gibi olmadığını ve aynı şekilde müşriklerin hükmünün de müvahhitlerin hükmü gibi olmadığını ifade etmektedir.<sup>86</sup> Ceytâlî'ye göre insanların yaptıkları fiillerinden dolayı isimlendirilmesi ve bu fiillerin faillerinin isimlendirilmesi iman/mü'min, nifâk/münafık ve şirk/müşrik şeklinde üç çeşittir.<sup>87</sup> Ona göre Müslümanlardan ehl-i hak ile ilgili hüküm velâyet iken, ehl-i hilâf hakkındaki hüküm ise berâettir. Ehl-i hilâf yanlılarından vazgeçip İbâzîlerin fikirlerini benimsedikleri zaman velayet hükmünü kazanmış olurlar.<sup>88</sup>

İbâziyye'de küfür nimet küfrü ve şirk küfrü şeklinde tasnif edilmiştir. Diğer Haricî fırkalar büyük günah işleyenleri şirk küfrü ile isimlendirirken İbâzî kelâmçılar nimet küfrü ile isimlendirmişlerdir. Onlara göre mürtekb-i kebîre

83 Ebubekir Ahmed b. Abdillâh b. Mûsâ en-Nizvânî el-Kindî, *el-Cevheru'l-Muktasar*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Mas-kat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1403/1983), 126, 138, 141; Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1 122; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/ 64 vd; Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Haricîliği Meselesi", 303-305.

84 Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih*, 72.

85 Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, 296; Yüce, "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri", 246-247.

86 Şemmâhî, *Metnu'd-diyânât*, 296.

87 Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1/155.

88 Ceytâlî, *Kavâidu'l-İslâm*, 1/157.

nimet küfründedir ve ona müşrik denilmeyeceği gibi mü'min de denilemez. Çünkü naslara kaşı çıkmadığı için müşrik olmamıştır ve nasları ihlal edip şeriatı çiğnemediğinden dolayı kâfir de olmamıştır. Yine de küfür içindedir ve küfrü de nimet küfrüdür. Öyle ki Ettafeyyîş, Vehbî İbâzilerin bu görüşlerinin Hasan Basrî'nin görüşü olduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup> Vercelânî ise basiretli Müslümanların ceheneneme girecek kişilere küfür ismini hükmettiklerini ve onları Allah'ın düşmanları, fâsıklar ve zalimler şeklinde lakaplandıklarını söyler.<sup>90</sup>

İnsanları inanç yönünde mü'min ve kâfir şeklinde iki kategoride değerlendiren son dönem İbâzî âlimlerinden es-Sâlimî de önceki İbâzî kelâmcılar gibi Mu'tezile'nin el-menziletu beyne'l-menzileteyn görüşüne karşı çıkarak büyük günah sahibinin kâfir olduğunu ve küfrün de inkâr ve nimet küfrü şeklinde ikiye ayrıldığını zikreder. Ona göre Mu'tezile'nin fasık ismine yüklediği anlam ile kendilerinin yükledikleri anlam farklıdır. İbâzîlere göre fâsık isminin Mu'tezile'nin aksine hem müşrik hem de münafık isimlerini de kuşattığını söyler. Mükellef kişinin ya mü'min ya da kâfir olduğunu söyleyen es-Sâlimî'ye göre mürtekb-i kebîre küfre girer, itaat ehlinde yer alanlara mü'min, Müslüman, müttaki ve sâlih gibi isimler verilirken, kebâir ehline ise zâlim, günahkâr, kâfir ve müşrik gibi isimler verilir.<sup>91</sup>

### Sonuç

Mu'tezile'nin temel inanç esasları el-usûlu'l-hamse/beş usûl şeklinde tasnif edildiği gibi İbâziyye'nin temel inanç esasları da İbâzî kelâmcılar tarafından genel olarak el-usûlu't-tis'a/dokuz usûl şeklinde tasnif edilmiştir. İbâziyye'nin temel inanç esaslarından olan dokuz ilke şunlardır: Tevhîd, Kader, Adalet, el-va'd ve'l-va'id, el-menziletu beyne'l-menzileteyn, lâ menziletu beyne'l-menzileteyn, el-emr ve'n-nehy, el-velâyet ve'l-beraat, el-esmâ ve'l-ahkâm. Telâti, İbâziyye'nin temel inanç esaslarını sekiz, Melşûti ise on ilke şeklinde zikretmiştir. Her ne kadar Melşûti dokuz ilkeye ek olarak "el-esmâ ve's-sifât" şeklinde müstakil bir ilkeyi zikretmiş olsa da bu ilke İbâzî kelâmında daha çok "tevhîd" ilkesi bağlamında ele alınmıştır.

Tevhîd, va'd ve va'id, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker vb. birçok konuda Mu'tezile ile benzer görüşe sahip olan İbâziyye, mürtekb-i kebîre'nin isimlendirilmesi ve özellikle de insan fiilleri meselesinde farklı görüşler savunmuştur. İbâziyye'nin temel ilkelerinden birisi olan "Lâ menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesi gereğince mürtekb-i kebîrenin nimet küfründe olduğu ileri sürülmüştür. İnsan fiillerinde ise Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğu gibi insan fiillerinin de yaratıcısı olduğunu savunularak Kaderiyye ve Mu'tezile'nin insanların kendi fiillerinin yaratıcısı oldukları şeklinde iddialarını eleştirilmiştir.

89 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/42; Ettafeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 466, 532.

90 Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/41.

91 es-Sâlimî, *Meşâriku envâri'l-ukûl*, 2/304-308; es-Sâlimî, *Cevâbâtü'l-İmâm es-Sâlimî*, 1/37-38.

Aynı şekilde Mücbire'nin insanın kendi fiillerini yapmaya mecbur olduğu iddiası da Allah Teâlâ'nın çirkinlik ve zulümden münezzehe olduğu inancından hareketle eleştirilmiştir. Bu hususta Eş'arîler'de olduğu gibi fiiller, yaratılması yönüyle Allah'a, insanların ihtiyar ve iradesinden dolayı kazanılması yönüyle insana atfedilmiştir. Ef'al-i ibâd meselesinde Eş'ariyye ile benzer şekilde halk ve kesb nazariyesi savunulmuştur. İlk kelâm fırkalarından İbâziyye'nin bu görüşü savunması özgün yönlerinden birisi olduğunu söylememiz mümkündür. Zira bu nazariye daha çok Dirâr b. Amr, Eş'ariyye ve Mâturidiyye ile birlikte zikredilmektedir. İbâziyye'nin kendi içinde görüş farklılıklarının olduğunu da söylememiz mümkündür. İnsan fiilleri meselesinde Avtebî gibi insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunanlar da olmuştur.

İbâziyyenin temel inanç esaslarından ayrı ayrı zikredilen el-menziletu beyne'l-menziyeteyn, lâ menziletu beyne'l-menziyeteyn, va'd-vâid ve el-esma ve'l-ahkâm ilkelerinin birbiriyle bağlantılı, hatta birbirine mütedahil olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilkeleri el-esma ve'l-ahkâm başlığı altında toplamak da mümkündür. Benzer bir değerlendirme adâlet ve kader ilkeleri için de yapılabilir.

Bu çalışmada ele alınan İbâziyye'nin dokuz temel inanç esaslarından her birisinin müstakil olarak ayrıntılı bir şekilde araştırılabilecek konular arasında yer aldığını söyleyebiliriz. İbâziyye'nin insanın bireysel ve toplumsal sorumluklarını önemseydiği, tevhîd, adâlet, insan fiilleriyle bağlantılı olarak Allah-insan ve insan-insan ilişkisi konularında özgün görüşlere sahip olduğu ve bu konuların ayrıntılı bir şekilde araştırılması gerektiği sonucuna ulaştık. Ayrıca İbâziyye'nin hem kelâmçıları hem de kelâmî görüşleri açısından araştırılmaya değer bâkir bir alan olduğunu da ifade edebiliriz.

## Kaynakça

- A'veşt, Bekir b. Said. *Dırâsâtu'l-İslâmiyye fi'l-Usûli'l-İbâziyye*. b.y: 4. Basım, ts.
- Aktepe, Orhan. "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 157-177.
- Albayrak, İsmail. "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel bir Değerlendirme". *Usûl İslam Araştırmaları* 4 (Temmuz-Aralık/2005), 7-38.
- Âmir, Venîs et-Tâhir. "Mukaddime". *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*. mlf. Tebgurîn b. Dâvûd el-Melşûti. thk. Venîs et-Tâhir Âmir. 5-72. Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vâid, 1426/2005.
- Ateş, Orhan. "İmam Ebû Şa'sa Câbir b. Zeyd ve İbâdiyye Fırkası İçindeki Yeri", *Eurasian Journal of Researches in Social and Economics Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2017), 58-84.
- Ateş, Orhan. *Günümüz Ummân İbâdiyyesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bardak, Ahmet. "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelamî Görüşleri". *Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 763-788.
- Bârûnî, Ebû Rebî' Süleyman el-. *Muhtasaru tarihi'l-İbâziyye*. b.y: Mektebetu'd-Dâmirî, 1995.
- Ca'birî, Ferhât el-. *el-Bu'du'l-hadârî li'l-âkâdeti'l-ibâziyye*. b.y: Matbaatu'l-Elvân el-Hadîse, 1987.
- Cennâvunî, Ebû Zekerîya Yahya el-. *Akâdetü't-tevhîd "Une Profession de Foi Ibâdîte: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ ibn al-Hâyr al-Ğannâwunî"*. mlf. Pierre Cuperly. *Bulletin d'Etudes Orientales* 32-33 (1981-1982), 47-54.
- Cennâvunî, Ebû Zekerîya Yahya ibnu'l-Hayr b. Ebi'l-Hayr el-. *Kitâbu'l-Vad' muhtasarun fi'l-usûl ve'l-fikh*. thk. Ahmed b. Sâlih eş-Şeyh Ahmed - Bekir b. Muhammed b. İsâ Fehhâr. Umân: Mektebetu'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015.
- Ceytâlî, Ebû Tâhir İsmail b. Mûsâ el-. *Kavâidu'l-İslâm*. thk. Ahmed b. Sâlih eş-Şeyh Ahmed. 2 Cilt. Umân: Mektebetu'd-Dâmirî li'n-neşr ve't-tevzî', 5. Basım, 1436/2015.
- Corbin, H. "Şiilikte Velâyet Kavramı". çev. Sabri Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 717-726.
- Dercinî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Said ed-. *Kitâbu Tabakâti'l-meşâyih bi'l-magrib*. thk. İbrahim Tallây. Buleyde/Cezayir: y.y, 1394/1974.
- Erdemci, Cemalettin. *İbn Sellam el-İbâdî ve İtikadi Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-. *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. nşr. Naîm Zerkûr. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Akâdeti't-tevhîd*. thk. Mustafa b. en-Nâsır Vînten. Gardâye/Cezayir: Matbaatü'l-Arabiyye, 1422/2001.
- Ferâhidî, Rebî' b. Habîb el-. *el-Câmiu's-Sahîh Müsnedu'l-İmam er-Rebî' b. Habîb*. Umân: Vezâretu'l-evkâf ve's-Şuûnî'd-Dîniyye, 1432/2011.
- Hârisî, Sâlim b. Hamd b. Süleymân el-. *el-Ukûdu'l-Fiddiyye fi Usûli'l-İbâdiyye*. Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2. Basım, 2017.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn el-. *Kitâbu'l-İntisâr Mu'tezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 28 (1986), 181-204.
- İbn Sellâm el-İbâzî. *Bedu'l-islâm ve şeraiu'd-dîn*. thk. Werner Schwartz - eş-Şeyh Sâlim b. Yakup. Beyrut: Wiesbaden, 1986.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünü Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2), 71-123.
- Kindî, Ebubekir Ahmed b. Abdullah b. Mûsâ en-Nizvânî el-. *el-Cevheru'l-Muktasar*. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1403/1983.
- Komasyon. *Mu'cemu mustalahâtî'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Maskat: Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 2011.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 07 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Madelung, Wilferd. "Eş'arî Öncesi Kelâma Şîî ve Haricî Katkı". çev. Süleyman Akkuş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 161-184.
- Melşûti, Tebgurîn b. Dâvûd el-. *Usûlu'd-dîn ev el-usûlu'l-aşra*. thk. Venîs et-Tâhir Âmir. Maskat: Mektebetu'l-Ceyli'l-Vâid, 1426/2005.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye fî mevkibî't-tarih*. Sîb/Umân: Mektebetu'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Nami, Amr K. el-. *Studies in İbadhism*. By: Open Mind, 2007.
- Özdemir, Ahmed. *İbâziyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsnedi*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sâlimî, el-İmam Ebû Muhammed Abdullah b. Humejd es-. *Meşâriku envârî'l-ukûl*, tsh. eş-Şeyh Ahmed b. Hamd el-Halîlî. thk. Abdurrahman Umeyra. 2 Cilt. b.y: Dâru'l-Cil, 1989.
- Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humejd es-. *Cevâbâtü'l-İmâm es-Sâlimî*. haz. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah es-Sâlimî. Der. Abdussettâr Ebû Gudde. Bidiye/Umân: Mektebetu'l-İmâm es-Sâlimî, 2010.
- Şemmâhî, Âmir eş-. *Metnü'd-Diyanât*. Cuperly, Pierre. *Medhal ilâ Dirâseti'l-İbâziyye ve Akidetihâ*, çev. Ammar Cellâsî. nşr. Mûhammed Umâdî. 295-296. 2 Cilt. Umân: Müessesetu Tavâlt es-Sekâfiyye, 2003.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı". *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 1-28.
- Vercelânî, Ebû Ya'kub Yusuf İbrahim el-. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. eş-Şeyh Sâlim b. Hamed el-Hârîsî. 3 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1427/2006.
- Yağla b. Zeltâf, Ebû Hazr. *er-Red alâ cemî'i'l-muhalifîn*. thk. Amr Halife en-Nâmî. Sîb/Umân: Mektebetu'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1428/2008.
- Yanmış, Kadriye. *İslam Mezheplerinde Tekfir ve İbâziyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzilerin Haricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (2018), 294-318.
- Yüce, Mustafa. "Ebû Sâkin Eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyanât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1. (2012), 221-255.



## Emevîler Döneminde ‘Mevâlî’ ‘Mawali’ During the Reign of the Umayyad Caliphate

**Mehmet Nadir ÖZDEMİR**

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of  
Siyer-i Nebi and Islamic History  
Kastamonu, Turkey  
mehmetnadir72@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1445-7541

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Mart / March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 20 Nisan / April 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 189-210

### Atıf / Cite as

Özdemir, Mehmet Nadir. "Emevîler Döneminde 'Mevâlî'". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 189-210.

**Doi:** 10.33460/beuifd.703485

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Çalışmamızda mevâlînin farklı alanlarda nasıl değerlendirildiklerini nasıl yaşadıklarını, Müslüman dünyaya katkılarının neler olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Şüphesiz böyle bir konuyu ele almanın zorlukları vardır. Bunların başında kaynaklarda mevâlî-köle anlamına gelen isimlerin farklılığıdır. Arap toplumunda bunların nasıl kullanıldığını, kadim Arap geleneğinde ne anlam içerdiğine de temas ettik.

Arap asabiyeti Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeniden ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da mevcut kültürün bir parçası olarak mevâlî kavramı yeni bir anlam ve önem kazanmıştır. Kurucu unsur olan Araplar, kendilerine göre sonradan Müslüman olan farklı unsurları mevâlî olarak adlandırdılar. Arapların geleneksel kavramı olan "mevâlî" artık geniş halk kitlelerini ve farklı coğrafyaların insanlarını ifade etmek için kullanılan bir kavram haline geldi.

Bu dönemde artan fetihler ve yeni unsurların Müslüman topluma girmesi sonucu Araplar nüfus olarak da azalmaya başladı. Bu durumda yönetici elit tedbir olarak mevâlî adını verdikleri Arap olmayan ama Müslüman olan insanları kontrol altında tutmaya başladı. Bunu da uyguladığı politikalarla gösterdi. Ancak bu politikalar hoşnutsuzluk meydana getirdi. Türklerin Emevîler döneminde mevâlî içinde seçkin bir yer almaya başladıkları söylenebilir.



*Bu makale ortaya koymuştur ki mevâlî Emevîler döneminde de her alanda sanılanın/ bilinenin aksine etkindi. Çünkü Emevîler döneminin ilerleyen yıllarında sayıları artmıştır. Emevîler dönemi paradigmanın değiştiği, İslâm'ın temel ilkelerinin yerine kabilenin öne çıktığı bir dönem olmuştur.*

**Anahtar Kelimeler:** Mevâlî, Arap, Türk, Emevîler, Ordu, Saray

**Abstract:** *The aim of this study was to determine how mawali were employed in different fields, how they lived and how they contributed to the world of Islam. Undoubtedly, addressing such an issue poses challenges, one of which is that terms that mean mawali-slave differ from source to source. This study also focused on how those terms were used in Arab society and what they meant in the ancient Arab tradition.*

*Arab social solidarity re-emerged after the death of Prophet Muhammad. The Arabs, as the constituting element, referred to the peoples who accepted Islam after them as mevali. Mawali became a concept designating large masses of people.*

*As a precaution, the ruling elite tried to take control of non-Arab Muslims, whom they referred to as mevali, and manifested it with its policies, which however resulted in discontent. The Turks began to gain a distinguished position within mawali during the Umayyad period.*

*The results showed that, contrary to popular belief, mawali were active in all areas during the Umayyad period because they increased in number in the later years of the Umayyad period. The Umayyad period witnessed a paradigm shift, and the basic principles of Islam were replaced by tribal principles.*

**Keywords:** Mawali, Arab, Turkish, Umayyads, Army, Palace.

## Giriş

İslâm Tarihi'nde dört halife döneminin sona ermesiyle başlayan yeni dönem kurucu hanedan Ümeyyoğullarının adıyla, diğer bir ifadeyle Emevîler dönemi olarak isimlendirildi. Yeni dönemin başlaması sadece halifenin değişmesi değil, sistemin de değişmesiydi. Bir başka açıdan ise paradigmanın değişmesiydi. İşte bu değişiklik hâlen tartışılan saltanat-hilâfet ikileminin ortaya çıkmasına buna bağlı olarak da yönetici elitlerin ve geniş halk kitlelerinin yeni bir anlayışla idare edilmelerine, kısaca yeniden tanımlanmalarına neden oldu. Geniş coğrafyalara ulaşan, farklı kültürlerden insanlarla karşılaşan Müslümanlar, Arap geleneğinde kullanılan "mevâlî" kavramını kullanmaya başladılar. Bunun doğal sonucu olarak mevâlî kavramının anlam genişlemesine uğraması, siyasî bir anlam kazanması ve ardından pek çok farklı uygulamaya temel teşkil etmesi bilinen hususlardır.

Emevîler, Müslüman olmanın toplumda eşit reâyâ olmak için yeterli olmadığı ilerleyen yıllarda ise Ümeyyoğullarından da olmanın çok önemli olmadığı, Arap soylu olmanın önem kazandığı bir dönemdir.

Çalışmamızda mevâlînin farklı alanlarda nasıl çalıştırıldıklarını, nasıl bir ortamda yaşadıklarını ve Müslüman dünyaya katkılarının neler olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Şüphesiz böyle bir konuyu ele almanın zorlukları vardır. Bunların başında kaynaklarda mevâlî-köle anlamına gelen kavramların kullanımı gelmektedir. Çalışmamızda Arap toplumunda bunların nasıl kullanıldığına, kadim Arap geleneğinde ne anlam içerdiğine de temas ettik.

Yöntem, işleyiş ve tarihi tecrübe itibarıyla mevâlînin kaynağı olan kölelere bakış ve köleliğin uygulanışı bir Arap âdetidir. Kölelik konusunda iki ayrı devir görmek mümkündür: Birincisi İslâmî dönem, ikincisi İslâm’ın etkisindeki dönem. Bu çalışmada İslâm’ın etkisindeki dönem olarak Emevîler dönemi ele alınacaktır. Üzerinde çok konuşulan ve metinlerde zikri geçen mevâlînin anlaşılmasına bir katkı vermeyi amaçladığımız bu çalışmadan elde edilen sonuçların Emevîlerin daha doğru anlaşılmasına da katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Mevâlî:

“Mevlâ” kelimesinin çoğuludur. Nesep itibarıyla Arap olmayan Müslümanlar için kullanılan bir terimdir. Kelime anlamı itibarıyla “koruyucu, yardımcı, sahip, dost, azat eden efendi, azat edilen köle”<sup>1</sup> demektir. “Mevlâ kelimesi Kur’an’da, çoğu Allah hakkında “Sahip, yardımcı, koruyucu, dost, efendi” anlamlarında on sekiz yerde geçmektedir.”<sup>2</sup>

“Velâ nizamı Araplar ile mevâlî arasında kaynaşmayı kolaylaştırdı. Cariyeler(imâ) ve hizmetçi köleler Araplardan efendilerinin evlerde rahatlarını temin ve işlerini yapma konusunda rabıtayı sağladılar.”<sup>3</sup>

Mevâlî denilince muvalât mevâlîsini de kısaca açıklamak gerekir. Buna göre; *Muvalat Mevâlîsi (Velâu’l muvalat)*; Bu, velâ akd ya da muakade ya da hıf veya civar velâsı olarak bilinir. Bu velâ Müslümanlara Acemlerden geçmiştir. Zira Arap ile akid yapan kişi Acem idi. Ya da Arap kabilesi ile bir Acem topluluğu arasında akdediliyordu. Bu sebeple İslâm bu velâ türünü Araplar arasından kaldırdı.<sup>4</sup>

Araplar, “Mevâlî” kavramıyla kendilerinin efendi, Arap olmayan Müslümanların da bir anlamda köle olduklarına işaret ediyor, Arap olmayanlarla yan yana yürümeyi hatta, aynı safta namaz kılmayı tenezzül sayıyorlardı.<sup>5</sup> İhtida olayını himaye talebi izlediği için yeni Müslüman olmuş kimselere “Mevâlî” deniliyordu.<sup>6</sup>

1 Ebu’l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: y.y., ts.), 15/408-411.

2 İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

3 Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve nizâmu’l-velâ* (Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1988), 185.

4 Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve nizâmu’l-velâ*, 129.

5 Şemseddin Günaltay, “Abbasoğulları İmparatorluğu Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü”, *Bellekten*, 23-24, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1942), 6/181.

6 Laura Veccia Vaglieri, “Raşid Halifeler ve Emevî Halifeleri”, ed. H. Holt-K. S. Lambton-B. Lewis, *İslâm Kültür ve Medeniyeti* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) 1/102.

Mevâlî kavramının bu dönemde köle ya da hür insan anlamına gelen *abd*<sup>7</sup>, hizmet ve satışa konu olan köleler için de *rakîk*<sup>8</sup> kavramlarından çıkararak genel olarak “*acem*” kavramı ile özdeş olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. Reâyâ kavramının kullanılmadığı bir dönemde mevâlî yönetilen geniş halk kitleleri için de kullanılmıştır. Anlaşılan Arapların geleneksel kavramı olan “Mevâlî” artık geniş halk kitleleri ve farklı coğrafyaların insanları için de kullanılan bir kavram haline gelmiştir.<sup>9</sup>

## 1.2. Gulâm:

Sözlük anlamı “Efendinin oğlu”<sup>10</sup> anlamına geldiği gibi “Genç” anlamına da gelir.<sup>11</sup> Kaynaklara baktığımızda bu terimin kullanımı konusunda da birliğin olmadığını görüyoruz. Bu terim bazen belirli yetenekleri sebebiyle çalıştırılan<sup>12</sup> bazen de fetihler sonrasında ele geçirilen ve köleleştirilenler için kullanılmıştır.<sup>13</sup>

Makalede bu kavramların karşılığı olan ve aslı köle olan mevâlî kesiminin tam olarak hangi kavram ile karşılanacağını belirlemek kolay olmadı. Arapların kullanımı açısından baktığımızda da çok belirgin bir anlam farkı yoktur.

Yukarıda açıklanan gulâm ve rakîk kavramları esasen mevâlînin kaynaklarını oluşturmaktadır. Kaynaklarda her askerî sefer için belirtilen kavramlar farklılık arz ettiği için bu kavramlar birbirlerinin yerine de kullanılabilir. Fakat bu çalışmada mümkün olduğunca aralarındaki statü farklarına dikkat etmeye çalıştık. Örneğin askerî amaçlarla değerlendirilecek olanlar gulâm, henüz yeni ele geçirilmiş ve hangi işte çalıştırılacakları belli olmayanların ise “*abd*” ya da “*rakîk*” olarak isimlendirildiğini tespit ettik. Bunların yanında ganimet olarak alınanlar anlamında kaynaklarda “*seby*”<sup>14</sup> kavramının da yer aldığını belirtmek gerekir.

## 1. Dönemin Genel Durumu

Hz. Peygamber’in vefatından sonra tekrar ortaya çıkan kabile asabiyeti Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki fetihler ile canlandı. Hz. Peygamber ile ilk iki halifenin siyasetleri başlangıçta kutsal bir heyecan ve coşkunlukla Arapların aşiretçilik ruhunu bir zaman için dondurmıştu. Fakat Emevîlerin yönetimi ellerine almaları bu ruhu tekrar uyandırdı.<sup>15</sup>

7 Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firüzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhîr* (Beirut: y.y., 1994), 378.

8 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/124; Firüzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhîr*, 1146; Ebû Ali Muhsin b. Ali et-Tenûhi, *el-Ferec ba'de-ş-şidde*, thk. Abbud eş-Şalici (Beirut: y.y., 1978), 4/272; Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdi, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, thk. Said Muhammed (Beirut: Daru'l-Fikr, 1997), 3/331.

9 İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/440.

11 Firüzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhîr*, 1475.

12 Muhammed b. Cerir Ebû Cafer et-Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l mülûk* (Beirut: Ravai'd Türası'l-Arabi, h. 1407), 2/559.

13 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak İbnü'l-Fakih, *Kitabu'l-büldan* (Lübnan: y.y., 1996), 640.

14 Ahmet Özel, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/382

15 Şemseddin Günaltay, “Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal ve Ekonomik ve Dini Durumu”, *Belleten*, 25 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), 7/59.

Emevî halifeleri, Muaviye'den itibaren saltanat sistemini benimseyerek İslâm'ın ön gördüğü devlet reisliği yerine, Kureyşlilik esasına dayanan hükümdarlığı getirdiler. Böylece evrensel İslâm devleti, zamanla etnik unsura dayalı bir devlet halini aldı. Araplar da bu durumda kendilerini diğer Müslüman milletlerden üstün görmeye başladılar.<sup>16</sup>

Emevî halifeleri Raşid halifelerin yolundan yürümeyip Arap ve mevâlî arasını ayırdılar. Müslümanlar üzerine farz olmamakla beraber Müslüman olduktan sonra mevâlîye cizyeyi farz kıldıkları gibi onlara idarî ve siyasî makamları da yasakladılar. Ayrıca orduda savaşan mevâlîye atâ vermedikleri gibi savaş sırasında ata binmelerini de yasakladılar.<sup>17</sup>

İslâm'ın ilk yüzyılının sonunda Arap olmayanların sayıları artınca ilme yönelenlerin sayısı da arttı. Bunlar doğal olarak, içine Arap fikirlerinin karışmış olmasını hiç mazur görmeden, İslâm'ı evrensel yorumu ile kabul ettiler. Onların Arap olmayanların yakınmaları ve sosyal olarak aşağılanmaları yüzünden Emevîlere duygusal planda karşı durarak genellikle tarafsız bir tavır izleme yolunu seçtikleri anlaşılıyor.<sup>18</sup>

Mevâlînin bu dönemde toplumdaki siyasî, toplumsal, ekonomik ve kültürel tesirleri arttığından yeni topluma medeniyet naklinde etkin oldular. Dinî ilimlere ve fikrî hareketlere yönelmeleri sebebiyle halifelerce dikkate alındıkları gibi, komutanlık, vezirlik, haciplik gibi önemli statüler de elde ettiler.<sup>19</sup>

İslâm ümmetinin kabileler üstü bir toplum şeklinde gelişmesine rağmen Araplar arasında kabilevî yapı yerini bu dönemde de muhafaza etti. Esasen kabile yapısı İslâm tarihinin önemli ve ayırt edici birçok bağlarını ortaya koymada ve ilk Müslümanların politikalarını ve toplumu anlamada bir anahtar işlevi görmüştür. Araplar, zaferleri sebebiyle kabilesel etkinliklerini fetihler boyunca korumuşlar, kabile liderleri ganimetlerin kabilelere dağıtılmasında ısrar etmişler, sonuç olarak merkezî yönetim kabile liderlerine sırayla kabile üyelerine dağıtmaları için taksimat yapmıştır. Bunlar arasında sahabe torunları da vardı.<sup>20</sup>

Müslüman olan mevâlî, İslâm ordularını teşkil eden Arap kabileleri yanında himaye edilen durumunda bulunuyor ve onların yanında yardımcı kuvvetler olarak savaşıyorlardı. Fakat tahsisatları ve savaş ganimetlerinden hisselerine düşen pay Araplarınkinden daha azdı. Bu sebeple mevâlî, dinî ve sosyal yönden olduğu kadar, malî bakımdan da Araplar ile aynı seviyeye gelmek istiyorlardı.<sup>21</sup>

16 Adem Apak, "Emevîler Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi ve İslamlaşma", *İslam Tarihi ve Medeniyeti Emevîler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 3/302.

17 Ali-Hasan İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye* (Kahire, 1970), 327.

18 Hamilton Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Durak, A. Özkök, H. Yücesoy, K. Dönmez (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 21-22.

19 William Hazin, *el-Hadâratü'l-Abbasiyye*, çev. Yazılmamış (Beirut: y.y., 1984), 23.

20 Daniel Pipes, *Slave Soldiers And Islam* (London: Yale University, 1981), 167, 168.

21 V. J. Parry, "İslâm'da Harp Sanatı", çev. Erdoğan Merçil-S. Özbaran, *İÜ Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*, 29 (1975), 195.

İşte mevâlinin bu beklentisi Ömer b. Abdülaziz döneminde gerçekleşti. Ömer b. Abdülaziz, hanedanın diğer halifeleriyle karşılaştırıldığında yönetim anlayışı açısından müstesna bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar: Onun kısa süren halifeliği bir sosyal barış ve toplumsal restorasyon süreci olarak değerlendirilebilir. Halife bunu gerçekleştirmek için öncelikli olarak askerî faaliyetleri durdurarak içe dönük politikalar geliştirmeye karar verdi. Daha sonra da toplumsal bünyeyi derinden etkileyen her türlü kabilecilik anlayışını reddettiğini, ülkede yaşayan herkesin eşit haklara sahip olduğunu, özellikle Müslümanlar arasında Arap-Mevâli ayrımının da ortadan kaldırıldığını ilan etti. Halife, bu uygulamasıyla Kuteybe b. Müslim'in fetih sonrasında Semerkant halkıyla yaptığı anlaşmaya aykırı hareket ettiği tespit edilince, bu şehir halkının mağduriyetini giderici önlemler alınmasını istedi.<sup>22</sup> Onun sayesinde galiplerle mağlupların çocukları birbirleriyle kaynaşmaya başladılar. Bu olumlu şartlar sonucunda Türkler arasında hem yönetime saygı, hem de İslâm dinine karşı iltifat arttı.<sup>23</sup>

Emevî hilâfetin son otuz yılında (101-132/720-750) sosyal duruma bakarsak, Arap ve mevâlî arasındaki ekonomik problemi anlamadan, Farslar ile Araplar arasındaki her türlü ciddî rekabeti ortaya koymaya çalışmak anlamsız olur. Bu dönemin en göze çarpan özelliği Arap fetihleriyle kendi saflarında gelişmeye başlayan ayrılmadır. Bu, savaştı kalıp imparatorluğun askerî kuvvetlerinde aktif olarak yer alanlarla, sivilleşen ve askerlikten uzaklaşanlar arasındaki sosyal ayrılmadır.<sup>24</sup> Bu ayrılmada Arapların mevâlîye İslâm'a boyun eğenler olarak bakmasının da etkisinin olduğunu<sup>25</sup> belirtmekte yarar vardır.

Emevîler devrinde, medenî ve toplumsal durumları itibarıyla bedevilerden çok yüksek olan diğer Müslümanları mevâlî namı ile kendilerinden aşağı gören Araplar, kendi aralarında soy hısımlığına büyük bir kıymet vermeye, her kabile ferdi kendilerini diğer kabile fertlerinden üstün ve onların düşmanı telakki etmeye başladı. Bu görüş, Arap olmayan Müslümanlar arasında Araplığa karşı şüübîlik firkasını doğurdu.<sup>26</sup>

Bu dönemde kadın yavaş yavaş Hz. Peygamber ve Raşid halifeler dönemindeki durumundan uzaklaşıp, cahiliyedeki konumuna geriledi. İslâm öncesi dönemde olduğu gibi kadın yine iki sınıfı teşkil etmiş; bunlardan biri hürler, diğeri de cariyelerdi. Cariyelerin konumunda pek fazla bir değişme olmadı. Söz konusu dönemin ilk yıllarında cariyelerden doğan halife çocukları iktidara ortak edilmezlerken, son dönemlerde halife olmaya başladılar.

22 İzzüddin Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrut: y.y.,1986), 4/162-163; Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Fütuhu'l-büldan*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ, Ömer Enis et-Tabbâ (Beyrut: y.y., 1987), 593.

23 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't tarih*, 4/155-157.

24 Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 77.

25 Kusay el-Hüseyn, *Tecdidü'd-devleti'l-Arabiyyeti zemeni'l-Ümeviyyin* (Lübnan: y.y., 1977), 305-306.

26 Günaltay, "Selçuklular Horasana İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal ve Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleten*, 25 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), 7/59.

Fetihlerin ardından kölelik yerine Hz. Ömer ile başlayan iktâ uygulaması başlamış, böylece toprak köleliği ortadan kalkarak<sup>27</sup> yerine zengin ve makam sahibi kişilerin maiyetinde çalışan köleler, bugünkü ifade ile hizmet sektöründe çalışan kölelerin sayısı artmıştır.

Diğer taraftan iktâ sisteminin uygulanması sonucunda mevâlî sosyal bir tabakaya da dönüşmeye başlamış ve âdeta sosyal bir hareketin adı olmuştur. Efendileri tarafından serbest bırakılanlar eski efendilerinin mevâlîlerini özellikle de fetihlerin son bulmasından sonra, azınlığı oluşturmuştur. Mevâlîlerin birçoğu ise hür Müslümanlardan meydana geliyordu. Arap toplumu nesebe önem verdiği ve genel olarak kabilelerden oluştuğu için, mevâlî toplulukları bazı Arap kabileleriyle anlaşarak onların koruma (velâ) halkası içine giriyorlardı. Örneğin mevâlî diyetlerin ödenmesine, kabile veya aşiretin diğer işlerine katılmalarına mukabil sosyal bir destek ve himaye elde ediyordu.<sup>28</sup>

## 2. Saray Yönetimi

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Araplarla eşit reâyâ statüsü alamayan diğer Müslüman unsurlar için mevâlî statüsünün bir basamak olduğu söylenebilir. Öte yandan mevâlînin aşamalı olarak adedi çoğalınca nüfuzları da artmaya başlamıştır.<sup>29</sup> İlk dönemlerinde Emevî halifeleri mevâlîden ve kölelerinden uzak durmuşlardır.<sup>30</sup> Emevîlerin ilk yıllarında mevâlînin istihdamı az olmasına rağmen ilerleyen yıllarda Emevîlerin mevâlîyi önemli bazı görevlere getirdiklerine dair örnekler de vardır.<sup>31</sup>

İslâm'ın Araplık ile aynileştirilmesi çabası Arapların yeni Müslümanlara yani mevâlîye karşı davranışlarında açıkça görülür. Arap olmayanların Müslüman olmaları fikri o kadar beklenmeyen bir şeydi ki, mühtediler Arap kabilelerinden birinin mevlâsı olmakla ancak mü'min olmuş kabul ediliyordu. Nazariyatta mevâlî Araplar ile eşit haklara sahipti ve bazı vergilerden muaftı. Fakat tatbikatta Araplar onlara karşı küçümser bir tavır takınıyor ve onları maddi imkânlardan mahrum bırakıyorlardı.<sup>32</sup> Bu olumsuz ortamda yeni Müslüman unsurlar İslâm dininin Araplıktan farklı bir şey olduğunu fark etmeye başlayınca Müslüman olanların sayısı artmaya başladı.

Muaviye'nin, Yezid için biat almaması konusunda onu uyarırlar "Ümmet senden sonra Habeşli bir köle üzerinde birleşir"<sup>33</sup> demek suretiyle kabilecilik yapmaması konusunda kendisini uyardılar. Ancak Muaviye bu uyarıları dikkate almadı.

27 Abdülaziz ed-Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Osman (İstanbul: Endülüş Yayınları, 1991), 58-59.

28 ed-Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 58-59.

29 Abdülaziz ed-Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. H. Yücesoy (İstanbul: Endülüş Yayınları, 1991), 119.

30 Ahmed b. Muhammed İshak el-Hemedânî, İbnü'l-Fakih, *Kitabu'l-büldân* (Lübnan: y.y., 1996), 640.

31 Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 127.

32 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979), 67.

33 Taberî, *Tarih*, 3/248.

Diğer taraftan bu dönemde özellikle saray tarafından cariyelerin on binlerce dinar gibi yüksek fiyatlara satın alınması yaygın bir uygulamaydı. Örneğin Yezid b. Muaviye güzel ve şarkıcı bir cariyeyi 10.000 dinara satın almıştı. Oysa ki söz konusu dönemde cariyeye fiyatları bu kadar değildi.<sup>34</sup> Yezid b. Muaviye'nin kızının, yaşı küçük ve konuşamayan bir cariyesi vardı. Onu karşılaştıkları bir kişiye at ve cariyeye karşılığında verdiler.<sup>35</sup>

Abdülmelik b. Mervan, Haccac'dan bâkire, doğurgan ve güzel üç cariyeye satın almasını istemiş birisi 30.000 dirheme, ikincisi 60.000 dirheme, üçüncüsü 80.000 dirheme alınmıştı.<sup>36</sup> Bu rakamlar göstermektedir ki Emevîler fetihleri ve alınan ganimetleri bir anlamda servete dönüştürmeye başlamışlardı.

Bir başka örnek ise Abdülmelik b. Mervan ise kendi can güvenliği ve şahsi emniyetini, Muaviye geleneğinde yetişmiş Suriyeli askerlere bırakmamış, bunun üzerine Araplara İç Asya kapısı çoktan açılmış, Arap şehirlerine Türkler kabileler halinde gelmeye başlamışlardı. O kadar ki Basra, Kûfe hatta Medine gibi önemli şehirler, Türklerin uğrak yeri olduğu gibi, zaten Arap orduları safında bir takviye gücü ve gerektiğinde harplere katılmak üzere Türklerden oluşan askerî birlikler de çoktan kurulmuştu.<sup>37</sup> Aslında Arapların birbirlerine güvenmemeleri, mevâlden bir askerî güç oluşturmaya yöneltmiştir.

Diğer taraftan bazı halifeler ise devlet işleri ile ilgilenmemişler, günlerini eğlence ile geçirmişlerdir. Buna verilebilecek örneklerden birisi de Halife Yezid b. Abdülmelik'tir. O, zamanının çoğunu içki, eğlence ve kadınla geçirmeye başlamış, özellikle güzellikleri ve şarkılarıyla onu en çok etkileyen Habbâbe ve Sellâmetü'l-Kass adlarında iki şarkıcı cariyeye almıştı. Bir gün bu kadınların şarkılarını dinlerken kendinden geçip, "Bırakın beni uçayım" demesi üzerine Habbâbe, "Bu ümmeti kime emanet edeceksin?" demesi üzerine Yezid sana emanet edeceğim diyecek"<sup>38</sup> kadar devlet işlerinden uzaklaşmıştı.

Haccac b. Ebû Yusuf, ihtida edenlerin yani çok büyük olan yeni Müslüman sınıfının, cizyeyi ihtidalarından önce olduğu gibi ödemek zorunda olduklarını emretmiş, mühtediler ve bunların mevâlisinin korkunç isyanı ile sonuçlanan tedbir, bilhassa Basra'dan birçok kimse, eski muharipler mevâlî ve kurrâ katılmışlardı. Bu asilerden 100.000 kişinin yıllık maaş listelerinde kayıtlı, modern bir deyimle bunlar ücretli orduya dahil edilmişlerdir.<sup>39</sup> Köleler arasında ilk huzursuzluk belirtisi ve onların, efendilerine karşı gelmelerine, zenci kölelerin arslanı adlı biri

34 İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l mesâvî* (Beirut: y.y.,1960), 137.

35 Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdîrabbih, *İkdu'l-ferid*, haz. Ahmed Emin, Ahmed Zeyyin, İbrahim el-Iybarî (Kahire: y.y., 1965), 6/104-105.

36 Şihabüddin Muhammed b. Ebi'l Feth el-lbşihî, *el-Mustadraf fi külli fennin mustazraf* (Beirut: y.y., 1986), 300.

37 Zekerîya Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler* (Konya: Damla Ofset Matbaacılık, 1997), 172-173.

38 Taberî, *Tarih*, 8/179; Mevlüt Koyuncu, *Emevîler Dönemi Saray Hayatı* (İstanbul: Beyan Yayınları,1997), 138.

39 M. Tayyib en-Neccâr, *Tarihü'l-alemi'l İslâmî ed-Devletü'l-Ümeviyyeti fi Ş-Şark* (Riyad: y.y.,1985),159.; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 115-116.

Haccac b. Yusuf'un valiliği esnasında, Furatu'l-Basra yakınında, nakledilen ilk köle ayaklanmasının başında bulunmuş, fakat bu ayaklanma çabucak bastırılmıştı.<sup>40</sup>

Emevîlerin son yıllarına doğru divanların başkanlarının çoğunluğu mevâliden oluştuğu gibi kadılık makamına da mevâliden tayinler yapılmıştı. Bu da Emevîlerin işlere objektif bir şekilde baktıklarını göstermektedir. Onlar devlet idaresinde katılma yeterliliğini ve kudretini ispat etmiş bütün unsurların yardımını almak için teşebbüste bulunmuşlardır. Emevîlerin idaresinin devamında yöneticilerin mevâlî ya da Arap olup olmaması fark etmiyor, zira hepsi eşit durumdaydılar<sup>41</sup> diyen Necdet Hammaş'ın iddialarına katılmıyoruz. Zira durum böyle olsaydı siyasî ve toplumsal sıkıntılar ortaya çıkmazdı. Necdet Hammaş'ın iddialarının doğru olmadığına bir kanıt da Emevî halifelerinin ümmü veled olanların halife olmasından hoşlanmamalarıdır. Örneğin Emevî halifelerinden Mervan b. Muhammed'in annesi Ümmü veledi. Çünkü bu durumda saltanat cariyeye çocuklarının eline geçiyordu.<sup>42</sup>

Emevîler döneminde mevâliden olanlardan bazılarında Üsâme b. Zeyd et-Tenühî'nin, Şam halkından olan Muaviye'nin mevlâlarından olması, Muaviye'nin onu Mısır'a haraç görevlisi tayin etmesidir. Süleyman b. Abdülmelik ve Yezid b. Abdülmelik de onu Mısır beytülmalinin başına getirdiler. Abbâsî halifesi Mütevekkil zamanına kadar bu göreve devam etti.<sup>43</sup> Süleyman b. Sa'd el-Huşeni, Huşeyn'in mevlâsıdır. Yezid b. Ebû Müslim b. Dinar es-Sekafî, Haccac'ın mevlâsı ve kâtibi idi.<sup>44</sup>

Mevlâların beytülmalda da haraç görevlisi gibi görevlerde çalıştırıldıkları bilinmektedir.<sup>45</sup> Süleyman b. Velid zamanında Hatim, Nuaym b. Ebû Selame idi ki o da Yemen halkının mevlâsıydı.<sup>46</sup> Muaviye'nin hâcibi mevlâsı olan Safran idi. Yezid b. Muaviye zamanında meydana gelen Harre olayında Kureyş'in halifeleri ve mevlâları da savaştı. Yezid b. Muaviye'nin hâcibi mevlâsı Halid, Muaviye b. Yezid b. Muaviye'nin hâcibi mevlâsı Safvan, Velid b. Abdülmelik'in hâcibi, mevlâsı Yezid ve Süleyman b. Abdülmelik'in hâcibi, mevlâsı Ebû Ubeyde idi.<sup>47</sup>

Muaviye, kölelerinden birisinin nesebini kendisine bağlamıştı. Muaviye ölünce onunla akrabalık ilişkisi devam etti.<sup>48</sup> Diğer taraftan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ gibi köle statüsünde olup eğitim durumu iyi olanlar da yazı işlerinde çalıştırılıyordu.<sup>49</sup>

40 Muhammed b. Hıf Vekî, *Ahbaru'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî (Beirut: y.y., ts.), 2/57.

41 Necdet Hammaş, "Emevîler Dönemi Mevâlî ve Zimmîlerin İdarededeki Rolü", çev. İrfan Aycan, *AÜİFD* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997), 37/182-183.

42 Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/276-284.

43 Cemil Abdullah Muhammed el-Misrî, *el-Mevâlî mevki'üd devleti'l-ümeviyyeti minhüm* (Amman: y.y., 1988), 51.

44 Cemil Abdullah Muhammed, *el-Mevâlî*, 46.

45 Ebû Ömer el-Leysî el-Asferî Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat* (Beirut: y.y., h. 1397), 1/312.

46 Halife b. Hayyat, *Tarih*, 1/319.

47 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf* (Bağdad: 1938), 262-275.

48 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüs el-Cahşiyârî, *Kitabu'l-vüzera ve'l-küttab* (Kahire: y.y., ts.), 131.

49 Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/220.



Bu dönemdeki fetihlerle ilgili anlatılan olaylardan biri de Hz. Osman'ın oğlu Said b. Osman b. Affân ile ilgilidir. Rivayete göre Said b. Osman, Buhara emirliğinden ayrıldığında Semerkand'a ve Soğd'a gidip birçok savaşa katılmış, Semerkand'dan 30.000 köle ve çok miktarda mal elde etmişti. Said Buhara'ya döndüğünde Buhara emiri olan hatuna bir kişi göndererek "Kan dökmedim, sen de rehineleri bize ver. Sonrası için bana eman ver. O da Ceyhun'a varana kadar rehinelere eşlik etmiş, Ceyhun'u geçince ikinci bir şahıs göndermiş, Merv'e varınca beni Neysabur'a varana kadar bekleyin. Neysabur'a varınca da; "Kûfe'ye ve oradan da Medine'ye varıncaya kadar bekleyin" demişti. Medine'ye varınca köleler, Said'in evine girerek, kapıları kapatıp onu öldürdükleri gibi kendilerini de öldürmüşlerdi. Bu olay Yezid b. Muaviye zamanında olmuştu.<sup>50</sup>

Yezid b. Abdülmelik devrinde ise, Türk bölgelerinin ve Hazar'ın fethi sırasında; Said b. Amr Fergana bölgesine yürüyüp kalelerden birine ulaştı. O gün Fergana kralı Celenc orada idi. Bunun üzerine Said b. Amr kaleyi kuşattı. Celenc'e barış ve itaat haberi yolladı. Şart olarak 100.000 dirhem ödemek, 50 köle ve 50 cariyeye vermektir.<sup>51</sup> Velid b. Abdülmelik de 90/708 yılında hac mevsimi esnasında Medine-i Münevver'e de insanlar arasında çok sayıda köleyi taksim etti.<sup>52</sup>

Öte yandan Ziyad b. Ebih, divanların yazımı konusunda mevâliden yararlanırdı. Çünkü bu insanlar eğitilmiş, güzel yazı yazabilen kimselerdir. Harac kayıtlarını yazma konusunda mevâlîye itimat etti. Örneğin Irak divanını Zadan Ferruh İbn-i Beyri el-Fârisî'ye yazdırdı. Salih b. Abdurrahman el-Fârisî de ona yardım etti. O, Sicistan esirlerinden Benî Temîm'in mevlâsıdır. Arapça ve Farsça yazabiliyordu. Haccac zamanında Salih b. Abdurrahman divanın reisi oldu.<sup>53</sup> Emevîler arasında on ikinci halife III. Yezid, annesi Arap soyundan gelmeyen ilk halifedir.<sup>54</sup>

Sarayda harem teşkilatının ilk defa Emevîlerle birlikte ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Haremde hadım bulundurulması ise Muaviye ile başlamıştır.<sup>55</sup> Haremde eğlenceler düzenleniyordu. Hişâm'ın mevlâsından naklediliyor ki: "Hişâm b. Abdülmelik'e tanbur çalan bir adam geldi. Hişâm buna kızarak "Tanburu kafasında kırın" dedi. Anlaşılan Hişâm b. Abdülmelik eğlenceye düşkün değildi.<sup>56</sup>

Son Emevî halifelerine kadar bütün halifeler hür Arap annelerin çocuklarıydı. Açık ki Arap olmayan köle kadınların çocukları olan Emevî prensleri de vardı. Bunlar veliaht adayı olarak düşünülmezdi. Son iki Emevî halifesi köle annelerin çocuklarıydı. İkinci Abbâsî halifeleri ve sonrakiler yabancı cariyelerin oğullarıydı.<sup>57</sup>

50 Ebûbekir Muhammed b. Cafer Narşahî, *Tarihu Buhara*, thk. Emin Abdülmecid Bedevi, Nasrullah Mübeşşir et-Tirazi (Suudi Arabistan: y.y., ts.), 65.

51 Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kûfî, *Kitabu'l-fütuh* (b.y.: y.y., 1987), 8/26.

52 *el-Uyun ve'l Hadaik* (Bağdad: y.y., ts.), 3/6-7.

53 Cemil Abdullah Muhammed el-Mısri, *el-Mevâlî*, 45.

54 Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/511.

55 Mes'ûdi, *Murûcu'z-zeheb*, 3/49-54.

56 Mes'ûdi, *Murûcu'z-zeheb*, 3/252.

57 Bernard Lewis, *Race And Slavery in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 1990), 39.

### 3. Ordu

Emevîler döneminde Orta Asya bölgesinde yapılan fetihler tartışma konusu yapılmıştır. Bunun nedenleri arasında bölge insanının direniş göstermesi ve buna karşı Emevî ordusunun tutumu dikkat çekicidir. Esasen topraklar zapt edilmiş, ganimet alınmış, ancak elde tutulması zor olmuştur. İşte Horasan bölgesinin durumunu bu açıdan değerlendirmek yerinde olacaktır. Muaviye'nin Ubeydullah b. Ziyad'ı Horasan'a göndermesi dikkat çekicidir. Ele geçirilen Buhara'nın melikesi Seyyide Hatun idi. Ubeydullah b. Ziyad Beykent'i ve Rametin'i de fethetti. Kendine Buhara'dan 4000 köle aldı. Bu 53/672 yılın sonu 54/673 yılın başında olmuştur. Türk askerî toplandı ve büyük bir ordu hazırladı. Yenilen Türklerden Müslüman askerleri silah, elbise, altın, gümüş aletleri ve köleleri aldılar. Ubeydullah b. Ziyad, ağaçların kesilmesini memleketin harap edilmesini emretti. Hatun sultan bir elçi yollayıp eman istedi. 1.000.000 dirheme barış yapıldı. Ubeydullah b. Ziyad ganimetleri aldı. Beraberinde bu 4000 köleyi geri verdi.<sup>58</sup> Muaviye'nin Horasan valisi Ubeydullah b. Ziyad, Buhara kuşatması sırasında karşılaştığı Türk okçularıyla müzarekelere girişmiş, onlara eman vermiş, bu şekilde bu Türkleri yanına almış, ayrıca onlara tatmin edici bir maaş vermeyi de taahhüt etmiştir.<sup>59</sup> Bu Türkleri Basra'da "Buharalılar mahallesi" adı verilen özel bir mahalleye yerleştirmiştir.<sup>60</sup>

Aynı şekilde "Muaviye döneminde yapılan Rum(Anadolu) fetihlerinde de çok sayıda esir ele geçirildi.<sup>61</sup> Savaşlara katılan mevâlîye ilk defa maaş veren kişi Muaviye'dir. O, ordusunda harp eden her köleye ayda 15 dirhem tahsis etmiştir.<sup>62</sup> Harplere mevâlî Araplar ile birlikte çıkar, Araplar atlara biner, mevâlî de piyade olarak katılırdı.<sup>63</sup> Emevî ordusunda askerî kölelere benzeyen mevlâlar da bulunuyordu.<sup>64</sup> Muaviye'nin Kıbrıs seferinde çok sayıda cariyeye ve köle elde edilmişti.<sup>65</sup> Bu durum esasen Abbâsiler dönemindeki uygulamanın ilk örneğini ortaya koymaktadır.

Bu dönemde Türklerden de ayrıca söz etmek gerekir. Zira Emevîler döneminde halife sarayında iş yapmaları için çok sayıda cariyeye ve köle istihdam edildi. Onlar emirlere, valilere, büyük adamlara devlet adamlarına hediye ediliyordu. Soğd bölgesinin fethinde Yezdecird'in çocuklarından bir cariyeye ele geçirildi. Haccac da onu Halife Velid b. Abdülmelik'e gönderdi. Ondan Yezid b. Velid doğdu.<sup>66</sup>

58 Narşahî, *Tarihu Buhara*, 62.

59 Taberî, *Tarih*, 5: 298; Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler*, 160-161.

60 Ekrem Pamukçu, *Bağdat'ta İlk Türkler* (Ankara, Kültür Bakanlığı, 1994), 16; İrfan Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muaviye b. Ebû Süfyan* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), 266.

61 Taberî, *Tarih*, 3/206.

62 Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 136.

63 en-Neccâr, *Tarihu'l Alemi'l-İslâmî ed-Devletü'l-Ümeviyyeti fi Ş-Şark*, 150.

64 Pipes, *Slave Soldiers And Islam*, 46-47.

65 Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kûfî, *Kitabu'l-fütuh* (b.y: y.y., 1987), 2/119.

66 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 4/574-576; Muhammed Lümeylim, *Nüfuzu'l-Etrak fi hilâfeti'l-Abbasiyye ve eseruhu fi kıyami Medineti Sâmerâ* (Beyrut: y.y., 1991/1411), 1/202.

Horasan emiri İsmail b. Ahmed: "Türkler ile yaklaşık 20.000 müslüman ile savaştım. Savaş sırasında bir gün Türk köleler ve eman altındaki diğer Türkler, "60.000 kişiyle karşımıza bizden ahde uymamızı istediler. Allah'a elimi açıp dua ederken bir grup köle diğer askerleri müjdeleyerek koşup geldiler. Beni secdemden kaldırdılar ve bir de ne göreyim. Bulutlar benim askerlerimden uzaklaştılar ve Türklerin ordusuna doğru dolu taneleri yağıdırıyor"<sup>67</sup> demişti. Kanaatimizce müellif bu ifadeleriyle esasen Türkleri eleştirmek istemektedir.

Ömer b. Abdülaziz devrinin, bütün Orta Asya Türk yurtları için bir altın devir teşkil ettiğinden şüphe yoktur. Zira onun devrinde Türklerle karşı senelerdir sürüp gelen harpler durdurulmuş, despot Arap valilerinin görevine son verilmiş ve Türkler arasına hidayet tohumları atılmış ve binlerce Türk Müslüman olmuştu.<sup>68</sup>

Emevilerin esirlere şiddet uyguladıkları söylenebilir. Muaviye b. Ebû Süfyan Şiileri bastırmak üzere Hemedan'a bir ordu gönderdi. Ordu içlerinde kadınların da olduğu esirlerle döndü.<sup>69</sup> Said b. Osman 56/675 yılında Semarkand'a düzenlediği seferde zafer kazandı ve 30.000 esiri katletti.<sup>70</sup> Savaş esirlerinden köleleştirilip sonra azat edilenler olduğu gibi Müslüman olup fert veya gruplar halinde şahsa ya da kabileye intisap edenler de vardı. Bağlılıkları anlaşmalı (hılf) ile idi. Ancak bu iki taraf arasında eşit olmayan bir hılfı. Mevâlî, önceden ait olduğu kabile sebebiyle sosyal bir statü elde ediyor, kabile bağları zayıflayıp, yönetim güçlendikçe velâ isteyen Müslümanların sayısı da azalmaya başlıyordu.<sup>71</sup>

Haccac, Ceyhun ötesindeki Türk bölgelerinden birçok aileyi zorla yurtlarından kaldırarak Vâsıt şehrine yerleşmeye mecbur etmişti. Haccac b. Ebû Yusuf'un, Vâsıt şehrine, emniyet görevlisi, Buharalı okçular, harp esirleri, gönüllü veya zorla yerleştirdiği bu Türklerin toplam sayıları hakkında bir rakam vermek zordur. Ancak bunların en iyimser tahminlerle, aileleri de dahil 25-30.000 kişi olduğu varsayılmaktadır. Bunlar arasında aristokrat tabakaya mensup hanedan aileleri de bulunmaktaydı. Gerçekte Türkleri, büyük kitleler halinde İslâm ülkelerine celbeden ilk İslâm halifesinin, Abbâsilerden Halife Mu'tasım olduğu yaygın bir görüş olarak bilinmektedir. Oysa Emevî valisi Haccac b. Ebû Yusuf'un Türklerin getirilmesi konusunda Mu'tasım'ı gerilerde bıraktığı görülmektedir.<sup>72</sup>

Kuteybe b. Müslim'in Semerkant'ın fethinde çok sayıda köle ele geçirdiği anlaşılmaktadır.<sup>73</sup> Kuteybe 85/704 yılında Horasan'a girdi. Ebû Halid b. Bermek'in kadınlarını esir aldı.<sup>74</sup> Kuteybe, Buhara'dan çıkarken Türklerle anlaşma yaptı.

67 İbnü'l-Fakih, *Kitabu'l-büldân*, 642-643.

68 Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler*, 192.

69 Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l müctemai'l-Arabiiyi'l-İslâmî*, 130.

70 Ebû Cafer Muhammed İbn Habîb, *Esmâu'l-muğtaline mine'l-eşrafî'l-Cahiliyye ve'l-İslâmî min katli mine's-Şuara*, thk. Abdusselam Harun (Kahire: y.y., 1954), 165-168.

71 ed-Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 142-143.

72 Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler*, 181-182.

73 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 4/573.

74 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 4/524.

Ancak bu anlaşmaya göre köle alınıp alınmadığı ile ilgili bir bilgi yoktur.<sup>75</sup> Ömer b. Abdülaziz zamanına kadar kölelerden cizye alınmaya devam edildi.<sup>76</sup> Kuteybe b. Müslim, Horasan'da yerli halkı orduda istihdam etme yoluna gitmiştir ki Horasan'da bu şekilde maaş alan 7000 asker bulunduğu ifade edilir.<sup>77</sup>

Kuzey Afrika fetihlerinde ise 41/661 yılında Amr b. Âs, Ukbe b. Nâfi el-Fihri'yi Afrika'ya vali olarak tayin etti. Yapılan fetihler 63/682'de Mağribi Akse'daki Sus şehrine kadar ulaştı. Savaşmadan orayı ele geçirdi. Oradan örneği görülmemiş güzellikte esir kadın-çocuklar vardı. Onlardan bir cariye 1000 dinara ve daha fazlasına satın alındı.<sup>78</sup> Ele geçirilen çok sayıda esir kadın ve ganimet içinde esirlerden, Berberî olan iki cariye Ukbe b. Nâfi'nin payına düştü.<sup>79</sup> Öte yandan Hasan b. Numan Afrika'daki fetih hareketine katılmış ve 78/697 yılında geri dönmüş, beraberinde misli görülmemiş güzellikte Berberi nedimleri getirmişti. Mısır valisi Abdülmelik'e Hasan b. Numan'dan 200 cariye gelmiş, karşılığında 1000 dinar vermişti. 110/728 yılında Ubeydullah b. Abdurrahman el-Kaysî 107 köle ve cariyeden oluşan ve bunun dışında da hadımların da bulunduğu bir grubu, at, deve, altın ve gümüşlerin de bulunduğu ganimetlerle birlikte Şam'a göndermişti.<sup>80</sup> Diğer taraftan Nasr b. Seyyar ise Maverâünnehir fethinde 1000 baş esir almış,<sup>81</sup> oğluna ve ileri gelenlere cariyelerin en güzellerini hediye etmişti.<sup>82</sup>

Vali Yezid b. Mühelleb, mevâlî, köleler ve gönüllülerle birlikte 100.000 kişilik orduyla Dihistan, Cürcan üzerine yürümüşü. Bölgenin halkı Türk'tü. Burası üç-dört ay kuşatılmıştı.<sup>83</sup> Yezid b. Mühelleb 93/711'de Kaşgar, Cürcan ve Taberistan'ı kapsayan bir fetih hareketi gerçekleştirmiş ve büyük miktarda köle ele geçirmişti.<sup>84</sup> İmam İbrahim b. Muhammed, Ebû Müslim el-Horasânî'ye, Horasan'da hiçbir Arabı hayatta bırakmamasını bilhassa emretmişti. Bu sebeple Ebû Müslim köleleri tahrik etmiş, Horasan'da bir gece içinde efendilerini katlederek, onların silah, hayvan ve paralarıyla kendilerini teçhiz etmişlerdi.<sup>85</sup>

Kuteybe b. Müslim'in Horasan valiliği bölge için zor günlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Zira Kuteybe, eleştirilere konu olduğu üzere Beykent'i kılıç zoru ile alıp surları yıkmış, halk da şehri terk etmişti. Halk şehre dönünce kadınlarını ve çocuklarını istediler. Onları Müslümanlardan yüksek paralar ile satın almışlardı. Bir adamın karısı ve iki oğlu Müslümanlardan Abdullah b. Süleyman el-Ğanevi adında bir adamın elindeydi. O Türk, karısının ve oğullarının kurtulması karşılığında 3000

75 Taberî, *Tarih*, 3/681.

76 Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l müctemai'l-Arabiyyi'l-İslâmî hatta sevratiz-zenc*, 126.

77 Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 137.

78 *el-İstibsar fi acaibi'l-emsar*, thk. Sa'd Zağlul Abdülhamid (b.y.: y.y., 1985), 212.

79 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 5/191.

80 Ebû Kasım Abdurrahman İbn-i Abdülhakim, *Fütuhu Mısır ve ahbaruha* (Leiden: y.y., 1920), 212-217.

81 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 5/237.

82 İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 5/297-298.

83 Taberî, *Tarih*, 4/49.

84 Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l müctemai'l-İslâmî hatta sevrati'z-Zenc*, 60.

85 J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 253.

dirhem ödemişti. Başka bir Türk ise şöyle demişti: “Ey filan! Ben, bana iki senede iki çocuk doğuracak bir kadın ile evleneceğim diyerek 10.000 dirheme karısını ve oğlunu satın almış ve sonra ona şöyle demişti: Ey Arab! Sen bana ailemi (bu paraya) satmasaydın 400.000 dirheme bile satın alırdım.”<sup>86</sup>

96/714 yılına gelindiğinde Kuteybe b. Müslim Kaşgar’ı ele geçirdi. Kadın ve çocukları ganimet (seby) olarak aldı.<sup>87</sup> Kuteybe’nin, Orta Asya fetihlerinde Müslüman Araplar 5000 Çin ipeği gibi büyük zenginlikler ve ganimetler, altın, gümüş, vs. ele geçirmişlerdir.<sup>88</sup> Kuteybe’nin Harezm’den de 1000 baş (re’s) esir aldığını rivayet edilmektedir.<sup>89</sup> Horasan’da Kuteybe b. Müslim’in valiliği döneminde 30.000’den fazla Arap, 7000 de mevâlî savaşı vardı.<sup>90</sup>

Kuteybe b. Müslim Semerkant’a girince Gazvık b. Ahşit onu karşılayarak önünde eğilmişti. Gazvık’ın köleleri ve altınları çoktu. Bölgeyi bırakmak istedi. Ancak sonra doğru olmadığına karar verdi. Kaynakta şöyle bir ifade vardır: “Ey azgın Kuteybe mahvolasın. Allah senden yardımını uzak etsin.” Kuteybe’ye sofralar donatıldı. Ardından iki rekat namaz kıldı. Kâtibini çağırdı ve Gazvık b. Ahşid ile yaptıkları anlaşmayı yazıya geçirmesini emretti.<sup>91</sup> Bu dönemde esirlerin önce köleleştirilmesi, sonra da mevâlî statüsüyle azat edilmelerinin bir çeşit asimilasyon olduğu söylenebilir. Esasen Ortadoğu’ya getirilen birçok Türk böylece asimile olup gitmiştir.

Endülüs’ün fethinde ise Musa b. Nusayr’ın kölelerinin ve mevlâların önemli bir rolü olmuştur. Musa b. Nusayr’ın binlerce mevlâsından çoğu Berber idi ki onlar İslâm’a girerek ordusuna katılmışlardı. Aralarında ayrıca Rum ve Fars olanlar da vardı.<sup>92</sup>

Hişâm b. Abdülmelik’in Horasan bölgesine vali olarak tayin ettiği Müslim b. Said ise Afşin ile savaşmış ve 6000 esir karşılığında barış yapmışlardı.<sup>93</sup> Hişâm b. Abdülmelik, Türk emirini İslâm’a çağıran bir davetçi göndermişti. Bu davetçi kişi: Yanına girdiğimde hayvana semer vuruyordu. Tercümana dedi: Bu kim? O: Arap hükümdarının elçisi. Köle mi? Diye sordu. Evet diye cevap verince eve götürülmemi, et ve ekmek ikram edilmesini emretti.<sup>94</sup> Türklerin misafirperverliğine bir örnek olarak ifade edilebilecek bu rivayet fetihler sırasında olumlu ilişkilerin de yaşandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Mevâlînin sayısının hızla artıp Arapları aşmaları ve ordugâh şehirlerine büyük kitleler halinde yerleşmeleri huzursuzluk meydana getirmişti. Siyaseten

86 İbn A’sem el-Küfî, *Kitabu’l-fütuh*, 7/222.

87 İbnü’l Esir, *el-Kâmil*, 5/5.

88 Taberî, *Tarih*, 3/674.

89 Taberî, *Tarih*, 4/13.

90 Necdet Hammaş, “Emeviler Döneminde Mevâlî ve Zimmilerin İdaredeki Rolü”, 179.

91 İbn A’sem el-Kufî, *Kitabu’l-fütuh*, 7/244.

92 Pipes, *Slave Soldiers And Islam*, 125-126.

93 Belâzurî, *Fütuhu’l-büldân*, 416.

94 İbnü’l Fakih, *Kitabu’l-büldân*, 634.

önemlerinin artması ve askerî seferlerde artan paylarının farkındaydılar. Onların esas şikâyetleri iktisadî durumdu. Devletin yapısı, vergi veren ve Müslüman olmayan çoğunluğu idare eden Arap eliti prensibi üzerine kurulmuştu. Emeviler için mevâlîyi Araplar ile ekonomik bakımdan aynı seviyeye getirmek, gelirlerin azalması ve sonu iflasla bitebilecek şekilde harcamaların artması anlamına geliyordu. Yönetici sınıf ile mevâlî arasındaki ayrılık her ne kadar Arap ve Arap olmayan unsurlar arasında ırkî engellerle ortaya çıkıyor ise de aslında daha ziyade ekonomik ve sosyal düzenden kaynaklanıyordu.

Mevâlînin kırıngınlığı Şia adıyla bilinen bir hareketle dinî olarak açıklanmakta ve Horasan'ın Şiileşmesine örnek olarak gösterilmektedir. Şiilik başlangıçta Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin halifelikteki iddialarını destekleyen tamamıyla Araplardan meydana gelen siyasî bir hareketti. Bu hareketin yayılması Kerbelâ faciasından sonra başladı. O zaman Şiilik Arap partisi(hizbi) olarak mağlup olunca zaferi bir müslüman mezhebi olarak aramıştı. Şiî propagandacıları memnun olmayan kitleye ve bilhassa mevâlîye büyük bir başarıyla hitap etmişlerdi.<sup>95</sup>

İşte bu şartlar altında büyük meblağlar harcayan yönetici zümre, mevâlî sınıfının doğmasına zemin hazırlamıştı. Doğuştan bir Arap kabilesine mensup olmayan herhangi bir Müslüman mevâlâ olabiliyordu. Böylece mevâlî, Farslar, Ârâmîler, Mısırlılar, Berberîler, Arap olmayıp da İslâmîyet'i kabul edenlerden ve dil yahut menşee bakımından Arap olup da herhangi bir sebeple hâkim sınıfa mensubiyetini kaybetmiş veya bu hakkı elde edememiş olanlardan meydana geliyordu. İşçiler, zanaatkârlar, tüccarlar ve Arap aristokrasisinin diğer ihtiyaçlarını gören meslek mensupları süratle büyük şehirlerde müesseseseleşmişlerdi. Nazarî olarak Araplar ile eşit haklara sahip Arap olmayan Müslümanlar, bu eşitliği sosyal ve iktisadî sahalarda da istiyorlardı. Fakat Emeviler devrinde aristokrazi onları tamamen kabul etmiş değildi. Mevâlîden bazı mülk sahipleri yeni rejime hizmetleri sayesinde Müslümanların vergi hususundaki haklarını elde etmeyi başarılılarken Abdülmelik devrinde hükümet, devletin hazinesini doldurmak gayesiyle İslâm'ı kabule teşvik etmemeğe ve mevâlîyi şehirlerden, gelmiş oldukları yerlere geri göndermeye başlamışlardı. Bununla beraber mevâlî, Arapların yanında bilhassa Horasan'a komşu eyaletlerde ve Uzak-Batı'da, piyade olarak ganimetten Arap süvarilerinin aldığından çok az bir pay alarak ve daha az ücretle savaşmışlardı.<sup>96</sup>

Emevî halifeleri Mısır emirlerine mektup yazıp şöyle diyorlardı: Mısır'ı zorla aldık, onlar bizim kölelerimizdir.<sup>97</sup> Savaş olmadan ele geçirilen yerlerde halk vergi verirdi. Galip gelen kimseler ise kadınlar ve köleler ile evlenirlerdi.<sup>98</sup> İşte halkın tamamının köle olarak görülmesi istismarın açık bir örneğidir. Emevî yönetiminin bu bakışı mevâlînin Müslüman Araplar ile kaynaşmalarının önüne geçmiş, onları farklı siyâsî düşüncelere ve dinî yorumlara açık hale getirmiştir.

95 Lewis, *Tarihte Araplar*, 83-84.

96 Lewis, *Tarihte Araplar*, 82-83.

97 Taberî, *Tarih*, 2/513; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/568.

98 İbnü'l Fakih, *Kitabu'l-büldan*, 644.

Buna rağmen ihtida eden Arap olmayan Müslüman askerlerin İslâm ordularındaki rolleri Emevî idaresi sırasında arttı. Emevî devleti için önemli olan yer kuzey-doğu İran ve Türkistan'ın çoğunu içine alan geniş bir eyalet olan Horasan'dı. Burada, Orta Asya'nın batı topraklarında sakin göçebelere karşı kendilerini uzun müddet müdafaa etmeye alışmış cenkçi bir hudud halkı büyük ölçüde İslâm tarafına geçmişler ve mevâlî olarak, bu sahada yerleştirilen Arap orduları hizmetine katılmışlardır. İran'da Horasan ve diğer bölgelerden olanlar, Fars kökenli oluşlarının geçmişteki imparatorluklarının ve Araplar üzerindeki kültür bakımından üstünlüklerinin şuuru içinde Arap savaşçıların kendilerinin hakir görülmesine karşı artık dayanamaz olmuşlardı. Mevâlînin şikâyeti mucip durumları ile birlikte tahripkâr kimselere, Emevîlere karşı propaganda yapmak için uygun bir ortam meydana getirildi ve hakikaten de 132/750'deki büyük ihtilalde Emevî hanedanını yıkan ve halifeliğe ve Abbâsî hanedanını yükselten ordular Horasan'dan gelmişti.<sup>99</sup>

### 5. Sosyal ve Ekonomik Hayat

Bu dönemde İslâm toplumu Müslümanlar, zimmîler ve köleler olmak üzere başlıca üç tabakadan meydana geliyor, çoğunluğu teşkil eden Müslümanlar da İslâmiyet'in ilk unsuru olan fatih Araplar ile fetihlerden sonra İslâm'a giren "mevâlî" den oluşuyordu. Yukarıda da ifade edildiği gibi Emevîlerin sonuna kadar siyasî, askerî ve idarî otorite büyük ölçüde Araplardaydı. Fetihlerin ardından kendi istekleriyle Müslüman olan ve çoğunluğunu Fars, Türk ve Berberîlerin oluşturduğu gruplar önceden yaşadıkları bölgelerde çoğunluğu oluşturuyordu. Bunlar iki ayrı gruptan meydana geliyorlardı. Emevîler zamanında sayısı çok azalan birinci grup, savaşlar sırasında esir alınmış ve efendileri tarafından serbest bırakıldıktan sonra onların mevlâları statüsüne girmiş azatlılardı. Çoğunlukta bulunan ikinci grup ise Arap kabilelerinin himayesine girmiş yabancı kökenli Müslüman topluluklardan oluşuyordu. Çünkü aslen Arap olmayan kabilelerin nesebe büyük önem verilen sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için Arap kabilelerinden herhangi biriyle sözleşme yaparak ona bağlanıp himayesine girmesi, yani o kabilenin mevlâsı olması gerekiyordu. Asıl mevâlîyi oluşturanlar eskiden hür olduğu ve böyle bir anlaşmaya duyulan ihtiyaç da ortadan kalktığı için mevâlînin kapsamı genişletilmiş ve aslen Arap olmayan Müslümanların tamamını içine almıştı. Başlangıçta sayıları az olan mevâlî İslâm'ın yayılmasıyla birlikte toplumun önemli bir kesimi haline gelmişti.

İslâmiyetin yerli halk arasında yayılması lüks ve israf içinde yaşayan Emevî halifeleri tarafından bir devlet politikası olarak kabul edilmediği için Horasan'a gönderilen Arap valileri Türkler arasında ilk devirlerde İslâm dininin yayılması ve yerleşmesi için pek fazla bir teşebbüste bulunmamışlardı.

<sup>99</sup> Parry, "İslâm'da Harp Sanatı", *İÜ. Tarih Dergisi*, 195.



Basra çarşılarında aynı cins ticaret ve zanaat faaliyetlerinin belirli bir yerde konumlanması esasına dayanan bir ihtisaslaşma söz konusudur. Mesela, cami yakınındaki Sûku'l-Bezzazîn'de elbise ve kumaş, Sûku'z-Ziyadî'de elbise, Sûku'l-Ganem'de de davar ticareti yapılmaktaydı. Kasaplar kendilerine ayrılmış belirli bir meydanda toplanmışlardı.<sup>100</sup> Ancak köle pazarlarından söz edilmemektedir. Fetihler gerçekleşikten sonra köleler için çarşılar kurmak gerekli oldu. Çeşitli şehirlere ve memleketlere dağıtım yapmak için de gerekli idi. Bunun için tüccarlar askerî hamleler yapıyorlardı. Her savaştan sonra köle satışı yapılıyor ki onlara "Savaş tüccarları" deniliyordu.<sup>101</sup> Burada "Ganimetten, ekonominin, efendi-köle, feodal-hizmetçi ve sermayedar-işçi ilişkileri gibi üretim ilişkilerine değil, temelde haraca ve ranta dayalı olduğu toplumdaki ekonomik anlayış kastedilmektedir."<sup>102</sup>

Emevîlerin bazı mevlâları ilim ve edebiyatta eserler vermişlerdi.<sup>103</sup> Bazı rivayetler mevlânın kültürlü, Arapların bedevi-savaşçı olduklarından hareketle mevlânın Emevî dönemi kültür hareketindeki önemini vurgulamaya çalıştılar. Mevlî Araplaştıktan sonra ortaya çıkmaya ve tanınmaya başlamıştır. Arapça'nın kullanımının zorunlu olması uygulamasına ancak Abdülmelik b. Mervan döneminde başladığı bilinmektedir. Bu durumda, Emevî dönemindeki ilim taşıyıcılarının büyük çoğunluğunun Arap olduğu" ortaya çıkmaktadır.<sup>104</sup>

Mevâlî çoğu defa kendi yerli kültürüyle Arap kültürü arasında bir aracı olarak görülmüştür. Bir anlamda böyledir, ama yine de bir nokta unutulmamalıdır ki bunlar memleketlerinden koparılmış ve yeni bir topluma katılarak Araplaştırma-İslâmlaştırma sürecine de ister istemez boyun eğmişlerdi. Ancak bundan hâlâ atalarından kalma hayata sıkıca bağlı, İslâmiyete ise kapalı ve Emevîler çağında halkın çoğunluğunu oluşturan çevreler için aracı oldukları gibi bir anlam çıkartılmamalıdır. Bu dönemden itibaren mevlî hiç kuşkusuz toplum içinde çok önemli bir unsur olmuştur. Nitekim Muhtar es-Sekafî ayaklanmasındaki güçleri bu konuda verilebilecek iyi bir örnektir.<sup>105</sup>

İtikadî açıdan konuya bakacak olursak, tekfir düşüncesine karşı çıkan Mürcie mezhebi mevlî arasında yayılma imkânı bulmuş, böylece "İman amelden bir cüzdür" inancını savunan Araplara karşı mevlânın bir tepkisini yansıtan bir mezhep olmuştur. Zira fetihlerin ardından Müslüman olan diğer milletlerden olan insanlardan cizye vergisi alarak onlara farklı davranan Araplar imanın amelden bir parça olduğunu savunarak aslında üstü örtülü olarak sadece kendilerini Müslüman olarak görmekteydiler.<sup>106</sup>

100 Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 59.

101 Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l müctemai'l-Arabîyyi'l-İslâmî hatta sevrati'z-Zenc*, 105.

102 Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 93.

103 Mes'ûdî, *et-Tenbihu'l-eşraf*, 291.

104 ed-Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, 39.

105 Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, çev. Esat Mermi Erendor (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990), 45.

106 Mustafa Aykaç, "Atif ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kalam Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Çorum: y.y., 2019), 1/134.



O günün toplumunda cariyelere nasıl bakıldığı ile ilgili tartışmalar konusunda bize önemli bilgiler gelmektedir. Örneğin Hüseyin b. Ali cariyesini azat etmiş, sonra da onunla evlenmişti. Muaviye ona mektub yazarak şöyle demişti: “Mü’minlerin emiri Muaviye’den Hüseyin b. Ali’ye: Bana, Kureyş’in sana denk olanlarını bırakıp cariyen(cariye) ile evlendiğin haberi ulaştı. Kureyş’ten evlenseydin çocuğun için güzel ve akrabalık bakımından itibarlı olurdu.” Hüseyin b. Ali de Muaviye’ye şu cevabı yazdı: “Sen bana kölelerimle evlenmekten dolayı ayıplayan bir mektup göndermişsin. Kureyş’teki denkliği bıraktım. Bu, şeref bakımından Rasulullah’ın üzerinde değildir. Peygamber (as)in sünnetine iltica ettim. Allah, İslâm’ı güzel şeylerle yükseltti. Müslüman kişiyi kötülemek yoktur.” Rasulullah, Safiyye bnt. Huyey b. Ahtab’ı azat edip onunla evlenmişti. Zeyd b. Hârise’yi azat etmişti Halasının kızı Zeyneb bnt. Cahş ile evlenmişti.<sup>107</sup>

Emevilerin yıkılışında Arap asabiyetinin önemli bir yeri vardır. Onlar Arap olmayan Müslümanlara farklı muamele etmişlerdi. Mevâlî olarak isimlendirmişler ve Arapların efendiliğinde kalmışlardı.<sup>108</sup> Aşiretlerin yahut fertlerin himayesi altında Müslüman olmuş hür Acemlerden oluşan mevâlînin yanında bir de azat edildikleri bilinen mevâlî vardı ki bunlar efendisi tarafından azat edilerek hür olan ve hürlerin haklarına sahip bulunan ancak velâ bağıyla önceki efendisine bağlı kalan kimselerdir.<sup>109</sup>

### Sonuç

Arap asabiyeti Hz. Peygamber’in vefatından sonra bilhassa da dört halife döneminin sona ermesinden sonra yeniden ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da mevcut kültürün bir parçası olarak mevâlî kavramı yeni bir anlam ve önem kazanmıştır. Kurucu unsur olan Araplar, kendilerine göre sonradan Müslüman olan farklı unsurları “mevâlî” olarak adlandırdılar. Arapların geleneksel kavramı olan “mevâlî” artık geniş halk kitlelerini ve farklı coğrafyaların insanlarından oluşan reâyâ için kullanılan bir kavram haline gelmiştir.

Emevilerle yeni bir anlam kazanan mevâlî İslâm dinine aykırı olarak cizyeye muhatap kılınan Arap olmayan Müslümanların azınlık olarak muamele görmelerine neden olmuştur. Oysa ki İslâm hukukuna göre gayri müslimler azınlık statüsündedir ve sadece onlardan cizye vergisi alınır.

Bu makale ortaya koymuştur ki mevâlî Emeviler döneminde de her alanda bilinenin aksine etkindi. Bunda Emeviler döneminin ilerleyen yıllarında nüfuslarının artmasının da payı vardır. Emeviler dönemi paradigmanın değiştiği, İslâm’ın temel ilkelerinin yerine kabilenin öne çıktığı bir dönemdi. Bu dönemde artan fetihler ve yeni unsurların Müslüman topluma girmesi sonucu Araplar nüfus

107 Muhammed Tayyib en-Neccâr, *Tarihu'l-Alemi'l-İslâmî*, 155.

108 Muhammed Tayyib en-Neccâr, *Tarihu'l-Alemi'l-İslâmî*, 201.

109 Hammaş, “Emeviler Dönemi Mevâlî ve Zimmilerin İdaredeki Rolü”, 37/176.

olarak da azalmaya başladılar. Bu durumda yönetici elit tedbir olarak "mevâlî" adını verdikleri Arap olmayan ama Müslüman olan insanları kontrol altında tutmaya başladı. Bunu da uyguladığı politikalarla gösterdi. Ancak bu politikalar hoşnutsuzluk meydana getirdi.

Hedeflenmesi gerekenin fetihler sonrasında yeni fethedilen bölgelerin Müslüman topluma uyumunun sağlanması iken, Emevî sarayı konuya merkezin ekonomik menfaatleri açısından bakarak cizye vergisini kaldırmaya yanaşmamış, kendisini yeni kitlelerin toplumsallaşmasına yöneltmemiştir. Emevîlerin mevâlîyi aşığılaması sayılarının az olduğu ilk dönemlerine ait bir kanaat olup, sayıları arttıkça, coğrafyalar genişledikçe değişmiştir.

Türklerin Emevîler döneminde mevâlî içinde seçkin bir yer almaya başladıkları söylenebilir. Zira bir insan deposu olan Horasan bölgesi ve Hazar havzasından kaçırılan, satın alınan Türk gençlerinin önemli görevler üstlenebilecek birer nefer olmaya aday olduklarının farkına varılmıştır.

Ordunun mevâlînin de içinde olduğu bir yapıyla yenilenmesi gerekirken bu konuda geç kalan Emevî yönetimi bedelini isyan hareketleriyle ödemiştir. İsyanların mevâlî nüfusun etkin olduğu bölgelerde olduğu dikkate alınırsa bunun ne anlama geldiği daha iyi anlaşılır. Mevâlî bir anlamda köleliğin şehirleşmesidir.

Kavramsal çerçeve başlığı altında verdiğimiz gibi bu dönemde abd, rakik, gulâm gibi terimlerle ifade edilen insanların saray ve çevresinde olduğu kadar, toplum hayatında da varlığını ve etkisini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Ekonomik bir değer ifade eden kölelerin satılmaları böylece mevlâ statüsü kazanmaları gibi, doğrudan saray hizmetine alınıp burada köle(abd, rakik, cariyeye, eme) olarak ya da azat edilerek mevâlî olarak çalıştırıldıklarını açıkça ifade edebiliriz.

Mevâlî, İslâm dünyasına yabancı fikir ve düşüncelerin girmesine de neden olmuştur. İslâm dinini iyi öğrenememiş bu geniş halk kitleleri eski inanç ve yaşantı biçimlerini Müslüman kimlikleri ile sürdürmeye devam etmişlerdir. Bunun sonucu olarak da hurafeler yayılmaya başlamıştır.

Dört halife döneminde yürürlükte olan ilkelerin çiğnendiği, Müslüman toplumun travma yaşadığı bir dönem olan Emevîler dönemi, mevâlînin içinden çıkan önde gelen âlimlere de şahitlik etmiştir. Tabiun dönemi olarak Hadis ve Fıkıh literatüründe zikri geçen dönemin bu dönem olması tarihçilerle Hadisçiler arasında olaylara bakış farklılığı da meydana getirmiştir. İslâm dininin geçmişinin sıklıkla ve özlemle dile getirildiği bir dönem olan bu dönem, yozlaşmanın ve sapmanın arttığı bir dönem olarak tarihlere geçmiştir. İşte bu ortamda mevâlî içinden tabiun âlimleri diyeceğimiz büyük âlimler yetişmiştir. Bunlar arasında Araplar olmakla birlikte ağırlıklı olarak mevâlîden oluşmaktaydı.

### Kaynakça

- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebû Süfyan*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.
- Aykaç, Mustafa. "Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelam Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/134, Çorum: y.y., 2019.
- Beyhakî, İbrahim b. Muhammed el-. *el-Mehâsin ve'l mesâvî*. Beyrut: y.y., 1960.
- Belâzurî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahya. *Fütuhu'l-büldan*. Mısır: y.y., 1978.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları,1997.
- Cahen, Claude. *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*. Çev. Esat Mermi Erendor, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990.
- Caşşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüs. *Kitabu'l-vüzera ve'l-küttab*. Kahire: y.y., ts.
- Can, Yılmaz. *İslâm Şehirlerinin Fizikî yapısı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1995.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.Dürî, Abdülaziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. çev. H. Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusu'l-muhit*. Beyrut: y.y.,1994.
- Gibb, Hamilton. *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. çev. K. Durak, A. Özkök, H. Yücesoy, K. Dönmez, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Günaltay, Şemseddin. "Selçuklular Horasana İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal ve Ekonomik ve Dinî Durumu", *Bellekten*. S:25, 7/59, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943.
- Günaltay, Şemseddin. "Abbasoğulları İmparatorluğu Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü", *Bellekten*. 23-24, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1942.
- Hammaş, Necdet. "Emevîler Dönemi Mevâlî ve Zimmilerin İdaredeki Rolü", çev. İrfan Aycan, *AÜİFD*. 37/182-183, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997.
- Hazin, William. *el-Hadaratü'l-Abbasiyye, el-Hadâratü'l-Abbasiyye*. çev. Yazılmamış, Beyrut: y.y., 1984.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *İkdu'l-ferîd*. haz. Ahmed Emin, Ahmed Zeyyin, İbrahim el-lybarî. Kahire: y.y., 1965, 6/104-105.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitabu'l-fütuh*. b.y.: y.y., 1987.
- İbn Hayyat, Halife. Ebu Ömer el-Leysî el-Asferî, *Tarihu Halife b. Hayyat*. Beyrut: y.y., h. 1397.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn-i Abdülhakim, Ebû Kasım Abdurrahman. *Fütuhu Mısır ve Ahbaruha*. Leiden: y.y., 1920.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Kitabu'l-büldan*. Lübnan: y.y.,1996.
- İbnü'l Esir, Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: 1965.

- İbn Habib, Ebû Cafer Muhammed. *Esmâu'l-muğtaline mine'l-eşrafî'l-Cahiliyye ve'l-İslâmî min katli mine'ş-şuarâ*. thk. Abdusselam Harun, Kahire: y.y., 1954.
- İbşihî, Şihabüddin Muhammed b. Ebi'l Feth el-. *el-Mustadraf fi külli fennin mustazraf*. Beyrut: y.y.,1986.
- Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kitapçı, Zekeriya. *Saadet Asrında Türkler*. Konya: Damla Ofset Matbaacılık, 1997.
- Koyuncu, Mevlüt. *Emevîler dönemi saray hayatı*. İstanbul: Beyan Yayınları,1997.
- Kusay el-Hüseyn. *Tecdîdü'd-Devleti'l-Arabiyyeti zemeni'l-Ümeviyyin*. Lübnan: y.y., 1977.
- Lewis, Bernard. *Race And Slavery in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979.
- Mahmud Mikdad. *el-Mevâlî ve nizâmu'l-velâ*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1988.
- Mes'ûdî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*. thk. Said Muhammed, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- Mes'ûdî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin. *et-Tenbîhu'l-eşraf*. Bağdad: 1938.
- Mısırî, Cemil Abdullah Muhammed el-. *el-Mevâlî mevkıfu'd devleti'l-ümeviyyeti minhüm*. Amman: y.y.,1988.
- Muhammed Lümeylim. *Nüfuzu'l-Etrak fi hilâfeti'l-Abbasiyye ve eseruhu fi kıyami Medineti Sâmerrâ*. Beyrut: y.y.,1991/1411.
- Muhafaza, Ahmed. *er-Rakik fi'l Müctemai'l-Arabiyyi'l-İslâmî hatta Sevratiz-Zenc*. Amman: 1987.
- Müellif Bilinmiyor, *el-Uyun ve'l Hadaik*, Bağdad; y.y., ts., 3/6-7.
- Müellif Bilinmiyor, *el-İstıbsar fi acaibi'l-emsar*, thk. Sa'd Zağlul Abdülhamid, b.y.: y.y.,1985.
- Narşahî, Ebûbekir Muhammed b. Cafer. *Tarihu Buhara*. thk. Emin Abdülmecid Bedevi, Nasrullah Mübeşşir et-Tirazî, Suudi Arabistan: y.y., ts.
- Neccâr, M. Tayyib en-. *Tarihu'l-Alemi'l-İslâmî ed-Devletü'l-Ümeviyyeti fi'ş-şark*. Riyad: y.y., 1985.
- Özel, Ahmet. "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 11/382.
- Pamukçu, Ekrem. *Bağdat'ta İlk Türkler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994.
- Parry, V. J. "İslâm'da Harp Sanatı", çev. E. Merçil-S. Özbaran. *İÜ Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*, 29 (1975).
- Pipes, Daniel. *Slave Soldiers And Islam*. London: Yale University Press, 1981.
- Taberî, Muhammed b. Cerir Ebû Cafer. *Tarihu'l-ümem ve'l müluk*. Beyrut, h. 1407.
- Tenûhî, Ebû Ali Muhsin b. Ali. *el-Ferec ba'de'ş-şidde*. thk. Abbud eş-Şalici, Beyrut: y.y., 1978.
- Vaglieri, Laura Vecchia. "Raşid Halifeler ve Emevî Halifeleri", ed. H. Holt-K. S. Lambton-B. Lewis, *İslâm Kültür ve Medeniyeti*. 1/102, İstanbul: y.y., 1997.

Vekî, Muhammed b. Hılf. *Ahbaru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâği. Beyrut: y.y., ts., 2/57.

Wellhausen, J. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Yiğit, İsmail. "Mevâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29/424, 2004.

## Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri

### Muhammad Ibn Shabîb al-Basrî's Kalam Views in the Light of Mâturîdî's Work Kitabu't-Tewhid

Yasin ULUTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Associate Professor, Usak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic Sects  
Usak, Turkey

eskikahta@hotmail.com.tr

orcid.org/0000-0001-7912-6500

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 26 Mart / March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 22 Nisan / April 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 211-232

#### Atıf / Cite as

Ulutaş, Yasin. "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 211-232.

**Doi:** 10.33460/beuifd.706733

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Muhammed b. Şebîb el-Basrî (ö. III./IX. yüzyıl [?]) erken dönem Mu'tezile ekolu içerisinde yetişmiş bir kelimcidir. Tevhid ve adalet konusunda mensubu olduğu Mu'tezile ekolu ile aynı görüşlere sahip iken, büyük günah ile ve va'id konusunda ise Mürcie gibi düşünür. Bu nedenle bazı kelimciler onu, Mu'tezilî değil, Kaderî ve Mürcî bir kelimci olarak kabul eder. İbn Şebîb, âlem konusundaki sistemli bilgisiyle tabiatın ezeli olduğunu savunan Dehriyye, Seneviyye ve Merkuniyye gibi felsefi akımları eleştirmiş, felsefi bir düzeyde onların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca hiçbir şekilde bilginin değerini kabul etmeyen Sofistlerle de tartışmaya girerek onların görüşlerini eleştirmiştir. Kendisinden sonra gelen kelimciler, onun felsefi akımlarla yaptığı tartışma ve eleştirilerinden gerek metot olarak, gerek içerik olarak faydalanmışlardır. Âlem ve içindeki nesnelere, varlıklarını kendi doğal yapılarından değil, sonradan bir başkası tarafından yaratıldığından hareketle Allah'ın varlığını ve birliğini, rasyonel olarak ispat etmeye çalışır. Bu metot, ilk dönem Mu'tezile kelimcilerinin kullandığı bir metottur. Erken dönem kelimcilerin görüşlerinin bilinmesi kelam ilminin teşekkül döneminde

*kelamî konuların hangi zeminde tartışıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Makale, itikad ile ilgili özgün görüşlere sahip olan İbn Şebîb'in, kelâmî görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mevcut klasik eserlerden faydalanmak suretiyle İbn Şebîb'in kelâmî görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Muhammed b. Şebîb, Tevhid, Adalet, İrca, Kebire.

**Abstract:** *Muhammed Ibn Shabîb el-Basrî is a theologian who has grown in early age Mu'tezile ecole. While he has parallel views about tawhid and justice with the Mu'tezile ecole with which he is connected, he thinks like Mürchie about big sins and award and punishmen in afterlife. Therefore, some theologians regard him as determinist and of Murcie ecole rather than of Mu'tezile ecole. With his systematic knowledge in tewhid, Ibn Şebîb has criticised philosophical movements like Dehriyye, Seneviyye and Merkayûniye, which claim that material and accordingly nature is eternal and has tried to confute their views on a philosophic level. He has also disputed with Sofists who don't accept knowledge's value in any way and criticised them. The theologians following him have made use of his disputes and criticism both in terms of method and content. Starting from the point that the world and the objects in it didn't exist by themselves but were created later on by somebody else, he tries to prove Allah's existence and oneness rationally. This is a method that early era Mu'tezile theologians used. To know the views of early age's theologians is important in that it shows on which basis kalami subjects were discussed in the era that it formed. The essay aims to put forward Ibn Shabîb's, who has original views about faith, kalam views. We have tried to determine Ibn Sabîb's kalami views by making use of classical works.*

**Keywords:** *Kalam, Muhammed Ibn Shabîb, Tawhid, Justice, Returning to Original, Big Sins.*

## Giriş

Erken dönem İslâm düşüncesi, ilk üç asırda birçok düşünce ekolünü meydana getirmiştir. Bilindiği gibi bu düşünce ekolleri, çeşitli gerekçelerle farklı adlandırmalara tâbi tutulmuşlardır. Bu düşünce ekollerinden bazıları bir kişiye nispet edilerek şahıs ismi ile bazıları da savundukları esaslar dikkate alınarak isimlendirilmişlerdir. Örneğin Mâtürîdî ve Eş'ariyye gibi ekoller, kurucularına nispeten bu isimleri almışken, Mu'tezile ve Mürchie gibi ekoller, daha çok savundukları görüşlerinden dolayı bu adlarla anılmışlardır. Erken dönem İslâm düşüncesinin oluşturduğu düşünce ekollerinde, birçok düşünür yetişmiştir. Bu dönemde yetişen âlimlerin çoğu, birçok alanda eser yazan çok yönlü düşünürlerdir. Bunlardan bazıları, sadece kendi ekolünün görüşlerini savunurken, bazıları da tam tersine, farklı düşünce ekollerinin görüşlerini savunmuşlardır. Bunlar, bağımsız hareket edip farklı düşündükleri için mensup oldukları ekollerce eleştirildiği gibi muhalif ekollerce de eleştirilmiştir. Bu şekilde eleştirilenlerden biri, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî (ö. III./IX.

yüzyıl [?]) olduğunu söyleyebiliriz. Onu, hem kendi ekolü olan Mu'tezile hem de diğer ekoller eleştirmiştir.

Erken dönem Müslüman kelimcilerin düşüncelerini öğrenmek istediğimizde bazı zorluklarla karşılaşırız. Bütün zorluklara rağmen varlığını günümüze kadar sürdüren kelâmî ekollerin erken dönem düşüncelerini, sonraki kelimciler vasıtasıyla bir nebze olsun öğrenme imkânı vardır. Ancak bazı nedenlerden dolayı aynı şeyi bütün kelim ekolleri için söylemek zordur. Özellikle kelim ilminin ortaya çıkmasında büyük katkıları olan erken dönem Mu'tezile kelimcilerinin görüşlerini öğrenmek istediğimizde bazı sıkıntı ve zorluklar kendisini göstermektedir. Bu sıkıntılarının temel nedeni, bu ekolün varlığını günümüze kadar sürdürememesi ve hicri IV. asırdan önce ekolün kelimcileri tarafından yazılan eserlerin neredeyse tümünün kaybolmasından kaynaklanıyor. Bu eserlerin hangi sebeplerden kaybolduğu ayrı bir araştırma konusudur. Başta Muhammed b. Şebîb olmak üzere erken dönem Mu'tezile kelimcilerinin görüşlerini daha çok şu eserlerden kısmen öğrenmek mümkündür.

1. Bu konuda araştırmada bulunan birçok düşünce tarihi araştırmacısı, Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö.300/913) yazdığı *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî el-mülhid* adlı eserin verdiği bilgilere güvenerek ondan faydalanmıştır. Bu eser, ilk dönem Mu'tezile kelâmına ve beş esasına bir arada yer vermesi açısından önemli bir eserdir.<sup>1</sup> Ancak İbn Şebîb ile ilgili fazla bir bilgiye yer vermez. Sadece İbn Şebîb'inde Mu'tezile'nin tevhid ve adalet anlayışını kabul ettiğini fakat vaîd ile kebire konusunda muhalefet ettiğini belirtir. Ayrıca İbn Şebîb'in Mu'tezile ile iftihar etmediğini de söyler. Belki de İbn Şebîb ile ilgili fazla bilgi vermemesinin sebebi Onu, Mu'tezile'den saymamasındandır. Çünkü Hayyât, Mu'tezile'nin beş prensibini kabul etmeyenlerin Mu'tezilî sayılmayacağını ifade eder.<sup>2</sup>

2. Ayrıca birçok araştırmacının yaptığı gibi biz de ilk dönem Mu'tezile kelimcilerine rakip olan, hicri III-VII. asırlarda yaşayan Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcileri tarafında yazılan eserlerde verilen bilgilere itimat ederek bu bilgilerden istifade ettik. Ancak şu durumu da göz ardı etmemek gerekir. Ehl-i Sünnet kelimcilerin bir kısmı erken dönem Mu'tezile kelimcileri ile ilgili bazı hadisçilerden etkilenerek onları hasım olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Bu nedenle erken dönem Mu'tezile kelimcilerin görüşlerini anlatırken çoğu kez bu görüşlerin dayandığı delillere yer vermedikleri gibi bağlamından kopararak parçacı bir şekilde yer vermişler.

3. Araştırmacıların konu ile ilgili faydalandığı diğer eserlerde Kâdî Abdülcebâr'ın (ö.415/1025) telif ettiği eserlerdir. Kâdî yazdığı eserlerinde erken dönem Mu'tezile kelimcilerin görüşlerine kısmen yer vermesine rağmen

1 Metin Yıldız, "Hayyât ve el-Intisâr Adlı Eserinin Mu'tezile Araştırmalarında Önemi", *Ahtamara I. Uluslararası Multi-disiplinler Çalışmalar Kongresi*, ed. Mehibe Sahbaz vd. (Van: İksad Yayınevi, 2018), 288-296.

2 Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-Intisâr ve'r-red ale'İbni er-Râvendî*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Evrâku Şarkıyye, 1993), 127.



bütünüyle yer vermemiştir. Çünkü kendisi bir mezhepler tarihçisi değildir. Ayrıca kendi döneminde kelim ilmi geliştiğinden kendisi de sistemli bir kelamcı olduğundan dolayı erken dönem bütün Mu'tezile kelamcılarının her konudaki görüşlerini eserlerinde yer verme ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>3</sup>

4. Mu'tezile kelamı ile ilgili araştırmacıların en fazla istifade ettiği eserlerden biri, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö.319/931) "*Kitâbu'l-makâlât*" adlı eseridir. Ka'bî, İbn Şebîb'in va'id ve kebire konusunda Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini bunun dışındaki konularda ise görüş birliği ettiğini söyler. Ka'bî, kebre konusunda Mu'tezile gibi düşünenlerin, adalet ve tevhid konusunda da onlar gibi düşündüğüne işaret olarak kabul edildiği şeklinde bir anlayışın mevcut olduğunu belirtir.<sup>4</sup> Ayrıca Mürcie'nin ikiye ayrıldığını bunlardan birinin İbn Şebîb ve taraftarları olduğunu belirtir. Büyük günah işleyenleri uyaran ayetlerin umumi olduğunu, ancak İbn Şebîb ve taraftarlarının bu ayetlerin hususi olarak kabul ettiklerini söyler.<sup>5</sup> Muhtemelen İbn Şebîb'in kebre ile ilgili görüşünden dolayı Onu, Mu'tezile'den kabul etmediği için hakkında fazla bilgi vermemiştir.

Yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı ilk dönem Mu'tezile mezhebine mensup kelamcıların görüşlerini bir bütün olarak öğrenmek istediğimizde birçok problem ile karşılaşmaktadır. Özellikle görüşlerini öğrenmek istediğimiz Muhammed b. Şebîb, bazı görüşleri ile Mürcie, diğer bazı görüşleri ile de Mu'tezile mezhebine mensup olarak kabul edilmiştir. Bu özelliğinden dolayı da hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile mezhebine mensup olan kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Bütün bu etkenlerden dolayı Muhammed b. Şebîb ile ilgili günümüze intikal eden bilgi çok az olduğu gibi, olanı da siyak ve sibakından koparılmıştır. Ayrıca görüşlerini üzerinde temellendirdiği delillere de yer verilmemiştir. Muhammed b. Şebîb ile ilgili bağlamından kopararak verilen bilgileri, bu çerçevede düşünerek anlayıp ona göre değerlendirmek daha doğru olur. Makalede İslâm düşüncesinin erken döneminde, İslâm'ın tevhid anlayışını bazı dinî ve felsefi akımlara karşı savunan, erken dönem Mu'tezlî ve Mürcî düşüncesine katkı sağlayan İbn Şebîb'in görüşlerini mevcut eserlerden hareketle ortaya koymaya çalışılacaktır.

### 1. Muhammed b. Şebîb'in Hayatı ve Düşünce Ekolleri ile Olan İlişkisi

Muhammed b. Şebîb'in hayatı ile ilgili bilgi yok denecek kadar azdır. Dedesi veya babasına nispetle İbn Şebîb diye bilindiği, künyesinin Ebû Bekir olduğu ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037) isminin sonuna "el-Basrî" lafzını eklemesinden dolayı onun Basralı olduğu ve orada yaşadığı anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Câhiz, (ö.255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde Muhammed

3 Rıdvan Seyid, *Tefsir'ü Ebi Bekr el-Esem*, thk. Hıdır Muhammed Nabha (Beyrut: Darü Kütübü'l İlmiye, 2007), 1.

4 Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Ku'ran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 168-169.

5 Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, 199.

6 Ahmed b. Yahya b. Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Darü'l-Müntezir, 1988), 71.

7 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 21.

b. Şebîb'in peltek olduğu, harflerin mahreçlerini çıkarmakta zorlandığını belirtir. Nitekim "Ġayn" harfini telaffuz edemediğini, kendisini zorladığında ise "Ra" harfini telaffuz ettiğini söyler.<sup>8</sup> Hangi tarihte nerede doğduğu ve öldüğü ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Şehristânî, (ö.548/1131) Onun İbrahim en-Nazzam'ın (ö.231/845) mensuplarından biri olduğunu belirtmesinden dolayı hicri III. asırda yaşadığını söylemek mümkündür.<sup>9</sup> Ayrıca Câfer b. Mübeşşir (ö.234/847) ircâ İskâfî'de (ö.240/853) vaîd konusunda İbn Şebîb'e reddiye yazmaları bu bilgiyi teyit eder.<sup>10</sup> İbn Şebîb'in, dönemin kelimcilerinin toplanıp kelâmî konuları tartıştığı bir meclise sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Verilen bu bilgiye dayanarak Mu'tezile mezhebinin ilk dönem kelimcilerinden biri olan İbn Şebîb'in sınırlı sayıda da olsa öğrenci yetiştirdiğini söyleyebiliriz. Yetiştirdiği öğrencilerinden biri, Beded el-Ġazzâl'dır.<sup>12</sup> Bu zat ile ilgili İbn Hazm el-Endelûsî'nin (ö.456/1064) verdiği bilginin dışında herhangi bir bilgi bulamadık. Bu bilgiye dayanarak onun hicri III-IV asırda yaşadığını söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Şebîb'in, vaîd, irca ve tevhid konularında kitap yazdığı, özellikle tevhid konusunda yazdığı kitabın "Yüce" olduğu vurgulanmıştır.<sup>13</sup>

İbn Şebîb'in kelâmî ekollerle olan ilişkisine gelince, birçok kelimci onun ilk dönem Mu'tezile-Mürchie kelimcilerinden biri olduğunu belirtir.<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebbar, İbn Şebîb'in Mu'tezilenin yedinci tabakasına mensup olduğunu, irca konusunda Mu'tezileye muhalefet ettiğini bu nedenle Mu'tezile içerisinde eleştirildiğini söyler.<sup>15</sup> İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437) da içerisinde Câhîz ve Muhammed b. Şebîb'in de olduğu birçok kişiyi zikrederek bunların Mu'tezilenin yedinci tabakasından olduğunu ifade eder. Ayrıca iman konusunda Mürchie gibi düşündüğünden dolayı kendi ekolünce eleştirildiği de belirtilir.<sup>16</sup> Abdülkâhir el-BaĠdâdî ise onun Kaderiye ve Mürchie ekolüne mensup olduğunu söyler.<sup>17</sup> Şehristânî de onun İbrahim en-Nazzam'ın mensuplarından biri olduğunu belirterek, "Vaîd ve menzile beyne'l-menzileteyn" konularında ona muhalefet ederek, büyük günah işleyen imandan çıkmayacağı, küfür sebebiyle ebedi olarak cehennemde kalmanın akıl ile değil, vahiy ile bilineceğini söyler.<sup>18</sup> Ayrıca İbn Şebîb'i, Haricilerin önde gelenleri arasında sayar.<sup>19</sup>

8 Ebu Osman b. Bahr el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyyin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 1/36-37.

9 Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 67.

10 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak İbn Nedim, *Kitâbü'l-fihrist*, thk. Rıza Teceddüd el-Mazendârî (Beyrut: Daru'l-Mesire, 1988), 208, 213.

11 Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlül-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetihim lisâiri'l-muhâlifin*, thk. Fuad Seyyid (Tunus:ed-Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr, 1974), 279.

12 İbn Hazm Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/732.

13 İbn Murteza *Tabakâü'l-Mu'tezile*, 71; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlül-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 279.

14 BaĠdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 67, 41.

15 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlül-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetihim lisâiri'l-muhâlifin*, 279.

16 İbn Murteza *Tabakâü'l-Mu'tezile*, 71.

17 BaĠdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21.

18 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 67, 41.

19 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 126.

İbn Şebîb önceleri “Vaîd” konusunda mensup olduğu Mu'tezile ile ayın düşünürken daha sonra Mürcie gibi düşünmeye başlamıştır. İrca konusunda yazdığı eserini Mu'tezile için yazdığını ancak onların kendisini dinlemediğini, bu konudaki fikirlerini yaymasından dolayı da eleştiriye uğradığını anlıyoruz. İrca konusunda yazdığı eserin, Mu'tezile mezhebinde olanları kışkırdığını bundan dolayı konu ile ilgili bir şey söylemeyeceğini belirtir.<sup>20</sup> İbn Şebîb, cebrî görüşü savunanların Allah'ın fiilleri konusunda hata ettiklerini ancak bu sebepten dolayı onların tekfir edilemeyeceğini söyler.<sup>21</sup>

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de, (ö.324/935) “*Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*” adlı eserinde ilk dönem Mürcie ekolünün on iki fırkadan oluştuğunu sekizinci fırkanın da Şebîbiyye fırkası olduğunu, bunların Muhammed b. Şebîb'in taraftarları olduğunu, dokuzuncu fırkanın da Ebû Hanife (ö.150/767) ve taraftarları olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Ancak bu fırkaları, ne şiddetli bir şekilde eleştirir ne de lanetler. Klasik dönem Mezhepler tarihi yazarlarından biri olan Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Mürcie ekolünün üç gruba ayrıldığını, birinci grubun, iman konusunda ırcayı, kader konusunda ise Kaderiyye-Mu'tezile'nin görüşlerini savunduklarını ifade eder. Ona göre bu grubun ileri gelenleri, Gaylan ed-Dımeşki, (ö.119/739) Ebu Şimr (ö. III./IX. yüzyıl [?]) ve Muhammed b. Şebîb el-Basrî gibi şahsiyetler, iki yönden laneti hak etmişlerdir. Çünkü bu şahıslar, farklı konularda Mürcie ve Kaderiyye'nin fikirlerini savunmuşlar. Bu nedenle bunlar, bu ekollerin lanetlenmesi ile ilgili gelen haberlerin kapsamına girdiklerini söyler. Bağdâdî ayrıca Mürcie'nin, imanı amelden sonraya bıraktığını, İrca'nın da geriye bırakma, erteleme anlamına geldiğini, bu ekoller hakkında söylediği, “Laneti hak etmişler,” şeklindeki iddiasını temellendirmek için İbn Kuteybe'nin (ö. 276/ 889) rivayet ettiği şu hadislere yer vermiştir. “*Ümettimden iki sınıf insan vardır ki, şefâatına nail olamazlar. Onlar yetmiş peygamber tarafından lanetlenmişlerdir. Bunlar Mürcie ve Kaderiyyedir.*”<sup>23</sup> Mürcie hakkında başka bir rivayet ise şöyledir: “*Mürcie kimdir, Ey Allah'ın Resulü diye sorulduğunda onlar, iman sözdür diyenlerdir şeklinde cevap vermiştir.*” Bağdâdî, bununla iman sadece ikrardan ibarettir, diyenleri kast ettiğini savunur.<sup>24</sup> Yukarıda konu ile ilgili zikredilen hadislerin zayıf ve uydurma olduğunu bu rivayetler üzerinde çalışma yapan hadisçiler dile getirmişlerdir.<sup>25</sup>

İbn Râvendî (ö. 301/903) ve Bağdâdî, İbn Şebîb'in kebre konusunda Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini belirtip, “Kâ'bî, Mu'tezile'nin kebre konusunda aynı şeyi düşündüğünü ifade etmesi gerçeği yansıtmıyor” şeklindeki iddiası çok

20 Kâdî Abdülcebbar, “*Fadlî'l-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübânenetihim lisâiri'l-muhâlifin*”, 279.

21 Ali b. Muhammed b. el-Abbas Ebu Hayyân et-Tevhidî, *el-Besâir ve zehâir*, thk. Davud el-Kâ'bî (Beyrut: Dârü Sâdr, 1988), 343.

22 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2005), 141.

23 İbn Kuteybe, Muhammed, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, çev. Hayri Kırsaçoğlu (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1979), 114.

24 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 148.

25 Yavuz Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (Aralık, 2003), 115-143.

da doğru değildir.<sup>26</sup> Çünkü Ka'bî, İbn Şebîb'in Mürcie'den olduğunu, tevhid ve adalet konusunda Mu'tezile ile aynı düşündüğünü ancak kebir konusunda farklı düşündüğünü açık bir şekilde ifade eder.<sup>27</sup>

Yukarıda verilen bilgilerin ışığında şunları söylemek mümkündür. Muhammed b. Şebîb, fikirî düzeyde tümüyle bir ekole tabî olmamış, doğru bulduğu farklı görüşleri savunmaktan geri kalmamıştır. Bu nedenle de farklı ekollerce eleştiriyeye tabî tutulmuştur.

## 2. Muhammed b. Şebîb'in Kelâmî Görüşleri

İslam düşünce tarihinde Gaylân ed-Dîmeşkî, Ebû Şimr el-Hanefî, Muhammed b. Şebîb, Sâlih b. Ömer es-Sâlihî (ö. III./IX. yüzyıl [?]) ve Hâlidî (ö. III./IX. yüzyıl [?]) gibi bazı düşünür ve kelimciler, Kaderî-Mürçî olarak bilinmektedirler. Fırak yazarları, sözü edilen bu kelimcilerin kaderî görüş ile ircâ görüşünü bir arada savunan kimseler olarak tanıtmaktadırlar. İçerisinde Muhammed b. Şebîb'inde olduğu bir grup kelimci, tevhid ve adalet konusunda Mu'tezile ekolü ile aynı düşüncelere sahip iken, kebir ve vaîd konularında ise bu ekole muhalefet ederek Mürcie gibi düşünmüşlerdir.<sup>28</sup> Muhammed b. Şebîb'in iman konusundaki düşüncesi, Mürcie ile benzerlik arz eder. Ayrıca İbn Şebîb'in kendine özgü birçok görüşü de mevcuttur. Ancak yazdığı eserler kaybolduğu için bu görüşleri daha çok üçüncü şahıslar aracılığı ile kısmen gelmiştir. Bazen de verilen bilgilerde çelişkiler bulunmaktadır. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn* adlı eserinde İbn Şebîb için, dört ayrı tabaka zikrederek onun Mürcie'nin ikinci, dördüncü, yedinci ve sekizinci fırkalarına mensup olduğunu iddia etmiştir.<sup>29</sup> Mevcut bilgilerden hareketle İbn Şebîb'in kelam ile ilgili görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Allah inancı olmayan Dehriyye, Deysanîyye, Menâniyye, Sümeniyye, Merkûniyye, Mecusiler ve Sofistlere karşı eleştirilerde bulunmuştur. Müslüman olmayan bu fırkalara karşı yaptığı eleştirilerde çoğunlukla erken dönem Mu'tezile kelimcilerinin görüşlerinden yararlanmışır.<sup>30</sup> Bu eleştiriler ve adlandırmalar yaklaşık Mâtürîdî'den bir asır önce Mu'tezile kelimcileri tarafından yapılmıştır. Mâtürîdî de dönemindeki bu Mülhid gruplarla tartışırken onların bu eleştiri geleneğini sürdürmüştür.<sup>31</sup> Mâtürîdî, özellikle Dehriyye, Merkûniyye ve Sofistlerin

26 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 84; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshak er-Râvendî, *Kitâbü fâdihâtü'l-Mu'tezile* (Paris: Editions Oueidat, 1975), 148.

27 Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, 168, 199.

28 Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-Intisâr ve'r-red ale'l-İbni er-Râvendî*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Evrâku Şarkîyye, 1993), 127.

29 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, 141, 145, 147, 149.

30 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 199-267.

31 Abdulhamit Sinanoğlu, "Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din Karşıtlığı: Agnostizm ve Umursamazlık", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 95.

görüşlerini eleştirirken, Muhammed b. Şebîb'i yer yer eleştirse de daha önce onun bu gruplar ile yaptığı tartışmalardan yararlanmış ve eserinde bu tartışmalara yer vermek suretiyle her iki tarafın savunduğu görüşlerin günümüze kadar gelmesini sağlamıştır.

### 2.1. Varlık

İslâm düşüncesinde erken dönemden itibaren ilk olarak varlık konusunu inceleyenler Mu'tezile kelamcıları olmuştur. Varlık konusu ile ilgilenmelerinin nedeni akli ve vahyi esas alan bir Allah-âlem düşüncesi oluşturmaktır.<sup>32</sup> Kelamcılar genelde varlığı, kadim ve hadis olmak üzere ikiye ayırmışlar. Sadece Allah'ı kadim varlık, onun dışındaki tüm diğer varlıkları da hadis varlıklar olarak kabul etmişlerdir. Âlem ve onda mevcut olan varlıklardan hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Mâtürîdî'nin bildirdiği çerçevede İbn Şebîb'in varlık konusundaki görüşleri şöyle ifade edilebilir.

İbn Şebîb mantıksal akıl yürütmelerle âlemin sonradan Allah tarafından yaratıldığını ispat etmeye çalışarak, âlemdeki cisimlerden hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır. Ona göre âlemde zıtlarıyla mevcut olan herhangi bir nesnenin oluşumu ile ilgili birkaç ihtimal bulunur. İlk ihtimal, Mevcut olan varlığın değişime uğramadan sürekli mevcut varlığını korumasıdır. İbn Şebîb bu ihtimalin imkânsız olduğunu belirtir. Ona göre âlemde yer alan bir varlığın meydana gelmesi için önceden onun içinde yer alması gerekir. Böyle bir durumda ise, her varlık yine kendi varlığının oluşumunu kendisi engelleyecektir. Çünkü kendisi zaten mevcuttur. Konunun daha iyi anlaşılması için şu örneği vermek mümkündür: "Şu eve bir başkası girmedikçe kimse giremez," diyen insanın sözüne benzer. Söylenen şarta bağlı olarak kimse eve giremez. İkinci ihtimal ise; Âlemde nur-zulmet gibi birbirlerine zıt iki asıl arasında meydana gelen bir ayırım sonucunda meydana gelmişlerdir. Bu durumda birbirine zıt varlık bulunduğundan dolayı bir oluşumun meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü her iki varlık, yapıları gereği zıtlık içerdiklerinden dolayı bir araya gelip yeni bir varlığın oluşmasını sağlayamazlar. Aksine iki varlığın ayrılığını meydana getirmiş olurlar. Şayet oluşan bu ayrılık varlığın kendi zatından kaynaklanmış olsaydı, aynı şekilde kendi iradesiyle kendisini yok etme ihtimali de olmuş olurdu. Ancak böyle bir durum da söz konusu değildir. Üçüncü ihtimal, âlemde mevcut olan herhangi bir varlığın kendiliğinden meydana gelmesidir. Bu ihtimal de imkân dâhilinde değildir. Zira nesne için varlık ile yokluk arasında bir fark yoktur. Nitekim şekil veren biri olmadan her hangi bir şeklin meydana gelmesi mümkün değildir. Zikredilen bu ihtimallerin hiç biri mümkün olmadığından dolayı geriye sadece sözü edilen varlık, önce yok iken sonradan bütün yapısal özellikleriyle beraber başka bir varlık tarafından meydana getirilmiştir.<sup>33</sup>

32 Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmolojisi Anlayışı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 46.

33 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 200.

İbn Şebîb'in varlık konusundaki bu görüşüne, felsefi bir akım olan Dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının da bulunmadığını iddia ederek şu gerekçelerle karşı çıkmıştır. Âlemde mevcut olan bir varlığın, kendi zatı itibarıyla kendiliğinden meydana gelmesini engelleyen unsurlar, aynı varlık bir başkası tarafından takdir edilen zamanda meydana geldiğinde de aynı engellemeyi gerçekleştirir. Yeni bir varlığın başkasının iradesiyle tayin edilen zamanda meydana gelmesi kişinin yararı sebebiyledir. Oysa varlığın kendiliğinden oluşmasında böyle bir durum söz konusu değildir. İbn Şebîb'in bu görüşüne, Allah'ın kendi zatı için ilk zamanda yarattığı varlıkta kişinin yararı yoktur, şeklinde itiraz edilmiştir. İbn Şebîb, sözü edilen dönemde, zaman söz konusu olmadığı için, bu şekildeki bir itirazın geçersiz olduğunu belirterek, yaratma ne zaman meydana gelirse onun ilk olduğunu söyler. İbn Şebîb'e varlıkların niçin Allah tarafından ezelden beri yaratılmadığı da sorulmuş, o da bir şeyin diğer şeyden önce geriye doğru sonsuza dek gitmesinin mümkün olmadığını belirterek cevap vermiştir.<sup>34</sup>

İbn Şebîb'in tartıştığı diğer bir kesimde Allah'ın varlığını, birliğini inkâr edip, dinden çıkararak fiil ve eylemlerde bulunan Mülhidler'dir. Bunlar, *Allah'ın mahiyet ve mekânı hakkında bazı sorular sormuşlardır*. İbn Şebîb, Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini belirterek, bu şekildeki bir düşüncenin kişiyi Allah'ın bir benzeri olduğu fikrini götürceğini ifade ederek, Allah'ın bir benzerinin olmadığını söyler. Ayrıca Allah'a mekân isnat etmenin mecâzî olduğunu belirterek, onları yöneten anlamında o, nesnelere şekline cevaplamıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için şu örneği vermiştir. "Tıpkı o, kendi işindedir." demek gibidir. Ancak bunun hulul etme anlamına gelmediğini belirtir.<sup>35</sup>

Mülhidler ile İbn Şebîb arasında gerçekleşen tartışma da Allah ile diğer varlıklar arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda görüş ayrılıklarının olduğunu anlıyoruz. Mülhidler, Allah ile diğer varlıklar varısındaki ortak yönleri ret etmeninde teşbih olduğunu iddia etmişler. Ayrıca Allah'ın kendi dışındaki varlıkları yaratırken nasıl bir yöntem takip ettiği ile ilgili şüphelerini ifade etmişler. İbn Şebîb teşbih konusunda şöyle der: "Teşbih ispat ifade eden cümlelerde olur. Kendilerinin sadece nefiy de bulunduğunu, nefiy'nin de teşbih ifade etmediğini belirtir."<sup>36</sup> Varlıkların yaratılışı ile ilgili de, âlemde mevcut olan bütün varlıkların, dini açıdan yarar getirmeleri, sorumlu oldukları şeylerde kendilerine yarar sağlamaları nedeniyle herhangi bir çaba sarf edilmeden Allah tarafından yaratılmış olduklarını ifade eder.<sup>37</sup> Tartışmada yer verilen konulardan biri de Allah'ın kendisi gibi zorunlu bir varlığı veya kendi kudretine benzer bir kudreti yaratmaya güç yetirip yetirmediğidir. İbn Şebîb, varlıkları ikiye ayırır. Allah'ın zorunlu varlık olduğunu,

34 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201.

35 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

36 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

37 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205.

onun dışındaki varlıkların ise sonradan yaratıldıklarını belirtir. Böyle bir durumda varlığı zorunlu olmayan hadis varlıkların, zorunlu hale geleceğini belirterek böyle bir durumun imkânsız olduğunu söyler. Zira Allah'ın dışındaki varlıklar mahlûk, Allah ise kadîmdir. Dolayısıyla yaratılan şeyin kadîm olması imkânsızdır. Allah'ın dışındaki varlıklar, Allah'ın yaratılış izlerini taşıyan bir cisim, ya da varlığı başkasına muhtaç olan bir arzıdır. Böyle bir varlık, yok olma özelliğine de sahiptir. Sonradan yaratılan Tanrı, kadîm değil, hadis olur. Oysa hadis olanın mutlaka sonu da olur. Bir de şu durum söz konusu edilir. Allah'a zaman nispet edilmediği halde, yaratılacak olan Tanrı'ya zaman nispet edilir ki bu da kabul edilecek bir durum değildir.<sup>38</sup>

Müslüman filozoflar ise varlık ile ilgili zorunlu-mümkün ayırımına yapmak suretiyle Allah'ın zorunlu, onun dışındaki varlıklarında mümkün olduğunu söylemişlerdir. Mümkün varlıklardan hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>39</sup>

## 2.2. Âlem

İbn Şebîb, âlemin ezeli olduğunu savunan Tabîatçı ve Düalist akımlarla âlem konusunda tartışarak, âlemin sonradan Allah tarafından yaratıldığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu tezini, nesnelere mevcut olan sıcaklık-soğukluk, ağırlık-hafiflik gibi, zıt vasıflara sahip olan varlıklardan yola çıkarak ispat etmeye çalışır. Ona göre herhangi bir şeyin sonsuza dek önceki şey sayesinde meydana gelmesi imkânsızdır. Özellikle Düalistler, nesnelere bulunan zıt özelliklerin, bunların uyumsuz ve birbirlerinden uzaklaşmalarına neden olan ayrı birer asıl olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Şebîb ise zıt olan varlıkların doğal vasıflarından biri de uyumsuzluk olduğunu belirterek, bu özelliğinden dolayı birbirinden uzaklaştıklarını söyler. Şayet zıt olan şeyler, doğal özelliklerinden sıyrılmaları mümkün olsaydı, sıcak olan cismin, soğuk ya da soğuk olan cismin, sıcak olması mümkün olurdu. Şayet bu durum mümkün kabul edilirse baki olan varlığın fani, fani olan varlıkların da baki olarak kabul edilmesi gerekir. Böyle bir durumun ihtimal dâhilinde olmadığını, âlemde olan her şeyin Allah'ın iradesiyle olduğunu söyler.<sup>40</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi, İbn Şebîb'in tartıştığı gruplardan biri Dehriyyun diye bilinen Tabîatçılardır. Bunlar tabiatı meydana getiren ana unsurun kadîm olduğunu savunurlar. Maddenin oluşumunun ezeliyeti ve kadîmliği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Onlar, âlemi oluşturan maddenin dört temel özelliğe sahip olduğunu, bunların sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve soğukluk olduğunu söylemişlerdir. İfade edilen bu dört karışımın oranında madde farklılık göstermiştir. Bunlar itidal olma durumlarını sürdürdükleri sürece mutedil bir konumda olurlar. Güneş, Ay ve yıldızların hareketleri de aynı mekanizmaya bağlı olduğundan

38 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211-212.

39 M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 281.

40 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222-223.



dolayı bunların hareketleri, başlangıcı olmadan ezelden beri böyledir. Ayrıca âlemin bütün hareketleri araz olarak kabul edilmiştir. Bu iddialarını da boyaları örnek vererek temellendirmeye çalışmışlardır. Siyah, beyaz, yeşil ve kırmızı vb. boyaların çokluk, azlık, yoğunluk ve hafiflik oranlarına göre karıştıklarında tıpkı kâinattaki varlıklar gibi farklı renkler meydana getirirler.<sup>41</sup>

Başta Aristoteles (m.ö.384-322) olmak üzere bazı felsefeciler, âlemin oluşumu ile ilgili şunu iddia ederler. Bunlar âlemi oluşturan ana maddenin "Heyûlâ" olduğunu, bu heyûlânın enerjiye sahip olduğunu ancak uzunluk, genişlik, derinlik, ağırlık, renk, tat, koku, yumuşaklık, sertlik, sıcaklık, soğukluk, rutubet, hareket, hareketsizlik gibi özelliklere ve arazlara sahip olmadığını savunurlar. Âlem'in herhangi bir varlığın iradesiyle değil, tabiatı sebebiyle kuvvete dönüşüp, arazlar meydana gelmiş bu süreçte arazlar cevher diye adlandırılmıştır. Âlemin aslını oluşturan heyûlâ, tek bir cevher olup ayrışık ve birleşik olması, araz olmasından kaynaklanır. Esas itibarıyla arazlar ayrışık ve birleşik olarak nitelendirilemezler. Çünkü onlar varlığını kendileriyle değil, ancak cevherlerle sürdürülebilirler. Arazlar sayesinde cevherler ayrılık ve birleşik hallerini elde ederler.<sup>42</sup>

İbn Şebîb, kuvveti hareket olarak anlayan kişinin Aristoteles olduğunu ifade eder. Ona göre hareket, heyûlânın nitelendirilemeyeceği şeylerle nitelendirilemez. Ayrıca İbn Şebîb, Aristoteles'in daha sonra heyûlâ hakkındaki düşüncelerinden vazgeçtiğini söylemiştir. İbn Şebîb, Aristoteles ve taraftarlarının görüşlerine yer verdikten sonra onları şöyle eleştirir: Heyûlâ, arazlar meydana gelmeden önce her ikisi de uzunluk ve kısalık gibi vasıflara sahip değillerdi. Daha sonra ne oldu da hem heyûlâ hem de arazlar uzun veya kısa olabilmişlerdir? Şayet böyle bir durumu imkân dâhilinde olduğunu kabul edersek, alternatifinden soyutlanmayan ile soyutlanana eşit olarak kabul etmek mümkün olur ki bu durumda soyutlanma meydana gelir. Nitekim "Siyahlık yoktur, vardır" şeklinde bir durumla karşı karşıya geliriz ki tüm arazlar böyledir.

Ayrıca İbn Şebîb, Aristo ve taraftarlarına yönelttiği bu eleştirileri yine onlar adına cevaplar. Bu eleştirisini şöyle örneklendirir. Kireç taşı ile arsenik kendi başlarına yakıcı değildir. Ancak ikisi bir araya gelince yakıcı bir terkip oluşur. Ya bu iki maddeden biri, yanıcı olduğu halde onu, bu fonksiyonunu icra etmekten alıkoyan bir etmen vardır, diğerinde ise bu etmeni ortadan kaldıracak bir özelliğin olması nedeniyle ikisi bir araya geldiğinde yakıcı hale gelir. Bu nedenle hem kireç taşında hem de arsenikte veya karışımında kesin olarak yakıcılık özelliği yoktur demek mümkün değildir. Arazların durumu da böyledir. Şayet arazlar siyah veya uzunluk gibi vasıflara sahip olsalardı, onlara herhangi bir engelin gelmesi imkânsız olurdu. Heyûlâ da araz konumunda olduğundan dolayı aralarında

41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224.225.

42 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 232.



farklılıklar meydana gelmiştir. Mâtürîdî, İbn Şebîb'in bu görüşlerine yer vermek suretiyle Aristoteles ve taraftarlarının konu ile ilgili görüşlerini eleştirmiştir.<sup>43</sup>

Aristoteles'in âlem teorisine göre hâlihazırda mevcut olan bütün varlıklar tür itibariyle harekete dayalı bir şekilde ezeli-ebedi bir şekilde vardır. Ona göre suret ve madde ne var olur ne de yok olur. Meydana gelen ve yok olan bazı cevherlerdir. Onun düşüncesine göre herhangi bir varlığın meydana gelişini sorgulamak anlamsızdır. Zaten o vardır, yok da olmayacaktır.<sup>44</sup> Aristoteles bir türün ilk meydana gelişini değil, daha çok sonraki süreçteki varlığını devam etme keyfiyetini ele alır. Örneğin ilk insanın nasıl meydana geldiğini değil, bir anne ve babadan nasıl meydana geldiğini sorgular.

Müneccimlerden bir grup, yıldızların ezelden beri âlemi yönettiklerini iddia ederek onların, tabiatla ilişki içerisinde olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre âlemin düzeni de düzensizliği de yıldızlardan gelen etkiye göre şekillenir. Yıldızların kendi aralarındaki uyum ve uyumsuzluğu aynen tabîata yansır. Onların hareketleri ezeli yani öncesiz olup, her birinin ayrı bir neticesi olur. Müneccimler cisimlerin kadim, hareketlerin de araz olduğunu iddia etmişler. Bunların sonsuza dek meydana gelmeye devam edeceklerini söylemişlerdir.<sup>45</sup> İbn Şebîb, Müneccimlerin bu düşüncelerini reddederek onlarla tartışmıştır. Tartışmada kullandığı üslup, daha çok soru cevap şeklinde olmuştur. Yıldızlarda dâhil, âlemde mevcut olan nizamın Allah'ın müdahalesi ile sonradan yaratıldığını belirtir. O, konu ile ilgili şunları söyler: "Yaratıcının fiillerini kusursuz ve düzenli yapmasının nedeni, zatında bulunan ilim ve kudrettir. Şayet yaratıcı bu vasıflara sahip olmasaydı, daha önce anlattıklarımızın meydana gelmesi mümkün olmazdı. Allah tarafından daha önce sağlanan düzen sayesinde âlemdeki mevcut düzen zuhur etmiş ve ilahi fiiller, hikmete uygun şekilde meydana gelmiştir. Yıldızların durumu da böyledir. Müneccimlerin iddia ettiği gibi âlemdeki düzen ve idare yıldızların etkisiyle meydana gelse dahi yine bu yıldızları yaratan ilim ve hikmet sahibi bir varlıktır. Şayet yıldızların mevcut konumları kendilerinden kaynaklamış olsaydı, duyular âleminde olduğu gibi, yıldızların kendilerini yorma ve sıkıntıya sokma olasılığı düşünülmezdi. Diğer bir ihtimal de âlemin idaresinin cansız olan varlıkların aracılığıyla gerçekleşmesidir. Bu ihtimal söz konusu olduğunda yönetim onların dışındaki bir varlığın müdahalesiyle meydana gelmiş olur. Âlemin yöneticisi olduğu iddia edilen varlık, bir çaba sarf etmeden yönetimini gerçekleştirmelidir. Özet olarak bilinmelidir ki her şeyi yaratan, idare eden ve yarattığı bu varlıkları bir amaç için kullanan, ilim ve hikmet sahibi olduğu gibi, hiçbir şeye de muhtaç değildir."<sup>46</sup>

43 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 236.

44 İbrahim Halil Üçer, *İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 345.

45 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 229.

46 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230.

Müslüman düşünürler, erken dönemden itibaren tabiat konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Muhammed b. Şebîb'e göre cisimler, sabit olma veya hareket etme halinde bulunurlar. Bu iki durumun dışında olamazlar. Dolayısıyla sabit olma anlamına gelen sükût ile hareket eylemleri, sonradan meydana geldiği için her ikisi de muhdestir. Bu iki eylemin birinin diğerinden önce meydana gelmesi sebebiyle cisim, farklı mekânları doldurur. Bu durumda hareket veya sükûn, zaman bakımından mutlaka biri, önce diğeri de sonra meydana gelir. Bir cisim, sürekli sükûn ya da hareket halinde olduğu için onun hakkında verilecek en uygun karar, onun sonradan yaratıldığını gösterir. Cisimde görülen hareket ve sükûnun sona ermesiyle cisim, daha önce görüldüğü mekândan başka bir mekânda bulunduğunu anlaşılmış oluruz. Cisimlerde meydana gelen bu zorunlu intikale dayanarak, görülemeyen hareketi de anlamış oluruz. Görülmesi mümkün olan cisimlerin hareketlerini bu şekilde tespit ederiz. Ayrıca her şeyin birinci mekâna dayanması, peşinden ikinci mekâna intikal etmesinden, ilk konumu olan itimat diye adlandırılan şeyin, ikinci durumda hareket ve intikale evrildiğini görürüz. Bu durum, hareket niteliğinin cisimle uyumlu olmasına veya olmamasına bağlı değildir. Nitekim İbn Şebîb bu durumu şöyle örneklendirir: "Zeyd hareket niteliğine Amr'dan daha layıktır. Çünkü Amr'ın hareketini tasavvur etmek, ilk bulunduğu mekândan başka bir mekânda bulunan Zeyd'in hareket halinde olmayışına bağlı değildir."<sup>47</sup>

Dehrîler, hareketin cisim ve kadîm olduğunu savunmuşlardır. Ancak İbn Şebîb, bu iddiayı reddederek hareketin cisim olmadığını savunur. Ona göre hareketin hadis olduğu duyularla sabittir. Konu ile ilgili şu kıyası yapar: Birinci mekânda sadece bir cisim bulunsun, diğeri bir cismin aynı mekâna gelmesi durumunda birinci cisme, ikinci bir hareket gerekir. Bu şekildeki akıl yürütmeye göre hareket cisimden farklı olur. İkinci hareketin aynı mekâna geldiği tasavvur edildiğinde hareketler cisim olarak telakki edileceğinden dolayı sonsuza dek cisimlerin iç içe girmesi kabul edilmiş olur ki bu da mümkün değildir. Bu iddiayı doğru kabul etsek, dünyanın bir yumurtaya girmesini de kabul etmiş oluruz. Birden fazla cismin aynı mekânı paylaştığı şeklindeki iddiayı, İbn Şebîb reddederek, cismin kadim olduğunu savunanların bunu iddia edemeyeceklerini belirtir. Çünkü bu iddiayı savunanlar, cisimlerin hareket neticesinde meydana geldiğini savunmuşlardır. Hâlbuki duyularımız hareketin hadis olduğunu ispat etmektedir.<sup>48</sup> Daha sonra birçok kelamcı, cevher araz ayırımına giderek birden fazla cismin iç içe girip aynı mekânı paylaşamayacağını savunmuşlardır.

İbn Şebîb, cisimlerdeki sükûn halinin cisimden farklı bir mana olduğunu savunur. Bu düşüncesini temellendirmek için şu örneği verir: "O, falan evdedir." Şayet ortada cisim ve evden başka sükûn diye bir şey bulunmasaydı, söz konusu

47 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220.

48 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

evde başka hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Bilakis ev mevcut olduğu halde cisim orada bulunmamakla nitelendirilmemiş de olabilir.<sup>49</sup> İbn Şebîb, kişi nerede bulunursa bulunsun sükûnu da onunla beraber olması ihtimal dâhilindedir, şeklindeki iddiayı şöyle cevaplamıştır. Kişinin bir mekândaki sükûnu kısa veya uzun olabilir. Dolayısıyla bir sükûn diğerinden zaman bakımından kısa veya uzun olabilir. Ayrıca İbn Şebîb, sükûn ile hareketin cisimde yer değiştirmesinden dolayı aralarında değişim ilişkisi bulunan iki ayrı şey olduğunu belirtir. İbn Şebîb'in arazlar hakkındaki bu görüşü, birçok Mu'tezile kelamcısının savunduğu bekâsız ibkânın mümkün olduğu şeklindeki düşüncesine muhaliftir.<sup>50</sup>

İslâm düşüncesinde Câbir b. Hayyân, (ö. 200/815) İbrâhim en-Nazzâm ve Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız gibi bazı kelamcılar, bütün varlıkların doğal yapılarıyla iç içe yaratıldıklarını, zamanla ortaya çıktıklarını söylemişlerdir. Yani her şeyin "Kümûn ve zuhur" ile meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Sadece hareketi araz kabul ederek, cevherlerin bu hareketler neticesinde meydana geldiğini, hareketlerinde itme veya ağırlık neticesinde oluştuğunu savunmuşlardır.<sup>51</sup> Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile kelamcılarının çoğu, kümûn ve zuhur teorisini reddederek cevher ve araz nazariyesini kabul etmişlerdir. Bunlara göre bir cismin zamanla diğer bir cismin içine girmesi, onu özümsemesi imkân dâhilinde değildir. Örneğin bir ağaç birbirlerine zıt olan ateş ile suyu aynı anda barındırması mümkün değildir. Bu kümûn ve zuhur nazariyenin diğer yanlış bir yönü de, iki cismin aynı mekânı paylaşma iddiasıdır. Zira taştan ateşin çıkması tasta değil, taşın sürtünmesi neticesinde Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir.<sup>52</sup>

İbn Şebîb, cisimlerin ezelden beri hareket ve sükûn halinde bulunduğunu kabul etmemiştir. Bu düşüncesini de şöyle gerekçelendirir: Farklı her bir sükûn için kıdem halinin meydana gelmesi, alternatif olan hareketin var olmasıyla mümkün olur. Oysaki sükûnun alternatifi olan hareket de aynı şarta bağlıdır. Bu durumda ise hem sükûn hem de hareketin olma ihtimali imkân dâhilinde değildir. İbn Şebîb bu durumu, daha önce belirttiğimiz evde bulunma örneği ile açıklamaya çalışmıştır. Bu iddiasıyla devrin batıl olduğunu söylemeye çalışmıştır. Konu ile ilgili verdiği diğer bir örnek de şöyledir. Aralarında belli bir mesafe bulunan iki kuşun aynı yönde aynı hat üzerinde aynı hızla uçtuklarını düşündüğümüzde kuşların sonsuza dek bu konumlarını muhafaza etmeleri mümkün değildir. Kuşların başlangıçları olmakla beraber, sonsuzluk mesafesinin bulunmayışından dolayı aralarında mesafe farkı meydana gelmiştir.<sup>53</sup>

49 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

50 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

51 Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2014), 148-166.

52 Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/552.

53 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

### 2.3. Bilgi

İbn Şebîb'in tartıştığı gruplardan biri de Sofistler'dir. Onların bilgi konusundaki düşüncelerini şöyle anlatır: Sofistler, kişi bir konuda bir bilgiye sahip olduktan sonra onun yanlış olduğunu anlıyor. Bir şeyin lezzetini alırken başka bir zaman aynı lezzeti alamıyor. Denizde yaşayan canlılar karada, karada yaşayanlar denizde yaşayamıyor, yarasa gece görürken gündüz göremiyor. Bütün bu olgular, bize hayatta kesin bir bilginin olmadığını göstermektedir. İnsanlar arasında bilgi olarak bilinen olgunun bir bilgi değil, bir inanç olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Şebîb onların bu iddiasını şöyle cevaplar. Kesin bir bilgi yoktur şeklindeki iddianızı, yine "bilgiye" dayanarak söylemişseniz iddianız kendiliğinden çürümüş olur. Şayet bilgi olmadan bilgisizce söylemişseniz, bilgisizce fikir beyan ettiğinizin bilincini yüklenmişken diğer insanları da bu iddianıza çağırmanız doğru değildir. Bu durumda ilk şıkkı tercih ederlerse bilginin varlığını kabul etmiş olurlar. İkincisini tercih ederlerse susmaya mecbur olurlar.<sup>54</sup>

Sofistler, İbn Şebîb'e "Kişi bazen tek olan şeyi çift, çift olan şeyi de tek olarak görür şeklinde bir soru sorarak bunların hangisinin doğru olduğunu öğrenmek istediklerini söylemişlerdir. İbn Şebîb bu soruyu şöyle cevaplamıştır: Tek olan bir şeyin çift olarak görülmesinin nedeni, kişinin nesneye kendine has bir açıdan bakmasından kaynaklanmaktadır. Kişi nesnelere her iki gözü ile farklı açılardan görür. İbn Şebîb, bu iddiasını şöyle temellendirmiştir: Tek gözle gören kişi, nesnelere çift olarak algılamaz.<sup>55</sup> Balı acı olarak hisseden safra hastası olan kişi bu rahatsızlığını yine bizzat kendisi bilir. İbn Şebîb, bu konuda farklı görüşlerin mevcut olduğunu belirtir. Ona göre bazıları, balın acı olduğunu, acı olan şey, kişinin tat alma merkezinde mevcut olanla birleşince şiddetlenir, bu sebepten dolayı kişi balı acı bir şeymiş gibi hisseder. Bazıları da "Safra hastası olan kişinin safrasında acılık mevcut olup, merkezdeki acı ile balın tadı birleşince kişi balı acı olarak hisseder" demiştir.<sup>56</sup>

İbn Şebîb, Deysaniyye grubundan önce bulunan ve düalist fırkalardan biri olan Merkuniyye ile de tartışmıştır. Bunlar nurun yukarıda, zulmetinde aşağıda bulunduğunu ve ikisinin arasında ise insanın aracılık yaptığını iddia etmişlerdir. Onlar insanı bedendeki hayat olarak görürler. Bu üç temel unsur ilk önceleri ayrı iken sonradan birleşerek iç içe geçmişlerdir. Bu üç şey, Güneşin yukarıdan gölgeye paralel olduğu gibi önceki, sonrasına paralel olur. Nitekim aracı, yukardaki nur ve alttaki zulmetle paralel olur.<sup>57</sup>

İbn Şebîb onların bu iddiasını şöyle cevaplar: Onlar, aracıyı sonlu, diğer ikisini de sonsuz kabul etmişlerdir. Sonlu olan sonsuz olanın arkasında bir konumda olur.

54 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239.

55 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240.

56 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 241.

57 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261.

Zira sonlu olan sonsuzun kemal sıfatlarına sahip değildir. Bu durum, uzun boylu insanın yanında kısa boylu insan konumunda olma durumuna benzer. Onların dediği gibi insan, bedendeki hayattır. Bu durumda hayat, bedeni duyumlu hale getiren, kullanan bir şeydir. Ancak onların ileri sürdükleri bu aracın, her iki âlemi yönetme kudretine sahip olmalıdır. Buna dayanarak gerçek ilahın bir tek ilah olduğunu, bunun dışındaki karışım ve hayali fikirlerin temelsiz olduğu görülmüş olur.<sup>58</sup> İbn Şebîb'e göre insan, doğuştan eşyanın sonradan tek yaratıcı tarafından yaratıldığını ve iman esaslarını da düşünme ve akıl yürütme ile bilir. Ona göre eşyanın hakikati akıl yürütme ile bilindiği için inkârı küfrü gerektirmez. Ancak kesin nas ile bilinen hususlar din kapsamına girdiğinden inkârı küfrü gerektirir.<sup>59</sup>

## 2.4. Allah

İbn Şebîb, Allah'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzetilemeyeceğini belirtir. Allah'ın sıfatları konusunda teşbihte bulunanların küfre düşeceklerini ifade eder.<sup>60</sup> İbn Şebîb, Allah'ın sıfatları konusunda ise Allah'ın ezelden beri zatı gereğince âlîm, semî', bâsir ve kâdir olduğunu kabul eder. Ancak "Allah ezelden beri işiticidir," cümlesinin Allah'ın sağır olmadığı, anlamına geldiğini söyler. İbn Şebîb, "Yaratıcı ezeldir," sözünü kabul etmekle beraber, yaratılmış olanların da ezelden mevcut olduğu sonucunu içerdiği gerekçesiyle "Allah ezelden beri yaratıcıdır," sözünü reddetmiştir.<sup>61</sup> Allah'ın her dönemde zatı gereği bizâtihi kâdir olduğunu kabul eder.<sup>62</sup> İbn Şebîb hadis varlıkların kudretleri bizâtihi olmadığı için bu tür varlıkların fiilden önce kudrete sahip olmaları gerektiğini belirtir. Kudreti zatından kaynaklanmayanlar değişikliğe uğrayabildikleri gibi, yok olmayı da kabul ederler. Ancak zatı gereği kudret sahibi olan Allah, bu vasıflardan uzaktır.<sup>63</sup> İbn Şebîb'in Allah'ın sıfatları konusundaki anlayışı, Mu'tezile'nin tenzihi sıfat anlayışına uygundur.

## 2.5. İman

İbn Şebîb'in özellikle iman ve büyük günah işleyen kişi hakkındaki görüşleri, Mürcie ekolünün konu ile ilgili görüşlerine yakındır. Bundan dolayı da makâlât müelliflerince Mürcie'ye mensup bir kalamcı olarak kabul edilmiştir. İbn Şebîb'in iman konusundaki görüşlerine daha çok Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Abdülkerim eş-Şehristânî ve İbn Teymiye gibi kalamcılar eserlerinde yer verirler. Eş'arî'nin bildirdiğine göre İbn Şebîb, imanı şöyle tanımlamıştır: "İman, bilmek ve ikrar etmektir." Allah'ı ve Peygamber aracılığı ile onun katında gelenleri, Allah'ın adaletini ispat eden nakli ve akli deliller ışığındaki kaderi, Allah

58 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

59 Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, 140.

60 Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve zehâir*, 343.

61 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211.

62 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 213.

63 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 214.

hakkında teşbihî ret ve tevhîdî bilmek ve ikrar etmekten ibarettir. Bütün bunları bilmek imandır. Bunların birinde şüphe temek küfürdür. Şüphelinin küfründe şüphe etmekte küfürdür.<sup>64</sup>

Bu tanımda üzerinde durulan en önemli husus, kişinin Allah tarafından vahiy ile bildirilen bütün hususların doğru olduğunu bilmek ve ikrar etmektir. Ayrıca kader konusuna da vurguda bulunulmuştur. İbn Şebîb, kader konusunda cebri kader anlayışını değil, Mu'tezilenin sahip olduğu kader anlayışını savunur. Onu kader konusunda bu şekilde düşünmeye götüren etken adalet konusundaki düşüncesidir. Bu tanımda gözetilen konulardan biri de teşbihtir. Allah'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzetilemeyeceği vurgulanmıştır. Ayrıca bildirildiğine göre İbn Şebîb, Allah'ı diğer varlıklara benzetenlerin kâfir olacağını, çünkü onların Allah'ın sıfatları konusunda hata etiklerini belirtir.<sup>65</sup> Dikkat çeken diğer bir husus da iman edilecek esaslar hakkında kişinin herhangi bir şüphesinin olmaması gerekir. İman esaslarında şüphesi olanın küfre düşeceğini söylemiştir.

Abdülkâdir Bağdâdî ise Eş'arî'nin bu tanımına şunu eklemiştir: Allah'ı ikrar ve Müslümanların üzerinde birleştiği namaz, oruç, hac gibi hakkında ihtilaf etmedikleri şeyleri bilmektir. Burada vurgulanan şey, Müslümanların üzerinde ihtilaf ettikleri konular değil, ittifak ettikleri esaslar iman kapsamına alınmıştır. Bu durum Müslümanların birliğine önem verdiğini gösterir.<sup>66</sup> İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili söyledikleri Eş'arî'nin söylediklerinin özeti mahiyetindedir.<sup>67</sup>

İbn Şebîb, ilim konusunda ise şu görüşe sahiptir: İnsan âlemde bulunan eşyanın sonradan yaratıldığını zorunlu olarak bilir. Ancak hadis olan nesnelere yaratıcısının birden fazla olmadığı şeklindeki bilginin ise düşünme ve istidlal ile elde edileceğini söyler. Ayrıca iman esasları da yine aynı yöntemle bilinir. Nitekim bir insanın peygamber olduğu istidlal ile bilinir. Kesin nas yolu ile gelen şeylerin imandan olduğunu, ancak din konusunda yapılan yorumların din olarak sayılmayacağını belirtir.<sup>68</sup> İbn Şebîb'in bu son tespiti son derece önemlidir. Zira günümüzde İslâm dünyasını kasıp kavuran iç savaşların bir nedeni de, bazı grupların kendi yorumlarını din olarak kabul etmesidir. Kendi yorumunu kesin bir şekilde din olarak kabul edenler, diğer yorum sahiplerini tekfir etmişlerdir.

İbn Şebîb, eşya konusundaki hakikâti inkâr etmeyi, bir inanma ve akli çıkarım olduğu gerekçesiyle küfür olarak değerlendirmez. Bu durumun dini inkâr anlamına gelmediğini ifade eder. Ona göre Allah'a itaat etmek, Ona karşı kibirlenmeyi terk etmektir. Bu düşüncesini temellendirmek için şu örneği verir:

64 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallin*, 139.

65 Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve zehâir*, 343.

66 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 151.

67 Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul, Tevhîd Yayınları, 1997), 7/431.

68 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallin*, 140.

İblis, Allah'ı hem biliyor, hem de ikrar ediyordu, ancak ona karşı kibirlendiği için kâfir olmuştur. Şayet kibir hasletini kendisinde uzaklaştırsaydı, kâfir olmayacaktı.<sup>69</sup>

İbn Şebîb'e göre iman bölünebilir. Bu nedenle de insanlar iman bakımından birbirlerinden üstün olabilirler. Ayrıca İbn Şebîb, imanın bazı hasletlerden oluştuğunu, bazen bu hasletlerin birinin terkiyle imanın bir kısmını terk etme anlamına geldiğini bunun da küfür olduğunu belirtir. Nitekim Allah'ı bilip ikrar eden ancak peygamberi inkâr eden kâfir olur. Çünkü imanın hasletlerinden biri, Allah'ı ve peygamberleri bilip ikrar etmektir. Şayet kişi Allah'ı bilip Peygamberini inkâr ederse, emredilen şeyin bir kısmına iman etmiş olur. Hâlbuki iman, emredilen şeylerin tümüne iman etmektir. Bu nedenle imanın kısımlara ayrılacağını söyler.<sup>70</sup> İbn Şebîb, büyük günah konusunda ise, Allah'ı ve Peygamber'ini bilip ikrar eden kimsenin kendisinde bulunan iman sebebiyle mümin, günahı nedeniyle de fâsık olur. Ümmetin görüş birliği ile tekfir etmediği kişileri, farklı yorumlarından dolayı tekfir etmez.<sup>71</sup>

İbn Şebîb, dil açısından lafızları genel olan hükümlerin özel anlama gelebileceğini belirtir. Örneğin biri, "Beni Temim geldi," dediğinde bu sözle Temim kabilesinin tümü değil, bir kısmının geldiğini kast etmiş olur. Yine "Toprağımı kazdım" cümlesiyle toprağın tümü değil, bir kısmının kast edildiği aşikârdır.<sup>72</sup> Dilin bu özelliğinden hareketle Kur'an'da yer verilen genel haberlerin vaîd konusunda Allah'ın zikrettiği şeyler her gruba özel olduğu gibi genel içinde olabilir. Örneğin, "Haksız yere yetimlerin mallarını yiyenler"<sup>73</sup>... Namuslu kadınlara zina isnat edenler<sup>74</sup>... Kim bir mümini kasten öldürürse cezası cehennemdir.<sup>75</sup> Burada zikredilen ve zikredilmeyen benzer ayetler, vaîd konusunda genel olana delâlet eden ayetlerdir. Dil açısından konu özel olduğu halde haberin genel ifade ile gelmesi mümkündür. Yine dil açısından haklarında cezaî âyet gelen katiller, iftira atanlar ve yetimin malını yiyen vb. gruplar için özel olması caizdir. Bu ceza, onların bir kısmı hakkında olursa, bu suç onların büyük olanları hakkındadır. İbn Şebîb ve taraftarlarına göre Allah'ın bir suçtan dolayı ceza vermesi, daha büyüğünü af etmesi caiz değildir.<sup>76</sup> Eş'arî'nin verdiği bu bilgiden hareketle İbn Şebîb'in, Mu'tezile'nin vaîd konusundaki görüşünü büyük oranda kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, adlı eserinde vaîd konusunda Mu'tezile'den ayrıldığını belirtir.<sup>77</sup> İskâfî'nin vâid konusunda İbn Şebîb'e reddiye yazması, Ka'bî'nin verdiği bilgiyi teyit eder.<sup>78</sup> Muhtemelen Kâdî

69 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, 141.

70 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, 141.

71 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, 145.

72 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, 147.

73 en-Nisa 4/10.

74 en-Nur 24/4.

75 en-Nisa 4/93.

76 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, 148.

77 Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât*, 198.

78 İbn Nedim, *Kitâbü'l-fihrist*, 213.

Abdülcebbar'ın belirttiği gibi İbn Şebîb, önceleri "Vaîd" konusunda Mu'tezile ile ayın düşünürken daha sonra Mürcie gibi düşünmeye başlamıştır.<sup>79</sup>

İbn Şebîb'e kebir konusunda farklı görüşler isnat edilmiştir. Ona nisbet edilen bir görüş şöyledir: Kebire sahibini Allah, cehennemle cezalandırabilir. Onları cehenneme soktuktan sonra çıkarması da, çıkarmaması da mümkündür.<sup>80</sup> Ancak bu düşünce Mu'tezile'nin konu ile ilgili düşüncesine aykırıdır. Yine ona nisbet edilen diğer bir görüşe göre ise, büyük günah işleyen tövbe etmemişse bile bağışlanması mümkün olduğundan dolayı, küçük günah işleyenleri de bağışlaması gerekir. Aynı zamanda Allah'ın eşit olan salih amele aynı mükâfatı takdir etmesi gerekir.<sup>81</sup> Şayet Allah büyük günah işleyenlerden birini bağışlarsa onun konumunda olan insanların tümünü bağışlaması gerekir. Bunlardan birini cezalandırırsa da diğerlerini cezalandırması gerekir.<sup>82</sup> İbn Şebîb'in bu görüşü Mu'tezile ekolünün adalet anlayışı çerçevesindedir. İbn Şebîb'e kebir konusunda iki farklı görüş isnat edilmesinin nedeni muhtemelen konu ile ilgili önce Mu'tezile ile daha sonra Mürcie gibi düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Şehristânî'nin bildirdiğine göre İbn Şebîb, küfür sebebiyle cehennemde ebedi olarak kalmanın akıl aracılığı ile değil, ancak vahiy ile bilineceğini iddia etmiştir.<sup>83</sup> Ona göre kâfirler ebediyen cehennemde kalacaklardır. İbn Şebîb ve taraftarları, zulüm hakkında Allah'ın kudretine bir sınırlandırma getirmemek için Allah'ın zulüm etmeye, zorbalık yapmaya ve yalan söylemeye kadir olduğunu ancak kerih görülen bu vasıflar kendisinde eksiklik bulunanlardan meydana geldiği için Allah için ise bunun düşünülmeceğini belirtirler. Mu'tezile kelamcıları, zulmün Allah'tan sadır olmayacağı konusunda ittifak etmelerine rağmen Allah'ın, zulme kadir olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>84</sup> İbn Şebîb ve taraftarları, bu düşüncelerini şu örnekle temellendirmeye çalışmışlardır: "İnsan bir eve girmeye kadir olduğu halde Allah bizi o eve eşek olarak girmeye zorlasaydı, insanın oraya girmeye ilişkin kudreti, eşek olmak için bir kudret olmazdı." Yani Allah'ın zorbalık yapacağı kudreti, eksik olmasından kaynaklanan bir kudret değildir.<sup>85</sup> Bu çerçevede düşünüldüğünde Allah zulüm etseydi diyen kimselerin söylediği sözün bir anlamı olmaz.<sup>86</sup>

İbn Şebîb ile ilgili kaynaklarda çok sınırlı bulunan bilgilerden hareketle onun, kendi döneminde İslâm'a muhalif olan birçok farklı felsefi görüş ve inanç akımların görüşlerini eleştirmiş, özellikle iman, Allah'ın varlığı ve âlem ile olan

79 Kâdi Abdülcebbar, "Fadlû'l-İ'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübânenetihim lisâiril-muhâlfîn", 279.

80 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallin*, 149.

81 Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDY Yayınları, 2005), 30/ 574.

82 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehva ve'n-nihal*, 3/14.

83 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, 41,67.

84 Abdulhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 127.

85 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallin*, 384.

86 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallin*, 182.



münasebeti gibi konularda onlarla tartışan kelim âlimlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

### **Sonuç**

Hicri II. asırdan itibaren Irak merkezli rey ekolü ile daha çok Medine merkezli rivayet kültürü oluşmaya başlamıştır. Erken dönem kelamcıları rey ekolünün temsilcileridir. Bu dönemde yetişen kelamcıları, İslâm düşüncesinin oluşumuna büyük katkıları sağlamışlardır. Onlar aklın bütün gücünü kullanarak İslam inanç ilkelerini, rasyonel bir zeminde başta Yahudi ve Hristiyanlar olmak üzere bütün yabancı felsefi ve fikrî akımlara karşı savundukları gibi mühlid ve zındık olarak adlandırılan şahıslara karşı da en güzel şekilde savunmuşlardır. İslâm akide sistemini savunan Muhammed b. Şebîb gibi bazı şahsiyetler, bazı konularda mensubu oldukları ekollerin ortaya koydukları görüşleriyle yetinmeyip farklı ekollerin görüşlerinden de yararlanmışlardır.

Muhammed b. Şebîb'in Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için birçok felsefi akımla giriştiği mücadelesinde günün şartlarında ortaya koyduğu performans takdire şayandır. Özellikle tevhid konusunu, felsefi bir metotla aklın imkânıyla tabîattaki varlıklardan ve onların hareketlerinden yola çıkarak açıklamaya ve temellendirmeye çalışmıştır. Maddenin ezeli olduğunu savunan felsefeciler ile bütün tabîatçı akımların âlem ile ilgili görüşlerini sistemli bir şekilde eleştirmiştir. Kendisinden sonra gelen kelamcıların bir kısmı söz konusu felsefi akımlarla tartışırken, İbn Şebîb'in konu ile ilgili yaptığı eleştirilerinden yararlanmışlardır. İmam Mâtürîdî özellikle tevhid inancını savunurken zaman zaman eleştirmesine rağmen İbn Şebîb'in konu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Dolayısıyla İbn Şebîb'in tevhid ile ilgili görüşlerin çoğu, onun vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

Eş'arî kelamcıları ve makâlât müellifleri, İbn Şebîb'in tevhid ve adalet görüşleriyle Mu'tezileyi, büyük günah ve vaîd konularında ise Mürcie ekolünün görüşlerini savunduğunu belirterek iman, irca, kebire, ahiretteki mükâfatlandırma veya cezalandırmanın nasıl meydana geleceğini beyan eden konulardaki görüşlerine yazdıkları eserlerde yer vermişlerdir. İbn Şebîb ile ilgili mevcut eserlerde var olan bilgilerden hareketle ilk dönem İslâm düşüncesinin öncü âlimlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/573-575. Ankara: TDY Yayınları, 2005.
- Câhîz, Ebu Osman b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İtimâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1, 143-168. Erişim Haziran 2014.
- Ebu Hayyân et-Tevhidî, Ali b. Muhammed b. el-Abbas. *el-Besâir ve zehâir*. thk. Davud el-Kâ'bî. Beyrut: Dârü Sâdr, 1988.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-. *el-İntisâr ve'r-red ale'bnir-Râvendî*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Evrâku Şarkıyye, 1993.
- [http://www.milelvenihal.org/dergi\\_Arsivi.aspx](http://www.milelvenihal.org/dergi_Arsivi.aspx)
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kuteybe, Muhammed. *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*. çev. Hayri Kırbaçoğlu. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak. *Kitâbü'l-fihrist*. thk. Rıza Teceddüd el-Mazendârî. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mesire, 1988.
- İbn Teymiyye, *Takıyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed. İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul, Tevhîd Yayınları, 1997.
- İbnu'r-Râvendî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshak. *Kitâbü fâdihatü'l-Mu'tezile*. Paris, Editions Ouedat, 1975.
- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî. *Kitâbu'l-makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Ku'ran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Fadlî'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetihim lisâiri'l-muhâlîfin*. thk. Fuad Seyyid. Tunus:ed-Dârü't-Tunisiyye, Li'n-Neşr, 1974.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 115-143.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.
- Murtezâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Darü'l- Müntezir, 1988.

- Seyyid, Rıdvan. *Tefsir'ü Ebi Bekr el-Esem*. thk. Hıdır Muhammed Nabha. Beyrut: Darü Kütübî'l İlmiye, 2007.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Yunan Sofistlerinden Günümüze Uzanan Bir Din Karşıtlığı: Agnostizm ve Umursamazcılık". *Din Karşıtlı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd., 95-105. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şehristânî, Muhammed eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/252. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldız, Metin. "Hayyât ve el-İntisar Adlı Eserinin Mu'tezile Araştırmalarında Önemi". *Ahtamara I. Uluslararası Multidisiplinler Çalışmalar Kongresi*. ed. Mehibe Sahbaz vd., 288-296. Van: İksad Yayınevi, 2018.
- Yıldız, Metin. *İbn Metteveyh'in Kozmolojisi Anlayışı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

## Niyazi Berkes'e Göre İslam ve Çağdaşlaşma

### Islam and Modernization According to Niyazi Berkes

**Murat KOBYA**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of  
Philosophy and Religious Sciences  
Bolu, Turkey  
muratkobyay@ibu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-3221-1430

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 12 Mart / March 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 09 Mayıs / May 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 233-251

#### Atıf / Cite as

Kobyay, Murat. "Niyazi Berkes'e Göre İslam ve Çağdaşlaşma". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 233-251.

**Doi:** 10.33460/beuifd.702675

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Niyazi Berkes (1908-1988), Türk modernleşmesi ve çağdaşlaşması ile ilgili görüşleriyle tanınan önemli bir fikir adamı ve sosyologdur. Berkes'in, çağdaşlaşma meselesini; aydınlanmacı-pozitivist, modernleşmeci, batı merkezci bir paradigmadan hareketle çözümlenmekte olduğu görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu paradigmaya yönelik tüm eleştirilerin Berkes'e de yöneltilebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun Kur'an, Sünnet, İslam Hukuku, Tasavvuf gibi konulardaki yazıları, yer yer ilgi çekici, değerli tespitler de barındırmakla birlikte; ilahiyat alanına yabancı olmanın, müsteşriklerin tarafı yorumlarına itibar etmenin ve aydınlanmacı-pozitivist din tasavvuruna sahip olmanın yarattığı çelişkiler ve sınırlılıklarla maluldür. Berkes'in; İslam Hukuku'nun, dini dogmalara dayandığı için durağan bir toplum yarattığı, toplumsal değişmeye karşı, çağdaş ihtiyaçları karşılamaktan uzak olduğu gibi tespitleri bizce gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkıh bilgileri, dinin ruhuna ve açık naslara aykırı olmayan örf ve adetleri muteber kabul etmiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun küllî kaidelerinden biri olarak belirlemişlerdir. Onlar, verdikleri hükümlerde kamu yararını gözetmişler, hakkında nasslarda kesin bir hüküm bulunmayan hususlarda, dinin ana gayelerini gözetmek kaydıyla, sosyal realiteyi de göz önünde bulunduran içtihatlarda bulunmuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Çağdaşlaşma, Laiklik, Niyazi Berkes, İslam Hukuku, Batı Merkezçilik.

**Abstract:** *Niyazi Berkes (1908-1988) is an important intellectual and sociologist known for his views on Turkish modernization and secularization. Berkes resolves the issue of modernization from an enlightened-positivist, modernist, western centrist paradigm. Therefore, we can easily say that all criticisms of the mentioned paradigm can be directed to Berkes. Although his writings on the subjects such as the Qur'an, Sunnah, Islamic Law and Sufism contain interesting and valuable determinations; it has contradictions and limitations caused by being a stranger to divinity, relying on the biased interpretations of orientalisks and having an enlightened-positivist conception of religion. Berkes' determinations that Islamic Law based on religious dogmas creates a static society, is against social change and is far from meeting modern needs; in our opinion, does not reflect the truth. Fiqh scholars have accepted customs and folkways that are not contrary to the spirit of religion and clear dogmas, and have determined that the provisions will change with the change of time as one of the pillars of Islamic Law. In their judgments, they respected the public interest and made jurisprudence on matters where in dogmas there is no definite judgment about them taking into account the social reality, provided that they take into account the fundamental purposes of religion.*

**Keywords:** *Sociology of Religion, Modernization, Laicism, Niyazi Berkes, Islamic Law, Western Centricism.*

## Giriş

İslam dininin ve dini geleneğinin akla ve bilime dayalı çağdaş medeniyet ile uyumlu olup olmadığı meselesi, Batılılaşma maceramızın başlangıcından beri tartışılmaktadır.

Radikal Batılılaşma taraftarları, akla ve pozitif bilime dayanan çağdaş Batı medeniyetinin bir bütün olup tümüyle alınması gerektiği, bu medeniyetin karakteristik özelliğinin irrasyonel, metafiziksel, dogmatik, donuk karakterli dini düşüncenin yerini rasyonel, pozitif, eleştirel, dinamik karakterli bilimsel düşüncenin alması olduğunu savunmaktadırlar. Bu bilimsel zihniyet sayesinde Batı ilerlemiş, bilim, teknoloji ve endüstri alanında devrimler gerçekleştirmiş ve böylece dünyanın efendisi haline gelmiştir.

Aydınlanmacı-positivist karakterli bu perspektife göre, tüm toplumlar tarihi, kültürel, coğrafi vb. farklılıklarına rağmen bu dönüşümü yaşamak zorundadırlar. İnsanlık tarihini biçimlendiren zorunlu evrim yasaının hükmü budur. İslam dininde ruhbanlığın olmaması, feodal ekonomik sistemin gelişmemesi gibi farklılıklar bu hükmü değiştirmemektedir. Bütün Ortaçağ toplumları özünde aynıdır. İrrasyonel, teolojik, dogmatik, donuk düşünce Ortaçağ'ın karakteristik özelliğidir. Bu bakımdan Batı ile Doğu arasında bir farklılık yoktur. Biz de eğer dünyada söz sahibi olmak, müreffeh, güçlü bir millet olmak istiyorsak, Ortaçağ kafasından sıyrılmak, Batı Rönesans ve Aydınlanmasının izinden giderek bilimsel düşünceyi kendimize rehber edinmek zorundayız. Bizim için bu bir tercih değil zorunluluktur. Bu, din düşmanlığı değildir. Dindar kesimlerin din elden gidiyor,

diye düşünmesine gerek yoktur. Çünkü Batı'da bilimsel devrim sonucunda din ortadan kalkmamıştır. Halen kiliseler varlığını ve etkinliğini devam ettirmektedir. Yalnızca, din kendi öz alanına yani vicdanlara çekilmiş, toplumsal hayat üzerinde belirleyici olma vasfını kaybetmiştir.

Bu yaklaşıma göre aslında din bir vicdan meselesidir. Dinin kendisine ait olmayan toplumsal alanlara karışması, tarih boyunca felaketlere sebep olmuştur. Dinin gerçek yeri olan vicdanlarda kökleşmesi; siyasete alet edilmemesi, saf ve temiz dindarlığın gelişmesi açısından en iyi yoldur. Bizde de, Ortaçağ boyunca Batı'da olduğu gibi, dinin toplumsal hayata müdahale etmesi, din kisvesine bürünmüş akıl ve bilim dışı geleneklerin toplumda belirleyici olması, dini geleneğin ürettiği dogmatik düşüncenin hâkimiyeti, ilerlememiz ve çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmamız yolunda ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Kısaca görüşlerini özetlediğimiz bu yaklaşımın tam karşısında, İslamcı adıyla bilinen bir akım yer almaktadır. İkinci Meşrutiyet döneminde dikkat çeken bu akım, Osmanlı Devleti'nin geri kaldığının, dolayısıyla geleneksel düzenin devam ettirilemeyeceğinin farkındadır. Bir şeyler değişmeli, Batı'dan özellikle bilim ve teknik alanında iktibaslar yapılmalı, geleneğin kalkınmaya engel olan yönleri törpülenmelidir. Ancak bu harekete göre topyekün Batılılaşma bir intihardır. Çünkü biz Batı'dan çok farklı bir medeniyete sahibiz. Bizim medeniyetimizin temelinde İslami dünya görüşü vardır. İslam dini toplumda birlik ve beraberliği sağlayan, insanları ortak inanç ve idealler etrafında birleştirip, millet haline getiren vazgeçilmez bir değerdir.

İslamcılara göre Batı ile Doğu birbirinden farklıdır. Batı'da din karşıtı görüşlerin kökleşmesi Katolik kilisesinin baskıcı tutumu ve Hıristiyanlığın tahrif edilmiş olmasıyla alakalıdır. Hıristiyanlık, birtakım çıkarlar uğruna tahrif edildiği ve toplumu sömüren güçlerle işbirliği halinde olduğu için şimşekleri üzerine çekmiştir. İslam ise ilahi mesajı tüm berraklığıyla aksettiren dindir. Toplum üzerinde baskı aracı olan kilise ya da ruhbanlık benzeri bir kurum da İslam'da mevcut değildir.

İslamcılar, esasen hak din olan İslam ile selim aklın ve bilimin çatışmasının mümkün olmadığı kanaatindedirler. Çünkü akıl da vahiy de aynı kaynaktan gelir. Aklı bir yol gösterici olarak yaratan Allah, insanlara rahmetinden dolayı vahiy ile de doğru yolu göstermiştir. Akıl İslam'da muteber bir bilgi kaynağıdır. Ancak akılla bilinemeyecek hususlarda vahyin irşadı gereklidir.

İslam dininin yalnızca inanç ve ibadetlerden ibaret olmadığını vurgulayan İslamcılar onun, hayatın tüm alanlarını ihtiva eden hükümler koyduğuna dikkat çekmektedirler. Müslüman, hayatının her alanında Allah'ın hükümlerine uygun hareket etmekle mükelleftir. Bireysel, toplumsal, siyasi, ekonomik, hukuki vb. hayatın tüm alanları İslam'ın kurallarına uygun bir şekilde düzenlenmelidir. İslam'da dini-dünyevi ayırımı yoktur. Esasen İslam, ilahi kaynaklı bir dünya

görüşüdür, eşyaya ve olaylara bir bakış tarzıdır, bir zihniyettir. Elimizde böyle bir dünya görüşü varken, Batı'nın sahte dinleri olan ideolojilere ihtiyacımız yoktur. Başta Fıkıh olmak üzere İslami ilimler bu dünya görüşünün bir ifadesidir.

İslam Hukuku'nun vahye dayandığı için donuk, çağın gereklerine aykırı bir hukuk sistemi olduğu görüşü, bu yaklaşıma göre gerçeği yansıtmamaktadır. İslam Hukuku, çağın gereklerine uyum sağlayacak araçlara sahiptir. Yeni ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmek, yeni açılımlar sağlamak için içtihat müessesesinin çalıştırılması yeterlidir.

İslam, bilimi Müslüman'ın yitiği olarak görür, nerede bulunursa alınmasını salık verir. Müslümanlar tarih boyunca farklı düşüncelere açık olmuş, Yunan felsefesi ve mantığından yararlanmakta bir sakınca görmemiştir. Şimdi de Batı bilim ve felsefesinin bize uygun olan yönlerinden istifade edebiliriz. Ancak bu istifade, kendimize mal etme, kendi inanç ve medeniyet tasavvurumuza uygun hale getirmek şartıyla mümkündür.

Esasen Batı bugünkü ilerlemesini İslam medeniyetine borçludur. Ortaçağ'da bilimsel düşünceyi temsil eden Müslümanlar, Avrupa'nın skolastik uykusundan uyanmasına sebep olmuş, Rönesans ve Reform hareketlerine kaynaklık etmiştir. Ancak zamanla İslam Dünyası'nda bilimsel düşünce gerilemiş, taassup hâkim hale gelmiş ve böylece Müslümanlar gerilemiştir. Batı'nın bilim ve teknolojisi alınmalı, ancak bizim medeniyetimize uygun düşmeyen kültür ve değerleri reddedilmelidir. Batı taklitçiliği bize özümüzü kaybettirmekte, kimlik bunalımına yol açmakta, milli bünyemizi bozmakta ve bizi yavaş yavaş ölüme götürmektedir.

Ana hatlarıyla özetlediğimiz bu tartışmaya katkı sağlamış en önemli isimlerden birisi de, hiç kuşkusuz Niyazi Berkes (1908-1988)'dir. Berkes, gerek "Türkiye'de Çağdaşlaşma" adlı temel eserinde, gerekse diğer eserlerinde konuyla ilgili önemli görüşler ortaya koymuştur.

Bir Kemalist ideolog olan Berkes, kendini Cumhuriyet devrimlerinin halka anlatılarak yaşatılmasına adanmış, sosyal demokrat ve sol Kemalist dünya görüşlü bir fikir insanı olarak tanınmaktadır.<sup>1</sup>

Niyazi Berkes, bilim anlayışı itibarıyla "tipik bir Aydınlanmacı" düşünür profiline sahiptir. Berkes'e göre bilim, rasyonel düşünme tarzının ürünüdür. Bu düşünme tarzı, Aydınlanma çağı ile birlikte bilimin temel özelliklerinden biri haline gelmiştir. O, Atatürk devrimlerini ve özellikle laikleşme yönünde atılan adımları geleneğin ve geleneksel düşüncenin yerini aklın, rasyonel düşüncenin alması olarak görmektedir. Bu yönüyle Cumhuriyet, bir nevi Aydınlanma devrimi

<sup>1</sup> Gökhan Ak, *Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 270, 273.

niteliğindedir.<sup>2</sup> Ona göre, son iki yüzyıl içinde karşılaşılan yaşamsal sorunlar, dinsel-geleneksel kurumların ve düşünce biçimlerinin terk edilmesi, akılcı-laik bir zihniyetin ve kurumsallaşmanın etkin olabilmesi ile çözülebilmiştir. Rasyonel zihniyet ile dinsel-geleneksel zihniyetin bir arada var olması mümkün değildir.<sup>3</sup>

Berkes, laiklik ve sekülerleşmenin İslam dünyasındaki gelişimi ile Hıristiyan-Batı dünyasındaki gelişiminin birbirinden çok farklı olduğunu; bunun, iki medeniyet arasındaki tarihi-kültürel tecrübe farklılığı ile iki din arasındaki kurumsal-teolojik farklılıktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ancak ona göre bütün bu farklılıklara rağmen Batı'yı model alarak çağdaşlaşmak, Müslüman toplumlar için bir zorunluluktur.

Berkes, yukarıda bahsedilen radikal batılılaşma hareketinin tipik bir temsilcisi olarak dikkat çekmektedir. Biz, bu çalışmamızda, Berkes'in İslam dininin temel kaynakları ve tarihi-kültürel tecrübesinin çağdaşlaşma sürecini nasıl etkilediği ile ilgili yaklaşımlarını ele alıp tartışacağız. Böylece batılılaşma sürecinin daha iyi anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlıyoruz.

### 1. Laiklik, Sekülerleşme ve Çağdaşlaşma Kavramları

Berkes, laiklik ve sekülerlik kavramları arasındaki farklılıklardan bahsederek, Türkçeye Fransızcadan geçen "Laiklik" teriminin, İslam-Türk din ve siyaset geleneğine yabancı bir kelime olduğunu belirtmektedir. Buna göre, terimin Fransızca aslı olan "laïcisme" kelimesi, Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde kullanılan bir kelime olup, aslen Grekçedir. Laik kelimesi, "laos" kökeninden gelen "laikos" kelimesinden alınmıştır. Bu kelime Grekçede "halk" anlamına geliyordu. Ortaçağda bu kelime; rahip olmayan, din adamı olmayan kişiler anlamı kazandı. Din adamları sınıfına da "Klerikos" denildi. Böylece "Klerikos-Laikos (Din adamları- Din adamı olmayan kişiler)" ayrımı ortaya çıktı. Bugün Fransızcada kullanılan "laïcisme" tabirinin karşılığı olarak, İngilizce ve Almancada kullanılan, Türkçeye "sekülerizm" olarak geçen deyim ise, Latince "saecularis" kelimesinden alınmış olup; çağdaş, yani din gibi sabit değil, zamanla değişen anlamına gelmektedir.<sup>4</sup>

Berkes, "Türkiye'de Çağdaşlaşma" adlı eserinde, Türkiye'nin iki yüzyıldır tecrübe ettiği toplumsal değişme sürecini en iyi ifade eden terimin; sekülerleşmenin Türkçe karşılığı olan "çağdaşlaşma" olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> Bununla birlikte

2 Elif Türkislamoğlu, *Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes İle Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 25.

3 Hasan Dinçer, *Niyazi Berkes'e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 220.

4 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyuş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 17-18; Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 105.

5 İsmail Çağlar, "Türk Modernleşmesi Literatürünün Avrupamerkezlik Penceresinden Değerlendirilmesi", *İnsan&Toplum*, 3/6 (2013); 139; Gül Aktaş, *Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 32.



o; yazılarında, “laiklik” terimini de, aralarındaki nüansa işaret etmekle birlikte, yer yer aynı süreç ve olguyu ifade etmek üzere kullanmaktadır.

Berkes, İslam’da ve Hıristiyanlıkta din-devlet ilişkilerinin tarihi seyirindeki farklılıklardan bahsederek, şunları söylemektedir: “Hıristiyanlık, kendinden önce var olan siyasi bir örgüt olan Roma İmparatorluğu’nun içine, ayrı bir örgüt olarak sonradan girebilmişti. İslam ise, böyle bir siyasi örgütlenmenin olmadığı bir ortamda doğmuştu. Peygamber’in bizzat kendisi, bir şehir devleti kurmuştur. İslam, hem yeni bir din hem de yeni bir devlet olmuştur. Böylece bir devlet örgütü ile bir din örgütü ayrılığı, İslam’ın yayıldığı coğrafyada hiçbir zaman gelişmemiştir. Hıristiyanlık ile İslam’ı dünya ile ilişkiler açısından karşılaştırırsak; Hıristiyanlıkta, devlete paralel ya da ondan üstün bir din örgütü olmasına karşın, Müslümanlıkta dinsel örgütlenmenin devlet karşısında atıl kaldığını görürüz. İslam geleneğinde din, devletin gücü altında özel kişi hukuku olarak kalmıştır.”<sup>6</sup>

Berkes’e göre laiklik sorunu, sanıldığı gibi aksine, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde çok daha önemli, büyük ve çetrefillidir. Hıristiyanlıkta dini olan ile dünyevi olan, kilisenin olan ile devletin olan arasında ayırım yapmak, temsilciler ve sınırlar belli olduğu için, nispeten kolaydır. İslam’da ise din ile dünya arasındaki sınırlar belirsiz olduğu için, bu hem güçtür; hem de alışılmamışın dışında bir çaba olarak görülür.<sup>7</sup>

Berkes’e göre; İslam dininde ruhbanlık ve kilise teşkilatı olmadığı için, laikliği yalnız bir kilise-devlet sorunu olarak algılayan bizdeki laiklik ve çağdaşlaşma karşıtları, bu sorunun Müslüman dünyada bir karşılığı olmadığını savunmuşlardır. Hâlbuki çağdaşlaşma, yalnızca dar anlamda bir din-devlet ya da kilise devlet ayırımı değil, çok daha geniş anlamda; geleneksel, donuk kural ve kurumlar yerine çağın gereklerine uygun kural ve kurumları geliştirme, yani “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” sorunudur. Ona göre; değer yargıları olmayan hiçbir toplum yoktur ama bazı değerler zamanla değişmeyip, katılaşma, kireçleşme eğilimi gösterirler. Kişiler değişmez kurallara göre yaşamayı kolay ve rahat bulurlar ancak değişme zorunluluğunun sillesini yemeyen toplum yoktur. Böyle zamanlarda toplumda yüksek kabul edilen değerler, dini değerler kılıfına girerler. Din, değişmeye direnen geleneğin son kalesidir. Aslında gelenekten kaynaklanan alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi algılanmaya başlar. İşte çağdaşlaşmanın fonksiyonu, toplumu bu “dinselleşme humması”nın yakasından kurtarmaktır. Dolayısıyla laikliği yalnızca devlet içinde din ve dünya işleriyle ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması sorunu olarak görmemek gerekir. Laiklik, geniş anlamıyla, sosyal hayatın birçok cepheleriyle din arasındaki ilişkinin çözülmesidir. Yani bizdeki anlamıyla laiklik, sadece siyasi ve dinsel otoritenin ayrılması değil; ailenin, eğitimin, ekonomik hayatın, hukukun hatta görgü kuralları, kıyafet

<sup>6</sup> Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 86-88.

<sup>7</sup> Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 96-98.

vs. alanların; değişmez din kurallarından ayrılarak zamanın ve hayatın icap ve zorunluluklarına göre tayan ve tanzim edilmesi meselesidir.<sup>8</sup>

Berkes'in, çağdaşlaşma meselesini; aydınlanmacı-pozitivist, modernleşmeci, batı merkezci bir paradigmadan hareketle çözümlenmekte olduğu açıktır. Dolayısıyla söz konusu paradigmaya yönelik tüm eleştirilerin Berkes'e de yöneltilebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İnsanlık tarihinin sürekli ileriye doğru tekâmül eden tek çizgili bir evrim süreci olduğu, modern Batı medeniyetinin evrimin en ileri hatta nihai aşamasına ulaştığı, dolayısıyla geri kalmış olarak tanımlanan diğer medeniyetleri temsil eden toplumlar tarafından taklit edilmesinin zorunlu olduğunu savunan söz konusu paradigmaya, batıda ciddi eleştiriler yöneltilmektedir. Özellikle, toplumsal değişmeyi, ampirik olarak doğrulanması mümkün olmayan evrim yasası ile açıklaması; sosyal olayların karmaşık doğasını göz ardı eden indirgemeci analizleri; toplumlar arasındaki tarihi, sosyal, kültürel farklılıkları yok sayan genellemeleri; batılı toplumların ilerlemesi ve diğer toplumların geri kalmaları hususunda emperyalizm faktörünü yok sayması; genel, soyut, kurgusal doğası eleştirilerde en çok öne çıkan hususlardır.<sup>9</sup> Berkes'in bilim, felsefe, akıl, teknoloji, din, gelenek gibi temel kavramlarla ilgili Batı'daki çağdaş tartışmalardan haberdar olmadığı ya da bunlardan ısrarla söz etmediği görülmektedir.<sup>10</sup>

## 2. İslam ve Teokrasi

Osmanlı devletini tanımlayanlar, onu kimi zaman feodal, kimi zaman da teokratik bir düzen olarak tanımlamışlardır. Gerçekte bu iki kavram da Osmanlı devlet geleneğine yabancı ve aykırıdır. Feodal düzen yalnızca, kapitalist sistem öncesi Batı Avrupa'da ve Japonya'da ortaya çıkabilmiştir.<sup>11</sup> Osmanlı düzeni, teokratik de değildir. Teokrasinin tipik örneği Roma Katolik din devletidir. Osmanlı padişahlığı ise, kilise ya da dine dayanan bir hükümdarlık değildir. Osmanlı Devleti'nde amme hukukunun Şeriat'tan çıktığı söylenemez. Şeriat, devlet için yalnızca bir meşrulaştırma aracı olarak işlevseldir. Padişahlık rejiminde, teokrasinin hilafına, din maslahatı değil devlet maslahatı önde gelir. Ulema, devlet maslahatının görevlileridir. Bu rejimde İslam dininin en üstün otoriteleri Kadı asker ve Şeyhülislam'dır. Bunlardan birisi devletin en yüksek yargı otoritesi diğeri ise fetva otoritesidir. Ancak ikisinin de devletin üzerinde bir otoritesi söz konusu değildir. Sünni İslam anlayışına aykırı görüşleri olanlar, ancak devlet için bir tehdit olarak görülürlerse cezalandırılırlar. Yeniliğe karşı her tepkinin dinden ve din adamlarından geldiği inancı, Batılı gözlemcilerin yanılışı olup, gerçeği

8 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 19-22; Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 105-106.

9 Bünyamin Solmaz, "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2011): 44-49.

10 İlhan Kutluer, "Niyazi Berkes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 508.

11 Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 96-98.

yansıtmamaktadır. Bir dinsel rejimde devletin dininden başka bir din tanınmaz. Oysa Osmanlı'da farklı din mensupları devlet tarafından tanınmıştır. Osmanlı rejiminin en önemli yönü, dinsellik değil gelenekselliktir.<sup>12</sup>

Berkes'e göre laikliği savunmak için, bu asılsız teokrazi kuramına gerek yoktur. Bu kuram Müslüman devletlerin din-devlet örgütlenmeleri tarihi ile tamamen alakasız olup, Hıristiyan toplumların tarihi tecrübesi ile bağlantılıdır.<sup>13</sup> Ona göre, Peygamber'in ve halifelerinin zamanında görülen toplum, başat olarak dünyevi bir toplumdur. İslam ümmeti birliği de bir ideal olmaktan öteye geçememiştir. İslam diniyle İslam devleti zorunlu olarak her zaman birlikte bulunmamıştır. Devletin İslam devleti olmadığı ya da bir devlet otoritesinin olmadığı durumlarda da Müslümanlar var olmuştur. Şeriat, ortaçağ devletinin meşruiyet ihtiyacını sağlayan, yeniliği ve değişmeyi engelleyici bir kaynaktan öteye geçememiştir.<sup>14</sup>

Peygamber'in ve halifelerin zamanındaki toplumun dünyevi karakterli olduğunu, teokrazi kuramının Müslüman devletlerin tarihiyle hiçbir alakasının bulunmadığını söyleyen Berkes, başka bir yazısında ise, İslamiyet'in ilk dönemlerindeki devlet biçimine teokrazi adı verebileceğimizi iddia etmektedir. Ona göre bunun sebebi İslam'ın, Hıristiyanlıktan farklı olarak yerleşik, kurulu, büyük bir dünya İmparatorluğunun içinde neşet etmeyip, daha başlangıcından itibaren dini bir devlet olmasıdır. İslam örgütü başlangıcından itibaren siyasi bir uzviyet olmuştur. Peygamber'in kurduğu devlet bu durumda teokratik bir devlettir. Yani bütün sosyal hayat dini esaslara göre düzenlenmiştir. İlk halifeler zamanında da, bu böyle idi. Emeviler döneminde teokratik devlet rejimi iyice yerleşmiştir. Çünkü o zaman için dinsel örgütlenmeden ayrı bir siyasal örgütlenme yoktur. Abbasiler zamanında da durum böyle devam eder. Fakat İslam dünyasında bütün Müslümanların aynı devletin egemenliği altında olmaları durumu ortadan kalkınca, dünyasal ve dini egemenlik arasında ayrılık ortaya çıkar. On birinci yüzyıl ortalarında halifelik dünyevi egemenlikten tamamen ayrılır. Halifeler on altıncı yüzyıla kadar siyasal güç ve egemenlikten mahrum kalırlar. Dünyasal hükümdarlar halifelere, sadece hükümdarlıklarını tasdik ettirirler. Bu çağa kadar Osmanlı hükümdarlarının da halifelik vasfı yoktur. Devlet, siyasal ve çağdaş gereklere göre yönetilmektedir.<sup>15</sup>

### 3. Kur'an'da Hukuk, Siyaset ve Devlet Tasavvuru

Berkes'e göre, "İslam'ın din olarak ilk ve tek yapısı" olan Kur'an'ın, siyaset dâhil bütün toplumsal yaşam alanını kapsayan kurallar koyduğu iddiasını savunmak kolay değildir. Esasen hiçbir İslami kaynakta, yani ne Kur'an'da ne Sünnet'te ne de Fıkıh'ta, belli bir devlet biçimi öngörülmemiştir. Kur'an, Müslümanların

12 Berkes, *Teokrazi ve Laiklik*, 29-32, 100-103.

13 Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 185.

14 Berkes, *Teokrazi ve Laiklik*, 29-32.

15 Berkes, *Teokrazi ve Laiklik*, 106-107.

dini ahlak ve dünya görüşünün birincil kaynağı olup, Peygamber'in özel anlamda söylediklerinin toplamıdır. O, moral öğretilerden, Tanrı'nın koyduğu kurallara uymayanlara yönelik uyarılardan, yaşanan olaylarla ilgili görüş ve düşüncelerden oluşur. Kur'an; dünyadan çekilme, onu reddetme ya da devirme öğretisi geliştirmez. Dünyevi bir topluma hitap eder, hatta eski toplumun bazı yanlarını da benimser. Kur'an'ın bir hukuk sistemi kurma eğilimini gösteren hiçbir veri yoktur. Onda, siyasi olarak örgütlenmiş bir toplumun hukuk problemlerini çözmeye yönelik bazı eylem kuralları varsa da, siyasi anlamda bir toplumsal devrim öngörülmediği için, bu kurallar eski toplumsal düzenin çerçevesi içinde ve bireysel temelli ortaya konulmuştur. Bunlar ancak, dünyevi bir sistemin ekonomik, siyasi ve yasal yapısının ahlaki/manevi temelleri olarak değerlendirilebilir. Kur'an'da dünya, açıkça siyasal bir sistem olarak görülmez. Onun dünya ile ilgili olan emirleri, ahlak ve din kuralları olmaktan öteye geçemez. Kur'an'ın eski sayılan parçalarında ekonomik işlerle ilgili emirler var fakat hiçbiri hukuk kuralı değildir, moral önerilerden ibarettir. Kur'an'ın metni, tonu, hukuka ve geleneğe karşıtlığı, ondan doğrudan doğruya bir hukuk geleneği çıkarmaya yarayacak nitelikte değildir. Onun amacı, insana içinde bulunduğu toplumsal çatı içinde hüküm gününün imtihanından geçmesini sağlayacak eylemlerde bulunmayı hatırlatmaktadır.<sup>16</sup>

O; siyasi, yasal ve ekonomik kurumlara karşı ya muhafazakâr ya da ilgisiz görünür. Bu sorunlara dinsel bir toplumun sorunları olarak bakmaz. Onlarla sadece kişinin ahlaki doğruluk ve iyiliği ölçüsünde ilgilenir. İster bir kent, isterse bir devlet toplumunun sorunları olarak insandan istediği iyilik, pratik ahlak sorunları olarak görülür. Siyasi işler, ümmetin çözümleneceği sorunlardır. Kur'an, yeni bir toplumsal örgütlenme önermediği için, var olan siyasal örgütü meşru kabul eder gibi görünmektedir. "İcma" ve "meşveret" gibi geleneksel Arap uygulamalarını destekler. Kur'an'ın hukuksal denilebilecek yönleri, eski Arap hukukundaki kurallar doğrultusunda olup, bunlarda içerik açısından çok az yenilik olsa da, biçim bakımından hiçbir yenilik yoktur; bunlarla toplumsal alanda değişiklik gerçekleştirilmesi amacı da güdülmez. Yenilik denilebilecekler de, eski Arap geleneğindeki çocuk öldürme, çok eşlilik gibi eylemlere sınırlamalar koymaktan ibarettir. Aynı doğrultuda, eski paganlık döneminde; bilinen, geleneksel olan, toplumca iyi görülen anlamında kullanılan "maruf" kelimesi ile bilinmeyen, toplumca istenmeyen anlamında kullanılan "münker" kelimesi, Kur'an'da da aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Tanrı'nın kuralı, "maruf" ve "münker" olanın belirleyicisi olarak tayin edilerek, söz konusu kelimelerin anlamları genişletilmiştir. Kur'an'da sadece hukuk kuralları değil, ibadetler ile ilgili kurallar bile belirsizdir. Bugün İslami olarak bilinen ibadet ya da hukuk ile ilgili kurallar, aslında Kur'an'a değil, İslam ümmeti içinde zaman içinde gelişen uygulamalara dayanmaktadır.<sup>17</sup>

16 Niyazi Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 70-76.

17 Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, 70-76; Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 53-57.

Berkes'in, Stanley Lane-Poole adlı Batılı bir yazar tarafından yazılıp "Kur'an: Şiir ve Kanunları" adı ile Avni Doğan tarafından 1942 yılında Türkçeye çevrilen bir kitaba ilişkin kaleme aldığı tanıtım yazısı da konumuz açısından dikkat çekicidir. Söz konusu kitapta yazar, Hz. Muhammed'i sosyal ve psikolojik çatışmalar yaşayan, intihara meyilli, asabi, heyecanlı ve hatta şizofren bir kişilik olarak tasvir etmekte; Kuran'ın da, Peygamber'in söz konusu kişiliği ile içinde yaşadığı sosyo-kültürel şartların ürünü olduğunu iddia etmektedir. İslam hakkındaki klasik oryantalist tezleri tekrar eden yazarın bu ve benzeri görüşlerini ayrıntılarıyla anlatan Berkes; eseri, "küçük fakat dolgun, ilhamkâr ve ilmi zihniyetle yazılmış tetkik" diyerek övmekte; eserin Türkçeye tercümesini, "İslamlık hakkında ilmi bir görüş elde etmek isteyen gençliğe iyilik" olarak nitelendirmektedir. Ayrıca o, mezkûr yabancı âlimin dine karşı takındığı dünyevi ve rasyonalist tavrın bizde olmamasından şikâyet etmekte, "din hadiselerini, kutsal ve harikulade hadiseler olarak değil, olagelen cemiyet hadiseleri diye alamıyoruz" diyerek hayıflanmaktadır.<sup>18</sup>

Berkes'in, Kur'an'da ve Sünnet'te belirli bir devlet şeklinin ya da bir hukuk sisteminin öngörülmediği tespiti doğrudur. Kur'an, bir hukuk kitabı olmadığı gibi, Sünnet de böyle bir misyona sahip değildir. Ancak Kur'an ve Sünnet, Müslüman'ın tüm davranışlarının Allah'ın dinine ve onun Peygamber'e vazettiği Şeriat'a uygun olması gereğinden bahseder. Söz konusu davranışlar ister bireysel, ister toplumsal, isterse hukuki ya da siyasi içerikli olsun sonuç değişmemektedir.

Kur'an bireye hitap ettiği gibi Müslüman topluma da hitap etmekte, ümmet adını verdiği bu Müslüman topluma, Berkes'in de atıfta bulunduğu gibi, Maruf'u emretmek, Münker'i nehyetmek, adaleti ayakta tutmak, Allah yolunda cihat etmek gibi birtakım görevler yüklemektedir. Bu durumda, Kur'an'a göre önemli olan devletin şeklinin şu veya bu olması değil; Müslümanların bireysel, toplumsal, ekonomik, siyasi, hukuki vb. tüm davranışlarının; İslam dininin adaletin sağlanması, iyiliğin yaygınlaştırılıp kötülüğün önlenmesi gibi ilkelerini gerçekleştirme hedefiyle uyumlu olmasıdır.

Kur'an'ın gerçekleştirme görevini ümmete yüklediği bu ilkeler, Berkes'in de vurguladığı gibi başat olarak, ahlaki içeriğe sahiptir ve onların kökleri Cahiliye toplumuna dayanır. Ancak, sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek adına, Kur'an dilinde ahlak ile hukuk arasında modernlerin tasavvurundaki radikal ayrımın mevcut olmadığı göz önünde bulundurulmalı ve Kur'an'ın Cahiliye toplumuna bakışı doğru bir şekilde anlaşılmalıdır.

Esasen Kur'an'a göre Cahiliye kültürünün toptan reddi söz konusu değildir. İslam'ın ruhu ve toplumun ihtiyaçları ile uyumlu olan Cahiliye adetleri reddedilmemiş, hatta teşvik edilmiştir. Kur'an, muayyen bir zaman ve mekânda yaşayan bir topluma hitap etme kaygısıyla, o toplumun sosyo-kültürel kaynaklarını

<sup>18</sup> Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 254-258.

sonuna kadar kullanmış, yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde verili kültürle diyalektik bir ilişkiye girerek, vahiy ile uyumlu bir toplum inşa etmeye çalışmıştır.

#### 4. İslam Hukuku, Devlet ve Toplum

Berkes; ortaçağda, özel hukuk alanında bütün Müslüman toplumlarda hâkim hale gelen bir hukuk bilimi olan Fıkıh ile halkın hem kültürlü hem de işçi kesimlerine sızmış, vicdana dayalı bir inanç alanı olan Tasavvuf'un, devletle ilişkili olmakla beraber yer yer onun mutlak gücünü törpüleme görevi gördüğünü kaydeder. Ancak ona göre devlet, meşruiyetini ne Fıkıh'tan ne de Tasavvuf'tan alıyordu, dolayısıyla dini ya da ruhsal bir temele sahip değildi. İslam'ın yayıldığı yerlerde, İslam'dan kaynaklanan ve ona özgü olan bir devlet türünün mevcut olduğunu söylemek mümkün değildir. İslam Hukuku devletin gücü karşısında kendisini kişisel ve özel hukuk alanlarıyla sınırlamıştı. Müslüman halkın dünyevi yaşamı açısından, siyasi gücün dini meşrulaştırımı için iki şart yeterliydi: İslam ümmet birliğini tanımak ve devletin yönetimi altındaki Müslümanların Şeriat kuralları çerçevesindeki yaşam özgürlüklerini garanti altına almak. Sonuç olarak da toplumun kontrolü yalnız devletin elinde kalmıştır.<sup>19</sup> Dolayısıyla Berkes'e göre, genel kanının tersine, Müslüman toplumların siyasi kurumları hiçbir zaman İslam dininden kaynaklanmamıştır. Ona göre bu kanı, laikleşme sürecine karşı çıkan modern ideolojinin ürünü olup, tarihi gerçeklere aykırıdır.

Berkes, İslam toplumlarında dinin fonksiyonunun, bireylerin davranışlarını, -onları, yalnızca dua ve ibadet bağlamında değil, dünya işleri ve toplumsal ilişkiler bağlamında da düzenleyen- bir kurallar sistemine bağlamak olduğunu kaydeder. Bu kurallar sistemine Şeriat ya da Fıkıh adı verilmiştir. Müslüman toplum, Peygamber'in vefatından sonra hızlı bir şekilde büyüdükçe yeni soru ve sorunlar ortaya çıkmış, bu sorunlara Kur'an'da cevap verilmediği görülünce, Müslümanlar Kur'an'ın ruhuna uygun olarak dünyevi meselelerin düzenlenmesi işi ile karşı karşıya kalmışlardır. Böylece Şeriat adı verilen, dünyevi eylemlerin sistemleştirilmesine dayanan bir hukuk türü doğmuştur. Şeriat olarak sistemleştirilen kuralların çoğu Kur'an'a dayanmamakla birlikte, bu kurallar Tanrı hukuku olarak kabul edilmiştir. Aslında Şeriat'ın kaynakları daha ziyade, pagan Arap gelenekleri, Peygamber'in eylem ve sözleri, Roma ve İran Hukuku ile ümmetin yaşamında gelişen kutsallaşmış eylem kuralları idi. Şeriat denen hukuk kuralları, "Fakih" adı verilen, ruhban niteliği olmayan, dünyevi toplumsal davranışları kurallara bağlama işiyle uğraşan laik kişilerce geliştirilmiştir. Bunlar başlangıçta tümüyle dünya işleriyle meşgul olan kişilerdi. En ünlülerinden birisi olan Ebu Hanife, kumaş ticareti yapan İranlı bir Müslüman'dı. Şeriat kuralları, İslam'ın doğuşundan hayli zaman sonra yaşamış fakihlerin yapıtlarında, çağın hukuk tasavvuruna uygun olarak dini hak ve ödevlerin idealleştirilmiş modelleri olarak kalmıştır. Sosyolojik açıdan Şeriat hukuku, hemen hemen tümüyle kapsamlı, kapalı bir sistemdir. Bu yüzden tarihte

<sup>19</sup> Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 253-255; Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 86-88.

hiçbir zaman bütünüyle uygulanma imkânı bulan bir hukuk sistemi olamamıştır. Siyasi kurallarının neredeyse tamamı, diğer dünyasal kurallarının da birçoğu uygulama dışı kalmıştır. Şeriat, hem insanın Tanrı ile ilişkilerini (ibadetler), hem de insanların birbirleriyle ilişkilerini (muamelat) düzenleyen tüm kuralları kapsar. Böyle bir sistemde, kutsal ve dünyevi, dini olan ve olmayan gibi ayrımlar söz konusu değildir. Bu durum onun aşırı düzeyde katı ve tutucu olmasına yol açmıştır. Şeriat hukukunun kapsama alanı dışındaki siyasi gücün farklı Müslüman devletlere bölünmesi, siyasi otoritenin zamanla yozlaşması gibi tarihi sebepler; Tanrı yaptırımına bağlanmış, durgun, değişime kapalı, yeni ortaya çıkan yaşam koşullarına uyum kabiliyetinden yoksun toplumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Berkes'e göre toplumsal yaşamda şeriat kurallarının, toplumsal-siyasi gerçeklik ile uyumlu olarak uygulandığı reddedilemez bir gerçektir. Bu sosyolojik sonuç, dini dogma sanan sıkı Müslüman ile İslam'ı kitaplardan öğrenen oryantalistlerin inancına uymayan bir sonuçtur. Ortaçağ Müslüman toplumlarında, düzenli toplumun gövdesinde hem devlet hem din organları bir arada bulunmuştur. Ortaçağ Müslüman toplumlarında devletle din "birbirinden ayrı bir yan yanalıkla" var olmuştur.<sup>20</sup>

Berkes'in; İslam Hukuku'nun, dini dogmalara dayandığı için durağan bir toplum yarattığı, toplumsal değişmeye karşı, çağdaş ihtiyaçları karşılamaktan uzak olduğu yönündeki tespitleri bizce gerçeği yansıtmamaktadır. Hayata yönelik Müslümanca bir tavır alış olarak tanımlayabileceğimiz İslam Fıkıh'ının kaynakları, esasen Berkes'in de belirttiği gibi, yalnızca Kur'an ve Sünnet değildir. Örf,<sup>21</sup> İstislah,<sup>22</sup> İstihsan<sup>23</sup> gibi kaynaklar; İslam Hukuku'nun, zannedildiğinin aksine, toplumsal gerçekliği yok saymadığını göstermektedir. Fıkıh bilgileri, dinin ruhuna ve açık naslara aykırı olmayan örf ve adetlere itibar etmiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun külli kaidelerinden biri olarak belirlemişlerdir. Onlar, özellikle muamelatla ilgili hükümlerde, kamu yararını gözetmişler, hakkında naslarda kesin bir hüküm

20 Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, 76-81; Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, 13-17, 53-57.

21 Sözlükte "iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen" anlamlarındaki "urf" kelimesinin Türkçe söyleniş olan örf, birçok fikhî sonucun belirlenmesinde kendisine başvurulmuş belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder. [İbrahim Kafi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 87.]

22 Sözlükte "düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma" anlamına gelen ve sulh, islâh, maslahat kelimeleriyle aynı kökten gelen istislah, fıkıh usulünde "kaynaklardan hüküm çıkarmada kullanılan yöntem" anlamında şer'î delillerden birinin adı olup nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü dinin muteber kabul ettiği maslahatlara ve İslâm fikhinin genel kurallarına göre belirleme yöntemini ifade eder. [Şükrü Özen, "İstislah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383.]

23 Sözlükte "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsan "bir şeyi iyi ve güzel bulmak" anlamına gelir. Fıkıh usulünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde itibar edilen genel kuraldan ve ilk akla gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulunduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır. [Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.]



bulunmayan hususlarda, dinin ana gayelerini gözetmek kaydıyla, sosyal realiteyi de göz önünde bulunduran içtihatlarda bulunmuşlardır. Hatta başta Ebu Hanife olmak üzere bazı hukukçular, nasrlara ve diğer şer'i kurallara dayalı genel hükümlerin tatbikatını örf-adet, maslahat (kamu yararı), zaruret ya da ihtiyaç gibi gerekçelerle sınırlandırmış ve fiilen iptal etmişlerdir ki buna "istihsan" adı verilir.<sup>24</sup> Fıkıh usulü eserlerinde bu konuyla ilgili birçok örnek mevcuttur. Esasen Kitap ve Sünnet, genel bir çerçeve çizmiş, zamana ve zemine göre dinin temel maksatlarını gözeterek hüküm vermek (icthāt) için geniş bir alan bırakmıştır. Dinin temel maksatları (Makāsıdü'ş-Şerīa) olarak kabul edilen can, mal, akıl, nesil ve dinin korunması ilkeleri, toplumun varlığı ve bütünlüğü için vazgeçilmez değerleri ifade etmektedir.<sup>25</sup> İslam Hukuku'nda, toplumun menfaatini temin etmeyi ve kamu düzenini korumayı amaçlayan hükümlerin "Allah hakkı" tabiri ile ifade edilmiş olması da,<sup>26</sup> İslam dininin toplumsal bütünlüğe verdiği önemi göstermektedir.<sup>27</sup>

Bütün bu anlattıklarımız İslam Hukuku'nun, zannedilenin aksine, toplumsal realiteyi ve zamanın ruhunu yok sayan, donuk, dogmatik bir hukuk sistemi olmadığını; bilakis zamanın ruhuna ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini yenileyebilecek enstrümanlara sahip olduğunu açıkça göstermektedir. İslam Hukuku'nun bu enstrümanları, erken dönem hukukçularınca sonuna kadar kullanılmış olmakla birlikte, sonraki dönemlerde mezhep taassubu yerleşik hale gelerek terk edilmiş, içtihat kapısı kapatılmış, fakihlerin yaşadıkları zamanın ruhuna uygun içtihatları dondurulmuş, kutsallaştırılmış ve böylece İslam Hukuku yaşanılan hayatın dışına çıkmış ve nihayet batıcı-seküler kadrolar marifetiyle yürürlükten kaldırılmıştır.

## 5. İslamcılık İdeolojisi ve Laiklik

Berkes'e göre, İslam dünyasında on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, sonradan "İslamcılık" olarak adlandırılacak, daha önce görülmemiş bir ideoloji ortaya çıktı ve İslam ile özdeşleştirildi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı sömürgecilğine karşı ancak din yolu ile direnilebileceği inancı yaygınlık kazandı. Batı emperyalizminin, sanayi devrimi ve kapitalist ekonomik sistemin bir sonucu olduğunun farkında olmayan kesimler, söz konusu emperyalizmi yeni bir Haçlı seferi sandılar. Onlara göre bu din saldırısına verilecek cevap, küresel bir dini direniş olmalıydı. "İttihad-ı İslam" ya da "Panislamcılık" olarak adlandırılan İslam birliği yanlısı bu ideoloji çok güçlendi, kendisine her kesimden taraftar buldu. İslamcılar, İslam'ın özünde yer almayan temelsiz iddialar yaymaya başladılar. Onlara göre, Batı uygarlığı aslında İslam'a dayanmaktaydı.

24 Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 157, 162-163, 176-177.

25 Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 350-351.

26 Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 241.

27 Murat Kobya, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları* (İstanbul: Rağbet Yayınları: 2012), 236.



Batılılar, İslam medeniyetini kopya ederek güçlenmişlerdi. Biz de kendi kadim medeniyetimize geri dönerek güçlenmeliydik. Böyle yapılıncı Müslümanlık dünyada egemen güç haline gelecek, Müslümanlar tek bir millet haline gelecekti. Osmanlı başkentinde de tüm Müslümanların manevi lideri olarak halife bulunacaktı. Abdülhamit döneminde bu düşünce bir ideoloji olmanın ötesine geçip anayasalaştı. Devletin resmi siyasi ilkesi oldu. O dönemde, Berkes'in ifadesiyle "Namık Kemal'den Cemalettin Efgani'ye, Abdülhamit'ten Abdülhak Hamid'e, Mizancı Murat Bey'den Enver Paşa'ya kadar" ne kadar ünlü kişi varsa, şu veya bu farkla, az ya da çok bu İslamcılık ideolojisine inanıyordu. Abdülhamit'in bu ilkesini Meşrutiyet bile değiştiremedi de uğruna Birinci Dünya Savaşı'na girildi. Hatta Berkes'e göre daha da hayret verici olan, Milli Kurtuluş Savaşı'na da bu ideolojik gözlükle bakan, savaş kazanıldıktan sonra onun hedeflediği rejimin kurulacağına inananların mevcudiyetiydi. "Fakat bu ideolojiyi yutmayan biri çıktı: Mustafa Kemal." Cumhuriyet devriminin laiklik ilkesi hayal ürünü bir teokrasiye karşı değil, bu ideolojiye; İslami devlet, hilafet devleti gibi hayallere karşı savaşın kazanılmasının ürünüdür.<sup>28</sup>

Berkes'e göre emperyalizm bize İslam dinine düşmanlığından değil, her yönden geri kaldığımız için saldırmaktadır. Esasen ona göre, geri kalmışlık emperyalizmi davet etmektedir. Dine, geleneğe sarılarak çağdaş dünya ile baş edebileceğini zanneden her topluma da saldıracaktır. Çok kez, böyle toplumlar emperyalist güçleri bizzat davet edip onlara kucak açar. Nitekim bizde de din, Şeriat, hilafet, dünya Müslümanlığı taraftarları emperyalizmi davet etmişlerdir. Panislamizm ve İslamcılık, emperyalizmin çıkarlarının bir ürünüdür. Bu, bazen dolaylı bazen de dolaysız olarak kendini gösterir. Bu ideolojiyi bir zamanlar İngiliz, bir zamanlar da Alman emperyalizmi açıkça desteklemiştir. Emperyalizm, geri kalmış toplumların din aracılığıyla kendisine karşı direnişinden korkmamaktadır. Abdülhamit döneminde anayasal bir ilke haline gelen İslamcılık, ne Meşrutiyet döneminde, ne Kurtuluş Savaşı yılları içinde, ne de laikliğin anayasal bir ilke olduğu günümüzde ölmüş, emperyalizmin doğrudan ya da dolaylı katkılarıyla yaşamaya devam etmiştir. Anti-emperyalist önderler arasında yalnızca Atatürk, bu ideolojinin zararlarını anlamış ve anlatmaya çalışmıştır. Sonuç olarak Berkes'e göre laiklik, dini değil, siyasi-ideolojik bir savaşın ürünüdür; dini değil, siyasi bir meseledir. Laiklik, çağdaşlaşma karşıtı bir din sömürüsü ideolojisine ve onu destekleyen dış siyasi güçlere karşı ulusal varlığın bağımsızlığını, birey olarak vatandaşın özgürlüğünü koruyan bir ilkedir. Onu gerçekleştirememiş bir ülke, siyasi bağımsızlığa sahip görünse de aslında bağımsız değildir; ya da Atatürk'ün ısrarla belirttiği gibi, eninde sonunda emperyalizmin boyunduruğu altına girecektir.<sup>29</sup>

28 Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 189-191.

29 Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, 191-193.

Berkes'in; İslamcılık ideolojisinin, İslam'ın tarihi ve kültürel tecrübesine, Kur'an ve Sünnet'in öğretisine aykırı olduğu yönündeki tespitlerine de büyük ölçüde katılmıyoruz. İslamcıların, İslami kültürde dinin özüne aykırı gördükleri bazı unsurları gözden geçirerek ayıklamak ya da ıslah etmek<sup>30</sup> gibi geleneğe karşı eleştirel yaklaşımları söz konusudur. Ancak bu daha çok, sahil İslam öğretisine aykırı görülen ve toplumu geri bıraktığı düşünülen geleneklere karşı takınılan bir tavidir. Yoksa İslamcıların, İslami geleneği toptan reddetmeleri söz konusu değildir. İslamcılık ideolojisinin Batı sömürgeciliğine karşı savunmacı bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Biz, bu tepkinin, Batı emperyalizmine ve Batı merkezli modernleşme projesine karşı; yerli ve millî olma iddiasında bir duruş, İslami inanç ve değerleri siper edinerek verilen bir savaş olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bizde, daha çok İkinci Meşrutiyet sonrasının dinî-siyasî fikir hareketlerinden biri olarak görülen İslamcılık akımının aslında, önemli bir entelektüel geleneğe dayandığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Osmanlı'da Yeni Osmanlılar hareketi, Mısır'da Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han gibi isimler de söz konusu geleneğin modern dönemdeki öncüleri olarak gösterilmektedir.<sup>31</sup>

İslamcılık hareketi, modern Batı medeniyetinin İslam dünyasına yönelttiği tehditlere karşı koyabilmek için, modern zihniyetin anlaşılıp, İslami değerlerin kılavuzluğunda bir kalkınma ve ilerleme hamlesi yaratılması gerektiğini savunur. İslamcı fikir adamları, modern Batı ile İslam dünyası arasındaki mesafenin açılmasına sebep olan geri kalmışlık sorununun çözümü için İslam'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini ön plana çıkarmak, dinin ana kaynaklarına dönmek, içtihat kurumunu yeniden işletmek ve cehaleti ortadan kaldırmak için eğitime ağırlık vermek gerektiğini düşünüyorlardı.<sup>32</sup>

Berkes'in; Osmanlı'nın son dönemindeki aydın ve devlet adamlarının önemli bir kesiminin, az ya da çok, İslamcı ideolojiye bağlı olduğu tespiti de aslında, İslamcılığın toplumsal vicdanda derin köklere sahip olduğunu gösterir; zira köksüz, nevezuhur bir ideolojinin bu kadar büyük bir toplumsal kabule mazhar olması mümkün değildir. Ayrıca Berkes'in, sosyo-kültürel kökleri olan bir düşüncenin varlığını günümüzde de sürdürmesini, yalnızca emperyalizmin desteğine bağlaması da, sosyolojik bakış açısı ile uyumlu bir yaklaşım değildir.

30 İlhan Kutluer, "İslamcılık (Düşüncede)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/65.

31 Azmi Özcan, "İslamcılık (İkinci Meşrutiyet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/62.

32 Kutluer, "İslamcılık", 65.

## Sonuç

Tipik bir aydınlanmacı-pozitivist düşünür olan Niyazi Berkes'e göre çağdaşlaşmanın olmazsa olmaz şartı, dinin yerine bilimsel düşüncenin toplumsal hayata hâkim olmasıdır. Ona göre İslam'da kilisenin ve ruhbanlığın olmaması laikliğin bizde anlamsız ve gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çağdaşlaşma geniş anlamda; geleneksel, donuk kural ve kurumlar yerine çağın gereklerine uygun kural ve kurumları geliştirme, yani "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" sorunudur. Laiklik, geniş anlamıyla, sosyal hayatın birçok cepheleriyle din arasındaki ilişkinin çözülmesidir. Yani bizdeki anlamıyla laiklik, sadece siyasi ve dinsel otoritenin ayrılması değil; ailenin, eğitimin, ekonomik hayatın, hukukun hatta görgü kuralları, kıyafet vs. alanların; değişmez din kurallarından ayrılarak zamanın ve hayatın icap ve zorunluluklarına göre tayin ve tanzim edilmesi meselesidir.

Bu yaklaşıma göre din, yalnızca kişi ile Tanrı arasında olan bir vicdan meselesi olarak görülmekte, onun toplumsal tezahürleri yok sayılmaktadır. Hâlbuki dinin toplumsal tezahürlerini inceleyen bir bilim dalı olan Din Sosyolojisi, dini toplumsal bir olgu olarak tanımlamakta, onun bağlılarına eşya ve olaylara bakış açılarını belirleyen bir zihniyet ve dünya görüşü kazandırdığını ifade etmektedir. İnsana bir dünya görüşü kazandıran dinin, toplumsal hayatı etkilememesi mümkün gözükmemektedir.

On dokuzuncu yüzyılda hâkim paradigma haline gelen, dinin zaman içinde ortadan kalkacağını ya da marjinalleşeceğini savunan klasik sekülerleşme teorisi, günümüzde fazla kabul görmemektedir. Çünkü toplumsal gelişme, bilimin ilerlemesiyle dinin ortadan kalkacağı tezini doğrulamamaktadır. Modern dünyada din toplumsal varlığını devam ettirmekte ve çeşitli şekillerde toplumsal hayat üzerinde etkili olmayı sürdürmektedir.

Berkes'in belirttiği şekilde, kılık kıyafete ve görgü kurallarına kadar toplumsal hayattan izole edilen din, vicdanlarda varlığını ne kadar devam ettirebilecektir? Onun; Kur'an'ı, psikolojik sorunları olan bir kişi olarak gördüğü Hz. Muhammed'in eseri olarak takdim eden yazarın kitabına "ilhamkâr ve ilmi zihniyetle yazılmış tetkik," "İslamlık hakkında ilmi bir görüş" diyerek övgüler dizmesi, dinin vicdanlardaki yerinin de sağlam olmadığını düşündürüyor. Eğer ilmi zihniyet Kur'an'ın ilahi bir kitap olmadığını ya da Hz. Muhammed'in psikolojik rahatsızlıklara müptela bir kişilik olduğunu kabul etmekse, bilim insanı olmak için Müslüman olmamak zorunlu demektir. Çünkü böyle inanan birisinin Müslüman olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu sözlerden Berkes'in, yalnızca cahil, bilimsel düşünceden mahrum insanların vicdanlarında dinin yaşayabileceğine inandığı izlenimi edinilmektedir.

Berkes'in Kur'an'da belli bir devlet şeklinin öngörülmediği tespiti bize göre de doğrudur. Ancak bu, Kur'an'ın toplumsal hayatla ilgisinin olmadığı yalnızca

bireye hitap ettiği anlamına gelmemektedir. Kur'an'ın toplumsal hayat ile ilgili hükümlerinin, özünde manevi-ahlaki bir muhtevaya sahip olduğu ve İslam öncesi Arap kültürünün izlerini taşıdığı, bu anlamda çok fazla yenilik getirmediği tespiti de doğru kabul edilebilir. Ancak, burada Kur'an dilinde, ahlak ile hukuk arasında radikal bir ayrımın mevcut olmadığına göz önünde bulundurulması ve Kur'an'ın Cahiliye toplumuna bakışının doğru anlaşılması önemlidir. Esasen Kur'an, İslam'ın ruhu ve toplumun ihtiyaçları ile uyumlu olan Cahiliye adetlerini reddetmemiş, hatta teşvik etmiştir. Kur'an, muayyen bir zaman ve mekânda yaşayan bir topluma hitap etme kaygısıyla, o toplumun sosyo-kültürel kaynaklarını sonuna kadar kullanmış, yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman diliminde verili kültürle diyalektik bir ilişkiye girerek, vahiy ile uyumlu bir toplum inşa etmeye çalışmıştır. Ayrıca vurgulamak gerekir ki, Kur'an'ın orijinal olma, yeni şeyler söyleme diye bir kaygısı yoktur. O, kendinden önceki kitapları, toplumların insan fitratına uygun geleneklerini reddetmez. Kur'an kendini yeni, nevzuhur bir kitap olarak değil, vahiy geleneğinin son halkası olarak takdim eder.

Berkes'in, İslam Hukuku'nun değişime kapalı bir hukuk sistemi olduğu tezi de tartışmaya açık gibi görünüyor. İslam Hukuku'nun günümüzdeki durumu Berkes'i doğrular gibi görünse de, müçtehit imamlar dönemindeki hukuk tasavvurunun tam olarak böyle olmadığı söylenebilir. Dikkatli bir inceleme, İslam Hukuku'nun zannedilen aksine, toplumsal realiteyi ve zamanın ruhunu yok sayan, donuk, dogmatik bir hukuk sistemi olmadığını; bilakis zamanın ruhuna ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini yenileyebilecek enstrümanlara sahip olduğunu açıkça gösterecektir. İslam Hukuku'nun daha önce bahsedilen Örf, İstihsan ve İstislah gibi kaynakları Berkes'in yargısını doğrulamamaktadır. Fıkıh bilgilerinin, dinin ruhuna ve açık nasslara aykırı olmayan örf ve adetlere itibar ettikleri, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun külli kaidelerinden biri olarak belirledikleri dikkat çekmektedir. Onlar, özellikle muamelatla ilgili hükümlerde, kamu yararını gözetmişler, hakkında nasslarda kesin bir hüküm bulunmayan hususlarda, dinin ana gayelerini gözetmek kaydıyla, sosyal realiteyi de göz önünde bulunduran içtihatlarda bulunmuşlardır. Esasen, Kitap ve Sünnet'in genel bir çerçeve çizmiş olduğu, zamana ve zemine göre dinin temel maksatlarını gözeterek hüküm vermek (icthah) için geniş bir alan bıraktığı ifade edilmektedir. Özellikle Halife Hz. Ömer ve İmam Ebu Hanife'nin içtihatları, Fıkıh'ta İctihat Kurumu işletilerek toplumsal değişmeye paralel hüküm verilmesinin dikkat çekici örnekleri olarak değerlendirilmektedir. Ancak İslam Hukuku'nun teşekkül devrinden sonra mezhep taassubu yerleşik hale gelerek, fakihlerin yaşadıkları zamanın ruhuna uygun içtihatları dondurulmuş, kutsallaştırılmış, içtihat kapısı kapatılmış ve böylece İslam Hukuku yaşanan hayatın dışına çıkmıştır.

Berkes'in İslamcılık düşüncesi ile ilgili tespitleri de sosyolojik bakış açısıyla çok uyumlu gözükmemektedir. Her şeyden önce toplumsal ve tarihi kökleri olan bir hareketi "nevzuhur" olarak nitelendirmesi çok doğru gözüküyor. Ayrıca

toplumsal bir düşüncenin köklerini ve devamlılığını, emperyalizm gibi bir dış faktöre bağlamasının da problemlili bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Berkes'in Kur'an, Sünnet, İslam Hukuku, Tasavvuf gibi konulardaki yazıları, yer yer ilgi çekici, değerli tespitler de barındırmakla birlikte; ilahiyat alanına yabancı olmanın, müsteşriklerin taraflı yorumlarına itibar etmenin ve aydınlanmacı-pozitivist din tasavvuruna sahip olmanın yarattığı çelişkiler ve sınırlılıklarla maluldür.

Son olarak, Berkes'in çağdaşlaşma meselesini aydınlanmacı-pozitivist, modernleşmeci, batı merkezci bir paradigmadan hareketle çözümlenmekte olduğunu, dolayısıyla söz konusu paradigmaya yönelik tüm eleştirilerin Berkes'e de yöneltilebileceğini söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Ak, Gökhan. *Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Aktaş, Gül. *Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Berkes, Niyazi. *Atatürk ve Devrimler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2019.
- Berkes, Niyazi. *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Berkes, Niyazi. *Teokrazi ve Laiklik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Baskı, 2006.
- Çağlar, İsmail. "Türk Modernleşmesi Literatürünün Avrupamerkezcilik Penceresinden Değerlendirilmesi". *İnsan&Toplum*. 3/6 (2013): 135-153.
- Dinçer, Hasan. *Niyazi Berkes'e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kobya, Murat. *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları: 2012.
- Kutluer, İlhan. "Niyazi Berkes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. "İslamcılık (Düşüncede)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Azmi. "İslamcılık (İkinci Meşrutiyet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/62-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özen, Şükrü. "İstislah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Solmaz, Bünyamin. "Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2011): 35-58.
- Türkislamoğlu, Elif. *Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes İle Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zekiüddin Şa'ban. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.



## Emevî Ailesine Mensup Valilerden Bişr b. Mervân ve Yönetimi

### **Bishr b. Marwan One of Members of Umayyad Dynasty and His Administration**

**Cahid KARA**

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Islamic History  
Bolu, Turkey  
cahidkara@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-2335-6707

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 12 Nisan / April 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 13 Mayıs / May 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 253-287

#### **Atıf / Cite as**

Kara, Cahid. "Emevî Ailesine Mensup Valilerden Bişr b. Mervân ve Yönetimi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 253-287.

**Doi:** 10.33460/beuifd.718963

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Emevî idarî yapısında eyalet valileri, devletin halifeden sonra en kuvvetli unsuru kabul edilmiştir. Bu anlamda valinin kişiliği, siyasî anlayış ve idarî mekanizmaları yönetmesi devletin bekası için her zaman önemli olmuştur. Emevîler Mercirâhıt sonrası İslam toprakları üzerinde siyasî hâkimiyetlerini tekrar tesis etmişlerdir. Bu dönemde muhalif Şii, Zübeyrî ve Hâricî hareketlerin merkezini oluşturan Kûfe'ye vali olarak hanedan üyesi Bişr b. Mervân (ö. 75/694) atanmıştır. Kendisi kısa süren valiliği döneminde özellikle Kûfe'de Emevî hâkimiyetinin güçlenmesinde önemli bir etken olmuştur. Güçlü kişiliği bölgede muhalif hareketlerin oluşmasına izin vermemiştir. Bişr b. Mervân hâkimiyetini sadece askerî temele oturtmak istememiştir. Bunun yanında malî alanda para bastırarak Zübeyrî paraların tedavülden kaldırılmasını ve Emevî dirhemlerinin kullanılmasını sağlamıştır. Ayrıca dinî alandaki yeni uygulamalarıyla kendi yönetim tarzını siyaset ve malî alanların dışında da ortaya koymak istemiştir. Cezalandırma konusunda oldukça şiddetli davranmış, ancak yeri geldiğinde mazeretleri kabul edebilmiştir. Bişr b. Mervân idarî alandaki bu özelliklerinin yanısıra şiir, şarap ve eğlenceye olan tutkusuyla da meşhur, dönemin hanedan üyesi Emevî valilerinden biridir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Emevîler, Vali, Irak, Bişr b. Mervân.



**Abstract:** *In the Umayyad administrative structure, the governors of the state became the strongest element of the state after the caliph. In this sense, the governor's personality, his political understanding and managing administrative mechanisms have always been important for the state's survival. The Umayyads reestablished their political domination over the Islamic land after the Marjahit war. In this period Bishr b. Marwan, a dynasty member, was appointed to Kufa as a governor, which is the center of opposition Shiite, Zubayri and Khariji movements. He was an important factor in the strengthening of the Umayyad rule, especially in Kufa during the short governorship period. His strong personality did not allow opposing movements to occur in the region. He did not try to maintain his command over the administration solely by military force. In addition, by printing money in the financial area, he removed the Zubayrî coins from circulation and the use of Umayyad dirhams. He also wanted to reveal his own administration style outside of politics and financial fields with his new practices in the religious field. In addition to these characteristics in the administrative field, Bişr b. Marwan is one of the Umayyad governors of the dynasty, who is famous for his passion for poetry, wine and entertainment.*

**Keywords:** *Islamic History, Umayyads, Governor, Iraq, Bishr b. Marwan.*

## Giriş

Emevîler'in geniş İslam coğrafyasını yönetme konusunda eyaletlere atamış oldukları sadık ve kudretli valilere güvendikleri, onlara geniş yetkiler verdikleri bilinen bir husustur. Bundan dolayı valilerin şahsiyet ve idare tarzları her zaman ilgi odağı olmuştur. Emevî valileri kendilerini atandıkları eyaletlerde halifenin temsilcisi olarak gördüklerinden dolayı halifenin sahip oldukları yetkilere de haiz olduklarını düşünmekteydiler.<sup>1</sup> Emevî halifeleri hanedan içi vali görevlendirmesinde buldukları gibi, sadakatine güvendikleri diğer kabilelere mensup kişileri de eyalet valisi olarak atamaktan çekinmemişlerdir. Eyaletlere atanan valiler kendilerine bağlı bölgelerdeki şehirlere âmil, ordu komutanı, kadı, kâtip gibi memurlarını kendileri seçerek bizzat görevlendirmişlerdir. Devlet nezdinde oldukça etkin bir konumda bulduklarından, valilerin şahsî kabiliyet ve idarî ehliyetleri her zaman önemli olmuştur. Bu sebeple çalışmamızda hanedan üyelerinden Bişr b. Mervân'ın hayatı ve siyasî faaliyetlerini inceleme alanı olarak seçtik.

Emevîler'in Mervânî kolunun kurucusu Mervân b. el-Hakem'in oğlu olan Bişr b. Mervân, 72/692-75/694 yıllarını arasında iki yıl gibi oldukça kısa olarak ifade edilebilecek bir sürede Kûfe ve ardından Basra ile birlikte Irak genel valiliğinde bulunmuştur. Bişr b. Mervân'ı bu dönemde önemli kılan husus, doğu bölgelerinin Zübeyrî idaresi sonrası yeniden Emevî hâkimiyetinin kurulmaya çalışıldığı bir

1 Abdülaziz ed-Dürî, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/121; Hakan Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13.

dönemde görevde olmasıdır. Bölgedeki Şii ve Zübeyrî muhalefetinin etkin olduğu yıllarda Bişr b. Mervân Küfe'de valilik görevine atanmıştır. Bu dönemdeki siyasî ve askerî faaliyetlerinin yanısıra toplumun çeşitli kesimleriyle ilişkileri çalışmamızın kapsamı içindedir. Çalışmamızda klasik kaynaklardaki farklı rivayetler arasında gerekçeli olarak bazen tercihlerde bulunduk. Bunun yanında arkeolojik kazılar neticesinde ilgili döneme ait bulunan gümüş sikkelerden elde edilen bilgilere de yer verdik. Bu bilgiler sayesinde klasik kaynaklardaki rivayetleri teyit ve tashih imkânı bulmanın yanısıra nümizmatik/eski paralar ilminin kanıtları çerçevesinde ihtilâflı rivayetler arasında gerekçeli bir şekilde tercihlerde bulunma durumunu da elde ettik.

### 1. Ailesi ve Kişiliği

Bişr b. Mervân'ın babası Ebû Mervân künyesiyle Emevî halifelerinden Mervân b. el-Hakem'dir (684-685).<sup>2</sup> Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber kaynaklarda 75/694 yılında kırk küsur yaşlarındayken vefat ettiği<sup>3</sup> bilgisinden hareketle tahminen Hz. Osman (644-656) dönemi sonu veya Hz. Ali (656-660) döneminde doğmuş olmalıdır. Bişr b. Mervân'ın annesi ise Adnânî-Mudârî kabileler topluluğundan Kays Aylân'a bağlı Âmir b. Sa'sa'nın Benû Kilâb kolundan Kuteyye bnt. Bişr b. Âmir'dir.<sup>4</sup> Lammens, annesinin Kaysî kabilelere mensubiyetinden dolayı Bişr b. Mervân'ın Kays taraftarı olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup> Bişr b. Mervân'ın Dimaşk'ta Akabetü'l-Kettân (Yüncüler Çarşısı) yakınında bir evi vardı.<sup>6</sup> Şam Gûtasındaki Hacîr yakınlarındaki Deyru Bişr kendisine nispet edilmektedir.<sup>7</sup>

Bişr b. Mervân'ın üç evliliğinden el-Hakem, Abdülmelik, Ebân, Abdülaziz ve Mervân olmak üzere beş erkek evladı vardır. el-Hakem'in annesi Ümmü Gülsüm bnt. Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf; Ebân ve Abdülaziz'in annesi Halid b. 'Ukbe b. Ebû Mu'ayt'in kızı; Abdülmelik'in annesi ise Hind bnt. Esmâ b. Hârice el-Fezârî idi.<sup>8</sup> Mervân'ın annesi ise kaynaklarda belirtilmemiştir.

2 Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, tsh. E. Levi Provençal (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 160; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyli Zekkâr-Riyâd Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 6/308; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts), 87.

3 Ebû's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh ez-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Jacqueline Sublet-Ali Amare (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1991), 10/153.

4 Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, 161; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 6/308; İbn Hazm, *Cemhere*, 87.

5 Henri Lammens, "Bişr b. Mervân b. al-Hakem", *İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997), 2/656.

6 İbn Asâkir Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Saïd Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 10/254; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

7 Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 2/500; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

8 Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 6/328; İbn Hazm, *Cemhere*, 106

Bedenî özellik olarak beyaz tenli,<sup>9</sup> güler yüzlü,<sup>10</sup> asalet<sup>11</sup> ve ihsan sahibi, çok methedilen biriydi.<sup>12</sup> Eğitimi konusunda kaynaklarda bilgi yer almamakla birlikte, neseb bilgisinin yanında<sup>13</sup> şiire düşkünlüğü ile tanınması<sup>14</sup> iyi bir eğitim aldığını göstermektedir.<sup>15</sup>

Bişr b. Mervân münferit olarak korumaları eşliğinde yemek yer, umumi olarak yemek yemezdi.<sup>16</sup>

Soylu atlara düşkün olduğu anlaşılan Bişr b. Mervân, cins atları soruşturur<sup>17</sup> ve yeri geldiğinde onları yüksek meblağ karşılığında satın alırdı. Nitekim zü'l-Mûte adlı Benû Selûl'e ait bir atı bin dinar ücret ödeyerek satın almıştı.<sup>18</sup>

Emevîler dönemi İslam toplumunda özellikle hilafet sarayları ve valilere ait dârü'l-imârelerde içki meclisleri kurulmaya başlanmış, bunun yanı sıra diğer eğlence çeşitleri ve içki içenlerin sayısı da artış göstermeye başlamıştır. Bu dönemde özellikle Yezid b. Muâviye'den itibaren Emevî halifelerinin sarayda içki kullanmaya başladıkları ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Halifelerin yanı sıra Emevî ailesinden Bişr b. Mervân da şiiri, gece muhabbetlerini, musikî dinlemeyi seven ve özellikle de içkiye olan düşkünlüğü ile meşhur olan valilerdendir.<sup>20</sup> Kûfe'ye vali olarak atandığında işlerine yardımcı olması için Abdülmelik b. Mervân, Ravh b. Zinba'ı yanında bırakmış ve onu amcası gibi kabul ederek ona danışmadan emir vermemesini tembihlemişti. Zamanla bu durum Bişr b. Mervân'a ağır gelmiş, ondan çekindiği için rahat edemez hale gelmişti. Sonunda nedimlerinin yardımıyla bir hile ile Ravh b. Zinba'ın Şam'a gitmesini sağlamışlardı. Bundan sonra Bişr b. Mervân içki ve eğlence hayatını başlatmıştı.<sup>21</sup> Nitekim Bişr b. Mervân Basra'ya vali olarak geldiğinde bir tarafında el-Hakem b. el-Münzir b. el-Cârûd yer alırken diğer tarafında ise içki düşkünlüğü ile meşhur el-Hüzeyl b. İmrân yer alıyordu. Bunu gören el-Mühelleb, "Bu ikisi şahittirler ki emirimiz şarap düşkünüdür." demekten

9 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübela'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 4/145.

10 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

11 Belâzürî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 6/328.

12 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/152.

13 Bekr b. Abdullâh Ebû Zeyd *Tabakâtü'n-nessâbin* (Riyad: Dârü'r-Reşid, 1987), 23.

14 Belâzürî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 6/318; 323.

15 İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995[?]), Medâini'ye (ö. 228/843) nispet edilen *Ahbâru Kureyş* başlığı altında yer verdiği çeşitli kitap isimleri arasında *Kitâbü Bişr b. Mervân b. el-Hakem* adlı eserden bahsetmektedir; bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Marife, t.s.), 148. Bişr b. Mervân'dan bahsedildiği anlaşılan bu eser kitap ismi olarak geçmesinden dolayı müstakil bir çalışma gibi anlaşılrsa da, biz bunun daha çok *Ahbâru Kureyş* adlı eserdeki bir bölüm başlığı olduğunu tercih ediyoruz.

16 Belâzürî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 6/328.

17 Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye:1987), 4/77.

18 Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Min Nesri'd-dürr*, nşr. Müzhir el-Hacî (Dimaşk: Menşürâtü Vizâretü's-Sekâfe, 1997), 4/254.

19 Konu hakkında kaynaklar için bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 5/149, 299, 301, 312; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/465; Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 227-228.

20 Belâzürî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 6/312, 318, Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/94.

21 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/94.

kendini alamamıştır. Dolayısıyla da insanlar Bişr b. Mervân'ın içkiyi bırakmadığını anlamışlardı.<sup>22</sup>

Bişr b. Mervân Kûfe'ye vali olarak geldiğinde Hind bnt. Esmâ b. Harice ile evlenmişti. Evlendikten birkaç gün geçtikten sonra hanımına şarap içmesi gerektiğini belirtmişti. Bunun üzerine hanımı mevlasını Hire'ye yakın bir belde olan es-Seylehûn'a<sup>23</sup> göndererek oradan kaliteli şarap getirtmişti. Bişr b. Mervân'ın karısı daha sonra güzel bir yemek hazırlatarak kocasını çağırması ve ayrıca şarap ikram etmişti. Bişr b. Mervân sofrada yalnız kaldığını ve sohbet edecek birilerine ihtiyacı olduğunu ifade edince karısı, kardeşleri Malik ve Uyeyne'yi çağırarak, kocasına içki sofrasında arkadaşlık etmelerini sağlamıştı.<sup>24</sup>

İçki meclislerinde genelde içki arkadaşları da olurdu. Nitekim ölünceye kadar kendisinin çeşitli içki arkadaşları meclisinde bulunmuştur.<sup>25</sup> Rivayete göre Bişr b. Mervân, Halid b. Abdullah b. Halid b. Esîd, Halid b. Attâb b. Verkâ, İkrime b. Rib'î ile birlikte içki içerken, hanımı hizmetçi kızı içkinin bittiğini haber vermesini emretti. Bunun üzerine Bişr b. Mervân aşağıdaki dizeleri inşad etmiştir:

*İbn Rib'î'ye tek bir testi ile içki ver  
Ve ondan sonra da Halid'e ve Halid'e  
Gecenin soğuk bir gece olduğunu bilmiyor musun?  
İçkinin tükendiği hakkında bir şey söyleme.*<sup>26</sup>

Basra'da ise beraber içki içtiği arkadaşları arasında Basra halkının eşrafından el-Hüzeyl b. İmrân b. el-Fadîl et-Temîmî bulunmaktaydı.<sup>27</sup>

## 2. Valilik Öncesi Hayatı

Bişr b. Mervân'ın valilik öncesi hayatına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Onun hakkında ilk bilgi/ler babası Mervan b. el-Hakem'in yanında Mercirâhit savaşına (65/684) katılmış olduğu bilgisidir. Emevîler'i destekleyen Hassân b. Mâlik el-Bahdal'ın (ö. 70/690) komutasındaki Kelbîlerle, Abdullah b. Zübeyr'i (ö. 73/692) destekleyen Dahhâk b. Kays el-Fihri'nin (ö. 64/684) komutasındaki Kaysîler arasında meydana gelen Mercirâhit Savaşı'nda ordu sancağının Bişr b. Mervân'da olduğu rivayet edilmektedir. Savaş esnasında sancağı taşıyan Bişr b. Mervân aynı zamanda elinde tuttuğu sancakla savaşmaktaydı.<sup>28</sup> Bu savaşta Bişr b.

22 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/318, 7/421; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/263.

23 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 3/298.

24 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/ 320 Ebu'l-Ferec el-İsbekânî, *el-Eğânî*, 20/380.

25 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/312, 318.

26 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/319.

27 Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, thk. Nâci Hasan (Beirut: Âlemül'l-Kütüb, 2010), 228; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/326; 7/282; 12/253.

28 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/273; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 5/539.

Mervân ve Amr b. Saîd'in, Benû Bekr b. Kilâb'dan Hâlid b. el-Husayn el-Kilâbî'yi(?) öldürdüğü ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

Mercirâhit Savaşı sonrası Şam bölgesinde Emevîler'in tekrar hakimiyetini sağlayan Mervân b. el-Hakem, bundan sonra Abdullah b. Zübeyr hakimiyetindeki Mısır'ı ele geçirmek üzere 65/684 yılında ordusuyla harekete geçti. Abdullah b. Zübeyr adına Mısır'da bulunan Abdurrahman b. Cahdem el-Kureşî'ye bağlı birlikleri bozguna uğrattıktan sonra Mısır'a girdi ve halktan kendisi adına biat aldı.<sup>30</sup> Mervân b. el-Hakem Mısır'a 65 yılı Rebûlâhir ayında girmiş, yaklaşık iki ay kadar kaldıktan sonra aynı yılın Cemâziyelâhir ayında çıkmıştır.<sup>31</sup> Mervân b. el-Hakem, Mısır'a vali olarak oğlu Abdülazîz'i atamış, yanına devlet işlerinde yardımcı olmaları için kardeşi Bişr'i ve Musa b. Nusayr'ı da bırakmıştır.<sup>32</sup> Bu dönemde Bişr b. Mervân tüm zamanını ağabeyi Abdülazîz'le geçirmeye başlamıştır. Ancak, abisi Abdülmelik'in hilafete geçmesiyle birlikte Bişr, Abdülazîz'den uzaklaşmaya başlamıştır.<sup>33</sup> Bu bilgilerden sonra Bişr b. Mervân'ın hayatında bir kapalılık gözükmektedir. Bu kapalılık onun abisi halife Abdülmelik b. Mervân'la 72/691 yılındaki Irak seferine kadar sürmektedir. Klasik kaynaklarımızda onun hayatının bu dönemiyle ilgili bilgiler bulunmamaktadır.

Bununla birlikte nümizmatik alanındaki bulgular sayesinde bu döneme ait bazı tahminlerde bulunabilme imkânı ortaya çıkmıştır. Suriye veya Lübnân bölgelerinde bulunduğu kuvvetle muhtemel Bizans stilinde bronz bir sikke üzerinde:

بشر بن مروان الأمير هذا ميزان اثنا عشر

“Allah'ın adıyla Bişr bin Mervân el-emîr ağırlık on iki”

ifadeleri bulunmaktadır. Bronz sikke üzerindeki incelemeler, Mısır ve Suriye'de basılan sikkelerle benzerlik gösterdiği, Irak bölgesindeki Sâsânî sikkelerinden farklı olduğu ve bulunma yerininin de dikkate alınarak Suriye'de basılmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bronz sikke üzerindeki incelemeler bu paranın Mısır ve Suriye'de basılan sikkelerle benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ancak paranın Irak bölgesindeki Sâsânî sikkelerinden farklı olması ve bulunma yeri de dikkate alındığında Suriye'de basılmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Abdülazîz b. Mervân'ın 66/687-71/692 yıllarında Mısır valisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Bişr b. Mervân'ın bu dönemde

29 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 6/273-274, 311; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

30 Taberî, *Târîh*, 5/540.

31 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 200.

32 Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *el-Vulât ve'l-Kudât*, thk. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003), 38; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tadmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1990), 5/42.

33 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eyşraf*, 6/311.

Suriye’de valilik veya haraç amilliği gibi önemli bir görevde bulunduğu kuvvetle muhtemel hale gelmektedir.<sup>34</sup> Nitekim İbn Asâkir’in tarih vermeksizin onun Dimaşk’ta emirlik yaptığını belirtmesi,<sup>35</sup> bronz sikkedeki bilgilerden çıkarılan tahmini bilgiyi desteklemektedir.

Mercirâhit Savaşı sonrası Kaysî liderlerden Züfer b. el-Hâris kendine bağlı askerlerle birlikte Rakkâ’nın güneydoğusundaki Fırat nehrine Hâbur ırmağının birleştiği yerdeki Karkîsiyâ’ya<sup>36</sup> çekilmişti (65/684). Ubeydullah b. Ziyâd’ın (ö. 67/686), İbrahim b. Malik el-Eşter’in (ö. 72/691) komutasındaki Muhtâr b. Ebû Ubeyd’in (ö. 67/687) ordusuna Hâzir ırmağı kıyısında yenilmesinden sonra, Abdülmelik b. Mervân Irak meselesiyle bizat kendisi ilgilenmiştir. Bu dönemde Mus’ab b. Zübeyr, Muhtâr b. Ebû Ubeyd’i öldürüp Kûfe ve diğer doğu bölgelerinde hâkimiyet tesis etmişti. Abdülmelik b. Mervân kardeşlerini ve ailesinin ileri gelenlerini toplayarak onlara, “*Mus’ab b. Zübeyr, Muhtâr b. Ebû Ubeyd’i öldürdü, Irak ve diğer bölgelere hâkim oldu. Bölgeniz kuraklık içindeyken sizin savaşaçağınızdan emin değilim, çünkü kendi evi kıtlık içindeyken savaşa zelil olmaktan başka bir şey yoktur. Bu konudaki görüşünüz nedir?*” diye sordu. Bunun üzerine Bişr b. Mervân, “*Ey Müminlerin emiri! Taraftarlarını toplamalı ve ordularını bir araya getirmelisin. Okçularını kendine katarsın ve ona karşı yürürsün. Atı atla, insanları da insanlarla def edersin. Zafer ise Allah’tandır.*” demiştir. Bunun üzerine mecliste bulunanlar da bu görüşün isabetli olduğunu, bununla amel edilmesini, kuvvet ve ayaklanma gücüne sahip olduklarını belirttiler. Abdülmelik b. Mervân bundan sonra Şam beldelerine elçiler göndererek kendi etrafında toplanmalarını istedi. Şam bölgesinde bulunan ordular bölük bölük toplanarak bir araya geldiler.<sup>37</sup>

Abdülmelik b. Mervân Züfer b. el-Hâris meselesini halletmek için Irak yolu üzerindeki Karkîsiyâ’yı kuşatma altına almıştır (71/691). Abdülmelik b. Mervân’ın Karkîsiyâ’yı kuşatma altına aldığı ordu içerisinde kardeşlerinden Muhammed ve Bişr b. Mervân’ın bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kuşatma esnasında Bişr b. Mervân Karkîsiyâ’da Züfer b. el-Hâris’in yanında savaşan Kaysîler’e hitaben mektup göndererek, “*Sizden olmayan, Kinde’ye mensup biriyle birlikte savaşıp kendinizi mi öldürüyorsunuz?*” demiştir.<sup>38</sup> Gerçekte ise Bişr b. Mervân bu mektubuyla asabiyetin etkisini kullanarak Karkîsiyâ’da kuşatma altındaki Kaysîler’in Züfer b. el-Hâris’e olan desteklerini çekmelerini hedeflemişti. Bişr b. Mervân’ın ilgili mektubunu haber alan Züfer b. el-Hâris, iddiaları reddederek cevabını inşad ettiği şiir dizeleriyle vermiştir:

34 George C. Miles, “A Byzantine Bronze Weight in the Name of Bişr b. Marwân”, *Arabica* (italik) 9/2 (May 1962), 114, 117.

35 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 70/272-273.

36 Yâkût el-Hamevi, *Mu’cemü’l-büldân*, 4/328.

37 Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahğbârü’l-ıvâl*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ (Beyrut: Dârü’l-Erkâm b. Ebû’l-Erkâm, t.s.), 283-284.

38 Belâzûrî, *Ensâbü’l-eşraf*, 7/43-46.

*Bişr b. Mervân belki de beni ayıplıyor  
Savaşın azı dişlerini gösterdiğinde.  
Kavmime benim onlardan olmadığımı haber veriyor  
Ve iddia ediyor ki ben Benû Vehb topluluğundanım.  
Baldırı çıplakların üzerine elbise mi giydiriyorsun  
Kinde gibi yürüyorsun ipek elbiseler içinde.<sup>39</sup>*

Abdûlmelik b. Mervân, Karkîsiyâ'yı itaat altına aldıktan sonra ordusuyla Irak üzerine yürümeye devam ederek, Mus'ab b. Zübeyr'in ordusuyla Deyrûlcâselik'te karşılaşmıştı (Cemâziyelevvel 72/Ekim 691). Bişr b. Mervân, ağabeyi Abdûlmelik b. Mervân'ın komuta ettiği Şam ordusu içinde kardeşi Muhammed b. Mervân ile birlikte savaşa katılmıştır.<sup>40</sup> Mus'ab b. Zübeyr'in öldürüldüğü Deyrûlcâselik'teki galibiyetinden sonra Abdûlmelik b. Mervân Nuhayle'de kırk gün kadar kalmıştı. Bu esnada Haccâc b. Yusuf'u, Abdullah b. Zübeyr ile mücadele etmesi için Hicaz'a göndermiş, kardeşi Bişr b. Mervân'ı Kûfe'ye, Halid b. Abdullah b. Halid b. Esîd'i de Basra'ya vali olarak atamıştı.<sup>41</sup> Bir diğer rivayete göre ise Abdûlmelik b. Mervân, Deyrûlcâselik'ten sonra Kûfe'ye gelmişti. Bu esnada Bişr b. Mervân'ı Kûfe'ye, Halid b. Abdullah b. Halid b. Esîd'i Basra'ya vali olarak atamıştı.<sup>42</sup> Bu konudaki bir diğer rivayete göre ise birinci rivayetten farklı olarak Abdûlmelik b. Mervân'ın Kûfe'ye girmeden önce Nuhayle'de konaklamıştır. Burada bulunduğu esnada yanına kabile başkanları ve Arapların ileri gelenleri heyetler halinde gelerek kendisine biat etmişlerdir. Abdûlmelik de onlara fasih ve şiire de yer verdiği belîğ hutbeler okumuştur. Bundan sonra Abdûlmelik Kûfe valiliğine Katan b. Abdullah el-Hârisî'yi atadığını, fakat kırk gün sonra onu azlederek yerine kardeşi Bişr b. Mervân'ı vali olarak Kûfe'ye atamıştır.<sup>43</sup> Abdûlmelik b. Mervân, kardeşi Bişr b. Mervân'a Nuhayle'de bulunduğu esnada yanına gelen eşraf arasında bulunan Kinde heyetindeki Abdûlmelik b. İshak b. Eş'as'a iyilikte bulunmasını tavsiye etmiştir.<sup>44</sup>

Abdûlmelik b. Mervân Kûfe'ye girdikten sonra halka bir hutbe irad etti. Hutbesinde Abdullah b. Zübeyr'i açıkça tenkit ederek şayet iddia ettiği gibi gerçek bir halife olmuş olsaydı onun ortaya çıkmış olacağını ve Harem'e saklanmayacağını belirtti. Bundan sonra da kardeşi Bişr b. Mervân'ı kendilerine vali olarak atadığını; itaatkar olanlara iyilikle davranmasını, isyankar olanlara ise şiddetle muamele etmesini emrettiğini ve bundan dolayı onu dinleyip itaat etmelerini beyan etmiştir.<sup>45</sup> Abdûlmelik b. Mervân, Kûfe'ye vali olarak atadığı

39 Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 7/46.

40 Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 7/91.

41 Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 7/101.

42 Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 7/108.

43 İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümm*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1992), 6/112; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/109; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/140-141.

44 Taberî, *Târih*, 6/164; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/109.

45 Taberî, *Târih*, 6/164; İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimaşk*, 10/262; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/141.



kardeşi Bişr b. Mervân'ın komutasına Şamlı askerlerden oluşan 4000 kişilik askerî bir birlik yanında danışman olarak da Ravh b. Zinbâ' el-Cüzâmî ile Recâ b. Hayve el-Kindî'yi bırakmıştır.<sup>46</sup> Bu bilgiler ışığında Bişr b. Mervân'ın Irak valiliği Deyrücâselik Savaşı sonrası Irak'ın tekrar Emevîler'in hâkimiyeti altına girmesiyle 72/691 tarihinde başlamıştır.

Emevîler dönemi önemli olaylarından Mercirâhit Savaşı'nın toplumsal sonuçlarından birisi de Araplar'ın Kelb-Kays kabileleri özelinde Kahtânî ve Adnânî olarak ikiye bölünerek aralarında bir dizi eyyâmü'l-Arab'ın yaşanmaya başlamasıdır. Bu dönemde gerçekleşen Benât-Kayn baskınında Kaysî Fezâreliler, Kahtânî Kelb kabilesi kollarından 'Abdüvüdd ve 'Uleym'e mensup yaklaşık 180 kişi öldürmüşlerdi. Bekrî ise Bişr b. Mervân'ın dayıları olduğundan dolayı Kelbîler'e saldırmaları amacıyla Fezâreliler'e gizlice mal vererek silah satın almalarını sağladığını ifade etmektedir.<sup>47</sup> Bu sırada Mus'ab b. Zübeyr'in öldürülmüş ve Abdülmelik b. Mervân da Küfe'de bulunmaktaydı. Abdülmelik b. Mervân, Hicâz valisi Haccâc'a mektup yazarak Fezâre kabilesinin meskûn bulunduğu Necd ve Vâdilkurâ'da<sup>48</sup> bulunan olayın faillerinin yakalanarak kendisine gönderilmesini emretmiştir. Benât-Kayn baskını komutanlarından Fezârelî Halhala b. Kays ve Saîd b. 'Uyeyne yakalanarak Abdümelik b. Mervân'a gönderilmiştir. Abdümelik bu iki Fezârelî lideri Kelbîler'in diyeti kabul etmemeleri üzerine öldürülmek üzere kendilerine teslim etmiştir.<sup>49</sup> Kısas için ileriye çıkarıldıklarında her ikisiyle anne tarafından akrabalığı olan Bişr b. Mervân "*Sabret Saîd! Sabret Halhala!*" diyerek bir nevi onlara desteğini ifade etmiştir.<sup>50</sup>

### 3. Valilik Dönemi Siyasi Hadiseler

Bişr b. Mervân gençlik yıllarından itibaren babası Mervân b. el-Hakem ve Mısır valisi ağabeyi Abdülaziz b. Mervân'ın yanında bulunmasından dolayı idarî, askerî ve diğer alanlardaki bilgi ve tecrübesini geliştirdiğini belirtebiliriz. Bişr b. Mervân'ın hanedan üyesi olmasının yanında Şam ve Mısır'da bulunması, dönemin önemli sayılabilecek siyasî ve askerî olaylarını bizzat müşahade etmesi, Küfe gibi oldukça sıkıntılı ve yönetim muhaliflerinin bir nevi merkezi konumundaki eyalete vali olarak atanabilmesinde etkileyici sebepler olarak kabul edilebilir. Abdülmelik b. Mervân, Muhtar b. Ebû Ubeyd ve Mus'ab b. Zübeyr'in hâkimiyetinden yeni çıkmış Küfe bölgesine kardeşi Bişr b. Mervân'ı atarken 4000 kişilik askerî birliğin yanısıra tecrübeli ve bilge iki devlet adamını bırakması, bölgenin henüz daha sükûnete ermediğini göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Zübeyrî hâkimiyetinden

46 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/262.

47 Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem*, 1/279; ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 21/9.

48 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-Arabi'l-kadîme ve'l-hadîşe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/918.

49 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/53-58.

50 İbn Hazm, *Cemhere*, 258; Abdullâh b. Abdilaziz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelûsî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/279-280.



yeni çıkmış ve Hz. Ali taraftarlarının yoğun olduğu bir bölgede Bişr b. Mervân'ın Emevî hâkimiyetini yeniden tesis etmek temel görevi olmalıdır.

### 3.1. Kûfe Valiliği Dönemi

Bişr b. Mervân Kûfe'de iki yıl kadar görev yapmıştır. Kûfe'deki valilik dönemi siyasî açıdan daha çok Hâricîlerle doğrudan veya dolaylı olarak mücadele içinde geçmiştir. Bu dönemde Basra eyaletine bağlı bölgelerde isyan eden Hâricîlere karşı Abdülmelik b. Mervân'ın emriyle Kûfe ordugahından kendi seçtiği komutanların idaresinde yardımcı kuvvetler göndermek zorunda kalmıştır.

#### 3.1.1. Hâricîlerle Mücadele

Kûfe valiliğinin ilk dönemlerinde Hâricîler genelde Basra ve çevresinde isyanlar çıkarttıklarından dolayı Bişr b. Mervân doğrudan mücadele etme yerine, halifeden aldığı talimatlar doğrultusunda Kûfe ordugahından asker göndermek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bu dönemdeki siyasî-askerî faaliyetler daha çok Hâricîlerle dolaylı ve doğrudan mücadele şeklinde gerçekleşmiştir.

Abdülmelik b. Mervân 72/691 yılında Mus'ab b. Zübeyr meselesini kesin olarak halledip Irak bölgesini Emevî hâkimiyetine altına aldıktan sonra Halid b. Abdullah'ı da Basra valiliğine atamıştı. Bu esnada özellikle Basra'nın doğusundaki bölgelerde Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 82/702), Hâricîler'in Ezârika kolunun lideri Katarî b. Fücâe (ö. 78/697[?]) ile mücadele halindeydi. Halid b. Abdullah, Mühelleb b. Ebû Sufre'yi Hâricîlerle olan mücadeleden alarak Ehvâz bölgesinin haracını toplamakla görevlendirmiş onun yerine de kardeşi Abdülaziz b. Abdullah'ı atamış ve Kirman'dan Dârabcerd'e kadar olan bölgelerde hâkimiyet kuran Hâricîlere karşı savaşmakla görevlendirmiştir. Ancak Abdülaziz b. Abdullah ve askerleri Hâricîler karşısında ağır bir yenilgiye uğramışlar ve Râmehürmüz'e kadar çekilmek zorunda kalmışlardı. Bu durum Şam'daki Abdülmelik b. Mervân'a bildirilince, ilk olarak Mühelleb b. Ebû Sufre'nin harac amilliği görevinden alınarak yeniden Hâricîlerle mücadeleye atanması talimatını vermiştir. Ayrıca Kûfe'deki kardeşi Bişr b. Mervân'a mektup yazarak kendisinin seçeceği bir komutanın idaresinde 5000 kişilik bir ordunun Hâricîlerle savaşmak için yardımcı kuvvetler olarak gönderilmesini emretmiştir. Hâricîlerle savaştan sonra bu birlikler Rey'de silahlı kuvvetler olarak kalacaklardı. Bunun üzerine Bişr b. Mervân, Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as (ö. 85/704) komutasında 5000 kişilik bir orduyu Basra'ya gönderdi. Bu esnada Basra valisi Halid b. Abdullah da ordusunun başında Mühelleb b. Ebû Sufre ile birlikte Hâricîler'e karşı savaşmak için sefere katılmıştır. Ehvâz yakınlarında meydana gelen çatışmalar neticesinde Hâricîler geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Bundan sonra Halid b. Abdullah Basra'ya geri dönerken, Mühelleb b. Ebû Sufre Ehvâz'da kalmış, Abdurrahman b. Muhammed de kendi birlikleriyle Rey'e gitmiştir. Halid b. Abdullah bu son durumu Abdülmelik b. Mervân bildirmiştir. O da kardeşi Bişr b. Mervân'a mektup yazarak Kûfe'den 4000 kişilik yeni bir süvari birliği göndererek Hâricîlerin takip edilmesini emretmiştir.

Bu yeni emir üzerine Bişr b. Mervân da 'Attâb b. Verkâ'yı komutasındaki bir askeri birliği göndermiştir. Bölgedeki Dâvud b. Kahzem'in birlikleriyle birleşen Kûfe ordusu, silahlı çatışmaya girmeksizin Hâricîleri takip esnasında atlarını kaybedip aç ve susuz kaldıklarından dolayı yaya olarak Ehvâz'a dönmek zorunda kalmışlardı.<sup>51</sup>

Basra valisi Halid b. Abdullah Fâris bölgesinde Hâricîlerle mücadele ederken, Ebû Fûdeyk liderliğindeki Hâricîler de Bahreyh bölgesini ele geçirmiştir. Bunun üzerine Halid b. Abdullah bölgeye kardeşi Ümeyye b. Abdullah komutasında bir ordu göndermişse de Ebû Fûdeyk yönetimindeki Hâricîler tarafından büyük bir bozguna uğratılmıştı.<sup>52</sup> Bunun üzerine Abdülmelik b. Mervân, Ebû Fûdeyk'le mücadeleyi kendi atadığı Ömer b. Ubeydullah b. Ma'mer'e vermiştir. Ayrıca ona Kûfe ve Basra divanlarından dilediği askerleri seçebilmesine ve istediği miktarda para almasına izin vermiştir. Bu talimatlarını yazdığı bir mektupla Bişr b. Mervân'a bildirmiştir. Ömer b. Ubeydullah Kûfe'ye geldiğinde Bişr b. Mervân kendisine divandan istediği askerleri seçebileceğini ve dilediği kadar para alıp dağıtabileceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Ömer b. Ubeydullah Kûfelilerden oluşturduğu ordusuyla Basra'ya gitmiştir.<sup>53</sup>

### 3.1.1.1 Hâricî Salih b. Müserreh İsyanı

Hâricîler'in Sufriyye kolunun kurucusu olarak bilinen Sâlih b. Müserreh ilk olarak el-Cezîre bölgesinde isyan etmiştir. İsyanın tarihi hakkında kaynaklarımız farklı bilgiler sunmaktadır. Bu konuda Belâzürî'de iki farklı rivayete yer verilmektedir. Heysem b. 'Adiy'in (ö. 207/822) Avâne (ö. 147/764[?]), İbn Ayyâş Muğîre b. Abdurrahman (ö. 186/802) ve isim vermeksizin diğer ravilerden ve ayrıca Belâzürî'nin Ma'mer b. el-Müsennâ'dan (ö. 209/824[?]) yaptığı rivayete göre Sâlih b. Müserreh, Bişr b. Mervân döneminde isyan etmiş ve aynı dönemde öldürülmüştür.<sup>54</sup> Dolayısıyla bu rivayette isyan yılı hakkında bilgi verilmemekte, hadisenin oluş zamanı ilgili valinin dönemi ile irtibatlandırılmaktadır.

Belâzürî'deki ikinci rivayet Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (ö. 204/819[?]) Ebû Mihnef (ö. 157/773-774) senediyle gelmektedir. Buna göre Sâlih b. Müserreh'in isyan tarihi Safer 76/Mayıs-Haziran 695, öldürülme tarihi ise Receb 76/Ekim-Kasım 695'tir.<sup>55</sup> Ebû Mihnef'in bu rivayeti tamamıyla Taberî'de yer aldığından Sâlih b. Müserreh'in isyan etmesi ve öldürülmesi 76/695 yılı olayları arasında yer verilmiştir.<sup>56</sup> İbnü'l-Esir ve İbn Kesîr'in de bu konuda Taberî'yi esas aldıkları görülmektedir.<sup>57</sup>

51 Taberî, *Târîh*, 6/169-173; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/117-119; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 5/307-308; Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 150-153.

52 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/119.

53 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/451-452; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/129-130

54 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/7; 19; 29; ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/76.

55 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/8;10.

56 Taberî, *Târîh*, 6/216, 223.

57 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/151; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/257.

Bununla beraber Belâzürî'deki Ebû Mihnef rivayetinde Hâricî Salih b. Müserreh'in üzerine gönderilen ordunun komutanı el-Hâris b. 'Umeyre, vali Bişr b. Mervân tarafından görevlendirilmişken,<sup>58</sup> ilgili rivayetin Tâberî'deki metninde aynı isimdeki komutanı gönderen valinin ismi Haccâc olarak değişmiştir.<sup>59</sup> Bu durumda Belâzürî ve Taberî'deki mezkûr olay hakkında Ebû Mihnef'e ait iki rivayette Salih b. Müserreh'le mücadele eden valinin ismi farklı olmaktadır. Bu farklılık bir istinsah hatası olarak ele alınabileceği gibi, sonraki rivayelerin Ebû Mihnef'in olayı 76/695 yılına tarihlendirmesinden dolayı valinin ismini Bişr yerine Haccâc olarak düzeltmiş olabileceklerini düşünüyoruz. Dolayısıyla olayları tarihlendirme konusunda Ebû Mihnef'ten gelen tek ve farklı rivayete dayanma yerine, Belâzürî'deki el-Heyssem b. 'Adiy ve diğerlerinin verdiği bilgilerin tercihe şayan olduğunu düşünüyoruz.

Salih b. Müserreh ve arkadaşları ilk olarak el-Cezîre bölgesindeki Dârâ köyündeki vali Muhammed b. Mervân'ın<sup>60</sup> atlarının bulunduğu yere saldırıda bulundular. Muhammed b. Mervân, Salih b. Müserreh'in üzerine ilk olarak Adiy b. 'Umeyr'i gönderse de Emevî birlikleri ağır bir şekilde bozguna uğradılar. Bunun üzerine bu kez Hâlid b. Cez es-Sülemî ve el-Hâris b. Ce'avne komutasında iki ayrı ordu daha gönderdi. Emevî ordusu ile karşılaşan Salih b. Müserreh ve beraberindeki Hâricîler, el-Cezîre bölgesinden çekilerek Musul topraklarına gitmeye mecbur kaldılar. Hâricîler'i burada da takip eden Emevî ordusu, Bişr b. Mervân'ın (Ebû Mihnef'e göre Haccâc) gönderdiği el-Hâris b. 'Umeyre'nin 3000 kişilik ordusu ile birleşerek Hâricîler'i yenilgiye uğratmışlardır. Salih b. Müserreh, bu çatışmalar esnasında öldürüldüğünden yanındaki Hâricîler orduda yer alan Şebîb'e yeni emirleri olarak biat etmişlerdir.<sup>61</sup> Belâzürî'nin el-Heyssem b. 'Adiy'in rivayetine göre Bişr b. Mervân, Şebîb'in üzerine süvariler göndermiş, fakat bunlar yenilgiye uğratılmışlardır. Bundan sonra Şebîb yaklaşık bir sene Bişr b. Mervân'ın ölümüne kadar Sevâd bölgesindeki Cûhâ'da beklemiştir. Haccâc, Bişr b. Mervân'ın ölümünden sonra Irak'a vali olarak geldiğinde Şebîb'le mücadeleye başlamıştır.<sup>62</sup>

### 3.1.1.2 Diğer Hâricî İsyanları

Bişr b. Mervân döneminde Hâricîlerden Yezîd b. Ba'ser es-Sa'dî Cûhâ'da<sup>63</sup> ve Hedbe et-Tâî b. Amr da aynı yerde isyan etmişlerdir. Yezîd b. Ba'ser, Bişr b. Mervân tarafından gönderilen süvariler tarafından öldürülmüş; Hedbe et-Tâî ise yine Bişr b. Mervân tarafından görevlendirilen Seyf b. Hânî' tarafından öldürülmüştür.<sup>64</sup>

58 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/9.

59 Taberî, *Târîh*, 6/222.

60 Muhammed b. Mervân, Emevî halifesi Mervân b. el-Hakem'in oğlu ve Bişr'in kardeşidir. el-Cezîre ve sınır boyları valiliğinde bulunmuştur; bk. İbn Hazm, *Cemhere*, 87.

61 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/7-10; Taberî, *Târîh*, 6/216-223; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/257-259.

62 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/19, 29.

63 Cûhâ, Bağdat sevadında üzerinde büyük bir köyün bulunduğu nehirdir; bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 2/179.

64 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/13-15.

### 3.2. Basra Valiliği Dönemi

Bişr b. Mervân'ın Basra dönemi valiliği kaynaklara göre sadece birkaç ay kadar sürmüştür. Bu süreç daha çok Hâricilerle mücadele şeklinde geçmiştir.

Abdülmelik b. Mervân Basra valisi Halid b. Abdullah'ı azlederek, yerine kardeşi Bişr b. Mervân'ı atamıştır. Böylece Bişr b. Mervân hem Kûfe hem de Basra valisi olarak her iki eyaleti kendi yönetiminde birleştirmiştir. Bişr b. Mervân, bundan sonra Kûfe'de yerine Amr b. Hureys'i vekil olarak bırakarak Basra'ya hareket etmiştir.<sup>65</sup> Taberî, İbn Kesîr ve İbnü'l-Esîr'e göre bu tarih 73<sup>66</sup> yılı olsa da Halife b. Hayyât, Bişr b. Mervân'ın Basra'ya 74 yılında vali tayin edildikten sonra aynı yılın son ayı Zilhicce ayında şehre geldiğini,<sup>67</sup> Basra'da bir ay kaldıktan sonra da vefat ettiğini belirtirken,<sup>68</sup> Belâzürî Bişr b. Mervân'ın 74 yılında,<sup>69</sup> bir başka rivayetinde ise 74 yılı sonu ve 75 yılı başlarında Kûfe'den Basra'ya gittiğini ifade etmektedir.<sup>70</sup> Klasik kaynaklar Bişr b. Mervân'ın Basra'ya vali olarak atanması hakkında yukarıda yer verdiğimiz 73, 74 ve 75 yıllarını ifade eden rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayet karmaşasını çözmede Emevîler döneminde Bişr b. Mervân tarafından basıldığı tespit edilen bir sikke aydınlatıcı olmaktadır. Buna göre üzerindeki yazılarda sikkenin 75 yılında Basra'da Bişr b. Mervân tarafından basıldığı ifadeleri yer almaktadır. Sikkenin sunduğu nümizmatik kanıtlar çerçevesinde Bişr b. Mervân'ın 75 yılında Basra'da olduğu anlaşıldığından,<sup>71</sup> kendisi buraya 74 yılı sonu gibi gelmiş olmalıdır (diğer sikkeler üzerindeki açıklamalar için EK'e bakınız).

Bişr b. Mervân Basra'ya geldikten kısa bir süre sonra Abdülmelik b. Mervân'dan kendisine bir mektup gelmişti. Abdülmelik b. Mervân yazdığı mektubunda Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Hâricîler'in bir kolu olan Ezârika'ya karşı Basra halkı ve ileri gelenlerinin savaşa gönderilmesini emrediyordu. Halbuki daha öncesinde Bişr b. Mervân savaş konusunda askerlerin içerisinden kendisi seçimde bulunarak komutanı görevlendiriyordu. Mektupta ayrıca Kûfe halkından insanlar arasında şerefli, tecrübe ve cesareti ile tanınmış birisini Mühelleb b. Ebû Sufre'ye kalabalık bir ordu ile yardıma göndermesini ve Hâricîler'in hepsini öldürünceye kadar her nerede olurlarsa peşlerinden gitmelerini de emretmişti.<sup>72</sup> Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Abdülmelik b. Mervân'dan gelen bir mektupla Hâricîler'e karşı savaşta komutan olarak atanması Bişr b. Mervân'a oldukça ağır gelmişti, çünkü bu durum kendisine validen bağımsız bir şekilde hareket edebilmesine imkan sağlamıştı.

65 Taberî, *Târîh*, 6/194; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ; 1991), 6/364-365; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/130.

66 Taberî, *Târîh*, 6/194; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/130; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Amman: Dârü'l-Hicr, 1998), 12/224.

67 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 208; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/255.

68 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 227.

69 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/326.

70 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/421; ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/255; 264.

71 John Walker, "Some Arab-Sassanian Coins", *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 12/42 (1952), 106-108.

72 Taberî, *Târîh*, 6/196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/132.

Bişr b. Mervân, Hâricilerle olan doğrudan mücadelesini engellediği ve sanki kendisine karşı suç işlemiş gibi düşündüğü için ondan nefret etmeye başlamıştır.<sup>73</sup>

Bişr b. Mervân ise Ezârika'nın reisi Katarî b. el-Fücâ'e'ye karşı Ömer b. 'Ubeydullah b. Ma'mer'i veya başka birini görevlendirmek istiyordu. Bu konuyu çevresindekilerle istişare yaptığında, bu durumu Abdülmelik b. Mervân'a danışmadan yapmamasını tavsiye ettiler. Bişr b. Mervân, Mühelleb b. Ebû Sufre'nin hastalığı mazeretiyle bu görevi yapamayacağını mektubunda belirtse de Abdülmelik b. Mervân, kardeşinin gerçek niyetinin farkında olduğundan, kesin bir ifade ile Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Hâriciler'e karşı mücadelede görevlendirilmesini belirtmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Bişr b. Mervân Hâricilerle mücadelede inisiyatifin kendi elinde olmasını isterken, Abdülmelik bu konuda tecrübeli bir komutan olan Mühelleb b. Ebû Sufre'yi tercih ediyordu.

Bundan sonra Bişr b. Mervân, Mühelleb b. Ebû Sufre'yi yanına çağırarak ona Abdülmelik b. Mervân'ın mektubunu okumuş divandan istediğini seçebileceğini bildirmiştir.<sup>75</sup> Bunun üzerine Mühelleb b. Ebû Sufre, Cüdey' b. Said b. Kabîsa'yı görevlendirerek kendisinden divandan askerler seçmesini istemiştir.<sup>76</sup> Bişr b. Mervân daha sonra Kûfe'deki vekiline mektup yazarak Abdurrahman b. Mihnef'in 8000 askerle Basra'ya gönderilmesini emretmiştir.<sup>77</sup>

Bişr b. Mervân, Kûfe ordusunun Basra'ya ulaşmasından sonra Abdurrahman b. Mihnef el-Ezdî'yi yanına çağırmıştır. Yanındaki konumunu hatırlatarak kendisini Kûfe'den gelen ordunun başına komutan olarak atamak istediğini, hakkındaki olumlu kanaatini boşa çıkarmamasını, Mühelleb b. Ebû Sufre'ye itaat etmemesini ve görüşlerini de kabul etmeyerek küçük düşürmesini istemiştir. Bundan sonra Mühelleb b. Ebû Sufre ordusuyla birlikte Râmeürmüz'e kadar gitti. Bölgede Hâricilerle karşılaştığından dolayı savunma amaçlı etrafına hendekler kazdırdı. Bu sırada Abdurrahman b. Mihnef de yanında Bişr b. Cerîr, Abdurrahman b. Said b. Kays, İshak b. Muhammed b. el-Eş'as ve Zahr b. Kays olduğu halde 8000 kişilik ordusuyla geldi ve Mühelleb b. Ebû Sufre'nin ordusunun yan tarafında konuşlandı. Askerlerin Râmeürmüz'e gelişlerinin üzerinden bir ay geçmemiştii ki Bişr b. Mervân'ın Basra'da öldüğü ve yerine Halid b. Abdullah'ı vekil bıraktığı haberi geldi. Bunun üzerine Kûfe ordugahına mensup askerler savaş alanını terk ederek kendi bölgelerine doğru dağılmaya başladılar.<sup>78</sup> Basralı askerler de

73 Taberî, *Târîh*, 6/196; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/422; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/230; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 60.

74 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/422; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 3/236-237.

75 Müberred, *el-Kâmil*, 3/237; Taberî, *Târîh*, 6/196.

76 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/133.

77 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/422; Müberred, *el-Kâmil*, 3/238; Taberî, *Târîh*, 6/196-197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/133.

78 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/422; Müberred, *el-Kâmil*, 3/239; Taberî, *Târîh*, 6/196-197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/133; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/230.

aynısını yapmaya yeltendiklerinde Mühelleb b. Ebû Sufre kendilerinin Bişr veya Halid için savaşmadıklarını, bilakis beldeleri için savaştıklarını ve bundan dolayı da Kûfeliler gibi yapmamalarını, düşmanla savaşmaya devam etmelerini istedi. Bunun üzerine bazıları Mühelleb b. Ebû Sufre ile birlikte savaş bölgesinde kalırken, Bişr b. Mervân'ın Basra'daki vekili Halid b. Abdullah'ın izin vermemesine rağmen diğerleri de Basra'ya geri dönerek şehre girdiler.<sup>79</sup> Shaban bu durumu Kûfe ve Basralıların Mervânî rejimine olan desteklerinin isteksizliklerinden ve Basralıların kendi bölgelerindeki Hâricîler'e karşı savaşlara katılmak istemeyişlerinden kaynaklandığını, ayrıca Kûfeliler'in de Basralılar'a ait bölgeler için savaşma konusundaki ilgisizliklerinin şaşırtıcı olmadığını belirtmektedir.<sup>80</sup>

Kaynaklar Bişr b. Mervân'ın ölümünden kısa bir süre önce Abdülmelik b. Mervân'a bir mektup yazarak sol elinin meşgul olduğunu, fakat sağ elinin boş olduğunu ifade ettiğini; bunun üzerine de Abdülmelik b. Mervân'ın Kûfe ve Basra'yı kapsayan Irak valiliği yanında Mekke, Medine, Hicaz ve Yemen valiliklerini de uhdesine verdiğini belirtirler. Ancak bu son atamadan kısa bir süre sonra Bişr b. Mervân vefat etmiştir.<sup>81</sup>

### 3.2.1. Vefatı

Kaynaklarda Bişr b. Mervân'ın ölümüyle ya da ölümüne neden olan hastalığıyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır.

Belâzürî kendisinin el-teyâzerîtü's<sup>82</sup> isimli ilaç,<sup>83</sup> İbn Tağrıberdi<sup>84</sup> belâzür içtiğini, İbn Asâkir<sup>85</sup> ise büyük miktarda ilaç kullandığını sonrasında hastalandığını ve bundan dolayı sancısının artarak vefat ettiğini ifade etmektedirler.

İbn Asâkir, bir diğer rivayetinde ise Bişr b. Mervân'ın humma hastalığına yakalandığını rivayet etmektedir.<sup>86</sup>

İbn A'sem ölüm sebebini karnında suyun birikmesine,<sup>87</sup> İbn Kesîr ise vücudunu kaplayan çibana bağlamaktadır.<sup>88</sup>

Kaynakların Bişr b. Mervân'ın Basra'ya vali olarak atandığında ismini vermedikleri bir çeşit hastalık sahibi olduğu konusunda hem fikir oldukları

79 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/422; Müberred, *el-Kâmil*, 3/239-240.

80 M.A. Shaban, *Islamic History A New Interpretation I* (Cambridge: Cambridge University, 1999), 101-102

81 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/263; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/371; Abdülkerim Özyayın, "Bişr b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/223.

82 Muhtemelen Farsça tıbbî bir kavram olan kelime, sara hastalığı için kullanılan bir çeşit tabîî macun anlamındadır; bk. İbnü'l-Fakîh Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf Tâvî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb:1996), 174-175 (dipnot 1).

83 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/317, 326, 327.

84 Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülüki Mısr ve'l-ğâhire* (Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1929), 1/191-192.

85 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/263.

86 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/261.

87 İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 6/368.

88 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/242.

anlaşılmaktadır. Ayrıca ölümünden önce bir müddet hastalığı sürmüştü<sup>89</sup> ve doktorların gözetiminde tedavisi devam etmiştir.<sup>90</sup> Dolayısıyla kaynaklar Bısr b. Mervân'ın ölüm nedeni hakkında farklı bilgilere yer verse de sonuçta hastalık sonucu vefat ettiği noktasında hem fikirdirler.

Kaynaklarımız Bısr b. Mervân'ın ölüm tarihi hakkında 73, 74 ve 75 tarihlerini vermektedir. Vâkıdî, onun 73'üncü,<sup>91</sup> Taberî, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr 74'üncü;<sup>92</sup> Halîfe b. Hayyât, İbn Asâkir, Safedî, Zehebî, İbnü'l-İmâd ise 75'inci yılda vefat ettiğini bildirmektedirler.<sup>93</sup> Vâkıdî'nin verdiği tarih oldukça erken bir dönemi işaret etmektedir. Taberî ve diğerleri ise Ebû Mihnefe dayanmaktadırlar. Bununla birlikte nümizmatik kanıtlardan elde edilen bilgiler Bısr b. Mervân'ın ölüm tarihleri hakkındaki 73 ve 74 yıllarını içeren rivayetleri onaylamamakta, bilakis en azından 75 yılında Bısr b. Mervân'ın Basra'da hayatta olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>94</sup>

Bısr b. Mervân, Basra'ya vali olarak geldikten bir, iki, dört veya altı ay kadar sonra hastalanarak 75/694 yılının ilk aylarında kırk küsur yaşındayken vefat etmiştir. Kendisi Basra'da vefat eden ilk emir olarak bilinmektedir.<sup>95</sup> Cenazesi İsa b. Süleyman ve İshak b. Süleyman'ın evlerinin arasındaki Selm (veya Sâlim) b. Ziyâd'ın kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>96</sup> Bısr b. Mervân'ın kabrinin yanına sonraları siyahi bir köle defnedilmiş ve hangisinin ölen valinin kabri olduğu belirsiz bir hale gelmiştir.<sup>97</sup> Bu son durum, valinin kabrinin ilerleyen zaman içinde halk tarafından ilgi görmediği olarak düşünülebilir.

#### 4. Yönetim Anlayışı

Bısr b. Mervân'ın Kûfe ve Basra eyaletlerindeki idarî hayatı 72/692 ile 75/694 yılları arasında olmak üzere üç yıl gibi oldukça kısa sürmüştür. Şaban, Bısr b. Mervân'ın idarî dönemini pasif bir yönetim olarak değerlendirmektedir. Ona göre Abdülmelik b. Mervân, dahilî problemlerin en yoğun yaşandığı bir dönemde Irak'ta etkili bir valinin riskini almak istemedi ve bundan dolayı da kardeşi Bısr b. Mervân'ı Irak'a atadı. Beklenildiği gibi Bısr b. Mervân'ın valiliği süresince Irak'ta tatmin edici başarılar kazanılamadı.<sup>98</sup> Bizim kanaatimiz ise bundan farklıdır. Şaban'ın Bısr b. Mervân dönemi hakkındaki yaklaşımı daha çok halefi Haccâc

89 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/318.

90 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/145-146.

91 bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/266;

92 Taberî, *Târîh*, 6/197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/133; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/230, 242.

93 Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993), 208; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/264; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/146; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/153; İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârî men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâüd-Mahmud el-Arnâüd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1/314.

94 Walker, "Some Arab-Sassanian Coins", 106-108.

95 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 208; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/326, 327; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/264; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/153; ayrıca bk. Bekr b. Abdullah, *Tabakâtü'n-nessâbin*, 23.

96 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/326, 327; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/261.

97 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/262, 265.

98 Şaban, *Islamic History I*, 101-102.



b. Yusuf'la olan kıyaslamasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber zaman ve yetki alanı bakımından her iki idareci arasında farklılıklar bulunmaktadır. İlk olarak, Bişr b. Mervân 72 yılında Kûfe valiliğine atanmış, 74 yılı sonlarında ise Basra valiliği uhdesine verilmiştir. Bununla beraber bu son görevinden birkaç ay sonra vefat etmiştir. Haccâc b. Yusuf ise 75/695 yılında atandığı Irak valiliğini 95/714 yılındaki ölümüne kadar sürdürmüştür. Dolayısıyla Haccâc b. Yusuf'un Irak üzerindeki mutlak hakimiyeti yirmi yıl gibi oldukça uzun bir süre bölgede görev yapmasından da kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, Bişr b. Mervân Kûfe valisi iken, Haccâc b. Yusuf ise Kûfe, Basra ve bu iki eyalete bağlı diğer bölgeleri kapsayan Irak genel valisidir. Bundan dolayı siyasî, askerî ve iktisadî destek, kuvvet ve yeterliliği daha fazladır. Bir üçüncü konu olarak, bu dönemde Hâricî hareketleri daha çok Basra eyaletine bağlı Bahreyn ve Fâris bölgelerinde görülmekteydi ve bu mücadelelerden Basra valisi sorumluydu. Dolayısıyla Bişr b. Mervân, Basra valiliğine atandıktan sonra doğrudan Hâricîlerle mücadele etmeye başlamıştır. Yukarıda arzetmeye çalıştığımız gerekçelerden dolayı Bişr b. Mervân'ın valilik dönemlerini zayıf ve etkisiz olarak nitelemenin doğru olamayacağını düşünüyoruz. Karışık bir dönemin hemen ardından ve Emevî muhalefetine merkezinde bulunan bir şehirde valilikte bulunduğu zaman diliminde karışıklığın meydana gelmemesi başarı olarak değerlendirilmeli ve durum Bişr b. Mervân'ın yönetimde takip ettiği siyasetle ilgili olmalıdır. Bu son ifadelerimizi destekler mahiyette Emevî sarayının meşhur şairlerinden Ahtal'ın (ö. 92/710-711) dizeleri bulunmaktadır:

*Bişr, Irak'ı istivâ etti  
Kılıç kullanmaksızın ve kan akıtmaksızın.*<sup>99</sup>

Bununla beraber Ahtal'ın yazdığı beyitler methiye olarak tenkide açık olsa da tarihsel gerçekliğe uygun düştüğünü düşünüyoruz.

#### 4.1. Atadığı İdareci ve Komutanlar

Bişr b. Mervân valilik görevi esnasında kendine bağlı yerlere vali/idareci ataması yapmıştır. Temim kabilesinin Benû Yerbu' kolundan<sup>100</sup> Hâlid b. 'Attâb b. Verkâ'î İsbehan ve Rey valiliğine atamıştır.<sup>101</sup>

Adnânî<sup>102</sup> Teymullah b. Sa'lebe kabilesinden İkrime b. Rib'î'yi Kûfe'deki şurta teşkilatının başına sâhibü'ş-şurta olarak atamıştır.<sup>103</sup> Belâzürî, Kays Aylan kabilelerinden Benû E'sur Hassân b. es-Sa'k'ın şehrin ismini vermeksizin Bişr b. Mervân'ın valilik döneminde şurta teşkilatında yer aldığını bildirmektedir.<sup>104</sup>

99 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

100 Kehhâle, *Mu'cemü'ş-şurâ' ilî'l-'Arab*, 3/1262.

101 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 12/161.

102 Kehhâle, *Mu'cemü'ş-şurâ' ilî'l-'Arab*, 1/145.

103 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/316; 324; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 41/50.

104 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 13/227.



Bişr b. Mervân valiliği döneminde Basra ve Kûfe bölgelerinde isyan halindeki Hâricîlerle mücadele için çeşitli komutanlar görevlendirmiştir. Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as el-Kindî'yi 5000 kişilik bir ordunun komutanı olarak 72/691 yılında Basra'ya Katarî b. Fücâe ile mücadele için göndermiştir.<sup>105</sup> Aynı yıl bölgeye destek olarak Temîm kabilesinden 'Attâb b. Verkâ'yı 4000 kişilik birliğin başında göndermiştir.<sup>106</sup> Hâris b. 'Umeyre el-Hemdânî'yi 3000 kişilik ordunun başında Hâricî liderlerden Salih b. Müserreh'e karşı sevk etmiştir.<sup>107</sup> Bişr b. Mervân Basra valiliği esnasında Ezârika Hâricîler'ine karşı mücadele eden Mühelleb b. Ebû Sufra'ya yardım için Abdurrahman b. Mihnef el-Ezdi'yi göndermiştir.<sup>108</sup>

Bişr b. Mervân Kûfe valiliğine ilaveten 74/694 yılında Basra valiliğine atanmıştı. Basra'ya gitmeden önce Kûfe'de yerine halef olarak Amr b. Hüreys el-Mahzumî'yi atamıştı. Amr b. Hüreys'in vekaleti Bişr'in Basra'daki vefatına kadar devam etmişti.<sup>109</sup> Ölüm hastalığına yakalandığında Basra'da yerine Halid b. Abdullah b. Halid b. Esîd'i halef olarak atamıştır. Halid b. Esîd, Bişr b. Mervân'ın vefatından sonra Haccâc b. Yusuf'un Irak'a vali olarak atanmasına kadar görevine devam etmiştir.<sup>110</sup>

Ebû Hâşim el-Harrânî<sup>111</sup> ve İkrime el-Feyyâz<sup>112</sup> Bişr b. Mervân'ın Kûfe'deki katipleriydi.

Kûfe'de Abdullah b. Zübeyr'in hakimiyeti döneminde kadılık makamına Said b. Nümran el-Hemezânî atanmış ve kendisi üç yıl bu görevi sürdürmüştür. Sonra Abdullah b. Utbe b. Mesud bu göreve atanmıştır. Abdülmelik b. Mervân, Mus'ab b. Zübeyr'in Deyrül-câselik savaşındaki ölümünden sonra Kûfe yakınlarındaki Nuhaile'ye geldiğinde Kâdî Şüreyh'i (ö. 78/697) sormuştu. Abdülmelik huzuruna getirilen Şüreyh'e niçin kadılık yapmadığını sorunca, iki kişi arasındaki fitne döneminde<sup>113</sup> kadılık yapmadığını beyan etmiştir. Bunun üzerine Abdülmelik b. Mervân, kadılığa geri dönmesini istemiştir. Bu şekilde Şüreyh hicretin 78/697 senesindeki ölümüne kadar Kûfe kadılığına devam etmiştir.<sup>114</sup> Dolayısıyla Bişr b. Mervân'ın valiliği döneminde Şüreyh kadılık görevinde bulunmuştur. Bu dönemde Şüreyh bir kişinin aleyhine hükmederek onu mahkûm etmişti. Vali Bişr b. Mervân haber göndererek hapsedilen adamın salıverilmesini istedi. Bunun

105 Taberî, *Târîh*, 6/171.

106 Taberî, *Târîh*, 6/173.

107 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 8/19

108 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/422.

109 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/326; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/133.

110 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 227; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/327; 7/273; ayrıca bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/133.

111 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/202.

112 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûliş-şu'arâ'*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, t.s.), 2/484; Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, *el-Eğânî*, 8/331.

113 Şüreyh fitne kelimesiyle Emevîlerle Abdullah b. Zübeyr arasındaki siyasi ve askerî mücadelelerin yaşandığı dönem kastetmektedir.

114 Muhammed b. Halef b. Hayyan el-Vekî', *Ahbârü'l-Kudât*, nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 2011), 471-472.

üzerine Şüreyh, “*Hapishane senin hapishanendir, kapı muhafızı senin muhafızındır; bana gelince ben adaletten dolayı onu hapsettim ve onu serbest bırakmayı reddediyorum.*” demiştir.<sup>115</sup>

#### 4.2. İdare ve Uygulamalarını Eleştirenleri Cezalandırması

Emevî yönetimi kendilerine muhalif hareketlere kuruluşundan itibaren izin vermemiş, bu tarz davranış sergileyen kişi ve toplulukları türlü şekillerde cezalandırmışlardır. Bişr b. Mervân da yönetim hususunda kendisini açıkça tenkit eden, savaştan kaçan, Emevî yönetimine karşı muhalif yönetimleri destekleyen ve taraftar toplayan kişilere karşı oldukça sert bir yönetim tarzı takip ederek çeşitli şekillerde bu kişileri cezalandırmıştır.

Dimaşk'ta Ebû 'Abâye künyesiyle meşhur salihlerden bir zat Dimaşk merdivenleri üzerinde oturmakta olan Bişr b. Mervân'a uğramıştı. Bu sırada Bişr b. Mervân Dimaşk emiriydi ve önündeki adama kırbaçla vuruyordu. Ebû 'Abâye “*Allah'tan kork, ey Bişr!*” diye seslenince, Bişr b. Mervân adamın elbisesinin çıkartılarak on beş kırbaç vurulmasını emretmiştir. Ebû 'Abâye kırbaçlanmasından sonra vefat etmiştir.<sup>116</sup> Bişr b. Mervân Kûfe valiliği esnasında minberde bir konu hakkında konuşurken, Abdurrahman b. Ertât b. Şerâhayl kendisine karşı ayağa kalkarak, “*Ey Bişr! Allah'tan kork! Sen öleceksin ve hesap vereceksin!*” demiştir. Bunun üzerine Bişrb. Mervân, Abdurrahman b. Ertât'ın kırbaçlanarak dövülmesini emretmiş ve bunun sonucunda da ölmüştür.<sup>117</sup> Bu konuda bir diğer hadiseye göre Bişr b. Mervân bir gün insanlara hitap ederken Abdullah b. Zeyd b. Zübeyn ayağa kalkarak, “*Ey Bişr! Senin gibi kaç tane şahane hükümdarlar atandılar; sonra çağırıldılar ve onlar da icabet ettiler. O halde kulları hakkında Allah'tan kork, beldesinde güzel bir siretin olsun; şüphesiz sen yeryüzünde fitne ve büyük bir fesattan başka bir şey yapmıyorsun!*” demiştir. Bunun üzerine Bişr b. Mervân emir vererek üst elbisesi çıkarılmış sonra da kırbaçlanmıştır. Bundan bir müddet sonra da Abdullah b. Zeyd vefat etmiştir.<sup>118</sup>

Bişr b. Mervân'ın cezalandırma yöntemlerinden bir diğeri şöyledir. Kaynaklarımızda sebebini açık bir şekilde bulamasak da Kûfe hadis ricâline Ammâr b. Ebû Muâviye'nin (ö. 133/751) dizinin arkasındaki bağlar Bişr b. Mervân tarafından kesilmişti. Bu cezalandırma için onun Şii olması gerekçe gösterilmektedir.<sup>119</sup>

115 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/318; Vekî, *Ahbârü'l-Kudât*, 410; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 23/30.

116 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 70/272-273.

117 Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbi, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*, thk. Nâcî Hasan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/305; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/315.

118 Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mihan*, thk. Yahyâ Vehib el-Cebbûrî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm, 2006), 328-329.

119 Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, t.s.), 3/323; ayrıca bk. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 21/208-210.

Bişr b. Mervân şairlere karşı lütfkar davranışlarıyla tanınmaktadır. Bununla birlikte muhaliflerini öven kişileri şair bile olsalar cezalandırmıştır. Emevî dönemi şairlerinden İbrahim b. Mütemmim b. Nüveyre, Amr b. Saïd el-Eşdak'ın<sup>120</sup> (ö. 70/690) Abdülmelik tarafından öldürülmesini okuduğu şiirlerle eleştirmişti. Nitekim Bişr b. Mervân, kardeşi Davud b. Mütemmim'in aynı şiirleri okumasından dolayı Basra'ya geldiğinde kendisini cezalandırmıştır.<sup>121</sup>

İslam tarihinin ilk dönemlerinde savaş bölgesini terk eden kişiler hakkında farklı cezalandırmalar yapıldığı görülmektedir. Konumuzla ilgisi açısından bu uygulamalardan birini tane örnek vermek faydalı olacaktır. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde gitmesi gerekli olan bir yere gitmeyen kişinin sarığı başından çıkartılarak insanlar arasında ayağa kaldırılarak bu şekilde yaptığı eylem ifşa edilmiştir. Mus'ab b. Zübeyr bu cezalandırmayı yetersiz bularak kişinin saç ve sakallarının da traş edilmesini ilave etmiştir. Bişr b. Mervân vali olduğunda ise mezkûr cezaya ilave olarak bu cezaya müstehak görülen kişinin bir sandalye üzerinde yerden yükseğe kaldırılarak duvar üzerinde iki eline çivi çaktırmıştır. Daha sonra sandalye altından çekilerek kişi ölünceye kadar burada bırakılmış veya çivilerin avuç içlerini yırtarak bu şekilde kurtulmasına izin verilmiştir. Haccâc b. Yusuf ise valiliği döneminde bunu oyun olarak görmüş ve sınır boyundaki bölgesini terk edenin boynunu vuracağını belirtmiştir.<sup>122</sup>

Emeviler daha başlangıçtan itibaren muhalif hareketlere izin vermeme konusunda ısrarcı olmuşlardır. Öyleki kendilerine muhalif olanların övülmesine bile rıza göstermemişler, destekleyenleri cezalandırmışlardır. Bişr b. Mervân, Emevî yönetimine karşı Abdullah b. Zübeyr hareketini açıktan destekleyenleri de cezalandırmıştır. Nitekim Abdullah b. Zübeyr, Mus'ab b. Zübeyr'in ölümünden sonra Irak halkına ensardan biriyle mektup göndererek onları kendisine biat etmeye davet etmişti. Ensârî kişi Nu'aym b. el-Ka'Kâ' b. Ma'bed'in evine gelmiş, ev sahibi de vali Bişr b. Mervân'ı tenkit ederek ona fisk ve ahmaklık nispetinde bulunmuştu. Ayrıca Abdullah b. ez-Zübeyr'i övmüş ve gizlice ona itaat etmeye davet etmişti. Havşeb b. Yezid eş-Şeybânî ensarinin haberini öğrenince, Nu'aym b. el-Ka'Kâ'nın durumunu Bişr b. Mervân'a ihbar etmişti. Bunun üzerine Bişr b. Mervân, ensari ve Nu'aym b. el-Ka'Kâ'yı yakalatarak öldürmüştür.<sup>123</sup>

Bişr b. Mervân'ın yönetimini ve uygulamalarını eleştirenleri karşı sert bir şekilde cezalandırması onun kişisel tarzından kaynaklanabileceği gibi Kûfe'nin Şam muhalefetinin merkezinde yer almasında kaynaklanan özel durumu ve bilhassa Abdülmelik b. Mervân'ın kendisini Kûfe'ye atarken halka verdiği

120 Amr b. Saïd b. el-Âs el-Eşdak, Emevî ailesine mensup vali ve komutanlardan olup Câbiye görüşmelerinde kendisine ikinci veliht olarak biat edilmişti. Dimaşk'ta isyan etmesi üzerine Abdülmelik b. Mervân tarafından idam edilmiştir; bk. Abdülkerim Özyayın, "Eşdak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/460-461.

121 Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 12/ 189.

122 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/256-257; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/142.

123 Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 6/328; 7/137-138.

hutbesindeki, “*Bişr’e itaatkâr olanlara iyilikle davranmasını, isyankâr olanlara ise şiddetle muamele etmesini emrettiğini...*”<sup>124</sup> belirten ifadelerinde de saklı olabileceğini düşünürüz.

Bişr b. Mervân valilikleri döneminde kendi iradesini kısıtlayan kişilerden razı olmayarak onları bertaraf etme yoluna gitmiştir. O, yönetimde kendi iradesi üzerinde hissettiği kişilere karşı doğrudan veya dolaylı olarak cephe alarak memnuniyetsizliğini ifade etmiştir. Abdülmelik b. Mervân, Küfe’ye Bişr b. Mervân’ı atadığında yanına işerinde yardımcı olması amacıyla akıllı ve ilim sahibi bir kişiliğe sahip Ravh b. Zinbâ’ı Küfe’de bırakmıştı. Ayrıca Bişr b. Mervân’a, onun amcası yerinde olduğunu, ona danışmaksızın hiçbir işe kalkışmamasını, tavsiyelerini dikkate almasını istemişti. Bişr b. Mervân Küfe’de geceleri içki içmeye ve kendisine içki arkadaşı edinmeye başlamıştı. Sonrasında Ravh b. Zinbâ’ın konumundan ve yapmak istediklerinden kendisini engellediğinden dolayı rahatsızlık duymaya başlamıştı. Ancak kendi durumunu Abdülmelik b. Mervân’a bildirmesinden de çekmişti. Bişr b. Mervân veya bir diğer rivayete göre onun cimriliğinden rahatsız olan Kûfeliler bir hile onun Şam’a dönmesini sağlamışlardır.<sup>125</sup> Bu durum onun yönetimde mutlak olmayı arzulaması olarak anlaşılabilir.

Bu konuda bir diğer örnek olay kaynaklarımızda yer almaktadır. Bişr b. Mervân’ın Küfe ve Basra valiliği döneminde halife Abdülmelik b. Mervân haricilerle mücadele için Mühelleb b. Ebû Sufre’yi resen görevlendirmişti. Bişr ise bunu yetkilerine müdahale olarak gördü ve bu durumu düzeltmesi için Abdülmelik’e mektup yazdı. Halbuki teâmül gereği eyalet valisinin yetkisi dahilinde olması gereken bu durum ihlal edilmiş bulunuyordu. Bu son noktayı doğrudan halifeye itiraz sadedinde Bişr b. Mervân halifeye mektup yazarak mazeretine binâen Mühelleb b. Ebû Sufre’nin bu iş için uygun olmadığını izah etmeye çalışsa da halife, Bişr b. Mervân’ın niyetini anladığından dolayı emrini yinelemiştir. Bişr bundan dolayı Mühelleb b. Ebû Sufre’ye karşı büyük bir husumet beslemeye başlamış ve hatta onun başarısız olması için yanına görevlendirdiği yardımcı komutanına bu doğrultuda emirler vermekten çekinmemiştir.<sup>126</sup> Wellhausen bu durumu komutayı kendisinden değil de doğrudan halifeden almasından dolayı Bişr b. Mervân’ın Mühelleb b. Ebû Sufre’yi kıskanması olarak değerlendirmektedir.<sup>127</sup>

### 4.3. İstişarede Bulunması

Bişr b. Mervân yukarıdaki örneklerde kendi yönetiminde mutlak iradesini hâkim kılan bir yönetici gibi görünse de zaman zaman etrafındaki tecrübeli

124 Taberî, *Târîh*, 6/164; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 10/262; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/141.

125 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *’Uyûnü’l-ahbâr* (Kahire: Matbaatü Darü’l-Kütübî’l-Mısıriyye, 1996), 1/171; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî, *Kitâbü’l-Vüzerâ’ ve’l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî (Kahire: Matbaatü Mustafa, 1938), 36-37; Mes’ûdi, *Mürûcû’z-zeheb*, 3/94-95; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 10/263.

126 Bu konu için bk. dipnot no: 69, 70, 71, 72, 76.

127 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 107.

kişilerle devlet yönetimi hakkında istişarelerde bulunduğu, onların fikirlerine değer vererek hareket ettiği görülmektedir. Nitekim 74/694 yılında Basra valiliğine atandığında, kendisine Abdülmelik b. Mervân'dan gelen bir mektup Fâris bölgesindeki Hâricîlerle mücadele için Mühelleb b. Ebû Sufre'yi görevlendirmesini istiyordu. Gerçekte ise Bişr b. Mervân Hâricîler meselesini bizzat kendisinin seçtiği Ömer b. Ubeydullah'ın komutasındaki ordu ile başarmak istiyordu. Bu yüzden Mühelleb b. Ebû Sufre'nin doğrudan Şam tarafından atanmasına büyük öfke duymuş ve bundan dolayı da onu suçlamıştır. Bu durumda ne yapması gerektiği hususunda yanındakilerle istişarede bulunmuştur. Mecliste bulunanlardan Esmâ b. Hârice, müminlerin emirinin bildirdiğinden başka yapılabilecek bir şey olmadığını ifade etmiştir. İkrime b. Rib'î de mektupta bildirilenin dışında bir şey yapılamayacağı, fakat müminlerin emirine Mühelleb b. Ebû Sufre'nin hastalığı sebebiyle bu göreve uygun olmadığını bildirilmesinin yerinde olacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine Bişr b. Mervân da bir elçi göndererek Abdülmelik b. Mervân'a durumları anlatmıştır.<sup>128</sup>

#### 4.4. Mâli Uygulamaları

Bişr b. Mervân'ın Irak genel valiliği dönemindeki mâli uygulamaları hakkında kaynaklarımızda bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen cârî uygulamalar kapsamında Abdülmelik b. Mervân'ın da uygun görmesi sonucu daha önce Mus'ab b. Zübeyr'in divandaki askerlere yapmış olduğu 100 dirhemlik artış uygulamasını devam ettirmiştir.<sup>129</sup>

##### 4.4.1. Para Basımı

Bişr b. Mervân'ın Kûfe ve birkaç ay süreli Basra valiliği dönemlerindeki en önemli mâli icraatlarından biri gümüş sikke basımıdır. Onun 73-75 yılları arasındaki yönetimlerinde basılan 26 adet sikke günümüze ulaşmıştır.<sup>130</sup> Bişr b. Mervân'ın bu dönemde sikke bastırmasının önemli bir nedeni, Zübeyrî hakimiyeti döneminde basılan sikkelerin kullanımına muhalefet etmesi düşünülebilir. Bu nedenle kendi bastıracağı sikkelerin piyasada kullanılmasını sağlamak istemiş olmalıdır.<sup>131</sup> Miktarı hakkında tahminde bulunmasak da bu şekilde piyasaya salınımı sağlanan dirhemler, olağan para basımından ziyade Emevî idaresinin parasal reformunun ve gücünün önemli bir parçası olduğunu düşündürmektedir.<sup>132</sup> Nitekim Abdülmelik b. Mervân da bastıracağı dinar ve dirhemlerle Bizans'a karşı İslam'ın gücünü ortaya koymak istemiştir. Ayrıca para basımıyla Bizans'a olan ekonomik bağlılığa da son vermiştir.<sup>133</sup>

128 Belâzürî, *Ensâbü'l-üşrâf*, 7/421.

129 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/143.

130 Luke Treadwell, "The Orans Drachms of Bishr ibn Marwân and the Figural Coinage of Early Marwanid Period" *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam*, ed. Jeremy Johns (Oxford: Oxford Studies in Islamic Art, 1999), 9/225; sikkelerin görsel listesi için bk. Treadwell, "The Orans Drachms of Bishr ibn Marwân", 260-269.

131 Treadwell, "The Orans Drachms of Bishr ibn Marwân", 245.

132 Treadwell, "The Orans Drachms of Bishr ibn Marwân", 228.

133 Fatih Erkoçoğlu, "Devletin Yeniden Yapılandırılması", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 3/489.

#### 4.5. Adli Davalara Bakması

Râşid Halifeler döneminden itibaren halifeler hukuk davalarına bakmak üzere eyaletlere kadılar atamaya başlamışlardır. Emevîler döneminde ise halifeler zaman zaman merkezden kadı atarken genellikle eyalet valileri taşrada yürütme yanında yargı işlerinden de sorumlu olmuşlardır. Çoğu zaman şehirlere atamış oldukları kadılar davalara bakarken, kısmen valilerin de bizzat davalara baktıkları görülmektedir. Abdullah b. Şihâb, vali Bişr b. Mervân'ın huzurunda bir koca ile karısının mühâlea<sup>134</sup> davasına şahit olmuştu. Bişr b. Mervân, bu şekilde karının kocasından boşanmasına izin vermemiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Şihâb, Hz. Ömer'e mühâlea davası için aynı şekilde bir koca ile karısının geldiğini ifade ederek Hz. Ömer'in kadına "*Senin talakın, kendi malınladır.*" diyerek boşanmaya izin verdiğini belirtmiştir.<sup>135</sup>

#### 4.6. Dinî Konulardaki Yeni Uygulamaları

Kaynaklar Bişr b. Mervân'ın ilmî ve dinî kişiliği yönünde herhangi bir telmihte bulunmazlar. Bununla birlikte kendisinin sünnet olarak bilinen bazı dinî uygulamalarda yeniliklerde bulunduğu ifade edilmektedir. Bişr b. Mervân, Ramazan ve Kurban bayram namazlarında Kûfe'de ilk defa ezan okuma âdetini başlatmıştır. İnsanlar ezanı duyduklarında, bunu reddetmişler ve başlarını şaşkınlıkla yukarıya doğru kaldırarak ezan okunduğu tarafa doğru çevirmişlerdir.<sup>136</sup> Bişr b. Mervân'ın bayram namazlarında ezan okutması Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı görüldüğünden dolayı halk tarafından tasvip edilmediği anlaşılmaktadır. Bayram namazları öncesi ezan okutması, insanların namaza toplanmalarını sağlamak için haber verme düşüncesiyle ve muhtemelen Hz. Osman'ın Cuma namazı öncesi ezan okutmaya başlamasını da örnek olarak uygulamaya başlatmış olabileceğini düşünüyoruz.

Bişr b. Mervân cuma hutbesinde dua etmek için iki elini kaldırıyordu. Cemaat içindeki sahabî 'Umâre b. Rûveybe hutbe esnasındaki bu ameliyeyi tasvip etmemiş ve Hz. Peygamber'in şehadet parmağını kaldırmaktan başka bir şey yapmadığını gördüğünü ifade etmiştir.<sup>137</sup> Zehebî bu olayın 73 veya 74 yılında meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>138</sup> Bununla beraber Bişr b. Mervân döneminde basılan sikkelerin<sup>139</sup> arka yüzlerinde yer alan üç şahıstan ortadakinin ayakta iki elini yukarıya doğru dua eder gibi açık bulundurması, iki yanında bulunan kişilerin de saygı durumunda ona doğru bakmalarını -farklı yorumlara rağmen-

134 Mühâlea, evli kadının mehri iade etmesi veya belirli bir miktar mal vermesi karşılığında kocasından ayrılması anlamında bir fıkıh terimidir.

135 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebül-Hancı, 2001), 8/274; Belâzûri, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/318.

136 Belâzûri, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/316; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/153; ayrıca bk. İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 10/260.

137 Belâzûri, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/316; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 10/259-260.

138 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/488.

139 Sikkeler ve üzerlerindeki resim ve şekillerin ifadeleri için EK'e bakınız.

çağdaş araştırmacılar tarafından cuma hutbesini okuyan Mervânî hatibin bir temsili olarak yorumlamayı tercih ettikleri görülmektedir. Araştırmacılar Bişr b. Mervân'ın bastırıldığı paralarda öncekilerden farklı olarak ilk kez görülen bu resimlerle, hutbede dua ederken iki elini kaldırma (*ref'u'l-yedeyn*) geleneğini başlatması arasında bir ilişki olabileceğini düşünmektedirler. Bu da Zübeyrî yönetimi sonrasında Kûfe'de Mervânî idarenin tesis edilme siyasetinin bir yöntemi olmalıdır.<sup>140</sup>

## 5. Sosyal Tabakalarla İlişkisi

### 5.1. Ulema ile İlişkisi

Bişr b. Mervân'ın hakkında bazı olumsuz ithamlar bulunsa da onun alimlerle iyi geçindiğine dair kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklar tarihi hakkında bilgi vermese de muhtemelen Kûfe'ye atandığında onun şehrin kurrâ sınıfı ileri gelenlerine maddi yardımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun için kendisi Musa b. Talha'ya bir miktar mal vererek Kûfe halkından kurrâyâ dağıtmasını istemişti. Musa b. Talha mal taksimi için el-Hemdânî'ye geldiğinde evinde on dirhem değerinde malı olmamasına rağmen gönderilen miktardan bir şey kabul etmemişti. Aynı şekilde Ebû Rezîn el-Ukaylî de kendisine gönderilen maldan bir şey almaktan imtina etmişti. Bununla beraber Amr b. Meymûn el-Evdî ve Ebû Cüheyfe es-Süvâbî (Vehb b. Abdullah) gönderilen miktarı kabul etmişlerdir.<sup>141</sup> Bişr b. Mervân'ın kurrâyâ dağıtılmak üzere para göndermesi muhtemelen Mus'ab b. Zübeyr'in hakimiyeti sonrası Kûfe'de kurrânın Emevîler'e olan desteğinin sağlanması amacıyla matuftur, çünkü Emevîler'in kendilerine yakın ve destek olan kişileri maddi olarak mükafatlandırdıkları bilinen bir konudur.<sup>142</sup>

Kûfe ve Basra şehirlerinin önde gelen bazı ulemasının çeşitli sebeplerle Bişr b. Mervân'ı ziyaret ettikleri bilinmektedir. Âmir eş-Şa'bî, kendisine bazı haksızlıklarda bulunan Bişr b. Mervân'ı bir iş için bizzat görmek üzere birgün yanına gitti. Kapısına ulaştığında mevlâ, hâcib ve muhafızının oturmakta olduklarını gördü ve onlara kendisi için izin almalarını rica etti. Kendisine emirin akşama kadar kimseyi huzuruna kabul etmediğini söylediklerinde, Âmir eş-Şa'bî emirin bilmesi gereken bir iş için geldiğini belirtti. Bunun üzerine hâcib, Âmir eş-Şa'bî'nin makamını Bişr b. Mervân'a söylediğinde içeriye girmesine izin verildi. İçeriye girdiğinde Bişr b. Mervân'ın sarı bir minder üzerinde oturduğunu, sağ, sol ve arkasında yaverlerinin, başı üzerinde de reyhandan mamûl bir tacın bulunduğunu, yanında ise 'İkrime b. Rib'î, Halid b. 'Attâb b. Verkâ'nın bulunduğunu belirtmektedir. Bişr b. Mervân kendisinden başka biri olsaydı içeriye girmesine izin vermeyeceğini söyleyince, Âmir eş-Şa'bî "*Benim katımda sizin üç hususiyetiniz vardır: gizlenmek*

140 Treadwell, "The Orans Drachms of Bishr ibn Marwân", 245 vd.

141 Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 6/316; benzer bir rivayet için bk. İbn Asâkir, *Târîhu medineti Dimaşk*, 10/256.

142 Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2011), 347.



*gerekli olduğunda perde, yüz çevrildiğinde şükür, helal ve güzel olan şeylerde size katılma.*" dedi. Bu sırada Bişr b. Mervân sandalye üzerinde oturan muğanni Huneyn b. Belva' el-'İbâdî'ye udu tellerine vurmasını söyleyince, çalmaya başlamıştır. Bişr b. Mervân bu durumda ne düşündüğünü sorunca, Âmir eş-Şa'bî buradaki işin kendi nefsinde de bulunduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Bişr b. Mervân, "Vallâhi o buradadır." dedikten sonra, "Şa'bî'yi bana kim kötiledi? Kalk ey Nâfi! Ona on bin dirhem ve otuz kat elbise ver!" demiştir. Sonrasında Âmir eş-Şa'bî onların işlerine dahil olmadığı halde, kendisine verilen miktar kadar Bişr b. Mervân'ın arkadaşlarından kimseye bu miktar para verilmediğini belirtmiştir.<sup>143</sup>

Bişr b. Mervân Basra'ya vali olarak geldiğinde Hasan el-Basrî kendisini ziyarete gitmişti. Kapıda hâcib tarafından karşılanan Hasan el-Basrî kendisini tanıttıktan sonra içeride uzun süre kalmak ve bıkkınlık vermekten sakınması tenbihini takiben huzura kabul edilmişti. Hasan el-Basrî içeri girdiğinde Bişr b. Mervân bir yer döşeğinde otuyordu, yanı başında da kılıçla bekleyen bir muhafızı vardı. Hasan el-Basrî'nin kendisini tanıtmayı üzerine oturmasını söylemiştir. Sonrasında Bişr b. Mervân, "Zekât mallarımızı sultana mı yoksa fakirlere vermemiz konusunda ne düşünüyorsun?" diye bir soru yöneltmişti. Hasan el-Basrî, ikisinden hangisini yaparsa, kendisinden kabul edileceğini ifade edince, Bişr b. Mervân tebessüm etmişti. Akşam vakti Bişr b. Mervân etrafında doktorlar olduğu halde minderi üzerinde rahatsızlığı belli olacak şekilde dönüp durduktan sonra aşağıya inmişti. Hasan el-Basrî, ertesi günün sabahında ölüm haberi veren tellalın, Bişr b. Mervân'ın öldüğünü ilan ettiğini belirtmiştir.<sup>144</sup>

Kaynaklarımızda Bişr b. Mervân'ın ulemâ ile ilişkisi bağlamında yukarıdaki hadiseler yer verilmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde Bişr b. Mervân'ın ulemaya karşı bir tavrının olmadığı, ulemânın da kendisiyle mesafeyi koruduğu anlaşılmaktadır.

## 5.2. Halkla İlişkileri

Bişr b. Mervân'ın halkla ilişkileri konusunda kaynaklarda farklı bilgilere yer verilmektedir. Bazı rivayetlerde Bişr b. Mervân'ın evinin kapısını kilitlediği ve bunu kadınlara mahsus bir davranış olarak gördüğü<sup>145</sup> vurgulanarak kapısının her daim açık olduğundan yanına izinsiz girebildiği anlatılmaktadır.<sup>146</sup> Bunun yanı sıra, kapısında hacibin bulunduğu ve bunların görüşmek isteyenlere oldukça sert ve haşin davrandıkları görülmektedir.<sup>147</sup> Bişr b. Mervân'ın özellikle muhaliflere karşı genel olarak sert bir kişilik ortaya koyduğu görülse de halka karşı kendisinin

143 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/319-320; Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, *el-Eğânî*, 2/342.

144 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâ'il*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil (Kahire: Dârü'l-Beşîr, 1998), 292; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/261; Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/145-146; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 5/371.

145 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

146 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/314; Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, *el-Eğânî*, 20/327.

147 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/316; 319.



hassas ve duyarlı bir karaktere sahip olmasından dolayı özel durumlara sahip insanlara yardım ettiği ve mazeretlerini kabul ettiği de görülmektedir.

Bişr b. Mervân evlenmek için kendisinden maddi yardım isteyenlere karşı cömertçe davranmış, böyle kişileri huzurundan karşılıksız geri çevirmemiştir. Bişr b. Mervân'a Şam halkından bir adam gelmişti. Kendisine çarşıdaki attar dükkanında bir kadınla karşılaştığını ve -muhtemelen nikah için mihir olarak- eğer yanında bir şeyler olsaydı mutlaka ona vermek istediğini belirtti. Bunun üzerine Bişr b. Mervân adama zekât gelirlerinden 500 dirhem verilmesini emretmiştir.<sup>148</sup>

Bişr b. Mervân borcu olup darda kalanlara yardımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Şair Ahtal, kabilesinin ödemek zorunda olduğu diyet borcu üzerinde olduğu halde Basra'ya gelmişti. Aralarında Süveyd b. Mencûf'un bulunduğu Benû Sedûs ve Benû Es'ad b. Hemmâm'dan kişilerin yer aldığı meclise gelerek onlardan yardım istemişti. Bunun üzerine Benû Es'ad'dan olan kişi, Ahtal'ın kendilerini bazı beyitlerinde hicvettiğini dile getirerek kendisine yardım etmeyeceğini beyan etti. Bu sırada mecliste bulunan Bişr b. Mervân ne kadar borcu olduğunu sorunca, Ahtal elli bin dirhem olduğunu söyledi. Bişr b. Mervân ilgili meblağın ödenmesini emrederek kendisinin Benû Sedûs ve Benû Es'ad'dan daha ziyade yardım etmeye müstehak olduğunu belirtti.<sup>149</sup>

Emeviler döneminde askerlikten kaçan ve imtina edenlere çeşitli cezalar verilmekteydi. Bununla beraber Bişr b. Mervân'ın her iki olayda da mazeretleri göz önünde bulundurarak kişilere durumlarına göre ayrıcalık verdiği görülmektedir. Buna göre amcasının kızı ile yeni evli bir genç savaşa gönderilmişti. Savaş alanından yazdığı mektubun altına aşağıdaki beyitleri eklemiştir:

*Bişr'den veya cezasından korkmamış olsaydım  
Ve iki avcuma çivi çakılmasından  
O zaman sınırdaki yerimi terk eder, sonra da sizi ziyaret ederdim  
Şüphesiz seven sevdiğini ziyaret edendir.  
Bunun üzerine karısı cevabî mektubunda aşağıdaki beyitlere yer vermişti:  
Seven kişi cezadan korkmaz, şayet  
Onun cezası cehennem boşluğunda bile olsaydı.  
Bilakis sevene onu korkutan bir şey yoktur  
Veya sabitleyen ve evde onu arzulayana.*

Mektubu okuyan kocası karargâhı terk ederek şehre geri dönmüştü. Sonrasında kişi tutuklanarak Bişr b. Mervân'ın huzuruna çıkarılmıştı. Bişr b. Mervân kendisine sınır boyunu niçin terk ettiğini, ayrıca bu şekilde davrananlara verilen cezadan haberinin olup olmadığını sormuştu. Bunun üzerine kişi özrünün dinlenilmesini istemiş, bundan sonra dilerse affedebileceğini, dilerse de cezalandırabileceğini ifade etmiş ve karısı olan amcasının kızı ile haberleşmelerini anlatmış-

<sup>148</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dîmaşk*, 10/260.

<sup>149</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/317.

tır. Bişr b. Mervân bundan sonra gencin divandan adının çıkarılmasını, kendisine de on bin dirhem verilmesini emrederek amcasının kızına kavuşmasını söylemiştir.<sup>150</sup>

Aynı anlamda bir diğer rivayete göre Bişr b. Mervân'ın 75 yılındaki vefatından sonra Haccâc b. Yusuf Irak genel valiliğine atanmıştı. Kûfe'den sonra aynı sene içinde Basra'ya gelmiş ve üç gün içinde herkesin Hâricîlerle mücadele eden Mühelleb b. Ebû Sufre'ye katılmalarını, aksi takdirde cezalandırılacakları yönde tehdit etmişti. Bunun üzerine fitik hastalığı olan ve bir gözü de görmediği için üzerine pamuk koyan Şerîk b. Amr el-Yeşkurî, Haccâc b. Yusuf'un huzuruna çıkarak özrünü beyan etti. Bişr b. Mervân'ın da kendisinin özrünü kabul ettiğini ve savaşa gitmekten muaf tuttuğunu, bundan dolayı da maaşının beytülmalde geri iade edildiğini ifade etti. Ancak Haccâc b. Yusuf, Şerîk b. Amr'ın yakalanarak idam edilmesini emretti. Bundan sonra Mühelleb b. Ebû Sufre'nin askerlerinden olup da Basra'dan kimse geride kalmamıştır.<sup>151</sup>

Bununla beraber Bişr b. Mervân'ın özellikle toplum içinde gerçekleşen âdâb-ı muâşeret kurallarına aykırı davranışlara da meydan vermediği görülmektedir. Nitekim Bişr b. Mervân bir topluluk içinde oturmaktayken kendisine kalkanlar getirilmişti. Yanındaki oturanlara bunlara dokunarak incelemelerini istedi. Hilâl kabilesinden bir kişi kalkana dokunmuş ve sonrasında yellenmişti. Meclistekiler gülüşmeye başlayınca Bişr b. Mervân kızmış ve yellenmenin diyetini sormuştu. Meclistekiler bunun kırk dirhem ve kadife kumaş olduğunu söylediklerinde, Bişr b. Mervân yellenen kişinin kırk dirhem ve bir ipek kumaş diyet ödemesini emretmiştir.<sup>152</sup>

Bişr b. Mervân zaman zaman eşrafa mensup insanlarla bir araya gelir, onlarla çeşitli konularda sohbet eder hatta latife şeklinde şakalaşır. Bir gün Bişr b. Mervân, babası Rey valisiyken Hariciler tarafından öldürülen Havşeb b. Yezîd ve İkrime b. Rib'î ile birlikte oturuyorken asil bir ata ihtiyacı olduğunu ve bu konuda kimin yardımcı olabileceğini sordu. Bunun üzerine İkrime b. Rib'î, Havşeb b. Yezîd'in bu vasıfta bir atı olduğunu, onun Rey günü bu atın sırtına binerek kurtulduğunu ifade etti. Bir başka gün Bişr b. Mervân mezkûr kişilerle bir arada sohbet ederken, güçlü bir katıra ihtiyacı olduğunu ve bu konuda kimin yardımcı olabileceğini sordu. Bunun üzerine Havşeb b. Yezid, Vâsîl b. Müsâfir'in bu vasıfta bir katırı olduğunu belirtti. İkrime b. Rib'î'nin Vâsîl b. Müsâfir'in karısı ile itham edilmesinden dolayı Bişr b. Mervân tebessüm ederek, "İşte şimdi sen hakkını aldın." demiştir.<sup>153</sup>

150 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 10/257.

151 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/279-280; Müberred, *el-Kâmil*, 3/241-242; Taberî, *Târîh*, 6/210; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/142-143.

152 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/325.

153 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/77.

### 5.3. Şairlerle İlişkisi

Bış b. Mervân zarif bir edebiyatçı ve şair olmasının yanında şiiri, gece sohbetlerini, musikî dinlemeyi ve şarap içmeyi seven biriydi.<sup>154</sup> Kendisi bulunduğu bölgelerdeki şiirleri ve şairleri araştırır ve onları bulurdu.<sup>155</sup> Bış'ın şairlerle arası iyiydi, yeri geldiğinde onlarla bir araya gelip kah eğlenir kah latife yapardı. Ayrıca şairleri birbirine düşürerek atışmalarını seyretmeyi de severdi.<sup>156</sup> Bu durumda bir nevi ozan atışması olarak tanımlayabileceğimiz meclis durumları ortaya çıkardı. Birgün yanında Cerîr bulunuyorken yanına Ahtâl girmişti. Bış, Cerîr'e gelenin Ahtâl olduğunu söylemişti. Bunun üzerine Ahtâl, "*Ben senin ırzına söven, geceleri uykunu kaçıran ve kavmine eziyet eden kişiyim.*" demiştir. Buna karşılık olarak Cerîr, "*'Senin ırzına sövenim.'* sözüne gelince, boğulmakta olan bir kişinin denize sövmesiyle bir zarar gelmez. '*Geceleri uykunu kaçıranım.'* sözüne gelince, keşke beni bırakmış olsaydın da uyuyabilseydim, bu senin için daha hayırlı olurdu. '*Kavmine eziyet edenim.'* sözüne gelince, kendilerine cizye ödediğin bir kavme nasıl eziyet edebilirsin ki?" diye karşılık vermiştir.<sup>157</sup>

Bış b. Mervân bazen de şairlerle birlikte olduğu zaman birbirine düşürmek için, içlerinden birini diğerleri için hakemlik yapmasını isterdi. Yine bir gün Cerîr, Ferezdak ve Ahtâl Bış b. Mervân'ın yanında bir araya gelmişlerdi. Bış b. Mervân, Ahtâl'dan Ferezdak ve Cerîr arasında hakemlik yapmasını istemişti. Ahtâl, bundan affını talep ettiyse de Bış b. Mervân haklarında bir şey söylemeksizin affetmeyeceğini belirtmişti. Bunun üzerine Ahtâl, Ferezdak'ın kayayı işleyerek oyduğunu (az kelime kullandığını), Cerîr'in ise denizden kepçe ile aldığını ifade etmiş,<sup>158</sup> bu şekilde her iki şairi de hicvetmişti.

Bış b. Mervân şiirleri için şairlere binlerce miktar parayı hediye olarak vermekten çekinmeyen biriydi.<sup>159</sup> Nitekim Emevîler dönemi şairlerinden ve Bış b. Mervân'ın kendisine özel olarak değer verdiği<sup>160</sup> Eymen b. Hureym (ö. 80/699[?]), aşağıdaki dizelerinde bu durumu tasvir etmiştir:

*Cumâdâ ayında Mukattam'dan bineğime bindim*

*Bış b. Mervân'a, mesaj götürerek.*

*şayet Bış sana biner biner verse bile*

*Sana daha da çok verebileceğini ona hak görürsün.*<sup>161</sup>

154 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 6/323; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdi, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasan Mer'â (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/94.

155 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 6/328.

156 İbn Sellâm el-Cumahi, *Tabakâtü fuğül'ş-şu'arâ*, 2/440; Ebu'l-Ferec el-İsbehâni, *el-Eğâni*, 8/326.

157 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/44; ayrıca bk. Ebu'l-Ferec el-İsbehâni, *el-Eğâni*, 8/304, 326.

158 Ebu'l-Ferec el-İsbehâni, *el-Eğâni*, 8/326-327.

159 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 6/322; 323; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

160 Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *eş-şir' ve ř-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed şakir (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1982), 1/541.

161 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 6/314; Ebu'l-Ferec el-İsbehâni, *el-Eğâni*, 1/316; 20/326; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/177.

Emevîler dönemi önemli şairlerinden Ferezdak, Ahtal,<sup>162</sup> Küseyyir,<sup>163</sup> Cerîr, A'şâ,<sup>164</sup> Ükeysir,<sup>165</sup> Sürâka b. Mirdâs el-Bârikî<sup>166</sup> gibi diğer şairler pek çok kez kendisini şiirlerinde övmüş ve bahsetmişlerdir.<sup>167</sup> Özellikle A'şâ,

*Kardeşin, kardeşine bıraktığında  
Hilafetini, iyilikle bir afet olmaksızın.  
Sen ona vasiyet edilenin üçüncüsün  
Şüpheli olmayan kesin bir vasiyetle.*

.....

*Ömrüme yemin olsun ki, Maad akşamladı ve sabahladı  
Hepsi seni severek ey Bişr b. Mervân.  
Temenni ve arzu ederek senin halife olmanı  
Dünya ve din için onun büyük kesimi seni arzu ederler.<sup>168</sup>*

beyitleriyle açıkça Bişr b. Mervân'ı gelecekte halife olmasını temenni ettiklerini belirtmekten çekinmemiştir. Tarihçiler Mervân'ın kendisinden sonra sadece iki oğlu Abdülmelik ve Abdülaziz için biat aldığını belirtmelerine rağmen,<sup>169</sup> yukarıdaki beyitler A'şâ'nın methiye türü ifadeleri olabileceği gibi, Bişr b. Mervân'ın gelecekte hilafete geçeceği hakkında toplumda oluşan bir beklentinin dışı vurumu olarak da anlaşılabilir.

Bişr b. Mervân'ın Kûfe'deki valiliği döneminde şehirde kıtlık meydana gelmişti. Aralarında Bişr b. Mervân'ın da bulunduğu halk yağmur duasına çıkmış ve yağmur da yağmıştı. Bunun üzerine Sürâka b. Mirdâs el-Bârikî aşağıdaki beyitleri inşâ etmişti:

*Bişr, Rahman'a dua etti, icabet etti  
Onun duasına, bulut bize yağmur yağdırdı.  
Bişr'in duası yağmur tanecikleridir  
Kendisizle hayat bulunulan ve isabet edene hayat veren.*

Bişr b. Mervân, yağmur duasından sonra Sürâka'nın yanına gitmişti. Sürâka'nın evini ise su basmış ve bu sırada suyu dışarıya çıkarıyordu. Bişr b. Mervân bu durumu sorduğunda Sürâka, "Duada iki elinizi kaldırmadığınızdaki durumu görüyorsunuz ey emir! Şayet ikisini kaldırmış olsaydınız, bize tufan gelirdi." ifadesi üzerine Bişr b. Mervân tebessüm etmiştir.<sup>170</sup> Sürâka b. Mirdâs, Bişr b. Mervân'ın Irak'ta birlikte olduğu dönemin meşhur şairlerinden biriydi.<sup>171</sup>

162 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/241.

163 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/312.

164 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/314.

165 Ebu'l-Ferec el-İsbehânî, *el-Eğâni*, 11/271.

166 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/314; İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/191-192.

167 İbn Sellâm el-Cumahi, *Tabakâtü fuhûli's-sü'arâ*, 2/440; ayrıca Bişr b. Mervân'ın arkadaş çevresini oluşturan şairlerin listesi için bk. L. Veccia Vaglieri, "Bişr b. Marwân", *Encyclopedia of Islam (ing)* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 1/1243.

168 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/314-315.

169 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/363.

170 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 6/314; İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, 1/191-192.

171 Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 5/407.

## Sonuç

Emevî hanedanına mensup valilerden biri olan Bişr b. Mervân, kısa süren Kûfe ve Basra valiliklerine rağmen icraatlarıyla döneminin etkili yöneticileri arasında yer almıştır. Anne tarafından Kaysî olmasından dolayı klasik ve günümüz tarihçileri tarafından ilgili kabile grubuna yakın görülse de siyasî ve askerî görevlendirmelerinde Kinde, Ezd, Hemdân gibi Yemenî unsurlara da yer verdiği görülmektedir. Bu durum kendisini idarî alanlardaki icraatlarında ehliyete önem verdiğini, kabile taassubuyla hareket etmeyerek kabile dengelerini gözettiğini ifade etmektedir.

Emevîlerle Zübeyrîler arasında meydana mücadele döneminde babası Mervân ile birlikte döneminin önemli olaylarında bizzat yer almış, sonrasında Mısır valisi ağabeyi Abdülaziz'in yanında bir süre kalarak tecrübe sahibi olmuştur. Ağabeyi Abdümelik ile birlikte Mus'ab b. Zübeyr'e karşı gerçekleştirilen Irak seferine katılmış ve sonrasında Kûfe valiliğine atanmıştır. Valilik öncesi tüm bu süreçler onun idarî ve askerî alanlarda tecrübe sahibi olmasına yardımcı olmuştur. Kûfe valiliği süresince ciddi bir olayla karşılaşmamış, Basra civarında ortaya çıkan Hâricî isyanların bastırılmasında Kûfe'den yardımcı kuvvetler göndermiştir. Hz. Ali, Muhtar ve Zübeyr taraftarlarının, ayrıca Emevî muhalefetinin merkezi konumundaki Kûfe'de Bişr b. Mervân'ın valilik dönemlerinde sükunun hâkim olması, Emevî hakimiyetinin bu bölgede yeniden tesis edilmesini sağlamıştır.

Bişr b. Mervân'ın yönetim karşıtlarına ve asker kaçaklarına karşı oldukça sert bir siyaset takip etmiş ve şiddetli bir şekilde cezalandırmaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte bazı durumlarda özürleri çerçevesinde halka karşı şefkatle muamelede bulunduğu da görülmüştür.

Klasik kaynaklarda yer verilmemesine rağmen bastırdığı sikkelerin günümüze ulaşmasıyla malî konularla da yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca sikkeler sayesinde kaynaklarımızda yer verilen rivayet farklılıklarının çözümlenmesi mümkün olmuştur.

Şairlere değer vermesi, kendileriyle vakit geçirmekten hoşlanması ve cömertçe hediyeler ikram etmesi, zamanındaki şairlerin kendisi hakkında methiyeler yazmasına neden olmuştur. Eleştirilen hususiyetleri ise şaraba ve eğlenceye düşkünlüğü, bazı dinî geleneklerde ilave değişiklikler yapması gibi konulardır.

Sonuç olarak Bişr b. Mervân valilik dönemlerindeki siyasî, askerî, malî, dinî ve cezâî alanlardaki uygulamaları, halk ve şairlerle ilişkileri ve kendine mahsus tavırlarıyla Emevîler dönemi hanedan üyesi valilerinden biridir. Yönetim dönemi oldukça kısa sürmesine rağmen kaynaklarımızda hakkında farklı konulara münhasır rivayetler bulunması, etkin bir Emevî valisi olduğunu göstermektedir.

## Kaynakça

- Altınay, Ramazan. *Emevîlerde Günlük Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl. Kahire: Dârü'l-Beşîr, 1408/1998.
- Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd. *Tabakâtü'n-nessâbîn*. Riyad: Dârü'r-Reşid, 1407/1987.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'il-bilâd ve'l-mevâzi'*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirîklî. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Ceşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*. thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şelebî. Kahire: Matbaatü Mustafa, 1357/1938.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*. 2. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-ıvâl*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ. Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebû'l-Erkâm, t.y.
- Dürî, Abdülazîz. "Emîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Kitâbü'l-Mihan*. thk. Yahyâ Vehîb el-Cebbûrî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâm, 1427/2006.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr İbn Halîfe. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1993.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 2011.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Devletin Yeniden Yapılandırılması". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 3/479-501. İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018. 3/489.
- İbn Asâkir Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem. *Kitâbü'l-Fütüh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1411/1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5. Baskı. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Amman: Dârü'l-Hicr, 1419/1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Uyûnü'l-aḥbâr*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Darü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1417/1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *eş-Şîr ve's-şu'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1402/1982.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebü'l-Hancî, 1421/2001.

- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh. *Ṭabaḳâtü fuḥûlî'ş-şu'arâ'*. nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, t.s.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mü'lûki Mışr ve'l-Ḳâhire*. 16 Cilt. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1348/1929.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntaẓam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye: 1407/1987.
- İbnü'l-Fakîh Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yusuf Tâvî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb:1417/1996.
- İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1986.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*. thk. Nâcî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî. *Cemheretü'n-neseb*. thk. Nâcî Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Marife, t.s.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü ḳabâ'ili'l-'Arabi'l-ḳadime ve'l-ḥadîşe*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf. *el-Vulât ve'l-kudât*. thk. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1424/2003.
- Lammens, Henri. "Bişr b. Mervân b. al-Hakam". *İslam Ansiklopedisi*. 2/656. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997.
- Mansûr b. el-Hüseyn Ebû Sa'd el-Âbî. *Min Nesri'd-dürr*. nşr. Müzhir el-Hacî. 7 Cilt. Dimaşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfe, 1418/1997.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. Kemâl Hasan Mer'â. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Miles, George C. "A Byzantine Bronze Weight in the Name of Bişr b. Marwân". *Arabica (italik)* 9/2 (May 1962): 113-118.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli. 4 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bişr b. Mervân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. "Eşdak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/460-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Jacqueline Sublet-Ali Amare. 2. Baskı. 30 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1411/1991.
- Shaban M.A. *Islamic History A New Interpretation I*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4. Baskı. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Temir, Hakan. *Emevîlerde Valilik Kurumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Treadwell, Luke. "The Orans Drachms of Bishr ibn Marwân and the Figural Coinage of Early Marwanid Period". *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam*. ed. Jeremy Johns. 9/223-270. Oxford: Oxford Studies in Islamic Art, 1999.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *eğ-Du'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, t.s.
- Vaglieri, L. Veccia. "Bishr b. Marwân". *Encyclopedia of Islam (ing)*. 1/1242-12433. Leiden: E.J.Brill, 1996.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyan. *Ahbârü'l-kudât*. nşr. Saïd Muhammed el-Lahhâm. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1432/2011.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977.
- Walker, John. "Some Arab-Sassanian Coins". *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society* 12/42 (1952): 106-110.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasî Muhalefet Partileri*. Çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman. *Siyerü a'lâmîn-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1410/1990.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Kitâbü Nesebi Kureyş*. nşr. E. Levi Provençal. 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1402/1982.



**EK:** Bişr b. Mervân Dönemine Ait Gümüş Sikkeler

	Ön Yüz	Arka Yüz
Sikke 1 Bişr b. Mervân adına Azerbaycan'da [?] hicri 73 yılında basılmış gümüş dirhem <sup>172</sup>		
	Sâsânî hükümdarı klasik Hüsrev II'nin çift daire içinde büstü; küpe; göğüs ziyneti; başın arkasında aşağıya doğru, iki satır halinde, Pehlevîce dua (krallığını artırsın); başın ön tarafında aşağıya doğru, iki satır halinde Pehlevîce yazıt, BISHR  I-MRWANAN (Bişr b. Mervân); kenarda saat yönünde (Arapça)düz yazı: "Bismillah lâ ilâhe illâllâh vahdehû Muhammed resul Allâh".	Ayakta duran üç sakallı figür, ortadaki kişi, göreceli olarak kendisine doğru başları dönmüş bir şekilde daha küçük soldaki ve sağdaki figürlerle dua durumunda başının her iki tarafında yukarıya kalkmış ellerle bakmakta; ortadaki figürün üst solu, küçük bir yıldız, sağ üstte küçük bir hilal; elbisesinin sol altı, küçük daire ve tanecik, sağ tanecik; sağda basılmış isim, Pehlevîce aşağıya doğru ATRA (Azerbaycan[?]) <sup>173</sup> , aşağıya doğru SHFTAT, 73 (Hicri); bütününü çift dairenin içi, üçüncü bir dış daire üst-alt ve sağ-sol yıldız ve hilalle ayrılır.
Sikke 2 Bişr b. Mervân adına Basra'da hicri 75 yılında basılmış gümüş dirhem		
	Göğüs ziyneti; valinin ismi farklı bir şekilde ayrılmış BISHR I MARWANAN; kenar Küfi yazıt şeklinde "Bismillâh Muhammed Resûl Allah". Başlangıçtaki Pehlevî harflerin anlamı (AN) belirsizdir.	Elbisenin kenarının altında daire veya tanecik yoktur; bir nokta ile öncelenen basılmış isim BJRÂ, (el-Basra); tarih solda PNjHFTAT (75 Hicri); yukarıda-aşağıda, sağ ve soldaki yıldız ve hilal üçlü dairenin dışındadır.

172 Sikke 1 ve sikke 2 için bk. Walker, "Some New Arab-Sasanian Coins", 106-111.

173 ATRA (Azerbaycan[?]) şeklindeki okunuşun yanlış olduğu ve doğrusunun AKWLA=Aqûlâ/Âqûlâ=Kûfe şeklinde olması gerektiği hakkında bk. Treadwell, "The Orans Drachms of Bişr ibn Marwân", 226.

<p>Sikke 3</p> <p>Bişr b. Mervân adına hicrî 75 yılına ait Kûfede basılmış 4,23 gr/30,0 mm gümüş dirhem<sup>174</sup></p>	 <p>Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev'e ait baş heykeli. Solda, Pehlevîce harflerle "onun krallığını artırsın". Baş heykelinin ön tarafının sağında Pehlevîce <i>Bişr b. Mervân</i>. Saatin 3:00 ve 6:00 arasında <i>Bismillah Muhammed</i>. Saatin 6:00 ve 9:00 arasında <i>Resul Allah</i>.</p>	 <p>Ayakta duran sakallı üç figür, ortadaki yalvarma veya dua halinde ellerini yukarıya kaldırmış bir şekilde öne doğru bakan biri; iki yanda duran figür öne doğru bakıyor fakat elleriyle saygı durumunda, başları ortadaki figüre doğru dönüktür. Sağdan aşağıya doğru Pehlevîce olarak <i>AKWLA</i> (Kûfe). Soldan aşağıya doğru Pehlevîce tarih 75</p>
---	--	---

174 "The Umayyad Caliphate 661-749", The David Collection, Erişim 5 Nisan 2020, <https://www.davidmus.dk/en/collections/islamic/dynasties/umayyads/coins/c369?back=1&show=design>



**Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

**Töre Ahunyň Risalasy, Yazar: Töre Murad Rahmankulu  
(Aşkabat: Dilmaç, 1993)**

**Tore Akhund's Treatise, by Tore Murad Rahmankulu  
(Ashkabat: Dilmach, 1993)**

**Değerlendiren / Reviewed by  
Orzasahet ORAZOV**

*Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Zonguldak, Turkey  
dostluk1991@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-1942-0120*

**Öz:** İslam'a göre, yeryüzünün halifesi ve en saygın varlığı olarak yaratılan insanoğlu, sadece hayattayken değil, vefat ettikten sonra da aynı saygınlık ve hürmete layık görülmüştür. Bu nedenle İslam edebiyatında, özellikle fıkıh kitaplarında vefat etmiş olan bir insana karşı yerine getirilmesi gereken vazifeler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Konu genellikle fıkıh kitaplarının "Kitabu'l-cenâiz" bahsinde incelenirken, ayrıca konuyu anlatan müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birisi de "Molla Töre" namıyla bilinen Türkmenistan'lı âlim Töre Murad Rahmankulu'nun Risale'sidir. Türkmenistan Türkçesinde kaleme alınan Risâle, yedi fasıl ve tamamlayıcı son fasıldan oluşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Töre, Risale, Fasıl, Cenaze, Müteveffa.

**Abstract:** According to Islam, humankind was created as the caliph and the most respected being of the earth. He was deemed worthy of the same dignity and respect not only when he was alive but also after he died. For this reason, tasks related to a person who died in Islamic literature, especially fiqh books, are described in detail. The subject is usually mentioned in the book of "Kitabu'l-cenâiz" of Islamic law books, and the books about the subject are also written. One of these works is the Risale, of Turkmenistan scientist Töre Murad Rahmankulu, known as "Molla Töre". Risale, written in Turkmenistan Turkish, consists of seven chapters and a complementary final chapter.

**Keywords:** Molla Tore, Tractate, Chapter, Funeral, Deceased.

Töre Murad Rahmankulu 1839 senesinde<sup>1</sup> dünyaya gelmiş son dönem Türkmenistanlı fakihlerdendir. Buhara'da 20 sene civarı öğrenim gördüğü söylenen Töre Murad, daha çok Molla Töre, Töre Âhund adıyla meşhurluk kazanmıştır. Kendisi fıkıh ilminden başka, kalam, tefsir, mantık, tarih, astronomi gibi ilimlerle de iştilig etmiştir. Merv'deki medresesinde birçok talebe yetiştirmiş olan Töre Murad, 1895 senesinde Merv'de vefat etmiştir. Kendisinin sözü edilen risalesi dışında, bir de beş yüz farklı meseleye açıklık getirdiği belirtilen bir mecmuası bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bir de günümüzde Türkmenistan İlimler akademisi Milli Yazma Eserler Enstitüsünde Molla Töre'nin şahsi kütüphanesine ait 1000 civarında yazma eser bulunup, eserlerin üzerinde kendi adının kayıtlı olduğu mühürler bulunmaktadır.<sup>3</sup>

İslam'a göre, hayatta olan insanlar kadar vefat etmiş olan insanlar da saygın ve hürmete layıktır. Bu husus naslarda açıkça ifade edilmektedir. Bu nedenle vefat etmiş olan insanlara karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülükler kaynaklarda ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Özellikle füru fıkıh kitapların ibadetler bölümünün son kısmı bu konuya ayrılırken, konuyu anlatan müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birisi de Molla Töre'nin *Risale*'sidir. *Risale*'de vefat etmek üzere bulunan bir insanın (muhtezar) durumundan başlayıp, defnedilinceye kadar, hatta sonraki yas tutma konuları da dâhil olmak üzere müteveffa ile ilgili hususlar gündeme getirilmektedir. Esasen talebeler ve genel Müslüman çoğunluk için kaleme alınan *Risale*,<sup>4</sup> Molla Orazkulu Nurmammet tarafından Arapça harfli eski Türkmenceden günümüz Türkmen diline kiril alfabesine sadeleştirilerek aktarılmış, "Töre Ahunyň Risalasy" adıyla 1993 senesinde Aşkabat'ta neşredilmiştir.<sup>5</sup>

Molla Töre'nin genel hatlarıyla tanıtımını yapmak istediğimiz *Risale*'si, kısa yedi fasıl ve bir mütemmim fasıldan oluşmaktadır. Müellif her fasılın başına ele alacağı konuyu anlatan bir başlık eklemiş, konuların delillerine yer vermeden dönemdeki cenaze konusuyla ilgili meselelere cevap olacak şekilde bazen farklı görüşlere de yer vererek kaleme almıştır. Biz de bu çalışmada müellifin takip ettiği yöntemi izleyerek, özet bir şekilde fasıllardaki önemli bulduğumuz bilgileri aktarmayı amaçladık.

"Ölmek Üzere Olan Kişi (İle İlgili Hükümlerin) Beyanı" diye adlandırılan birinci fasılda, kısaca muhtezarla ilgili yapılması gereken hususlar sıralanmaktadır. Nitekim yüzü kibleye olacak şekilde sağ tarafına yatırılmasının sünnet olduğunu ifade ettikten sonra, muhtezara kelime-i şehadet telkin edilmesinin gerektiği, Yasin ve diğer surelerin okunmasının faydasının dokunacağı söylenmiştir.

1 Molla Töre'nin doğum tarihiyle ilgili 1826 ve 1836, vefat ettiği tarihle ilgili ise, 1895 ve 1896 tarihleri belirtilmektedir. Günümüzde kabrindeki yazıda 1839-1895 tarihi kaydedilmiştir. bk. Muhammetgylyç Muhammetniyazov, Ylmyň Hem Edebiň Soltany (Aşkabat: y.y., 2013), 9-10.

2 Muhammetniyazov, Ylmyň Hem Edebiň Soltany, 38.

3 Aşyrow A., Mämmetjumaýew A., Guzuçyýewa G., Türkmen Dilindäki Golýazmalar (Aşkabat: Miras, 2007), 1/8.

4 Töre Murad Rahmankulu, Töre Ahunyň Risalasy, (Aşkabat: Dilmaç, 1993), 23.

5 Araştırmamıza rağmen *Risale*'nin ne müellif ne de asıl harflerle kaleme alınmış bir nüshasına ulaşamadık.

Müteveffaya “abdest aldırmanın usulü” ve “cenazeyi yıkamanın usulü” şeklinde iki konuyu ele alan ikinci fasıl, “Cenaze yıkamanın beyanı” diye adlandırılmıştır. Kimlere abdest aldırmanın gerektiği hususu ele alınırken, şayet müteveffa buluş yaşına gelmiş veya buluşa gelmemiş olmasına rağmen abdest ve namazın ne olduğunu anlayacak yaşa gelmiş mümeyyiz çocuk ise, abdest aldırılır. Ancak gayr-i mümeyyiz çocuk için abdest aldırılmaya gerek yoktur. Abdest aldırmanın usulüyle ilgili yapılacaklar sıralandıktan sonra, müteveffanın başına mesh etme hususunda “Cenazenin başına mesh etmek konusu ihtilafıdır. Bazıları mesh edilir, bazıları edilmez demişlerdir. Mesh edilmez diyenlerin görüşünün isabetli olduğu söylenmiştir” denmektedir. (*Risale*, 5). “Cenazeyi yıkama” bahsinde ise, konu bağlamındaki yapılacaklar anlatılır ve cenazenin hayattayken secde esnasında yere dokunan mahallerine gül suyu sürüldükten sonra, “Tabuta da güzel koku sürerler. Yani, üç, beş veya yedi defa tabutun dış cephesine itir, gül suyu ve kâfur gibi güzel koku sürerler” (*Risale*, 5) denilerek, bir Müslümanın ölüsünün de çok saygın olduğuna dikkat çekilir.

Üçüncü fasılda “Cenazenin kefenlenmesinin beyanı” başlığı altında, müteveffaya, duruma göre kefen-i zaruret, kefen-i sünnet ve kefen-i kifâye şeklinde üç tür kefenleme işleminin yapıldığı belirtilmektedir. Bu bağlamda ayrıca şöyle bir ilave getirilmektedir: “Cenazenin kefeni hayattaki elbisesine göredir. Yani, hayattayken giydiği güzel elbisesi on kuruşluk (tenge) ise, (kefeni de) on kuruşluktur, on beş kuruşluk ise, on beş kuruşluk (kefen) etmek gerekir” (*Risale*, 6). Fazilet ve takva ehli kişilerin başına ise sarık giydirmenin iyi olacağı söylenmiştir. Beyaz olanı daha uygun olmakla beraber kefen için tüm renkler caiz görülmektedir. Kefen için kullanılacak kumaşın temiz olduktan sonra, yeni veya eski olması arasında bir fark yoktur. Ancak ölü için en güzel kefenin hayatta ibadet ederken giydiği elbisesi olduğu vurgulanmıştır.

Müellif *Risale*’nin bu başlığı altında kısaca havâic-i asliyye konusuna değinerek bunlara, hayatı idame ettirmek için gerekli olan ev, arazi, elbise, kitap, kap-kacak, yere serilen döşek, yorgan, süt için bulundurulmuş inek veya deve gibi gündelik ihtiyaca yönelik olan şeyleri örnek vermektedir. Örnekte zikredilenler müellifin yaşadığı dönemdeki gündelik ihtiyaçların nereler olduğu hususunda bir bilgi sağlamaktadır.

Müteveffaya kefeninin nasıl sarılacağı hususuna açıklık getirildikten sonra, bir erkeğin kadını, kadının da erkeği yıkayamayacağı, hatta bir kocanın vefat etmiş olan hanımını dahi yıkayamayacağını, ancak başkası bulunmadığı durumda bir görüşe göre hanımının kocasını yıkayabileceğini belirtmiştir. Vefat etmiş olan buluş çağına gelmedik çocuk ise, kadın, erkek herhangi bir kişi tarafından yıkanabilir. Konuyu müteakip ölü olarak veya diri olarak doğup vefat eden çoğun yıkanması, isim konması, cenazesinin kılınması mevzularına açıklık getirildikten sonra, kâfir olarak ölen ve parçalanarak ölen kimselere uygulanacak hükümlerden söz edilmektedir.

“Ölüye cenaze namazı kılmanın beyanı”, dördüncü faslın konusudur. Cenazesi kılınacak kişinin kadın veya erkek oluşuna göre niyet edilmesi şarttır. Aksi halde cenaze namazını kılan kişinin namazı sahih olmaz. Şayet müteveffanın kadın veya erkek olduğunu öğrenemezse, “İmamın kendisine dört farz-ı kifâye tekbiri ile namazını kılmak üzere olduğu şu meyyite namaz kılmak üzere niyet ettim, hâlisân lillâhi Teâlâ, Allâhü Ekber” diye niyet etmesi gerekir.

Cenaze namazında dört tekbirden birisi eksik olursa, namaz bozulur. Namaz esnasında ifa edilen diğer şeylerin eksikliğinden dolayı ise bozulmaz. Nitekim birisi cenaze namazının bir veya birkaç tekbirine yetişmediyse, yetişemediği tekbirleri cenaze musalladan kaldırılmadan alsa, namazı sahih olur. Aksi halde sahih olmayıp, namazı geçersiz olmaktadır. Cenaze namazı kılındıktan veya ölü defnedildikten sonra, orada bulunan insanların müteveffa için “Bu zatı iyi bilirdik” şeklinde hüsnü şehadette bulunmaları, o zat için fayda sağlar.

Ölünün teşyîi/kabristana taşınması ve defin işlemini ele alan beşinci fasılda şu konular beyan edilmiştir. Cenaze evden çıkarılırken, ayağı öne gelecek şekilde çıkarmanın bir zararı olmamakla beraber, ayağı arkaya gelecek şekilde başı ileri tutularak evin kapısından çıkarılması daha uygundur. Şafiiler kabrin içindeki cenazenin konulacağı yerin şakk (kabrin içinde kible tarafına veya ortasına dere gibi çukur kazmak) şeklinde yapılmasını uygun görürken, Hanefiler kabrin sünnete uygun olan lahit (kabrin kible tarafının naaş sığacak büyüklükte oyulması) şeklinde olmasını tercih etmişlerdir.

Cenaze defnedildikten sonra, uzunca bir vakit kalıp, kabrin başında Kur’ân okumak, dua etmek müstehap olmakla beraber, “defnetmeden önce, kişi başına bir avuç toprak alıp, Kur’ân’dan “Fatiha”, “Kul hüveallahü ehad” gibi sureleri okuyup, “küf” deyip üfleyip, ellerindeki toprağın hepsini bir araya getirdikten sonra saçsalar, ölüye faydası çok olur” (*Risale*, 12).

Ölünün gündüz defnedilmesi daha uygun olmakla beraber, gece de defnedilebilir. Kabrin etrafı hayvanların çiğnememesi için tavanı açık bir duvar ile çevrilmesinde bir beis yoktur. Ancak, kabir üzerine bir mescit veya benzeri bina yapmak mekruhtur. Müteveffanın iyi ve salih olarak bilinen kimselerin bulunduğu mezara defnedilmesi müstehaptır. “Cenaze gömüldükten sonra yer sahipli olmaz veya bir Müslüman kişinin kabir içerisinde malı kalmamış ise, ceset kabirden çıkarılmaz”. Ancak, kabirde başkasına ait malın kaldığını öğrenirlerse, tek bir kuruş dahi olsa kabir açılıp, mal sahibine iade edilir. Taziye için üç günden fazla yas tutmak doğru olmamakla beraber, “ölü yakınına üç güne kadar bir defa taziyede bulunmak caizdir. Üç gün geçtikten sonra mekruhtur. Cenaze sahibinin daha da hüzünlenmesine sebebiyet vermeyecekse, cenaze defnedildikten sonra taziyede bulunmak, daha sonra taziyede bulunmaktan iyidir.” (*Risale*, 14).

Hüzünden dolayı sessiz ağlamanın bir zararı olmamakla birlikte, “sesli ağlamak, yüz yırtmak (tırmalamak), başına toprak saçmak, elini birbirine çarpmak, kendi-

kendini dövmek, vücuduna vurmak cehalet dönemi adetlerinden olup, batıl ve mekruhtur.” (Risale, 14).

Altıncı fasılda, “Kabir ehline selam vermek ve ziyaret etmenin âdâbının beyanı” konusu izah edilmektedir. Müellif haftanın tüm günlerinde kabir ziyaretinin yapılabileceğini belirtmekle beraber, Perşembe günü sabah namazı vaktinin girdiği tan zamanı, Cuma günü Cuma namazı sonrası, Cumartesi de güneş doğmadan önce ziyaret edilmesinin daha iyi olacağını ifade etmiştir. Ziyarete giderken önce evde her rekâtında birer defa Fatiha, Âyetel-kürsi ve üç İhlâs olmak üzere iki rekât namaz kılınıp, sevabının ölünün ruhuna hediye edilmesi müstehaptır. Kabir ziyaretini yapan kişi oradaki metfun kişiler şehit kimseler ise ona göre, Müslüman ve gayri Müslimler karışık ise ona göre, sadece Müslüman kimselerden oluşuyorsa da ona göre dua okur. Bundan sonra müellif, ziyaretçinin okuyacağı sureleri ve umulan sevabın kimlerin ruhlarına nasıl hediye edileceğini izah eder. Ancak müteveffanın etrafından dönmenin, kabre eli uzatıp yüze silmenin ve de öpmenin doğru olmayacağını, fakat anne ve baba için yapıldığında bir kavle göre beis olmadığını ifade edildiğini belirtmiştir.

Molla Töre bu fasılda ölmüş olan bir zattan dilekte bulunmakla ilgili şunları söylemektedir: Eğer birisi ölmüş olan zatın kendisinden fayda göreceğine veya kaybolmuş malını hazır edeceğine ya da hastalığına şifa vereceğine niyetle duada bulursa, kişi dinden çıkar, eşi talak/boş olup, artık kendisine haram olur. İster hayatta olan ister vefat etmiş olan bir veli zatın yoluna, herhangi bir şey bağışlamak kesinlikle haramdır. Hem veren hem de alan kişi ağır günah işlemiş olur. Bir veli zatın yoluna bağış edilerek kesilen hayvan meyte hükmündedir. Bir hayvanı, kendilerini sevdiklerinden dolayı hayatta ve hali vakti yerinde olan veli bir zatın şahsına, Allah yoluna demeden sadece hediye olarak verseler bir beis olmayacağı gibi, vefat etmiş olan bir Allah dostunun neslinin fakir olanlarına, Allah hakkı için deyip, sadaka olarak verseler de bir beis olmaz. Burada müellif kendi dönemindeki birçok kişinin ulemanın nasihatlerini dikkate almadıklarını ve böylece bu tür günahlara müptela olduklarını belirtmiştir.

Molla Töre son yedinci fasılda Kur’ân okumak ve sadaka vermektan hâsil olacak sevabın niyetlenen ölüye mi, yoksa tüm Müslüman ölümlere mi bağışlamanın iyi olacağı konusunu gündeme getirmektedir. Bu konuda iki görüş vardır. Bazıları böyle durumda tüm Müslümanlara hediye etmek daha iyidir derken, bazıları bir kısmını Peygamber (a.s.)’ın pâk ruhuna, gerisini ise niyetlenen merhuma hediye etmenin daha iyi olduğunu ifade etmişlerdir. Müellif burada ilk görüşün daha uygun olduğunu belirtmiştir. Ayrıca müellif vefat etmiş olan kişilerin ruhlarının özellikle Cuma günü akşamları ve gündüzleri<sup>6</sup> yakınlarının kapısı önüne gelip, kendileri için sadaka verilmesi veya Kur’ân okunup sevabının bağışlanması için istekte bulunacaklarını ifade etmiştir.

6 Perşembeyi Cumaya bağlayan ikindi vaktinden itibaren Cuma günü gündüz vakitleri.



Bundan sonra Molla Töre mezkûr yedi fasıl üzerine bazı tamamlayıcı bilgiler ilave etmiştir. Nitekim vefat eden kimse daha yıkanmadan yanında Kur'ân'ın okunmaması, cenazeyi yıkayan, kefenini hazırlayanların büyük sevap kazanacakları, vefat eden erkek birisinin kefeni için ipekten başka bir şey bulunmadığında kefen-i kifayet ile yetinmede bir beis olmayacağı, kadınların cenaze namazını kılmalarının caiz olduğu gibi konulardan söz etmiştir. Ayrıca risalenin son kısmında, bir kimsenin öldüğü gün, üçüncü, yedinci, kırkıncı, seneyi devriyesi günlerde, insanlara yemek verip, Kur'ân okutmaları hususunda iki görüşün bulunduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre kesinlikle caiz değildir. Diğer bir görüşe göre ise, şayet riya ve adet gereği olmadan sırf Allah rıza için yapılırsa mübah olur, belki de taat ve ibadet cihetinden bir amel olur demişlerdir.

Molla Töre Murad Rahmankulu XIX. asırda, İslam dinini temsil eden Orta Asya bölgesi'nin nadir âlimlerinden birisidir. Kendisinin hacmi küçük *Risale*'sinde, vefat etmiş olan bir Müslümana yapılacak son vazifeyle ilgili konular, fazla detaya girilmeden özlü bir şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Talebeler ve genel Müslüman çoğunluk için kaleme alınan *Risale*'de kendi döneminde gündem olan konulara cevap verilmiştir. Böylece *Risale*, günümüzde de hala devam eden benzer bazı yanlış uygulamalara da cevap niteliği taşımaktadır.

### **Kaynakça**

- Aşyrow A., Mämmejtumaýew A., Guzuçyýewa G. *Türkmen Dilindäki Golýazmalar*. 2 cilt. Aşkabat: Miras, 2007.
- Muhammetniyazov, Muhammetgylyç. *Ylmyň Hem Edebiň Soltany*. Aşkabat: y.y, 2013.
- Töre Murad Rahmankulu. *Töre Ahunyň Risalasy*. Aşkabat: Dilmaç, 1993.



## **BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ** **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.

14. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
17. Dergimiz İSNAD atıf sistemini (2. Edisyonu) kullanmaktadır. İSNAD Atıf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşabilirsiniz.
18. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.

## Araştırma Makalesi / Research Article

- İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine  
*On the Concept of Zuhd in the Early Sufi Classics*  
**Öğr. Gör. Arzu Eylül YALÇINKAYA**
- Kültürlerarası Bir Bilgi ve Barış Köprüsü Olarak İsrâiliyât  
*İsrâiliyât as an Intercultural Knowledge and a Peace Bridge*  
**Prof. Dr. Hidayet AYDAR**
- Çarlık Rusya'sı ve Sovyetler Döneminde Azerbaycan'da Yaşayan Dağ Yahudilerinin Dini ve Sosyal Durumları  
*Religious and Social Situation of Azerbaijan's Mountain Jews During Tsarist Russia and the Soviet Union*  
**Doktora Öğrencisi Jabır OSMANLI - Prof. Dr. Ahmet GÜÇ**
- Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden Kıyas  
*The Analogy (Qiyas) in Terms of Being Abrogater and Abrogated in Fiqh Methodology*  
**Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ**
- Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları  
*Harijah Thought in the Context of Basicism Problem and Qur'an*  
**Doç. Dr. Necmettin ÇALIŞKAN - Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR**
- Vatandaşlık Teorileri Bağlamında Dinin Kamusal Taleplerine İlişkin Karşılaştırmalı Bir İnceleme  
*The Public Demands of Religion: A Comparative Study of Citizenship Theories*  
**Arş. Gör. Dr. Özlem ÜLKER SHAHAVATOV**
- A'râf Sûresi 189 ve 190. Ayetlerin Meâlîni Yeniden Düşünme  
*Rethinking the Meaning of Verses 189<sup>th</sup> and 190<sup>th</sup> of Surah al-A'râf*  
**Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin IŞIK**
- İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)  
*Basic Belief Principles of Ibâziyya: al-Usûl al-Tis'a (Nine Principles)*  
**Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ**
- Emevîler Döneminde 'Mevâlî'  
*'Mawali' During the Reign of the Umayyad Caliphate*  
**Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR**
- Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri  
*Muhammad Ibn Shabîb al-Basrî's Kalam Views in the Light of Mâturîdî's Work Kitabu't-Tewhid*  
**Dr. Öğr. Üyesi Yasin ULUTAŞ**
- Niyazi Berkes'e Göre İslam ve Çağdaşlaşma  
*Islam and Modernization According to Niyazi Berkes*  
**Dr. Öğr. Üyesi Murat KOBYA**
- Emevî Ailesine Mensup Valilerden Bişr b. Mervân ve Yönetimi  
*Bishr b. Marwan One of Members of Umayyad Dynasty and His Administration*  
**Doç. Dr. Cahid KARA**

## Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- Töre Ahunyñ Risalasy, Yazar: Töre Murad Rahmankulu (Aşkabat: Dilmacı, 1993)  
*Töre Akhund's Treatise, by Tore Murad Rahmankulu (Ashkabat: Dilmach, 1993)*  
**Dr. Öğr. Üyesi Orazsahet ORAZOV**