

62547

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(İSLAM HUKUKU) ANABİLİMDALI

**EHL-İ KİTABIN
HUKUKÎ STATÜSÜNÜN MAHİYETİ
ve
DEĞERLENDİRİLMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

62547

Danışman
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Hazırlayan
Duran TERZİ

ANKARA - 1997

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
A. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
B. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	4
C. KONUNUN ARAŞTIRILMASINDA KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR.....	8
D. KONUNUN SUNULMASI.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ KİTABIN MAHİYETİ VE OLUŞUM SÜRECİ

I. "EHL-İ KİTAB" KAVRAMININ MAHİYETİ.....	13
1. SÖZLÜK ANLAMI.....	13
2. TERİM ANLAMI.....	14
II. "EHL-İ KİTAB" KAVRAMININ OLUŞUM SÜRECİ.....	25
1. LAFZİN TARİHÇESİ.....	25
a. Geç Dönemde Başlatanlar.....	25
b. Erken Dönemde Başlatanlar.....	26
2. KAVRAMIN OLUŞUM SÜRECİ.....	36
a. <u>Birinci Aşama</u> : Etnik Kimlik.....	37
b. <u>İkinci Aşama</u> : Dinî Kimlik.....	37
c. <u>Üçüncü Aşama</u> : Siyasi-içtimai (Sosyo-Politik) Kimlik.....	39
d. <u>Dördüncü Aşama</u> : Hukukî Kimlik.....	40

İKİNCİ BÖLÜM

EHL-İ KİTAB STATÜSÜNÜN MAHİYETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

-DEĞERLENDİRİLMESİ VE TOPLUMSAL YANSIMASI-

I. EHL-İ KİTAB STATÜSÜNÜN MAHİYETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR.....	42
A. DİNİ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ.....	42
1. DİNİ YAKLAŞIM.....	42
a. Esasın İnançta Olması.....	42
b. Esasın İlahî Kitapta Olması.....	45
c. Esasın İnançta ve İlahî Kitapta Olması.....	45
2. DİNİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	46
a. Esasın İnançta Olmasının Değerlendirilmesi.....	46
b. Esasın İlahî Kitapta Olmasının Değerlendirilmesi.....	64
c. Esasın İnançta ve İlahî Kitapta Olmasının Değerlendirilmesi.....	73
3. DİNİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ.....	79

B. İRKİ YAKLAŞIM VE DEĞERLENDİRİLMESİ	79
1. İRKİ YAKLAŞIM.....	81
2. İRKİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	81
3. İRKİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ	83
C. SİYASİ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ	83
1. SİYASİ YAKLAŞIM	84
2. SİYASİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ	85
3. SİYASİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ.....	88
D. MEDENİYET YAKLAŞIMI ve DEĞERLENDİRİLMESİ	88
1. MEDENİYET YAKLAŞIMI	88
2. MEDENİYET YAKLAŞIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ	89
3. MEDENİYET YAKLAŞIMI ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ.....	94
E. TAABBUDİ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ	94
1. TAABBUDİ YAKLAŞIM	95
2. TAABBUDİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ	95
3. TAABBUDİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ	97
F. İÇTİMÂİ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ	97
1. İÇTİMÂİ YAKLAŞIM.....	101
2. İÇTİMÂİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	104
3. İÇTİMÂİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ	144
G. TARİHSEL YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ	144
1. TARİHSEL YAKLAŞIM	145
2. TARİHSEL YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ	146
3. TARİHSEL YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ.....	147
II. EHL-İ KİTAB STATÜSÜ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN TOPLUMSAL YANSIMASI	147
A. YAHUDİ VE HRİSTİYANLARLA SINIRLAMA	147
B. İLAHİ KİTAP SAHİPLERİ.....	154
C. KONUSUNA GÖRE SINIRLAMA.....	155
D. MEDENİ YAPISI OLANLAR	161
E. ARAP MÜŞRİKLERİ HARİCİNDEKİLER.....	161
SONUÇ.....	170
KAYNAÇA.....	173

KISALTMALAR

At.ÜİF	T.C. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜ	Ankara Üniversitesi
arp.	Arapça
Bkz., / bkz.,	Bakınız
b. y.	Basım yeri yok
C.	Cilt
CÜİF	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
çev.	Çeviren
ç. y.	Çeviren yok
dğr.	Diğerleri
DEÜİF	T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Drg.	Dergisi
ed.	Editör / Derleyen
ER	The Encyclopedia of Religion
EÜİF	T.C. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
h.	Hicri
h zr.	Hazırlayan
İA	İslam Ansiklopedisi
İİE	İslamî İlimler Enstitüsü
ing.	İngilizce
İTE	İstanbul Üniversitesi edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü
Krş., / krş.,	Karşılaştırınız
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
m.	Miladî
mtb.	Matbaa / Matbaası / Matbaacılık
MÜ	Marmara Üniversitesi
m. y.	Matbaası yok
nkl.	Nakleden

OMÜİF	T.C. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
S.	Sayı
Sk.ÜİF	T.C. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜ	Selçuk Üniversitesi
SÜİF	T.C. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
thk.	Tahkik eden
thr.	Tahriç eden
tkm.	Tekmil eden
tlk.	Talik eden
trb.	Tertip eden
tsh.	Tashih eden
t.y.	Tarih yok
UÜİF	T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
v.	Varak
vb.	ve benzer / ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	ve saire

ÖNSÖZ

Almanya'daki ilk ve orta öğrenimim esnasında imkanlar ölçüsünde Kur'an kursuna devam ediyor, vaazları ve cami sohbetlerini kaçırmamaya çalışıyordum. Çocukluk ve ilk gençlik dönemimi geçirdiğim o yıllarda, sıkça Almanların, yani Hristiyanların kestiklerinin yenmesinin caiz olup olmadığı gündeme geliyor; bu arada o denli sık olmasa da Hristiyanlarla evlenme olayları duyuluyor ve gündem oluşturuyordu. O dönemki akıl ve bilgi seviyemle bu konudaki tartışmaları tam anlamıyla kavrayamıyor olsam da, meselenin Almanların, yani o günkü Hristiyanların Ehl-i Kitab olup olmadığı konusunda düğümlendiğini görüyordum. Gerçekten Ehl-i Kitab kimdi?

Türkiye'deki lise ve yüksek din öğrenimim esnasında bu konudaki merakım devam etti. Nihayet 1994 yılında İlahiyat Fakültesinden mezun olup A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimine başladığımda seminer çalışması olarak, Ehl-i Kitabın kestiğinin hükmü konusunu çalıştım. Ancak bu seminer çalışması sırasında da, meselenin en büyük ve en önemli düğümlerinden birisinin Ehl-i Kitab kavramının kendisinde olduğunu gözlemledim. Ehl-i Kitab kimdir? Ehl-i Kitabla ilgili hükümler, onlara niçin verilmiştir ve bunların illeti nedir? Kısaca İslam Hukukunda Ehl-i Kitab kavramının mahiyeti nedir?

Günümüzde de güncelliğini arttırarak muhafaza eden bu konuyu değerli hocalarımla istişare ederek ve onların tavsiyelerini de alarak A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'ın danışmanlığında yüksek lisans tez çalışması olarak yapmaya karar verdim. Bu konudaki soru(n)lara cevap ve çözüm bulma iddiasından uzak, sadece küçüklüğümden beri ilgimi çeken bu konuya ilişkin merakımı bir nebze gidermeyi arzulayan bu küçük ve mütevazı çalışmam, İslam Hukukuna çok emeği geçen, tecrübeli ve değerli ilim adamlarının dikkatlerini bu konuya daha yoğun çekebilir ve bu konunun meselelerini çözen ve ışık tutan kıymetli eserler ve çalışmalar kaleme almalarına vesile olursa gerçek amacına ulaşmış olacaktır.

Tez konusunun seçiminde olduğu gibi tez çalışması esnasında da bana rehberlik eden ve her türlü maddî ve manevî yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Başarı Allah'tandır.

Duran TERZİ

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ

Bir toplum içinde değişik dinlere mensup insanların bulunmasından daha tabii bir şey yoktur. Zira bu, insanların ilahî bir lütf olarak sahip oldukları hür iradelerinin doğal uzantısıdır.

Farklı inançlara mensup olan bu insanlar arasındaki ilişkilerin şekillenmesindeki etkenlerden birisi de, onların sahip olduğu inançlarıdır. Örneğin Hristiyan inancına göre, dünyada sadece Hristiyanlık ve küfür vardır. Kafirler arasında ayırım gözetmemektedirler. Hristiyanlık içindeki mezhepler birbirlerine putperest gözüyle bakmaktadırlar.¹ Diğer din mensuplarını da tamamen dinsiz olarak görmektedirler.² Dolayısıyla Hristiyanlık tarih boyunca tekdüze (homojen; mütecanis) bir toplumdur başkasını düşünmemiş³ ve farklı unsurların bulunduğu (heterojen; gayr-i mütecanis) bir toplumda yaşama tecrübesi gösterememiştir.⁴

Ancak Kur'an'ın yaklaşımı farklıdır. Ona göre küfür tektir, ama aynı değildir.⁵ Kafir, biri Ehl-i Kitab, diğeri müşrik olmak üzere iki statüde mütalaa edilmektedir. Her birisiyle ilişkiler farklı olmaktadır. Bu bakımdan İslam, gayr-i müslimlerle müslümanlar arasındaki ilişkilerde iki ayrı statüyü gösteren "Ehl-i Kitab" ve "müşrik" kavramlarını kullanmıştır. Zaten Ehl-i Kitab kavramı, başka hiçbir dinde olmayıp İslam'a has bir kavramdır.⁶ İslam, Ehl-i Kitab statüsünde olanlara, müşrik statüsünde olanlara nazaran özellikle nikah, zebh (kesim) ve cizye (baş vergisi) gibi konularda⁷ ayrı bir muamele öngörmüştür.

¹S. M. Taher Razwi, *Parsis: A People of the Book*, Imperial Art Cottage, Calcutta 1928, 6; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Emel mtb., Ankara 1988, 164-165.

²Ebu'l-Fazl İzzetî, *İslam'ın Yayılış Tarine Giriş*, çev. Cahit Koytak, Orhan Ofset, İstanbul 1984, 43,51; Sergio Fignedoli, "Katolik Kilisesi ve Musevî ve İslam İnançları: İbrahimi Dinlerin Diyalogu", İbrahimi Dinlerin Diyalogu, R. Farukî (ed.), çev. Mesut Kardeşhan, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993, 26.

³Yusuf el-Karadavî, *Gayru'l-Müslimin fi'l-Müctema'i'l-İslamî*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, 74-75; Abdurrahman Arslan, "Ulus-Devlet: Yeni Bir Örgütlenme Modeli", Nehir Drg., S. 21 (6.1995), 10; Nitekim Prof. Dr. Edward Said bir vesile ile şunu ifade etmiştir: "Batı tarihteki toplumları hep homojen, küçük cemaatler halinde yaşadığını varsayıyordu. Halbuki hiç böyle olmamıştır." (bkz., Şahin Alpay ve Nilüfer Kuyuş, "Bir Röportaj", Entellektüel Bakış, Milliyet 8.9.1995). Benzer şekilde Prof. Dr. Hans Küng de, Katolik Kilisesinin başka inançtakileri alt seviyede kişiler olarak nazarı itibara almadığını ifade etmektedir (bkz., Necmi Güzeltona, "İsviçreli 'Çağdaş Luther' Vatikan'a Meydan Okuyor", Yeni Şafak, 21.11.1996).

⁴Karadavî, *Gayru'l-Müslimin*, 74-75; Arslan, "Ulus-Devlet: Yeni Bir Örgütlenme Modeli", 10.

⁵S. Hüseyin Nasr, *Makaleler*, çev. Şahabeddin Yalçın, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 24.

⁶Muhammed Hamidullah, *Hız Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, çev. Mehmet Yazgın, Umut mtb., İstanbul 1990, 23; Karadavî, *Gayru'l-Müslimin fi'l-Müctema'i'l-İslamî*, 5; Remzi Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, Altınkalem mtb., Ankara 1994, 70,208 ve "Ehl-i Kitab", DİA, X, 516.

⁷Diyet konusunda (Ebu Bekr Abdurrezzak b. İbrahim es-San'ânî (211 h.), *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut 1972, VI, 120,127; Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysaburî (318 h.), *el-İşraf ale'l-Mezahibi Ehli'l-İlm*, thk. Abdullah Ömer el-Barudî, el-Mektebetü't-Ticariyye, Mekke t.y., III, 91-92; Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'ülü'l-Ahkam*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1947, 45; el-Leccetü'd-Daime li'l-Buhus el-İlmiyye ve'l-İftâ, "Mikdaru Diyeti'l-Kâffar min Gayri'l-Kitabiyyîn", Mecelletü'l-Buhusi'l-İslamiyye, 36(1413 h.), 21-63), şirket kurma ile ilgili hükümlerde (Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekr b. el-Kayyim (751 h.), *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, thk. ve tkl. Subhi Salih, Dâru'l-İlm, Beyrut 1994, I, 272), miras ahkâmında hacbedebilmesi hususunda (Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafî (204 h.), *el-Ümm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, VIII, 179; Darimî, Feraiz 9; Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (458 h.), *es-Sünenü'l-Kübra*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1992, VI, 223 ve *Marifetü's-Sünen ve'l-Asar*, tkl. Abdulmutî Emin Kal'aci, Camiatü'd-Dirasat ve Dâru'l-Va'y, Kahire 1991, IX, 111) ve onlara karşı yapılan cihadın faziletinde (Ebu Davud, Cihad 8; Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudame (620 h.), *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, X, 321; Şemsüddin Ebu'l-Ferec b. Muhammed b. Ahmed b. Kudame (682 h.), *eş-Şerhu'l-Kebir ala Metni'l-Mukni*, (el-Muğni

Bütün hukuk sistemlerinde olduğu gibi, İslam hukukunda da temel amaç, toplumun nizamını ve uyumunu sağlamak olduğuna göre, İslam hukukunun aynı toplumda yaşayan değişik dinlere mensup insanlarla olan ilişkilerin ve her iki kesimin haklarının tespitine yönelmesi tabiidir. Bu itibarla siyasî, iktisadî ve içtimaî ilişkiler⁸ açısından ayrı bir muameleyi öngören ve ilişkileri güçlendiren bu Ehl-i Kitab kavramının açıklığa kavuşturulması gereklidir.

Tabiidir ki, İslam hukuku Ehl-i Kitab ve müşrik kavramlarını hukukî olarak ele almakta ve incelemektedir. Bu açıdan İslam hukukunda Ehl-i Kitab kavramı denilince, Ehl-i Kitabın hukukî statüsü anlaşılmaktadır. Bu durum müşrik kavramı için de geçerlidir. Bu bakımdan bu çalışmada Ehl-i Kitab kavramı denildiğinde, Ehl-i Kitabın hukukî statüsü kastedilmektedir. Buna göre, bu kavramlar kendi kapsamlarına giren inanç mensuplarına karşı nasıl bir ilişki kurulup geliştirileceğini, başka bir ifade ile nasıl muamele edileceğini belirtmektedir. Öyleyse bir dinin mensuplarının hangi kavramın kapsamına girdiğini belirleyen bir karar, onlarla kurulacak toplumsal ilişkiyi şekillendirecektir. Bu açıdan, Ehl-i Kitab kavramının mahiyetini ve kapsamını ortaya koymak büyük önem arz etmektedir.

Ancak müslüman alimlerce bu konuya yeterince ilgi gösterilmediğini ve mesele hakkında pek çalışma yapılmadığı görülmektedir.⁹ Bunu, en azından İslam hukuku açısından kesin ifade edebiliriz. Nitekim Ebu Süleyman, "konu kavramsal olarak hala açıklığa kavuşmuş değildir" demektedir.¹⁰ Halbuki, ister gayr-i müslim bir toplumda, isterse müslüman bir toplumda gayr-i müslimlerle ilişkide öncelikli problem, Ehl-i Kitab olanın ve olmayanın tespiti ve buna bağlı hükümlerin açıklığa kavuşmasıdır.¹¹ Arkoun'a göre de Ehl-i Kitab kavramı incelenmesi gereken belli başlı konular arasındadır.¹² Eğer bu kavram iyi oturtulmazsa, problem oluşur. Mustafa Fayda'nın dikkat çektiği gibi, İslam tarihi boyunca müslümanların uygulamasına baktığımızda "müslümanlar tarih boyunca Kur'an'ı ihmal ettiler"¹³ neticesi ile karşı karşıya kalınabilir.

Gerçi Ehl-i Kitab tabiri ile Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyanlara hitap ettiği bir vakiadır. Fakat bu statü sadece bu iki dinin mensuplarını mı kapsar? Bu sorunun cevabı, "modern çağdan önce Şintoizm ve Kızılderi dinleri dışında insanlığın diğer bütün belli başlı din gelenekleriyle temas etmiş tek din"¹⁴ olduğu için "diğer dinlere nispeten tecrübesi daha engin"¹⁵ olan ve evrensel bir din olmak için iki bin yıl beklemeyen¹⁶ İslam ve müslümanlar için büyük önem taşımaktadır.

ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, X, 322) de ayrı muamele yapıldığına kani olanlar vardır. Bununla beraber bu ayrı muameleyi zebaih ve nikah konusu ile sınırlı tutanlar da vardır; bkz., Zafer Ahmed el-Osmani et-Tahanevi, *I'lail's-Sünen*, İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Karaçi 1415 h., XI, 42; Ali es-Savva, "Mevkifü'l-İslam min Gayri'l-Müslimin fi'l-Müctema'v-İslami", Muameletü Gayri'l-Müslimin fi'l-İslam, el-Mecmau'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, Amman 1989, 179-180; Abdulhamid es-Saih, "Medhal ila Muameleti Gayri'l-Müslimin fi'l-İslam", Muameletü Gayri'l-Müslimin fi'l-İslam, el-Mecmau'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, Amman 1989, 14.

⁸Cizyede-siyasî boyutun, zebaihte iktisadî boyutun ve nikahta içtimaî boyutun ağır bastığını söylemek mümkündür.

⁹Nitekim bu durumu Saad Ghrab da ifade etmektedir; bkz., Saad Ghrab, "Islam and non-Scriptural Spirituality", ing. 'ye çev. Michael L. Fitzgerald, Islamochristiana, S. 14 (1988), 52.

¹⁰A. Ahmed Ebu Süleyman, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kurumu*, çev. Fehmi Kuru, Orhan Ofset, İstanbul 1985, 115.

¹¹Saih, 15.

¹²Bkz., Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Paşahan mtb., İstanbul 1995, 70.

¹³Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, Doğan Ofset, İstanbul 1989, 114.

¹⁴Nasr, *Makaleler*, 24.

¹⁵Nasr, *Makaleler*, 24.

¹⁶M. Nakib el-Attas, *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, Yıldızlar mtb., İstanbul 1994, 114-115.

İslam için önem taşımaktadır; çünkü böylece, gayr-i müslimlerin İslam'ı anlamalarına engel teşkil eden katı tutumu ve önyargıları bertaraf edilebilmekte, ve onlara İslam'ın güzelliklerini ve hakikatini görüp inceleme imkanı verilmektedir.¹⁷ Dolayısıyla İslam ile diğer dinler arasında bir diyalog sağlanmakta¹⁸ ve din savaşları engellenmektedir.¹⁹ Kısaca İslam'ın tebliği ve insanlar arasında yayılabilmesi için büyük bir imkan elde edilmektedir.

Müslümanlar için önemlidir; çünkü müslüman toplumların çoğu, Yahudi ve Hristiyan olmayan gayr-i müslimlerle beraber yaşamaktadır. Ayrıca küçük gruplar halinde gayr-i müslimler arasında yaşayan müslümanlar bulunmaktadır. Hatta geniş, yerleşik ve artık kökleşmiş müslüman nüfuslar, ilk asırlarda hayal bile edilemezken²⁰ -tarihteki Endülüs ve Hindistan örneğindeki gibikendilerini birden bire gayr-i müslim bir idarenin yönetimi altında bulabilmişlerdir.²¹ İşte durumları farklı da olsa bu müslümanların, gayr-i müslimlerle ilişkilerinde bu konu, son derece önem taşımaktadır. Bu arada müslümanlarla aynı toplumda yaşayan, Yahudi ve Hristiyan dışındaki din mensupları da bu konuya önem vermekte ve Ehl-i Kitab sayılıp sayılmayacaklarını sormaktadırlar.²² Hele günümüzde dünyaya açılmaya her zamankinden daha çok ihtiyaç duyan ve Avrupa ile bütünleşmeyi yoğun bir şekilde tartışan Türkiye ve Türkiyeli müslümanlar için bu konu ayrı bir önem kazanmakta ve güncel olma vasfını haiz olmaktadır.

İslam'ın, diğer din mensupları için bir tehlike oluşturduğu endişesinin ve İslam hukukunun çok dinli, çok kültürlü ve çok etnisiteli bir toplumda barışı ve huzuru sağlamaya elverişli olmadığı iddialarının haklı veya haksız olduğu tartışması, her ne kadar inceleme sahamıza girmiyorsa da, konumuz bu tartışmalara ışık tutabilmekte, somut bir örnek teşkil edebilmektedir. Zira Ehl-i Kitab kavramı, İslam'ın sadece müslümanların baskın olduğu yekpare bir toplum hedeflemediğini,²³ bilakis dinleri koruma altına aldığı²⁴ ve belli bir ölçüde diğer dinlere saygı duyduğunu²⁵ göstermektedir. "Zaten budur ki, İslam'a toleranslı din şöhretini vermiştir."²⁶ Nitekim İslam'ın bir gayesi de zengin ortak yaşamı oluşturmaktır.²⁷

Şu noktada, İslam hukuku sahasında hakkında müstakil bir çalışmanın yapılmadığı Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili bir kavram tahlilinin yapılmasını, bununla beraber kavramın günümüzde nasıl bir gerçeklik bulabileceğinin, yani uygulanabilirliğinin araştırılmasını faydalı bulmaktayız.

¹⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkanî (1255 h.), *Neylül'l-Evtar*, tük. İsmüddin es-Sababî, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993; VIII, 65; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Matbaatü'l-Kahire, Mısır t.y., VI, 195; Mahmud Şeltut, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988, 295; es-Seyyid Sabık, *Fikhu's-Sünne*, el-Feth li'l-İlami'l-Arabi, Kahire 1993, II, 180; Şelebi, *Ahkamü'l-Üsre fi'l-İslam*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1977, 235; Ahmed eş-Şerbasî, *Yeselunek fi'd-Din ve'l-Hayat*, Dâru'l-Cil, Beyrut t.y., I, 219,221, V, 114; Abdulkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi Ahkamü'l-Mer'e*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, VII, 17,21.

¹⁸ Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayraktar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1995, 135-138.

¹⁹ Garaudy, 139.

²⁰ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Eramat mtb., Kayseri 1992, 160.

²¹ Lewis, 161.

²² Ebu'l-Ala el-Mevdudî (1979 m.), *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Gencer, m.y., Ankara t.y., 699.

²³ İsmail R. Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 19.

²⁴ Farukî, *Tevhid*, 20.

²⁵ İzzetî, 47.

²⁶ İzzetî, 194.

²⁷ Garaudy, 141.

B. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Konunun sahasının ve sınırlarının tespiti, araştırmanın sağlam zemine oturması ve incelemenin sağlıklı yürütülmesi açısından gereklidir.

Bu araştırmanın konusu, öteden beri üzerinde yeterince çalışma yapılmamış olan²⁸ Ehl-i Kitab kavramının İslam hukuku çerçevesinde tahlil edilmesidir; yani Ehl-i Kitab statüsünün mahiyetinin incelenmesidir. Zira bu kavram üzerinde yapılmış zaten az sayıdaki çalışmalar, ya hadis²⁹ ya tefsir³⁰ ya İslam tarihi³¹ ya da dinler tarihi³² çalışmalarıdır.

Bir ilmin bünyesini, kavramlar meydana getirmektedir. Her ilim kendi sahasına ve metodolojisine göre kavramlar edinmekte ve oluşturmakta; böylece bu kavramlar, o ilmin amaçları çerçevesinde karmaşık ilişkiler halinde örgülenmektedir. Her kelimenin kendine özgü manası vardır ki, her nerede kullanılırsa bu manayı taşır.³³ Ancak dil ile gerçeklik arasında tek bir bağlantı yoktur. Bir kelime, dil ile gerçeklik bağı kurulmasında farklı biçimlerde kullanılabilir.³⁴ İşte bu farklı biçimlerde ve farklı çerçevede oluşturulan bağlantılarda kelime kendi kökünden gelmeyen başka manalar kazanabilmektedir.³⁵ Hatta bu bazen o kadar etkili olmaktadır ki, asıl mana kökünden değişmekte.³⁶ Bu kazanılan manalara kavram denilmektedir. Nitekim “insan olmamız hasebiyle kavramsal nitelendirmelerden kaçamayız. Zira onlar doğamızın bir parçasıdır.”³⁷

Görmekteyiz ki, her ilim, kelimelere kullandığı çerçevede bir anlam yüklemekte,³⁸ yani kavramlaştırmaktadır. İlimlerin sınırlarını da belirleyen bu kavramlar, bazen sadece o ilme özel olmaktadır.

Gerçekten bir konu veya kavram, değişik ilimlerin konusu olabilmektedir.³⁹ Bir kavramın değişik ilimlerde farklı anlamlara gelebileceği gerçeğine⁴⁰ bu tez başlığıyla da işaret edilmek istenmiştir.

²⁸Ghrab, 52.

²⁹Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Umut mtb., İstanbul 1996; Osman Güner, *Hız Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Medine Dönemi)*, Basılmamış Doktora Tezi, OÜSBE, Samsun 1995 ve *Hız Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Mekke Dönemi)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OÜSBE, Samsun 1991; Ignaz Goldziher (1921), “*Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği I*”, çev. Cihad Tunç, İİE Drg., S. 4(1982) ve “*Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği II*”, çev. Cihad Tunç, İİE Drg., S. 5 (1982).

³⁰Fatih Kesler, *Kur'an'da Yahudiler ve Hristiyanlar (Kur'an'da Ehl-i Kitab)*, TDV Basımevi, Ankara 1993; Veli Ulutürk, *Kur'an'da Ehl-i Kitab*, Eko mtb., İstanbul 1996; Şevket Kotan, *Kur'an'a Göre Yahudi ve Hristiyanların Geçerliliği Sorunu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1994; Faruk Bozğöz, *Kitab Ehli Hakkında Üç Ayetin Tefsirleri ile İlgili Tarihi ve Semantik Bir Çalışma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1994.

³¹Hasan Zeyn, *Ehl-i Kitab fi'l-Müctema'ı'l-İslamî*, m.y., Beyrut 1982; L. İ. Nadiratze, “*k' İnterpretatsii Termina Ahl al-Kitab v 'Ohronnoy Gramote' Habib ibn Meslemu*”, Ahloağmosavluri Krebuli, Metsniereba, Tbilisi 1983.

³²Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*; Razwi, *Parsis: A People of the Book*; Tayyib Okıç, “*Ehl-i Kitab*”, Diyanet Drg. (XX), C.15 S.5-6 (1976); Jane Dammen McAuliffe, “*Persian Exegetical Evaluation of the Ahl al-Kitab*”, *The Muslim World*, S. 2 (1983); Dawud O. S. Noibi, “*O People of the Book!': the Approach of the Qur'an to inter-Faith co-Operation*”, *Muslim Education*, C.12 S. 1 (1994); Muhammed Muhammed el-Medeni, “*Mevkifü'l-İslam min Ehl-i Kitab*”, *Mecelletü'l-Ezher*, C. 23 S. 9 (1952).

³³Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, m.y., İstanbul t.y., 21.

³⁴Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Evrim mtb., İstanbul 1988, 16; İbrahim Kalın, “*Dil-Oyunları. Din-Oyunları*”, *Yeni Şafak*, 3.10.1995.

³⁵Izutsu, 22; Ayrıca bkz., Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Bayrak mtb., İstanbul 1987, 34.

³⁶Izutsu, 21; Muhammed Said, *Usulü's-Şeria*, el-Mektebetü's-Sekafiyye ve Sina li'n-Neşr, b.y. 1992, 16.

³⁷Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 31.

³⁸Turhan, 34; Nakib el-Attas, “geçmişte, müslüman alimler bir disiplinden diğerine farklılık gösteren bir dil geliştirmediler. Bugün ise ‘sunî dil’ geliştirildi” demekteyse de, sözün içinde bulunduğu bağlama bakıldığında bu ifadeleri kilisenin oluşturduğu sunî dilinden hareketle ve bu dile kıyasla onu eleştirmek üzere sarf ettiğini görmek mümkündür; bkz., Attas, “*İslam*”.

Bir kavramın, değişik ilimlerde kazandığı manalar, o kavramın farklı kimliklerini oluşturmaktadır. Örneğin siyer kavramı, İslam hukukunda milletlerarası hukuk anlamında kullanılmaktayken,⁴¹ İslam tarihinde Hz. Peygamber'in hayat tarihi anlamına gelmektedir.⁴² İşte siyer kavramının İslam hukukunda taşıdığı bu manaya, *hukukî kimlik* demektediriz. Bu kavramın İslam tarihindeki anlamına da *tarihi kimlik* diye ifade edebiliriz. Buna benzer şekilde tedlis kavramının da bir hukukî,⁴³ bir de hadis kimliği vardır.⁴⁴ Bunun gibi imam kavramının da bir hukukî, bir de İslam tarihi kimliği vardır.⁴⁵ Aynı şekilde müşrik kavramının da, biri kelamî⁴⁶ diğeri hukukî⁴⁷ olmak üzere iki kimliği vardır. Yine ümmi kavramının hukukî kimliği ve tefsir kimliği vardır,⁴⁸ ancak kelamî kimliği yoktur. Benzer şekilde berzah kavramının kelamî kimliği varken,⁴⁹ hukukî kimliği yoktur. Bu gibi örnekleri çoğaltabiliriz.

Bazı durumlarda bir kavram, aynı ilim içinde ilgili olduğu konu çerçevesinde farklı kimlikler edinebilmektedir. Örneğin, İslam hukukundaki istibrâ kavramı kitabü't-taharede ve kitabü'n-nikahta farklı farklı kimliğe sahiptir. Hakeza İslam hukuk usulünde sünnet kavramının deliller bahsindeki kimliği ile efâl-i mükellefin bahsindeki kimliği farklıdır. Diğer İslam ilimlerinden de buna benzer örnekler verilebilir.

Diğer bir husus da şudur ki; farklı kavramlar bir ilim içinde farklı kimliklerde iken, diğer bir ilimde tek bir kimliğe bürünebilmektedir. Nebi ve resul kavramları kelamda farklı anlamlar, yani

Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi", ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 201-202.

³⁹Fiat artışı ve düşüşleri, yani teknik ifadesiyle enflasyon, normalde iktisat konusudur. Ancak inanç çerçevesinde meseleyi ele alınca kelam konusu olabilmektedir. Nitekim Gölcük, konuyu bu açıdan incelemiş ve bir makale kaleme almış, bu eser de kelam ilmine ait bir çalışma olmuştur (bkz., Gölcük, "*Kelamî Açısından Fiat Artışı ve Düşüşler*", At.ÜİF Drg., S. 5 (1982), 25-32). Buna benzer şekilde Eskicioğlu, konuyu muamelat açısından ele almış ve doğurduğu ahkâmı irdelemiş, bir makale meydana getirmiştir; böylece bu eser de İslam hukukuna ait çalışmalar arasına eklenmiştir (bkz., Osman Eskicioğlu, "*İslam Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler*", DEÜİF Drg., S. 1 (1983), 97-118). Bu iki çalışma, konumuz için bir örnek teşkil etmektedir.

⁴⁰Turhan, 34; Bu hususun somut örnekleri, bir kelimenin değişik ilimlerde hangi istilâhî anlama geleceğine dair yazılmış sözlüklerdir; bkz., Ali b. Muhammed el-Cürcanî (816 h.), *Kitabü't-Ta'rifat*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988; Muhammed Ali b. Ali et-Tenühî, *Kitabu Keşşafî Istilahatî'l-Fünun*, thk. heyet, Dâru Kahraman, Beyrut 1984; Hasan Akay, *İslami İlimler Sözlüğü*, Orhan Ofset, İstanbul 1995; Nedim Mar'aşlı ve Üsâme Mar'aşlı, *es-Sihah fi'l-Luğa ve'l-Ulum*, Dâru'l-Hadar el-Arabiyye, Beyrut t.y.; Ayrıca bir ilim sahasına ilişkin çok sayıda müstakil sözlük çalışmaları da yapılmıştır; bkz., İbn Hacer el-Askalani (852 h.), *Nüzhetü'n-Nazar*, tlk. Salah Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989; Kasım Konevî (978 h.), *Enisü'l-Fukaha*, thk. Ahmed Abdurrezzak el-Kubeysi, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye ve Dâru'l-Vefa, Beyrut 1987; Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (1014 h.), *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Muhammed Nizar Temim ve Heysem Nizar Temim, Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Yaylacılık mtb., İstanbul 1991; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, AÜ Basımevi, Ankara 1985; Ramil Yakub ve Bessam Bereke, *Kamusü'l-Mustalahatî'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1987.

⁴¹Hamidullah, "*İslam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi - Abbasiler)*", 61; Muhammed Revvas Kal'aci ve Hamid Sadık Kuneybi, *Mucemu Luğatî'l-Fukaha*, Dâru'n-Nefais, Beyrut 1988, 253.

⁴²Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ ve M. Said Mutlu, Çevik mtb., İstanbul 1991, II, 1031.

⁴³Kal'aci - Kuneybi, 126; Sa'di Ebu Ceyb, *el-Kamusü'l-Fikhi Luğaten ve Istilahen*, İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslam, Karacı t.y., 132.

⁴⁴İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 62-63; Herevi, 316-322; Kocyiğit, 432-436; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri*, TDV Basımevi, Ankara 1992, 395-397.

⁴⁵Geniş bir tetkik için bkz., Norman Calder, "*The Significance of the Term Imam in Early Islamic Jurisprudence*", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften, Band 1 (1984), 253-264.

⁴⁶Şirk günahını işleyenlerin tümünü kapsamaktadır; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Fatih Ofset, İstanbul 1993, 42-44; Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, SÜ Basımevi, Konya 1988, 112-114.

⁴⁷Ehl-i Kitab dışındaki gayr-i müslimler, yani "ya ölümlük ya da İslam" muamelesine muhatap olanlardır; bkz., Ebu Ceyb, 196.

⁴⁸Ebu Ceyb, 25. Geniş bir tetkik için bkz., Norman Calder, "*The Ümmî in Early Islamic Juristic Literature*", Der İslam, Band 67, Heft 1 (1990), 111-123.

⁴⁹Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat - Kabir Hayatı*, Nur Basımevi, Konya 1986, 33-40.

farklı kimlikler taşıırken,⁵⁰ İslam hukukunda bu iki kavram tek bir anlam ifade etmektedirler;⁵¹ yani tek kimlikte birleşmektedirler. Hakeza müslüman ve mümin kavramları kelam ilminde ayrı manalara gelebilmekteyken,⁵² İslam hukukunda tek bir anlamda ele alınmaktadır.⁵³ Bu durumun, aynı ilim içinde de olabildiğini görmek mümkündür. Zira batıl ve fasit kavramları, ibadetler (ibadât) konusunda tek bir kimliğe sahiptirler. Ancak Hanefi hukuk ekolüne göre, muamelât konusunda bu kavramlar, farklı kimliklere bürünmektedirler.⁵⁴

Öte yandan ilimlere ve konulara göre olan bu farklılıkların yanı sıra zamanla oluşan farklılıklar da vardır. Bu durum olayı daha da karmaşık hale getirmektedir. Nüzul sonrası asırlarda ister genişleme isterse daralma yönünde olsun, vuku bulan kavram değişikliklerinin⁵⁵ ahkâmın değişmesinde etkili olduğu bilinmektedir.⁵⁶ Ayrıca Kur'an'ın nüzülü sürecinde bazı kavramların oluşum geçirdikleri bilinmektedir.⁵⁷ Bu hususa dikkat çeken Hamidullah, zekat kavramını örnek göstermektedir.⁵⁸ Zekat önceleri daha çok ahlaki boyutta iken, Medeni ayetlerde sınırları daha da belirginleşmiş bir mükellefiyet bildirir hale gelmiş, yani hukukî kimlik kazanmıştır.⁵⁹ Esasen bu Kur'an'ın mükemmel yapısı ile yakından ilgilidir. Zira kavramlar, Kur'an'ın örgüsü içinde diğer kavramlardan yalnız ayrı bir halde bulunmaz, bilakis her bir kavram gerek ikili gerekse daha farklı bir şekilde diğer kavramlarla ilişki içindedir.⁶⁰ Bu çok yönlü "ilişkilerin incelenmesi Kur'anî semantiğin",⁶¹ yani bir anlamda tefsirin işidir. Nitekim zulüm kavramı, en geniş sınırı ile adaletin (adl, hakk) karşıtı olan her türlü adaletsiz ve haksız eylemi ve vasfı kapsamaktadır.⁶² Ancak kavramın bu geniş kapsamı, Kur'an'ın onu, iman çerçevesinde sadece şirk anlamına gelecek şekilde⁶³ kullanmasına⁶⁴ mani değildir. Görülüyor ki, zulüm kavramı, iman bağlamında farklı bir boyuta sahiptir. İslam hukuku ise kavramların hukukî boyutunu, yani önceki deyimimizle, hukukî kimliğini ele almaktadır. Bu boyutun dayandığı öğenin (illet, menat), nasslarda açıkça zikredilmemesi durumunda hukuk, bu öğeyi tespitte çalışmakta; başka bir ifade ile bu boyutu ikame eden vasfı aramaktadır. Bu işlem teknik ifadeyle

⁵⁰Cürcanî, 239; Kılavuz, 146-147; Gölcük - Toprak, 274-275; Emrullah Yüksel, *Kelam Dersleri*, At.Ü Basımevi, Erzurum 1986, 42-43; Hüdaferdi Adam, "Nübüvve Dair İki Mesele", Sk.ÜİF Drg., S. 1 (1996), 76-95.

⁵¹Kal'aci - Kunevbi, 222,474; Ebu Ceyb, 345.

⁵²Kılavuz, 35-38; Gölcük - Toprak, 90-93

⁵³Ebu Ceyb,27.

⁵⁴Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl es-Serahsî (490 h.), *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgani, Mektebetü'l-Mearif, Riyad t.y., I, 89-90; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Yıldızlar mtb., Ankara 1986, 60; Vehbe Zuhayfî, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslamî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986, I, 106-107; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Emel mtb., Ankara 1990, 233-234; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993, 73-74; Ali Haseballah, *Usulü't-Teşri'ül-İslamî*, Dâru'l-Mearif, b.y. t.y., 387-388.

⁵⁵Turhan, 34; Said, 17,48; Mehmet Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, Doğan-Ofset, İstanbul 1990, 158-159.

⁵⁶Erdoğan, 159.

⁵⁷Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 963,964; Fazlu'r-Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Kent Basımevi, İzmir t.y., 50; Fayda, *Hız Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 115; Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Doğan Ofset, İstanbul 1984, 19-21; Ömer Özsoy, *Kur'an Üzerine Makaleler'e Önsöz*, Rudi Paret, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995, 12; Bozgöz, 129; Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Tarihî ve Günümüzde Kur'an'ın Te'vili Sorunu", çev. Ömer Özsoy, İslamî Araştırmalar Drg., C. 9 S. 1-2 (1996), 17; H. Gazi Yurdaydın, "İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu", AÜİF Drg., S. 27 (1985), 97.

⁵⁸Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 963.

⁵⁹Daha farklı örnekler için bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 963-964; Fazlu'r-Rahman, *İslam*, 50; Bozgöz, 129.

⁶⁰İzutsu, 21-67; Bozgöz, 48.

⁶¹Bozgöz, 48.

⁶²Bkz., Cürcanî, 144; Ebu Ceyb, 238.

⁶³Bkz., Buhari, Enbiya 41; Müslim, İman 1; Tirmizi, Tefsir 7.

⁶⁴Enam, 6/82.

tahrîcu'l-menat'tır.⁶⁵ Aynı zamanda illet olmayacak vasıfları da temizlemeği hedeflemektedir. Buna da *tenkihü'l-menat* denmektedir.⁶⁶ Hukuk bunu yaparken, bu boyutun diğer kimlik ve kavramlarla ilişkisini inkar etmemektedir. Hatta hukuk, bu işleminde diğer boyutlardan istifade edebilmektedir. Buna göre bir kavramın farklı boyutları, bir ölçüde ayrı telakki edilmeli ve birbirinden bağımsız incelemeğe tabi tutulmalıdır. Bu itibarla, bir kavramın ayrı anlamlar içerebilen boyutları, yani kimlikleri olabildiğine göre, bu anlamlar birbirine çelişik ve aykırı algılanmamalıdır. Zira bunlar o kavramın ayrı bağlamlarına ilişkin tespitlerdir.

Mümin kavramı bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Şöyle ki, kelam ilmi açısından mümin, iman esaslarına ve zarurat-ı diniyeyi kalben tasdik ve dille ikrar edendir. Kalben tasdik asıl rükün iken, dille ikrar zait bir rükündür.⁶⁷ Görüldüğü gibi kelam ilmi, mümin kavramını iman boyutu ile incelemektedir. Ancak İslam hukuku aynı kavramı hukukî boyutunda ele almaktadır; zira ona göre mümin, kafir statüsünden farklı olarak bir takım hak ve vazifelerle yükümlü olan bir mükellefi ifade etmektedir. Bu sebeple iman esaslarına ve zarurat-ı diniyeye inandığını *dil ile ikrar* eden mümin/müslümandır.⁶⁸ İslam hukuku, kalple tasdik varlığını inceleme konusu yapmamaktadır. Çünkü dünyevi ahkâmın tatbiki için dille ikrarın bulunması şarttır ve yeterlidir.⁶⁹ Buna göre münafık, kelamın inceleme sahasına girmekte; ama bu İslam hukukunun inceleme sahasına girmemektedir. Çünkü zahiren müslüman olduğunu ikrar ettiği için doğrudan müslüman hükmüne tabi olmaktadır. Şüphesiz bu durum, İslam hukuku, kavramların diğer boyutlarını inkar ediyor şeklinde değerlendirilemeyeceği gibi, kavramın İslam hukukundaki anlamı, diğer ilimlerdeki anlamları ile çelişiyor diye de algılanamaz.

Aynı şekilde bir kavramın farklı kimlikleri, aynı netlikte ve kesinlikte olmayabilmektedir. Yani bir kavramın hadis ilmindeki boyutu gayet açık iken, hukuk ilmindeki boyutu hakkında ihtilaf olabilmektedir. Eğer bu ayırımı dikkatten kaçarsa, bir kavramın hadis kimliğindeki netliğine bakarak, İslam hukuku çerçevesinde aynı kavramla ilgili vuku bulan ihtilafa 'abesle iştilal' olduğu şeklinde yanlış bir hükme varılabilmektedir. İnceleme konumuz olan Ehl-i Kitap kavramıyla ilgili böyle bir hataya düşme tehlikesi vardır.⁷⁰ Böyle bir hataya düşmemek için bu ayırımı dikkat edilmelidir.

Tüm bu bilgilerin ışığında konumuzun sınırlarını ve inceleme alanını daha net bir şekilde tespit etmek mümkündür. Bu noktada şu ortaya çıkmaktadır ki, İslam hukuku nokta-i nazarından Ehl-i Kitap kavramı, "ya ölüm ya da İslam" muamelesini içeren müşrik statüsünden⁷¹ farklı bir statüyü ifade etmektedir. Yani Ehl-i Kitap kavramının hukukî kimliği, hukukî bir statüyü ifade etmektedir. Bu itibarla İslam hukuku, Ehl-i Kitap kavramının bu boyutunun dayanağının ne olduğunu, başka bir ifade ile, kavramın bu boyutunu ikame eden vasfın ne olduğunu tespitte çalışmaktadır. Bununla

⁶⁵Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî (505 h.), *el-Müstasfa min İlmü'l-Usul*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., II, 230. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, Doğan Ofset, İstanbul 1988, 59.

⁶⁶Gazzalî, *Fıkıh's-Sire*, II, 230; Atar, *Fıkıh Usulü*, 59.

⁶⁷Gölcük - Toprak, 95.

⁶⁸Fıkıh eserlerinde her ikisi müteradif kullanılmaktadır. Nitekim her ikisine muamelede fark yoktur.

⁶⁹Ebu Zehra, *el-Ahvalü's-Sahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y., 103.

⁷⁰Nitekim böyle bir eğilim/meyil görmekteyiz; bkz., Güner, *Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap'la İlişkileri (Medine Dönemi)*, 38-39.

⁷¹Tevbe, 9/1-28.

beraber İslam hukuku, Ehl-i Kitab kavramının ifade ettiği bu statünün kimleri kapsadığını ve kimleri kapsamadığını sormakta, bunu belirlerken ölçünün ne olduğunu aramaktadır. Kavramın hukukî kimliği, kavramın ilk ortaya çıkışı ile beraber mi vardı, yoksa Kur'an'ın nüzülü esnasında bir oluşum süreci geçirdi ise, geçirdiği bu sürecin evrelerinde mi oluşmuştur ?..

İlk dönemden beri İslam hukukçuları bu soruların cevabında farklılık göstermişlerdir.⁷² Zira kavramın hukukî kimliği, nasslarda açık bir şekilde belirtilmemiştir; yani teknik ifadesiyle, nasslar bu konuda delalet-i katî değildirler.

Kısaca bu tez çalışması Ehl-i Kitab kavramının hukukî kimliğinin, yani hukukî statüsünün tahliline yönelik olup, bu konuda farklı yaklaşımların ayrıntılı bir şekilde tespitini ve bunların değerlendirilmesini hedeflemektedir. Bu meyanda, mevcut yaklaşımlar ışığında Ehl-i Kitab kavramının günümüz dünyasında nasıl bir hukukî uygulanabilirlik gösterebileceği konusunu da incelemeye çalışmaktadır.

C. KONUNUN ARAŞTIRILMASINDA KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR

Konumuz olan Ehl-i Kitab kavramının araştırılmasında karşılaşılan zorlukların bazıları şunlardır:

i. Çalışmanın ilk olması ve kavramın furu' kavramı olması beraberinde bazı zorlukları getirmiştir. Furu' kavramlarının tahlili üzerine yapılmış çalışmaların sayısı, usul kavramları üzerine yapılmış çalışmalara nispetle daha azdır. Nitekim furu' kavramları hacimli eserlerin sadece bir başlığı altında bulunmayıp, bir kaç başlık altında ele alınmış olabilmektedir. Hatta günümüz tasnif sisteminin ve anlayışının olmadığı eski eserlerde, bir kavrama veya konuya hiç beklenmedik bir yerde değinilebilmektedir. Biz çalışmamızda, konumuz için furu' eserlerinin öncelikle K.'Zebaih, K.'Edha, K.'Nikah, K.'Siyer ve K.'Cihad bölümlerini inceledik.

Diğer taraftan Ehl-i Kitab ile ilgili değişik alanlarda çalışmalar yapıldı ise de, İslam hukuku sahasında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Diğer sahalarda yapılmış çalışmalardan istifade etmeye gayret gösterdik. Ancak onların her biri konuyu kendi ilimleri açısından ele aldıkları için, Ehl-i Kitab adı altında daha çok Yahudileri ve Hristiyanları incelemişler; hatta bazıları⁷³ ise sadece Yahudileri ve Hristiyanları ele almıştır.

Kısacası bu sahadaki ilk çalışma olması ve konunun ele alınışında bize örnek teşkil eden bir kaynağın bulunmaması hasebiyle, furu' eserlerinde klasik sistem içinde yapılmış uzun açıklamaların, yaklaşımlardaki ihtilafların ve çok farklı bilgilerin, bu geniş yelpazeli malzemenin tasnifini yapmaya çalıştık. Tabii ki, bu tasnif denemesi, her ilk çalışmada olduğu gibi eksikliklerden ve hatalardan hali

⁷²Bkz.; Buhari, Cizye 1; Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensari (182 h.), *Kitabü'l-Harac*, çev. Ali Özek, m.y., İstanbul 1973, 117; Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam (224 h.), *Kitabü'l-Emval*, çev. Cemalettin Saylık, Zafer mtb., İstanbul 1981, 53; İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 18; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 64; Fayda, *Hız Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 111; Cl. Cahen, "Zimme", İA, XIII, 567.

⁷³Bkz., Zeyn, *Ehlü'l-Kitab fi'l-Müctema'ı'l-İslamî*; Okçu, "Ehl-i Kitab"; Goldziher, "Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği I" ve "Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği II"; Medeni, "Mevkûf'ül-İslam min Ehl-i'l-Kitab".

değildir. Daha sonra yapılacak daha mükemmel çalışmalara bir basamak olmasını temenni etmekteyiz.

ii. Kavram kargaşasının olması da konunun araştırılmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Öncelikle konunun kendisinden kaynaklanan bir zorluk mevcuttur. Yukarıda izah ettiğimiz gibi Ehl-i Kitab kavramı bir çok ilmin sahasına girmektedir. İslam hukukunun ise, kavramın hukukî kimliğini, yani hukukî statüsünü konu edindiği ifade edilmiştir. Ancak çok kere bu hususa dikkat edilmemiş olduğunu gözlemlemek mümkündür. Bu durum kavramın hukukî kimliğinin açık bir şekilde tespitini zorlaştırmıştır.

Zira farklı anlamlara sahip olmalarına rağmen,⁷⁴ gerek eski eserlerde gerekse muasır eserlerde, ehl-i zimme ve Ehl-i Kitab kavramları müteradif olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.⁷⁵ Ayrıca gerek kafir⁷⁶ ve gayr-i müslim⁷⁷ gibi Ehl-i Kitab kavramından daha geniş olan,⁷⁸ gerekse Hristiyan⁷⁹ ve Rum⁸⁰ gibi daha dar olan kelimelerin Ehl-i Kitab kavramı yerine müteradif olarak kullanıldığı görülmektedir. Yine Kur'an-ı Kerim'de bir din çeşidi olarak sayılan⁸¹ "mecus" kelimesinin, Ehl-i Kitab statüsünün karşıtı olan müşrik statüsünü ifade edecek şekilde, Ehl-i Kitab dışındaki tüm din mensuplarına müteradif olarak kullanıldığı müşahede edilmektedir.⁸² İlginçtir ki, bazen "mecus"

⁷⁴Kal'aci - Kunevbi, 95; Ebu Ceyb, 138,316; "Ehlü'z-Zimme" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şüni'l-İslamiyye, Kuveyt 1980, VII, 120-139; "Ehlü'l-Kitab" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şüni'l-İslamiyye, Kuveyt 1980, VII, 140-146; Ancak İbn Hazm, Ehl-i Kitab ve ehl-i zimme kavramlarının aynı manalara geldiği fikrinde olduğundan (*Muhalla*, V, 362,413), onun bu iki kavramı müteradif olarak birbirlerinin yerine kullanmasını (bkz., *Muhalla*, V, 376, VI, 146-147) kavram kargaşası olarak algılanamaz.

⁷⁵Sahnun b. Said et-Tenuhi (264 h.), *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, Matbaatü's-Sa'ade, b.y. 1323 h., II, 3006; Ali b. Rabben et-Taberî (247 h.), *Kitabü'd-Din ve'd-Devle fi İsbati Nübüvveti'n-Nebî Muhammed*, thk. Adil Nüveyhid, Dâru'l-Afak, Beyrut 1979, 104; Ebu Davud, Edeb 129 (Bab başlığında); Ebu Hatim Muhammed b. Hibban el-Büstî (354 h.), *el-İhsan fi Takribi Sahîhi İbni Hibban*, trb. Alaüddin Ali b. Balaban el-Farisi (739 h.), thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988, XI, 242; Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî (450 h.), *el-Havi'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Muhammed Abdulmevcud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 229-231,409-410; Ebu'l-Kasım b. Ömer ez-Zemahşerî (538 h.), *Ruhsü'l-Mesail*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşair, Beyrut 1987, 389-390; Fahrüddin er-Razî (606 h.), *et-Tefsirü'l-Kebir*, Sahafî Nevin, Tahran t.y., XXXI, 41; Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karafi (684 h.), *ez-Zehira*, thk. Muhammed Buhubze, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1994, I, 95; İbn Kudame, *Muğni*, I, 97; Ahmed b. Teymiyye (728 h.), *Mecmu'u Fetavâ Şeyhi'l-İslam*, hzr. Abdurrahman b. Kasım el-Asimi, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, XXIX, 209, XV, 151; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehlü'z-Zimme*, I, 319; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî (956 h.), *Mülteka'l-Ebhur*, thk. ve tlk. Vehbi Süleyman Kaveci el-Bani, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1989, I, 239; Muhammed Emin b. Ahmed Zeydan eş-Şenkifî (1205 h.), *Şerhu Halil b. İshak el-Maliki*, tlk. el-Hüseyn b. Abdurrahman Muhammed, Messesetü'r-Risale, Beyrut 1993, III, 54; Abdülgani el-Meydanî (1292 h.), *el-Lübab fi Şerhi'l-Kitab*, (el-Cevheratü'n-Neyyira ile Beraber Basım) Fazilet Neşriyat, İstanbul 1978, III, 4; Yurdaydın, 99; Şelebi, *Ta'lil*, 45; Fehmi Şinnavî, *Hilafet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, çev. Sadık Ömeroğlu, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 149; Mahmud Şakir, *İslam Nizamı*, çev. Fikret Aydın, Başak Ofset, İstanbul 1994, 109,112; Münir Aclanî, *Abkariyyetü'l-İslam fi Usulü'l-Hukm*, Dâru'n-Nefais, Beyrut 1988, 433; Bahauddin b. Şeddad, *Delailü'l-Ahkam*, thk. Muhammed b. Yahya b. Hasan en-Nüceymi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1991, II, 364; Mustafa Dîb el-Buğa, *Eserü'l-Edilletü'l-Muhtelifa fiha fi'l-Fikhi'l-İslami*, Dâru'l-Kalem ve Dâru'l-Ulum, Dimeşk t.y., 640; Nasuriddin b. Muhammed b. Abdullah es-Samiri, *el-Müstev'ib*, thk. Musaid b. Kasım el-Falih, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1993, IV, 369; Cahen, XIII, 566-567.

⁷⁶Alauddin Ebu'l-Hüseyn Ali b. Süleyman el-Merдавî el-Hanbeli (885 h.), *el-İnsaf fi Marifeti'r-Raci' mine'l-Hulaf*, thk. Muhammed Hamid, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1957, VIII, 135.

⁷⁷Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 111.

⁷⁸İbrahim Çalışkan, *İslam Ceza Hukukunda Gayr-i Müslimlerin Statüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1986, 13.

⁷⁹Ebu Abdullah Kureyş b. Ahmed b. Muhammed Uleyş (1294 h.), *Menhu'l-Celil Şerh ala Muhtasarı Seydî Halil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, III, 378, 389.

⁸⁰Ebu Davud, Cihad 8; İbn Teymiyye, *Mecmu*, IV, 205.

⁸¹Hacc 22/17.

⁸²Ebu Zeyd Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun (808 h.), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Emek mtb., İstanbul 1988, I, 274-275,298,308; Muhammed Emin b. Abidin (1252 h.), *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, b.y. 1987, II, 388; Buğa, 642; V. F. Buchner, "Mecus", İA, VII, 442. Nitekim Adevî'nin de, *Şerhu'l-Muhtasar'a* yaptığı haşiyesinde bu noktaya dikkat çektiği ve Mecusi kelimesinin görünenden daha geniş kapsamda kullanıldığı

mutezililer anlamında⁸³ bazen da İran devletinin tebaaları anlamında⁸⁴ kullanılmıştır. Bunların dışında müşrik kelimesinde de, kavram kargaşası mevcuttur. Müşrik kavramının yerine Ehl-i Kitab dışındaki tüm din mensupları anlamında "ümmî"⁸⁵ ve "kafir"⁸⁶ kelimelerinin kullanılması buna bir örnektir. Bunun dışında itikadî mezheplerin, kelimî tartışmalarda rakip mezheplere müşrik demelerinin⁸⁷ ötesinde, konumuz açısından daha vahim olan şudur: Kaynaklarda müşrik kelimesi bazen Ehl-i Kitabı kapsayacak şekilde,⁸⁸ bazen da Hristiyanlara ve Ehl-i Kitaba müteradif olarak⁸⁹ kullanılmıştır. Bu kargaşa hadis eserlerinde daha net gözlenebilmektedir; bab başlığında Hristiyanların veya Ehl-i Kitabın zikredilmesine rağmen, müşriklerle ilgili hadislerle yer verilmektedir.⁹⁰ Bunun tam tersi olarak bab başlığında müşrik lafzının zikredilmesine rağmen, Hristiyanların,⁹¹ Yahudilerin⁹² veya Ehl-i Kitabın⁹³ dile getirildiği hadisler yer alabilmektedir. Buna benzer şekilde, bab başlığında sadece Mecusilerin geçmesine rağmen, babta Ehl-i Kitaba ilişkin tek bir hadis mevcut olabilmektedir.⁹⁴

iii. Konunun tarihi arka planının tespitinde de aşılması gereken bazı zorluklar vardır. Zira konuyla ilgili sergilenen yaklaşımları, ilgili naslarla getirilen izahlar ve dinler hakkında verilen bilgileri doğru değerlendirebilmek ve sağlamasını yapabilmek için, İslam'ın zuhuru sırasındaki Arabistan'm, siyasi konjonktürüyle, sosyo-kültürel yapısıyla, dinleri ve itikatlarıyla bir durum tespitinin elde edilmesi gerekmektedir. Bunun için geniş tarih kitaplarının ilgili bölümleri ve cahiliyeye dair müstakil eserler incelenmiştir.

İslam tarihi boyunca dünyanın her yerine yayılmış olan müslüman kitlenin karşılaştıkları çok farklı yerli dinlere mensup gayr-i müslimlere nasıl davrandıklarını tespit etmek de gerekli görülmüştür. Daha çok siyasi tarihlerle dolu olan tarih kitaplarından bu gibi durumların tespiti son derece zor olmaktadır; zira bu konularda tarih kitapları pek bilgi sunmamaktadırlar.⁹⁵

Diğer taraftan konuya dinî yaklaşım getiren alimler Ehl-i Kitab kavramının sınırını tespit ederken, dinlerin bazı inançlarını ölçü kabul etmekte ve dinlerin inançlarına ilişkin birtakım tespitlerde

ğına dikkat çektiği görülmektedir (bkz., Ali b. Ahmed b. Said el-Adevî (1189 h.), *Haşiye ale'l-Hurşî*, (Şerhu'l-Muhtasar ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, b.y. t.y., III, 3).

⁸³İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire t.y., I, 167.

⁸⁴Ali b. İsmail b. Sîde (458 h.), *el-Muhassas*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut t.y., XVII, 44; Karafî, III, 207; Ebu Abdullah Muhammed b. Muhâmmed el-Ensari el-Kurtubî (671 h.), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, Kahire 1947, VIII, 111; İbn Teymiyye, *Mecmu*, IV, 205 ve *Minhacü's-Sünne*, IV, 329; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan (754 h.), *el-Bahrü'l-Muhît*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1990, V, 29.

⁸⁵İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 55, XII, 17, XIX, 223.

⁸⁶Ebu Abdullah b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım el-Abderî (897 h.), *et-Tac ve'l-İklîl li Muhtasarı Halil*, (Mevahibü'l-Celil ile Beraber Basım), Dâru'r-Reşadi'l-Hadise, b.y. 1992, III, 476.

⁸⁷Walther - Björkman, "Şirk", İA, XI, 568.

⁸⁸Şafî, *Ümm*, V, 7-8, 54-57; Maverdî, *Ahkâmü's-Sultaniyye*, thk. Halid Abdullatif, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, 241-242; İbn Teymiyye, *Mecmu*, IV, 203; Walther - Björkman, XI, 567.

⁸⁹Şafî, *Ümm*, II, 266; Sahnun, II, 306; İbn Hübban, XI, 242; Muhammed b. Hüseyin Ebu Ya'la el-Kadî el-Ferra (458 h.), *el-Mesailü'l-Fıkhiyye*, thk. Abdülkerim b. Muhammed el-Lahim, Dâru'l-Mearif, Riyad 1985, II, 105, 356; İbn Teymiyye, *Mecmu*, II, 306 ve *el-Fetava'l-Kübra*, thk. ve thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye ve Dâru'l-Beyan li't-Türas, Beyrut 1988, II, 489; İbn Şeddad, II, 499.

⁹⁰Abdurrezzak, VI, 10, VII, 173-174, 188.

⁹¹Abdurrezzak, VI, 122; Tirmizi, İstizan 24.

⁹²Buhari, Cizye 7, 12 ve Merda 11.

⁹³Abdurrezzak, VI, 13, 84; Buhari, Cihad 187; Tirmizi, Siyer 16, 23 ve İstizan 24; Darimî, Siyer 55, 56 ve Feraiz 29; Beyhakî, *Sünen*, I, 33.

⁹⁴Abdurrezzak, VI, 108; Ayrıca bkz., Ahmed Abdurrahman el-Benna (1378 h.), *Fethu'r-Rabbanî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y., XVII, 77.

⁹⁵Levent Öztürk, *İslam Toplumunda bir arada Yaşama Tecrübesi*, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 11.

bulunmaktadırlar. Bu ölçülerin ne derece sağlıklı ve gerçeğe (realiteye) uygun olduğunu değerlendirebilmek ve doğruluğunu ölçülebilmek için Milel-Nihal ve dinler tarihi eserlerini incelemek gerekmiştir. Hatta böylece tarihin akışı içinde değişikliğe uğrayan dinlerin, hal-i hazırdaki durumlarının, alimlerin tespitleri ile uyuşup uyuşmadığını görmek mümkün olacaktır.

iv. Konumuza dair hadislerin incelenmesinde de aşılması gereken bazı zorluklar vardır. Sünnetin, İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olması nedeniyle fıkıh eserlerinde bulunmayan hadislerin “Kütüb-i Tis’a” ve diğer hadis külliyatlarından tespiti önem arz etmektedir. Bundan dolayı gerek bazı eserlere yönelik müstakil olarak hazırlanmış indeks/fihristlerden⁹⁶ yararlanarak, gerekse zaman zaman kitapları bizzat tarayarak ilgili hadislerin tespitine çalışılmıştır. Gördük ki, fıkıh eserlerinde zikredilen bazı hadisler, hadis külliyatlarında bulunmamakta, aynı şekilde hadis külliyatlarında tahriç edilen bazı hadisler de fıkıh eserlerinde bulunmamaktadır. Bunların tümünden, konunun araştırılması esnasında istifade etme fırsatı ve böylece geniş bir malzemedan yararlanma imkanı elde edilmiştir.

Ancak bu zengin malzeme arasında, birbiri ile çelişir gözüken çok sayıda hadislerle karşılaşmıştır. Muhtelifü’l-hadis sahasına giren bu hadislerdeki ihtilafın giderilmesi ve metin tenkidine tabi tutulabilmesi için ilgili eserlere ve şerhlere inmemiz gerekmiştir.

Ayrıca hadislerin senetlerinin de problem teşkil ettiği olmuştur. Zira birinin sahih kabul ettiği ve delil getirdiği hadisi, diğerinin zayıf, hatta mevzu telakki ettiği görülmektedir. Bu durumlarda sağlıklı bir kanaate varabilmek ve tespitlerde bulunabilmek için, rical ve mevzuat kitaplarını tetkik etmemiz gerekmiştir.

D. KONUNUN SUNULMASI

Çalışmamızı iki bölüm halinde tanzim ettik. Birinci bölümde önce Ehl-i Kitab tabirinin anlamını inceledik. Bunu yaparken sözlüklerdeki sözlük ve terim anlamlarını ele aldık. Bu arada bir ferdin ehl-i kitab sayılabilmesi için öne sürülen farklı şartlarına değindik ve bunların değerlendirilmesini yaptık, uygulanabilirliğini tartıştık. Bunun yanı sıra, tabirin ortaya çıkış tarihini ve oluşum sürecini tespitte çalıştık.

Ehl-i Kitabın hukukî anlamını ve ortaya çıkışını tespitten sonra, Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine ilişkin yaklaşımları ele aldık. Ancak “bugün İslam hukuku alanında yapılmış araştırma ve çalışmaların önemli bir bölümünün, furu’ ile ilgili tarihi malumat vermekten öteye gitmediğini ve çoğu zaman da, bunu İslam hukukunun kendisi olarak takdim etme yanlışlığına düştüğünü”⁹⁷ farkında olarak, bu yaklaşımların bir değerlendirmesini yapmağa çalıştık. Bu değerlendirmede, nasslara ne ölçüde dayandıklarının araştırılmasının yanı sıra, konuya ne ölçüde çözüm getirdiklerinin

⁹⁶A. J. Wensinck (ed.), *el-Mucemü'l-Müfehres li'l-Elfazı'l-Hadis en-Nebevî*, m.y., İstanbul 1988 ve *Miftahu Kunuzi's-Sünne*, arp.'ya çev. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-Hadis, b.y. t.y.; Ebu Hacer es-Said b. Besyuni Zağlul, *Feharisü Ehadisi ve Asari Müsned*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988 ve *Feharisü Kitabi Mecma'ı'z-Zevaid*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995; Muhammed Selim İbrahim Semara ve diğerleri, *Fihrisü Ahadisi ve Asari Mecma'ı'z-Zevaid*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut t.y.; Nedim Maraşlı ve Üsâme Maraşlı, *el-Mürşid ila Kenzi'l-Ummal*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.

⁹⁷Ali Bardakoğlu, “İslam Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik”, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyum (27-30 Haziran 1989), TDV Basımevi, Ankara 1989, 482.

ve meseleleri ne ölçüde aşabildiklerinin tespitini hedefledik. Bu arada yaklaşımın beraberinde getirdiği problemlere vurgu yaptık; ve varsa tutarsızlıklara işaret ettik. Akabinde Ehl-i kitab statüsünün mahiyetine ilişkin yaklaşımların hukukî uygulanabilirliğini, yani günümüz dünyasında hukukî olarak uygulanabilme imkanının olup olmadığı, varsa nasıl olabileceği üzerinde durduk. Bu aşamadan sonra yaklaşımlarla bağlantılı olarak Ehl-i Kitab kavramının ne gibi bir kapsam göstereceğini ve buna ilişkin görüşleri inceledik.

Çalışmamız boyunca Ehl-i Kitab ifadesini, Arapça kaynaklı ve İslam'a has bir kavram olması sebebiyle aslına uygun olarak "b" harfiyle "Ehl-i Kitab" olarak yazmayı uygun bulduk. Nitekim Milli Eğitim Bakanlığı'nın yayınlamış olduğu İslam Ansiklopedisi'nde⁹⁸ ve diğer bazı ilmi çalışmalarda⁹⁹ böyle kullanıldığını müşahede ettik.

Arapçanın yanı sıra, İngilizce ve Almanca kaynaklardan bizzat istifade ettik. Bunun dışında, Gürcistan'da Ahloğmosavluri Krebuli adıyla çıkan Yakındoğu ile ilgili bilimsel bir dergide, konumuz olan Ehl-i Kitab kavramına dair bir makale tespit ettik. İçinde Gürcüce pasajların da bulunduğu bu Rusça makaleden, söz konusu dilleri bilen şahıslara tercüme ettirmek suretiyle yararlanma yoluna gittik. El yazma eserlerden ise, mikrofilmlerinden istifade ettik.

⁹⁸İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993, IX, 259.

⁹⁹Abdulkadir Şener, "İslam Hukukun'da Gayr-i Müslimler", Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu, Dokuz Eylül Üniversitesi Basımevi, İzmir 1983, 42; Ayrıca bkz., Okiç'in makalesi " Ehl-i Kitab".

BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ KİTABIN MAHİYETİ ve OLUŞUM SÜRECİ

Öncelikle Ehl-i Kitab tabirinin sözlüklerde nasıl ele alındığını, ve ona hangi terim (istilahî) anlamları verildiğini araştıralım. Sonra Ehl-i Kitab tabirinin, bu anlamları ilk ortaya çıkışı ile mi taşıdığını, yoksa bu anlamları bir oluşum sürecinden geçtikten sonra mı kazandığı, eğer bir bu oluşum sürecinden geçmişse evrelerinin ne olduğunu inceleyelim.

I. "EHL-İ KİTAB" KAVRAMININ MAHİYETİ

Ehl-i Kitab tabirinin anlamını sözlük ve terim anlamı olmak üzere iki açıdan ele alabiliriz.

1. SÖZLÜK ANLAMI

"Ehl-i Kitab", biri ehl diğeri kitab olmak üzere iki kelimeden oluşan bir isim tamlamasıdır (izafettir). Bazı sözlüklerin, bu kelimelerin her ikisine değinmeyip, sadece birine yer verdiği görülmektedir.¹ Ayrıca kelimenin anlamlarını vermede farklı tutumlar sergilemektedirler. Nitekim ilk Arapça sözlüklerinden olan *Kitabü'l-Ayn*'de, kitab kelimesinin sadece yazı anlamı kaydedilmiştir.²

Öte yandan 'ehl' kelimesinin, genel olarak aile efradı, ahali, ehil kişi, dost vb. anlamlara³ geldiğini tespit etmek mümkündür.⁴ 'Ehl' kelimesinin, özel isimlere izafet yapılmasının teamül olduğu ifade edilmiştir.⁵ 'Kitab' kelimesi de yazı, mektup, sahife, kitap, hüküm, yazgı, karar vb. anlamlara⁶ gelmektedir.⁷ Kitab kelimesinin İslam öncesinde vahiy anlamını da ifade ettiği belirtilmekte;⁸ ancak bu anlamının sözlüklere geçmediği görülmektedir.⁹

¹Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferahîdî (175 h.), *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi ve İbrahim es-Samirai, Müessesetü'l-İlmi, Beyrut 1988, sadece ktb maddesi var, V, 341-342; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebidî (1205 h.), *Tâcu'l-Arâs min Cevheri'l-Kamus*, thk. Heyet, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1991, sadece ktb maddesi var, IV, 100-107.

²Ferahîdî, V, 341-342.

³İsmail b. Abbad (385 h.), *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Al-î Yasin, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, IV, 63-64; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Luğavî (395 h.), *Mücmelü'l-Luğa*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986, I, 105; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac, Ma'hedü'l-Mahtutat, b.y. 1968, IV, 255-256; Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağîb el-İsfahani (502 h.), *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kılani, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y., 26; Zemaşerî, *Esasü'l-Belağa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, 23-24; Ebu'l-Fasl Cemalüddin b. Manzur el-İfîkî (711 h.), *Lisanü'l-Arab*, Dâr Sadr, Beyrut 1990, XI, 28-32; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firuzabâdî (817 h.), *el-Kamusü'l-Muhîti*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1991, II, 486; Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî (1094 h.), *el-Külliyat el-Mucem fi'l-Muastalahat ve'l-Furuğu'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, 210-211.

⁴Nasslardaki kullanılışına dair geniş bilgi için bkz., Güner, *Hız Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Medine Dönemi)*, 12; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 30-33.

⁵Saîd b. Mes'ade el-Belhî el-Ahfeş (207 h.), *Meani'l-Kur'an*, thk. Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, I, 265.

⁶İbn Abbad, VI, 228-229; İbn Faris, III, 778; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 482-483; Rağîb, 4XXIII, 425; Zemaşerî, *Esasü'l-Belağa*, 535; İbn Manzur, I, 698-702; Ebu'l-Beka, 766-768; Zebidî, IV, 100-107; Firuzabâdî, I, 279-280.

⁷Nasslardaki kullanılışına dair geniş bilgi için bkz., Güner, *Hız Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Medine Dönemi)*, 13-19; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 36-40.

⁸F. Krénkow, *"Kitap"*, İA, VI, 829; Ebu Zeyd, *Mefhumü'n-Nass Dirase fi Ulumi'l-Kur'an*, el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1994, 54-55.

⁹İbn Abbad, VI, 228-229; İbn Faris, III, 778; Rağîb, 4XXIII, 425; Zemaşerî, *Esasü'l-Belağa*, 535; Firuzabâdî, I, 279-280; Ebu'l-Beka, 766-768; Zebidî, IV, 100-107.

Ehl-i Kitab tabirinin tamlama (izafet) halindeki anlamına, kaynak eser değeri taşıyan bir çok sözlükte yer verilmemiş¹⁰ olmakla birlikte, “filolojik açıdan yazmayı bilenler, izledikleri bir kitabı olanlar, ümmi toplumun (yani okuma-yazma bilmeyen toplumun) kültürhüleri”,¹¹ kitap dostu, kitaba ehil kişi ve kitap sahibi gibi anlamlara gelebileceğini söylemek mümkündür.

2. TERİM ANLAMI

Eski sözlüklerin bir çoğu, isim tamlaması (izafet) haliyle bu tabire yer vermemişler, sözlük ve terim olarak anlamı üzerinde durmamışlardır.¹² Bu durumdan hareketle, eski dönemlerde bu tabirin etimolojik ve filolojik açıdan gündeme gelmediği ve problem oluşturmadığı neticesine varmak mümkündür.

Terimin, son asırların sözlüklerinde ele alındığını ve şu anlamlara yer verildiğini görmekteyiz:

*Hükmü kaldırılmış (mensuh) bir dine ve kitaba inananlardır.¹³

*Hanefilerce, bir peygambere inananlar şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁴

*Yahudi ve Hristiyanlardır.¹⁵

*Vahiyle inen Tevrat, Zebur ve İncil'e inanan Yahudi ve Hristiyanlardır.¹⁶

*İbn Hazm'a göre Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerdir.¹⁷

*İlahi kitaba sahip olanlardır.¹⁸

Ehl-i Kitab kavramının terim anlamına denk olarak ‘kitabî’ kelimesinin de kullanıldığı olmuştur.¹⁹

Görülüyor ki, tariflerde ya belli bir kesimin anlayışı aktarılmış ya da tartışmalara gayet açık olan genel ifadeler kullanılmıştır. Örneğin; “İlahi kitaba sahip olanlar” ifadesi müslümanları da kapsamaktadır.²⁰ Bu ise terim olarak Ehl-i Kitaba aykırı bir durumdur. Anlaşılan o ki, bu tarifler, özdeki ihtilafların dışı yansımasıdır.

¹⁰Bkz., Ferahîdî, V, 341-342; İbn Abbad, IV, 63-64, VI, 228-229; İbn Faris, I, 105, III, 778; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV, 255-256, VI, 482-483; Rağîb, 26,423-425; Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 23-24,535; Firuzabadi, I, 279-280, III, 486; İbn Manzur, I, 698-702, XI, 28-32; Ebu'l-Beka, 210-211,766-768; Zebidî, IV, 100-107.

¹¹Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993, 102.

¹²Bkz., Ferahîdî, V, 341-342; İbn Abbad, IV, 63-64, VI, 228-229; Rağîb, 26,423-425; Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 23-24,535; Firuzabadi, I, 279-280, III, 486; İbn Manzur, I, 698-702, XI, 28-32; Ebu'l-Beka, 210-211, 766-768; Zebidî, IV, 100-107.

¹³Tenûhî, 1232,1251.

¹⁴Ebu Ceyb, 316.

¹⁵Kal'aci - Kunevbi, 95,377; Ebu Ceyb,316.

¹⁶Akay, 111.

¹⁷Ebu Ceyb, 316. Bu bilgiyi söz konusu alimin eserinden bizzat tespit etmek için bkz., Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm (456 h.), *el-Muhalla bi'l-Asar*, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bendari, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., V, 376, 413, VI, 146-147, IX, 12, 17.

¹⁸Kal'aci - Kunevbi, 95,377; “*Ehl-i Kitab*”, İlmî Felsefî Yeni İslâm Prensipleri Ansiklopedisi, hzr. İttihad İlmî Araştırma Heyeti, Özgün mtb., İstanbul 1994, I, 409 ve bkz., Semih Dağım, *Edyân ve Mu'tekadâtü'l-Arab kable'l-İslâm*, Mevsuatü'l-Edyâni's-Semaviyye ve'l-Vad'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1995, 55.

¹⁹Ebu Ceyb,316; Tenûhî, 1232,1251.

²⁰Bu anlama da geldiğini açıkça yer verenler vardır; bkz., “*Ehl-i Kitab*”, İlmî Felsefî Yeni İslâm Prensipleri Ansiklopedisi, I, 409:

a. Ehl-i Kitab Olmak İçin İleri Sürülen Şartlar

Terim anlamında Ehl-i Kitaptan olabilmesi için bir ferдин bazı şartları haiz olması beklenmiştir. İleri sürülen bu şartlar konusunda da ihtilafın olduğu gözlemlenmektedir. Bu aşamada söz konusu bu şartları, değerlendirilmesini ve uygulanabilirliğini ele uygun olacaktır. Söz konusu şartları şu şekilde sıralamak mümkündür.

i. Arap Olmamak

Bir kişinin Ehl-i Kitab muamelesine hak kazanabilmesi için, onun arap olmaması şartı ileri sürülmüştür.²¹ Buna göre arap olan her hangi bir gayr-i müslim Ehl-i Kitab statüsünde sayılamamaktadır.

ii. Dine Tahrif Öncesi Girmek

Bazı alimlere göre, bir ferдин Ehl-i Kitab kavramının kapsamında olan bir dine mensup olması yeterli değildir; o şahsın atalarının o dine, dinin tahrif edilmesinden önce girmiş olmaları şarttır.²²

Bu şartın tespiti hususunda bir çok ayrıntıya girilmiş ve tabîi o denli ihtilafa düşülmüştür. Bu şartın sadece İsrailoğullarından olmayanlar için geçerli olup olmadığı, bu şartın tespiti için tevatur sayıda şahidin bulunması gerekip gerekmediği, bu şartın bulunmadığı veya en azından şüpheli olduğu kişinin, hiç bir konuda mı, yoksa sadece nikah ve kesim konularında mı Ehl-i Kitab sayılacağı, atalarından sadece ana tarafından veya baba tarafından birinin girmesi yeterli olup olmayacağı.. gibi tüm bu ayrıntılara değinilmiş ve farklı görüşlere meyledilmiştir.²³

²¹Şafî, *Ümm*, II, 254, 364, V, 7-8; Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe (235 h.), *Musannefü İbni Ebi Şeybe fi'l-Ehadis ve'l-Asar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, III, 300; Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirazî (476 h.), *el-Mühezzeb*, Matbaatü İsa'l-Babi'l-Halebî, Mısır t.y., I, 251; Ebu Zekeriyya b. Şeref en-Nevevî (676 h.), *Kitabü'l-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*, thk., tdk. ve tkm. Muhammed Necib el-Muti'î, Mektebetü'l-İrşad, Cidde 1980, XXI, 290; Kurtubî, VI, 78; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 219-220; Merdâvî, VIII, 138; Samiri, IV, 369; Kesler, 150 ve bkz., Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslam*, sđl. Ahmed Lütfi Kazancı ve Osman Kazancı, Yayıncılık mtb., İstanbul 1983, 220. Hanefilerden Tahavî'nin farklı olarak sadece Yahudi ve Hristiyan olmayanlarda arap olmama şartını aradığı görülmektedir, bkz., Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (321 h.), *Muhtasarü't-Tahavî*, thk ve tdk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır 1370 h., 281.

²²Maverdî, *Havî*, IX, 223, XIV, 290, XV, 94; Beyhakî, *Marife*, X, 118; Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Bağavî (516 h.), *Şerhu's-Sünne*, thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, V, 657; Seyfüddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şaşı el-Kaffal (507 h.), *Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha*, thk. Yasin Ahmed İbrahim Dezadika, Dâru'l-Baz ve Mektebetü'r-Risale, Beyrut 1988, VI, 386; İbn Kudame, *el-Kafl fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thr. Selim Yusuf, thk. Sa'îd Muhammed el-Lehham, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, III, 34; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, VII, 511; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 339-340, XXI, 292 ve *Ravdatü't-Talibîn*, thk. Amil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Ma'ud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, V, 474-476; Şihabüddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî (947 h.), *Tuhfetü'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y., VII, 323-324, IX, 277; Şemsüddin Muhammed b. Ebu'l-Abbas Ahmed Şihabüddin er-Remlî (1004 h.), *Nihayetü'l-Muhtac İla Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, VI, 291-292 ve *Fetava'r-Remlî*, (el-Fetava'l-Kübra'l-Fikhiyye ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, b.y. 1983, IV, 63; el-Hatib eş-Şirbinî (1326 h.), *Muğni'l-Muhtac İla Marifeti Me'ani Elfazi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y., III, 187-188, IV, 244; Abdulhamid eş-Şirvanî, *Havaşî ala Tuhfetü'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. 1315 h., IX, 277; Halil Abdülkerim Gönenç, *el-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Müeyesserâ*, Dâru Saha, İstanbul 1992, II, 310 ve bkz., Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî (885 h.), *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, X, 638-639.

²³Krş., Maverdî, *Havî*, IX, 223, XIV, 288-290, XV, 94; Beyhakî, *Marife*, X, 118; Bağavî, *Şerhu's-Sünne*, V, 657; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 339-340, XXI, 292 ve *Ravdatü't-Talibîn*, V, 474-476; Heytemî, VII, 323-324, IX, 277; Remlî, *Fetava*, IV, 63 ve *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 291-292; Şirvanî, IX, 277; Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran, *el-Alakati'l-İctimaiyye beyne'l-Müslimîn ve'ğayri'l-Müslimîn fi's-Şeriatü'l-İslamiyye ve'l-Yahudiyye ve'l-Mesihiiyye ve'l-Kanun*, Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, Beyrut 1984, 41-42.

iii. Dine Giren Atasını Tanımamak

Bir önceki şartla irtibatlı olarak, bireyin o dine iman den ilk atasını bilemeyecek kadar ecdadının dine girişi, eskilere dayanmış olması şeklinde bir şart ileri sürenlerin olduğu ifade edilmektedir.²⁴ Asıl itibariyle bu şart ile bir önceki şart arasında tezat bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

iv. Dine Bisetten Önce Girmek

“Ehl-i Kitab sayılabilmek için”, demektedir İbn Hazm, “o dine bisetten önce girmek gerekiyor.”²⁵ Bu şartı öne süren bir çok başka alimlerin de var olduğu görülmüştür; zira onlara göre bisetle önceki dinler nesh edilmiştir (kaldırılmıştır).²⁶

Ancak bu ifade ile bizzat bireyi mi kastettikleri açık değildir. Böyle ise, günümüzde Ehl-i Kitab olan kalmamaktadır. Yok eğer bu sözlerinde o dine giren ilk atalarının bisetten önce girmelerini kastetmişler ise -ki ifadelerden bunu çıkarmak mümkündür-, yine günümüzde Ehl-i Kitab olan pek kalmamış olacaktır. Zira biset sonrası on dört asırlık bir süreç içinde yeni dinlere girmiş büyük kitleler vardır.

Bununla beraber bu şartı öne sürenler arasında Hz. İsa'nın gönderilmesinden sonra Yahudi dine girmiş olanların Ehl-i Kitab sayılıp sayılmayacakları da tartışılmış ve onların Ehl-i Kitab sayılmayacakları görüşüne meyledildiği olmuştur; zira onlara göre bu durumdaki bir Yahudi, Hz. İsa'nın biseti ile Yahudiliğin nesh edilmesinden sonra o dine girmiştir.²⁷

Bu arada Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilen dinlerin, biset sonrası ortaya çıkan mezheplerinin ve bu mezheplere tabi olanların durumları da dikkat çekmiştir. Bağdadî'nin, bunların da Ehl-i Kitab sayılmayacaklarına kani olduğu görülmektedir.²⁸

v. Din Değiştirmemiş Olmak

Bir ferдин Ehl-i Kitab sayılabilmesi için, mensup olduğu ve Ehl-i Kitab dinleri arasında kabul edilen o dine sonradan girmemiş olması şartının da öne sürüldüğü görülmektedir. Yani din değiştirerek söz konusu o dine girmiş bir kişi Ehl-i Kitab kabul edilmemektedir.²⁹

Bu şartı öne sürenler arasında, bu şartın cizye konusunda aranmayacağını söyleyenler de bulunmaktadır.³⁰

²⁴ Gönenc, *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, II, 310.

²⁵ İbn Hazm, *Muhalla*, VII, 456-457.

²⁶ Şafii, II, 254; Maverdî, *Havî*, IX, 220, XIV, 289; Kaffal, VI, 386; Razi, III, 535; Nevevî, *Ravdatü't-Talibîn*, V, 476; Heytemî, VII, 324; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 223-224; Merdavî, X, 388; Remlî, *Fetava*, IV, 63; Şirbinî, III, 187-188, IV, 244; Şivanî, IX, 277; Muhammed Cemalüddin el-Kasimî, *Mehasinü't-Tevîl*, tlk. Muhammed Fuad Abdulkakî, Dâru İhyâit-Fürasî'l-Arabî, b.y. t.y., VI, 1863.

²⁷ Maverdî, *Havî*, IX, 220, XIV, 289; Heytemî, VII, 324.

²⁸ Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî el-İsferâinî (429 h.), *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, 355.

²⁹ Şafii, *Ümm*, V, 9; Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî (264 h.), *Muhtasaru'l-Müzenî*, (Ümm ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, VIII, 387; Maverdî, *Havî*, IX, 232; İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 146-147, VII, 456; Ferra, II, 387-388; Bağavî, V, 657; İbn Kudame, *Kaḫḫ*, III, 33 ve *Mugnî*, VII, 504-505; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehlî'z-Zimme*, I, 66, 73; Ebu Hayyan, III, 431; Mansur b. Yunus b. İdris el-Buharî (1051 h.), *Keşşafü'l-Kınâ' an Metni'l-İkna*, tlk. Hilal Musaylihî Mustafa Hilal, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982, VI, 205; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 293-294; Şirbinî, III, 189-190.

³⁰ Heytemî, VII, 327; Ahmed b. Kasım el-Abbadî (994 h.), *Havaşî ala Tuhfeti'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. 1315 h., VII, 327; Şirbinî, III, 189-190; Şirvanî, VII, 327.

vi. Laik Olmamak

Günümüz araştırmacıları arasında, laik bir anlayışa sahip olan bir ferдин, Ehl-i Kitab sayılan bir dine mensup olsa dahi Ehl-i Kitab kabul edilemeyeceğini savunanlar vardır. Bu görüşe göre laik bir anlayışa sahip olmamak Ehl-i Kitab olmanın bir şartıdır.³¹

vii. Okuma-Yazma Bilmek

Kesler, Kur'an'ın Ehl-i Kitab ile okuma-yazma bilen bir kitleyi kastettiğini belirtmektedir.³² Buna göre okuma-yazma bilmeyenler, bu kitlenin dahilinde olmayacağından, bir ferдин Ehl-i Kitab kabul edilmesi için okuma-yazma bilmesi şarttır.

Kesler'in, bu kanaati için gösterdiği referansta böyle bir bilgiye rastlanılmadığı gibi tam tersi bir ifade yer almaktadır.³³ Ancak referanstaki bilginin yanlış algılanması bir yana böyle bir bilginin tenkit edilmeksizin doktora tezinde yer alması, bizi bu görüşün yazar tarafından kabul edildiği, en azından yanlış bulunmadığı ve bunun ayrıca değerlendirilecek bir eğilim olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

viii. Hukuku ile Amel Etmek

Ehl-i Kitab sayılan bir dine mensup olanların o dinin hukuku ile bilfiil amel etmeleri ön görülmektedir. Buna göre mensup olduğu dinin şeriatı ile amel etmeyen bir fert Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmemektedir.³⁴ Hatta o kadar ki, söz konusu o dinin şeriatından ufak da olsa bir ayrışma göstermesi halinde Ehl-i Kitab sayılmayacakları dahi ifade edilmiştir.³⁵ Bunun yanı sıra bu şartın cizye konusunda aranmayacağını savunanlar da vardır.³⁶

ix. Ebeveynin "Ehl-i Kitab" Olması

Bir ferдин Ehl-i Kitab kabul edilebilmesi için, ebeveyninin de Ehl-i Kitab olup olmamasına bakılmıştır. Bazı alimler, ebeveyninin her ikisinin de Ehl-i Kitab olmasını; bazısı ise, ebeveyninden en azından birisinin Ehl-i Kitab olmasını; diğer bazısı da, özellikle babasının Ehl-i Kitab olmasını şart koşturmuştur.³⁷ Bunu buluş çağına ermemiş çocuklar için geçerli olduğunu da söyleyenler vardır.³⁸

³¹Kamil Musa, *Ahkamü'l-El'ime fi'l-İslam*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986, 83, 152 ve ayrıca bkz., A. Turan Arslan, "Ehl-i Kitab", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale mtb., İstanbul 1990, I, 427.

³²Kesler, 65. Ayrıca bkz., Ebü Süleyman, 61.

³³Yazar söz konusu bu bilgi için Tabbara'nın *el-Yehud fi'l-Kur'an* adlı eserini referans olarak göstermektedir. Ancak Tabbara'nın söz konusu eserinin aynı baskısına ulaşıldığında, Tabbara'nın "Kur'an onlar için Ehl-i Kitab tabirini kullanmıştır ve bu (tabir) okuma-yazma bilenleri kastetmemektedir" (وهي لا تعني أنهم أصحاب علم بالكتابة) şeklinde tam tersi bir ifade ile karşılaşılmıştır (bkz., Afif Abdulfettah Tabbara, *el-Yahud fi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1986, 12). İfadede yer alan olumsuzluk ekinin (√) baskı hatası ile yazılmış olması ihtimalini düşünmek mümkündür. Fakat sözün içinde bulunduğu bağlam (siyak-sibak) dikkatlice incelendiğinde, söz konusu edatın yanlışlıkla yazıldığı destekleyecek hiç bir işaret tespit edilememiş; bilakis söz konusu edatın olmaması halinde konu akışının bozulacağı görülmüştür (bkz., Tabbara, 11-13). Anlaşılan Kesler, büyük bir ihtimalle bir yanlışlık eseri, olumsuzluk edatını görmemiş olsa gerektir.

³⁴Ebu Cafer Muhâmmed b. Cerir et-Taberî (311 h.), *Cami'u'l-Beyan an-Tevili'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, VI, 102; Maverdî, *Havî*, IX, 220; İbn Kudame, *Muğni*, X, 558; İbn Teymiyye, *el-Fetava'l-Kübra*, V, 549; Zuhayfî, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmed Efê ve diğerleri, Ziya Ofset, İstanbul 1991, IX, 126 ve *Asaru'l-Harb*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1992, 712; Abdullah el-Abbadi, *es-Sebilü'l-Mürşid ila Bidayeti'l-Müctehid ve Nihayeti'l-Muktasid*, (Bidayeti'l-Müctehid ile Beraber Basım), Dâru's-Selam, Kahire 1995, II, 1139 ve bkz., Aynî, *Binaye*, X, 641.

³⁵Maverdî, *Havî*, IX, 220.

³⁶İbn Teymiyye, *el-Fetava'l-Kübra*, V, 549.

³⁷Krş., Şafî, *Ümm*, II, 256, 367, V, 7, 61; Sahnun, II, 307-308; Tahavî, *Muhtasar*, 298; Maverdî, *Havî*, IX, 305; Serahsî, *Mebusut*, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y., V, 44; Zemahşerî, *Ruusu'l-Mesail*, 390; Kaffal, VI, 388; İbn Kudame, *Kafl*, III, 33 ve

İlginçtir ki, İmam Malik'e göre ehl-i kitap olmayan bir dine inanan bir kişi, şayet babası Ehl-i Kitab ise, kesim gibi bir konuda Ehl-i Kitab sayılmaktadır³⁹

x. Eklektik İnançlarının Olmaması

Ebu Hanife'ye atfen şöyle bir görüş nakledilmektedir: "Sabîiler bir peygamber'e ve ilahî bir kitaba inanırlarsa Ehl-i Kitab sayılırlar. Fakat Hz. İsa'ya İnanmakla beraber yıldızlara ibadet ederlerse Ehl-i Kitab olamazlar."⁴⁰

Bu ifadeden hareketle, Ehl-i Kitab olanın inancının eklektik olmaması, yani inancının bir kısmını bir dinden, diğer kısmını da başka dinlerden almamış olması şartının ileri sürüldüğünü söylemek pek yanlış olmayacaktır.

b. Şartların Değerlendirilmesi

Şartların genel değerlendirilmesine geçmeden önce şartların kısaca tek tek değerlendirilmesine değinmek uygun olacaktır.

i. Arap Olmamak

Nesebe itibar olunmayacağını, aksine inanca itibar olunacağını belirterek bu şartın, nassların umumuna da aykırı düştüğü ifade edilmiştir.⁴¹ Ayrıca Şam ve Irak fetihlerinde sahabenin böyle bir şarta bakmadığı belirtilmektedir.⁴²

Daha cahiliyeden beri gelen, Emevî ve Abbasî dönemlerinde de oldukça hakim olan Arap miliyetçiliğinin,⁴³ bu şartın ileri sürülmesinde fakihler üzerinde muhtemelen etkili olduğu

Muğni, VII, 504-505, X, 558, XI, 37; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 342 ve *Ravdatü't-Talibîn*, II, 506, V, 479 ve *Tashihu't-Tenbih*, thk. ve tlk. Muhammed Akle el-İbrahim, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996, II, 20; Kurtubî, VI, 78; Abdurrahman b. el-Hüseyn b. Ali b. Ömer b. Cemalüddin el-İsnevî (772 h.), *Tezkiratu'n-Nebih fi Tashihu't-Tenbih*, thk. ve tlk. Muhammed Akle el-İbrahim, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996, III, 274; İbn Kudame, *es-Şerhu'l-Kebir*, VII, 511; Karafî, IV, 324; Bedrüddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (794 h.), *Habaya'z-Zevaya*, thk. Abdulkadir Abdullah el-Anî, m.y., b.y. 1993, 409; Hafizüddin Muhammed b. Muhammed Kerderî el-Bezzazî (827 h.), *el-Fetava'l-Bezzaziye*, Dâru Sadır, Beyrut 1991, VI, 304; Aynî, *Binaye*, X, 639; Merdavî, VIII, 137-138, X, 73, 386-388; Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî el-Hattabî (954 h.), *Mevahibü'l-Celil*, Dâru'r-Reşadi'l-Hadise, b. y. 1992, III, 212; Şerefüddin Musa el-Hicavî el-Makdisî (968 h.), *el-İkna' fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tsh. Abdullah es-Subkî, el-Matbaatü'l-Mısıriyye, Mısır 1932, IV, 317; Heytemî, VII, 326, IX, 278; Abbadi, IX, 278; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 293; Buharî, *Keşşafü'l-Kuna*, III, 118, V, 118, VI, 205 ve *er-Ravdu'l-Mürbi*, Dâru't-Turas, Kahire t.y., 505; İbn Abidin, II, 394-395, V, 190; Şirbinî, III, 189, IV, 244; Şirvanî, IX, 278; Mevlana eş-Şeyh Nizamüddin ve diğer derleyenler, *el-Fetava'l-Hindiyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1973, I, 281; Şelebi, *Ahkam*, 225; Abdülaziz el-Muhammed es-Selman, *el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-Fikhiyyetü'l-Makrune bi'l-Edilleti's-Seriyeye*, Şirketü'r-Racihî, b. y. t.y., III, 203; Samiri, IV, 369.

³⁸Şafî, *Ümm*, V, 7, 61; Nevevî, *Ravdatü't-Talibîn*, V, 479; Heytemî, IX, 278; Şirvanî, IX, 278; Abbadi, IX, 278.

³⁹Sahnun, III, 57.

⁴⁰Ebu Bekr b. Ali el-İbadi el-Haddadî (700 h.), *el-Cevheritü'n-Neyyira Şerhu Muhtasari'l-Kuduri*, Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul 1978, II, 234.

⁴¹Beyhakî, *Marifetü's-Sünen*, XIII, 362-363; İbn Kudame, *Muğni*, XI, 37; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 219-220; Şevkani, *Neylül-Evtar*, VIII, 67.

⁴²İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 55, XXXV, 218; Muhammed b. İsmail el-Emirü'l-Yemeni es-San'anî (1182 h.), *Sübülü's-Selam Şerhu Bülüğü'l-Meram*, thk. Muhammed Sabih, Matbaatü Muhammed Ali, Kahire t.y., IV, 93.

⁴³Taberî, *Tarihu'l-Ümm ve'l-Müluk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, II, 284-285; Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn el-Mesudî (346 h.), *Mürucü'z-Zehab ve Meadinü'l-Cevher*, el-Mektebetü't-Ticariyye, Kahire 1964, II, 100-101; Ebu'l-Ferec el-İsfahanî (356 h.), *Kitabü'l-Eğani*, el-Heyetü'l-Mısıriyye, Kahire 1992, II, 122-125; M. Aman Hobohm, "İslam ve İrk Problemi", çev. Nihat Çaylak ve Filiz Handan Türedi, İslam Başkaldırıyor, ed. Altaf Gauhar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1996, 97; Zahiye Kaddure, *es-Su'ubiyye ve Eseruha'l-İctimaiyye ve's-Siyasiyye fi'l-Hayati'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1988, 30, 43-64, 85-123, 173-200; Abdulhamid Lütfî, *İlmü'l-İctima'*, Dâru'n-Nehdatü'l-Arabiyye, Beyrut t.y., 110; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, Umud mtb., İstanbul 1996, 84-85.

söylemek mümkündür.⁴⁴ Bunun yanı sıra bazı arap müşriklerinin Ehl-i Kitab statüsünden yararlanmak için gerçekten inanmasalar da, Ehl-i Kitab kabul edilen dinlere geçmiş olmalarının da⁴⁵ böyle bir şartın ileri sürülmesinde etkili olmuş olması mümkündür.

Bu şartı ileri sürenlerin belli başlı delilleri ise arap Hristiyanlarından olan Beni Tağlib kabilesine yönelik muameledir. Hz. Ali'den, bu kabilenin Hristiyanlığı hiç bilmeden ve hiç inanmadan Hristiyanlığa girdiğini, şarap içmekten başka hiç bir dinî vecibeye uymadıklarını ifade ettiği, hatta bu nedenlerle onları Ehl-i Kitab statüsünde kabul etmediği nakledilmektedir.⁴⁶

Aslında bu şartı ileri sürenlerin, Beni Tağlib kabilesi ile ilgili sahabeden gelen rivayetleri yanlış anladıkları belirtilmektedir.⁴⁷ Nitekim daha önce de işaret ettiğimiz üzere Hz. Peygamber döneminde arap olan bir çok Yahudi ve Hristiyan yaşıyordu. Bunlara ayrı bir muamele yapıldığını veya yapılması gerektiğini ifade eden hiç bir rivayet mevcut değildir; aksine Arabistan'daki tüm Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab statüsünün uygulandığını doğrulayan bir çok rivayetin var olduğu yukarıda görülmüştür. Ayrıca Arabistan'da mevcut tüm Hristiyan kabilelerin inanç ve yaşantı olarak Beni Tağlib'ten hiç de farklı olmadıklarına dikkat çekilmiştir.⁴⁸

Kaldı ki, burada ayrıntıya girmemekle beraber, gelen rivayetlerden Beni Tağlib kabilesi ile ilgili meselenin, o kabileye has olduğu ve dönemin içinde bulunduğu siyasî konjonktürü ile sıkı sıkıya bağlantılı olarak daha çok politik bir sorun olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Nitekim Beni Tağlib'e karşı olan tavrın siyasî olabileceği ihtimaline dikkat çeken araştırmacılar vardır.⁵⁰ Bu bağlamda Beni Tağlible ilgili rivayetlerin, söz konusu bu şartı desteklediğini kabul etmek pek doğru olmayacaktır.

ii. Dine Tahrif Öncesi Girmek

Bu şartı ileri sürenlerin hiç bir nassı delil getirmedikleri ve sadece bazı akli çıkarımlardan hareket ettikleri görülmektedir. Çünkü onlara göre tahrif sonrasında bir dine girilirse, batıl bir dine girilmiş ve hak dinin faziletine ulaşılamamış olmaktadır.⁵¹ Bazılarına göre Beni Tağlib gibi Hristiyan arap kabilelerinin tebdil öncesi girip girmedikleri bilinmediği için onların statüleri konusunda ihtilaf çıkmış ve bundan dolayı Hz. Ömer onları sadece cizye konusunda Ehl-i Kitab kabul etmiştir.⁵²

Tabii bu dayanaklar delil olmaktan oldukça uzaktır. Zira kıyas açısından, yani akli olarak bu şartı haklı olduğunu gösterecek hiç bir delil yoktur. Tahrif olmadan önce hak üzere olan din, esasen İslam'dır ve o dine girenler de müslümanlardır. Buna göre onlara zaten Ehl-i Kitab değil müslüman

⁴⁴Yavuz, "Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkileri", Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, hzr. Ensar Vakfı, Bursa 16-17 Haziran 1990, 126; Mehmet S. Hatipoğlu, "Fakihlerimizin İrk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkit Denemesi)", İslamî Araştırmalar, C. 2 S. 8 (1988), 11.

⁴⁵Buhufi, *Keşaf*, III, 120.

⁴⁶Şafî, *Ümm*, V, 8; İbn Ebi Şeybe, III, 300; Taberi, *Camii'l-Beyan*, IV, 101; Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessas (370 h.), *Ahkanü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî ve Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, Beyrut 1992, III, 321-322; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye fi İlmî't-Tefsir*, thk. Seyyid İbrahim, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993, II, 23; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 179.

⁴⁷İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 55.

⁴⁸Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 23.

⁴⁹Krş., Nevevî, *Mecmu*, XXI, 297; İbnü'l-Kayyim, *Ahkanu Ehli'z-Zimme*, I, 75, 77-78, 84-86; Buhufi, *Keşaf*, III, 119-120; Selman, III, 204; H. Kindermann, "Tağlib", İA, XI, 622-625.

⁵⁰Aydın, "Din", DİA, IX, 326.

⁵¹Nevevî, *Mecmu*, XVII, 338-339, XXI, 291-295; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 291.

⁵²Nevevî, *Mecmu*, XXI, 297.

denirdi. Diğer taraftan Kur'an, hak dine inanan müslümanlara değil, ellerinde tahrif olmuş kitaba inanlara Ehl-i Kitab demiştir.⁵³ Ayrıca atalarının tahrif öncesi bir dine girmiş olması sonraki nesiller açısından hiç bir anlam taşımamaktadır. Zira din konusunda itibar nesebe değil, inancadır; ve sonraki nesiller tahrif olmuş bir dine, yani batıl bir dine inandıktan sonra, atalarının tahrif öncesi girmiş olmaları bu gerçeği değiştirmeyecektir.⁵⁴

Ayrıca Beni Tağlib konusundaki tartışmaları, bu şartı desteler biçimde sergilemek doğruyu yansıtmamaktadır. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Beni Tağlib ile ilgili tartışmalar, bu konulardan oldukça uzak olup daha çok dönemin siyasi dengeleri ile ilgilidir.

Bununla beraber söz konusu bu şartın ayrıntısına gidildiğinde, bu şartta kani olanlar arasında çok büyük ihtilafların olduğu yukarıda görülmüştür. Bu durumu, bu şartla ilgili hiç bir nassın ve tarihte hiç bir uygulamanın bulunmamasına bağlamak mümkündür.

iii. Dine Giren Atasını Tanımamak

Bu şartın da delillerden tamamen yoksun olduğu görülmektedir. Ayrıca dinde nesebin itibar edilemeyeceği hususunu burada da zikretmek mümkündür.

iv. Dine Bisetten Önce Girmek

Aslında nasslarda böyle bir problem, konu edinilmemiştir.⁵⁵ Bu çerçevede bu şartın hiç bir dile ve nassa dayanmadığı ifade edilmiştir.⁵⁶ Fakat yine de bu şartı ileri sürenler, görüşlerini nassa dayandırma çabasına girmiş ve ayet-i kerimde geçen "sizden önce.." (من قبلكم) ibaresini delil gösterdikleri olmuştur.⁵⁷ Ancak bu delilin, sağlam ve katı olmayıp bilakis fasit (bozuk, yanlış) bir delil olduğu belirtilmiştir.⁵⁸

Kıyas açısından, yani akli olarak biset öncesi bir dine girmek ile biset sonrası girmek arasında hiç bir fark olmadığına dikkat çekilmiştir.⁵⁹ Gerçekten biset sonrasında da o dine inandıktan sonra ister biset öncesi ister biset sonrası o dine girilmiş hiç bir fark olmamaktadır.⁶⁰

v. Laik Olmamak

Laiklik ideolojik, kültürel ve benzeri bir çok açıdan ele alınıp incelenmiştir.⁶¹ Kavramın anlamı ve sınırı konusunda çok büyük farklılıklar bulunmaktadır.

Bu durum, kavramın batıda ortaya çıkışı, gelişimi ve zamanla anlamının değişim sürecinden geçmesi gibi⁶² hususlara bağlıdır. Aynı zamanda kavramın, İslam aleminde ortaya çıkışı, gelişimi ve

⁵³İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 228.

⁵⁴Karaft, IV, 322; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, V, 179; Heytemî, VII, 323; Şevkanî, *Neylü'l-Evtar*, VIII, 67.

⁵⁵Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 179.

⁵⁶Bedran, *el-Alakatü'l-İctimaiyye*, 42.

⁵⁷Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 194.

⁵⁸Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 194.

⁵⁹Müzenî, VIII, 387 ve bkz., İbnü'l-Kayyim, *Ahkanu Ehli'z-Zimme*, I, 66.

⁶⁰İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 228.

⁶¹Örnek olarak bkz., Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Kent Basımevi, b.y. 1995; Yesevîzade, *Lâisizm: İme Göre Din-Dünya Münasebeti*, Bayrak mtb., İstanbul 1986; Abdurrahman Dilipak, *Laisizm*, Beyan mtb., İstanbul 1991.

sebepe olduğu tartışmalar batıdakinden çok farklı olmuştur.⁶³ Bu ise kavramın anlamı konusundaki ihtilafı artırmıştır.

Günümüzde laikliğin anlaşılması ve uygulanması batıda da çok farklı olmaktadır.⁶⁴ Aynı durum İslam aleminde de vardır. Zira İslam ülkelerinde laikliğin anlaşılması ve uygulanması farklı olmaktadır.⁶⁵ Hatta İslam aleminde bu kavramın “tamamen kapalı ve anlaşılmaz” olarak algılandığı ifade edilmiştir.⁶⁶ Diğer taraftan azınlıkta yaşayan müslümanlar için inanç hürriyetlerinin temin edilmesi bakımından laikliğin önem arz ettiği ve bu açıdan müslümanlar tarafından laikliğin savunulması gerektiği de belirtilmiştir.⁶⁷ Nitekim azınlıkta olan Hindistan müslümanlarının laikliği savunduğu dikkat çekmektedir.⁶⁸ Dünya müslüman nüfusunun üçte birinin azınlıkta yaşadığı düşünülecek olursa, müslümanlar için laiklik konusunun dikkatlice tekrar düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Laiklik kavramına karşı söz konusu bu farklılık dinler açısından da geçerli olmaktadır. Aksi kanaatler mevcut olmakla beraber⁶⁹ genelde İslam’ın laiklik ile uyuşmadığı, laikliğin İslam’ın problemi olmadığı, zira bunu batıdaki skolastik anlayışın doğurduğu kanaati yaygın olarak dile getirilmektedir. Yahudiler arasında laikliğin, dinlerine uygun olduğunu savunanların yanı sıra tam

⁶² Arkoun, “İslam’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek”, çev. Serra Yılmaz, Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik Sempozyumu (26 Nisan 1994), hzr. Fransız Kültür Merkezi ve Metis Yayınları, Yaylacılık mtb., İstanbul 1995, 21 ve bkz., Atlas, *Modern Çağ ve İslamî Düşünüşün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, Fatih Geçlik Vakfı mtb., İstanbul 1989, 41-49.

⁶³ Ahmed Emin, *et-Tekamül fi’l-İslam*, Dârü’l-Marîfe, Beyrut 1984, VII, 721-726.

⁶⁴ Bkz., Daniel Cohn-Bendith, “Çok-Kültürlü Toplumlar da Entegrasyon Sorunu: Fransız ve Alman Toplumlarında Müslümanlar’ın Müzakerelerine Cevap”, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 137; Kean, “Sekülerizmin Krizi”, 149; Ali Bayramoğlu, “Sekülerizm Krizi’ne Müzakere”, John Kean, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 166; Thomas Michel, “Laisizme Katolik Bir Bakış”, çev. Deniz Sengeç, Cogito, 1 (1994), 101-107.

⁶⁵ Arap dünyası bakımından geniş bilgi için bkz., Karadavî, *Vechen li Vechi’l-İslam ve’l-Almaniyye Reddün İlmiyyün*, Dârü’s-Sihve, Kahire t.y.; Salim Ali el-Behtesavî, *Tehafütü’l-Almaniyye fi’s-Sihafeti’l-Arabiyye*, Dârü’l-Vefa, b.y. 1992; George Kattura, “el-Almaniyye fi’l-Fikri’l-Arabî”, el-Mevsuatü’l-Felsefiyyeti’l-Arabiyye, ed. Ma’n Ziyade, el-Ma’hedü’l-İnma’l-Arabî, b.y. 1986, II, 916-21; Fatih Okumuş, “Mısır İzlenimleri - Düşünce ve Siyaset Gündemi”, Yeni Şafak, 19.11.1995. Türkiye bakımından geniş bilgi için bkz., Ali Fuat Başgöl, *Din ve Laiklik*, Engin Ofset, İstanbul 1985; Davut Dursun (ed.), *Türkiye’de İslam ve Laiklik*, Paşahan mtb., İstanbul 1995; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, 171-172; Nuray Mert, *Laikliğin Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış - Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bayrak mtb., İstanbul 1994, 46-63; Yümnî Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993; Nilüfer Narlı, “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, Cogito, 1 (1994), 19-29; Osman Turan, *Türkiye’de Mânevî Buhranlarımız Din ve Laiklik*, Bayrak mtb., İstanbul 1993; Bakır Çağlar, “Türkiye’de Laikliğin ‘Büyük Problemi’ Farklı Anlamları Üzerine”, Cogito, 1 (1994), 109-115; Cemal Aydın, “Fransız Sosyolog Şaştı Bizim Laikliğimize”, Yeni Şafak, 24.02.1997

⁶⁶ Arkoun, “İslam’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek”, 20.

⁶⁷ Cohn-Bendith, “Çok-Kültürlü Toplumlar da Entegrasyon Sorunu: Fransız ve Alman Toplumlarında Müslümanlar”, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 113; Kean, “Sekülerizmin Krizi’nin Müzakereleri’ne Cevap”, 182.

⁶⁸ S. Abid Hüseyin, “Laik Bir Devlette Hint Müslümanları”, İslam ve Toplumsal Değişme, ed. John Esposito ve John Donohue, çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, Eko mtb., İstanbul 1991, 181-183; Altaf Gauhar, “İslam ve Sekülerizm”, çev. Nihat Çaylak ve Filiz Handan Türedi, İslam Başkaldırıyor, ed. Altaf Gauhar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1996, 78. Bu noktada Hindistan’da 1996 yılında yapılan seçimlerde hindü inancının savunana Bhartiya Janata Partisi’nin (BJP) iktidara gelmesi üzerine bazı endişelerden hareketle, İslam ülkelerinin söz konusu partiden laikliğe bağlı kalamasını istedikleri dikkate değer bir husustur. Nitekim bu İslam ülkeleri arasında laikliği benimsemeyen ülkeler de bulunmaktaydı; bkz., Dış Haberler Servisi, Yeni Şafak, 19.05.1996.

⁶⁹ İzzetî, 250; Ali Bulaç, *Modern Ulus Devleti*, Eramat, İstanbul 1995, 115; Günay, *Din Sosyolojisi Derleri*, Erciyes Üniversitesi mtb., Kayseri 1993, 348-349; Fazlurrahman, “İslâm’da Hukuk ve Ahlâk”, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Türkiye Günü, 43 (1996), 5; Muddazir Abdurrahim, “Hukukî Kurumlar”, İslam Şehri, ed. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, Bayrak mtb., İstanbul 1992, 53; Süreyya Şahin, “Tarih Boyunca İslam’ın, Müslüman Olmayanlara Karşı Takındığı Tavrı”, MÜİF Drg., 7-10 (1992), 363; Necdet Subaşı, “Arkoun’un Okumaları’nda Tarihsellik ve Kutsallık”, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.3 (1996), 207.

tersi bir kanaate sahip olanlar bulunmakta; ve bu iki kesim arasındaki tartışmalar oldukça sert olmaktadır.⁷⁰ Hristiyanlığa gelince, bazı araştırmacılar Hristiyanlığın daha ilk döneminden itibaren laik özellikli bir din olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Günümüzde ise, gerek Patrik I. Bartholomeos gibi Ortodoks aleminin lideri tarafından ilk ağızdan⁷² gerekse araştırmacılar tarafından⁷³ laikliğin Hristiyanlığa uygun olduğu ve Hristiyanlığın laikliği benimsediği ifade edilmiştir. Bunun dışında eski İran dinlerinde de laikliğin olduğu görülmektedir.⁷⁴ Görülüyor ki, dinlere göre laiklik problemi değişmektedir.⁷⁵

Kısaca laiklik kavramı her ne kadar modern dünyanın evrensel kavramlarından biri olsa da bölgelere göre çok büyük farklılıklar arz etmektedir.⁷⁶

Burada laiklik meselesinin ayrıntısına girmek ve tartışmalarda hangi görüşün doğru olduğunu tespit etmek amaçlanmamıştır. Ancak burada zikredilen verilerden hareketle İslam aleminde süregelen bir tartışmayı ve o tartışmanın bir görüşünü aynen diğer tüm dinlere yansıtmanın, yani “Ehl-i Kitab olabilmek için laik olmamak şarttır” demenin -en azından fikihen- savunulabilirlikten uzak olduğu neticesine varılmak istenmiştir. Zira hem laiklik İslam ülkeleri dışında yaşayan müslüman azınlıklar için laiklik faydalıdır; hem de bu görüşün kayda değer hiç bir aklî ve naklî delili bulunmamaktadır. Muhtemelen laikliğin bazı bölgelerde bir dinmiş gibi anlaşılması ve adeta bir din haline getirilmesi;⁷⁷ buna bağlı olarak da söz konusu bölgelerde başta İslam olmak üzere dinî unsurlara baskı uygulanması böyle bir görüşün doğmasına yol açmıştır.

vi. Din Değiştirmemiş Olmak

Bu şartı destekleyen hiç bir nassa veya sahabe sözüne rastlayabilmemiş değiliz. Aksine bu şart İslam’ın inanç hürriyetine saygılı oluşuna ters düşmektedir. Nitekim böyle bir şartın yanlış olacağı ifade edilmiştir.⁷⁸ Muhtemelen bu şart, klasik görüşün irtidat konusundaki tavizsiz tutumunun ve hassasiyetinin diğer dinlere de yansı(tıl)ması sonucu ortaya çıkmıştır.

vii. Okuma-Yazma Bilmek

Ehl-i Kitab tabirindeki *kitab* kelimesinden başka bu şartı destekleyecek bir karine bilinmemektedir. Bu tabirdeki söz konusu kelime, okuma-yazmayı ifade etmemektedir.⁷⁹ Kaldı ki, böyle bir

⁷⁰Pamirli, “Yahudiler Post-Siyonizmi Tartışıyor”, Yeni Şafak, 09.01.1996; Çengel, “İsrail Kantonlaşıyor”, Yeni Şafak, 12.12.1996.

⁷¹Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 885; Attas, *İslam ve Laisizm*, 13; Bardakoğlu, 483; Zinser, 116; Mümtaz’er Türköne, “Türk Siyasetinin Eskimeyen Kilidi: Laiklik”, Türkiye Günlüğü, 21 (1992), 10-15; Ahmed Arslan, “İslam ve Modernlik”, Zaman, 01.12.1995.

⁷²Mehmet Ali Birand, “32. Gün”, ShowTV, 29.10.1995.

⁷³Lewis, 9.

⁷⁴Ahmed Emin, *Fecr*, 113.

⁷⁵Geniş bilgi için bkz., Arkoun, *el-Almaniyye ve’ d-Din - el-İslam, el-Mesihîyye, el-Ğarb*, çev. Haşim Salih, Beyrut 1993, Dâru’s-Sakî; Niyazi Öktem, “Dinler ve Laiklik”, Cogito, 1 (1994), 31-47.

⁷⁶Etyen Mahçupyan, “Otoriter Laiklik ve Ahmaklık”, Radikal, 25.02.1997.

⁷⁷Olivier Abel, “Dinlerin Etiği Olarak Laiklik”, çev. Sasi Dolanoğlu, Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik Sempozyumu (26 Nisan 1994), hzr. Fransız KültürMerkezi ve Metis Yayınları, Yaylacılık mtb., İstanbul 1995, 29; Mahçupyan, “Kamusal Alanda İnançın Yaşamı ve Laiklik”, Yeni Şafak, 22.03.1997.

⁷⁸Kemalüddin Muhammed b. Abdulvehhab b. Abdulhamid b. el-Hümmam (681 h.), *Fethu’l-Kadir*, Matbaatü Mustafa Muhammed, Kahire t.y., VIII, 408.

⁷⁹Tabbara, 12.

anlama gelmesi mümkün olsa idi dahi, tabirdeki bu kelimenin bu şart için yeterli delil olması mümkün değildir.

Diğer taraftan İslam'ın gönderildiği dönemde Arabistan'da yaşayan *Yahudi halkının* okuma-yazma bildiği tarihen sabit değildir.⁸⁰ Aksine Kur'an, Yahudi halkını ümmîlikle vasıflandırmaktadır.⁸¹ Önceden de işaret edildiği gibi ümmî kelimesi ile ilgili farklı anlayışlar varsa da, en yaygın ve en bilinen anlamlarından biri okuma-yazma bilmemektir. Bu anlama göre ayet-i kerime Yahudi halkının okuma-yazma bilmediğini tespit etmektedir. Zaten Yahudilerin her ne kadar beytü'l-midrâs dedikleri bir kurumları varsa da, o dönemin imkanları ve şartları düşünülecek olursa, kadınları dahil olmak üzere dönemin Yahudi halkının *tümünün* okuma-yazma bildiğini kabul etmek aklen pek imkan dahilinde değildir.

Öyleyse böyle bir şart doğru olsaydı bizzat Hz. Peygamber tarafından Ehl-i Kitabın okuma-yazma bilenleri ve bilmeyenleri diye bir ayırım yapılması gerekirdi ki, böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Anlaşıldığı üzere böyle bir şart, naslarla ve dönemin koşulları ile uyumamaktadır.

viii. Hukuku İle Amel Etmek

Peygamber döneminde onların, Ehl-i Kitabın şariatlarını tam olarak uygulamadıkları bilinmektedir.⁸² Bu ise, söz konusu bu şartı nakzetmektedir.

Diğer taraftan hukuku ile amel etme şartını aklen izah etmek pek mümkün değildir; zira İslam ile diğer tüm semavî dinler nesh olmuştur ve bu anlamda o dinlerin şeriatı ile amel etmenin fikhî açıdan hiç bir anlamı ve değeri kalmamaktadır.⁸³

ix. Ebeveynin "Ehl-i Kitab" Olması

Kişinin nesebine itibar edilmeyeceği belirtilerek bu şartın yanlışlığı ifade edilmiştir.⁸⁴ Zaten bu şartı ileri sürenlerin, pek naslardan delil getirmedikleri görülmektedir. Sadece Zemahşeri'nin "Evlât ebeveynin dinen en hayırlı olanına tabidir" (الولد يتبع خير الأبوين دينا) şeklinde bir hadis naklettiği görülmektedir.⁸⁵ Söz konusu bu hadisin, hadis külliyatlarında geçtiği tespit edilememiştir. Ayrıca bu şartı ileri süren diğer alimlerin de bu hadisi delil olarak zikretmemeleri, böyle bir hadisin varlığı konusundaki şüpheyi artırmaktadır.

Kaldı ki, böyle bir hadisin varlığı ve sahihliği kabul edilse dahi, bu hadisin ebeveynin sadece birinin müslüman olması durumuyla ilgili olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Nitekim tabiîn alimlerinden Katade'nin, benzer bir şekilde "Ebeveynden biri müslüman olursa, evlad müslüman olanla beraberdir" dediği nakledilmektedir.⁸⁶

⁸⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab*, Camiatü Bağdad, Bağdad 1993, VI, 557.

⁸¹ Ali İmran, 3/ 20.

⁸² Ahmed, IV, 257, 378-379; Cessas, III, 323; Kurtubî, VI, 78, XX, 141; İbn Teymiyye, *el-Fetava*, V, 549-550; Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir el-Kureşî (774 h.), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1987, II, 363; Ayrıca bkz., Maide, 5/ 43, 47.

⁸³ Bkz., Tahanevî, XVII, 87.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 224-227; Şevkanî, *Neylü'l-Evtar*, VIII, 67; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 179.

⁸⁵ Zemahşeri, *Ruûsü'l-Mesail*, 390.

⁸⁶ Buhari, Cenaiz, 80.

Böyle bir şartın, müslümanların Ehl-i Kitab dinlerinin diğer dinlerden daha üstün olduğu anlayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Halbuki yukarıda da ifade edildiği gibi, Ehl-i Kitab dinlerinden kabul edilen Yahudilik ve Hristiyanlık, inanç bakımından arap müşriklerinden daha iyi bir durumda değildi. Buna göre var olan söz konusu anlayış gerçeğe uyuşmamaktadır.

x. Eklektik İnançlarının Olmaması

Diğer şartlara benzer bir şekilde, bu şart da delillerden yoksun bulunmaktadır. Ayrıca şüphesiz tarih boyunca tahrifle yüz yüze kalmış olan tüm dinler bu veya şu ölçüde çevre kültürlerden ve dinlerden etkilenmiştir. Bu açıdan her dinde şu veya bu ölçüde bir eklektik yön veya unsur bulunmaktadır.

Diğer taraftan tarih boyunca gerek cahiliye döneminde⁸⁷ gerekse cahiliye sonrasında⁸⁸ diğer dinlerle kaynaşmış, karışmış ve içiçe girmiş olan Hristiyan mezheplerinin varlığı bilinmektedir. Tarihte bu gibi mezheplere farklı bir muamelede bulunduğu bilinmemektedir.

* * *

Şu noktada anlaşılmaktadır ki; Ehl-i Kitab ile ilgili ileri sürülen şartlar sağlıklı naklî ve aklî delillerden yoksun bulunmaktadır; aksine zaman zaman naklî ve aklî delillerle çelişmektedir de. Ayrıca söz konusu bu şartlar gerek biseet dönemindeki gerekse biseet sonrasındaki tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır.

Diğer taraftan şartların ayrıntısına gidildikçe büyük ihtilafların bulunduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra ayrıntı olamayan konularda da söz konusu şartları ileri sürenler arasında ihtilafların bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Kısaca fikrî bir insicamın varlığından bahsetmek pek mümkün değildir.

Şu kadar var ki, kaynaklarda ileri sürülen şartlardan hareketle, müslümanların gerekli ve faydalı buldukları bazı koşulları şart koşabilecekleri fikrine varmak mümkündür. Ancak söz konusu şartlarda yanlış olan, bu şartların tüm zaman ve mekanlarda geçerli olduklarının, yani meşruiyet bazında bir hüküm olduklarının düşünülmesi olmalıdır. Bu şartların bir kısmı ve dile getirilmeyen yeni şartlar, müslümanların içinde buldukları koşullara göre o koşullara bağlı geçici olarak düşünülse, yani uygulamaya yönelik hükümler olarak algılsa buradaki yanlışlık büyük ölçüde giderilmiş olacaktır. Zira böylece müslümanların maslahatı daha iyi sağlanabilecek ve onlara büyük bir hareket alanı sağlanmış olacaktır. Ayrıca uygulamaya yönelik ve içinde bulunulan koşullara bağlı şartlar öne sürmek suretiyle hukuk hantallıktan kurtarılmış ve nasslarla çelişik durumlara düşülmekten kaçınılmış olacaktır.

c. Şartların Hukukî Uygulanabilirliği

Takdir olunacağı üzere kaynaklarda dile getirilen şartların büyük çoğunluğu uygulanabilirlikten tamamen uzak, diğer bir kısmının ise uygulanabilirliği oldukça zordur.

⁸⁷Cl. Huart, "İmrü'ü'l-Kays", İA, V, 988.

⁸⁸Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Minpa mtb., Ankara 1993, 297-298; P. Minas Bjişkyan, "Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819", çev. H. D. Andreasyan, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969, 59.

Kaynaklarda dile getirilen şartların tespiti konusunda, o şartları savunanların bile büyük ayrılıklar içine düştüklerine yukarıda işaret edilmiştir. Şartların bir kısmı uygulanmış olsa günümüzde Ehl-i Kitab statüsünde olan hiç bir kişi bulunmayacaktır; diğer bazısına göre sayıları çok az olacaktır.

Söz konusu şartların tarihte tam olarak uygulandığı hiç görülmemiştir. İlginçtir ki, Sübkî'den söz konusu bu şartlara göre fetva verip İsrailoğulları dışındaki bir çok gayr-i müslimin Ehl-i Kitab statüsünde olmadığını belirtmesi istendiğinde, onun nassların mubah hükmünün varlığına rağmen bu şartlara göre fetva veremeyeceğini söylemiş olduğu görülmektedir.⁸⁹ Her ne kadar bu olayı aktaran Heytemî, Sübkî'nin tavrını tasvip etmiyorsa da, onun tavrının doğru olduğunu ve şartların uygulanabilirlikten uzak olduğunu Sübkî'nin ustalıkla gördüğünü teslim etmek gerekir.

Yine de söz konusu şartlar tarihte tam olarak uygulanmamış olsa da, zaman içinde özellikle nikah konusu olmak üzere Ehl-i Kitab statüsünün fiilen uygulanmaktan kalktığına dikkat çekilmiştir.⁹⁰ Kısaca söz konusu şartlar uygulanabilir olmasa da, fiili durumu oldukça etkisi altında tutmuştur.

II. "EHL-İ KİTAB" KAVRAMININ OLUŞUM SÜRECİ

Ehl-i Kitab tabirinin, tarihin akışı içinde ne gibi anlamlar kazandığını, hangi evrelerden geçtiğini ve ne zaman kavramlaştığını; kısacası oluşum sürecini sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için bu tabirin ne zaman ortaya çıktığını, yani tarihçesini bilmek gerekmektedir. Bundan dolayı önce lafzın tarihçesi, sonra oluşum süreci ele alınmalıdır.

1. LAFZIN TARİHÇESİ

Ehl-i Kitab tabirinin ne zaman ortaya çıktığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ehl-i Kitab tabirinin erken dönemlere götürenler olduğu gibi, çok geç dönemlere, yani biset sonrasına götürenler de olmaktadır. Buna göre bu görüşleri kısaca iki başlık altında toplamak mümkündür.

a. Geç Dönemde Başlatanlar

Bunlar arasında, "Ehl-i Kitab teriminin Mekke döneminden sonra" ortaya çıktığını⁹¹ ifade edenlerin yanı sıra, bu tarihi biraz daha öne alıp, Mekke döneminin sonlarında ortaya çıktığını⁹² kanaatini taşıyanlar da vardır. Yani her hâlükarda biset sonrasında kullanılmaya başlamıştır.⁹³ Bu kanaatte olanlara göre, Ehl-i Kitab teriminin yer aldığı ayetlerin tümü, Ankebut suresinde yer alan

⁸⁹Heytemî, VII, 324.

⁹⁰Schacht, "Nikah", İA, IX, 259-260.

⁹¹Kesler, 16.

⁹²Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, III; G. Vajda, "Ahl al-Kitab", The Encyclopedia of Islam, E. J. Brill, Leiden 1986, I, 264; Ayrıca bkz., Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, Çevik mtb., İstanbul 1987, 308.

⁹³Yahudi çevrelerinde bu kanaatin desteklendiği gözlemlenmektedir. Zira "bu tabir Muhammed tarafından kullanılmıştır ve muhtemelen ilk defa onun tarafından icat edilmiştir" denilmektedir. Ancak bu kanaatlerini destekleyen hiç bir delile veya karineye yer verilmemiştir. Zaten ifadeden de bu kanaatleri için hiç bir delile sahip olmadıkları neticesini çıkarmak mümkündür, bkz., "People of the Book" md., The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948, VIII, 434.

bir tanesi müstesna (Ankebut, 29/ 46), Medenidir.⁹⁴ Ankebut suresi ise Mekke döneminin sonlarında⁹⁵ nazil olmuştur.

Hangi eğilimden olursa olsun, Ehl-i Kitab teriminin ortaya çıkışını geç dönemde başlatanlara göre, önceleri bu terimin daha değişik şekli olan “*Ehl-i Zikr*”⁹⁶ ve “*Ûtü'l-İlm*”⁹⁷ ibareleri geçmekte idi.⁹⁸

Ancak, Ehl-i Kitab teriminin yer aldığı ayetlerin bir kısmının⁹⁹ Ankebut suresinden önce nazil olduğuna¹⁰⁰ ilişkin bilgilere dayanarak, bu terimin geç dönemde ortaya çıktığı kanaatini taşıyanların isabet ettiğini söylemek oldukça zordur. Zira, Müddessir suresi gibi bisetin ilk yıllarında nazil olmuş¹⁰¹ bir surede Ehl-i Kitab teriminin zikredilmesi,¹⁰² terimin Kur'an'ın nüzülü ile beraber kullanıldığını gösterir niteliktedir.¹⁰³

Ehl-i zikr ve ûtü'l-ilm tabirlerinin, Ehl-i Kitab anlamında kullanıldığına dair görüş tartışmaya açıktır. Zira müfessirler bu tabirler hakkında, tek bir anlamda birleşmemiş, bilakis bir çok muhtemel anlamlar zikretmişlerdir.¹⁰⁴ Ehl-i zikr ve ûtü'l-ilm tabirlerinin, Ehl-i Kitab anlamına gelmeleri, bu ihtimallerden biri olarak dile getirilmiştir.¹⁰⁵ Hatta tarihçi İsmail Hakkı Danişmend kesin olarak ehl-i zikrin anane hafızları olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre cahiliyede, ehl-i zikr denilen eski hatıra muhafızları, Ad ve Semud gibi kavimler hakkındaki “halk ananelerini hala muhafaza ediyorlardı.”¹⁰⁶ Kısaca ehl-i zikr ve ûtü'l-ilm tabirlerinin, Ehl-i Kitab anlamına geldiği kesin değil, belki de hatalı bir düşüncedir. Anlaşılan o ki, Ehl-i Kitab teriminin ortaya çıkışını geç dönemde başlatanlar, kuvvetli ilmî dayanaklardan yoksundur.

⁹⁴Kaya, bu görüşüne İzzet Derveze'nin kanaatini delil getirmektedir (*Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, III). Ancak Derveze'nin bir eserinde, bunun tam tersi bir kanaati sergilediğini görmekteyiz; bkz., Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, çev. Abdullah Baykal, Bayrak mtb., İstanbul 1988, 109-112.

⁹⁵Elmahlı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Elvan Ofset, İstanbul t.y., VI, 207.

⁹⁶Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7.

⁹⁷Nahl, 16/43; İsrâ, 27/107; Hacc, 22/54; Sebe, 34/6.

⁹⁸Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, IV; Kesler, 66.

⁹⁹Araf, 7/37; Şûra, 42/14; Casiye, 45/16.

¹⁰⁰Yazır, IV, 7, VII, 7,78; Ayrıca bkz., Seyyid Kutub, *fi Zilali'l-Kur'an*, Dâru's-Şark, b.y. 1980, VI, 3947.

¹⁰¹İbn Kesir, *Tefsiru*, IV, 469-470; Yazır, VIII, 412; Kutub, VI, 3751; Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kaya'nî, Nazife Şişman, Yusuf Karaca, Ali Ünal ve Hamdi Aktaş, Orhan Ofset, İstanbul 1986, VI, 466, 476-477; Muhammed Ali eş-Sabunî, *Saffetü't-Tefsir*, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke t.y., III, 471; Zuhaylî, *Tefsiru'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeria*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991, XXIX, 233-234.

¹⁰²Müddessir, 74/31.

¹⁰³İlgili ayetin medeni olduğuna dair şazz bir görüş bulunmaktadır (bkz., Yazır, VIII, 412). Ancak bu görüşün bir rivayete değil, ayette yer alan bazı lafızlara dayanarak yapılmış bir fikir yürütüme olduğu ifade ediliyor. Bu fikrin isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir (bkz., Mevdudi, *Tefhim*, VI, 476-477).

¹⁰⁴Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XIV, 108; Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman Ali b. el-Cevzî (597 h.), *Zadü'l-Mesir fi İlimi't-Tefsir*, el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1984, V, 97, 339; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 591; Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, III, 28; Zuhaylî, *Tefsir*, XIV, 443.

¹⁰⁵Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XIV, 108; Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hâkaiki't-Tenzil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., II, 406; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 591; Mevdudi, *Tefhim*, III, 28; Buna ihtimal vermeyenler de var, ûtü'l-ilm ile ilgili olarak bkz., Taberi, *Camiu'l-Beyan*, XIV, 180; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesir*, IV, 441; Mevdudi, *Tefhim*, III, 21; Said Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, çev. Beşir Eryarsoy, Pamuk Ofset, İstanbul 1989, VIII, 14. Bundan ayrı olarak, bu lafızların geçtiği ayetlerin birinde böyle bir tefsire gitmezken, diğer ayette böyle bir tefsire giden alimler olabilmektedir; bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, II, 588, III, 72, 241, 533; Zuhaylî, *Tefsir*, XIV, 115-116, XV, 185.

¹⁰⁶İsmail Hami Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, Bâb-ı Ali mtb., b.y. 1960, I, 278. Örnekler için bkz., Fr. Buhl, “*Ad*”, İA, I, 123 ve “*Salih*”, İA, X, 127; Bernhard Heller, “*Lokman*”, İA, VII, 64-65; H. H. Brau, “*Semud*”, İA, X, 475.

b. Erken Dönemde Başlatanlar

Kur'an'ın ilk nazil olan surelerinde Ehl-i Kitab tabirine yer verildiğini, ve tabirin bisetin ilk yıllarıyla beraber kullanıldığını görmüştük. Acaba bu tabir, biset öncesinde cahiliye araplarınca kullanılıyor muydu, yoksa Kur'an'ın nüzülü ile mi kullanılmaya başlanmıştı?

Ehl-i Kitab tabirinin ortaya çıkışını erken dönemlere götürenler, tabirin kullanılmasını cahiliye döneminde başlatmaktadırlar. Onlara göre, cahiliyede müşrik araplar, Yahudi ve Hristiyanlara yaygın bir şekilde Ehl-i Kitab demektedirler.¹⁰⁷ Fakat bu fikirde olanlar, görüşlerine dayanak olacak ne bir cahiliye şiirinden istişhatta bulunmuşlar (delil getirme) ne de bu görüşlerini ispatlama çabasına girmişlerdir.¹⁰⁸

Cahiliye şiirine ve kültürüne geniş yer veren,¹⁰⁹ geniş hacimli bazı kaynak eserleri,¹¹⁰ gerek fihrist/indekslerinden yararlanmak, gerekse zaman zaman asıl metni bizzat taramak suretiyle inceledik; ve incelediğimiz kadarıyla cahiliye şiirlerinde Ehl-i Kitab tabirine rastlayamadık.

Ancak bu görüşü destekleyen bazı bilgiler de yok değildir. Nitekim bir Hristiyan cahiliye şairinin övgü esnasında kendi dini kitapları olan İncili kastederek "Kitabullah" (كتاب الله) ifadesini kullandığı görülmektedir.¹¹¹ Ayrıca cahiliye Arap şairlerinin de şiirlerinde onların kitaplarına işaret ettikleri bilinmektedir.¹¹² Hemen hemen hiç yazı bilmeyen müşrik arapların, dini kitaplarını överek öne çıkartan ve yazı yazmayı bilen bu kitle için Ehl-i Kitab demiş olmaları gayet muhtemel ve makuldür. Cahiliye araplarının, Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab demelerinin sebebini, onların yazıyı bilmelerine bağlayanlar vardır.¹¹³ Nitekim hicaz bölgesine yazı, müsned yazının hakim olduğu güney komşularından değil, nebati yazının hakim olduğu -ki bugünkü Arap yazısının atasıdır- kuzey komşularından gelmiştir.¹¹⁴ Zira yazıyı bilen çok az sayıda Mekkeli -ki bunlar genelde tüccar ve soylu zenginlerden idi-¹¹⁵, bunu kuzeyden, yani Hire'den öğrenmişti.¹¹⁶ Güney komşularının aksine,

¹⁰⁷ Danişmend, I, 267,288,315; Esad, 160; Yazır, III, 551; Ebu Zeyd, *Mefhum*, 53-55; Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet (İslam Tarihi)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, sd. Osman Zeki Mollamehmedoğlu, Eser mtb., İstanbul 1977, I, 98; H. Z. H., "Ahl al-Kitab", Encyclopaedia Judaica, Ruth Cecil (ed.), Keter Publishing House, Jerusalem t.y., II, 467.

¹⁰⁸ Danişmend, I, 267,288,315; Esad, 160; Yazır, III, 551; Ebu Zeyd, *Mefhum*, 53-55; Şibli, I, 98; H. Z. H., "Ahl al-Kitab", II, 467.

¹⁰⁹ Şüphesiz İslam Tarihi boyunca cahiliye dönemi tarihine pek önem verilmemiş ve tam bir şekilde tedvinine girilmemiştir. Cevad Ali, I, 107; Bunun sebeplerine dair geniş bilgi için bkz., Cevad Ali, I 107-123.

¹¹⁰ Ebu'l-Ferec el-İsfahanî (356 h.), *Kütübü'l-Eğani*, el-Heyetü'l-Misriyye, Kahire 1992; Şihabüddin Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî (733 h.), *Nihayetü'l-Ereb fi Fünunî'l-Edeb*, Vizaratü's-Sikafe, b.y. t.y.; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (861 h.), *Subhu'l-A'sâ fi Sina'ati'l-İnşâ*, tlk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987; Ayrıca şu eserler de incelenmiştir; Ebu Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab el-Kuraşî (393 h.), *Cemheratü Es'ari'l-Arab fi'l-Cahiliye ve'l-İslam*, Dâru Nehdati'l-Mısır, Kahire t.y.; Kemal Halaylı, *Cemhera Ravai'l-Gazeli fi's-Si'ri'l-Arabî*, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1993; Ahmed Zeki Safvet, *Cemhera Rasaili'l-Arab*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

¹¹¹ Georgious David David, *Edyânü'l-Arab kable'l-İslam ve Vechüha'l-Hadari ve'l-İctimaî*, el-Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988, 86.

¹¹² Dağım, 61.

¹¹³ Esad, 160; Krenkow, VI, 829.

¹¹⁴ Hamidullah, *Hız Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, 20, 30; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz, Erenler mtb., İstanbul 1978, III, 103; Şevki Dayf, *el-Asru'l-Cahilî*, Dâru'l-Mearif, Kahire t.y., 26-29, 37; Nihat M. Çetin, "Arap", DİA, III, 276; Talip Yazıcı, "Arap", DİA, III, 376; B. Moritz, "Arabistan", İA, I, 499-500.

¹¹⁵ Corci Zeydan, III, 104; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, AÜ Basımevi, Ankara 1982, 141.

¹¹⁶ Ebu'l-Meali Muhammed Şükrî el-Aluşi (1342 h.), *Buluğü'l-Ereb fi Marifeti Ahvali'l-Arab*, Emin Demec ve Dâru's-Şarkî'l-Arabî, Beyrut t.y., I, 345, III, 335, 368-369; Hamidullah, *Hız Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, 20; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1975, 18; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Yıldızlar mtb., İstanbul 1995, I, 128; Yazıcı, III, 276; Krenkow, VI, 829.

kuzey komşularında hakim unsur Hristiyan ve ikinci sırada gelen Yahudilerdi. Arabistan'ın kuzey batısında yer alan ve Bizans'a bağlı olan Gassaniler, Yakubi Hristiyanlardan oluşmakta; Kuzey Doğuda yer alan ve İran'a bağlı olan Hire devleti de, Yakubilere hasım Nasturi Hristiyanlarından ve ikinci büyük kitle olan Yahudilerden oluşmaktaydı.¹¹⁷ Bu tablo, yukarıdaki görüşü desteklemektedir.

Kur'an'ın, Arapça ve Hicaz kültür havzasında nazil olmasının bir gereği olarak ilk muhatapları, Hicaz bölgesinin¹¹⁸ arapları olmaktadır. Bu doğrultuda da icazı ve tedriciliği gereği hitabı, ona göre olmuştur.¹¹⁹ Nitekim Kur'an, hitaplarında ihtiyaç ölçüsünde ve ancak gereği kadar lafızları kullanmaktadır.¹²⁰ Zaten Kur'an'ın teamülü de, Arapların tanıdığı oldukları milletleri ve dinleri onların kullandıkları isimleriyle bildirmektir.¹²¹ Kur'an'ın, Ehl-i Kitab terimini hiç duymamış veya az da olsa bilmeyen insanlara söylüyormuş gibi bir üslupla kullanmadığını müşahade etmek mümkündür. Kur'an var olan bir bilgi ve kültür üzerinden hareket etmektedir. Binaenaleyh "Kur'an'ın nüzülü dönemi Arap toplumu, alışkın olmadıkları veya yabancı oldukları bir terimin Kur'an'da zikredilmesi durumunda hemen, 'o da nedir?' diye tepki gösterirlerdi."¹²² Ehl-i Kitab tabirine karşı böyle bir tepki bilinmemektedir.

Ayrıca araştırmamız boyunca, gerek sahabeden, gerek tabiünden, gerekse mütekdimmîn ve müteahhirîn alimlerinden, Ehl-i Kitab tabirinin İslam'ın zuhuruyla beraber kullanılmaya başlanıldığına dair bir nakil tespit edemedik. Nitekim tabirin, Kur'an'ın nüzülü ile beraber kullanılmaya başladığı düşüncesini savunan son dönem araştırmacılar, bu kanaatlerine ne sahabe ve tabiîn sözlerinden ne de eski alimlerin görüşlerinden delil getirebilmişlerdir.

¹¹⁷ Dayf, 100.

¹¹⁸ Hicaz bölgesinin kesin sınırlarında ittifak yoktur, Necid ve Tihame arası olduğu ifade edilir. Ancak Hicaz denince Mekke, Medine, Taif ve çevresi akla gelir, bkz., Ahmed Emin, *Fecr*, 2-4; Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilafe er-Raside*, Dâru'n-Nefais, Beyrut 1985, 89; Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, AÜ Basımevi, Ankara 1986, 8; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 81; Nebih Akıl, *Tarihu'l-Arabi'l-Kadim fi Asri'r-Rasul*, Dâru'l-Fikr, b.y. 1983, 30; İbrahim Abdulhamid İbrahim, "*el-Ekalliyat fi'l-Müctema'ı'l-İslami*", el-Müslimü'l-Muasır, C. 20 S. 77 (1995), 184; A. Moberg, "*Necran*", İA, IX, 165; "*Hicaz*", md., İA, V, 472.

¹¹⁹ Cevad Ali, V, 526, VI, 336; Zaten İslam tarihi bakımından en önemli bölge Hicaz'dır; bkz., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, H. Dursun Yıldız (ed.), Feza mtb., İstanbul 1992, I, 144; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 81; Hakkı Dursun Yıldız, "*Arabistan*", DİA, III, 254.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu*, IV, 107.

¹²¹ Şelebi, *Ahkam*, 226; İsmail Cerrahoğlu, "*Kur'an-ı Kerim ve Sabitler*", AÜF Drg., S. 10 (1962), 115 ve bkz., J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Yıldızlar mtb., Ankara 1993, 65; Nitekim bu, Kur'an'ın hitap ettiği toplumun pratiğini ve arkaplanını gözetmesine (bkz., Hikmet Zeyveli, "*Kur'an Kussaları*", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S. 3 (1996), 177) ve İslam'ın yepyeni bir dil ve kimsenin tanımadığı yeni kavramlarla gelmemesine (bkz., Hayreddin Karaman, "*İslam Devletinin Ne Olmadığı Bellidir*", Sali Sohbetleri, İbrahim Kiras (röportaj yapan), Yeni Şafak, 11.3.1997) uygun düşmektedir.

¹²² Şinasi Gündüz, "*Kur'an'ın Nasara Terimine Etimolojik ve Tarihsel Bir Tahlil*", Tezkire Drg., Güz 1991 - Kış 1995, 128-129; Yazar bu hususa Rahman kelimesini örnek vermektedir. Nitekim Arapların "Rahman nedir?" (Furkan, XXV, 60) dedikleri sabittir. Bu kelimeyi müşrik araplar garip karşıyorlardı (bkz., D. B. Macdonald, "*Allah*", İA, I, 364). Bunun sebebi Macdonald'ın iddia ettiği gibi Rahmanı hiç bilmemeleri (Macdonald, "*Allah*", İA, I, 364) değildi. Hicaz'da Rahman kelimesi yaygın olmadığından, sadece alışkın değillerdi (bkz., Taberi, *Camii'l-Beyan*, XV, 182). Nitekim bu kelimenin Güney ve Kuzey Arabistan'da, yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir (bkz., Mevduci, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Yıldızlar mtb., İstanbul 1983, II, 40; Cevad Ali, I, 120, VI, 39; David, 182-183; F. Hommel, "*Arabistan*", İA, I, 487; Mustafa Çağrırcı, "*Arap*", DİA, III, 316; Hitti, bunu sadece Güney Arabistan'a hasretmektedir; bkz., Hitti, I, 159). Hudeybiye antlaşmasında Rahman kelimesine karşı çıkmaları (bkz., Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam el-Meafiri (213 h.), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, III, 291; Aclani, 56) alışkın olmadıklarına bağlanabilir. Nitekim Hicaz'da Abdurrahman ismi pek bilinmiyordu. Gerçi oğluna Abdurrahman ismini koyan bir kişinin varlığı ifade edilmekle beraber, onun Hicaz'da yaşadığı bilinmemektedir (bkz., Cevad Ali, VI, 39). Abdurrahman ismini taşıyan sahabeler ise, bu ismi müslüman olduktan sonra almışlardı (bkz., Ahmed, IV, 178; İbn Teymiyye, *Mecmu*, I, 378). Esasen Rahman kelimesini hiç kullanmıyor değillerdi (bkz., Zuhuf, 4III, 20).

Bu noktada görünen o ki, tüm bu veriler bir araya geldiğinde, Ehl-i Kitab tabirinin, Yahudi ve Hristiyanları ifade etmek üzere cahiliyede putperest araplarca kullanılmış olduğunu ispatlayacak güce ulaşmaktadır.

Burada şu sorulabilir: Cahiliye arapları, bildikleri diğer dinlerin mensuplarını değil de, niçin sadece Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitab diye nitelendirmişlerdir?

Cahiliye araplarının, onlara Ehl-i Kitab demelerinin sebebi, şüphesiz onların dinî kitaplarının ilahî olması ve diğer dinlerin kitaplarının¹²³ ilahî olmaması değildir. Çünkü müşrik arapların kendileri sapıklık (dalalet) içinde iken, ayrıca kendileri bırakın dinî bir kitaba sahip olmalarını, yazı kültürüne dahi sahip değillerken, başka dinlerin dinî metinlerinin ilahî olup olmadığını ölçmeleri imkansızdır. Öyleyse cahiliye araplarının Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab demelerinin sebebi nedir? Bu sorunun cevabı, bisev öncesi Arabistan'ın sosyo-kültürel yapısında aranmalıdır. Bunun için o dönemin sosyo-kültürel yapısının bir fotoğrafının çıkarılması gerekmektedir.

i. Hicaz ve Orta Arabistan:

Malumdur ki, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Hicaz arapları, genellikle göçebe hayatı yaşayan bedevilerdi.¹²⁴ Bunların Mekke başta olmak üzere, Medine ve Taif şehirlerinde yerleşik hayat süren hadarîleri (şehirli) de vardı.¹²⁵ Mekkeliler, şehrin ticaret yolu üzerinde yer alması ve dinî bir merkez olarak hac mekanı olması hasebiyle daha çok ticaretle uğraşıyordu. Medine halkı ise, ikliminin müsait olması sebebiyle, daha çok ziraatla uğraşmaktaydı.¹²⁶ Hicaz'ın üçüncü şehri Taif hem ziraat hem de ticaretle meşgul olmaktadır ve Mekke'nin mesire yeri gibiydi.¹²⁷ Yazıyı bilmeyen ve medeniyet seviyesi düşük olan Arapların hadarîleri, yine de bedevilere (köylü, göçer) nispeten daha kültürlü idiler.¹²⁸ Zira bedeviler, kabileler halinde yaşar ve her kabilenin göçüp konduğu bölgenin sınırları az çok belirli idi.¹²⁹ Bu bedevi kabileleri, ancak hac gibi dinî merasim ve panayırlar sebebiyle şehre gelirlerdi. Hadarî olanları, nispeten daha düzenli hayat yaşamalarına rağmen, idari yapıları yoktu. Reisleri olmakla beraber bir devletleri olmamıştı.¹³⁰ Ayrıca Hicaz bölgesinde, müşrik araplar dışında yabancı unsur olarak sadece Yahudiler ve az sayıda Hristiyanlar bulunuyordu.¹³¹

¹²³ Arabistan'da maniheizm, mazdekizm, zerdüşlük ve Sabîlik vardı. Herbir dinin kendine has kutsal metinleri vardı; bkz., Halil Hayit, *Kur'an-ı Kerim'de Adı Geçen Dinler*, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 1991, 94; Cerrahoğlu, "*Kur'an-ı Kerim ve Sabîiler*", 110-112; Gherar Gnoli, "*Manî*", ing.'ye çev. Roger De'Gariş, ER, IX, 158-162, "*Manichæism*", ing.'ye çev. Fitzgerald Lubin, ER, IX, 161-168, "*Mazdekism*", ing.'ye çev. Roger De'Gariş, ER, IX, 302-303 ve "*Zoroastrianism*", ing.'ye çev. Fitzgerald Lubin, ER, XV, 579-590; Ahmad Schafiyha, "*Zarathustra, Muhammad und die Folgen*", Die Herausforderung des İslam, Rolf Italiaander (ed.), Musterschmidt Verlag, Zürich 1965, 112; Selman el-Bedur, "*ez-Zeradüştiyye*", el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986, III, 692-693.

¹²⁴ Abdülkerim Özeydın, "*Arap*", DİA, III, 322.

¹²⁵ Esad, 134; İrfan Shahid, "*İslam Öncesi Arabistan*", çev. İlhan Kutluer, İslam Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1988, I, 20-21; Özeydın, III, 322.

¹²⁶ Dayf, 76; Cevad Ali, VII, 311; Özeydın, III, 322; Buhl, "*Medine*", İA, VII, 460.

¹²⁷ Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 154; Özeydın, III, 322; Yıldız, "*Arabistan*", III, 254.

¹²⁸ Esad, 134; Shahid, I, 34; Çetin, "*Arap*", III, 276.

¹²⁹ Cevad Ali, IV, 288, 313, 342-3; Carl Brockelmann; *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, 3; Ahmed Sûsa, *el-Arab ve'l-Yahud fi't-Tarih*, Dârul-Arabî, Dimeşk 1993, 314; Özeydın, III, 321.

¹³⁰ Esad, 108; Dayf, 49; Joseph Schacht (1969), "*Hukuk ve Adalet*", çev. İlhan Kutluer ve Hurrem Yılmaz, İslam Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1989, IV, 86; Atar, "*Asr-ı Saadette Adliye Teşkilatı*", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Vecdi Akyüz (ed.), Umut mtb., İstanbul 1994, III, 112; Yıldız, "*Arap*", DİA, III, 274. Lammens'in bunların hilafına, Mekke'ye tüccar cumhuriyeti dediği vakidir (bkz., H. Lammens, "*Mekke*", İA, VII, 631-632). Ancak bunun yanlış

(1).Yahudiler:

Yahudiler ise, Medine'de ve Hicaz'ın kuzeyinde kalan Hayber'de yerleşmişlerdi.¹³² Onlar muhkem kaleler içinde yaşıyorlardı.¹³³ Beytü'l-Midrâs dedikleri, düzenli eğitim ve adliye işlerinin yürütüldüğü, ayrıca din hizmetlerinin sunulduğu bir kurumları vardı.¹³⁴ Onların bu durumları, onlara komşu olan ve onları az çok tanıyan araplarda saygı uyandırıyordu.¹³⁵

Ancak Hicaz araplarının tümü onları tanımıyordu. Çünkü yaygın bir şekilde ticaretle meşgul olmalarına rağmen, büyük panayırlara katılmazlar,¹³⁶ sadece ticaret erbabıyla mal mübadelesi için çarşılara uğrarlardı. İran'a bağlı Hire topraklarına ticarete bulunabilirlerken, Bizans hamiyetindeki bölgelerde ticaret yapamıyorlardı. Çünkü Bizans, Yahudileri öteden beri takibat altına almıştı.¹³⁷ Bu nedenle Arap tüccarları ile -ki bunlar Kureyşli tüccarlardır- ticaret yapmaya bir anlamda mecbur kalmaktaydılar.¹³⁸ Bunun dışında onlarla görüşen ve onları tanıyanlar, ancak yerleşim bölgelerindeki kabilelerle, mal mübadelesinin yapıldığı çarşılara giden yolun üzerinde bulunan kabilelerdi.¹³⁹ Zaten muhkem kalelerde yaşamaları, onları bir anlamda dışarıya kapalı bir toplum haline getirmişti.¹⁴⁰

(2).Hristiyanlar:

Hicaz'da bulunan diğer bir yabancı unsur ise Hristiyanlardı. Hristiyanlar Medine ve Taif'te çok az sayıda idiler.¹⁴¹ Mekke'de sayıları yüksek olmadığı gibi, bir iki hür tüccarın dışında tümü köle idi.¹⁴² Anlaşılan o ki, özel hizmetleri gören ve zanaat işleri yapanların dışındaki köleler Mekke'de geçici idiler. Zira onlar bir yerlerden alınıp başka bölgelere satılmaktaydılar.¹⁴³ Ayrıca ister kalıcı olsun isterse gidici, Mekkeliler müşrik olmayanları Mekke dışında, yani haram bölgenin dışında

olduğu, başka daha iyi bir tabir bulamadığından böyle ifade etmiş olabileceği belirtilmektedir (bkz., Dayf, 52; Yıldız, "Arabistan", III, 253).

¹³¹ Esad, 160 ve bkz., Dağım, 82.

¹³² Hamidullah, *Hız Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, 68; Çağrıncı, III, 320.

¹³³ Abbas Mahmud el-Akkad, *Matla'u'n-Nur ev Tavali'u'l-Bi'seti'l-Muhammediyye*, İslamiyyat, Dâru'l-Mearif, Kahire 1985, 41; Danişmend, I, 300; Mekke'de hiç Yahudi olmadığı ifade edilmekteyse de (bkz., Akıl, 305) İbnü'l-Esir eserinde Abdullmuttalib'in ölümlen bir Yahudi komşusundan bahsetmektedir (bkz., İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem b. el-Esir (630 h.), *İslâm Tarihi - el-Kamil fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Renk-İş Ofset, İstanbul 1991, II, 20-21). Bu nedenle Hamidullah'ın "hemen hiçbir Yahudi yoktu" şeklindeki ifadesi gerçeğe daha uygun düşmektedir (Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 552).

¹³⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1072; Cevad Ali, VI, 550; Şeyh İnayetullah, "İslam Öncesi Arap Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, İslam Düşünce Tarihi, M.M. Şerif (ed.), Orhan Ofset, İstanbul 1990, I, 159.

¹³⁵ Derveze, *ed-Düsturu'l-Kur'anî ve's-Sünnetü'n-Nebviyye fi Şü'ni'l-Hayat*, Matbaa İsa el-Babî el-Halebî, b.y. 1966, I, 533-534; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 552-553; Ebu Zeyd, *Mefhum*, 53. Onlara ehlül'ilm dedikleri oluyordu; bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 225; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, II, 852-853. Fakât ahlakî ve dinî konularda onlara bir şey sormaz ve onları örnek almazlardı; bkz., İbn Haldun, I, 627, II, 1027; Akkad, *Matla'*, 44; Danişmend, I, 297.

¹³⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 954.

¹³⁷ Corci Zeydan, I, 24, V, 19.

¹³⁸ Akkad, *Matla'*, 41 ve bkz., Ali Kapar, "Asr-ı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Vecdi Akyüz (ed.), Umut mtb., İstanbul 1994, III, 320-321.

¹³⁹ Akkad, *Matla'*, 41.

¹⁴⁰ Danişmend, I, 296; Ayrıca bkz., Brockelmann, *İslam Ulusları*, 8; Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, 34; Akıl, 305.

¹⁴¹ Beyhakî, *Marife*, XIII, 359; Sa'd Zağlul Abdulhamid, *fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut t.y., 368-369.

¹⁴² Ahmed Emin, *Fecr*, 13; Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, 34; Cevad Ali, VI, 589; Abdulhamid, 368-369; Dağım, 74. Bunların dışında paralı muhafız olarak istihdam edilen Hristiyanlardan bahsedilir (bkz., Abdulhamid, 369; Lammens, "Mekke", VII, 634). Ancak araştırmacıların bunun, kaynaklarda geçen ve Kureyşin müttefik kabileleri ifade eden 'Ehabiş' kelimesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan hatalı bir bilgi olduğunu belirtmektedirler (bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 863; Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, 7, 163-167; Akıl, 250-251).

¹⁴³ Dayf, 51,67; Cevad Ali, VI, 588, VII, 567; Watt, *Hız Muhammed'in Mekkesi*, 70.

ikamet ettiriyorlardı.¹⁴⁴ Ayrıca Mekke'de yaşayan bu az sayıdaki Hristiyanlar arasında, rahip ve keşiş gibi dinleri hakkında çok bilgili olan biri de yoktu.¹⁴⁵ Bununla beraber Bizans'ın resmi din anlayışında olmamaları sebebiyle baskı ve işkence gören bir çok Hristiyan din adamı, Arabistan'ın içlerine sarkmış ve gözlerden uzak, çöllerde kendi manastırlarında ibadetle meşgul olarak inzivaya çekilmişlerdi.¹⁴⁶ Kısaca "Hz. Peygamber'in gönderildiği sıralarda Arabistan'ın merkezinde güçlü bir Hristiyan topluluğu mevcut değildi ve hiç bir zaman olmamıştı."¹⁴⁷

Bunların dışında topluluk halinde bulunan Hristiyanlar, Necran kabilesindeki¹⁴⁸ Hristiyanlardı. Ancak Necranlılar, Hicaz'ın dışında ve Yemen bölgesinin sınırında yerleşmişlerdi.¹⁴⁹ O nedenle Kureyşli tüccarlar Necran'ı, güney ticaret yolunun üzerinde olması¹⁵⁰ vesilesiyle tanımaktalardı.

Görülmektedir ki, Hicaz cahiliye halkı Yahudi ve Hristiyanları yakından ve çok iyi tanımıyordu.¹⁵¹ Nitekim birbirine hasım olan mezheplere ayrılmış -ki Necranlı Hristiyanlar arasında farklı mezhep mensupları vardı-¹⁵² olan Hristiyanları farklı isimlendirmiyor, tümüne Hristiyan diyorlardı. Fakat aynı bölgelerde bulunmaları ve asırlar süren komşulukları¹⁵³ sebebiyle Yahudi ve Hristiyanlarla az çok toplumsal temasları vardı, yani Yahudi ve Hristiyanlar toplumsal gerçeklik arz ediyorlardı. Hicaz halkı onları toplumsal planda biliyordu. Onları tanımaları, toplumsal kültürlerinin bir parçası olmuştu. Asırlar süren komşuluklarında dinî kitaplarının varlığından haberdar olmuşlardı. Zaten Yahudi ve Hristiyanlar, müşrik arapların "vahyedilmiş [yani dinî] metinlere sahip gördükleri yegane iki topluluk idi"¹⁵⁴ ve onlara Ehl-i Kitab demişlerdi. Hicazdaki cahiliye arapları onlara Ehl-i Kitab demelerine rağmen, onları yakından ve çok iyi tanımamalarının bir neticesi olarak, dinleri ve kitapları hakkında malumat sahibi değillerdi.¹⁵⁵

¹⁴⁴Danışmend, I, 311; Abdulhamid, 371.

¹⁴⁵Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 99

¹⁴⁶Bkz., Danışmend, I, 301; Esad, 293; Akkad, *Matla'*, 63; Hitti, I, 96; Julius Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897, 232; Brockelmann, *İslam Ulusları*, 9; Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönenter ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7.-11. Yıllar)*, AÜ Basımevi, Ankara 1967, 11; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Aydoğdu Ofset, Ankara 1989, 26; Buhl, "Muhammed", İA, VIII, 468. Farklı görüşler için bkz., Akkad, *Matla'*, 61; Wellhausen, 231.

¹⁴⁷Bekir Karlığa, "İslam-Hristiyan Diálogo ve 'Akdeniz Ülkelerinde Müslüman-Hristiyan Ortak Yaşamı'", Diyanet İlmî Drg., C. 32 S. 3 (1996), 79.

¹⁴⁸Kabilenin çoğunluğu müşrik idi; bkz., Danışmend, I, 287; Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahele", İİE Drg., S. 2 (1975), 143.

¹⁴⁹Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 919; R. Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, AÜ Basımevi, Ankara 1981, 65; Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahele", 143; Alex Soebilo Wiloya, "The Christians as Religious Community According to the Hadith", *Islamochristiana*, no. 8 (1982), 84.

¹⁵⁰Shahid, I, 38; Moberg, IX, 165.

¹⁵¹Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 34.

¹⁵²Bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 620; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, SÜ Basımevi, Konya 1989, 28.

¹⁵³Esad, 293; Cevad Ali, VI, 30; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 181; Shahid, I, 37; A. S. Tritton, "Nasara", İA, IX, 77.

¹⁵⁴Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Gümüş Ofset, İstanbul 1996, I, 264.

¹⁵⁵Beyhaki, *Marife*, XIII, 266; Yazır, III, 551; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 565; Abdulhamid, 372; Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, 15, 84 ve *Hz. Muhammed Mekke'de*, 34. Sadece bir kaç ferden tanıdığı görülmekte (bkz., İzutsu, 100) ve buhların etkilerinin pek önemli olmadığı belirtilmektedir (bkz., Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 34) ve bkz., Danışmend, I, 266; Wellhausen, 234; Akkad, *Matla'*, 108 ve *Abkariyyetü's-Siddik*, İslamiyyat, Dâru'l-Mearif, Kahire 1985, 93; Abdulhamid, 343, 372 ve ayrıca bkz., Şehristanî, II, 238; İbnü'l-Cevzî, *Telbis*, 63; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 20. Ayrıca onların dinlerini ve kitaplarını öğrenmekten gafil olduklarına dair ifadeleri, Kur'an'da sabittir (Enam, 6/ 156). Nitekim müşrik araplar, Yahudi ve Hristiyanlara dinî konular sormaz, genelde kainat ve sebepleri gibi fizikî konular sorarlardı (bkz., İbn Haldun, I, 627, II, 1027). Farklı bir görüş için (bkz., Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Umut mtb., İstanbul 1992, 18, 19).

ii. Kuzey, Doğu ve Güney Arabistan:

Hicaz ve Orta Arabistan'ın dışına çıktığımızda karşımıza dışa bağımlı bazı Arap devletçikleri çıkmaktadır. Bunlar şunlardır: Kuzey Batıda Bizans'a bağlı olan Gassaniler, Güney Batı Yemen'de ise Bizans ve Habeşistan destekli Himyer devleti, İran'a bağlı kuzey batıda Hire, doğuda el-Ahsa (Bahreyn, Hecer) ve Güney Doğu Yemen'de Umman devleti.

(1). Dışa Bağımlı Arap Devletleri ile İlişkiler:

Bu devletler bağlı buldukları büyük devletlere göre birbirlerine hasım idiler.¹⁵⁶ Bunlar bağlı buldukları büyük devletler için tampon ve ticaret üssü olma görevini üstlenmişlerdi.¹⁵⁷ Ayrıca en büyük misyonlarından biri de, iç Arabistan'daki göçebe bedevi kabilelerinin büyük kitleler halinde bu bölgelere göç etmelerini engellemektir.¹⁵⁸ Görülüyor ki, bedevi halkın dış dünya ile irtibatı bulunmamaktaydı.¹⁵⁹

Ayrıca orta Arabistan'da yapılan ve Arap kabilelerin katıldığı panayırların dışında,¹⁶⁰ Çin, Hindistan, İran ve Habeşistan gibi Arabistan haricinden bir çok tüccarın da katıldığı ve bir anlamda milletler arası olan panayırlar,¹⁶¹ İç Arabistan'ın aksine devlet güvencesinin ve düzenin bulunduğu, bu devletlerin topraklarında kurulurdu.¹⁶² Bu panayırlara katılanlar silah taşımazdı.¹⁶³ Bunlar zaten bu devletlerle düzenli ilişkileri olan Kureyşli tüccarlardı.¹⁶⁴ Anlaşılan o ki, Hicaz ve Orta Arabistan halkının kitleler halinde o devletlerin topraklarına girmeleri engellendiği için, bölge halklarıyla toplumsal çerçevede ilişkileri ve toplumsal temasları yoktu. Ancak ticari kervanlar oluşturan tüccarlarla, genelde bu kervanlarda bulunan bazı şairler ve koruma, rehberlik gibi işler için istihdam edilen kişilerin o topraklara gidiş gelişleri oluyordu. Fakat görüldüğü gibi bu sadece fertlerle sınırlı kalmaktadır.

(2). Dışa Bağımlı Arap Devletlerinde Dinî Durum:

Bu devletlerdeki dinî yapı ve dinlerin dağılımı, bu devletlerin siyasi bağlantıları ile yakından alakalıdır. Zira Bizans'a bağlı olan Gassaniler'de ve Himyer'de dini yapı, Bizans'ın tutumuna göre değişmekteydi. Nitekim Bizans tarafından takibat altına alınan Yahudiler, bu devletlerce de takibat altına alınmaktaydı,¹⁶⁵ ve dolayısıyla bu devletlerde Yahudi kitlesini görmek mümkün değildi.

¹⁵⁶ Ahmed Emin, *Fecr*, 16.

¹⁵⁷ Ahmed Emin, *Fecr*, 16; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 156; G. Levi Della Vida, "Temim", İA, XII, 154.

¹⁵⁸ Ahmed Emin, *Fecr*, 16; Cevad Ali, II, 627, 629-630; Ebu Zeyd, *Mefhum*, 63-65; M. J. De Goeje, "Arabistan", İA, I, 485.

¹⁵⁹ Esad, 134; Şükri Alusi, III, 486; Corci Zeydan, I, 23; M. Şemseddin (Günaltay), "Kabile İslam Araplar ve Tedeyyünleri", Dârul Fünun İlahiyat Fakültesi Drg., II/3 (10.1926), 164; Cevad Ali, IV, 305; Ahmed Emin, *Fecr*, 3,12; Rıdvan, 23; Akıl, 223-224; Watt, "Din - Siyaset Bağlantısı", çev. Turan Koç, Bilgi ve Hikmet Drg., Ş. 12 (1995), 81; Shahid, I, 34; Hommel, I, 490.

¹⁶⁰ Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 112-113,157; Özaydın, III, 324.

¹⁶¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 944-946,954; Özaydın, III, 324.

¹⁶² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 944-946,954.

¹⁶³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 946.

¹⁶⁴ Kureyş, 107/1-2; Ayrıca bkz., Dayf, 76; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 155; Wensinck, "Ukaz", İA, XIII, 19; Shahid, I, 33; Özaydın, III, 323; Lammens, "Mekke", VII, 630.

¹⁶⁵ Akkad, *Matla'*, 41-42.

Hristiyan mezheplerinde de durum aynıydı. Zira resmi mezhebin dışındakiler takibat altına alınmıyordu.¹⁶⁶

İran'a bağlı devletlerde de dini dağılım İran'ın resmi tutumuyla doğrudan alakalıdır. İran'la Bizans asırlar süren düşmanlık¹⁶⁷ içinde idi. Bunun bir uzantısı olarak, Bizans tarafında baskı ve işkence görmüş, Bizans'a hasım olan nasturi ve Yahudilerin¹⁶⁸ o bölgelerde barınmasına müsamaha edilmişti.¹⁶⁹ Bunların nüfusu yüksek rakamlara ulaşmaktaydı. Kalan az kesimi de İran dinlerine¹⁷⁰ mensup olanlar teşkil etmekteydi.¹⁷¹ Bunun yanı sıra az sayıda Sabiilerden söz edilmektedir.¹⁷² İran'a bağlı diğer devletlerde, Bahreyn ve Umman'da yine nasturileri, Yahudileri ve az yekun tutmayan İran dinleri mensupları bulunuyordu.¹⁷³ Müşrik araplar, nasturiler ve Yahudiler dışındaki din mensuplarına, yani İran dinleri mensuplarına Mecusi diyorlardı. Ayrıca bu devletlerde, bu dinlerin dışında az sayıda Arap müşrikleri de bulunuyordu.¹⁷⁴

Buna göre Arabistan yarımadasında, Yahudi ve Hristiyanların haricinde başka din mensupları da bulunuyordu. Ancak Hicaz halkı toplum olarak bu dinlerin sadece isimlerini biliyordu.¹⁷⁵ Bunun sebebini üç maddede izah edebiliriz:

1. Toplumsal İlişkinin Olmaması: Hicaz halkı bu dinleri tanııyordu.¹⁷⁶ Çünkü o dinlerin mensupları ile toplumsal ilişkileri bulunmuyordu.¹⁷⁷ Öncelikle bu dinler Hicaz'a uzak bölgelerde bulunmaktaydı. Ayrıca Hicaz'ın limanı ve gemilerinin olmaması nedeniyle deniz ulaşımı bulunmuyordu.¹⁷⁸ Bu uzak mesafeler ve coğrafi engeller, Hicaz halkının, o bölge toplumlarını tanımalarına

¹⁶⁶Bkz., Dayf, 100; Akkad, *Matla'*, 42; Arnold Toynbee, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, Matbaş, Ankara 1982, 67,83; Aydın, "Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", AÜİF Drg., S. 5 (1982), 152-156; ,Geniş bilgi için bkz., Çağatay, "İslam'ın Yayılışı Sırasında Arabistan'a Komşu Memleketlerin Durumu", AÜİF Drg., S. 10 (1962), 34-38.

¹⁶⁷Corci Zeydan, I, 53; Kutub, III, 1566; Ali Şeriafi, *İki Sure İki Yorum*, çev. Selim Naci Karaarslan, Elif Ofset, Ankara 1990, 42; Ayrıca bkz., Cevad Ali, II, 626-628.

¹⁶⁸Bkz., Çağrıncı, III, 320. Bunların Bizans'a karşı savaşlarda İran'ın yanında bilfiil yer aldığı olmaktadır (bkz., Yazır, VI, 236; Mevduđi, *Tefhim*, IV, 245; Welhausen, 236).

¹⁶⁹Dayf, 100; Akkad, *Matla'*, 42; Cevad Ali, II, 629; Çağrıncı, III, 320; Shahid, I, 30; Buhl, "Medine", VII, 161; Tritton, IX, 77.

¹⁷⁰Bunlar o dönem İran'da yaşayan Maniheizm, Mazdekizm, Zerdüştlük ve az sayıdaki Zervaniyyedir; bkz., Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, m.y., Beyrut 1969, 205-211; Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 25; Berthold Spuler, *İran in Fröh-Islamischer Zeit*, Frans Steiner Verlag, Wiesbaden 1952, 183-209; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 74; Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, EÜ Basımevi, Kayseri 1993, 91. Bazı alimlerin, Arabistan'da, Arap müşrikleri haricinde sadece Yahudi ve Hristiyanların var olduğunu (bkz., Razi, XXXI, 40) belirtmeleri, mübalağa olmalıdır. Fakat bu, Yahudi ve hristiyanların dışındaki dinlerin çok azınlıkta olduğunu teyit eder.

¹⁷¹Muhammed et-Tahir b. Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dâru't-Tunusiyye ve ed-Dâru'l-Cemahiriyye, b.y. t.y., XIV, 171; Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, 91.

¹⁷²Zenib Rıdvan, *en-Nazariyytu'l-İctimaiyye fi'l-Fikri'l-İslamî Usulüha ve Binaiha mine'l-Kur'an ve's-Sünne*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1972, 34; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, Fatih Gençlik Vakfı mtb., İstanbul 1985, I, 95. Ancak bunun hilafına görüşler de mevcuttur (bkz., Esad, 285; Danişmend, I, 272; Hommel, I, 490).

¹⁷³Bu bölgede bilinen diğer İran dinleri dışında ata, taptıkları bilinen Aspaızlar (Asbeziyye) da bulunuyordu, bkz., Ahmed b. Yahya el-Belazuri (284 h.), *Fütuhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Basımevi, Ankara 1987, 113; Dayf, 89; Akkad, *Matla'*, 39-40; Hamidullah, *Vesaik*, 155; Ancak Cevad Ali bu dinin, İran dinlerinden olmadığını savunmaktadır. Bilgi için bkz., Cevad Ali, VI, 694.

¹⁷⁴Zira müşrik arapları tüm Arabistan'a yayılmış durumdaydı (bkz., Danişmend, I, 289; Hasan, I, 92; Cevad Ali, II, 648; Akil, 273; Hamidullah, *Hız Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, 91).

¹⁷⁵Müzenî, VIII, 384; Maverdî, *Havf*, XIV, 291.

¹⁷⁶Ahmid Emin, *Fecr*, 29.

¹⁷⁷Buhl, "Medine", VII, 463.

¹⁷⁸Lammens, "Mekke", VII, 635. Hem Hicaz sahilleri gemiler için uygun değildir. Deniz ulaşımına müsait olan tek yer Yemen sahilleriydi. Bu sebeple Habeşistan'ın, güney Arabistan'la ilişkileri vardı. Mekke'nin ticaret malları dahi Habeşistan'a bu yoldan gelmekteydi (bkz., Ahmid Emin, *Fecr*, 12; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 165; Shahid, I, 19; I. Guidi,

fiziki bir engel teşkil etmekteydi.¹⁷⁹ Bunun yanı sıra siyasal bir engel de vardı; zira dışa bağımlı devletlerin bir görevi de, bedevî arap kabilelerinin kitleler halinde o bölgelere girmelerini engel olmaktı.¹⁸⁰ Buna göre Hicaz halkının bu toplumlari, toplumsal planda tanımaları mümkün değildi.

Tabii bu, Hicaz'la bu bölgeler arasında hiçbir irtibat yok demek değildir. O bölgelerde sayılı günlerde kurulan panayırlara Kureyş tüccarlarının da katıldığını ifade etmiştik. Bunun yanı sıra sayıları bir kaç geçmeyen maceraperest şairlerin o bölgelere gittiklerini biliyoruz.¹⁸¹

Görülüyor ki, tüm bunlar fert planında¹⁸² kalmaktaydı. Bu şahıslar da oralarda sınırlı sürelerde kalmışlardır. Buna göre bazı fertlerin oralara gidip o bölgeleri az çok tanımaları, Hicaz halkının o toplumlari, toplumsal olarak tanımadığı gerçeğine aykırı değildir. Nitekim o toplumlarla ilişkileri olan söz konusu fertlerin ilişkilerinin düzenli ve sistematik olmaması, kültür seviyelerinin düşük olması nedeniyle eksik ve hatalı tanımaları, edindikleri bu bilgileri ve izlenimleri memleketlerine döndüklerinde anlatırlarken aktarımda bir kaybın olması, ayrıca bu anlatılanları dinleyen bedevi halkın, kültür seviyesinin düşük olmasından kaynaklanan eksik ve hatalı anlamasının söz konusu olması gibi sebepler¹⁸³ şu gerçeğin altını çizer: Hicaz halkı, söz konusu toplumlari toplumsal planda tanımıyor, ancak oralara gidip gelen bazı fertlerden duydukları kadarıyla isimlerini biliyordu. Çünkü o toplumlari ilgili bilgiler, bu fertlerle sınırlı kalmakta ve toplum kültürü haline gelmemekteydi.

2. Dinlerin Özellikleri: Hicaz halkının bu din mensuplarını tanımamalarının bir sebebi de, o dinlerin bizzat kendi özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Irak bölgesinde oldukları ifade edilen Sabiiler, gnostik ve dışa kapalı (batını) bir cemiyet idiler.¹⁸⁴ Günümüzde dahi az sayıdaki müntesipleri gizli bir topluluk halinde yaşamakta ve dini kitaplarını gizlemektedirler.¹⁸⁵ Bu itibarla müşrik arapların onları tanımamaları gayet tabiidir.

Müşrik arapların Mecusi dedikleri, İran dinlerine gelince, bu dinler de yoğun bir kapalılık sisi ile örtülü idiler. Biset öncesi İran'da Maniheizm, Mazdekizm ve Zerdüştlük dinleri bulunuyordu. Fakat Kısra'nın inandığı din, devlet desteğine sahip oluyor, diğer dinlere karşı bir imha savaşını başlatıyor, baskı ve işkence yapıyor, dinî kitaplarını yasaklıyor ve yakıyordu. Bir dönem sonra Kısra başka bir dine inanınca veya tahta geçen diğer Kısra, diğer dine mensup olunca, bu sefer devlet desteğini eline geçiren bu din, diğerlerine karşı benzer bir imha savaşını yürütüyordu.¹⁸⁶ Devlet merkezinde oluşan bu kargaşa tabii olarak merkezden uzak bölgelere daha büyük bir karmaşa olarak yansıdığını söyleyebiliriz. Uzak bölgelerdeki halk merkezin baskısıyla kabul ettikleri dini, daha öğrenmeden başka bir dine girmeleri için merkezden başka bir baskı geliyordu. Halk artık hangi

"Habesistan", İA, 5-6). Nitekim Hicaz halkı genel olarak deniz yolcululuğundan hoşlanmazdı; ve gemileri de yoktu (bkz., Cevad Ali, VII, 244, 261).

¹⁷⁹ Esad, 356; Ahmed Emin, *Fecr*, 29; Corci Zeydan, I, 23; Mantran, 61; R. Strothman, "*San'a*", İA, X, 181.

¹⁸⁰ Ahmed Emin, *Fecr*, 16; Ebu Zeyd, *Mefhum*, 63-65; De Goeje, I, 485.

¹⁸¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 842; B. Carra De Vaux, "*İncil*", İA, V, 992. Bu arada tıp öğrenmek için Hire'ye giden bir iki Arap hekimini de zikredebiliriz (Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 148).

¹⁸² Ayrıca bkz., Şükrî Alusî, I, 368-369; Ghrab, 53.

¹⁸³ Ahmed Emin, *Fecr*, 29.

¹⁸⁴ Akkad, *Matla*, 40.

¹⁸⁵ Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, çev. M. Ahmed Varol, Orhan Aktepe, Recep Çekintaş, H. Ali Özdemir ve Abdurrahim Ali Ural, Ziya Ofset, İstanbul 1992, VIII, 522.

dinden çıktığını, hangisine girdiğini ve hangi dinin ne özelliği vardı, bilmez hale gelmişti. Kısacası İran'da dinler tam bir savaşı ve kargaşa içinde idi.¹⁸⁷

Dolayısıyla oralara, Hicaz ve orta Arabistan'dan gelen ve oralarda kısa süre ikamet eden bazı maceraperestler, şairler ve Kureyş tüccarları olup bitene sadece dışarıdan şahit olabilmekteydiler. Doğal olarak bunlar, dinleri hiç ayıramıyor ve İran halkının tek dini olduğunu sanıyorlardı. O dine mecusi ve onlara da Mecusi diyorlardı. Adeta "mecusi", tüm İran dinlerini kapsayan şemsiye bir kavram olarak kullanılıyordu.

Hicaz halkı, İran dinlerini nasıl ayırt edebiliyorlardı ki! Hicaz'da Mecusi yoktu ve Mecusileri hiç tanımıyorlardı.¹⁸⁸ Müslümanların bu bölgeleri fethinden sonra dahi asırlarca müslüman alimler Sabiilerin¹⁸⁹ ve Mecusilerin¹⁹⁰ kim olduğu konusunda ihtilaf etmiş, İran dinlerini birbirine karıştırmış ve tek bir din zannetmişlerdi;¹⁹¹ hatta onları, peygamberleri ve kutsal kitapları olmayan bir din olarak algılayanları da olmuştur.¹⁹²

3. Din Kitaplarını Bilmemek: Hicaz cahiliye arapları, komşuları olan Yahudi ve Hristiyanları iyi tanınamalarına rağmen, komşuluk yaptıkları asırlar içinde onların dinî kitaplarının olduğunu ve yazı yazmayı bildiklerini müşahade ettiler. Onların bu durumları ümmi araplarda hayret karışımı bir saygı uyandırmıştı.¹⁹³ Bu halet-i ruhiye içinde, zamanla cahiliye arapları onlara ehl-i kitap dediler.

Burada cahiliye araplarının, toplumsal olarak tanımadıkları Arabistan'daki diğer dinlerin kitaplarını görmediklerini ve duymadıklarını söyleyebiliriz. Hatta o bölgelere gitmiş olan fertlerin de

¹⁸⁶Geniş bilgi için bkz., Kalkaşendî, XIII, 298-299; Ahmed Emin, *Fecr*, 110; Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 302-303; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 646; Dayf, 45; Dağım, 84 ve ayrıca bkz., Guidi, "Mazdek", İA, VIII, 203-204.

¹⁸⁷Toynbee, 209-211; Corci Zeydan, I, 62-63; Maurice Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslam*, çev. Nezih Uzel, Yıldızlar mtb., İstanbul 1963, 16. Ayrıca bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 646; Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, 91; Shahid, I, 31; Guidi, "Mazdek", VIII, 203-204.

¹⁸⁸Müzenî, VIII, 384; Maverdî, *Havî*, XIV, 291; Beyhakî, *Marife*, XIII, 366; Esad, 160; Ahmed Emin, *Fecr*, 29.

¹⁸⁹Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (548 h.), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlanî; Dâru'l-Marife, Beyrut t.y., II, 361; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, I, 93-98; Semî Halebî, II, 361; Ebu Abdullah Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed Baberî (786 h.), *el-Inaye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım); Dâru İhyâ'it-Türasî'l-Arabî, Beyrut t.y., III, 188; Alusî, XVII, 128-129; Mevduî, *Tefhim*, III, 319; De-Vaux, "Sabîiler", İA, XI, 9-10. Hatta şöyle denilmiştir: "İslam alimleri Sabîiler hakkında ihtilaf ettikleri kadar hiç bir konuda ihtilaf etmemişlerdir" (bkz., Hayt, 92).

¹⁹⁰Ahmed b. Yunus es-Semî el-Halebî (756 h.), *Umdetü'l-Huffaz fi Tefsiri Eşrafi'l-Elfaz*, thk. Muhammed Altuncî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1993, IV, 83; Ebu'l-Fazl Şihabüddin Mahmud eş-Şükri Alusî (1270 h.), *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, XVII, 129; Razvî, 3, 112-114; Gündüz, 136; Hatta Günaltay İslam kaynaklarının Sabîilerle ilgili malumata ilmî kıymet vermenin mümkün olmadığını belirtmektedir, bkz., Günaltay, "Kabile İslam Araplarında İçtimâî Aile", Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Drg., I/4 (1926), 164.

¹⁹¹Bkz., Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih (328 h.), *el-İkdu'l-Ferid*, thk. Muhammed Said el-Aryan, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., VII, 151; Bağdadî, 355; Şehristânî, I, 233-255; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXI, 288; Kalkaşendî, XIII, 295-296, 298-299; Şükri Alusî, II, 329; Ahmed Emin, *Fecr*, 108-109; İbn Aşur, *Tefsir*, XVI, 224; Razvî, 155; Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, 98-99; Ghrab, 56, 67; Shaul Shaked, "Some Islamic Reports Concerning Zoroastrianism", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, no. 17 (2994), 45. Fakat ayrı bir din oldukları fikrine ulaşan olmuştur; bkz., Muhammed b. İshak b. en-Nedîm (378 h.), *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1994, 399, 415-416; Bir tabii alimi olan Ata'nın da, Asbezîler hakkında bu fikre vardığı söylenebilir, bkz., Abdurrezzak, VI, 68, X, 325.

¹⁹²M. Forstner, "Die Wohlgeordnete Welt - das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach neoislamischer Rechtslehre", Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band 82 (1992), 134; Ayrıca bkz., Burhanüddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikaî (885 h.), *Nazmü'd-Dürer fi Tenasübi'l-Ayat ve's-Süver*, m.y., b.y. 1983, XV, 7.

¹⁹³Derveze, *ed-Düstur*, I, 533-534; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 552-553. Onlara ehlül-ilm dedikleri oluyordu; bkz., İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, II, 852-853. Fakat ahlakî ve dinî konularda onlara bir şey sormaz ve onları örnek almazlardı; bkz., Akkad, *Matla'*, 44; Danişmend, I, 297.

buna dahil olduğunu düşünebiliriz.¹⁹⁴ Çünkü Sabîler, dışa kapalı bir cemaat olmalarının bir sonucu olarak kitaplarını gizliyorlardı; günümüzde olduğu gibi.¹⁹⁵ Hatta onlar için, "dünyanın en gizli dinî cemaati" denilmektedir.¹⁹⁶ Mecus diye ifade ettikleri İnan dinlerinin ise, bir karmaşa içinde olduğunu, devlet gücünü ele geçirenin diğerine baskı ve işkence yaptığını, ilahî kitaplarını yaktıklarını yukarıda ifade etmiştik. Matbaanın kullanımından önce yazılı malzemenin zaten az olduğu ve din adamlarının her birinde dahi dinî kitabın bulunmadığı gerçeğinden hareketle,¹⁹⁷ o dönemde bu imha hareketinin büyük bir tahribat yaptığını söylemek mümkündür. İşte böyle bir istibdat ortamında, o din mensuplarının kurtarabildikleri ilahî kitaplarını, saklayacakları ve ulu orta göstermeyecekleri açıktır. Dolayısıyla o bölgelere giden az sayıdaki fertlerin, bu dinlerin ilahî metinlerin varlığından habersiz olmaları gayet doğaldır.

Tüm bu verilerden sonra bu noktada karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Vahyin ilk muhatapları olan hicaz cahiliye arapları, toplumsal planda, sadece komşuları Yahudi ve Hristiyanları tanıyor ve dinî metinlerinin varlığını az çok biliyorlardı. Yani onlar için Yahudi ve Hristiyanlar toplumsal gerçeklik ifade ediyordu. Buna rağmen cahiliye arapları, onları çok iyi bilmiyordu. Bunların haricindeki diğer dinleri ise, toplumsal planda tanımıyorlardı. O dinleri eksik tanıyan fertlerden sadece isimlerini duymuşlardı. Yani o dinler, Hicaz arapları için toplumsal gerçeklik ifade etmiyordu. Onun içindir ki, sadece Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab demişlerdi. Öyleyse burada şu sorulmalıdır; diğer dinleri toplumsal planda tanısalardı ve dinî kitaplarından veya dinî metinlerinden haberdar olsalardı, onlara da Ehl-i Kitab derler miydi? Cahiliye araplarının zaviyesinden bakıldığında, "hakikatte Ehl-i Kitab tabiri, cahiliyedeki kullanımıyla onları da kapsamaktadır."¹⁹⁸

2. KAVRAMIN OLUŞUM SÜRECİ

Kavramlar zamanla değişiklik gösterebilmektedir.¹⁹⁹ Hatta bu nedenle, kavramların daima yeniden tanımlanması gerektiğini ifade edenler olmaktadır.²⁰⁰

Vahy açısından ele alındığında, başka bir ifade ile vahyî kavramlara bakıldığında durum nedir? Elbette vahy sürecinde içeriği hiç değişmeyen kavramlar vardır. Bunların yanı sıra Kur'an'ın nüzülü esnasında, oluşum sürecinden geçen kavramların olduğu bilinmektedir.²⁰¹ Bu kavramlar bazı evrelerden geçmiş ve bir takım anlamlar kazanmıştır.

¹⁹⁴ Mecusilerin ilahî kitaplarının olup olmadığı konusunda sahabenin bilgisinin pek sağlıklı olmadığı görülmektedir; bkz., Ebu Yusuf, 211; Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, thk. ve tdk. Şuayb el-Ârnavut, Mütessesetü'r-Risale, Beyrut 1994, V, 264; Beyhaki, *Marife*, XIII, 367; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 64; Bikaî, VIII, 436-437. Hatta müslüman alimler, onların dinini asırlarca kitapsız ve peygambersiz olarak tanımladılar; bkz. Bikaî, XV, 7; Forstner, 134.

¹⁹⁵ Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 522; Ebu Zehra, *el-Ahval*, 103.

¹⁹⁶ Ebu Zehra, *el-Ahval*, 103.

¹⁹⁷ Garaudy, 38; Francis Robinson, "*Teknoloji ve Dinî Değişme: Yazılı Yayının İslam Toplumuna Etkisi*", çev. Ali Köse, Bilgi ve Hikmet Drg., S. 6 (1994), 174.

¹⁹⁸ Danışmend, I, 315.

¹⁹⁹ Erdoğan, 158-159; Said, 17.

²⁰⁰ Said, 48.

²⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 963,964; Fazlu'r-Rahman, *İslam*, 50; Fayda, *Hız Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 115; Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, 19-21; Bozğöz, 129; Yurdayın, 97.

Bu açıdan araştırma konumuz olan Ehl-i Kitab kavramına bakıldığında, bu kavramın da oluşum süreci geçiren kavramlar arasında olduğunu saptamak mümkündür. Ehl-i Kitab kavramının oluşum sürecinde geçirdiği evreler incelendiğinde bunların dört aşamadan oluştuğu görülmektedir.

a. Birinci Aşama: Etnik Kimlik

Cahiliyede Hicaz havzasındaki Ehl-i Kitab tabirinin kullanımına dönülürse, cahiliye araplarının Ehl-i Kitaba, Hicaz'ın yabancı unsurları olan müşrik arapların haricindeki Yahudi ve Hristiyanları kastettikleri görülür. Açıkça ki, cahiliyede Ehl-i Kitab terimi, "yabancı dinler *zümresi-ni*",²⁰² yani bir etnik kimliği ifade ediyordu.

Biset sonrasında Ehl-i Kitab teriminin bu anlamının reddedildiği görülmektedir. Hatta İslam döneminde terimin bu anlamının tamamen terk edilmediğini söylemek mümkündür. Çünkü Mekke'nin ilk yıllarında henüz Yahudi ve Hristiyanlarla, yani Ehl-i Kitaba ilgili dinî vurgular yapılmadan ve dinî inançlarına yönelik bir açıklama getirilmeden, Kur'an'ın Ehl-i Kitab terimini Yahudi ve Hristiyanları ifade edecek şekilde kullandığı görülmektedir.²⁰³

b. İkinci Aşama: Dinî Kimlik

Kur'an'ın nüzülü ile Rasulullah (sav) ve müslümanlar Mekke'de muannit müşriklerin sert tepkisi ve inkarıyla karşı karşıya kaldılar. Hatta müşriklerin bu tepkisi işkenceye kadar vardı. Onların İslâm'a yönelik inkarlarına ve iddialarına karşın, Ehl-i Kitabın İslâm'a şahit getirildiği olmuştur.²⁰⁴ Böylece Ehl-i Kitabın dinlerine atıfta bulunulmaya başlanmıştı.²⁰⁵ Artık Ehl-i Kitab, dinî bir anlam da taşıyordu.

Ehl-i Kitab teriminin taşımaya başladığı bu dinî anlam, ortamın ve muhatapların durumunun gerektirdiği bir anlam mı, yoksa bizzat Yahudi ve Hristiyanların din ve inançlarının değerinden kaynaklanan bir anlam mıydı? Başka bir ifade ile, bu anlam muarızları, yani müşrikleri susturmaya mı yönelik,²⁰⁶ yoksa Ehl-i Kitaba tanınan bir tolerans mı idi? Burada hemencecik müşriklere karşı, Ehl-i Kitaba bir kucak açmanın ve toleransın söz konusu olduğunu²⁰⁷ söylemek, pek mümkün ve isabetli gözükmemektedir. Zira ayetlerin tutumunun "Ehl-i Kitabın fiili itikat ve ameli ile hiçbir alakası bulunmamakta ve her iki hususun birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir."²⁰⁸ Zaten Yahudi ve Hristiyanların, Ehl-i Kitab ifadesinin dinî (teolojik) anlamını "*hiç bir zaman kabul etmedikleri*" belirtilmektedir.²⁰⁹

Mekke döneminde Ehl-i Kitaba karşı, ayetlerde²¹⁰ gözüken sevecen ve yumuşak tutumda²¹¹ muarız müşrikleri susturma kastının olmadığını söylemek şüphesiz mümkün değildir. Fakat ayetlere

²⁰²Danişmend, I, 315; Esad, 160.

²⁰³Müddessir, 74/ 31.İlgili ayetin medeni olduğuna dair şazz bir görüş bulunmaktadır (Yazır, VIII, 412). Ancak bu görüşün bir rivayete değil, ayette yer alan bazı lafızlara dayanarak yapılmış bir fikir yürütme olduğu ifade ediliyor. Bu fikrin isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir (bkz., Mevdudi, *Tefhim*, VI, 476-477).

²⁰⁴İsra 17/ 107; Hacc, 22/ 54; Sebe, 34/ 6.

²⁰⁵Bkz., Meryem, 19/ 18-24.

²⁰⁶Nitekim Kasımî ayetlerin bu yönüne dikkat çekmektedir. bkz., Kasımî, XI, 4251.

²⁰⁷Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 41-43.

²⁰⁸Fazlur-Rahman, *İslam*, 35.

²⁰⁹Arkoun, *Kur'an Okumaları*, 170.

²¹⁰Rad, 13/36; İsra, 17/107-109; Kasas, 28/52-53; Ankebut, 29/47; Ahkaf, 46/ 10.

muhatab olmuş olan ilk Yahudi ve Hristiyanların durumunun, bu tutumda en büyük etken olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlar Kur'an'a ve İslâm'a olumlu bakmış,²¹² tevhid üzere kalabilmiş ve ellerinde bozulmamış esas vahiy kalıntıları olan²¹³ tek tük fertlerdi.²¹⁴ Bunlar da zaten müslüman olmuşlardı.²¹⁵ Bu tür ayetleri tüm Ehl-i Kitab için genelleştirmek yanlış olacağı gibi²¹⁶ hatalı sonuçlara da yol açabilir.²¹⁷ Nitekim Ehl-i Kitabın genel olarak fiili durumu, bu ayetlerin övgüsünden uzaktı.²¹⁸ Zira Mekki ayetlerde istisnâî bir durum olarak da olsa müşriklere inkarlarında ve iddialarında destek veren bir Yahudiye²¹⁹ sert bir tavrın takınılmasından geri kalınmamıştı.²²⁰ Ayrıca bu ayetlerin muhatabı, ifade edildiği gibi tevhid üzere kalabilmiş ve bozulmamış vahiy kalıntılarında sahip olan az sayıdaki fertlerdi.²²¹ Muhtemelen bunlar hakim ve resmi mezhebin baskılarından kaçan ve Arabistan'ın çöllerine sığınan,²²² Hristiyan kilisesi ile bağı olmayan veya en azından gevşek olan, teslise inanmayan²²³ kişilerdi. Nitekim bunlar, müslüman olmuşlardı.²²⁴

Burada, "mademki müslüman olmuşlardı, niçin Ehl-i Kitab diye bahsediliyorlardı?" şeklinde bir itiraz yükselebilir. Bir kere böyle bir kullanımda, onların Ehl-i Kitab kökenli müslümanlar oldukları vurgulanmakta; böylece muarız müşrikleri susturma kastı da gerçekleştirilmektedir. Diğer bir izah tarzı da, bu şahısların Mekke'de ikamet etmemelerinin bir sonucu olarak İslam şeriatında yeni gelen ahkamla amel edememeleri ve ancak bildikleri ölçüde amel etmeleri sebebiyle, iman ettikleri halde Ehl-i Kitab diye zikredildikleri²²⁵ şeklindedir.

Görüldüğü gibi Ehl-i Kitab terimi dinî bir anlam kazanmaya başlamıştır. Mekke döneminde genel olarak Ehl-i Kitabla ilgili ayetlerde olumlu bir tavır vardır. Medine döneminde ise yalnız bir kaç olumlu ayetin²²⁶ nazil olduğu görülmektedir. Ancak bu ayetler bir kaç ferdin tavrına ilişkindi.²²⁷ Genelin tavrı ise olumsuz idi.²²⁸ Bunun yol açtığı dinî tartışmaların bir gereği olarak, Ehl-i Kitabın

²¹¹Kutub, III, 1622; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhanned'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Bayrak mtb., İstanbul 1989, II, 292-293.

²¹²Kutub, III, 1622.

²¹³Muhammed b. Muhammed eş-Şenkîfî (1363 h.), *Edvau'l-Beyan fi İzahı'l-Kur'an bi'l-Kitab*, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire t.y., I, 286-287; Kutub, III, 1622.

²¹⁴Kutub, III, 1622, 1627.

²¹⁵Şenkîfî, I, 286-287; Kutub, III, 1622. Ayrıca bkz., Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhanned'in Hayatı*, II, 292-293.

²¹⁶Bozgöz, 51; Kotan, XI; McAuliffe, 104-105; Muhammed Abdurrauf, "*İslam Açısından Musevilik ve Hristiyanlık*", çev. Mesut Karasahan, İbrahimi Dinlerin Diyalogu, İsmail Raci Farukî (ed.), Yıldızlar mtb., İstanbul 1993, 59-60; Ayrıca bkz., Fazlur-Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, Yıldızlar mtb., Ankara 1993, 309.

²¹⁷Kotan, XI.

²¹⁸Fazlur-Rahman, *İslam*, 35.

²¹⁹Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî en-Nisaburî (468 h.), *Esbabü'n-Nüzul*, thk. es-Seyyid el-Cemil, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1986, 186; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 161; Abdulfettah el-Kadî, *Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbab-ı Nüzul*, çev. Salih Akdemir, Yıldızlar mtb., Ankara 1986, 175; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhanned'in Hayatı*, II, 292-293.

²²⁰Enam, VI, 91.

²²¹Şenkîfî, I, 286-287; Kutub, III, 1622, 1627.

²²²Bkz., Danişmend, I, 301; Esad, 293; Akkad, *Matla'*, 63; Welhausen, 232; Buhl, "*Muhammed*", VIII, 468. Farklı görüşler için bkz., Akkad, *Matla'*, 61; Welhausen, 231.

²²³Fazlur-Rahman, *İslam*, 36. Ayrıca bkz., Lämmens, "*Muhammed*", İA, VIII, 468.

²²⁴Şenkîfî, I, 286-287; Kutub, III, 1622.

²²⁵İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, V, 114-117.

²²⁶Al-i İmran, 3/ 104; Mide, 5/ 82-85.

²²⁷Kutub, III, 1622.

²²⁸Kutub, III, 1622, 1627.

dinî sapıklıklarına ve tahriflerine yönelik ayetler, Medine döneminin sonlarına kadar giderek daha sert bir üslupla nazil olmuştur.²²⁹

Ehl-i Kitab teriminin kazandığı dinî anlama ilişkin sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bu anlam tek bir çizgi ve tarzda olmayıp, ortama ve ilgili olduğu şahıslara göre farklılık gösterebilmektedir. Bu nedenle Ehl-i Kitab terimi, genelleştirilebilecek bir dinî anlam kazanmamıştır.

c. Üçüncü Aşama: Siyasî-içtimai (Sosyo-Politik) Kimlik

Medine'ye hicretle beraber müslümanlar, aynı şehirde Yahudilerle beraber yaşamak zorunda idiler. Medine şehir devleti içinde bir kitle olarak Yahudiler siyasî bir güç oluşturuyorlardı. Artık hicretle beraber Yahudilerle bir siyasî antlaşmanın yapılması şart olmuştu ki, böylece siyasî güç odaklarının aynı devlet çatısı altında konumları belirlenmiş olsun.

Bu çerçevede, Medine'nin tüm gruplarını kapsayan bir sözleşme yapılmıştı. Buna "Medine Sözleşmesi" denmiştir.²³⁰ Bu durum, Ehl-i Kitab teriminin siyasî anlam kazanmasının başlangıcı idi. Siyasî antlaşma tarafı olarak başlayan, Ehl-i Kitab teriminin siyasî anlamı, inişli çıkışlı bir çizgi izlemişti. Bazen siyasî krizin muhatabı,²³¹ bazen bir savaşın tarafı²³² halindeydi. Yine de bir savaşın sonrasında bir sözleşmenin tarafı²³³ olabiliyorlardı.

Medine'de Yahudilerle bir arada yaşama mecburiyeti, Ehl-i Kitab teriminin içtimai anlam kazanmasına yol açmıştı. Yahudiler artık, sosyal bir gerçeklik ifade ediyor, müslümanların onlarla sosyal ilişkileri oluyordu; birbiriyle ticaret yapıyor,²³⁴ Rasulullah (sav) bir Yahudi gence hasta ziyaretinde bulunuyor,²³⁵ yoldan geçen bir Yahudi cenazesi için ayağa kalkıyor,²³⁶ bir Yahudi kadının davetine iştirak ediyordu.²³⁷

Ehl-i Kitabın diğer unsuru olan Hristiyanlara baktığımızda görüyoruz ki, Hristiyanlar daha çok dinî anlamı taşımaya devam etmiş²³⁸ ve ancak Medine'nin son döneminde siyasî güç ifade eder olmuştu.²³⁹ Önce Mute'de bir savaşın tarafı olmuşlar,²⁴⁰ sonra hicri sekizinci yılda nazil olan cizye ayetiyle²⁴¹ beraber bir zimmet antlaşmasının tarafı²⁴² olmuşlardı. İslâm'ın yayılmasıyla Hristiyanlar içtimai bir anlam da taşımağa başlamışlardı.²⁴³

²²⁹Bkz., Maide 5/ 61-66; Tevbe, 9/ 30-35.

²³⁰Hamidullah, "İslam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi - Abbasiler)", çev. Vecdi Akyüz, İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz, Umüt mtb., İstanbul 1995, 21-22. Ayrıca bkz., Muhammed Münir Gadban, *İslamda Siyasal Antlaşma*, çev. Aşım Kanar, Kerem mtb., İstanbul 1993, 117-125.

²³¹İbn Kesir, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y., III, 9-15.

²³²Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 577-585.

²³³İbn Hişam, III, 322-323; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 594-595.

²³⁴Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 589.

²³⁵Ahmed, III, 360.

²³⁶Buhari, Cenaiz 50; Ebu Davud, Cenaiz 47.

²³⁷Buhari, Cizye 7, Hibe 26, Meğazi 41, 83, Tıb 55; Ebu Davud, Etme 20; Geniş bilgi için bkz., Güner, *Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Medine Dönemi)*, 256-272.

²³⁸Fazlu'r-Rahman, *İslam*, 35.

²³⁹Rıdvan Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, Doğan Ofset, İstanbul 1991, 119.

²⁴⁰Bkz., İbn Hişam, IV, 9-25; İbn Kesir, *es-Sire*, IV, 3.

²⁴¹Tevbe, 9/29.

²⁴²Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 618.

²⁴³Tritton, VI, 77.

Kısaca Medine'ye hicretin akabinde, önce Yahudiler sonra Hristiyanlar olmak üzere Ehl-i Kitab terimi siyasi-içtimaî anlam kazanmıştır. Bu anlam, tek bir çizgide seyretmeyip zaman zaman gerginliği ve savaşı kapsıyordu. Sonunda siyasi bağların koptuğu bir noktaya gelinmişti.²⁴⁴

d. Dördüncü Aşama: Hukukî Kimlik

Ehl-i Kitab teriminin hukukî anlamını, esasında Medine'ye hicrete kadar geriye götürebiliriz. Hicretle toplumdaki gayr-i müslimlerin durumunun ne olacağı, onlara nasıl davranılacağı sorusu ortaya çıktı.²⁴⁵ Onlarla yapılan siyasi antlaşmalar, onların devlet içinde konumlarını belirlemiştir. Dolayısıyla bu durum Ehl-i Kitab teriminin hukukî anlamına bir zemin hazırlamıştır. Bir bakıma, hukukî anlam bu antlaşmalarla ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁴⁶

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, bir kaç fert dışında Ehl-i Kitabın müslümanlara karşı tavrı olumsuzdu. Zamanla bu olumsuz tavırlarının, müşrik arapların düşmanlıklarından ve gayelerinden farksız olduğu ortaya çıkmıştı.²⁴⁷ Bu tavırlarını savaşa kadar vardırımlardı. Artık müslümanlara karşı tutumları kesinlik kazanmıştı. Mekke'nin fethinden sonra Arap müşriklüğün beli kırılmış, Arabistan'ın her köşesine İslam hızla yayılmağa başlamıştı. İslam toplumu, Arabistan yarımadasının dışına çıkmanın ve dünyaya açılmanın eşğine gelmişti. Bu aşamada, müşrik araplara verilen "ya İslam ya da ölüm" ultiyatı²⁴⁸ ile beraber²⁴⁹ Ehl-i Kitabla ilişkin "nihai hüküm"²⁵⁰ gelmişti. Böylece "ya İslam ya da ölüm" muamelesini öngören müşrik statüsünden ayrı olarak, cizye karşılığında İslam toplumu içinde yaşama hakkı tanıyan Ehl-i Kitab statüsü ortaya çıkmıştı. Bu müşrik statüsü ile beraber ayrı bir statünün başlangıcı idi. İki yıl sonra ve Hz. Peygamber'in irtihalinden az bir süre öncesinde nazil olan şu ayet-i kerime ile bu statüye son bir ekleme yapılmıştı:

Bugün size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yemeği, size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir. İnanan namuslu, hür kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar -zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın namuslu bir biçimde (evlenmek üzere) mehirlerini verdiğimiz takdirde- size helaldir. Kim inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa çıkmıştır ve o, ahirette kaybedenlerdendir. (Maide 5/5)

Ehl-i Kitab statüsü, böylece nasslar çerçevesinde son şeklini almış ve terimin hukukî anlamı tamamlanmış olmaktadır.

Ehl-i Kitab kavramının oluşum sürecinde kazandığı anlamlar, çeşitli ilimler ve bu ilimlerde yapılacak çalışmalar açısından son derece önem taşımaktadır.

Şöyle ki, hadis ilmi, sünnete bütüncül baktığı için, hadislerin tümünde geçen Ehl-i Kitab kavramını incelemektedir. Dolayısıyla Rasulullah'ın (sav) hayatı boyunca Ehl-i Kitab kavramının geçirdiği evrelerinin tümünü birden konu edinmektedir. Aynı şekilde tefsir ilmi de, Kur'an'a bütüncül

²⁴⁴Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 586.

²⁴⁵Yurdaydın, 97.

²⁴⁶Yurdaydın, 97; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 115.

²⁴⁷Müşriklerin tutumunu gösteren ayetlerle (Bakara, 2/ 105; Nisa, 4/ 120; Tevbe, 9/ 8, 10; Mümtehine, 60/ 2) Ehl-i Kitabın tutumlarını gösteren ayetlere (Bakara, 2/ 105, 109, 120; Al-İmran, 3/ 69, 72-73, 100; Nisa, 4/ 44-45, 651) dayanarak Seyyid Kutub bu hükme varmaktadır. Bkz., Kutub, III, 1625-1631.

²⁴⁸Tevbe, 9/ 1-28.

²⁴⁹Cizye ayeti (Tevbe, 9/ 29), bu ayet gurubu ile beraber inmiştir; bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, II, 360; Mevduđi, *Tefhim*, II, 179 ve ayrıca bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 280.

²⁵⁰Kutub, III, 1620.

baktığından Kur'an'daki Ehl-i Kitab kavramını incelemektedir. Böylece Kur'an'ın vahiy sürecinde Ehl-i Kitab kavramının anlam evrelerini ve Kur'an'daki diğer kavramlarla ikili, üçlü veya daha çok yönlü ilişkisini araştırma konusu yapmaktadır. Ancak dinler tarihi, Ehl-i Kitab kavramının dinî anlamını ve bu anlamın tarih içindeki iniş çıkışlarını incelemektedir. Antropoloji ise Ehl-i Kitabın sosyo-kültürel yapısını araştırma konusu yapar. Bu incelemelerinde ilimler, konularının ve sahalarının sınırlarındaki farklılığın yanı sıra araştırma metodunda da farklılıklar göstermektedirler. Görüyoruz ki, ilimler Ehl-i Kitabın ya tüm anlamlarını ya da ilgili anlamını araştırmaktadır.²⁵¹

İslam hukuku zaviyesinden konuya yaklaştığımızda görülecektir ki, İslam hukuku "bir inanç konusundan çok, fert ve toplum olarak müslümanların uyması ve uygulamasının söz konusu olduğu"²⁵² muamelelerle ilgilendiğinden, zahiri muamelenin şekillendiği Ehl-i Kitab statüsünü, yani Ehl-i Kitab kavramının hukukî kimliğini inceler. Ehl-i Kitab statüsünün dayandığı illeti, dolayısıyla bu illete göre zaman ve mekan içinde kapsamının ve ahkâmının değişip değişmeyeceğini saptamağa çalışır. Bunu yaparken Kur'an ve sünnette Ehl-i Kitab kavramının hukukî boyutunun izini sürer, nasslardaki bu boyutu çıkarır ve müstakil olarak ele alır. Hukukî çerçevelere ve kaidelere varmayı hedefler. Bu noktada, İslam hukukunun Kur'an'ın bütünlüğünü sağlayamadığına dair Fazlu'r-Rahman'ın eleştirisini²⁵³ doğru bulmadığımızı ifade etmeliyiz. Zaten Kur'an'ın bütünlüğünü sağlamanın, İslam hukukunun öncelikli konusu olduğunu söylemek ne kadar doğru olur? Kur'an'da, ibadet-uluhiyet anlayışı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.²⁵⁴ Fakat İslam hukuku, ibadetin hukukî yönünü inceler, ibadetlerin farzlarına ve şartlarına ilişkin hukukî hükümlere varır. Bu hükümler, ibadetin uluhiyet anlayışıyla ilişkisini nakzetmediği gibi, İslam hukuku, kavramların diğer boyutuyla ilgili çalışmaları ve tespitleri inkar etmez. Ayrıca İslam hukuku, bir kavramın nasslardaki hukukî kimliğinin izini sürerken, Kur'an'ın ve sünnetin tümünü incelemeyi ihmal etmez. Bu açıdan da İslâm hukuku kendi çerçevesinde Kur'an bütünlüğünü sağlamış olmaktadır.

²⁵¹Nitekim Celal Kirca, bir vesileyle bu konuya dikkat çekmekte ve müfessiri bu konuda uyarmaktadır; bkz., Celal Kirca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, m. y., İstanbul t. y., 27.

²⁵²Bardakoğlu, 481.

²⁵³Mehmet Aydın, "*Fazlu'r-Rahman ve İslam Modernizmi*", İslâm, Fazlu'r-Rahman, Kent Basımevi, İzmir t. y., XXXII.

²⁵⁴Bkz., Mevdudi, *Kur'an'da Dört Terim*, çev. Osman Cilacı ve İsmail Kaya, Umut mtb., İstanbul 1987, 63-74.

İKİNCİ BÖLÜM

EHL-İ KİTAB STATÜSÜNÜN MAHİYETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

-DEĞERLENDİRİLMESİ ve TOPLUMSAL YANSIMASI-

I. EHL-İ KİTAB STATÜSÜNÜN MAHİYETİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Ehl-i Kitab tabiri bir oluşum süreci geçirmiş ve çeşitli anlamlar kazanmıştır. Vahyin son döneminde hukukî bir kimlik kazanarak kavramlaşmıştır. Ehl-i Kitab kavramının hukukî kimliği, kavramın hangi vassıfına bina edilmiştir? Ehl-i Kitab teriminin hukukî anlamının yanı sıra, kazandığı diğer anlamları da devam etmektedir. Hukukî kimliği ile bu anlamları arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Acaba Ehl-i Kitabın hukukî kimliği, bu anlamlardan birine mi dayanmaktadır? Yani hukukî kimliğini oluşturan, Ehl-i Kitab tabirinin dinî anlamı mı, siyasî anlamı mı, yoksa içtimâî anlamı mıdır?

Bu meseleye başka bir açıdan baktığımızda ise karşımıza şu çıkmaktadır: Ehl-i Kitab statüsü, Ehl-i Kitabı verilmiş bir imtiyaz mı, yoksa müslümanlara sağlanmış bir kolaylık mıdır? Eğer bir imtiyazsa, bu statü, Ehl-i Kitabın bizzat taşıdıkları bir vasıftan dolayı kazandıkları bir hak olmaktadır. Öyleyse onlara böyle bir imtiyazı sağlayan bu vasıf veya vasıfları nelerdir?

Esasen bu sorular, Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine ilişkin yaklaşımların temelinde yatan eğilimleri yansıtmaktadır. Eğilimlerin ve sorulara aranan cevapların farklılığına göre, Ehl-i Kitab kavramının mahiyeti ile ilgili yaklaşımlar değişiklik göstermektedir.

Ehl-i Kitabın mahiyeti ile ilgili bu farklı yaklaşımları yedi başlık altında toplamak mümkündür. Her bir yaklaşımı izah ettikten sonra onun değerlendirilmesine geçilecektir.

A. DİNÎ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ

1. DİNÎ YAKLAŞIM

Bu yaklaşımda Ehl-i Kitab kavramı, dinî çerçevede ele alınmaktadır. Ehl-i Kitab statüsünün esas ve illeti, Ehl-i Kitabın dinî yapılarında aranmaktadır. Bunu yaparken ya sadece inançlarına ya da kitaplarına dayanan olduğu gibi, inançları ve kitaplarının ikisine birden dayanan da vardır. Bu itibarla, konunun üç başlıkta incelenmesi uygun olmaktadır.

a. Esasın İnançta Olması

Ehl-i Kitab statüsünün esasını, Ehl-i Kitabın inançlarında bulanlar, farklı hususlara daha çok vurgu yaptıklarından çeşitli eğilimler ortaya çıkmaktadır. Bu eğilimleri üçe ayırmak mümkündür:

i. Tevhidî Kökün (İlahî Aslın) Olması:

Buna göre, Ehl-i Kitab kavramının özünde tevhidî kök yatmaktadır. Bu eğilim, Ehl-i Kitab statüsünde olan gayr-i müslimlerin, semavî bir dine tabi olmuş olmalarını öne çıkarmaktadır. Zira Ehl-i Kitab dinlerinin aslında (أصل الدين) tevhid bulunmaktadır.¹ Şirk bu dinlere sonradan girmiştir. Ama yine de tevhidi iddia etmekte ve açığa vurmaktadırlar.² Bu nedenle, ehl-i kitab sayılmayan müşrik dinlerinden daha hayırlı ve üstündürler.³ Nitekim bu dinler ile İslam dini arasında yakınlık ve irtibat bulunmaktadır.⁴

ii. Mutlak Şirk Olmaması:

Bu eğilim şöyle ifade edilebilir: Tevhid inancını bozan ve şirk günahını irtikap eden herkes, İslam dairesinin dışında kalır; ama müşrik statüsünde olup olmamasında irtikap ettiği şirkin çeşidi belirleyici olmaktadır. Yani bu eğilimde, irtikap edilen şirk illet olarak öne çıkarılmaktadır. Zira, "nasıl ki, bir parça ilim öğrenmiş olan herkes alim vasfını kazanamıyorsa, bir şirk irtikap eden herkes de hemen müşrik statüsünde sayılmıyor",⁵ diye izah getirilmektedir. Buna göre, Ehl-i Kitab statüsünden çıkartan şirk, mutlak şirkdir. Bu mutlak şirk, biri başlangıcı diğeri mahiyeti itibariyle iki şekilde anlaşılabilir.

Başlangıcı itibariyle ele alındığında, inancın aslında (أصل الدين) şirkin olmadığı, yani şirkin sonradan girdiği anlamına gelmektedir.⁶ Ancak mutlak şirk olmaması hususuna vurgu yapanlar, mutlak şirki diğer yönüyle ele almışlardır.

Şirkin mahiyeti itibariyle ele alınan mutlak şirkte, tevhide zıt ve uzak olma esası yer almaktadır. Bu şirkte, Allah'la beraber başka şeylere de ibadet edilmekte, hatta aslen Allah'a değil de putlara

¹Serahsi, *el-Mebsut*, X, 119, XI, 236; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Bekr Merğınani (593 h.), *el-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y., VIII, 406; Babertî, VIII, 406; Celalüddin el-Havarizmî el-Kırlanı (767 h.), *el-Kifaye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y., VIII, 406; Aynî, *Binaye*, X, 636, 642-643; Meydanî, II, 233; İzzetî, 319; Abdullhakim el-Afğani el-Kandeharî (1326 h.), *Kesfû'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Karaçi 1987, II, 219; Muhammed Hüseyin et-Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetü İsmailiyyan, b.y. 1970, IX, 249; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 444-445; Ahmed Şelebi, *el-Müctema'ü'l-İslamî*, Mektebettü'n-Nehdatü'l-Misriyye, Kahire 1963, 52; Razvi, 146; Ebu Zehra, *el-Ahval*, 98-99; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1969, II, 103; Zeydan, *Ahkamü'z-Zimmîyyîn ve'l-Müstemenîn*, m.y., b.y. 1976, 11; Kardavî, *İslâm'da Helâl ve Haram*, çev. Mustafa Varlı, Elif Ofset, İstanbul 1990, 298; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Bayrak mtb., İstanbul 1991, III, 230; *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, VII, 140; Kaya, "Ehl-i Kitap", X, 516.

²Serahsi, *Mebsut*, XI, 236 ve *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, Şeriketü'l-İlanatı's-Şarkıyye, b.y. 1971, I, 146; Aynî, *Binaye*, X, 636, 642-643; Bilmen, II, 104-105.

³İbn Teymiyye, *Mecmu*, XIX, 21; Sa'di Çelebi Sadullah b. İsa (945 h.), *Hasıye ale'l-Inaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y., V, 293; Remî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 291.

⁴Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192; Ebu Zehra, *el-Ahval*, 99-100; Farukî, *Tevhid*, 31; Gönenç, *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, II, 192; Nitekim W. Montgomery Watt, Hristiyan ve İslam inançlarının farklı olmasına rağmen, esas itibariyle birbirlerine çok yakın olduklarına dair bir görüşü bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz.; W. Montgomery Watt, *Günümüzde Hristiyanlık ve İslam*, çev. Turan Koç, Eramat mtb., İstanbul 1991.

⁵Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 350.

⁶İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 21, XV, 92-93, XXXII, 179, XXXV, 214; Kasımî, III, 558, VI, 1863, XVII, 6229.

ibadet edildiği olmaktadır.⁷ Yani müşriklikte şirk açık olup, Allah'a tapınma kalkmıştır.⁸ Hatta yaratıcı unsuru inkar ettikleri dahi olmaktadır.⁹ Ama Hristiyanlardaki teslis inancı böyle değildir.¹⁰ Buna göre, müşrik statüsündeki dinlerde ne doğrudan ne dolaylı bir tevhid iddiası mevcuttur.¹¹ Hatta müşrik dinleri tevhide taban tabana ters düşmektedir.¹² Bu inançların, İslam akidesi ve tevhid inancı ile hiçbir irtibatı yoktur.¹³ Nitekim müşrik statüsünde sayılan Mekkeli ve diğer Arap müşrikleri, o dönemin en kötü şirkin içinde idiler.¹⁴ Mutlak şirk diye izah edilen bu batıl inanışların, o dönem yaygın olan üç inanç çeşidinden ateizmi ve politeizmi¹⁵ kapsadığı söylenebilir. Hatta bunu bir adım daha ileri götürüp, şirkin tüm çeşidini kapsadığı şeklinde keskin bir iddia sergileyenler de olmaktadır.¹⁶

Bu eğilime göre, Ehl-i Kitabın şirki daha eksik ve daha hafifken, müşrik dinlerinde bunun tersi söz konusudur.¹⁷ Böylece Ehl-i Kitab müşriklerden ayrılmaktadır.¹⁸

iii. Her İki Anlayışa Yer Verenler:

Bu eğilimi, yukarıda zikredilen her iki anlayışa eşit derecede vurgu yapanlar oluşturmaktadır. Bu eğilimde olanlar, Ehl-i Kitabın aslen ilahî bir dine mensup olmalarına yaptıkları vurgu kadar, Ehl-i Kitabdaki şirkin mutlak şirk olmamasına da vurgu yapmaktadırlar.¹⁹ Bunu yaparken mutlak şirki, mahiyeti itibariyle ele almaktadırlar. Bu noktada, Ehl-i Kitab inancının, müşrik dinlerinde olduğu gibi İslam'ın tamamına muhalif ve tevhide uzak olmadığına değinilmektedir.²⁰ Öte yandan mutlak şirk, başlangıcı itibariyle de ele alınmakta ve Ehl-i Kitabın inancında, müşrik dinlerinde olduğu gibi inancın aslında şirkin olmadığı, yani şirkin, inanca sonradan girdiği ifade edilmektedir.²¹

Özetle tüm bu eğilimlerin ortak yanı, Ehl-i Kitab kavramının esasını inançta aramalarıdır. Bu çerçevede bir dinin mensupları ilahî bir kitaba sahip olsalar dahi, Ehl-i Kitab inancıyla bağdaşmayan ve yıldızlara tapmak gibi mutlak şirk örneğine giren bir inanca ve sapkınlığa düşerlerse Ehl-i Kitab kapsamında olamazlar.²²

⁷Bedran, *el-Alakatü'l-İctimaiyye*, 28; İbn Teymiyye'nin ise, "mahza şirk" diye ifade ettiği olmaktadır; bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 177.

⁸Hayit, 105, 113; İbrahim Bayraktar, *Edebi ve İlmi Açından Hadis*, Işık mtb., İzmir 1993, 226.

⁹Bedran, *el-Alakatü'l-İctimaiyye*, 13.

¹⁰Şeltut, 295; Hayit, 105; Bayraktar, *Edebi ve İlmi Açından Hadis*, 226; Beyza Bilgin, "Gutachten zur Eheschliessung zwischen einem Christen und einer Muslimin", CIBEDO, C. 10 S. 3 (1996), 114.

¹¹Yazır, II, 94, V, 478-479; Şeltut, 295; Mevdudi, *İtikadî, İktisadî, Sosyal ve Siyasal ve Fikhî Meselelere Fetvalar*, m.y., İstanbul 1990, II, 125-127.

¹²Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192; İbn Aşur, *Tefsir*, II, 263; Mehmet Yalar, *Gayrimüslim Bir Ülkede İslamî Hayatın Problemleri*, m.y., İstanbul 1993, 119-121; Hayit, 157; Bozgöz, 68; Medeni, 23.

¹³Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192-193.

¹⁴Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 283; Hasan en-Nedvi, *Müslümanların Çöküşü ile Dünya Neler Kaybetti*, çev. Abdulkerim Özaydın, Bayrak mtb., İstanbul 1986, 95.

¹⁵Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Yıldızlar mtb., İstanbul 1986, 20-26.

¹⁶Bozgöz, 78.

¹⁷İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehlî'z-Zimme*, I, 15; Sa'di Çelebi, V, 293; Remlî, *Nihayeti'l-Muhtac*, VI, 291; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 187; İbn Aşur, *Tefsir*, XXX, 475.

¹⁸İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehlî'z-Zimme*, I, 15; Aynî, *Binaye*, X, 643.

¹⁹Bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, I, 86, IV, 208 ve *el-Fetava'l-Kübra*, III, 117-118; Kasımî, III, 558; Şerbasi, I, 221-222; Bedran, *el-Fikhu'l-Mukaren li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut t.y., 117; Zuhaylî, *Asaru'l-Harb*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1992, 99.

²⁰İbn Teymiyye, *Mecmu*, I, 86; Bedran, *el-Fikhu'l-Mukaren*, 117; Şerbasi, I, 221-222; Zuhaylî, *Asaru'l-Harb*, 99.

²¹İbn Teymiyye, *Mecmu*, IV, 208, XII, 21, XV, 92-93; XXXII, 179, XXXV, 214; Kasımî, III, 558, XVII, 6229.

²²İbn Abidin, II, 290; Bilmen, II, 103.

b. Esasın İlahî Kitapta Olması

Bu yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsünde olan gayr-i müslimlerin ilahî bir kitaba inanmış olmalarını öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım çok eskilere dayanmakta, hatta sahabe ile başlatılabilmektedir. Nitekim Hz. İbn Abbas'ın şöyle buyurduğu nakledilir: "Şüphesiz Yahudi ve Hristiyanların zebaihleri/kestikleri helal kılınmıştır. Çünkü onlar, Tevrat ve İncil'e inanıyorlardı."²³ Her ne kadar Hakim, bu mevkuf hadisin sahihain şartında olduğunu ifade etse²⁴ de, Zehebî sadece sahih olduğunu belirtmekle yetinmektedir.²⁵ Fakat zevaid alimi Heysemî, bu mevkuf hadisi eserinde tahrir ettikten sonra zayıf olduğunu kaydetmektedir.²⁶ Öyleyse bu yaklaşımın sahabeyle başlatılması tartışmaya gayet açıktır. Ancak bu yaklaşımın sahabeyle başladığını söylemek o kadar mümkün gözükme de, ilk asırlardan beri bu yaklaşımın, gerek eski alimlerce²⁷ gerek muasır alimlerce²⁸ yaygın bir şekilde benimsendiğini kesin bir şekilde söylemek mümkündür.

c. Esasın İnançta ve İlahî Kitapta Olması

Yukarıdaki yaklaşımların yanı sıra kaynaklarda, her iki unsurun beraberce aynı derecede dile getirildiği görülmektedir.²⁹ Bu durumu, Ehl-i Kitab statüsündeki esası tespitite, hem inanca hem de ilahî kitaba eşit yer veren ayrı bir yaklaşım olarak görmek mümkündür. Bu yaklaşımda, Ehl-i Kitab kavramının esasının şöyle formüle edildiği de olmuştur; Allah inancı, Kitap inancı, Peygamber inancı, Ahiret inancı.³⁰

²³Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Hakim en-Nisaburî (405 h.), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. Beyrut 1995, II, 341; Nureddin Ali b. Ebu Bekr el-Heysemî (807 h.), *Mecme'u'z-Zevaid ve Menba'i'l-Fevaid*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, IV, 36.

²⁴Hakim, II, 341.

²⁵Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (748 h.), *Taakkubâtü'l-Müstedrek*. (Müstedrek ile Beraber Basım), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 341.

²⁶Heysemî, IV, 36.

²⁷Ebu Abdillâh b. Muhammed el-Hasan eş-Şeybanî (189 h.), *Kitabü'l-Hucce ala Ehli'l-Medine*, ilk. Mehdi Hasan el-Kilani el-Kadirî, Alemü'l-Kütüb, b.y. 1983, III, 338; Taberi, *Camiu'l-Beyan*, IV, 100, V, 263; Maverdi, *Havî*, XIV, 285,287; Kaffal, VI, 388; İbn Kudame, *Muğni*, VII, 796; Kurtubî, II, 70; Karafi, IV, 170, 323; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 17, XVII, 342, XXXV, 228; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, II, 432; Merdavi, VIII, 136; Bikafi, VI, 24-25; Heytemî, VII, 322; Remli, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 290; Buhutî, *Keşşafü'l-Kudâ*, VI, 19; Muhammed b. Abdülhakî b. Yusuf ez-Zürkanî (1122 h.), *Şerhu'z-Zürkanî ala Muvattai'l-İmam Malik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 186; Meydanî, III, 7; Şirbinî, IV, 266.

²⁸Karaman, II, 230; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 186; Zuhaylî, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, IX, 125 ve *Asaru'l-Harb*, 718; Şerbasî, I, 576; Şelebi, *Ahkam*, 227; Attas, *İslam ve Laisizm*, 35; Şener, "İslam Hukukun'da Gayr-i Müslimler", 42; Kesler, 71-72; Karadavî, *Gayru'l-Müslimin fi'l-Müctema'l-İslamî*, 6; Hamidullah, *Hz. Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, 23; Mustansır Mir, *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya, m.y., İstanbul 1996, 117; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsir*, m.y., İstanbul 1988, II, 469; Yahar, 97; Muhammed İqbal Siddîq, *The Family Law of Islam*, Kazi Publications, Lahor 1984, 177; Selman, III, 201; Muhyiddin Kadî, "el-Ecvibe ale'l-İstisfarati'l-Mukaddeme mine'l-Ma'hedi'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî", Mecelletü Mecme'l-Fikhi'l-İslamî, C. 2 S. 3 (1987), 1251.

²⁹Maverdi, *Havî*, IX, 222, XIV, 285, 287; Abdullah b. Mesud Sadru's-Şeria (747 h.), *Şerhu'l-Vikaye*, (Keşfü'l-Hakaik ile Beraber Basım), İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslamiyye, Karaçi 1987, I, 165; Aynî, *Binaye*, X, 637; Zeynüddin b. Nuceym (970 h.), *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, Kahire t.y., III, 110-111; Remli, *Nihayetü'l-Muhtac*, VII, 303; İbn Abidin, II, 289; Afğanî, I, 166; Nizamüddin, I, 281; Zeydan, *el-Mufasssal*, VI, 307; Abdülvehhab Hallaf, *Ahkamü'l-Ahvali's-Şahsiyye fi's-Şeria*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990, 55; Bilmen, III, 342; Şelebi, *Ahkam*, 223,235; Şaban, *el-Ahkamü's-Şer'iyye li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Camiatü Karyunis, Bingazi 1993, 174; Abdullah b. İbrahim b. Ali et-Tarikî, *el-İsti'ane bi gayri'l-Müslimin fi'l-Fikhi'l-İslamî*, Müessesetü'r-Risale, Riyad 1414 h., 37; Mevdudî, *Tefhim*, VII, 186; Muhammed es-Semma, *el-Müfid mine'l-Ebhas fi Ahkamü'z-Zevac ve't-Talak ve'l-Miras*, Dâru'l-Kalem ve Dâru's-Şamiyye, b.y. 1995, 63; Kesler, 13, 257; Yurdaydın, 97.

³⁰Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 73-76, 283; Abdül Mün'im Ahmed Bereke, *el-İslam ve'l-Musavâ beyne'l-Müslimîn ve gayri'l-Müslimîn fi Usuri't-Tarihi'l-İslamî ve'l-Asri'l-Hadis*, Müessesetü Şebabî'l-Camia, İskenderiye 1990, 168

Şu aşamada, bir alimin farklı görüşlerde aynı anda yer alabilmesi³¹ dikkatleri çekmektedir. Bu durum, yaklaşımlar arasındaki farklılıkların net olmadığına ve Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine ilişkin görüşlerde alimlerin çok emin olmadıklarına işaret olarak kabul edilebilir. Bu hususu, konunun değerlendirilmesinde daha iyi tespit etmek mümkün olacaktır.

2. DİNİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Görülmektedir ki, bu yaklaşım temelde, Ehl-i Kitab statüsünün imtiyaz olduğu anlayışına dayanmaktadır.³² Buna göre, Ehl-i Kitab statüsü bir imtiyaz, yani Ehl-i Kitabın kendilerinde taşıdıkları bir vasıftan doğan bir ayrıcalık veya haktır. Bu yaklaşım da, onlara imtiyaz sağlayan bu vasfı, onların dinlerinde aramaktadır.

Ehl-i Kitab tabirinin oluşum sürecinde kazandığı anlamlardan biri de, dinî anlamdır (dinî kimlik).³³ Bu açıdan Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine dair dinî bir yaklaşım getiren bu görüş, tabirin zahiriyle uygunluk arz etmektedir. Ayrıca tabirde yer alan kitap kelimesinin, Kur'an'daki kullanımına da uygun olduğunu söylemek mümkündür. Zira kitap kelimesi, Kur'an'da tek bir kutsal kitaba hasredilmemiş, aksine Fazlu'r-Rahman'a göre, ilahî kitapların genel adı olmuştur.³⁴ Aynı paralelde, "İslam'da vahyin en büyük sembolü kitaptır", diyor Nasr, "...onun için vahy edilmiş diğer dinlerin müntesipleri Ehl-i Kitab diye mülâhaza edilmişlerdir."³⁵

Bu yaklaşım, Yahudilerin ve Hristiyanların Ehl-i Kitab, Arap putperestlerin de müşrik sayılmalarına ve ayrı statüde değerlendirilmelerine açıklık getirebilmiş ve bir ölçüde başarılı olmuştur. Bu yaklaşımda, dinî anlamlar da ihtiva eden Ehl-i Kitab ve müşrik kavramları, dinî bir yaklaşımla izah edilmeğe çalışılmıştır. Bu esnada İslam'ın değer atfettiği ve saygı duyduğu tevhid, kitap, peygamber ve ahiret gibi mefhumlara ve bu mefhumların kalıntılarına vurgu yapılmıştır. Bu durum, İslam'ın genel inanç prensiplerine uygun düşmektedir. Ayrıca inanç temeline dayalı bir toplum oluşturmak isteyen İslam'ın, Ehl-i Kitab statüsünde de inancı gözetmiş olması akla daha yakın gözükmektedir. Yine de bu yaklaşımın doğruluğunu ifade eden açık bir nass mevcut değildir.

Dinî yaklaşımın, sayılabilecek olumlu yönlerinin yanı sıra, hukukî bir statünün esasını (öz-illet), dine dayandırması açısından beraberinde getirdiği problemleri de yok değildir. Hatta, zaman zaman tutarsızlığa düştüğünü görmek mümkündür. Bu durumun açıklık kazanması için konuların tek tek değerlendirilmesine geçelim.

a. Esasın İnançta Olmasının Değerlendirilmesi

Ehl-i Kitab kavramının esasını inançta arayan görüşte, biri ilahî aslın bulunması, diğeri mutlak şirkin bulunmaması olmak üzere iki eğilim vardır. Aslında her iki eğilim aynı noktaya iki ayrı yönden yaklaşımdan ibarettir. Nitekim ilahî aslın olması şeklinde ifade edilen birinci eğilim, konu-

³¹Bkz., Maverdî, *Havî*, IX, 222, XIV, 285, 287; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 17, XIX, 21, XXXV, 228; Aynî, *Binaye*, X, 637, 742-643.

³²Nitekim imtiyaz lafzının açıkça ifade edildiği görülmektedir; bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XV, 93, XXXII, 179; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 188; Ayrıca bkz., Zürkanî, II, 186.

³³Bu konu "Oluşum Süreci" başlığı altında ele alınmıştır.

³⁴Fazlu'r-Rahman, *Ana Hatırlarıyla Kur'an*, Yıldızlar mtb., Ankara 1993, 299-300.

³⁵Nasr, *İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmed Özel, m.y., İstanbul 1985, 47.

ya, Ehl-i Kitab sayılan Yahudi ve Hristiyanlar nokta-i nazarından bir izah getirmekte iken, mutlak şirkin olmaması şeklinde ifade edilen ikinci eğilim ise, Ehl-i Kitabın kavramsal ve hukukî karşıtı olan müşrik statüsü içinde yer alan Arap putperestlerin durumundan hareketle bir izah getirmektedir. Öyleyse bu iki eğilimin paralelinde konunun değerlendirmesini sürdürelim.

i. Birinci Eğilim: İlahî Aslın Olması

Bu eğilimin, Ehl-i Kitab statüsünde olan gayr-i müslimlerin semavî (ilahî) bir dine tabi olmuş olmalarını öne çıkarmakta olduğunu görmüştük. Bunu yaparken öne sürdükleri izahlar ve gerekçelerin temelde iki noktada toplandığını söylemek mümkündür: Birincisi; Ehl-i Kitab dinlerinin aslında (أصل الدين) tevhid bulunmaktadır.³⁶ Şirk bu dinlere sonradan girmiştir; ama tevhid izleri silinmemiştir.³⁷

İkincisi; Ehl-i Kitab dinleri ile İslam arasında bir yakınlık bulunmaktadır.³⁸ Bu dinler, tevhidi iddia ve izhar etmekte,³⁹ ve bu açıdan müşriklerin dinlerinden daha az şirke bulaşmış durumdadırlar. Hatta bu nedenle onlardan daha üstün ve hayırlıdırlar.⁴⁰

(1). Birincisi: Tevhid İzlerinin Varlığı

Görülmektedir ki, bu izahlarda dinin aslının büyük yeri vardır. Şu kadar var ki, bundan neyin kastedildiği kesin olarak belli değildir. Aslı'd-din tabiri ile Ehl-i Kitab sayılan Yahudi ve Hristiyanların dinlerinin aslen semavî/ilahî olmasını kastedenler vardır.⁴¹ Bunlara göre, başlangıçta onların ilahî ve hak dinleri vardı. Sonraları tebdil ve tahrifle dinlerine şirk bulaştırmışlar da olsa,⁴² hatta inançları ve dinleri asliyetlerini kaybedecek kadar bozulmuş da olsa,⁴³ dinlerinin aslı ilahî olması nedeniyle saygı duyulmakta ve onlara ayrı bir statü tanınmaktadır.⁴⁴

Ayrıca aslı'd-din tabiriyle, şirkin bulaşmasına rağmen dinlerinde hak dinin özelliklerinin, kalıntılarının ve izlerinin bulunmasının da anlaşıldığı olmaktadır.⁴⁵ Bunların ilahî dinlerdeki ortak husus olduğu belirtilmektedir.⁴⁶ Bunların dışında aslı'd-din tabirinin kapsamına kısmen de olsa, dindeki uygulamanın da dahil edildiği görülmektedir.⁴⁷

³⁶Serahsî, *Mebcut*, X, 119, XI, 236; Merğinanî, VIII, 406; Kirlanî, VIII, 406; Babertî, VIII, 406; Aynî, *Binaye*, X, 636, 642-643; Meydanî, II, 233; Tabatabaî, *Mizan*, IX, 249; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 444-445; Ahmed Şelebi, 52; Razwi, 146; İzzetî, 319; Bilmen, II, 103; Zeydan, *Ahkamü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenîn*, 11; *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, VII, 140; Karaman, III, 230; Kaya, "*Ehl-i Kitap*", X, 516.

³⁷Serahsî, *Mebcut*, XI, 236 ve *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, I, 146; Aynî, *Binaye*, X, 636, 642-643; Bilmen, II, 104-105.

³⁸Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, V, 264; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192; Farukî, *Tevhid*, 31; Gönenç, *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, II, 192; Nitekim W. Montgomery Watt, Hristiyan ve İslam inançlarının farklı olmasına rağmen, esas itibariyle birbirlerine çok yakın olduklarına dair bir görüşü bulunmaktadır. Geniş bilgi için, bu konuya dair eserine bkz.; W. Montgomery Watt, *Günümüzde Hristiyanlık ve İslam*.

³⁹Serahsî, *Mebcut*, XI, 236 ve *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, I, 146; Aynî, *Binaye*, X, 636, 642-643; Bilmen, II, 104-105.

⁴⁰İbn Teymiyye, *Mecmu*, XIX, 21; Sa'dî Çelebi, V, 293; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 291.

⁴¹Serahsî, *Mebcut*, X, 119, XI, 236; Merğinanî, VIII, 406; Kirlanî, VIII, 406; Aynî, *Binaye*, X, 636, 642-643; Babertî, VIII, 406; Meydanî, II, 233; Tabatabaî, *Mizan*, IX, 249; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 444-445; Ahmed Şelebi, 52; Razwi, 146; İzzetî, 319; Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, m.y., İstanbul t.y., 925; Bilmen, II, 103; Zeydan, *Ahkamü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenîn*, 11; *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, VII, 140; Karaman, III, 230; Kaya, "*Ehl-i Kitap*", X, 516.

⁴²Maverdî, *Havî*, IX, 222; Kesler, 13, 242.

⁴³Razi, XVI, 33; Kesler, 13.

⁴⁴Maverdî, *Havî*, IX, 222; Razi, XVI, 33; Tarikî, 37; Kesler, 13, 247.

⁴⁵Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 188; Farukî, *Tevhid*, 25.

⁴⁶Farukî, *Tevhid*, 25.

⁴⁷Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallal (311 h.), *Ahkamu Ehl-i'l-Milal mine'l-Cami' li Mesaili'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 1994, 160; Bağdadî, 355; Bedran, *el-Fıkhu'l-Mukaren*, 119.

Öncelikle aslî'd-din tabirinin birinci anlamı, yani Ehl-i Kitap dinlerinin başlangıcının ve aslının semavî/ilahî olduğu anlamı ele alındığında, bu anlamın tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Nitekim Ehl-i Kitap statüsünün aslî'd-dine saygıdan kaynaklandığı fikrine varan Razi'nin, diğer görüşlerde var olduğunu gördüğü çıkmazlardan kaçmak için bu görüşe meylettiğini müşahade etmek mümkündür.⁴⁸ Yoksa bu görüşün sağlamlığına kani olarak bu görüşe meyletmemiştir.⁴⁹ Fakat bu görüşün de bazı açmazlarının olduğu gözden kaçmamaktadır; zira beraberinde getirdiği bazı sorunları çözmemiştir. Bir kere, sonradan şirke batmış ve asliyetini dahi kaybetmeğe yüz tutmuş bir dinin aslen semavî/ilahî olduğunun ne önemi vardır? Dinin aslen ilahî olmasının, o dinin muharref ve mübeddel haline inanan, belki de o dine bir parça daha şirk bulaştıran insanlara bir ayrıcalık getirdiği fikri, ilmi dayanaklardan yoksundur. Hatta bu görüşün, insanın yüceliğinin ve değerinin, atalarından değil⁵⁰ de, bizzat kendisindeki vasıftan olacağı⁵¹ prensibini getirmiş olan İslam'la bağdaştığını söylemek oldukça zordur. Kaldı ki, dinlerinin aslen semavî/ilahî olduğu hususu, bu dinlerin mensuplarına bir ayrıcalık ve imtiyaz değil, bir külfet ve cürüm getirmelidir. Zira bu görüşe göre, mensupları Ehl-i Kitap sayılmayan dinler, aslen semavî/ilahî olmayıp, tâ başlangıçtan itibaren şirk içindedir. Bu duruma şöyle bir itiraz yöneltilebilir; "İyi ya, Ehl-i Kitap olanlar aslen semavî/ilahî olan hak bir dini tebdil ve tahrif etme suçunu işlemişlerken, Ehl-i Kitap olmayan ve hak dinleri de olmamış olan diğer din mensupları böyle bir cürüm işlememişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Ehl-i Kitap, bırakın ayrıcalığı ve imtiyazı, cezayı bile hak eder." Burada teorik olarak şunu da söylemek mümkündür; Ehl-i Kitap olmayan diğer din mensuplarının da aslen ilahî bir dini olsaydı, belki bu dini hiç tahrif etmeyeceklerdi. Bu en azından teorik olarak mümkündür.

Yöneltilebilecek bu itirazların dışında, esasen bu görüşün nasslara da uygun düşmediği söylenebilir. Açıktır ki, nasslarda Ehl-i Kitap tabiri ile, tebdil ve tahrif öncesinde dinin aslının bulunduğu ve henüz hak din olma safiyetini kaybetmemiş zamanlarda o dine inananlar kastedilmemiştir. Zaten onlara Ehl-i Kitap değil müslüman denirdi. Nasslarda Ehl-i Kitap tabiri ile kastedilen, muharref ve mübeddel bir dinin mensuplarıdır.⁵² Buna göre, söz konusu edilen görüşün isabetli olduğunu söylemek oldukça zordur.

Ayrıca bu görüşün, Kur'an'ın tevhid tarihine ilişkin genel anlayışına uygun düştüğü de pek söylenemez.⁵³ Zira Kur'an'a göre, insanlık dünyadaki serüvenine hak dinin bilgisiyle başlamıştır.⁵⁴ Ama insanlar zamanla şirke ve batıla dalarak dinlerini tahrif etmişler ve sapıtmışlardır. Yine de tarih boyunca bütün toplumlara hak dini bildiren peygamberler gönderilmiştir.⁵⁵ Görülmektedir ki, insanlık aslen ilahî bir dine sahip olduktan sonra batıla sapsın ve şirke batmıştır.

Bununla beraber bu görüş, Arap putperestlerin Ehl-i Kitap değil de, müşrik sayılmalarını izah etmeğe elverişli değildir. Çünkü Arap putperestlerin, Hz. İbrahim'in getirdiği ve Hz. İsmail'in de

⁴⁸Bkz., Razi, XVI, 33.

⁴⁹Bkz., Razi, XVI, 33.

⁵⁰Bkz., Hud, 11/ 45-47.

⁵¹Hucurat, 49/ 13.

⁵²İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 228.

⁵³Mevdudi, *Tefhim*, I, 132-133.

⁵⁴Bakara, 2/38-39, 215.

⁵⁵Nahl, 16/ 36; Kâsas, 28/ 59.

tebliğ ettiği Hanif dinine şirk sokmak suretiyle sapıttıkları ve putperestliğe vardıkları bilinmektedir.⁵⁶ Üstelik Arap putperestlerin kendileri dahi, dinlerinin Hz. İbrahim'e ve Hz. İsmail'e dayandığını ifade etmekle⁵⁷ beraber onların putlara hiç tapmadıklarını biliyorlardı.⁵⁸ Hatta dinlerine sonradan giren putların, ilk defa kimin tarafından sokulduğunu da biliyorlardı.⁵⁹

Ehl-i Kitab statüsünün esasını, dinin aslen semavî/ilahî olmasında tespit eden bu görüş, tahrifi inkar etmemektedir. Yani mensupları Ehl-i Kitab sayılan dinlerde, aslın ilahî olduğunu, ama mensuplarının müşrik statüsüne dahil olduğu dinlerin aslen ilahî olmadığını ifade ederken, Ehl-i Kitab dinlerinin tebdile ve tahrife uğrayabileceği ve şirkin girebileceği gerçeğini kabul etmektedir. Burada bu görüşün çözmesi gereken bir problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; İslam'ın⁶⁰ dışında, hiçbir dinin tebdil ve tahriften korunmuş olduğu garantisizdir. Yani bir dinin asliyetini dahi kaybedecek kadar tahrifi imkan dahilindedir. Öyleyse tahrife uğramış ve halen uğramakta olan, muhtemelen gelecekte de tahrife uğrayacak olan bir dinin, aslen semavî/ilahî olduğunu tespit etmek oldukça zor ve hatta imkansızdır. Zira bu tespiti yaparken nasıl bir ölçü kullanılacaktır? İlahî dinlerdeki ortak özelliklerin neler olduğu hakkında da farklı görüşler mevcuttur.⁶¹ Ayrıca tüm ihtilaflara rağmen, bir veya bazı ortak özelliklerde ittifak sağlanmış olsa bile, böyle bir yöntem görüşün kendisi ile çelişir. Çünkü bu görüş, dinin aslen semavî/ilahî olmasını esas olarak kabul etmiş ve sonraki tahriflere itibar etmemiştir. Sonraki tahrif aşamasında, bu tespit edilen ortak özellik(ler) de tebdile ve tahrife uğramış, böylece kaybolmuş olabilir. Bu durumda, tespit edilen ortak özellik(ler) çerçevesinde bir dinin semavî/ilahî olmadığı neticesine varılabilecektir. Bu ise, görüşün itibar etmemiş olduğu bir bilgiye dayanarak, görüşün esas aldığı ve değer verdiği bir hususun, yani o dinin tevhidi bir asla dayanmış olmasının yok sayılması gibi bir yanlışlığa götürebilecektir. Bu noktanın, görüşün açmazlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan ölçü olarak Kur'an'ı kabul edersek, aslen semavî/ilahî dinler olarak Yahudiliğin ve Hristiyanlığın açıkça zikredildiğini görürüz. Bu durumda yine, "zikredilmeyen diğer dinlerin durumu ne olacak?" sorusu cevapsız kalmaktadır. Şu kadar var ki, Kur'an'da zikredilen Yahudiliğin ve Hristiyanlığın dışındaki diğer dinler aslen semavî değildirler, şeklinde bir iddiaya meyledildiğinde böyle bir soruya meydan verilmemiş olur. Fakat böyle bir iddia ilmi dayanaklardan yoksundur. Zira Kur'an'ın, diğer dünya dinlerini zikretmeyip, Yahudileri ve Hristiyanları zikretmesinin ve geniş yer vermesinin sebebi, şüphesiz semavî olan dinleri bildirmek değildir. Çünkü Kur'an'ın amacı dinler hakkında tarihi bilgi vermek, onları tanıtmak değildir.⁶² Hicaz'da nazil olan Kur'an'ın muhatapları, tabiatıyla müşrik arapların yanı sıra Yahudiler ve Hristiyanlardı. Bu nedenle diğer dinlerden değil de

⁵⁶Şafî, *Ümm*, V, 7; Haşim b. Muhammed b. es-Sâ'ib b. Bişr b. el-Kelbî (206. h.), *Putlar Kitabı (Kitabü'l-Esnam)*, thk. Ahmed Zeki Paşa, çev. Beyza Düşüngen, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969, 26-27 (aslı 6); İbnü'l-Cevzî, *Telbis*, 60; Esad, 110, 280; Şükri Alusi, II, 195; Tabatabaî, *Mizan*, III, 305; Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 24; Selman, III, 203; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 173.

⁵⁷Esad, 302; Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 16-17, 24.

⁵⁸Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 24.

⁵⁹Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 24.

⁶⁰Burada özellikle Kur'an kastedilmektedir; bkz., Hicr, 15/ 9.

⁶¹Farukî, *Tevhid*, 25; Razvî, 146; İzzetî, 319; Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 99; Hüseyin Atay -Yaşar Nuri Öztürk -Beyza Bilgin - Rami Ayaz -Arif Güneş -Hasan Elik, *İslam Gerçeği*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995, 18.

⁶²Ekrem Sankıoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", İslamî Araştırmalar Drg., C. 1 S.1 (1986), 26.

onlardan bahsetmesi gayet doğaldır. Öte yandan Kur'an, onlardan ve inançlarından bahsederken, konuya diyalektik olarak yaklaşmaktadır.⁶³ Ayrıca söz konusu iddia, önceden de ifade edildiği gibi Kur'an'ın tevhid tarihine ilişkin genel anlayışına ters düşmektedir.

Aslü'd-din tabirinin ikinci anlamına, yani ilahî dine şirkin bulaşmasına ve tahrife uğramasına rağmen hak dinin özelliklerinin, kalıntılarının ve izlerinin bulunduğu anlamına gelince, bu anlamda da birinci anlamdaki gibi problemlerin mevcut olduğu görülmektedir

Anlaşılmaktadır ki, bu görüş Ehl-i Kitab sayılan Yahudi ve Hristiyanların durumundan hareketle bir izaha girişmiştir. Yahudiler ve Hristiyanlar açısından bakıldığında, bu izah, belli oranda isabet de etmiştir.

Bu görüş, tahrife rağmen hak dinin izlerinin silinmemiş olmasına vurgu yapmaktadır. Ne var ki, yukarıda da ifade edildiği gibi ilahî dinlerin ortak özelliklerinin neler olduğu konusunda görüş birliği yoktur.⁶⁴ Ortak özelliklerin ötesinde hak din kalıntılarında söz edilecek olursa, buna hak dine ait her türlü vasıf dahil olur; Tevhid, Ahiret, Peygamberlik, İlahî Kitab, İbadetler, Ahlakî Vasıflar... Sayısı kabarık olan bu kalıntıların kaçının bulunması gerektiği ayrı bir problemdir. Yoksa tevhid, ahiret ve peygamberlik gibi önemli inanç hususlarıyla mı sınırlandırılacaktır? Bu seçim neye göre yapılacaktır? Seçilen bu kalıntılardan tümü değil de bazısı bulunursa ne olacaktır? Bu gibi soruları çoğaltmak mümkündür. Görülmektedir ki, bu görüş tamamen sübjektif bir zemine dayanmaktadır.

Diğer taraftan, tebdile ve tahrife uğramasından sonra arta kalan hak din kalıntılarını, Ehl-i Kitab statüsüne esas olabilecek kadar önem atfetmek, son derece tartışmaya açıktır. Çünkü mahiyeti tahrife uğramış, belki de asliyeti tanınmayacak hale gelmiş bir ahiret, bir nübüvvet... anlayışının bu denli önem taşıdığını savunmak pek isabetli gözükmemektedir.

Ayrıca hak din kalıntılarında vurgu yapan bu görüşün, hukukî olarak elverişli olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Çünkü bir dinde tahrife rağmen hak din kalıntıları tespit edilse bile, o dinde tahrifin devam etmeyeceğini beklemek mümkün değildir. Dolayısıyla tespit edilen söz konusu kalıntıların da yok olması gayet mümkündür. Bu husus, vahyin nüzulünden itibaren Ehl-i Kitab olduklarını bildiğimiz Yahudi⁶⁵ ve Hristiyanlarda⁶⁶ açıkça görülmektedir. Bu durum, zamanın ve şartların değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği fikriyle problem olarak görülmeyebilir. Yani hükme esas teşkil eden hak din kalıntıları tahrifle kaybolursa, söz konusu dinin mensuplarının Ehl-i Kitablıktan çıkmış olacağı söylenebilir. Ne var ki, burada bazı fertlerle ilgili hükmün değişmesinden bahsedilmiyor. Burada büyük sayıda bir kitlenin, Ehl-i Kitab statüsünde iken, hak din kalıntılarının tahrifle artık kaybolmuş olması nedeniyle, birdenbire Ehl-i Kitab sayılmaması gibi bir durumdan bahsedilmektedir. Takdir edileceği üzere bu, önemsiz bir durum değildir. Bunun sosyolojik olarak uygulanabilirliği, bir ölçüde imkansızdır.

⁶³Sarıkcıoğlu, 26.

⁶⁴Krş., Farukî, *Tevhid*, 25; Razvî, 146; İzzetî, 319; Garaudy, 18; Zuhaylî, *Asaru'l-Harb*, 99.

⁶⁵Tümer-Küçük, 215-217.

⁶⁶Atay, *İslam Hukuk Felsefesi'ne Önsöz*, Abdulvehhab Hallaf, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985, 20; Geniş bilgi için bkz., Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1991.

Yine, incelemeye tabi tuttuğumuz bu görüş, Arap putperestlerin Ehl-i Kitab sayılmamasına bir izah oluşturamamaktadır. Çünkü Arap müşrikleri, Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in tebliğ ettiği Hanif dinin kalıntılarını aralarında yaşatıyorlardı.⁶⁷ Onların şirke batmaları ve puta tapmaları, kendilerini Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in dininden tam koparamamıştı.⁶⁸ Zaten bu dinin bir şeriatı vardı; ve araplar buna uyardı. Uzun bir zamanın geçmesi ve şirke bulaşmaları ile bu bilgiler bulanıklaşmış, böylece araplar arasında hak dinin bilgisi azalmış, sadece kalıntıları kalmıştı.⁶⁹ Arap putperestlerindeki somut örneklerle değinmeden şunun belirtilmesi gerekir; müşriklik üzerine tarihi bilgi vermek ve onu öğretmek Kur'an'ın amacı olmadığından, tüm şirk çeşitlerini tanıtmamakta ve şirki ele alırken Kur'an daha çok Hicaz bölgesinden örnek vermektedir. Zaten bu konulara diyalektik olarak yaklaşmaktadır.⁷⁰ Yani Kur'an ayetlerinden Arabistan müşrikliğinin tüm yönleri öğrenilemez. Nitekim şirke batmış dinlerin genelinde olduğu gibi, Arap müşrikliğinde de sistemli bir inanç yapısı bulunmamakta, inançlar ve dini yaşantı kabilelere göre farklılık gösterebilmektedir.⁷¹ Yine de tüm farklılığa rağmen İslam'ın Allah, peygamber ve ahiret inancına benzer inançlara sahip cahiliye araplarının varlığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra hak din kalıntısı olan ibadetlerin ve ahlak hasletlerin de tamamen yok olmayıp yaşatıldığı bilinmektedir.⁷²

⁶⁷Bikai, XXII, 186; Esad, 280; Danişmend, I, 268; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 178-179; Şibli, I, 100; Abdulhamid, 338.

⁶⁸Bikai, XXII, 186; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 179.

⁶⁹Şükri Alusî, II, 195; Ayrıca bkz., Şibli, I, 100 ve Danişmend, I, 268.

⁷⁰Sankıoğlu, 26.

⁷¹Cevad Ali, VI, 11, 356; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 138; Kuzgun, *Dinler Tarihi Derleri*, 86-87; Çağrıci, III, 319; Hommel, I, 490; Ayrıca bkz., Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 12.

⁷²Doğrudan konumuz olmadığı için bu önemli hususlara işaret etmekle yetinilmiştir. Ancak farklı ve geniş bilgi için karşılaştırarak bkz., Buharî, Zekat, 24; İbnü'l-Kelbi, 37 (aslı 19), 40 (aslı 23); İbn Kuteybe, 621; İbnü'n-Nedim, 405-408; Taberi, *Camii'l-Beyan*, XXX, 343; Razi, XVI, 33; Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, 274; İbn Teymiyye, *Mecmu*, I, 92, 135, 155, 159, 311, XIX, 22-23; Şehristani, I, 254, II, 235-237, 248-249; İbnü'l-Cevzi, *Telbis*, 63; Vahidi, 397; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 591; İbnü'l-Kayyim, *Zadü'l-Mead*, çev. ve thk. Muzaffer Can, Gündoğdu mtb., İstanbul 1989, I, 107-108; Kalkaşendî, II, 389-390; İbn Manzur, X, 147, 276; Abdurrahman Celalüddin es-Suyutî (911 h.), *ed-Dürü'l-Mensur fi'l-Tefsiri'l-Me'sur*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, VIII, 670-671; Alaüddin Ali el-Müttaki b. Hısamüddin el-Hindî el-Burhan Furî (975 h.), *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Ekval ve'l-Ef'al*, tsh. Safvet es-Saka, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, XII, 27; Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim ed-Dehlevî (1176 h.), *el-Fevzü'l-Kebir fi Usuli'l-Tefsir*, arp. ya çev. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî, Dâru'l-Beşair'l-İslamiyye, Beyrut 1987, 24-25; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, V, 684; Şükri Alusî, I, 273, 345, III, 335, 368-369; Esad, 277, 283-285, 298-299, 309-310, 312-317; Danişmend, I, 276, 280-285; Cevad Ali, VI, 83-84; Hitti, I, 144; Akkad, *Matla'*, 57-58; Brockelmann, *İslam Üstları* 8; Mevdudi, *Tefhim*, VII, 240 ve *Tarih Boyunca*, II, 23-24; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 31, 267; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 381; David, 164, 188-189, 192; Dayf, 89, 102-103; Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, 60, 63 ve *Hz. Muhammed Mekke'de*, 30 ve "*Din - Siyaset Bağlantısı*", çev. Turan Koç, Bilgi ve Hikmet Drg., S. 12 (1995), 81; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 110-112, 138, 141; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I, 169, 178-179; Tefvik Birru, *Tarihu'l-Arabi'l-Kadim*, Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Fikri'l-Muasir, Beyrut 1996, 305-306, 309; Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenereasyonu*, Doğan Ofset, İstanbul 1985, 40; Rıdvan, 33, 241; Şeriatî, *Dinler Tarihi*, çev. Abdullah Şahin, Acar mtb., İstanbul 1988, I, 353; Demirci, *Dinlerin Dejenereasyonu*, 10; Kuzgun, *Dinler Tarihi-Derleri*, 101; İhsan Süreyya Sırma, *Hz. Peygamber Döneminde Yahudi Meselesi*, Zafer mtb., İstanbul 1984, 15; Dağım, 84; Muhammed Ahmed İsmail el-Mukaddem, *Avdetü'l-Hicab*, Dâru Tayyibe, Riyad 1993, III, 78; Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Emek mtb., İstanbul 1992, 31; Sûsa, 539-540; Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, Eko Ofset, İstanbul 1992, 32 ve "*İslam'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih*", DEÜİF Drg., S. 7 (1992), 263-264; İnayetullah, I, 156-157; Yazıcı, III, 276; Krenkow, VI, 829; Lammens, "*Muhammed*", VIII, 458; T. H. Weir, "*Cahiliye*", İA, III, 11; De Goeje, I, 485; Macdonald, I, 361; Günaltay, "*Kable İslam Araplarda İçtimâ Aile*", Dâru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Drg., I/4 (1926), 157-158; Goldziher, "*İstihare*", İA, V, 1215; Th. W. Juynboll, "*Akika*", İA, I, 248; Ahmet Özel, "*Adak*", DİA, I, 338; Ateş, "*Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu*", DEÜİF Drg., 4 (1987), 367-400 ve "*Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler*", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Vecdî Akyüz (ed.), Umut mtb., İstanbul 1994, II, 225-226; Atar, "*Akika*", DİA, II, 263; Schacht, "*Abdest*", İA, I, 25; Kasım Kufralı, "*Cuma*", İA, III, 227; Şener, "*Abdest*", DİA, I, 68; Said Hüseyin Mansur, *el-Kıyamü'l-Hulkiyye fi'l-Hutabati'l-Arabiyye*, Camiatü Karyunis, Bingazi 1991, 34-35; Çağrıci, III, 317, 319; Faik Reşit Unat, "*Oruç*", İA, IX, 849; Wensinck, "*Aşûra*", İA, I, 711; Ahmet Lütfî Kazancı, "*Cahiliye Devrinde Müşbet Davranışlar*", UÜİF Drg., S. 1 (1986), 103-110; Yusuf Şevki Yavuz, "*Aşûra*", DİA, IV, 25; Rudi Paret, "*107. Mâun/4-6. Ayetlerin Tefsiri*", Kur'an

Hak dinlerinin yazılı olarak tedvin edilmemiş olmasına, Ehl-i Kitab sayılan Yahudi ve Hristiyanların sahip olduğu gibi muharref de olsa bir ilahî kitaba-metne sahip olmamalarına, üstelik hak dinlerinin tebliğ edilmesinin üstünden, Yahudi ve Hristiyanlardan daha fazla bir zamanın geçmiş olmasına, evet tüm bunlara rağmen, cahiliye araplarının az çok hak din kalıntılarına sahip olması önem taşıyan bir olaydır. Hatta bu hak din kalıntılarıyla, Yahudi ve Hristiyanlardaki hak din kalıntıları arasında, mahiyet itibariyle pek fark olmadığı söylenebilir.⁷³

İşte aslü'd-din tabiriyle, hak din kalıntılarının ve izlerinin bulunması anlamını kasteden ve Ehl-i Kitab statüsünün esasını bununla izah eden görüş, yukarıda zikredilen diğer sorunların yanı sıra, cahiliye araplarındaki hak din kalıntılarına ilişkin karşımıza çıkan bu tablonun izahında da yetersiz kalmaktadır.

Son olarak aslü'd-din tabirinin üçüncü anlamını, yani dini uygulamaların da dahil edilmesini ele alalım. Bu görüş, dinin kaynağının ilahî olup olmamasının, inançlarında hak din kalıntılarının bulunup bulunmamasının ötesinde, o dindeki uygulamaların da dinin sapıklığına ve bozukluğuna işaret olması gerçeğine uygun düşmesi açısından isabetlidir. Ancak bu husus, hukukî bir statünün esası olmaya elverişli midir?

Bu görüşte olanların, Mecusilerin bir mezhebi saydıkları, mazdekilerin huvezdegas uygulamalarına⁷⁴ ve Mecusilerin de cenabet-hayız sebebiyle gusletmemelerine⁷⁵ binaen onların kesin bir şekilde Ehl-i Kitab olmadığını ifade ettikleri görülmektedir. Benzer şekilde, Ehl-i Kitab olanların, hıyaneti ve sadakatsizliği haram saymaları sebep gösterilmektedir.⁷⁶ Fakat bilinmektedir ki, Ehl-i Kitab sayılan Yahudiler ve Hristiyanlar, kendi dinlerinden olmayanlara hıyaneti ve sadakatsizliği haram saymamakta, bilakis onlara karşı sadakati haram kabul etmektedirler.⁷⁷ Öyleyse bu durum yukarıdaki görüşü nakzetmektedir.

Bir dinde zaman ve mekana göre değişmeyen genel bir uygulama tespit etmek zordur; çünkü o dinin değişik mezhepleri tarih boyunca farklı farklı uygulamalarda bulunmaktadır.⁷⁸ Bunun ötesinde dindeki uygulamaların, hele tahrifin müptela olduğu dinlerdeki uygulamaların daima değişmeye maruz olduğu açıktır. Nitekim bir dönem Yahudilikte, baba bir kardeşlerin evlenmesi uygulanıyor-

Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995, 144; Muhammed ez-Zayid, "Zendeke", el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnma'i'l-Arabi, b.y. 1986, I, 468.

⁷³Bkz., Kesler, 80.

⁷⁴Bağdadî, 355; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 321; Hatta böyle bir görüşün Hz. Ali'ye atfedildiği olmaktadır; bkz., Ömer Faruk Harman, "*Ehl-i Kitab*", İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, ed. İbrahim Kafi Dönmez, Çağ Kültür Ürünleri mtb., İstanbul 1994, I, 455. Huvezdegas, Mazdekin başlattığı, ve ebeveyni, kardeşi ve çocukları ile evlenmeyi mubah gören bir uygulamadır (bkz., İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, thk. Ulema'ül-Ezher, Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, Beyrut 1328 h., 76; Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 302-303). Fakat bunun tüm İran dinlerine ait olduğu zannına kapılanlar vardır (bkz., Yazır, III, 477; Hamidullah, "*Hz. Peygamber (s.a.v.) Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı*", 230; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 321). Halbuki bu, sadece Mazdekizme hastır (bkz., Razwi, 81-90; Ghrab, 53; Louis H. Gray, "*Marriage*", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979, VIII, 456-458; Ghrab, 53 ve ayrıca bkz., Hamidullah, "*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı*", çev. Subhi Şeyf, İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz, Umut mtb., İstanbul 1995, 239; Bedur, III, 695).

⁷⁵Hallal, 160; Ama bilinmektedir ki, Hristiyanlar da aynı durumlarda gusletmemektedirler; bkz., Seyyid Kışrevî Hasan, *Ahkamu Ehlü'l-Milele* Tahkik, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallal (311 h.), Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, Beyrut 1994, 160.

⁷⁶Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 352; Bedran, *el-Fikhu'l-Mukaren*, 119.

⁷⁷Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 303-304; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 268; Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Basımevi, Ankara 1996, 6; İd, 175; Hamidullah, "*İslam'da Devletler Hukuku*", çev. A. Şener, İE Drg., S. 3 (1977), 288.

du.⁷⁹ İslam'ın haram saydığı yeğenlerle evlenme, Yahudilikte hala caizdir.⁸⁰ Görülüyor ki, kötü bir uygulama zamanla değişebileceği gibi, aynen devam edebilmektedir de. Şu da var ki, tahrif unsurunun olduğu yerde, tam tersi de olabilmektedir. Yani bir dindeki iyi bir uygulamanın devam edebileceği gibi, zamanla kalkabilir, hatta yerine kötü bir uygulama ihdas edilebilir.⁸¹

Kısaca bu görüşün vurgu yaptığı dinî uygulamaların, bir hukukî statünün esası olmağa hukuken elverişli olduğunu söylemek oldukça zordur.

(2). İkincisi: Dinî Yakınlığın Varlığı

Ehl-i Kitab statüsünün esasını inançta arayan yaklaşımda, Ehl-i Kitab dinlerin İslam'a yakınlıklarına vurgu yapan ve bu yönde izah edenlerin olduğu önceden ifade edilmiştir. Nitekim yaşayan dinler arasında İslam'a en yakın, farklılıkların mümkün olan en aşağı seviyede olan dinlerin Yahudilik ve Hristiyanlık olduğu⁸² şeklindeki kanaatler bu görüşü destekler niteliktedir.

Bu görüşte, tevhid unsurundaki yakınlığa vurgunun⁸³ yanı sıra başka bir çok husustaki yakınlıklara da vurgu yapılmaktadır.⁸⁴ Ama burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır; hukukî bir statünün esası olabilecek asgari yakınlık nedir? Tevhid unsurundaki veya ahiret inancındaki, veya başka herhangi bir unsurdaki yakınlığın yeterli görülmesi mümkün olduğu gibi, asgarî olarak bir kaç unsurun şart koşulması da mümkündür. Fakat bunu tespit için kullanılacak ölçü nedir? Diğer taraftan bir din, tespit edilen hususlarda yakınlık arz etmezken, diğer bir çok hususta yakınlık ihtiva etmesi olasıdır. Bu durumda ne olacaktır? Görülüyor ki, bu görüş subjektifliğe (önyargı ve izafilik) son derece açıktır.

Diğer taraftan İslam'a yakınlık, İslam inançlarıyla ve Kur'an'la örtüşen veya uygunluk gösteren hususlar ise, bu tür hususların varlığını hemen hemen tüm dinlerde görmek mümkündür. Zira tevhit unsuru, yani yüce ve tek yaratıcı tanrı anlayışı tahrife uğramış da olsa tüm dinlerde bulunmaktadır.⁸⁵ Bu ve bunun dışında bir çok hususlarda, somut yakınlıklar tespit etmek mümkündür.⁸⁶ Bu

⁷⁸Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 446.

⁷⁹Lütfi, 112; Mehmed Akif Aydın, "Aile", DİA, II, 197.

⁸⁰Selman, III, 214.

⁸¹Teorik olarak mümkün olan bu durumun, günümüzde somut örneğini görmekteyiz; 12 Şubat 1996 tarihinde, Londra'da Anglikan Piskoposları Synod'unda (Genel Konsil), o ana kadar günah sayılan homoseksüellik ve lezbiyenliğin günah kapsamı dışında olduğuna ve bunları yapanların papaz' ve rahibe olabileceklerine karar verilmiştir; bkz., Suat Filmer, "İngiliz Kilisesi Sapıttı", Yeni Şafak, 8.2.1996.

⁸²Edwar Ghali ed-Dehbi, *Muameletü gayri'l-Müslimin fi'l-Mücteme'l-İslamî*, Mektebetü Garib, b.y. 1993, 71; Bilgin, 114; Atay, "Dinler Arasındaki İlişkiler", Bilgi ve Hikmet Drg., S. 6 (1994), 54.

⁸³Serahsi, *Mebcut*, XI, 236 ve *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, I, 146; Aynî, *Binaye*, X, 636,642-643; Bilmen, II, 104-105; Hallaf, 56.

⁸⁴İbn Hazim, *Muhalla*, I, 73-74; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, I, 99; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 21; Abdülhamid b. Ba'dis (1940 m.), *Asaru İbni Ba'dis*, Dârul-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1983, I, 165; İbn Aşur, *Tefsir*, II, 363; Tabatabaî, *Mizan*, V, 205; Garaudy, 98; Sabık, II, 180; Şaban, *el-Ahkamü's-Şer'iyye*, 175; Şelebi, *Ahkam*, 235; Bereke, 168.

⁸⁵Bu konuya dair, Alman bilim adamı P. W. Schmidt'in "Ursprung der Gotteidee" adlı 12 ciltlik müstakil eserine dikkat çekilmektedir. Geniş bilgi için bkz., Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 16-19, 25, 34-40.

⁸⁶Doğrudan konumuz olmadığından kısaca ele aldık. Örnekleri için bkz., Şehristani, I, 248-254; Esad, 263-264; Danişmend, I, 275; İkbâl, 16; Corci Zeydan, V, 140; Ahmed Emin, *Fecr*, 102-104; Şeriatî, *Dinler Tarihi*, I, 353 ve *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksel, Eldim Ofset, İstanbul 1993, 73-75; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 430-431; Muhammed Seyyid Kilanî, *Zeylü'l-Milel ve'n-Nihal li's-Şehristanî*, (el-Milel ve'n-Nihal ile Beraber Basım), Dârul-Marife, Beyrut t.y., II, 8-9; Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Basımevi, Ankara 1991, 17; Razwi, 5, 6, 77, 122; Vincent Monteil, *Afrikada İslam*, çev. İzzet Tanyu, Yıldızlar mtb., İstanbul 1992, 61-63, 78-79; Zaferullah Davudî, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 25-27; Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, 101-102; Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 70-72; Garaudy, 8, 44-46, 86-87, 138; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Emek mtb., İstanbul 1990, 319, 332-33; Ervin Laszlo, *Evensel Düşünmek Küçülen Dünyanın*

tür yakınlıklar sebebiyle Çin müslümanlarının, Çin dinlerine saygı gösterdikleri,⁸⁷ hatta Konfüçyanizm'in genelde İslam'la bağdaşması sebebiyle İslam'ı, Konfüçyanizm'le bağdaşan bir din olarak tanıtmaya yoluna gitmiş oldukları bilinmektedir.⁸⁸ Ayrıca Arap putperestlerinde de İslam'la örtüşen bir çok hususun olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Görülmektedir ki, Arap putperestliği dahil, her dinde İslam'la bir yakınlık noktası bulunmaktadır. Dolayısıyla bu görüşün, Ehl-i Kitab ve müşrik statülerinin ayrımını izah etmede yetersiz kaldığını⁸⁹ söylemek mümkündür.

Şu da var ki, İslam'la olan bu yakınlık noktaları bir devamlılığı ve istikrarı haiz değildir. Devamlılığı haiz değildir; çünkü tahrife maruz olan bir dinde bu noktalar değişebilmekte ve zamanla yok olabilmektedir.⁹⁰ Bunun tersi de olabilmektedir.⁹¹ Bir dinin İslam'a o derece yakın yönleri yokken, zamanla gerek İslam'dan gerekse diğer dinlerden etkilenerek, başka bir ifadeyle olumlu bir tahrife uğrayarak İslam'a daha yakın hale gelmesi mümkündür.⁹²

İstikrarı haiz değildir; çünkü dinler, farklı noktalarda yakınlık göstermektedirler.⁹³ Bununla beraber bir dinin, bir açıdan yakın değilken, diğer açıdan yakın olduğu,⁹⁴ hatta bir mezhebi değilken, diğer mezhebinin yakın olduğu⁹⁵ görülmektedir.⁹⁶ Bundan dolayı bakış açısına göre, dinlerin yakınlık

Yeniden Şekillendirilişi, çev. İbrahim Serhat, Orhan Ofset, İstanbul 1992, 153; el-Mebusun el-Protestan, "*Müstakbeli'l-İslam fi's-Sîn*", ç.y., Menar, S. 13 (1317/1899), 205; Tabatabaî, "*Karşılaştırmalı Dinler Araştırmaları Bakımından İslamiyet ve Diğer Dinler*", çev. Sadık Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, Sadık Kılıç, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 271-272; Watt, "*Din - Siyaset Bağlantısı*", 82; T. W. Arnold, "*Hindistan*", İA, V, 526; İ. Kafesoğlu, "*Türkler*", İA, XII, 241, 244-247, 261; Kadir Canatan, "*Dinlerin Gelecek Tasarımı*", Bilgi ve Hikmet Drg., S. 6 (1994), 35; C. A. Kadir, "*İslam Öncesi Hint Düşüncesi*", çev. Kürşat Demirci, İslam Düşüncesi Tarihi, M. M. Şerif (ed.), Orhan Ofset, İstanbul 1990, I, 42; Davut Dursun, "*Afrika*", DİA, I, 429; Aleksandro Bausani, "*İslam Öncesi İran Düşüncesi*", çev. Kürşat Demirci, İslam Düşüncesi Tarihi, M. M. Şerif (ed.), Orhan Ofset, İstanbul 1990, I, 77,90; Ghrab, 56; Güzeltuna, "*Mormonlar Amerikan Toplumunu Dönüştürüyor*", Yeni Şafak, 5.12.1996; Eyyüp Ay, "*İlahî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'an'ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım*", İslamî Araştırmalar Drg., C.9 S.3 (1996), 185; Ayrıca geniş bilgi için bkz., A. H. Virdyarthi ve U. Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, çev. Kemal Karataş, Orhan Ofset, İstanbul 1994; Hindu Rahibi Satyaraaja Dasa Adhikari'nin ifadeleri ayrı bir ilgi noktası teşkil etmektedir; bkz., Hüseyin Erdil (hızr.), "*İsığa Giden Diyalog Çabaları*", Doğudan Batıya Uzanan Tevhid Yolu, Zaman, 22.8.1996.

⁸⁷Jianping Wang, "*Islam in Yunnan*", Journal Institute of Muslim Minority Affairs, vol. 13 (2.7.1992), 366.

⁸⁸İzzetî, 163, 191.

⁸⁹Yahudilerin ve Hristiyanların, İslam'a daha çok benzemeleri ve daha yakın olmaları nedeniyle kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Nitekim İslam'ın, hem cahiliye araplarından hem de Yahudi ve Hristiyanlardan aynen aldığı, ıslah ettiği ve terk ettiği bir çok hususlar bulunmaktadır. Bunlar hakkında örnekler ve geniş bilgi için Ateş'in *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* adlı eserine bakınız.

⁹⁰Bir dönem ahiretî inancılara, zamanla bu inancın silinebildiği görülmüştür; bkz., Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 17; Geniş bilgi için bkz., Şehristanî, I, 223; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1965, 114-209; Demirci, *Dinlerin Dejenereasyonu*, 23; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 286.

⁹¹Örneğin Samirîler, İslam'ın ilk asırlarında ahiretî inancın silinmemekteydiler (bkz., Abdurrezzak, VI, 74, VII, 187; Cessas, III, 321; Beyhakî, *Sünen*, VII, 173 ve *Marife*, XIII, 402; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Dârü'l-Cil, Beyrut t.y., I, 177). Samirîlerin sadece bedenî dirilişi inkâr ettikleri, anlayışında olan araştırmacılar vardır (bkz., Ebu Abdillâh Muhammed el-Hırsî (1101 h.), *Şerhu'l-Muhtasar ala Seydi Halil*, Dârü'l-Fikr, b.y. t.y., III, 5; Adevi, III, 5; Uleyş, II, 411). Bunun yanı sıra sadece cenneti ve cehennemi inkâr ettikleri şeklinde bir anlayışa meyledenler bulunmaktadır (bkz., İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehlî'z-Zimme*, I, 91-92). İslam'ın ilk asırlarında Samirîler ahiretî inancın silinmemesine veya ahiretî yönelik inançları en azından bozuk iken, günümüzde ise ahiretî, dirilişe, ceza ve mükafata tam olarak inanmakta oldukları görülmektedir; bkz., Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 218; Süsa, 362.

⁹²Brahmanizm'in ve Budizm'in İslam'ın etkisiyle, tevhide daha da yaklaşması buna bir örnek oluşturur; bkz., Kadir, I, 37 ve ayrıca bkz., Tümer, "*Budizm*", DİA, VI, 356.

⁹³Yahudilik ve Hristiyanlıkta bunu müşahede etmek mümkündür; bkz., İbn Abidin, II, 395; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 570; Demirci, *Dinlerin Dejenereasyonu*, 32-33; Ahmed Hicazî es-Saka, *Def'u's-Şübehat ani's-Şeyh Muhammed Gazzalî*, Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, Kahire 1990, 54.

⁹⁴Bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 21; Philippe Gignoux, "*Dietary Laws in Pre-Islamic and Post-Sasanian Iran: A Comparative Survey*", Jerusalem Studies, vol. 1 no. 4 (1994), 16-42.

⁹⁵Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 51; İbn Abidin, II, 289; Ebu Zehra, *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, çev. Akif Nuri, Engin Ofset, İstanbul 1978, 302-304; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 637; Toynbee, 82; İzzetî, 79; Hikmet Tanyu, *Yehova Şahitleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Basımevi, Ankara 1984, 12-23; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 273; Lammens,

bakımından değişik tasniflerinin yapıldığı olmuştur.⁹⁷ Anlaşılan o ki, bir dinin yakınlığı zamana ve bakıldığı noktaya göre değişmektedir.

Bu görüşün beraberinde getirdiği diğer bir problem de, bu İslam'a yakınlık noktalarının tespitiyledir. Bu problem aslında dinleri tanıma zorluğuna dayanmaktadır.

Dinlerin tam tanınmadığı ve hatta yanlış tanındığı, ama zamanla bu hatanın farkına varıldığı bir gerçektir.⁹⁸ İslam ve müslümanlar da, tarih boyunca başka dinin bir mezhebi olarak tanınmıştı; hatta günümüzde hala yaygın bir şekilde taş'a (Haceru'l-Esved) ve Hz. Muhammede tapanlar olarak bilinmektedir.⁹⁹ Benzer şekilde İslam dünyasında da uzun müddet diğer dinler ya hiç anlaşılamamış ya da çok eksik/hatalı anlaşılmıştır.¹⁰⁰ Dinleri tanımayı zorlaştıran diğer bir sebep ise, aynı unsurların farklı isimlerde anılmasıdır.¹⁰¹

Zamanla dinlerin etkileşimi ile dinlerin birbirine karışması,¹⁰² dinleri tanımayı zorlaştıran bir başka etken olmaktadır. Diğer bir etken de, dinlerin anlatımlarında sembolik tasavvurlara yer verilmiş olmasıdır.¹⁰³ Bu çerçevede çok tanrıçılık gibi gözükten inançlar, gerçek tevhid olarak karşımıza çıkabilmektedir.¹⁰⁴ Diğer taraftan, aynı gözükten bazı kavramların mahiyeti ve içeriği dinlere

"Muhammed", VIII, 455; Canatan, "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundametalizm", Bilgi ve Hikmet Drg., S. 12 (1995), 53-54; De Vaux, "İncil", V, 993.

⁹⁶İslam alemindeki İbahiye ve Karamita'ya benzer, her dinde o dini bozan sapık mezhepler bulunmaktadır (bkz., Şehristani, I, 236; Razwi, 118-119). Hatta her dinde Allah'a ve ahirete inanmayan mülhitler olmaktadır (bkz., Said, 85).

⁹⁷Şehristani, II, 232; Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Emek mtb., İstanbul 1992, 38-39.

⁹⁸Ama hataların tam giderilmesinin mümkün olduğunu düşünmek zordur. bkz., Jussi Aro, "Geçmişte ve Günümüzde Dinler Arası Diyalog", çev. Ahmet Güç, UÜİF Drg., S. 5 (1993), 285. Nitekim Ortaçağ Batı Dünyası da, Budizm ve Hinduizm hakkında hiçbir şey bilmiyor; yakın çağlara kadar Mani dinini, Hristiyanlığın sapık bir mezhebi zannediyor ve Zerdüşti sadece matematikçi ve bilim adamı olarak tanıyordu. Halbuki Zerdüştin, bu konularda hiçbir eseri yoktu (bkz., Nasr, *Makaleler*, 23-24).

⁹⁹Çin'de budistlerin uzun bir dönem İslam'ı ve müslümanları, Konfüçyanizm dini ve mensupları olarak tanıdıklarıdır (bkz., el-Mebusun el-Protestan, 205). Benzer şekilde tarihte Hristiyanların, İslam'ı da sapık bir Hristiyan mezhebi olarak algıladığı olmuştur (bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXVII, 462-463; Garaudy, 20-21, 26, 31; Ghali, 78; Karlığa, 69). Hala müslümanların, taş'a (Haceru'l-Esved) ve Hz. Muhammed'e tapıkları sananlar bulunmaktadır (bkz., Brockelmann, *İslam Ulusları* 7; Razwi, 113; İzzeti, 52; Karlığa, 84, 94). Böyle düşünenler sadece Hristiyanlar değildi (bkz., Mevdudi, *Fetvalar*, II, 323-324). Hatta Ervin Laszlo, "bütün büyük dinlerin en az anlaşılmış olanı İslam'dır" şeklinde bir değerlendirmeye gitmektedir (bkz., Laszlo, 151-152 ve ayrıca bkz., Karlığa, 86-91).

¹⁰⁰Örenğin müslümanlar, tarih boyunca İran dinlerine tek bir din zannederek mecusi demiş, hatta XV. asra kadar Afrika, Kuzey Avrupa ve Güney Asya'nın yerli dinlerine de mecus demişlerdir. Geniş bilgi için karşılaştırarak bkz., İbn Abdirabbih, VII, 151; Bağdadî, 355; İbn Ebi Şeybe, VII, 583; Beyhakî, *Marife*, XIII, 359 ve *Sünen*, IX, 190; Şehristani, I, 233-255; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXI, 288; Kalkaşendî, V, 183, XIII, 295-296, 298-299; Şükri Alusi, II, 329; İbn Aşur, *Tefsir*, XVI, 224; Ahmed Emin, *Fecr*, 108-109; Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, 98-99; Razwi, 155; Toynbee, 313-362; Ghrab, 56, 67; Shaked, 45. Fakat İbnü'n-Nedim gibi, ayrı bir din oldukları fikrine ulaşan olmuştur; bkz., İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, 399, 415-416; Forstner, 134. Bkz., E. Levi-Provençal, "Mecûs", *İA*, VII, 446; Buchner, VII, 442. Ayrıca bkz., Bikaî, XV, 7.

¹⁰¹İslam'a, Çin'de hala *Hui* denmesi buna bir örnektir (bkz., Monteil, *Sovyet Müslümanları*, çev. Mete Çamdereli, Yıldızlar mtb., İstanbul 1992, 276; Anthony R. Dicks, "Legal Status of Islam in China - Past and Present", Religion and Law Review, vol. 1 no. 11 (Winter 1992), 250; Joseph Fletcher, *Çin'de İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, At.ÜİF Drg., S. 9 (1990), 306; Celaleddin Wang-Zin-Shan, "Çin'de İslamiyet", *İÜİET Drg.*, C.2 S.2-4 (1958), 159,161). Kur'an'da ismi geçen Hz. İdris'in, Tevrat'ta Uhnuh olarak geçmesi, eski İranlılarda Hushang, Mısırlılarda Troth ve Ortaçağ'da ise Hermes olarak anılması bu duruma bir başka örnektir (bkz., Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tathoğlu, Orhan Ofset, İstanbul 1988, 148-149, 164-169; Ayrıca bkz., Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 20). Hindu Rahibi Satyaraşa Dasa Adhikari, Vedalar'da Hz. İsa'nın İssa ve İsha diye bahsedildiğini ifade etmektedir (bkz., Erdil (hızr.), "İsığa Giden Diyalog Çabaları", Doğudan Batıya Uzanan Tevhid Yolu, Zaman, 22.8.1996; Başka örnekler için bkz., Şehristani, I, 243).

¹⁰²Ahmed Şelebi, 24-25.

¹⁰³Şehristani bu hususa dikkat çekmektedir; bkz., Şehristani, I, 235; Ayrıca bkz., Demirci, *Dinlerin Dejenasyonu*, 38.

¹⁰⁴Northbourne, 32; Tabatabaî, "Karşılaştırmalı Dinler Araştırmaları Bakımından İslamiyet ve Diğer Dinler", 271-271; Ayrıca bkz., İkbâl, 16; Ahmed Emin, *Fecr*, 103; Bausani, I, 90; Ghrab, 56; Chevalier'in şu ifadeleri bu konuyu daha da pekiştirmektedir; "Özellikle dinler arasındaki bu zıtlıkları, mutlak bir zıtlık olarak görmemek gerekecektir. Çünkü birbirine muhalif olarak konmuş alan, dinler, gayri müsavi şekilde belirginleşmelerine ve farklı şekilde oluşmalarına rağmen, çok benzer-

göre değişiklik gösterebilmektedir.¹⁰⁵ Yahudilik ve Hristiyanlıkta ahiret vb. dinî kavramlar bulunmakla beraber, "bu kavramların açıklanışı İslam'ınkinden tamamen farklıdır."¹⁰⁶ Bu farklılaşmadaki tahrif gerçeğini bir tarafa bırakırsak, aslında tarih boyunca gelen hak peygamberlerin her dinî öğeyi aynı şekilde ve aynı tafsilatla anlatmayı¹⁰⁷ içinde buldukları şart ve çevrenin gerektirdiği üslup ve seviyede anlattıklarını, bundan dolayı da içerik farklılığın meydana geldiğini ifade etmeliyiz. Bu çerçevede, bazı alimlerin yaptığı gibi bu dinlerin inançlarını, kelam ıstılahları ile değerlendirmemiz ve sınıflandırmamız yanlış olur.¹⁰⁸ Zaten müslümanlar için şirk ve batıl inançları anlamak, gerçekten zorken,¹⁰⁹ tüm bu etkenlerden sonra dinleri tanımak daha da zor olmaktadır.¹¹⁰ Ayrıca bu dinî yakınlıklar subjektiftir; çünkü birine göre yakın sayılan din, diğerine göre uzak sayılabilmektedir.¹¹¹

Bu tablo bizi şu noktaya götürmektedir; tüm bu zorluklara rağmen dinî yakınlık noktaları tespit edilse dahi, bu tespitlerin sağlıklı olduğu tereddüde açıktır. Aynı şekilde bu tespitlerin ne derece hukukî değeri haiz olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

Bunları bir tarafa bırakıp, konuyu başka bir açıdan ele alalım. Bu görüşü değerlendirirken cevabının verilmesi gereken bir soru ile karşılaşılmaktadır; dinî yakınlık noktalarının bulunmasının ne gibi anlamı ve önemi var ki, bu görüşe kani olanlar bu yakınlıkları bir hukukî statünün esası yapmışlardır? Kaynaklarda bu soru, cevabını şöyle bulmaktadır: Dinî yakınlık bulunan dinlere mensup olanlar İslam ve müslümanlar için daha az zararlı ve tehlikelidir;¹¹² onlarla bir arada yaşamak ve geçinmek mümkündür;¹¹³ onların İslam'a girmeleri daha muhtemeldir.¹¹⁴ Hemen belirtilmelidir ki, müslüman olmalarının daha muhtemel olması ve ümit edilmesi, hukuken hiç bir şey ifade etmez; zira hukukî hükümler, vakiya ve zahire bina edilmektedir.¹¹⁵ Bu nokta, ancak hikmet babında zikredilmelidir.¹¹⁶ Ayrıca cevapta yer alan öğelerin, gerçeğe (realite) ters düştüğünü tespit etmek mümkündür. Nitekim Rasulullah döneminde Yahudiler, inanç açısından Hristiyanlara nazaran İslam'a daha yakın iken, onlarla olan ilişkiler Hristiyanlarla olandan daha kötü idi.¹¹⁷ Sonra Yahudi ve

liklere sahip olabilmektedir" (bkz., Jean Chevalier; "*Din Fenomeni*", çev. Mehmet Aydın, AÜF Drg., S. 28 (1986), 110). Ayrıca bkz., Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 38; Kadir, I, 36.

¹⁰⁵ Nitekim, "Budizm ve Cainizm dinleri ateist dinlerdir" denildiğinde, bu dinlerin tanrıyı inkar ettikleri anlamında değil, şahsi kurtuluşu ve nirvanada ferdi davranışı ön plana çıkardıkları anlamında kullanılmaktadır; bkz., Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 431; Ayrıca başka bir örnek için bkz., Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 7-8.

¹⁰⁶ Kesler, 31; Nitekim Yahudilerde, her ne kadar tek tanrı inancını, tevhidî bir tanrı (monoteist) değil, bir kabileye ve kavme ait bir tanrı (monoteist) inancı olduğu belirtilmektedir; bkz., Sûsa, 536 ve ayrıca Ali Arslan Aydın, *İslam-Hristiyan Diyalogu ve İslam'ın Zaferi*, m. y., Ankara 1977, 157.

¹⁰⁷ Bkz., Buhârî, Enbiya, 3; Müslim, Fiten, 109; Ebu Davud, Sünne, 29; Tirmizi, Fiten, 56 ve ayrıca bkz., Dehlevî, *Fevz*, 23.

¹⁰⁸ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 282-283.

¹⁰⁹ Sarıkçıoğlu, 29.

¹¹⁰ Bkz., Abbadi, VII, 323; Şirvani, IX, 277. Zaten din felsefesinde, bir dine girip inanmadıkça, o dinin tam tanınmayacağı iddiasında olan bir akım bulunmaktadır (bkz., Aydın, *Din Felsefesi*, Kent Basimevi, İstanbul 1992, 127-131; Yasin Aktay, "*Kur'an Yorumlarının Hermenötiki Bağlamı*", İslamî Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996), 91-92; Geniş bilgi için bu konuya ilişkin müstakil esere bkz., Turan Koç, *Din Dili*, Netform mtb., Kayseri 1995).

¹¹¹ Örneğin Yahudiliğin ve Hristiyanlığın, İslam'a yakın olduğunu reddeden, bilakis büyük farklılıklar olduğunu savunan araştırmacılar vardır; bkz., Mahmut Ammara, "*ez-Zevac bi'l-Kitabiyye*", el-Va'yü'l-İslamî, S. 260 (1986), 43.

¹¹² Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, Eramat mtb., İstanbul 1994, II, 413; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 353.

¹¹³ Şeltut, 606; Yalar, 119-121.

¹¹⁴ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 356-357; Bilmen, II, 105.

¹¹⁵ Muhammed Muhtar, el-İslamî, "*el-Ecvice ale'l-İstisfarati'l-Mukaddeme mine'l-Ma'hedi'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî*", Mecelletü Mecme'l-Fikhi'l-İslamî, C. 2 S. 3 (1987), 1160.

¹¹⁶ İslamî, 1160.

¹¹⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 570.

Hristiyanların düşmanlıklarının, Arap müşriklerinkinden geri kalmadığı ayetlerde görülmektedir.¹¹⁸ Hatta İslam'ın yayılışına zemin hazırlamaları ve kolaylaştırmaları bir tarafa, tam tersine zorlaştırmışlardır.¹¹⁹ Tarih de esasen Hristiyanların, İslam'ın ve müslümanların en azılı düşmanlarından olduğunu göstermiştir.¹²⁰ Böyle bir ortamda onlarla geçinmenin ve bir arada yaşamının kolay olduğunu söylemek oldukça zordur.¹²¹ Görülüyor ki, dinî yakınlığın daha az zarara yol açtığı ve uyum içinde geçinmeyi sağladığı düşüncesi kesin doğruluk ifade etmemektedir. Hatta bu düşüncenin yanlış olduğunu söylemek bile mümkündür. Öyleyse Ehl-i Kitab statüsünün bu esasa dayandığını söylemek ne derece doğru olur?!

Ayrıca dinî yakınlığın, o din müntesiplerinin İslam'a girmelerini kolaylaştırdığı şeklindeki düşünce de tenkide maruz kalmaktadır.¹²² Buna göre, kitlelerin ve toplumların bir dinden diğerine geçmesinde, o dinlerin yakınlıkları hiç etkili olmamaktadır. Bu din değiştirmelerde, birinci derecede toplumsal sıkıntılar, zorluklar ve ihtiyaçlar, yani sosyal etkenler önemli olmaktadır.¹²³ Bilinmektedir ki, tarih boyunca peygamberlere ilk inananlar fakir ve kölelerden oluşan mustazaflardır.¹²⁴ Ayrıca Rasulullah döneminde Yahudi ve Hristiyanlardan müslüman olanların sayısının çok az olduğu bir gerçektir.¹²⁵ Zaten teorik olarak, ihtida ilahî bir imtihan olduğundan dolayı, uzak olan için de yakın olan için de iman etmek,¹²⁶ mahiyeti itibariyle eşit bir fırsattır. Anlaşılan o ki, dinî yakınlık noktalarının, hukukî bir statüsünün esası olacak önemi ve anlamı haiz olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

ii. İkinci Eğilim: Mutlak Şirkin Olmaması

Ehl-i Kitab statüsünün esasında mutlak şirkin olmadığı şeklinde izah getiren bu ikinci eğilimin, müşrik statüsünde yer alan Arap putperestlerin durumundan hareketle bir izah sergilediği önceden ifade edilmişti. Bu eğilim, Allah'la beraber başka şeylere açıkça ibadet edilmesi, hatta aslen putlara ibadet edilmesi, gerek doğrudan gerekse dolaylı bir şekilde tevhid iddiasının bulunmaması gibi hususların, yani mutlak şirkin Ehl-i Kitab dinlerinde olmamasına vurgu yapmaktadır.

¹¹⁸Bakara, 2/ 105, 109, 120; Al-i İmran, 3/ 69, 72-73, 100; Nisa, 4/ 44-45, 51.

¹¹⁹Abdulhamid, 372.

¹²⁰Kutub, III, 1629-1230 ve ayrıca bkz., Kuzgun, *Dört İncil - Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem mtb., Ankara 1996, 346; Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 23. Günümüzde bile, her hangi bir papazın veya kilise ileri geleninin değil, Anglikan kilisesinin başpapazı, yani İngiliz hristiyan dünyasının lideri olan Dr. George Care'in, "İslam'la savaş kaçınılmazdır" demiş olması, bu tarihi gerçeğin hala geçerli olduğunu göstermektedir. Prof. Dr. Akbar-Ahmed ise, bunun Anglikan kilisesinin lideri tarafından ifade edilmiş olması açısından bu demeye önem vermektedir (bkz., Filmer, *"İslam'la Savaş Kaçınılmaz"*, Yeni Şafak, 28.5.1996).

¹²¹Paul Balta, *Dünyada İslam*, çev. Nihal Ünal, Milliyet mtb., İstanbul 1994, 100-107, 110-111; Güzeltuna, *"Fransa'da Müslüman Olmanın Güçlükleri"*, Yeni Şafak, 24.11.1996; Ayrıca bkz., Yusuf İd, *ed-Diyane'tü'l-Yahudiyye*, Mevsuatü'l-Edyânî's-Semaviyye ve'l-Vad'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1995, 171, 175, 190-193.

¹²²Şeriafi, *Dinler Tarihi*, I, 353-354; Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 329.

¹²³Bkz., Şeriafi, *Dinler Tarihi*, I, 353-354; Hamidullah, *Hız Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 91; Rıza Kurtuluş, *"Asya"*, DİA, III, 536; H. De Graaf, *"Onsekizinci Yüzyıla Kadar Güneydoğu Asya'da İslam"*, çev. Hürrem Yılmaz, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1989, III, 16.

¹²⁴Şuara, 26/ 111; Ayrıca bkz., Muhammed el-Behiy, *Kur'an ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Bayrak mtb., İstanbul 1986, 329.

¹²⁵Buhari, Menakibü'l-Ensar, 51, 52; Ayrıca bkz., Ebu Hayyan, IV, 4; Muhammed Gazzali, *Fıkhu's-Sire - Rasulallah'ın Hayatı*, çev. Resul Tosun, Fatih Gençlik Vakfı mtb., İstanbul 1987, 462; Lammens, *"Muhammed"*, VIII, 462.

¹²⁶Burada kasıt İslam'a girmektir.

Elbette Arap putperestlerin bir çok puta tapmaları, tevhide ve İslam'a karşı olmaları, başlangıçtan itibaren müslümanlara aşırı düşmanlık yapmaları gibi sebeplerle¹²⁷ Arap putperestlerin, müşrik statüsünde yer almalarını izah etmede bu eğilim, bir ölçüde isabetlidir. Fakat Yahudi ve Hristiyanlara baktığımızda, her ne kadar az sayıda tevhide sarılanların varlığından bahsediliyorsa¹²⁸ da, bu eğilim, onların Ehl-i Kitab statüsünde yer almalarını izah etmede yetersiz kalmaktadır.

Nitekim Ehl-i Kitabın açık şirk işlemediğini¹²⁹ ve aslî'dinlerinin şirk olmadığını¹³⁰ ifade eden alimlerin bizzat kendilerinin, eserlerinin başka ciltlerinde tam tersini ifade ettikleri görülmektedir.¹³¹ Bu, onların bir noktada, Yahudi ve Hristiyanlardaki şirkin büyüklüğünü görmezlikten gelemediklerinden kaynaklanmaktadır. Zaten başta Hristiyanlar olmak üzere, Yahudi ve hristiyanların tevhidi terk ettikleri,¹³² Hristiyanların tevhidi iddia etmelerinin en azından tartışma götürdüğü,¹³³ hatta ehl-i kitab statüsünde esas inanç ise, onların Ehl-i Kitab olamayacaklarının¹³⁴ ifade edildiği görülmektedir. Nitekim Haddadî, Nesefî'nin "*el-Mustasfa*"¹³⁵ adlı eserine atfen Hristiyanlardan Hz. İsa'ya ilah olarak inananların Ehl-i Kitab olamayacakları şeklinde bir nakletmektedir.¹³⁶ Benzer şekilde İbn Abidin de, Yahudilerden Hz. Üzeyr'e ilah olarak inanların Ehl-i Kitab olamayacakları görüşüne kani olanlara işaret etmektedir.¹³⁷ Ayrıca Ehl-i Kitab dinlerindeki ahiret vb. kavramların, İslam'ın kavramları ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığı,¹³⁸ hatta onlardaki Allah inancı ile Arap putperestlerin Allah inancı arasında bir farkın olmadığı da belirtilmektedir.¹³⁹ Nitekim batıl inancın, Ehl-i Kitab statüsüne esas olamayacağını İbn Abidin, çarpıcı bir örnekle izah etmektedir: Ölçü şirkse, Mecusiler mutezileden daha az şirke dalmışlardı. Zira Mecusiler iki yaratıcı var derken, mutezile her insanı (füllerinin) yaratıcı(sı) görüyor. Yani mutezilede yaratıcılar sınırsızdır. Bu durumda Mecusilerin Ehl-i Kitab olması¹⁴⁰ gerekirdi.¹⁴¹

¹²⁷Bkz., Babertî, V, 292; Sa'dî Çelebi, V, 292-293; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192, X, 305; Şeltut, 586, 591; Selman, III, 202; Şa'ban, *Ahkamü's-Ser'iyye*, 174; Bedran, *el-Fikihü'l-Mukaren*, 116; Bayraktar, *Edebî ve İlmî Açından Hadis*, 226; Bozğöz, 68-78; Zuhayfî, "*Mevkıfû'l-İslam min gayri'l-Müslimîn harice'l-Müctme'i'l-İslamî*", Muameletü gayri'l-Müslimîn fi'l-İslam, el-Mecme'u'l-Melikî li Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, Amman 1989, 268; Medeni, 23.

¹²⁸Alusî, XXX, 256; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 284; David, 192; Geniş bilgi için bkz., Muhammed Ataurrahim, *Bir İslam Peygamberi Olarak Hz. İsa*, Doğan Ofset, İstanbul 1994, 112-114.

¹²⁹Yazır, II, 94.

¹³⁰İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 21, XV, 92-93, XXXII, 179, XXXV, 214.

¹³¹İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 628; Yazır, IX, 354.

¹³²Kuftubî, XX, 141.

¹³³Sa'dî Çelebi, VIII, 406-407.

¹³⁴İbn Abidin, II, 290.

¹³⁵*Keşfü'z-Zünun ve A'lam'da*, Nesefî'nin böyle bir eserinin varlığına dair bir kayıt rastlanmamıştır; bkz., Hacı Halife Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun an Esmâ'i'l-Kütüb ve'l-Fünun*, el-Matbaatü'l-Behiyye, b.y. 1948, 1673; Hayrüddin ez-Zirikli, *el-A'lam*, m.y., b.y. t.y., VI, 192; Ancak GAL'da herhangi bir açıklamaya yer verilmeksizin eserin ismi zikredilmiştir (bkz., Karl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, E. J. Brill, Leiden 1949, II, 252). Yaman'ın çalışmasından eserin, Nasruddin es-Semerikandî (656 h.)'ye ait *en-Nafia* adlı kitabın şerhi olduğu öğrenilmektedir; bkz., Ahmet Yaman, "*Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Kenzü'd-Dekaik*", Diyanet İlmî Dergi, C. 29 S. 1 (1993), 88.

¹³⁶Haddadî, II, 233.

¹³⁷İbn Abidin, V, 188.

¹³⁸Sarıkoçlu, 31; Lütfullah Gökteş, "*Katoliklerin Yol Ayırımı Mı?*", Yeni Şafak, 31.12.1995.

¹³⁹Kesler, 80. Bazı batılı araştırmacıların da ifade ettikleri üzere, Hristiyanlık artık dinler tipolojisine göre, vahiy dinleri arasında yer alamayacak haldedir (bkz., Razwi, 106; Attas, *İslam ve Laisizm*, 48, 114). Ayrıca mübalağa içerdiğini düşünsek de, Razî'nin, Yahudi ve Hristiyanların hak din kalıntısına sahip olmadıklarını ifade ettiğini görmekteyiz; bkz., Razî, II, 360.

¹⁴⁰Mecusiler hanefilerce Ehl-i Kitab sayılmamaktadır; bkz., Cessas, III, 327-328; Serahsî, *Mebcut*, IV, 211, X, 119; İbn Nüceym, III, 110.

¹⁴¹İbn Abidin, II, 395-396.

Yahudi ve Hristiyanlar, müşrik araplar gibi Allah'a çocuk isnat etmişlerdi. Onların bu cürümlerinin, müşrik araplarınkinden daha ağır bir günah olduğuna işaret edildiğini görmek mümkündür.¹⁴² Hatta onlar müşrik arapların hilafına *cipt* ve *tağut*'a tapmış,¹⁴³ bizzat kendilerinin de Allah'ın evlatları olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁴⁴ Ayrıca müşrik araplara benzer bir şekilde, peygamberlerinin ve azizlerinin timsallerine dua etmiş, onlara tapmışlardır.¹⁴⁵ Bu açıdan, Allah'a ibadet etmedikleri, Allah'a ibadet ettiklerini söyleseler bile yalan olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁶ Rasulullah zamanında, Mescid-i Aksa'nın putlarla dolu olduğu bilinmektedir.¹⁴⁷ Nitekim bizzat Rasulullah'ın, Hristiyanların haçını put diye nitelendirmesi vakidir.¹⁴⁸ Aslında müşrik arapların putları mahluk olarak görmelerine karşın, Hristiyanların şirkleri daha da ağır olmaktadır.¹⁴⁹ En azından sapıklıklarının aynı olduğunu¹⁵⁰ söylemek mümkündür.

Ayrıca Arap putperestlerinin Rasulullah'ın milletinden olmalarına, Arap dilini bilmelerine ve dolayısıyla Kur'an'ı ve mucizeliğini daha iyi anlamalarına rağmen, müslüman olmamalarından hareketle, küfürlerinin ağır olduğu ifade edilmiş; ve bu Ehl-i Kitab statüsünde olmamalarına bir sebep olarak zikredilmiştir.¹⁵¹ Ancak az sayıdaki Arap Yahudi¹⁵² ve Hristiyanlar¹⁵³ da bunun kapsamına girmektedir. Bu görüşe kani olanlar, karşılaştıkları bu probleme, onların asıl araplar olmayıp sonradan araplaşmış oldukları şeklinde zayıf bir cevap vermişlerdir.¹⁵⁴ Buna karşın tevhid, nübüvvet, ahiret gibi mefhumları bilmelerine, kitaplarında vaat edilmiş peygamberin isminin ve sıfatlarının zikredilmiş olmasına, hatta Rasulullah'ı tanımış olmalarına rağmen, Rasulullah'a inanmamaları ve bunun da ötesinde kitaplarındaki bu sıfatları tahrife kalkışmaları,¹⁵⁵ Yahudi ve Hristiyanların küfürlerinin daha büyük olduğunu gösterir niteliktedir.¹⁵⁶ Arap putperestlerinin küfürlerinin daha büyük

¹⁴²Bkz., Meryem, 19/ 90.

¹⁴³Nisa, 4/ 51.

¹⁴⁴Maide, 5/ 18.

¹⁴⁵Ebu Abdullah b. Sa'd (230 h.), *et-Tabakatü'l-Kübra*, Dâru Sadr, Beyrut 1985, II, 239-240; İbn Teymiyye, *Mecmu*, I, 135, 159, 378-379, XXVII, 480 ve *Minhac*, I, 321; Uleyş, II, 413; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 284; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 302, 637; Razwi, 6; Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 25; İzzetî, 79, 83, 91-92, 208; Northbourne, 32. Bilinmektedir ki, dördüncü yüzyılda Papa I. Gregorius'un, yasak olduğu halde paganları celp etmek için kiliselere imajlar (tasvir-suret-heykelcik) sokmayı tavsiye etmiş ve böylece kiliselere ikonalar girmiştir (bkz., Okiç, 368 ve ayrıca bkz., "İkona" md., Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Gazetecilik, İstanbul 1992, XI, 5614-5615). Ayrıca İslam'ın zuhuru döneminde, Bahreyn'deki papazların müşriklerin putlarına taptıkları görülmüştür (bkz., Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 87). Hatta Hristiyanlıkta, putperest dinlerinden daha çok ikona, heykel ve tasvir bulunmakta olduğu, mabetlerinde de putperestlerinkinden daha çok put bulunduğu neticesine ulaşan vardır (bkz., Esad, 269; İzzetî, 93).

¹⁴⁶İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 564-565.

¹⁴⁷Razwi, 106; Müşrik araplara nispeten onlar daha putperest idiler; çünkü bu heykelleri karşlarına almadan ibadet etmeği düşünemiyorlardı; bkz., Osman Şekerci, *İslam'da Resim ve Heykel*, Zafer mtb., İstanbul 1996, 10, 18; Attas da, Hristiyanlığın tam anlamıyla bir semavî (vahyedilmiş) bir din olmadığını düşünmektedir; bkz., Attas, "İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi", 191.

¹⁴⁸Taberi, *Camiu'l-Beyan*, X, 114; Kurtubî, VIII, 120; Ayrıca bkz., Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahale", 145.

¹⁴⁹Razi, XVI, 33, XXXI, 40; Kurtubî, XX, 141; Ebu Hayyan, V, 31, VIII, 439; Bikaî, XII, 186; Muhammed b. Muhyiddin Muhammed Ebu's-Suud (982 h.), *İrşadü'l-Aklî's-Selîm ila Mezaya'l-Kitabi'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, b. y. t. y., V, 892; Alusî, X, 79.

¹⁵⁰Bkz., Taberi, *Camiu'l-Beyan*, I, 512-513; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 16-17; İbn Aşur, *Tefsir*, XXX, 482; Akkad, *Matla*, 64, 109; Abdulkarim el-Hatib, *el-Mesih fi'l-Kur'an ve't-Tevrat ve'l-İncil*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Mısır 1965, 274.

¹⁵¹Aynı, *Binaye*, VI, 470; Ayrıca bkz., Ebu Süleyman, 64.

¹⁵²Arap Yahudilerin sayısının az değil, bilakis çok olduğu görüşünde olan araştırmacılar da vardır; bkz., Dağım, 57, 60.

¹⁵³Ebu Davud, Cihad, 116; İbn Kuteybe, 621; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimne*, I, 65, 69; İbn Haldun, II, 1027; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 179; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 573-574, II, 1072; Ahmed Emin, *Fecr*, 84-85; Gadban, 125.

¹⁵⁴Sa'di Çelebi, V, 292-293.

¹⁵⁵Bkz., Bakara, 2/ 146.

¹⁵⁶İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 219; Kurtubî, VIII, 110; Alusî, X, 79.

olduğu kanaatini taşıyan Aynî, itirazın geçersiz olduğunu, zira ayetin onları Ehl-i Kitab olarak ayrıcalıklı kıldığını ifade etmek suretiyle bu itiraza kayda değer bir cevap verememiştir.¹⁵⁷

Öte yandan Yahudi ve Hristiyanların, Arap putperestler gibi leş yedikleri ve putlara kurban kestikleri ifade edilmiştir.¹⁵⁸ Bu nedenle müşrik araplardan daha iyi olmadıkları, hatta Hristiyanların müşrik arapların hilafına domuz eti yedikleri düşünülerek daha kötü oldukları savunulmuştur.¹⁵⁹

Hristiyanlıktaki teslis inancının ve kültürünün¹⁶⁰ uzak doğu dinlerinde olduğunu ve onlardan alındığını,¹⁶¹ hatta şaşırtıcı bir şekilde, İncillerdeki bir çok pasajın bu dinlerin dinî metinleri ile tıpa tıp örtüştüğünü¹⁶² göz ardı etmek mümkün değildir. Bunun ötesinde, günümüzde Amerika kıtasının güçlü mezheplerinden biri olan Mormonlar, teslisi daha da ileri götürmüş ve teslis unsurlarının her birinin ayrı ve bağımsız tam bir ilah olduğuna inanmışlardır.¹⁶³

Yine Katolikler ve Ortodokslar hele ikonalara (heykelciklere) kutsallık atfetmekte; ve bunların, ruh taşıdıklarına inanmakta, bunlara dua etmekte ve kurban kesmektedirler.¹⁶⁴ Allah'ın tasvirine bile cüret edildiği görülmektedir.¹⁶⁵ Bununla beraber Hristiyanlar, eski Anadolu putperestlerinin taptıkları Afrodit heykeline bir hale ve elbise giydirek Hz. Meryem diye tapmaya başladıklarını¹⁶⁶ ve bu sapıklıklarının artarak¹⁶⁷ günümüze kadar geldiğini görmek mümkündür.¹⁶⁸ "Adetâ Putperest Hristiyanlık ortaya çıkmıştır."¹⁶⁹ Katolik ve Ortodoks kiliseleri, her ne kadar bu durumlarını savunmaya çalışsalar da,¹⁷⁰ Protestanlar bunun açıkça tapma olduğunu ifade etmektedirler.¹⁷¹ Aynı paralelde,

¹⁵⁷ Aynî, *Binaye*, VI, 670.

¹⁵⁸ Tabatabaî, *Mizan*, II, 215; Akkad, *Matla'*, 39; Aynı şekilde Yahudilerin de kız çocuklarını diri diri gömdükleri belirtilmektedir; bkz., Savaş, *Hız Muhammed Devrinde Kadın*, 31; Ahlaklarında da pek farklılıklarının olmadığı iddia edilmektedir; bkz., Akkad, *Matla'*, 44.

¹⁵⁹ Tabatabaî, *Mizan*, II, 215.

¹⁶⁰ Teslisin dışında daha bir çok dinî inancı ve öğeyi, eski Avrupa ve Uzak Doğu dinlerinden aldığı burada ifade edilmelidir; bkz., Mehmet Çelik, "*Sır Dinleri*", At.ÜİF Drg., S. 8 (1988), 223.

¹⁶¹ İbn Teymiye, *Mecmu*, VI, 90-93, XXVIII, 521; Esad, 289-290; Tabatabaî, *Mizan*, IX, 244; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 32-33, 88-95; Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 286-287; Nitekim Tevbe 9/ 30 bu görüşlere uygunluk arz etmektedir.

¹⁶² Budist ve Hinduist dinî metinlerin her birinden kırkı aşkın pasaj örnekleri için bkz., Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, VI, 144-169; Tantavî Cevherî, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y., II, 225-234.

¹⁶³ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 164-165.

¹⁶⁴ Bkz., Esad, 268; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 270, 272; Okıç, 368, 371; "*İkona*" md., Büyük Larousse, XI, 5614-5615; Sankıoğlu, 30; Ayrıca bu ikonaların konuştuğuna, hareket ettiğine ve hastaları iyileştirdiğine de inanıldığı kaydedilmektedir (bkz., Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, TDV Basımevi, Ankara 1996, 56). Bu tür inançların günümüzde de varlığını koruduğu müşahede edilmektedir (bkz., Dış Haberler Servisi, "*İkonlar Şimdi de Terlemeye Başlamış*", Yeni Şafak, 13.4.1997).

¹⁶⁵ Şekerci, *İslam'da Resim ve Heykel*, 74-75, 122.

¹⁶⁶ Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 19; Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, 31 ve ayrıca-bkz., Aydın, *İslam-Hristiyan Diyaloğu*, 156-157; John Reumann, "*Marry*", ER, IX, 251-252. Arabistan dahil olmak üzere tüm Orta Doğuda, miladî IV. ve V. asırlarda ortaya çıkan, Hz. Meryem'in ilahlığına inanan ve onu teslis unsurlarından sayan bir Hristiyan mezhebinin varlığından bahsedilmektedir; bkz., Akkad, *Matla'*, 63; Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, 32-33, 50-52, 57; Wensinck, "*Meryem*", İA, VII, 783.

¹⁶⁷ Güzel tuna, "*Meryem Ana'nın Bilinmeyen Yönleri*", Yeni Şafak, 10.1.1996.

¹⁶⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 637; Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, 139-143; Tanyu, 19; J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Tamer Ofset, Ankara 1994, 107.

¹⁶⁹ Kuzgun, *Dört İncil*, 344.

¹⁷⁰ Okıç, 368; Karlığa, 95.

¹⁷¹ Okıç, 368; Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, 62, 136, 143; Protestan olan Papaz Alvin V. P. Hart, bunun kutsal kitapta açıkça yasak olmasına rağmen uygulandığını ifade etmektedir; bkz., Erdil (hız.), "*Tevhidî İmana Dönüş*", Doğudan Batıya Uzanan Tevhid Yolu, Zaman, 21.8.1996; Tarih içinde Hristiyanların, arapların şirke bulaşmalarında katkıları olmuştur; bkz., Mevdufî, *Tarih Boyunca*, I, 27.

tarihte bedenî dirilmeyi inkar etmek şeklinde tezahür eden¹⁷² Hristiyanların ahiretle ilgili, bu batıl inançlarının günümüzde daha da büyüyerek devam ettiği görülmektedir.¹⁷³ Hristiyanların sapıklıkları sadece bunlarla kalmamaktadır.¹⁷⁴ Bunlarla beraber Mormonların, Joseph Smith'e vahy geldiğine ve ayrıca ona ilahî bir kitabın inzal olduğuna inandıklarına da şahit olunmaktadır.¹⁷⁵ Bu günkü Hristiyanların durumu ise hiç de iç açıcı gözükmemektedir.¹⁷⁶ Görülüyor ki, bu dinde "muğlak bir inanç ifadesi dışında bir din hüviyeti, din tanımı da yoktur."¹⁷⁷ Bu tablo şu gerçeğin altını çizmektedir; hak dinden ve inançtan sapıtma başladı mı, o sapıklığın belli bir noktada durmasını beklemek mümkün değildir.

Bu sapıklıkları, kendi içlerinde bölünmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim batı ile doğu Hristiyanlığı tarih boyunca farklı olmuştur.¹⁷⁸ Sadece doğu Hristiyanlarında, İslam'ın ilk dönemlerinde altmış bir mezhep ve fırka isimleriyle tespit edilmiştir.¹⁷⁹ Hristiyan mezheplerin bir çoğu ihtilaf ve çatışmalar içinde günümüze kadar gelmiştir. Bunlar arasında, birbiriyle hiçbir müşterek tarafı olmayanlar da vardır.¹⁸⁰ Onların ayrılıkları, ayet-i kerimede derin bir ayrılık olarak nitelendirilmiştir.¹⁸¹ Buna göre gelecekte de ihtilaf etmeyecekleri beklenemez.¹⁸²

Tüm bunlara rağmen alimler, "Hristiyanlarda tevhid inancı var" şeklinde bir kanaate nasıl sahip olabilmişlerdir diye bir soru akla gelebilmektedir. Şüphesiz, yeterince mukayeseli dinler tarihi çalışmalarının olmaması¹⁸³ ve dinleri iyi tanımamaları¹⁸⁴ böyle bir kanaatin oluşmasında bir etkidir.

¹⁷²Şehristanî, I, 223; Sahabenin, böyle Hristiyanlarla karşılaştığı günümüze ulaşan nakiller arasında mevcuttur; Buharî, Tefsir, 18/5.

¹⁷³Araf ve yargılamaya inanmayan (bkz., Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 251), bunun yanı sıra ebedî cezaya inanmayan mezhepler vardır (bkz., Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 273). Mormonlar ve Yehova şahitleri ise ahireti tamamen inkar etmekte (bkz., Tanyu, 21-23; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 164-165).

¹⁷⁴Ruhun olmadığına inananların yanı sıra, ruhun ve meleklerin tanrıdan türediğine ve bedeninin ise şeytan tarafından yaratıldığına inananları da görülmektedir (bkz., Tanyu, 14; Garaudy, 31).

¹⁷⁵Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 294-296; Güzel tuna, "*Mormonlar Amerikan Toplumunu Dönüştürüyor*", Yeni Şafak, 5.12.1996; Ayrıca ilahî kitaplarının (Kitab-ı Mukaddes) tümünün vahy olmadığı ifade edenler de vardır; bkz., Rahmetullah b. Halilurrahman Rahmetullah el-Hindî, *İzharü'l-Hakk*, çev. Ömer Fehmi ve Nüzhet Efendi, Yelken mtb., İstanbul 1972, 207-214.

¹⁷⁶Günümüzde Hristiyanların, fiili yaşantılarında dinden tamamen koştukları, hiçbir şeye inanmaz hale geldikleri gerçeğinin altı çizilmektedir (bkz., Rıza, *Tefsiri'l-Menar*, X, 285 ve ayrıca bkz., Hartmut Zinser, "*Modern Batılı Toplumlarda Din*", çev. Nilgün Yüce, *Türkiye Günlüğü*, 32 (1995), 117-118; Ian Dallas bunu ifade etmektedir; bkz., Akif Emre (röportaj yapan), "*Endülüsten Osmanlıya*", Yeni Şafak, 14.3.1996). Katolik Üniversitesinin istatistikî araştırmasında bu gerçeğin doğrulandığı belirtilmektedir (bkz., Aydın, "*Papa Ahirete İnanıyor Mu?*", Yeni Şafak, 26.6.1995 [Le Point, 13. 1995'den naklen]). Çok ilginçtir ki, Berlin Humboldt Üniversitesi Dinler Sosyolojisi Kürsüsü Başkanı Prof. Dr. Klaus Peter Jörns'ün yürüttüğü ve daha henüz kitaplaşmamış olan son araştırmasında, Hristiyan halktan sonra kilisenin din görevlilerinin de Tanrıya inanç, ahiretin varlığı ve İncil'in kutsallığı gibi bir çok hususta şüphe içinde olduklarının, hatt inanmadıklarının, tam bir inanca sahip olanlarının ise sadece % 40 (yüzde kırk) olduklarının ortaya çıktığı ve bu araştırmanın büyük yankılar yarattığı bildirilmektedir (bkz., Çengel, "*Kilise'de Büyük Panik*", Yeni Şafak, 12.6.1997).

¹⁷⁷Attas, *İslam ve Laisizm*, 75.

¹⁷⁸Ebu Zehra, *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, 271-274; Akkad, *Matla'*, 63; Cevad Ali, VI, 591-592; İzzetî, 208, 219; Karlığa, 68, 76, 80, 92; Gündüz, 127 ve ayrıca bkz., Watt, *H. Muhammed Mekke'de*, 34.

¹⁷⁹İbnü'n-Nedim, 415.

¹⁸⁰Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 637.

¹⁸¹Bakara, 2/176.

¹⁸²Bkz., Maide, 5/14.

¹⁸³Tarihte, Yahudi ve Hristiyanlık dışındaki dinlerle ilgilenip müstakil eser yazan alim olarak sadece Birünî bilinmektedir (bkz., Fazlur-Rahman, *İslam*, 6; Tümer, "*Büdzim*", VI, 358; Ayrıca bkz., Fatih Gökmen, "*Birünî*", İA, II, 639). Esasında İslam alimleri, bu dinleri pek tanımamaktadırlar (bkz., De Vaux, "*Budda*", İA, II, 747-748; Tümer, "*Büdzim*", VI, 358-359). Yahudiliğe karşı da reddiyeler yazılmıştır (bkz., Abdulvehhab Tavile, *Yahudiliği Anlamak'a Önsöz*, Samuel b. Yahya el-Mağribî, çev. Osman Cilacı, Orhan Ofset, İstanbul 1995, 11-12). Biz sadece Mağribî'nin reddiyesini görebildik (Samuel b. Yahya el-Mağribî (570 h.), *Yahudiliği Anlamak*, Çev. Osman Cilacı, Orhan Ofset, İstanbul 1995). İslam tarihi boyunca Hristiyanlara yönelik yapılan reddiyelerin sayısı, modern çağda yapılanlar hariç olmak üzere yirmi küsurde kalmaktadır (Geniş bilgi için bkz., Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiler*). Bu reddiye sahipleri dahi söz konusu dinleri

Bunun yanı sıra Hristiyan dünyasındaki ikonoklazm (iconoclasm) hareketinin¹⁸⁵ alimlerde böyle bir kanaatin yayılmasına neden olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.

Yahudilere baktığımızda bundan daha farklı bir tablo ile karşılaşılacaktır. Belki de daha kötü bir küfre tanık olunmaktadır.¹⁸⁶

Esasında hicri altıncı asırda Musa b. Meymun (Maimonides) tarafından tespit edilinceye kadar Yahudilerin bir amentüsü dahi yoktu.¹⁸⁷ Günümüzde de ahireti tamamen inkar eden ve hatta Tevrat'ın bir vahy eseri değil, İsrailoğullar'ın tarih boyunca oluşturdukları bir eser olduğuna inanan mezhepler/akımlar bulunmaktadır.¹⁸⁸ Bu sapıklıkların daha ileriye varacağını söylemek kehanet olmaz.¹⁸⁹

Diğer tarafta şu da ifade edilmelidir ki; esasında bu mutlak şirk vasıflarının bulunup bulunmaması büyük bir önemi haiz değildir. Çünkü tahrif unsurunun bulunduğu bir ortamda, bu mutlak şirk vasıfları zamanla çoğalabildiği gibi azalabilir de. Bu açıdan bunları hukukî bir statünün esası olarak görmenin, teorik olarak da, doğru olduğunu söylemek pek mümkün değildir.¹⁹⁰

* * *

Ehl-i Kitab statüsünün esasını inançta arayan görüşü değerlendirirken şunlar görülmüştür: Dinin aslen ilahî olması, ilahî din kalımlarına sahip olması, İslam'a yakınlık noktalarının olması, mutlak şirkin olmaması gibi hususların hukukî bir statünün esası olmalarını gerektirecek ne bir delil bulunmakta ne de bunlar bir önemi ve anlamı haiz olmaktadır. Ayrıca hukukî bir statünün esası olabilmesi için bu hususlardan hangisinin ve asgari ne kadarının bulunmasının tespiti ve ölçülmesi tamamen sübjektif olmaktadır. Diğer taraftan tahrif suçunun olduğu bir yerde, bu hususların mevcu-

yanlış tanınmış olabilmekte ve yanlış tabhillerle gidebilmektedir. Örneğin Hristiyanlığa teslis doktrinini ilk soka ve Hristiyanlıkta sapmayı başlatan St. Paul'u (bkz., Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, 35; Ataurrahim, 45-46; Muhammed Şelebi İbrahim Şütevvi, "*Akideti't-Teslis inde'n-Nasara*", Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, C.3 S.5 (7.1976), 18; Hamdi Abdül'âl, "*Tahkikü'l-Kavl fi Tahavvülü Bulüs (Pavlus)*", Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, C.7 S.16 (3.1990), 72-74), İbn Hazmi eserinde, Hz. İsa'yı sadece bir peygamber kabul eden tam bir muvahhit olarak tanıtmaktadır; bkz., İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 109-110.

¹⁸⁴Nitekim müslümanlar tarafından hakkında oldukça fazla reddiye yazılan din olan Hristiyanlığı dahi, İslam alimleri pek tanıyamamışlardır; bkz., Karlığa, 102.

¹⁸⁵Bu, Hristiyan dünyasında 750'lerde başlayan ve uzun süre etkili olan put kırma hareketidir. Nitekim İmparator III. Leon, Hz. İsa dışındaki tüm şekilleri kiliselerde yasaklamış ve ikonalara her türlü tapmayı ölümle cezalandırma tehdidinde bulunmuştu; bkz., *İslam'da Resim ve Heykel*, 19; Okıç, 368-369; "*İkonoklazm*" md., Ana Britanica, Hürriyet mtb., İstanbul 1994, XVI, 294-295; "*İkonakırıcılık*" md., Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Gazetecilik, İstanbul 1992, XI, 5615.

¹⁸⁶Tarih içinde, diğer dinlerin tanrılarına-putlarına Allah niyetiyle ibadeti caiz gördüklerine, en yüce tanrı Yahve'ye (yani Allah'a) eş/zevce atfettiklerine, tenasüh inancına kail olanlarına, güneşi tazim edenlerine, puta ve insana tapanlarına, ahireti inkar edenlerine, peygamberliği kazanılmış bir hüner, teknik ifadesiyle 'kesbi kabul edenlerine' ve birçok başka batıl inançlara sapanlarına şahit olunmaktadır (Karşılaştırarak bkz., Kalkaşendî, I, 71; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 564-566, XVII, 629; Esad, 262; Hasan, I, 96; Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 37; Gündüz, 130; Aydın, *İslam-Hristiyan Diyaloğu*, 157; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 206-207; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 17; Canatan, "*Dinlerin Gelecek Tasarımı*", 34; McAuliffe, 104; Baljon, 90).

¹⁸⁷Kutluay, 139; Okıç, 366-367.

¹⁸⁸Geniş bilgi için bkz., Esad, 215-217.

¹⁸⁹Nitekim uluhiyet de iddia edecek olan Deccal'in Yahudiler arasından çıkacağına ve ona Yahudilerin inanacağına dair hadisler bulunmaktadır; bkz., Müslim, Fiten, 109, 124; Ahmed, III, 367-368; Hakim, IV, 374-375; Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçen hadisi Heysemî, Hakim'in Müstedrek'inde geçen hadisi de Zehebî sahih olarak kabul etmiştir; bkz., Heysemî, VII, 344; Zehebî, *Taakkubât*, IV, 575; Ayrıca bkz., Zeki Sarıtoprak, *İslam ve Diğer Dinlere Göre Deccal*, Yeni Asya mtb., İstanbul 1992, 118-121.

¹⁹⁰Nitekim Süheylî'nin de Ehl-i Kitaba ilgili hükümlerde, şirk vasıflarının bulunup bulunmamasının esas olmadığı kanaatine sahip olduğu görülmektedir; bkz., Abdurrahman es-Süheylî (581), *er-Ravdü'l-Ünf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebüviyye li'bni Hişam*, thk. ve tlk. Abdurrahman el-Vekil, m. y., b. y. t. y., II, 362-363.

diyete veya yokluğu hiçbir anlam ifade etmemektedir. Zira bu hususlar, mevcut iken tahrif sebebiyle zamanla yok olabilmektedir. Tahrifle tam tersi de olabilmektedir. Kaldı ki, bu hususların, hukukî bir statüye esas teşkil edebilecek şekilde sağlıklı olarak tespiti de pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü dinleri değil tam anlamak ve kavramak, doğru bir şekilde tanımak bile son derece zordur. Buna ilaveten dinlerin oldukça çok gruplara ve mezheplere bölünmeleri, her birinin farklı inançlara meyletmeleri de bir din hakkında bilgi sahibi olmayı zorlaştırmaktadır. Nitekim Yahudi, Hristiyan ve müşrik arapları ile ilgili ayetlerin de genel olmadığını; çünkü Kur'an'ın amacının tarihi malumat vermek olmadığını ifade etmiştir.

Bu durumda, o dinin en büyük mezhebinin inançlarını, o dinin tümü için genelleştirerek statüye esas tespit etme gibi bir çözüm karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle genelleştirme, mahiyet itibariyle illet mefhumuna ters düşmektedir. Çünkü hukukî bir statünün esası, yani illeti olarak tespit edilen bir hususun, o dinin en büyük mezhebinde bulunması durumunda tüm dine genelleştirmek suretiyle o dinin, bu hususları taşımayan mezheplerine¹⁹¹ ve fertlerine de şamil olması gibi bir durumla karşı karşıya kalılabilmektedir. Yani illeti bulunmadığı halde hüküm geçerli kılınmış olmaktadır. Nitekim bu da hukuken savunulacak bir durum değildir. Bu örneğin tam tersi bir durumla da karşı karşıya kalılabilmektedir. Zira hukukî bir statünün esası, yani illeti olarak tespit edilen bir hususun, o dinin en büyük mezhebinde bulunmaması durumunda genelleştirme yaparak tüm dine yok kabul edilecektir. Halbuki belki de bu hususun bulunduğu diğer mezheplere, illet var olduğu halde hüküm uygulanmayacaktır.

Karşımıza çıkan diğer bir çözüm de şudur; o dinin en büyük veya en belirgin mezhebini merkez kabul edip, bu mezhebe ve merkeze çok uzak, yani aşırı derecede sapmış olan diğer mezhepleri hariç tutmaktır. Fakat merkezden uzak olmanın ölçüsü ne olacaktır? Burada marjinal-uzak mezheplerin, o dinin orijinal kaynaklarından ve inançlarından aldıkları unsurlarının azlığı veya çokluğu ölçü olarak kabul edildiği olmaktadır.¹⁹² Bu mezheplerin aldıkları unsurlarının azlığının veya çokluğunun neye göre ölçüleceği ayrı bir sorundur. İnanç esasları son derece karmaşık ve sembolik olan ve ayrıca batını (tamamen gizli) olan mezheplerin varlığı hatırlanacak olursa, bunu ölçmenin hem pek mümkün olamayacağı hem de sübjektiflikten kurtulamayacağı¹⁹³ açıktır.

¹⁹¹Her dinde o dini bozan sapık mezhepler bulunmaktadır. Nitekim İslam alemindeki İbahiye ve Karamita bu durumdadır (bkz., Şehrîstânî, I, 236; Razvî, 118-119). Hatta her dinde Allah'a ve ahirete inanmayan mülhitler olmaktadır (bkz., Said, 85). Öyleyse bu yöntemle tüm aşırı sapık inançlı mezhepleri de Ehl-i Kitap statüsüne dahil ettikten sonra, inançları bozuk diye diğer dinlerin Ehl-i Kitap statüsünde saymaması bu görüşün izah edemeyeceği bir paradoksu-tutarsızlığıdır.

¹⁹²Bu görüşü Hırşî ve Uleyş'de görmek mümkündür. Zira bu alimler, Samirileri (Yahudilerin bir mezhebi) Ehl-i Kitap olarak kabul ederlerken, Sabîileri (onlara göre Hristiyanların bir mezhebi) Ehl-i Kitap olarak görmemektedirler. Vaki olabilecek, "Niçin böyle bir ayırma gidilmiştir?" sorusundan hareketle Hırşî, şu izahı yapmaktadır, "Belki bu, Sabîilerin Hristiyanlıktan alıntıladıklarının, Samirilerin Yahudilikten alıntıladıklarından daha az olmasındandır." Bkz., Hırşî, III, 5; Ayrıca bkz., Uleyş, II, 411; Çağdaşlar arasında bu görüşü benimseyenleri görmek mümkündür; bkz., Muhyiddin Kadî, 1250-1251.

¹⁹³Nitekim ifadelerinden, Hırşî'nin bu izahında pek emin olmadığı anlaşılmaktadır (bkz., Hırşî, III, 5). Zaten Sabîiliğin batını bir cemaat olduğu ve günümüzde de hala gizemini koruduğu (bkz., Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 522; Ebu Zehra, *el-Ahval*, 103; Hayıt, 92), öte yandan bu iki mezhebin çok iyi tanınmadığı (krş., Abdurrezzak, VI, 74, VII, 187; Cessas, III, 321; Şehrîstânî, II, 361; Beyhakî, *Sünen*, VII, 173 ve *Marife*, XIII, 402; İbn Hazm, *Muhalla*, I, 177; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehlî'z-Zimne*, I, 93-98; Semîn Halebî, II, 361; Baberî, III, 188; Alusî, XVII, 128-129; Mevdudî, *Tefhim*, III, 319; De Vaux, "*Sabîiler*", XI, 9-10) düşünülecek olursa, Hırşî'nin ve Uleyş'in bu izahlarının sağlıklı olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu iki alimin, mezhepler ve dinler (mîlel ve nihâl) uzmanı olmaması (bkz., Zirikî, VI, 244, VII, 118; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî; Beyrut t.y., IX, 12, X, 210-211) bu düşüncüyü destekler niteliktedir.

Burada merkezden uzak olmanın diğer muhtemel bir ölçüsü de, merkez kabul edilen en büyük veya en belirgin mezhebin, marjinal olan mezhepleri tekfir edip etmemesidir.¹⁹⁴ Ehl-i Kitab olduklarında pek ihtilaf edilmeyen Yahudilik ve Hristiyanlıkta, mezheplerin tarih boyunca birbirini tekfir ettiği,¹⁹⁵ kanlı din savaşlarının yaşandığı,¹⁹⁶ aralarındaki ihtilafın Kur'an'ın ifadesiyle "derin bir ayrılık"¹⁹⁷ ve bunun kıyamete kadar devam edeceği¹⁹⁸ gerçeği dikkate alınırsa bu ölçü, son derece şüpheyle karşılanmalıdır. Bazı durumlarda, Hz. İsa'nın ilah olduğunu ve haça gerilerek oldürüldüğünü reddetmek, Hz. Meryem'e, haça ve ikonalara ibadet etmek ve ruhbanlık gibi büyük mezheplerin inandıkları ve uyguladıkları bir çok hususu reddeden ve böylece İslam'la paralellik arz eden bazı küçük mezheplerin, büyük mezheplerce tekfir edildiği olmaktadır.¹⁹⁹ Şüphesiz bu küçük mezheplerin, büyük mezheplerce tekfir edilmelerine dayanarak onların Ehl-i Kitab statüsünün dışında olduklarını kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca tahrifin ve kıyasıya bir ihtilafın sürüp gittiği bir ortamda, bugün birbirlerini tekfir etmeyen mezhepleri, yarın birbirlerini tekfir eder görmek son derece muhtemeldir. Aynı şekilde bugün birbirlerini tekfir eden bazı mezheplerin, yarın bazı hesaplar nedeniyle birbirlerini tekfir etmeyi bırakmaları da olasıdır.²⁰⁰ Buna göre söz konusu ölçünün, hukukî yönden elverişli olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Öte yandan en büyük mezhebe göre genelleştirme yapmak veya en büyük mezhebi merkez/kaynak kabul etmek fiilen pek mümkün değildir. Zira birbirine yakın yaygınlıkta olan iki veya daha çok mezhebin hangisinin en büyük mezhep olduğunu tespit etmek hem zordur hem de diğer büyük mezheplere karşı bir haksızlıktır. Ayrıca bir zamanlar büyük olan bir mezhep zamanla küçük bir mezhep haline düşebilmektedir.²⁰¹ Bunun tersi de mümkündür.

¹⁹⁴Nitekim ileride daha geniş ele alacağımız üzere, tekfir edilmemeyi Ehl-i Kitab sayılmanın bir şartı olarak gören alimler vardır; bkz., Heytemî, IX, 277; Remfî, *Nihayetü'l-Muhtac*, IV, 293; Şirbînî, IV, 244; Şirvanî, IX, 277.

¹⁹⁵Bkz., Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 164-166; Tümer-Küçük, *Dümler Tarihi*, 217; Hatta Arabistan dışındaki Yahudiler, Arabistan'da yaşayan Yahudileri tekfir ettiklerini ve Yahudi saymadıklarını belirten araştırmacıların varlığına işaret edilmektedir; bkz., Cevad Ali, VI, 615.

¹⁹⁶Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 166.

¹⁹⁷Bakar, 2/176.

¹⁹⁸Bkz., Maide, 5/14.

¹⁹⁹Krş., İzzetî, 79; Toynbee, 82; PHEME PERKINS, "Docetism", ER, IV, 383-384; "Docetism" mdb, The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross ve E. A. Livingstone, Oxford University Press, New York 1985, 413.

²⁰⁰Bu bağlamda basında yer alan şu haber dikkat çekicidir: Önceleri bir çok din ve bilim adamının aforozuna sebep olduğu halde günümüzde Papa II. John Paul'un, Darwin'in evrim teorisini, "Yeni bilgiler evrim teorisini sadece hipotezden ibaret olmadığını göstermektedir" gerekçesiyle Hristiyanlık dinine uygun olduğunu ifade etmiştir. Bu olayın İtalya'da ve Katolik Kilisesi içinde büyük yankılara ve tartışmalara yol açtığı da belirtilmektedir; bkz., DIŞ HABERLER SERVİSİ, "Papa Darwin'le Barıştı", Yeni Şafak, 26.10.1996 ve ayrıca değerlendirmesi için bkz., Gökteş, "Bir Evrimin Öyküsü", Yeni Şafak, 7.11.1996; XV asırdır derin inanç ayrılıkları içinde olan ve birbirlerini tekfir eden Katolik Kilisesinin ve Ermeni Kilisesinin günümüzde barışması ayrı bir örnek teşkil etmektedir; bkz., DIŞ HABERLER SERVİSİ, "Katolik ve Ermeni Kilisesi Barıştı", Yeni Şafak, 16. 12. 1996; Günümüzde İngiltere'de Reform Kilisesinin, haç'ın kiliselerden kaldırılmasını istemesi ile beraber Anglikan ve Katolik Kiliseleri ile şiddetli anlaşmazlık ve mücadele içine girmeleri, Kur'an'ı okuyup anlatmak isteyen piskoposa karşı şiddetli tenkitlerin olması ayrı birer örneklerdir; bkz., Burak Çetinkaya, "Kilisede Haç'a Karşı Savaş", Yeni Şafak, 31.1.1997; Yusuf Kaplan, "İngiliz Piskopos, İnci'yi Değil Kur'an'ı Anlatacak", Yeni Şafak, 16.2.1997.

²⁰¹Şu bir örnek teşkil etmektedir: Yahudiler arasında olmağı altıncı yüzyılda çıkan Karain mezhebi, sonraki asırlarda çok yaygınlaşmış ve yahudiliğın en büyük mezheplerinden olmuştu. Günümüzde ise yok olmak üzere ve sadece Kırım'da az sayıda mensubu bulunmaktadır; bkz., Muhammed Hüseyin Şemsüddin, *Subhu'l-A'şâ fi Sina'ati'l-İnşâ'ya Talik*, Amed b. Ali el-Kalkaşendî, Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, IV, 201, XI, 379; Bu durumun Hristiyan mezhepler için de geçerli olduğu görülmektedir; bkz., İbn Haldun, I, 622.

b. Esasın İlahî Kitapta Olmasının Değerlendirilmesi

Ehl-i Kitab statüsünün esasını, ilahî kitabın olmasında arayan bu görüş, Ehl-i Kitab tabirindeki kitap lafzıyla uygunluk göstermektedir.²⁰² Hem bu yaklaşım ilk bakışta, Kur'an'ın kitap kelimesini kullanımına uygun düşmektedir. Zira "kitab" kelimesi tek bir kutsal kitaba hasredilmemiştir. Aksine Fazlu'r-Rahman'a göre ilahî kitapların genel adı olmuştur.²⁰³ Ayrıca Arap putperestlerle, Yahudi ve Hristiyanlar arasında en açık ve en belirgin fark, kitaptır. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlar yazı bilgisine ve ilahî bir kitaba sahiplerdi. Buna karşın Arap putperestleri ne ilahî bir kitaba-metne ne de yazı bilgisine sahiplerdi. İşte bu görüş, bu tabloya uygun gözükmektedir. Nitekim Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab denmiştir.

"Kendilerine kitap verilenler"den (الذين اوتوا الكتاب) kasıt nedir? Bundan kasıt kitabın verildiği kişiler midir? Ya da ilahî bir kitabın verilmiş olması mıdır? Veyahut hak din izleri taşıyan bir kitaba sahip olanlar mıdır? Yoksa ilahî kitap gerçeğine inananlar mıdır? Bunların her birine meyledenler olmuştur.

* Bundan kasıt kitabın verildiği kişilerse, Ehl-i Kitab sadece İsrailoğullarıdır. Çünkü Tevrat ve İncil, İsrailoğullarına gönderilmişti.²⁰⁴ Nitekim ileride değineceğimiz üzere Ehl-i Kitab statüsünün esasına ilişkin ırkî bir yaklaşım sergileyenler olmuştur.

* Yoksa "kendilerine kitap verilenler"den, yani Ehl-i Kitabtan kasıt ilahî kitabın verilmiş olması ve ona göre yaşamaları mıdır? Nitekim bu görüşe meyledenler olmaktadır. İleride de değinileceği üzere, dinin şeriatı ile amel etmeyi, Ehl-i Kitab olmanın şartı olarak görenler bulunmaktadır.²⁰⁵ Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab sayılmalarının nedeni olarak, kutsal kitaplarıyla amel etmeleri zikredilmekte ve diğer din mensuplarının kutsal kitapları ile amel etmedikleri vurgulanmaktadır.²⁰⁶ Diğer din mensuplarının tamamının kutsal kitapları ile amel etmediklerine dair kanaat, hem mübalağalı hem de aceleyle varılmış bir kanaattir. Zira bunu söyleyebilmek için bütün dinleri ayrıntılı bir şekilde incelemiş olmak gerekmektedir.²⁰⁷ Kaldı ki, Yahudi ve Hristiyanların kitapları ile amel ettiği düşüncesi tartışma götürmektedir. Zira Hz. Peygamber döneminde onların, şeriatlerini tam uygulamadıkları bilinmektedir.²⁰⁸ Günümüzde ise, dini yaşantıdan tamamen koptukları görülmektedir.²⁰⁹ Şayet "kendilerine kitap verilenler"den kasıt, kitaba göre yaşamak ve amel etmek ise, kitaplarının İslam'la nesh olmasıyla amel mükellefiyeti de kalktığından Ehl-i Kitab sayılmamaları gibi bir netice ile karşı karşıya kalınmaktadır.²¹⁰ Görülüyor ki, bu yanlış bir netice olacağından, bunun kastedilmiş olması oldukça zordur.

²⁰²Tabbara, 12.

²⁰³Fazlu'r-Rahman, *Ana Hatları Kur'an*, 299-300 ve bkz., Nasr, *İdealler ve Gerçekler*, 47.

²⁰⁴Tahanevî, XVII, 87.

²⁰⁵Taberi, *Camiu'l-Beyan*, IV, 100, 102, VI, 102; Maverdî, *Havî*, IX, 220; İbn Kudame, *Muğnî*, X, 558; İbn Teymiyye, *el-Fetava*, V, 549; Aynî, *Binâye*, X, 641; Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 712.

²⁰⁶Abdullah el-Abbadî, II, 1139.

²⁰⁷Ancak Abdullah el-Abbadî'nin hiç bir referans göstermediği görülmektedir; bkz., Abdullah el-Abbadî, II, 1139.

²⁰⁸Ahmed, IV, 257, 378-379; Cessas, III, 323; Kurtubî, VI, 78, XX, 141; İbn Teymiyye, *el-Fetava*, V, 549-550; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 363; Ayrıca bkz., Maide, 5/43, 47.

²⁰⁹Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 285; Ian Dallas da bunu ifade etmektedir; bkz., Emre (röportaj yapan), *Yeni Şafak*, 14.3.1996.

²¹⁰Tahanevî, XVII, 87.

* O zaman ilahî bir kitabın verilmiş olması, başka bir ifadeyle kitabın aslen ilahî olması kastedilmiştir. Bu durumda, kitabın aslen ilahî olmasına saygı,²¹¹ bu statünün esası olarak kabul edilmiş olmaktadır. Zira tüm vahiylerin Ümmü'l-Kitab'tan (Rad, 13/ 39; Zuhruf, 43/ 4) geldiği ifade edilmiştir.²¹² Buna göre, şirke bulaşmış olsun-olmasın, tahrif etmiş olsun-olmasın önemli değildir; aslen ilahî bir kitaba inanması yeterlidir.²¹³ Fakat aslen ilahî olan kitaba saygı, bu kitabın sahiplerine, onu tahrif ve tebdil etme cürümlerine rağmen onlara niçin ayrı bir muamele ve statü -bu yaklaşımın ifadesiyle imtiyaz- sağlasın? Bu görüştekiler, bu soruna cevap vermemişlerdir.

Halbuki Kur'an, Ehl-i Kitab tabiriyle aslen ilahî ve bozulmamış olan kitabın sahiplerine seslenmemektedir. İlahî kitapların bozulmamış haline inananlar zaten müslümandılar. Bilakis Kur'an bu tabirle, kitaplarını tahrif etmiş ve şirke bulaşmış olan Yahudi ve Hristiyanlara seslenmiştir.²¹⁴ Hatta Kur'an'ın nüzulüyle Tevrat ve İncil'in mensuh ve aynı zamanda muharref olması sebebiyle onların saygınlığının kalkacağını söyleyenler olmuştur.²¹⁵ Dolayısıyla buna göre, kitaplarının aslen ilahî olmuş olması, onlara bir imtiyaz veya ayrı bir muamele sağlamamalıdır. Nitekim Rasulullah, onların elleriyle yazdıkları şeylere, "Bu Allah'ın kitabıdır" dediklerini hatırlatmakta ve kitaplarına güvenmemizi istemektedir.²¹⁶

Konuya bir de şu açıdan yaklaşılabilir; söz konusu bu görüşe göre, tahrife uğramış da olsa ilahî bir kitaba sahip oldukları için bu dinlerin mensupları, Ehl-i Kitab statüsündedirler. İlahî kitaba sahip olmadıkları için müşrik statüsünde sayılan diğer din mensuplarının ne suçu var ki?! Onlara ilahî bir kitap gönderilmediyse²¹⁷ onlar ne yapabilirlerdi? Onlar diğer ilahî kitap sahiplerinin o muharref dinlerine girmek zorunda mı idiler? Öncelikle her hangi bir millete ilahî vahyin gönderilip gönderilmemesinde, ne zaman ve nasıl gönderileceğinde, insanoğlunun hiç bir dahli/etkisi olmamaktadır. Öyleyse hiç bir dahli olmaksızın hidayete ermelerine vesile olması amacıyla bir millete ilahî kitap gönderiliyor, ama ilahî hikmet gereği diğer millete *henüz* ilahî bir kitap gönderilmiyor; bu durumda birinci milleti, bir imtiyaz veya ayrı bir muamele öngören Ehl-i Kitab statüsünde sayarken, diğer milleti müşrik statüsünde saymanın adaletle bağdaşır bir izahını yapmak pek mümkün değildir. Diğer taraftan, ilahî kitabı olmayanlar, muharref de olsa (!) Ehl-i Kitabın dinine girmeliydiler demek iki açıdan mümkün değildir. Birincisi; tahrife uğramış ve artık batıl olan bir dine girmeleri istenemez.²¹⁸ İkincisi; tüm insanlara gönderilmiş olan hatemü'l-enbiya olan Hz. Muhammed hariç, tüm peygamberler belirli milletlere gönderilmiş olduğundan bir millet, kendisine gönderilmeyen peygamberin şeriatına girmek mecburiyetinde değildir. Dolayısıyla Arap müşriklerinin, Yahudi veya Hristiyan olmaları istenemezdi. Diğer taraftan Yahudi ve Hristiyanlara ilahî bir kitabın verilmiş

²¹¹Maverdi, *Havî*, IX, 222; Razi, XVI, 33; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 469; Efzalurrahman (hızr.), *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Sabahaddin Belik, Cemil Celepçi, Kenan Dönmez, Süleyman Gündüz, Fatma Mehveş Kayani ve Celaleddin Şencan, Eramat mib., İstanbul 1992, III, 403; Karadavî, *Gayru'l-Müslimin fi'l-Müctema'ı'l-İslamî*, 6; Kesler, 13, 247.

²¹²Fazlu'r-Rahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, 299.

²¹³Bkz., Kesler, 71-72; Wiloya, 102-103.

²¹⁴İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 228.

²¹⁵Maverdi, *Havî*, IX, 221-222.

²¹⁶Buharî, *İtisam*, 25.

²¹⁷Bunu bu görüş çerçevesinde ifade etmekteyiz. Çünkü bu görüşe göre, ilahî kitap gönderilmeyenlerin bulunması mümkündür.

²¹⁸Arapların, Yahudiliğe ve Hristiyanlığa pek rağbet etmemelerinin bir sebebi olarak, o dinleri muharref ve batıl, yani tam hidayet üzere görmemeleri ifade edilmektedir; bkz., İbn Aşur, *Tefsir*, XXX, 482; Ayrıca bkz., Enam, 6/ 157.

olması, onlara değil imtiyaz, bir yükümlülük ve ceza getirmelidir denebilir. Zira onlar ellerindeki ilahî bir kitabı tahrif ve tebdil etme suçunu işlemiş ve halen bu suçu işlemekte iken, ilahî bir kitaba dayanmayan müşrikler (ki bu görüşe göre müşrik dinleri, ilahî bir kitabı olmayanlardır) böyle bir suçu işlememişlerdi. Nitekim teorik olarak, ilahî bir kitabı tahrife uğratmak ve ona şirk bulaştırmak - bu az dahi olsa-, ilahî bir kitaba dayanmayan ve aslen semavî olmayan bir dinde sapıklığa dalmaktan ve şirk icat etmekten daha büyük bir suçtur; çünkü ilahî bir kitabı bozmakla diğer insanların ve gelecek nesillerin hak dini bulmaları ve öğrenmeleri engellenmiş ve böyle bir imkanları ellerinden alınmış olmaktadır. Bu gibi durumlar, bu görüşün beraberinde getirdiği çıkmazlardan bir kaçıdır.

Bunun ötesinde, bunlar yok sayılsa bile, karşımıza şu sorun çıkmaktadır; dinî kitapların aslen ilahî olup olmadıklarını hangi kriterlere göre ölçeceğiz ve bu kriterleri kim tespit edecektir?²¹⁹ Bu gibi soru(n)ların cevapları ve çözümleri sübjektif bir zemine dayanmaktadır.

* Bunlardan ayrı olarak, Ehl-i Kitaptan kasıt, hak din izleri taşıyan bir kitaba sahip olanlar mıdır? Bu görüşe meyledenler ve bu görüşün izlerini taşıyan düşüncelere sahip olanlar vardır.²²⁰ Nitekim bu, Ehl-i Kitabın şahit getirilmesi²²¹ ve "kendilerine kitaptan nasip verilenler" (الذين اوتوا نصيبا من الكتاب) ifadesi²²² ile uygun düşmektedir. İlahî kitaptaki bu hak izlerinin, hukukî bir statünün esası olmasını sağlayacak anlam ve önemi nedir, sorusuna şöyle cevap verildiği tespit edilmektedir; bu hak izleri, Kur'an'a ve İslam'a inanmayı kolaylaştırmakta ve daha muhtemel hale getirmektedir.²²³ Yukarıda da ifade edildiği gibi bu durum, hukuken hiç bir anlamı ve önemi haiz değildir; zira hukukî hükümler vakiya ve zahire bina edilmektedirler.²²⁴ Bu husus, ancak hikmet babında zikredilmelidir.²²⁵ Ayrıca bu cevabın tartışmaya açık olduğunu ve realiteye uygun düşmediğini söylemek mümkündür.²²⁶ Öte yandan onlar, kitaplarından da biç faydalanmamakta²²⁷ ve kitaplarını tanımamaktadırlar.²²⁸

Bu görüşte olan Mevdudi'ye göre, Yahudi ve Hristiyanlar haricinde Ehl-i Kitab yoktur. Çünkü Allah hangi millete kitap indirmişse, onlar kitaplarını hak izi bırakmayacak kadar tamamen tahrif etmişler veya ortadan kaldırmışlardır.²²⁹ Yaşantılarında da ilahî kitabın hiç bir izi kalmamıştır.²³⁰ Tabii bu ifadeler hem çok iddialı hem de acelece yapılmış çıkarımlardır. Zira bunları söyleyebilmek, dünyadaki tüm dinlerin dinî metinlerini ve dinî cemaatleri çok iyi incelemiş olmayı gerektirmektedir.

²¹⁹ İnancın aslen semavî olmasını savunan görüşle ilgili değerlendirmeler bu konuda da geçerlidir. İnancın-aslen semavî olması konusunun değerlendirmesi yukarıda yapılmıştır.

²²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu*, XII, 17; Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 41-42; Attas, *İslam ve Laisizm*, 35; Wiloya, 102-103.

²²¹ Yunus, 10/ 94; Ra'd, 13/ 43.

²²² Al-i İmran, 3/ 23; Nisa, 4/ 44.

²²³ İbn Ba'dis, I, 165.

²²⁴ İslamî, 1160.

²²⁵ İslamî, 1160.

²²⁶ Ehl-i Kitab, Kur'an'a inanmada Arap müşriklerden farklı bir tavır sergilemiştir; bkz., Nisa, 4/ 153 ve İsrâ, 17/ 93; Ayrıca dinî yakınlık noktalarının bulunmasını savunan görüş de benzer gerekçeleri öne sürmüştü. Bu görüşün değerlendirmeleri yukarıda ele alınmıştır.

²²⁷ Kurtubi, XX, 141.

²²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 502; W. St. Clair Tisdall, "The Book' of the 'People of the Book'", The Muslim World, no. 2 (1912), 170; Ayrıca bkz., Hasan, I, 96.

²²⁹ Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 41-42.

²³⁰ Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, II, 41-42.

Nitekim bunun tersine işaret eden veriler bulunmaktadır. Çünkü diğer dinlerin metinlerinde Hz. Muhammed'e, tevhide vb. hususlara işaret eden pasajlar bulunmaktadır.²³¹ Diğer taraftan , Tevrat ve İncil'de hak izleri bulunsa da, onların uğradığı tahrife bakarsak ilahî kitap vasfını kaybettiklerini söylemek mümkündür.²³²

Kaldı ki, bu hak din izleri, tahrifin olduğu bir yerde bir hukukî değeri haiz olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira tahrifle bunların da silinmesi son derece muhtemeldir. Nitekim Yahudi ve Hristiyan örneğinde görüldüğü gibi, Rasulullah'ın bisetinde dahi, O'na işaret eden vasıfları gerek gizlemek gerekse tebdil etmek suretiyle tahrif ettikleri bilinmektedir.²³³ Tabii, bu tahrifin duracağı ve ilahî kitapların, Kur'an'ın inzali dönemindeki gibi kalacağı beklenemezdi. Nitekim İslam sonrasında da kitaplarında tahrif devam etmiştir.²³⁴ Hatta bunun günümüzde de yapıldığına şahit olunmaktadır.²³⁵ Zaten Yahudi ve Hristiyan araştırmacılar da, ilahî kitaplarındaki beşerî unsuru ve beşerî dahli gizleyemeyip zaman zaman ifade ettikleri bilinmektedir.²³⁶ Hatta kendi kitaplarına tam güvenmediklerini müşahade etmek mümkündür.²³⁷ Bu tabloya bakıldığında, bundan sonra tahrif yapmayacaklarını beklemek imkansız gibidir.

* Acaba "kendilerine kitap verilenler"den kasıt, ilahî kitap gerçeğine inananlar mıdır? Nitekim bu görüşü savunanlar olmuştur.²³⁸

Fakat bu görüş, Arap putperestlerinin niye Ehl-i Kitab sayılmadıklarını izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Zira araplar Hz. İbrahim'e suhuf verildiğine inanırlardı.²³⁹ Onlar Hz. İbrahim'in ve Hz.

²³¹ Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, II, 20; Razwi, 5,14; Ayrıca geniş bilgi ve örnekler için bkz., A. H. Virdyarthi ve U. Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*.

²³² Kılavuz, 158-159 ve ayrıca Kuzgun, *Dört İncil*, 344.

²³³ İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 219; Kurtubî, VIII, 110; Ayrıca bkz., Buharî, İtisam, 25; Watt, o dönem Arabistan'da bazı uydurma İncillerin bulunduğunu kabul etmektedir; bkz., ; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 34.

²³⁴ Demirci, *Dinlerin Dejenereasyonu*, 83-84; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, XI, 37; Ahmed Deedat, *Kitab-ı Mukaddes Allah Sözü Müdür?*, çev. Edip Yüksel, Eramat mtb., İstanbul 1984, 16, 32, 118, 148; Kuzgun, *Dört İncil*, 215-218; Dücane Cündioğlu, *Başörtüsü Risalesi*, Temel Ofset, İstanbul 1995, 35; Tisdall, 166-167; Mehmet Paçacı, "*Kur'an-ı Kerim Işığında Vahy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış*", İslamî Araştırmalar Drg., C. 5 S. 3 (1994), 180; Baki Adam, Tevrat'ın pek maddi tahrife uğramadığı, zaten Tevrat'ın II. asırda tamamlandıktan sonra hemen hiç tahrif olmadığı, hele İslam'ın zuhurunda dünyada Yahudilerin elindeki Tevrat'ın aynı ve tek nüsha olduğu görüşünü taşımaktadır; bkz., Baki Adam, "*Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü*", İslamî Araştırmalar Drg., C.9 S. 3 (1996), 169-171; Ancak İslam'ın zuhuru döneminde Mısır'da bulunan Samirîlerin ellerindeki Tevrat'ın diğer Yahudilerinkinden farklı olduğu gerçeği (bkz., İbn Hazm, *Fasl*, I, 177, 202; Kalkaşendî, XIII, 271; Hırşî, III, 5; Adevî, III, 5; Uleyş, II, 411; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 95-110) dikkate alındığında bu görüşün tartışma götürdüğünü söylemek mümkündür.

²³⁵ Oxford University Press ve The Bible Society tarafından yeni basılan ve piyasaya sürülen İncillerde bazı değişiklikler yapılmıştır; bkz., Filmer, "*Yahudi ve Feministlerin Baskısı Üzerine İncil Yeniden Yazılıyor*", Yeni Şafak, 5.9.1995 ve "*İncil'den Kutsala Veda*", Yeni Şafak, 23.11.1995.

²³⁶ Rahmetullah el-Hindî, 207-214; Maurice Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, Diyanet İşleri Başkanlığı Basımevi, Ankara 1988, 49-50; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 34; Deedat, 6-7, 118; Gilbert Klappermann, *Das Alte Testament*, Was ist Was, Neu Tesseloff Verlag, Hamburg t.y., 34-35; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat ve Yahudi Hayatındaki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1994, 127-128; Paçacı, *Kur'an-ı Kerim'de ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1989, 35-36; Salih Akdemir, "*Müşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları*", AÜİF Drg., S. 31 (1989), 191; Tisdall, 167; Kaplan, "*Hristiyanlığın ve İncil'in Otantikliğini Sorgulayan İngiltere'deki Akademisyenler: 'Hristiyanlık Dini Uydurma'*", Yeni Şafak, 1.3.1997.

²³⁷ İlahî kitaplarının bazı bölümlerin okunmasının, kilise tarafından kısıtlandığı ve yasaklandığı görülmüştür; bkz., Rahmetullah el-Hindî, 202-203.

²³⁸ Tahanevî, XVII, 87; Ayrıca bkz., Mir, 117; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 204.

²³⁹ İbn Aşur, *Tefsir*, XXX, 482; Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 718; Yazıcı, III, 276; Nitekim her fırsatta Hz. Peygamber'e itiraz eden Arap müşriklerinin, Hz. İbrahim'in ve Hz. Musa'nın suhufundan bahseden ayetlere (A'la, 87/ 19) itiraz etmemeleri bunu göstermektedir. Hatta Hz. İbrahim'e ait bazı sahifelerin saklı kaldığına dair iddialar dile getirilmiştir. Ancak bu şüphe ile karşılanması gereken bir iddiadır; bkz., Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 158; Esad, 301; Ayrıca bkz., Şükrî Alusî, II, 195;

İsmail'in vahy aldıkları ve onlara tabi oldukları inancında ve iddiasında olduklarına önceden değinmiştik. Vahy ve kitap gerçeğine karşı çıkanlar varsa da,²⁴⁰ ilahî kitap gerçeğine inananların yaygın olduğunu söylemek mümkündür.²⁴¹

Ayrıca vahy ve ilahî kitap gerçeğini inkar eden Yahudilerin biset döneminde çıktığı,²⁴² günümüz Yahudiler arasında da Tevrat'ın vahy eseri olduğunu inkar eden Yahudi akımların varlığı²⁴³ hatırlanırsa, bu görüşün realiteyi izahta yetersiz kalacağı neticesine varmak mümkündür.

Bu görüşü değerlendirirken, sorulması gereken diğer bir soru da şudur; ilahî kitabın tedvin edilmiş, yani yazı ile tespit edilmiş olması şart mıdır? Nitekim böyle bir şartlanmışlığın izleri göze çarpmaktadır.²⁴⁴ Öncelikle kitap kelimesinden yazılı metin olmasını gerektirecek bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Zira kitap kelimesi sözlü ibareyi de ifade etmektedir.²⁴⁵ Zaten kitap kelimesiyle asıl kastedilen, kelamının bizzat kendisidir.²⁴⁶ Tabii söz konusu olan dinî bir kitap olunca asıl kastedilen, Allah kelamının bizzat kendisi olmaktadır.²⁴⁷ Nitekim ilahî kitabın yazılı olmasını bekleyenlerin veya böyle olduğuna şartlanmış olanların, Kur'an'ın ilahî oluşunu inkar eden Arap müşrikleri olduğu bilinmektedir.²⁴⁸

Eski dönemlerde yazım tekniğinin ve yazı malzemelerinin gelişmemiş olması sebebiyle, diğer kitaplar gibi dinî kitaplar da azdı.²⁴⁹ Halk ilahî kitaplarını bırakın okumayı, ancak mabetlerde görme imkanı bulabiliyordu.²⁵⁰ Hatta din adamlarının "çok azının", ilahî kitaplarını okuma fırsatını bulabildiği bilinmektedir.²⁵¹ On beşinci yüzyıla kadar bu şartların özellikle Avrupa'da pek değişmediği belirtilmektedir.²⁵² Ayrıca çoğu doğu dinlerinin, ilahî ibarelerini sözlü naklettikleri bilinmektedir.²⁵³ Bu şartların hakim olduğu bir dünyada, ilahî kitapların yazılı olmasının gerekli olduğunu söylemek hayli güçtür.

Wellhausen, 238; Danişmend, I, 289; Cevad Ali, VI, 20; Dağım, 62 ve ayrıca bkz., Savaş, "İslam'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih", 264.

²⁴⁰İnzal gerçeğini inkar eden bir müşrik araba işaret eden ayet bulunmamaktadır. Kur'an'da inzal gerçeğini inkarla ilgili sadece iki ayet bulunmaktadır. Biri, bir Yahudiye atfen (Enam, 6/ 91) geçer, diğeri ise, geçmiş kavimlerin kıssasına dair (Yasin, 36/ 15) bir olayda geçmektedir. Ancak peygamberliği inkar eden az sayıdaki müşrik arabın varlığından (bkz., Şehristani, II, 235-236; İbnü'l-Cevzî, *Telbis*, 63; Esad, 316-317; Kumeyr, 31) hareketle, sadece bu gurubun inzal gerçeğini inkar edebileceğini düşünmekteyiz.

²⁴¹Çünkü cahiliye araplarının, Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. Musa gibi bir kaç peygamberin peygamberliğine ve peygamberlik gerçeğine inandıklarını yukarıda ifade etmiştik (bkz., Zemaşeri, *Keşşaf*, IV, 274; İbn Teymiyye, *Mecmu.* I, 135, 159; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, V, 684; Alusi, XXX, 258; Şükri Alusi, I, 273; Dayf, 102; Esad, 302; David, 164). Vahy ve ilahî kitap-suhuf gerçeği, peygamberlikten ayrı düşünülemez. Ayrıca bkz., Enam, 6/ 156; Kasas, 28/ 48.

²⁴²Enam, 6/ 91.

²⁴³Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 216-217.

²⁴⁴Bkz., Maverdî, *Havî*, IX, 226, XIV, 292; Şevkani, VIII, 64.

²⁴⁵Yazır, I, 156.

²⁴⁶Yazır, I, 156.

²⁴⁷Ebu Hayyan, II, 156; Bikai, III, 199; Tabatabaî, *Mizan*, II, 128; Nitekim 'kitab' kelimesinin cahiliyede vahy anlamını deşerdiği ifade edilmektedir; bkz., Ebu Zeyd, 54-55; Krenkow, VI, 829.

²⁴⁸Nisa, 4/ 153; Enam, 6/ 7.

²⁴⁹Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 202; Garaudy, 38; Robinson, 174.

²⁵⁰Robinson, 174.

²⁵¹Garaudy, 38.

²⁵²Robinson, 174.

²⁵³Spuler, 185.

Böyle bir görüşte şu sorun karşımıza çıkmaktadır; ya bu ilahî kitap nüshaları savaş, afet ve sistemli yok etme hareketi sebebiyle kaybolursa ne olacaktır?²⁵⁴ Bu soruya, bu durumda Ehl-i Kitab olamazlar şeklinde cevap verilmiştir.²⁵⁵ Fakat bu cevabın doğruluğu tartışmaya açıktır. Zira Tevrat'ın tarih boyunca, yazım tekniğinin henüz gelişmediği bir devirde, zaten az olan nüshaların sistematik olarak iki defa yok edildiğine, her defasında "bir tek şahsın sadece hafızasına ve evvelce ezberlemiş olmasına dayanarak ve hatta bir kaç nesil sonra olmak üzere bu kitabın yeni baştan nasıl ve ne şekilde yazıldığına dair bilgi sahibi bulunmaktayız."²⁵⁶ Eğer bunun gibi sonradan yazıya geçirilme kabul edilecek olursa, her din bunu yapabilir. O zaman da bu görüşün bir anlamı kalmaz.

Ayrıca ilahî kitapların yazılı olması gerektiği görüşü, Tevrat ve İncil gerçeğine uygun düşmemektedir. Çünkü bunlar Hz. Musa ve Hz. İsa tarafından bizzat yazdırılmamış, çok sonraları, sözlü olarak nakledilip dururken yazıya geçirilmiştir.²⁵⁷ Nitekim Kur'an, sadece levhaların Tur dağında Hz. Musa'ya verilmesine değinmektedir,²⁵⁸ Tevrat'ın ve Hz. İsa'ya nazil olan İncil'in yazılı tespiti hususunda sukut etmiştir. Sonraki dönemlerde yazıya geçirilmiş olan bu nüshaların orijinali bulunmadığı gibi, bugünkü nüshaların kaç kaynağa dayandığı ihtilaf edilen konulardandır.²⁵⁹

Gerçi bir dinde, ilahî mesajın-misyonun yazılı olarak tespiti, şüphesiz ilahî lafzın muhafazası için²⁶⁰ önem taşımaktadır. İlahî mesajın yazılı tespit edildiği dinlerde dinî kurumların daha gelişkin olduğunu ve hiyerarşik yapının oluştuğunu söylemek mümkündür. Buna karşın sözlü geleneğin, yazılı geleneğe nazaran daha üstün olduğunu da söylemek mümkündür. Zira gelenek, anlaşılma açısından daha büyük kolaylıklar ihtiva etmektedir.²⁶¹ Hatta sözlü geleneği, yazılı gelenekten daha güvenilir kabul edenler de bulunmaktadır. Nitekim Yahudilerin büyük mezheplerinden biri olan Rabbîlerin, Tevrat'ı yazılı ve sözlü olarak ikiye ayırdıkları, sözlü olarak aktarılan ise daha fazla güvenmekte ve değer vermektedirler. Onlar yazılı olarak aktarılan Tevrat'ı zaman içinde tahrife uğramasından şüphe etmiş, hatta tahrif olmakla tenkit etmişlerdir.²⁶²

Diğer taraftan ilahî lafzın ve mesajın yazılı olarak tespit edilmiş olmasının, dinin mahiyeti açısından bir önem taşıyıp taşımadığı sorusu ve cevabı konumuz açısından önemlidir. Yazılı metinleri bulunmayan dinler hakkında çalışmaları olan Alman dinler tarihçisi Thiel'e göre, din gerçeği ve din

²⁵⁴Bu gibi örnekler için bkz., İbn Hazm, *Fasl*, I, 197, 199; Günaltay, *İran Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1987, 291; Kumeyr, 53.

²⁵⁵Maverdî, *Havî*, XIV, 285, 287; Muhammed İqbal Sıddıqî, *The Family Laws of Islam*, Kazı Publications, Lahor 1984, 177.

²⁵⁶Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 565; Ayrıca bkz., Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 202-203.

²⁵⁷Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 83, 90-91; Bucaille, 95-97; Kumeyr, 26; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 90; Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Emel mtb., Ankara 1995, 82-83; Paçacı, "*Kur'an-ı Kerim Işığında Vahy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış*", 181; Aynı durum başka dinlerde de olmuştur, bkz., Cahen, XIII, 567.

²⁵⁸Araf, 7/ 145, 150, 154.

²⁵⁹Bucaille, 120-127; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 90-98; Hatta Klappermann, "Kitab-ı Mukaddesin bölümlerinin ne zaman, nerede ve kim tarafından yazıldığını kimse söyleyemez" diye açık bir ifade kullanmaktadır; bkz., Klappermann, 11.

²⁶⁰Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 23.

²⁶¹Geniş bilgi için bkz., Cündioğlu, *Kur'an'ın Anlamının Anlamı*, Temel mtb., İstanbul 1995, 117-125; Ayrıca bkz., Rahmetullah el-Hindî, 579.

²⁶²Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 127.

olgusu açısından bu dinlerle yazılı metinleri olan dinler arasında bir fark bulunmamaktadır. Yani dinin mahiyeti açısından, ilahî mesajın-lafzın yazılı olmasının bir önemi yoktur.²⁶³

Öte yandan ilahî bir kitaptan (münezzel bir kitap) bahsedilebilmesi için yazılı olması gerek-
mekte midir? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Nitekim içinde hakkın beyan
edildiği bir ilahî kitabın, ister uzun olsun ister kısa olsun, ister mucize olsun ister olmasın, ister
tedvin edilmiş olsun (yazıyla tespit edilmiş olsun) isterse ezberlenip nesilden nesile aktarılsın, bu
hususların onun ilahî kitap oluşuna hanel getirmediğini ve zaten bir kitabın münezzel olmasının
bunlardan hiç birini gerektirmediğini savunan alimlerin varlığına kaynaklarda işaret edilmiştir.²⁶⁴
Nitekim kitap kelimesinin sadece yazı anlamına gelmediği dikkate alınır, kitap kelimesine bakarak
ilahî mesajın yazılı olmasını gerekli görmenin yanlış olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca ilahî
mesajların-kitapların yazılı olması gerektiğine dair görüş, Tevrat ve İncil'in önceleri yazılı olmadığı
gerçeğini izah etmekte aciz kalmaktadır.

Ehl-i Kitab statüsünün esasını oluşturacak bir kitabın, bazı şartları taşıması gerektiğini savu-
nan alimler bulunmaktadır. Buna göre böyle bir ilahî kitap, vahy-i gayr-i metluv (lafızları belirlen-
memiş vahy) ve ilhamdan oluşmayıp, vahy-i metluv (lafızları belirli vahy) olmalı²⁶⁵ ve gerek medenî
işler (muamelât) gerekse dinî işler (ibadât) ile ilgili hukukî hükümler (ahkam, fikh, şeriat) içermeli-
dir.²⁶⁶ Bunlara göre, bu şartları sadece Tevrat ve İncil haiz bulunmaktadır.²⁶⁷ Bu görüşte olan alimler,
görüşlerine hiç bir nassı delil getirmemektedirler. Ayrıca önceden gönderilmiş ilahî kitapların
vahiyyelerinin, İslam dinindeki kutsi hadise ve Hz. Peygamberin sünnetine, yani vahy-i gayr-i metluva
benzemesi, ilahî kitap olmalarına bir hanel getirmemektedir.²⁶⁸ Bu açıdan bunu neye dayanarak şart
koştuklarını anlamak pek mümkün değildir. Diğer taraftan ilahî kitabın ahkam içermesi şartı ileride
de ele alınacağından, bu noktada şunun belirtilmesi yeterli olacaktır; ilahî kitaplar şu veya bu ölçüde
ahkam içermektedir.²⁶⁹ Şayet ibadetlerde başka kaynaklara ihtiyaç duyurmayacak derecede ahkamı
içermesi şart koşuluyorsa, -ki bu ifade edilmektedir-²⁷⁰ bu görüş, İncil'in bu anlamda ahkam içermeye-
diği²⁷¹ gerçeğini izahta yetersiz kalmaktadır.

Cevap arayan ve konuyla yakından ilgili olan diğer bir soru da şudur: Kaç ilahî kitap vardır?
Bu konuda kesin (delalet-i katî) ve açık (sarîh) bir nass bulunmamaktadır. Bu ise tartışmalara yol
açmaktadır.

²⁶³ Josef Franz Thiel, *Religionsethnologie - Grundbegriffe der Religionen Schriftloser Völker*, Dietrich Reimer Vrlg., Berlin t.y...
9.

²⁶⁴ Razi, VI, 15; Ebu Hayyan, II, 136; Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 503; İlahî kitabı, tebliğ edilecek ilahî mesaj olarak
anlayan muasır müslüman araştırmacılar yok değildir, bkz., Baljon, 97.

²⁶⁵ Nevevî, *Mecmu*, XVII, 341, XXI, 292-293; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 432; Heytemî, VII, 323.

²⁶⁶ Maverdî, *Havi*, XIV, 287; İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 501, X, 559 ve *Kafl*, III, 33; Nevevî, *Kitabü'l-Mecmu*, XVII, 339, XXI,
292-293; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 432; Heytemî, VII, 323; Şirbini, III, 187; "Cizye" md., el-Mevsuatü'l-
Fikhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şüni'l-İslamiyye, Kuveyt 1980, XV, 167.

²⁶⁷ Maverdî, *Havi*, XIV, 287; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 432; Nevevî, *Kitabü'l-Mecmu*, XVII, 341, XXI, 292,
293; "Ehli'l-Kitab" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, VII, 140.

²⁶⁸ Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 506; Kaldı ki, Hristiyanlar İncil'in lafzen vahyedilmediğini ifade etmektedirler, bkz., Nühey
Neccar, *ed-Diynetü'l-Mesihyye*, Mevsuatü'l-Edyâni's-Semaviyye ve'l-Vad'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1995, 53.

²⁶⁹ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 284, VI, 186.

²⁷⁰ Maverdî, *Havi*, XIV, 287.

²⁷¹ Wiloya, 102-103 ve ayrıca bkz., Tabatabaî, *Mizan*, V, 347.

Şüphesiz Kur'an'ın bazı ilahî kitapları ismen zikretmesi, ilahî kitapların sayısının onlarla sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir.²⁷² Bazı ayetlerin zahiri²⁷³ Allah'ın inzal buyurduğu kitapların bilinen sayı ile sınırlı olmadığını göstermektedir.²⁷⁴ Bu ayetlerin zahirine dayanılarak, her peygamberle birlikte bir ilahî kitabın gönderilmiş olduğu hükmüne varılmaktadır.²⁷⁵ Bu ayetlerin başka anlamlara da tevil edilebilme ihtimaline işaret edenlerin²⁷⁶ yanı sıra, ayetlerin kesin olarak bu anlama gelemeyeceğini savunan alimler²⁷⁷ de vardır. Fakat her halükârda bu görüşler, ayetlerin zahirine ters düşmektedir.²⁷⁸

Şu da var ki, sadece dört büyük kitabın ve yüz suhufun nazil olduğunu belirten, tefsir eserlerinde sıkça rastlanılan²⁷⁹ ve Türkiye coğrafyasında pek meşhur olan bu hadis,²⁸⁰ her peygambere bir ilahî kitabın vahyedilmediğini savunan görüşü destekler niteliktedir. Fakat söz konusu hadis delil alınabilecek nitelikte değildir.

Hadisin, eserlerde sadece iki tarik (rivayet zinciri, sened) ile geldiği ifade edilmektedir.²⁸¹ Hakim bu hadisi bir tarikiyle tahrir etmekle beraber, sahihliği hakkında sükut etmektedir.²⁸² Zehebî ise, hadisin senedinde yer alan Yahya b. Said es-Sa'dî el-Basrî'nin zayıf bir ravi olduğunu tespit etmektedir.²⁸³ İbn Hibban ise hadisi diğer tarihi ile tahrir etmiştir. Ancak bu tarihte yer alan İbrahim b. Hişam el-Ğassanî'nin sikalığı (güvenirligi) ağır eleştirilere maruz kalmıştır.²⁸⁴

²⁷²Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 515.

²⁷³Bakara, 2/ 213; Hadid, 57/ 23.

²⁷⁴Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 503.

²⁷⁵Razi, VI, 15; Ebu Hayyan, II, 135; Alusî, II, 101; Tabatabaî, *Mizan*, II, 128; Kutub, I, 216; Yazır, II, 78; Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, II, 20 ve *Sünne*, VIII, 515.

²⁷⁶Ebu Hayyan, II, 135; Alusî, II, 101; Tabatabaî, *Mizan*, II, 128.

²⁷⁷Razi, VI, 14; Kurtubî, III, 32; Nasruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî (685 h.), *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 116; Baljon, 97.

²⁷⁸Yazır, II, 78; Ayrıca bkz., Razi, VI, 14.

²⁷⁹İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesir*, VIII, 78-79; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, V, 613; Alusî, XXX, 142-143 (Alusî'nin hadisin sahihliğinden şüphe ettiği görülmektedir); Yazır, IX, 162-163.

²⁸⁰Kaya'nın, söz konusu hadisin, meşhur olmakla beraber hadis külliyyatında bulunmadığını belirtmesine (bkz., Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 47) rağmen, şu hadis eserlerinde tahrir edildiğini tespit ettik; bkz., İbn Hibban, II, 77; Hakim, II, 652-653; Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahanî (430), *Hilyetü'l-Evliya' ve Tabakatü'l-Esfiya'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., I, 167.

²⁸¹Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî (762 h.), *Tahrirü'l-Ehadis ve'l-Asari'l-Vakia fi Tefsiri'l-Keşaf li'z-Zemahşerî*, tdk. Sultan Fahd et-Tubeysî, Dâru İbni Huzeyme, b.y. 1414 h., II, 390; Krş., İbn Hibban, II, 77; Hakim, II, 652-653; Ebu Nuaym, I, 167.

²⁸²Hakim, II, 653.

²⁸³Zehebî, *Taakkubat*, II, 653 ve *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1963; IV, 377-378; Zehebî'nin bu tespitine, başka cerh ve tadil alimlerinin (ravileri değerlendirme uzmanları) de katıldığı ve bu raviyi sika (güvenilir) kabul eden hiç bir alime işaret edilmediği görülmektedir; bkz., İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizan*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire t.y., VI, 257-258; İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevduat*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983; I, 290; Zeylaî, II, 390; Şuayb el-Arnaut, *el-İhsan fi Takribi Sahîhi İbni Hibban'a Tahkik*, Ebu Hatim Muhammed b. Hibban el-Büstî (354 h.), trb. Alaüddin Ali b. Balaban, el-Farisi (739 h.), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988, II, 79-80.

²⁸⁴Cerh ve tadil alimlerinden (ravileri değerlendirme uzmanları), İbrahim b. Hişam'ın kezzab (yalancı) olduğunu söyleyenler vardır (bkz., Zehebî, *Mizan*, I, 73; İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizan*, I, 122-123; İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Zuafa' ve'l-Metrukîn*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 59; Arnaut, II, 79-80). Daha hafif bir eleştiriye tabi tutup, İbrahim b. Hişam'ın zayıf olduğunu söylemekle yetinenlerin de olduğu ifade edilmektedir (bkz., İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizan*, I, 122-123). Ancak İbn Hibban bu raviyi sika (güvenilir) kabul etmekte (İbn Hibban, II, 81) ve bu sebeple hadisi tahrir etmektedir. Zehebî ve İbn Hacer ise, İbn Hibban'ın bu kanaatinde hata ettiğini ve İbrahim b. Hişam'ın hakkında yapıldığı rivayetlerden biri olduğunu ifade etmişlerdir (Zehebî, *Mizan*, IV, 378; İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizan*, VI, 253). İbn Hibban'ın dışında bu raviyi sika kabul edenin olmadığı ifade ediliyorsa da (bkz., Heytemî, IV, 216; Zeylaî, II, 391; Arnaut, II, 80), Taberanî'nin de bu raviyi sika kabul ettiğine işaret edilmiştir (bkz., Zehebî, *Mizan*, I, 73). Bu hadisi İbrahim b. Hişam sebebiyle mevzu (uydurma) sayanlar olmuştur (Zeylaî, II, 391). Ancak İbn Hacer'in, diğer tarike işaretle ve oradaki rivayetlerden Yahya b. Said'in yalnızca zayıf olduğuna dayanarak hadisin mevzu değil, sadece zayıf olduğu kanaatini taşıdığı belirtilmektedir.

Hadis sadece sened açısından değil, metin açısından da tenkide açıktır. Zira hadis-i şerife göre, "Allah (c.c.) kaç kitap inzal buyurmuştur?" sorusuna Hz. Peygamber, "Yüz dört *kitap* inzal olmuştur" diye cevap vermekte ve ardından Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra peygamberlere gönderilen yüz *suhufu*²⁸⁵ saymaktadır. Hadisin metni önce kitaptan bahsederken suhurlara geçmekte ve üstelik suhurların her bir sayfasını Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an gibi hacimli kitaplarla eşit saymaktadır. Ayrıca suhurların hangi peygamberlere verildiği konusunda rivayetler arasında tutarsızlık bulunmaktadır.²⁸⁶ Bunun da ötesinde hadisin metni, hem yukarıda söz konusu edilen ayetlerin zahiri ile²⁸⁷ hem de çok sayıda ilahî kitabın varlığına yönelik işaretler içeren diğer hadislerle²⁸⁸ çelişmektedir.²⁸⁹ Bu gibi hususlar, söz konusu hadisin senedinin yanı sıra, metnin de sahih olmadığını gösterir niteliktedir.²⁹⁰ Buna göre ilahî kitapların belli bir sayı ile sınırlı olduğuna dair görüş, güçlü delillerden yoksun bulunmaktadır. Bu durumda, Ehl-i Kitab statüsünün kapsamının genişlemesi imkan dahilindedir.

c. Esasın İnançta ve İlahî Kitapta Olmasının Değerlendirilmesi

Ehl-i Kitab statüsünün esasını, inançta ve ilahî kitapta bulan bu görüşü değerlendirirken, önceki iki görüşü göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira bu görüş, Ehl-i Kitab statüsünün esasını inançta bulan birinci görüş ile esas ilahî kitapta bulan ikinci görüşün tüm olumlu hususlarını ihtiva etmektedir. Bu açıdan söz konusu bu görüşün, böyle bir olumlu yönü (avantajı) bulunmaktadır.

Ancak statüsünün esasını inanç ve ilahî kitapta bulan bu görüş, bazı olumlu yönlerinin (avantajlarının) yanı sıra, bir çok olumsuz yönleri (dezavantajları) de içermektedir. Zira önceki iki görüş için söz konusu edilmiş olan tartışmaların, tenkitlerin ve olumsuz hususlarının tümü bu görüş için de geçerli olmaktadır. Bu sebeple onları burada tekrar zikretmeye gerek yoktur.

Bu görüşte Ehl-i Kitab statüsünün esasının formüle edildiği ve Allah inancı, kitap inancı, peygamber inancı ve ahiret inancı olmak üzere dört madde halinde tespit edildiği görülmektedir.²⁹¹ Böyle bir formüle meyleden araştırmacılar, maddeleri hangi delillere ve kriterlere göre tespit ettiklerini belirtmemişlerdir. Her ne kadar İslam dininde değer atfedilen önemli unsurlarının veya inanç esaslarının kriter kabul edildiğini düşünmek mümkünse de, yine de bu durum, niçin sadece dört maddenin seçildiği, buna karşın bazı unsurların (örneğin kadere ve meleklerle iman) hariç tutulduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Bu durum bize, böyle bir maddelendirmenin tamamen subjektif bir çerçevede kaldığını göstermektedir.

(bkz., Sultan Fahd et-Tubeysî, *Tahricü'l-Ehadis ve'l-Asari'l-Vakua fi Tefsiri'l-Keşşaf li'z-Zemahşeri'ye Talik*, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî (762 h.), Dâru İbni Huzeyme, b.y. 1414 h., II, 391). Alusî de hadis hakkındaki tereddütlerini gizlememektedir, bkz., Alusî, XXX, 143.

²⁸⁵ Suhuf hakkında geniş bilgi için bkz., Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 46.

²⁸⁶ Krş., İbn Hibban, II, 77; Hakim, II, 652-653; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 198; Zeylaî, II, 389-390; Alusî, XXX, 142-143; Yazır, IX, 162-163.

²⁸⁷ Ayrıca bu hadisin, Hz. Nuh'a şeriat verildiğini gösteren ayet (Şura, 42/ 13) ile de çeliştiği görülmektedir, zira hadiste Hz. Nuh'a ne kitap verildiğinden ne de suhuf verildiğinden bahsedilmektedir.

²⁸⁸ Buharî, Tefsir, 5/1, Fedailü'l-Kur'an, 1, Enbiya, 54; Müslim, Cuma, 19; Ahmed, II, 243.

²⁸⁹ Bkz., Yazır, II, 78.

²⁹⁰ Nitekim İmam Şafî'nin bu hadisi dikkate almadığı ve amel etmediği gözlemlenmektedir, bkz., Şafî, *İhtilafü'l-Hadis*, (Ümm ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, VIII, 622.

Diğer taraftan İslam dışındaki dinlerde, genelde inanç *sistemi* (amentü, kredo) bulunmadığı; var olanlarında da bu amentünün, kutsal metinlerinde bulunmayıp sonradan belirlenmiş olduğu ifade edilmektedir.²⁹² Ayrıca bir dinde ittifak edilmiş ortak bir ibadet ve inanç bulmak oldukça zordur; zira o dinin mezheplerinde bu unsurlar, tarih boyunca değişerek gelmiş ve farklı uygulanmıştır.²⁹³ Bununla beraber bazı unsurlar her dinde aynı değerde ve tafsilatta ele alınmadığı; ve dinî inançlara aynı derecede yer verilmediği görülmektedir.²⁹⁴ Bu meyanda yukarıda dile getirilen dinleri tanıma zorluğu/problemi ve tebdil-tahrif gerçeği ile dinlerdeki tarih boyunca meydana gelen değişimler de hatırlanmalıdır. Bunların ışığında söz konusu maddelerin dinlerde tespiti son derece zordur. Zor olduğu kadar da, bu tespitlerin ne kadar sağlıklı olduğu şüpheye ve tereddüde gayet açıktır. Öyleyse hukukî bir statünün esasını, bu tespitlere dayandırmak ne denli doğru olacaktır? Bu soruya olumlu bir yanıt bulmak pek mümkün gözükmemektedir.

Söz konusu maddeleri ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutabiliriz.

1. *Allah İnancı*: Allah inancından kasıt, aynen İslam dinindeki Allah anlayışı (tasavvuru) ve Allah inancı değildir şüphesiz. Zira öyle olsaydı, böyle bir anlayışa ve inanca sahip olan bir kişi zaten müslüman olurdu. Nitekim bu görüşü savunanlardan Kaya, yanlış da olsa bir Allah inancını yeterli bulmaktadır.²⁹⁵

Eğer yaratan ve en yüce olan aşkın bir varlık inancı yeterli ise, Arap müşrikleri dahil olmak üzere tüm dinlerin mensupları bunun kapsamına girmektedir. Zira her ne kadar farklılık gösterse de,²⁹⁶ tüm dinlerde ve özellikle Arap müşriklerinde bir Allah inancının varlığını önceden ifade etmiştik. Hatta Yahudi ve Hristiyanların Allah anlayışlarının, Arap müşriklerinin anlayışlarından daha iyi olmadığı belirtilmiştir.²⁹⁷

2. *İlahî Kitaba İnanmak*: İlahî kitaba inanmaktan kasıt nedir? İlahî kitap yazılı mı olmalıdır? İlahî kitapların sayısı sınırlı mıdır?.. Bu ve bunun gibi soru(n)lara ve değerlendirmelerine yukarıda değinilmiş olup, o değerlendirmeler bu konu için de geçerlidir. Nitekim Kur'an'da Hz. İsa'ya hitaben, "... Ve hani sana *kitabı*, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmişim"²⁹⁸ buyurulması, bize şu soruyu sordurmaktadır: Gerçekten ilahî kitap nedir? Kur'an Tevrat'ı, Zebur'u ve İncil'i²⁹⁹ açıkça zikretmekle beraber "Zübürü'l-Evvelîn" gibi müphem/kapalı terimlerle başka ilahî kitaplara da işaret etmektedir. Bu durum, diğer dinlerdeki ilahî kitapların/mesajların, "ilahî menşeli olduğunu nass-ı katî

²⁹¹Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 73-76, 283; Bereke, 168.

²⁹²Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 441.

²⁹³Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 446.

²⁹⁴Bkz., Buharî, Enbiya, 3; Müslim, Fiten, 109; Ebu Davud, Sünne, 29; Tirmizi, Fiten, 56; Ayrıca bkz., Dehlevî, *Fevz*, 23; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 431; Aydın, *İslam-Hristiyan Diyalogu*, 151.

²⁹⁵Kaya, 15.

²⁹⁶Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 430-431.

²⁹⁷Razî, XVI, 33; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XIX, 22-23; Kesler, 80; Macdonald, I, 361.

²⁹⁸Maide, 5/110.

²⁹⁹Müslümanlar, Hristiyanların İncil adında ilahî bir kitaba sahip olduklarına kanidir. Bu kanaatlerini de Kur'an'dan almaktadırlar. İlginc olan şudur ki, Hristiyanların bunu kabul etmediğine şahit olunmaktadır. Katolik kilisesinin yayınladığı bir dergide bir papazın, İncil'in ilahî bir kitap olmadığını, ancak "ilahî müjdeler-mustular olgusu" olduğunu, fakat Hristiyanların, Ehl-i Kitab statüsünden mahrum kalacakları endişesiyle tarih boyunca müslümanların söz konusu yanlış kanaatlerine itiraz etmediklerini ifade ettiği görülmektedir; bkz., Wiloya, 102-103; Esasen bu düşünceni Hristiyanlar arasında azınlıkta olmadığı görülmektedir; bkz., Dağım, 65 ve ayrıca bkz., Neccar, 53.

ile tasdik etmeksizin, böyle bir menşe tanıma imkanı bırakır.³⁰⁰ Nitekim müfessirler de buna dayanarak böyle bir şeyin olabileceğini tarih boyunca imkan dahilinde görmüş olduklarına işaret edilmektedir.³⁰¹

Dinlere göre vahy anlayışları değişmekte ise de,³⁰² her dinde ilahî olduğuna inanılan dinî kitaplar (metin/mesaj) bulunmaktadır.³⁰³

3. *Peygamber İnancı*: Kur'an'ın ifadesine göre, tarih boyunca her topluma hakkı tebliğ eden bir peygamber gönderilmiştir.³⁰⁴ Kur'an onların bir kısmını zikredip anlatırken, çoğunu anlatmamıştır.³⁰⁵

Gerçekten de, her dinde şu veya bu şekilde³⁰⁶ aşkın yaratıcı varlıkla ilişkisi olduğuna ve O varlıktan vahy/haber³⁰⁷ aldığına inandıkları kutsal şahsiyetler, yani peygamber vardır. Nitekim o toplumların tarihindeki dönüm noktalarında bu şahısların büyük rolü olduğu görülmektedir.³⁰⁸ Öyleyse dinlere göre farklılık gösterse de, her dinde şu veya bu ölçüde nübüvvet anlayışının var olduğunu söylemek mümkündür.

Her topluma bir peygamber gönderildiğine ve Kur'an da hepsinden bahsetmediğine göre, diğer dinlerde kutsallığına inanılan şahsiyetlerin (peygamberlerin), gerçekten hak peygamber olmaları gayet olasıdır; en azından teorik olarak. Bu durumda bunu hangi ölçüye göre tespit edeceğiz? Bu konuda ölçü olabilecek hiç bir kriter/delil yoktur. Dinler tarihi açısından eldeki tek mevcut veri, o dinlerin kendi dini metinlerinde anlatılanlar ve varsa bazı kitabelerdir. Şüphesiz bunlar bir veri ve karine olur; ancak bunların bir kriter/delil olacağını söylemek pek mümkün değildir. Nitekim Kur'an'ın bahsetmesiyle peygamber olduğunu bildiğimiz ve inandığımız, Yahudilerin ve Hristiyanların da inandığı³⁰⁹ bir çok peygamberi Kur'an zikretmeseydi, onların peygamberliğini Yahudilerin ve Hristiyanların dinî metinlerine bakarak tespit ve kabul etmemiz imkansız olacaktı. Zira bu dini metinlerde o peygamberler için, bırakın bir peygambere, bir insana bile yakışmayan bir takım olaylar ve vasıflar anlatılmaktadır.³¹⁰

Öyleyse gerçek olan, nasslara göre diğer dinlerdeki büyük ve kutsal şahsiyetlerin hak peygamber olmalarının imkan dahilinde oluşudur. Nitekim İslam aleminde, doğu dinlerinde inanılan bir çok

³⁰⁰Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 16; Ayrıca bkz., Hamidullah, "İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes", çev. İbrahim Canan, At.ÜİİF Drg., S. 3 (1979), 380.

³⁰¹Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 559.

³⁰²Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 442.

³⁰³Bkz., Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, VIII, 517-520; Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 8; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 432-433, 442.

³⁰⁴Nahl, 16/ 36; Kasas, 28/ 59.

³⁰⁵Nisa, 4/ 164; Ğafir, 40/ 76.

³⁰⁶Hamidullah, *Der İslam - Geschichte, Religion, Kultur*, İslamisches Zentrum Aachen, Aachen 1983, 3; Şeriafi, *Medeniyet ve Modernizm*, 73.

³⁰⁷Nübüvvet unsuru ve anlayışı her dinde aynı derecede yer almamakta ve aynı tafsilatta bilinmemektedir (Bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 502). Tabii her dinde vahy anlayışı da aynı değildir (Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 442). Nitekim İslam'da da vahyin keyfiyeti ve geliş şekilleri çeşitlilik göstermektedir (Geniş bilgi için bkz., Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 43-50).

³⁰⁸Hamidullah, *Der İslam*, 2.

³⁰⁹Arap müşriklerinde de peygamber inancı olduğuna önceden değinmiştik.

³¹⁰Putı tapmak, öz kızları ile ilişkide bulunmak, hile yapmak .. gibi dile getirilmesi bile zor olan bir çok olay bulunmaktadır. Bunlar hakkında geniş bilgi ve izah için bkz., Rahmetullah el-Hindî, 5993-600, 687-706; Havva, *Er Rasûl Hazreti Muhammed*, Bayrak mtb., İstanbul 1987, 538-550.

kutsal şahsiyetin/peygamberin, hak peygamber olduğunu kabul eden alimler eskiden beri var ola gelmiştir.³¹¹

4. *Ahiret İnancı*: Ölümden sonraki hayat, yani ahiret unsuru ve anlayışı her dinde aynı derecede yer almamakta ve aynı tafsilatta bilinmemektedir.³¹² Ancak insanoğlu ölüm ve sonrası hakkında eskiden beri kafa yormuş, ölümden sonra hayat var mıdır diye sormuştur. “İnsan bu soruya cevap bulmaya çalışmış ve öldükten sonra yaşamaya devam edeceğine kanaat getirmiştir. *En ilkel dinlerde bu inanca rastlandığı gibi en mükemmel dinlerde de bunun yeri bulunmaktadır.*”³¹³

Bellidir ki, diğer dinlerdeki ahiret inançlarının, İslam’daki ahiret inancıyla aynı olması beklenemez.³¹⁴ Öyleyse dinlerde ahiret inancı derken ne anlaşılacaktır? Dinlerdeki bu ahiret inancının ortak noktaları nedir? Ölümden sonra hayat (ahiret) inancı dinlere göre çok farklılık göstermektedir. Ahiret inancı her dinde aynı tafsilatta ele alınmamış³¹⁵ olup, muğlak olabilmekte³¹⁶ ve aynı derecede yer verilmeyip sistematik bir inanç halinde bulunmayabilmektedir.³¹⁷ Hatta bir dinde ahiret anlayışının (tasavvurunun), zaman içinde değişiklik gösterdiği de olmaktadır.³¹⁸

Tüm bu farklılıklara rağmen, ahiret inancı için ortak bir nokta bulmak ve tek bir ifadeyle tanımlamak gerekirse, bunu Stern, ölümden sonra şu veya bu şekilde hayatın var olacağına inanmak diye tespit etmektedir.³¹⁹ Görülüyor ki, bu anlamda bir ahiret inancını hemen her dinde bulmak mümkündür.

Bu noktada anlaşılan o ki, bu maddeler geniş anlamıyla -ki aynen İslam’daki gibi olamayacağı açıktır- Arap müşriklerinin Ehl-i Kitab statüsünde değil, müşrik statüsünde sayılmasını izah etmede yetersiz kalmakta; ve ayrıca bu görüşün ileri sürdüğü maddeler ayırt edici ve sınırlayıcı bir özellikten oldukça uzaktır.

* * *

Dinî yaklaşımın değerlendirmesini bitirirken son olarak şunlar ifade edilebilir: Bu yaklaşım hiç bir nassa dayanmamaktadır. Zaten Ehl-i Kitab statüsünün esasına yönelik kesin (delalet-i katî) ve açık (sarih) bir nass bulunmamaktadır. Bu yaklaşımı destekleyen sahabe sözleri (kavilleri) mevcuttur. Ancak bu rivayetlerin sıhhati öteden beri tartışıla gelmiştir.³²⁰

³¹¹Ebu Hayyan, V, 29; Kurtubî, VIII, 111; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, III, 357; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 649; Razwi, 95-145; Noibi, 34; Arnold, V, 527; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, 98-100; Tümer, “*Budizm*”, VI, 358-359.

³¹²Bkz., İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 502; Dehlevî, *Fevz*, 23; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 437; David Stern, “*After Life*”, ER, I, 118 vd.

³¹³Atay ve dğr., *İslam Gerçeği*, 16; Ayrıca bkz., Bekir Topaloğlu, “*Ahiret*”, DİA, I, 543; Tersî bir iddia için bkz., Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, 10.

³¹⁴İslam dini hariç, diğer dinlerdeki ahiret anlayışı müphem ve kısadır (bkz., Halim Sabit Şibay, “*Cehennem*”, İA, III, 45; Ayrıca bkz., Topaloğlu, “*Ahiret*”, I, 543. Kaldı ki, İslam’da da ahiret inancının unsurları (Örneğin Berzah aleminin varlığı ve ahiretten sayılması tartışıla gelmiştir. Geniş bilgi için bkz., Toprak, 17-22; Cüneyt Gökçe, “*Berzah*”, DİA, V, 525) ve bu unsurların nitelikleri (Örneğin cehennem halen-elân mevcudiyeti ve devamlılığı-ebediyeti hakkında ihtilaf vardır; bkz., Topaloğlu, “*Cehennem*”, DİA, VII, 228-229, 231-233 ve “*Ahiret*”, I, 544; Şibay, III, 46) hakkında tam bir ittifak yoktur.

³¹⁵Bkz., Dehlevî, *Fevz*, 23.

³¹⁶Bkz., Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 437; Şibay, III, 45; Topaloğlu, “*Ahiret*”, I, 544.

³¹⁷Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 435-437, 442.

³¹⁸Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, 437.

³¹⁹Stern, I, 118.

³²⁰İlahî kitabı esas alan görüşün değerlendirilmesinde bu konuya yer verilmişti.

Bu yaklaşımda öne sürülen veriler, diğer ilimlerde, özellikle dinler tarihinde bir kriter ve delil niteliği taşıyabilse de, İslam hukukunda kriter ve delil değeri³²¹ taşımamaktadır, hele bir statünün esası/illeti söz konusu ise. Bu durum İslam hukukunun, diğer ilimleri nakzettiği anlamına gelmemektedir. Zira her ilim, kavramları kendi disiplinleri açısından, yani kavramların o ilimle ilgili kimliğini konu edinmektedir.

Ehl-i Kitab sayılan Yahudi ve Hristiyanların dinî yaşantılarına ve inançlarına yönelik çok sayıda nass bulunmaktadır. Bu nasslar Ehl-i Kitab kavramının dinî kimliğini oluşturmaktadır.³²² Bu nassların bir kısmı olumlu (medh, övgü) manalar içerirken,³²³ diğer kısmı olumsuz (zem) manaları içermektedir. Ancak bu nassları, tüm Yahudi ve Hristiyanlar için genelleştirmek mümkün değildir.³²⁴ Bu nedenle nassların muhatapları farklı olmaktadır.³²⁵ Ayrıca Yahudi ve Hristiyanlara tarihte onlara verilen nimetleri hatırlatan, inançlarına ve kitaplarına atıfta bulunan nasslardan hareketle, onlara ayrı bir değer ve imtiyaz verildiğini söylemek mümkün değildir; zira Kur'an'ın gerek Arap müşriklerine gerekse Yahudi ve Hristiyanlara hitabında diyalektik bir tavır sergilediği³²⁶ dikkate alınacak olursa, Kur'an'ın bu nasslardaki maksadının öncelikli olarak tebliğ olduğu görülecektir.³²⁷

Kur'an'ın ilk hedefi insanları hidayete kavuşturmak olunca, Yahudi ve Hristiyanların büyük bir çoğunluğunun -tam tanınmasalar³²⁸ ve emirlerine uymasalar³²⁹ da- kitaplarına değer verdikleri ve derin saygı duydukları, bazı tarihî olayların³³⁰ toplumsal bilinç halinde olduğu gerçeğini Kur'an, göz ardı edemezdi; ve etmedi de. Şüphesiz Kur'an onları ikna etmek ve tevhide çağırabilmek için bunlardan yararlanmıştı. Zaten Kur'an'ın tartışma metodu bundan başkası değildi.³³¹

Yahudi ve Hristiyanlara yönelik söz konusu bu nassların, tebliğ çerçevesinde algılanmasının doğru olacağını tespit etmek gerekmektedir. Nitekim aynı durum Arap müşrikleri için de geçerlidir. Zira Kur'an, Yahudi ve Hristiyanlarca değil, sadece Arap müşriklerince kutsal olan ve saygı duyulan bazı unsurları ve olayları göz ardı etmemiş olup, bu gerçeği kullanarak Kâbe³³² ve Kâbe'nin Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından Allah'ın evi/tevhidin sembolü olarak inşasını,³³³ Kâbeyi yıkmak isteyenlerin akıbetini³³⁴ (ki bu olay Mekke toplumunda derin iz meydana getirmişti), ayrıca

³²¹ İslam hukukunda delillerin sayısı bellidir. Bu deliller ve onlarla ilgili tartışmalar, fıkıh usûlü eserlerinde geniş bir şekilde ele alınmıştır.

³²² Ehl-i Kitab kavramının dinî kimliği, "Kavramın Oluşum Süreci"nde ele alınmıştır.

³²³ İbn Teymiyye, müslümanların kafirlerle olan ilişkilerinde esas alınacak nassların, bu olumlu (medh) manalar içeren nasslar olmayacağını savunmakta ve buna dair müstakil bir eser kaleme almış bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz., İbn Teymiyye, *Sırat-ı Müstakim*, çev. Abdî Keskinsoy, Yıldızlar mtb., İstanbul 1991.

³²⁴ Bu konu önceden ele alınmıştı.

³²⁵ Ancak Hodgson, bunun tersi bir görüşü savunmakta ve Kur'an'ın tenkide yönelik hitaplarında tüm Yahudi ve Hristiyanların kastedildiğini ifade etmektedir, bkz., Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni - Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, Yeni Şafak mtb., İstanbul 1993, I, 421.

³²⁶ Sarıkçıoğlu, 26.

³²⁷ Nitekim bu görüşü benimseyen başka araştırmacılar vardır; Kotan, 109; Ayrıca bkz., Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 31.

³²⁸ Bakara, 2/ 78.

³²⁹ Bkz., Al-i İmran, 3/ 187; Maide, 5/ 43.

³³⁰ Burada İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı, Hz. Meryem'in başından geçen olağanüstü olaylar gibi dinî olaylar kastedilmiştir.

³³¹ Nitekim Kur'an'ın tartışma adabı ve teamülü, konunun daha iyi anlaşılmasına zemin olacak şekilde temelde kabul görmüş konulardan hareket etmek biçimindedir; bkz., Zahir b. Awad el-Elmaî, *Kur'an'da Tartışma Metodu*, çev. Ercan Elbinsoy, Zafer mtb., İstanbul 1984, 499, 504; Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Gümüş Basımevi, İstanbul 1983, 180; Zeyveli, 180 ve ayrıca bkz., Adam, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", 171.

³³² Bkz., Kureys, 106/ 1-4.

³³³ Bkz., Bakara, 2/ 124-132.

³³⁴ Bkz., Fil, 105/ 1-5.

toplumsal bilinçte yer etmiş olan, değer verilen ve saygı duyulan Hz. Lokman³³⁵ şahsiyetini ve onun oğluna olan nasihatlerini³³⁶ zikretmekte³³⁷; böylece bu ve buna benzer hususlardan, Arap müşriklerini ikna etmek için istifade etmektedir. Görülmektedir ki, Yahudi ve Hristiyanlara yönelik dinî vurgu taşıyan söz konusu nasslar tebliğ çerçevesinde değil de, Yahudi ve Hristiyanlara verilen değer ve imtiyazın bir nişanesi olarak değerlendirilecek olursa, Arap müşriklerine yönelik bu nasslar da aynı değerlendirmeye tabi olacaktır; yani Arap müşriklerine de değer ve imtiyaz verildiği anlamını taşıyacaktır. Takdir olunacağı gibi, bu yanlış bir netice olacaktır.

Diğer bir taraftan olumlu (medh, övgü) manalar içeren nasslar, bir değer ve imtiyaz bildirmekteyse, şüphesiz bu sadece söz konusu nasslarda bahsedilen inanç öğelerinin/unsurlarının³³⁸ değerini ve imtiyazını bildirmektedir; yoksa o dönemin şirke batmış Yahudilerin ve Yahudiliğin veya Hristiyanların ve Hristiyanlığın değerini ve imtiyazını bildiriyor demek değildir. Bu husus Arap müşriklerine yönelik nasslar için de geçerlidir. Bildiğimiz kadarıyla nass düzeyinde, *zahiri* itibariyle Yahudi ve Hristiyanların değerini ve imtiyazını, yani üstünlüğünü gösteren sadece bir hadis bulunmaktadır. Bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber, Allah'ın yeryüzündeki tüm insanlara baktığını, Yahudi ve Hristiyanların geriye kalanları/arta kalanları dışında (إلا بقايا من أهل الكتاب) insanların tümünden hoşnut olmadığını bildirmektedir.³³⁹ Alimler delaleti itibariyle kapalı olan bu ifadenin, tebdile ve tahrife uğramamış hak dine tabi olanların yolundan gidenlere delalet ettiğini belirtmektedirler.³⁴⁰ Bu durum, hem diğer nasslarla hem de hadisin kendi içindeki bağlamıyla (siyak-sibak) uygunluk arz etmektedir; zira hadisin devamında Hz. Peygamber'e niçin vahyedildiği ve bu meyanda İslam'ın yüceliği ifade edilmektedir. Zaten hadisin esas konusu bu olup, çalışmamızı ilgilendiren ifadeler hadisin esas konusuna giriş/girizgâh mahiyetindedir.

Bir diğer husus da bu yaklaşımın, Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab, Arap müşriklerinin ise müşrik statüsünde muamele görmeleri gerçeğini izah etme çabasına yönelik olduğu -ki bunda da başarılı olduğu pek söylenemez- gözlenmektedir. Zira bu yaklaşımı önyargısız/objektif olarak tüm

³³⁵ Hz. Lokman, cahiliye araplarının toplumsal bilincinde yer alan ve değer verilen tarihî bir şahsiyetti. Arabistan'daki Yahudi ve Hristiyanların kültürlerinde Hz. Lokman şahsiyeti yoktu; bkz., Heller, VII, 64, 67.

³³⁶ Lokman, 31/12-19.

³³⁷ Burada, Yahudi ve Hristiyanların kültürlerinde yer almayan Semud ve Ad kıssalarının Kur'an'da zikredilmesini de saymak mümkündür. Zira bu kıssalar Tevrat ve İncil'de geçmemektedir; bkz., Paret, "*Kur'an'da Tarih*", Kur'an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995, 54 ve "*Tarih Kaynağı Olarak Kur'an*", Kur'an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995, 130; Buhl, "*Ad*", İA, I, 123 ve "*Salih*", İA, X, 127; İdris Şengül, "*Dirasat Tarihîye Mine'l-Kur'ani'l-Kerim'e Tanıtım*", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.4 (1996), 285; Ayrıca bkz., Buhl, "*Şu'ayb*", İA, XI, 579-580.

³³⁸ Olumlu (medh, övgü) manalar içeren nasslarda söz konusu edilen öğeler-unsurlar, Hz. Adem'den itibaren gönderilen hak dinin geriye kalan kalıntılarıdır. Nitekim müslümanlara göre Allah, Hz. Adem'den itibaren insanlık tarihi boyunca tek hak din göndermiştir; o da İslam'dır; bkz., Al-i İmran, 3/19 ve ayrıca geniş bilgi için bkz., Havva, *İslam*, çev. Sait Şimşek, İkbâl mtb., Ankara t.y., 17-20.

³³⁹ Müslim, Cennet, 63; Ahmed, IV, 162 ve ayrıca İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVI, 493.

³⁴⁰ Nevevî, *Şerhu Sahih-i'l-Müslim*, el-Matbaatü'l-Misriyye, b.y. t.y., XVII, 197; Muhammed b. Halife el-Veştânî es-Senusî (828), *İkmâlü İkmali'l-Muallim*, tsh. Muhammed Salim Haşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 308; Muhammed b. Muhammed b. Yusuf es-Senusî (895), *Mükemmilü İkmali'l-Muallim*, (İkmâlü İkmali'l-Muallim ile Beraber Basım), tsh. Muhammed Salim Haşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 308; Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, Ahmet Sait mtb., İstanbul 1970, VIII, 389; Davudoğlu da, bu ifadenin tüm Yahudi ve Hristiyanlar için değil, bir takım kalanlar için geçerli olduğunu vurgulamıştır; bkz., Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Elif Ofset, İstanbul 1983, XI, 280.

dinlere uygulamaya hazır olanların tarihte çok azınlıkta (şazz) oldukları görülmektedir.³⁴¹ Bununla beraber bazı alimlerin, bu yaklaşımın içindeki değişik görüşlerde aynı anda yer alabildiği gözlenmiştir. Bu konuyla ilgili kesin (delalet-i katî) nassların bulunmaması, alimlerin görüşler arasında kesin bir tavır sergileyememesine zemin hazırlamıştır. Bu durumu, alimlerin Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine ilişkin yaklaşım ve görüşlerde çok emin olmadıklarının ve görüşler arasındaki farklılıkların net olmadığını bir işareti olarak algılamak mümkündür.

Son olarak değerlendirmeye çalıştığımız dinî yaklaşıma ilişkin kısaca şunu söylemek mümkündür: Ehl-i Kitab gibi hukukî bir statüyü, inanç, ibadet ve ilahî kitap gibi tebdil ve tahrife maruz olan dinî unsurlara, yani başka bir ifadeyle *tamamen kaygan bir zemine* dayandırmanın doğruluğunu savunmak oldukça zordur.

3. DİNÎ YAKLAŞIM ve HUKUKÎ UYGULANABİLİRLİĞİ

“Şüphesiz bir gayr-i müslim Ehl-i Kitab ise, onunla müslümanlar arasındaki muameleye bazı ahkamlar terettüp etmektedir.” Gayr-i müslimlerle müslümanlar arasındaki muameleye ve ahkamına yönelik çok sayıda çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Bu konu, ya değişik açılardan ve çerçevelerde ele alınmış³⁴² ya da Medine Vesikası Modeli adı altındaki yeni bir akımın lehte ve aleyhte tartışmalarında söz konusu edilmiştir.³⁴³ Bununla beraber doğrudan Ehl-i Kitab sınırı içerisinde de farklı büyüklüklerde bazı çalışmalar da yapılmıştır.³⁴⁴

Ehl-i Kitab olanlarla müslümanlar arasındaki muamelenin ve ahkammın ele alınması, bu çalışmanın fiziki sınırlarını aşacağı gibi, konu sınırlarının da çok ötesine düşecektir. Çalışmanın başında konunun sınırlandırılmasının izahı esnasında ifade edildiği üzere çalışmamız, Ehl-i Kitab kavramının mahiyeti ve sınırları, bu bağlamda da statünün uygulanabilirliği üzerinde durmaktadır. Bir başka deyişle yukarıdaki önermenin birinci kısmı olan, “*Şüphesiz bir gayr-i müslim Ehl-i Kitab ise..*” bölümü üzerinde durmakta; bu aşamada, Ehl-i Kitab statüsü ne demektir, mahiyeti nedir, sınırları ve ölçüsü nedir.. gibi soruların cevabı aranmaktadır. Nitekim Ehl-i Kitab statüsüne yönelik

³⁴¹Bkz., Maverdî, *Havî*, XIV, 287, 290; Kaffal, VI, 388; Kurtubî, II, 70; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XVII, 342.

³⁴²Krş., Çalışkan, *İslam Ceza Hukukunda Gayr-i Müslimlerin Statüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1986; Şekerci, *İslam Ülkelerinde Gayri Müslimlerin Temel Hakları*, Nun mtb., İstanbul 1996; Buheytt Muhammed, *İrşadü'l-Ümmet ila Ahkamü'l-Hukm beyne Ehli'z-Zimne*, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Kahire 1317 h.; Bat Ye'or, *The Dhimmî: Jews and Christians under Islam*, m.y., New Jersey 1985; Zeydan, *Ahkamü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenîn*; Cemmal, *Kanunü'l-Üsra li gayri'l-Müslimin*; Ghali, *Muameletü gayri'l-Müslimin fi'l-Mücteme'l-İslamî*, Mektebetü Garib, b.y. 1993; Nasruddin el-Esed, *el-Ekalliyat fi'l-İslam*, el-Akadimiyye, 10 (1993), 63-73; Hasan Tahsin Fendoğlu, *Berber Yaşama Sorunu - İslam ve Osmanlı Ceza Hukukunun Esasları*, Bilgi ve Hikmet, 7 (1994), 141-159; İbrahim, *el-Ekalliyat fi'l-Müctema'l-İslamî*, 175-208; Yurdaydın, *İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu*, 97-110.

³⁴³Krş., Hayrettin Karaman v.dğr., *“Medine Vesikası”*, (Açık Oturum), Yeni Zemin, Mayıs 1993, 29-35; Serhat Gürpınar ve Şeref Malkoç, *“Anayasa - Uzlaşma Belgesi Önerisi (Yeni Bir Medine Vesikası-Taslağı Üzerine Tartışma)”*, Bilgi ve Hikmet, 7 (1994), 169-182; Yaman, *“Beraber Ama Nereye Kadar? - Alternatif Toplum Projesine İslam Hukuku Açısından Yaklaşım”*, 52-57; Dilipak, *“Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler”*, Birikim, 43 (Kasım 1992), 26-28; Türköne, *“Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”*, Birikim, 43 (Kasım 1992), 22-25; Akçam, *“Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Proje Doğru”*, Birikim, 42 (Ekim 1992), 7-17; Ragıp Ege, *“Medine Vesikası Mı, Hukuk Devleti Mi?”*, Birikim, 47 (Mart 1993), 21-39; Bulaç, *“Medine Vesikası Hakkında Bilgiler”*, Birikim, 38-39 (Haziran-Temmuz 1992), 38-39 ve *“Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje”*, Birikim, 40 (Ağustos 1992), 53-62 ve *“Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)”*, Birikim, 48 (Nisan 1993), 48-58.

³⁴⁴Bkz., Bahaî, *Hurmetü Zebaihi Ehli'l-Kitab*; Abdülhâni b. Muhammed b. es-Siddîk, *Hukmü'l-Lahmi'l-Müstevred men Avruba*, Matbaatü't-Tanca, Tanca 1986; Mahmut Ammara, *“ez-Zevac bi'l-Kitabiyye”*, el-Va'yü'l-İslamî, S. 260 (1986), 41-43. Burada Yusuf Fidan tarafından Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Orhan Çeker'in danışmanlığında *“Ehl-i Kitab ve Hükümleri”* adlı bir doktora çalışması yürütüldüğünü zikretmek münasip olacaktır.

yaklaşımlar ve bunların değerlendirilmesi ile ilgili başlıkların altında bu soruların muhtemel cevaplarının aranması ve bu konulardaki farklı görüşlerin değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur.

Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili tartışmaları bu noktaya getirdikten sonra, konunun günümüzle daha iyi irtibatlandırılması gayesiyle kavramın uygulanabilirliğine, yani günümüzdeki geçerliliğine değinmenin uygun olacağı neticesine varılmıştır. Kavramın uygulanabilirliği.. , yani şu ana kadar yapılan tartışmalar ışığında Ehl-i Kitab statüsü günümüz itibariyle bir değer ifade etmekte midir? Statünün İslam hukuku açısından günümüzde geçerliliği ne ölçüdedir? Kısaca uygulanma alanı ve imkanı var mıdır?

Şüphesiz bu sorulara verilecek cevaplar, kavramın mahiyetine ilişkin mevcut yaklaşımların her birine göre farklılık arz edecektir. Her birinin değerlendirilmesinin geniş bir şekilde ele alınmış ve alınacak olan yaklaşımlardan sadece birini doğru kabul etmek ve kavramın uygulanabilirliğini o yaklaşıma göre değerlendirmek doğru olmayacaktır. Bu açıdan her bir yaklaşımı doğru kabul edip, kavramın uygulanabilirliği konusunun tüm yaklaşımlara göre yapılmasının daha uygun olacağı kanaati hakim olmuştur.

İfade edildiği gibi burada her bir yaklaşım doğru farz edilerek, her birine göre Ehl-i Kitab kavramı bugün nasıl uygulanabileceği konusuna ışık tutmaya çalışılacaktır. Yani her bir yaklaşım günümüze projeksiyon yapılacaktır. Bu nedenle kavramın günümüz itibariyle uygulanabilirliği konusu zorunlu olarak daha çok bir denemeden ve fikir yürütmeden ibaret olacaktır.

* * *

Dinî yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsünü verilmiş bir imtiyaz olarak görmekte ve bu imtiyazın gayr-i müslimlerin inançlarındaki bazı özellikler sebebiyle verildiğini kabul etmektedir. Buna göre söz konusu özellikleri haiz bir inanca sahip olan her gayr-i müslim Ehl-i Kitab statüsünde olmaktadır. Bu bağlamda dinî yaklaşıma göre günümüzde de Ehl-i Kitab kavramının uygulanabilirliği bir problem teşkil etmemektedir.

Ancak dinî yaklaşımın esas aldığı söz konusu inanç özelliklerinin ne olduğu konusunda bir fikir birliğinin olmaması, önceden de işaret edildiği üzere dinlerin inançlarını sağlıklı bir şekilde tespit etmenin imkansız varacak kadar zor oluşu bu yaklaşımın uygulanabilirliğini oldukça azaltmaktadır. Zira bir çok dinin inanç esasları belirli değil ve üstelik inanç esaslarının az çok belli olanları da anlaşılabilirlikten uzak bir karışıklık içindedir. Nitekim dinler tarihi çalışmaları her geçen gün yeni ve hatta önceki bilgileri nakzeden bilgiler edinmektedir. Çoğu kez dinler tarihi uzmanları bu bilgilerde büyük ayrılıklara düşebilmektedir.

Yine de uzmanlardan, söz konusu dinlerin mensuplarından ve müslüman yetkililerden oluşan bir kurul meydana getirmek ve kurulun bu konudaki kararlarını bağlayıcı kabul etmek suretiyle müslümanların bu zorluğu aşmaları mümkündür. Bu gibi mekanizmalarla en azından fiiliyatta dinî yaklaşımın uygulanabilirliği sağlanabilir. Söz konusu bu kurulun ılıman veya sert tutumuna göre Ehl-i Kitab kavramı ya çok yaygın ya da çok dar bir kapsama uygulanacaktır.

B. IRKÎ YAKLAŞIM VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Ehl-i Kitab kavramının mahiyeti ile ilgili, İslam tarihi boyunca en fazla yaygınlık kazanmış ve en hakim olan klasik görüşün, yani dinî yaklaşımın ele alınışını ve değerlendirilmesini şu noktada bitirdikten sonra, sıra konuyla ilgili diğer yaklaşımlara gelmiş bulunmaktadır.

Klasik görüşün dışındaki yaklaşımları tespit etmek zordur; zira bu yaklaşımlar tarih boyunca hakim görüş tarafından bastırılmış³⁴⁵ ve bu yaklaşımları dile getirenler daima azınlıkta (şazz) kalmış,³⁴⁶ dolayısıyla bugün temsilcileri hemen hiç kalmamıştır. Bu sebeplerle kaynaklarda, bu görüşlere pek yer verilmemiştir. Klasik görüşün dışındaki yaklaşımların bir kısmı da bilinçli veya bilinçsiz olarak kopuk kopuk dile getirilmiş ve sistemli bir görüş olarak tezahür edememiştir. Klasik görüşün dışındaki yaklaşımların bir kısmı ise, İslam mirasımızın tümüne yönelik olan yeni çağdaş hareketlerin ve görüşlerin bir uzantısı olma durumundadır. Zira bu hareketlerde, İslam mirasının tümünün yeniden yorumlanması söz konusu olunca, konumuz da zorunlu olarak bu çerçevede yerini almaktadır. Yani burada da, Ehl-i Kitab kavramına has sistematik bir görüşten bahsedilememektedir.

Bu aşamada gerek kaynaklarda zaman zaman yapılan kısa değiniler ve kopuk ifadeler halinde yer verilen, gerekse çağdaş akımların içinde bütünü belli belirsiz bir parçası şeklinde yer alan bu sistematik olmayan yaklaşımların tespiti ve tasnifinin yanı sıra değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

1. IRKÎ YAKLAŞIM

“Kendilerine kitap verilenler”den kasıt nedir? Konu bu açıdan ele alındığında farklı cevaplar/seçenekler karşımıza çıkmaktadır. Biri de şudur; “Kendilerine kitap verilenler”den kasıt, ilahî kitabın verildiği kişilerdir ve buna göre, Ehl-i Kitab sadece İsrailoğulları olmaktadır. Zira Tevrat ve İncil, İsrailoğullarına gönderilmişti.³⁴⁷

Gerçekten İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Ehl-i Kitabın, sonraları Hristiyanlık ve Yahudiliğe ayrılan İsrailoğulları olduğunu ileri sürenler olmuştur.³⁴⁸ Ancak bu görüşün kuvvetli bir şekilde savunulduğunu söylemek mümkün değildir; bilakis hemen hemen zikretmekle yetinildiği gözlemlenebilmektedir.

³⁴⁵Burada bastırmaktan kasıt, yaygın ve resmî görüşün bulunduğu bir ortamda farklı ve o ortamda -bir anlamda- aykırı görüşleri dile getirmek, yazmak ve bu görüşü insanlara anlatmanın zor olduğu ve büyük cesaret gerektirdiğidir. Yoksa kastedilen, kaba kuvvet ve zorbalıkla bastırmak değildir.

³⁴⁶Bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 194.

³⁴⁷Tahanevî, XVII, 87.

³⁴⁸Şafî, *Ümm*, IV, 281, V, 8, 57; Müzenî, VIII, 384; Ayrıca bkz., Abdurrezzak, VII, 186; Taberi, *Camîu'l-Beyan*, IV, 101, 108, VI, 101-102; Beyhâkî, *Sünen*, VII, 173; Cessas, III, 322; Bağavî, *Şerhu's-Sünne*, V, 657; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 557; Ebu Hayyan, III, 431; Aynî, *Binaye*, IV, 540-541; İbn Abidin, V, 188; Şirbinî, III, 187.

2. İRKİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ

“Dünyanın en genç dini olması ve daha önce Yahudiliğin ve Hristiyanlığın da ortaya çıktığı aynı *Sami kökten* gelmesi nedeniyle, İslam kendisini bu dinlere bağlamak zorundaydı. Onları da kendisini gördüğü gibi gördü... “ şeklindeki ifadeler³⁴⁹ bu yaklaşımı izah eder niteliktedir. Ayrıca Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın İsrailoğullarına gönderilmiş olmalarını, bu yaklaşımı destekleyen bir husus olarak algılamak mümkündür. Ancak bu hususun, delil olamayacağı gibi, konumuz olan Ehl-i Kitab kavramı ile de doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Yine Kur'an'da İsrailoğulları ile ilgili olarak, onların alemlere üstün kıldıklarının buyurulmasının³⁵⁰ da, bu yaklaşıma delil teşkil etmesi mümkün değildir. Zira Kur'an'daki bu ifadeler, bambaşka bir çerçevede (siyak-sıbak) ve atmosferde zikredilmiştir. Ayrıca Kur'an'da İsrailoğullarına verilen ilahî cezaların/helakların³⁵¹ zikredildiği de unutulmamalıdır.

Bunun yanı sıra Kur'an'ın inzal döneminde Bizanslılar ve Habeşliler gibi İsrailoğullarından olmayan Hristiyanlar bulunuyordu; Kur'an'da ve hadislerde bu milletlere ayrı bir tavır sergilendiği görülememiştir.³⁵² Ayrıca sahabe, bu ve bunların haricinde İslam fetihleriyle karşılaştıkları Hristiyan ve Yahudi dinine mensup milletleri, Ehl-i Kitaptan ayrı değerlendirmemiş, onlara aynı muamelede bulunmuşlardı.³⁵³ Görülmektedir ki, irkî yaklaşım bu tarihî gerçeklerle çelişmektedir. Öte yandan bu görüşün nasslardan hiç bir delili olmadığı³⁵⁴ ve bu görüş sahiplerinin, Hristiyan arapları kötüler mahiyetteki sahabe kavillerini yanlış anladığı³⁵⁵ ifade edilmektedir.

Ayrıca bu yaklaşımın, İslam'ın adalet ve evrensellik ilkesine uygun düşüğünü söylemek mümkün değildir. Zira İslam ırk/zürriyet esasına dayalı her türlü seçilmişlik, necat ve üstünlük fikrini reddetmektedir. Çünkü İslam, insanın yüceliğinin ve değerinin atalarından değil³⁵⁶ de, bizzat kendisindeki vasıftan olacağı³⁵⁷ prensibini getirmiştir.

Kaldı ki, ırk nedir?³⁵⁸ Bir ırktan sayılmanın şartları nedir?³⁵⁹ Bu gibi konular tartışma götürmektedir ve bu açıdan ırk kavramının sınırı pek belli değildir.³⁶⁰ Hatta ırk olgusunu/kavramını

³⁴⁹Farukî, *Tevhid*, 31; Ayrıca benzer ifadeler için bkz., A. K. Brohi, “İslam'da Hukuk Düşüncesi”, çev. Halit Ünal, İslam Hukuku Üzerine Araştırmalar, Usul mtb., Kayseri 1994, 10.

³⁵⁰Bakara, 2/ 47, 122; Araf, 7/ 140; Casiye, 45/ 16.

³⁵¹Bkz., Bakara, 2/ 65-66, 89-90; Maide, 5/ 24-25; Araf, 7/ 163-166; İsra, 17/ 5.

³⁵²Bkz., Remli, *Nihaytü'l-Muhtac*, VI, 291.

³⁵³İbn Telmiyye, *Mecmu*, XXXI, 380, XXXV, 218.

³⁵⁴Bedran, *el-Alakatu'l-İctimaiyye*, 42; Mustafa el-Adevî, *Camii Ahkami'n-Nisa*, Dâru's-Sünne, b.y. 1995, 128.

³⁵⁵Taberî, *Camii'l-Beyan*, VI, 101-102; III, 322.

³⁵⁶Bkz., Hud, 11/ 45-47.

³⁵⁷Hucurât, 49/ 165.

³⁵⁸İrk kavramı ve kaynağı gibi konularda tartışmalar ve büyük farklılıklar vardır. Geniş bilgi için bkz., Şeriati, *Medeniyet Tarihi*, çev. İbrahim Keskin, Fon mtb., Ankara 1987, I, 70-85; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Evrim mtb., İstanbul 1994, 41-55; Atonis el-Akra, “*es-Sa'b*”, el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnma'i'l-Arabî, b.y. 1986, I, 520-523; Ashley Montagu, “*Race*”, *Encyclopedia International*, Grolier Incorporated, New York 1963, XV, 239-241; O. Kl., “*Interracial Relations*”, *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1965, XII, 442-443; “*İrk*”, Meydan Larousse, ed. Safa Kılıçoğlu, Nezihe Araz ve Hakkı Derim, Sabah mtb., İstanbul t.y., IX, 297-298.

³⁵⁹İrkin sadece anneden mi, yoksa anne-babadan mı veya anne-babadan ve bariz biyolojik özelliklerin bulunmasından mı geçtiği tartışılmıştır. Buna ilaveten ırka ait -cesaret, misafirperverlik vb. gibi- bariz ahlakî vasıfların da bulunmasını ve aynı dili konuşmalarını arayan olmuştur; bkz., Farukî, “*İslam Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen*”, İbrahimî Dinlerin Diyaloğu, İsmail R. Farukî (ed.), çev. Mesut Karasahan, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993, 102 ve ayrıca bkz., Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, Eramat, İstanbul 1995, 150-151; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 41-55; R. M. Mac Iver ve Ch. H.

reddeden antropologların varlığına işaret edildiği olmaktadır.³⁶¹ Bu itibarla, ırk kavramı hukukî açıdan pek elverişli değildir.³⁶²

Ehl-i Kitab statüsünün İslam ve müslümanlar açısından önemli olduğu; zira bu vesileyle insanların İslam'a karşı sertliklerinin ve önyargılarının bertaraf edildiği, insanların İslam'ı daha iyi tanıma fırsatını yakaladıklarını, İslam'ın daha iyi tebliğ edilmesiyle hızlı bir şekilde yayılabildiği, hatta Ehl-i Kitab statüsüyle toplumlar arası dinsel çatışmaların ve savaşların engellendiği gibi hususlar önceden ifade edilmiştir. Bu nedenle bunları geniş bir şekilde ele almaya gerek yoktur. Görüldüğü gibi, Ehl-i Kitab statüsü, tüm dünyaya hitap eden ve çok hızlı yayılan İslam için en uygun muamele olmaktadır.³⁶³ Fakat bu yaklaşım, bu denli önemli ve faydalı olan Ehl-i Kitab statüsünü, sadece İsrailoğullarına hasretmekte, böylece dünyanın her yerine yayılmış ve bir çok dinlerle tanışmış olan İslam ümmetine zorluk çıkarmaktadır. Çünkü İslam ümmeti, gerek diğer toplumlarla beraber yaşamada gerekse onlarla ilişki kurmada ve İslam'ı tanıtmada (tebliğ) zorlanmış olacaktır.

Tüm bu noktalar, nasslardan yoksun olan bu yaklaşımın pek isabetli olmadığı neticesini oluşturmaktadır.

3. İRKİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ

İrkî yaklaşım Ehl-i Kitab kavramının esasını belli bir ırkta, daha doğrusu İsrailoğullarında bulmaktadır. Yaklaşımın değerlendirilmesinde de ifade edildiği üzere ırk kavramı ve sınırları tamamen muğlaktır. İrkçılığı bir ideoloji olarak kabul edenler dahi, olanca çabalarına rağmen ırk kavramının sınırlarını tespit etmede başarılı olamamışlardır. Nitekim bu yaklaşımı kabul edenlerin de bir kişinin İsrailoğullarından olup olmadığını, atalarının durumunun ne şekilde olması gerektiği hususlarında ihtilafa düştükleri ve getirdikleri çözümlerinin de sübjektiflikten uzak olmadığı önceden görülmüştü. Diğer taraftan İsrailoğullarının kendilerinin de, kimlerin İsrailoğullarından olduğu konusunda ihtilafa düştükleri, hatta firkalaştıkları bilinmektedir. Tüm bu hususlar yaklaşımın uygulanabilirliğini oldukça zorlaştırmaktadır.

Page, "Etnik ve Irksal Guruplar", çev. Lütüihak Alpkan, Etnik Sosyoloji, Orhan Türkoğan, Çalış Ofset, İstanbul 1997, 39; L. H. D. B., "Races of Mankind", Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1965, XVIII, 864-865; "İrk" md., Meydan Larousse, IX, 298; "İrk" md., Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Gazetecilik, İstanbul 1992, XI, 5479.

³⁶⁰ Bkz., Farukî, "İslam Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen", 102; Iver ve Page, 39; "İrk", Meydan Larousse, IX, 298; "İrk", Büyük Larousse, XI, 5479; Nitekim ırk kavramına son derece önem veren ve ırk bilinci gelişmiş olan İsrailoğulları (yani İsraililer) bile, kimlerin İsrailoğullarından sayılacağı konusunda bazı problem yaşadıkları, bazı kollarına/boylarına, örneğine Falaşalar'a (Habeshistan kökenli Yahudi topluluğudur; bkz., "Falaşalar", Meydan Larousse, ed. Safa Kılıçoğlu, Nezihe Araz ve Hakkı Derim, Sabah mtb., İstanbul t.y., VI, 511) birtakım haksızlıklar ve ikinci sınıf İsraili muamelesi yaptıkları, hatta dışladıkları belirtilmekte; ve bu durumu İsrail Göçmen Bürosu eski müfettişi Ami Hovev'in itiraf ettiği bildirilmektedir (bkz., İbrahim Sarp, "Josef Mengele İsrail'de Saklanıyor!", Yeni Şafak, 18. 5. 1996 ve ayrıca bkz., el-Fatih Abdullah Abdusselam, "Mes'eletü Tehciri'l-Yehud ve'l-Esyubiyin 'el-Falaşa' ila İsrail", Dirasat İfrikiyye, 10 (1414 h./ 1993 m.), 101-126). Bu ise, konumuz açısından dikkate değer bir durumdur.

³⁶¹ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 43.

³⁶² Gerçi Remli'nin, bir kişinin bir ırktan olup olmadığını tespiti konusunda iki adil müslümanın veya cem-i gâfir (yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan topluluk) sayıda gayr-i müslimin şahitlik etmesini yeterli bulduğu görülmektedir-(bkz., Remli, *Fetava*, IV, 63). Bu açıdan Remli, pratik sayılacak bir çözüm getirmiştir. Ancak bu görüşü, bir delile dayanmamaktadır ve bağlayıcı değildir.

³⁶³ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 165.

Bununla beraber bir ferdin İsrailoğullarından olup olmadığını en azından fiiliyatta tespit etmek için bir kurul oluşturulabilir ve o kurulun kararları bağlayıcı kabul edilebilir. Bu kurul müslümanlar arasında yaşayan güvenilir ve uzman sayılan İsrailoğullarından müslümanların kontrolünde oluşturulabileceği gibi, İsrailoğullarının kabul ettiği bir resmi kuruma veya devlete de tevdi edilebilir. Bu seçeneklerden birisi ile Ehl-i Kitab kavramının uygulanabilirliği, çok dar bir kapsamda da olsa sağlanmış olacaktır. Ancak İsrailoğullarının/İsraililerin resmi kurumları veya devletleri ile müslümanlar arasında büyük bir ihtilafın mevcut olması sebebiyle yukarıdaki ikinci seçeneğinin olabirliği günümüz itibariyle imkansızdır.

C. SİYASÎ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ

1. SİYASÎ YAKLAŞIM

İslam'ın vahyedilip tebliğ edilmeye başlandığı ilk günlerden itibaren, Mekke'de Arap müşrikleri her geçen gün şiddetini artırarak düşmanlıklarını sürdürmüşlerdi; hatta bu düşmanlıklarını fizikî işkenceye ve zorbalığa kadar götürmüşlerdi. Bunun üzerine İslam cemaati Hz. Peygamber'in önderliğinde Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştı ve orada bir site devleti kurmuşlardı. Bu devleti kurarken, Hz. Peygamber o yörenin başta Yahudi kabileleri olmak üzere tüm dinî cemaatlerin iştirak ettiği bir sözleşme gerçekleştirdi. Bu arada başta Kureyşli müşrikler olmak üzere Arap müşrikleri bu oluşumu baltalamak ve yeni kurulan site devletini yıkmak için tüm vasıtalarıyla her türlü savaşı yürütmekteydi. Bu durumda İslam'ın tavrı müşriklere karşı farklı olacaktı ve oldu da. Zira durum bunu gerektiriyordu. Nitekim İslam Arap müşriklerini müşrik statüsünde görmüş iken, Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitab statüsünde değerlendirmiş ve buna göre ahkâmını tanzim etmiştir. Başka bir ifadeyle bunlar, İslam'ın ve müslümanların güvenliği için geliştirilen taktik ve uygulamalardır ki; bunlarda siyasî unsurlar etkili olmuştur.

Siyasî yaklaşım böyle bir tabloda hareketle izahını geliştirmekte ve Ehl-i Kitab statüsünün temel dinamiğini siyasette aramaktadır. Nitekim siyasî yaklaşımın izlerini, kimi yerde az kimi yerde daha açık olmak üzere bir çok eserde görmek mümkündür.³⁶⁴

Siyasî yaklaşım çerçevesinde ele alınabilecek diğer bir husus da, tebliğ siyaseti diye ifade edebileceğimiz eğilimdir. Bu eğilime göre, İslam'ın zuhur ettiği dönemdeki dünyada Zerdüştlük, Budizm, Hinduizm .. gibi yaşayan dinler, İslam'la rekabet edecek güçte olmadıklarından pek önem arz etmiyordu; ancak Yahudilik ve Hristiyanlık, yeni bir dini faydasız ve zararsız hale getirmek için, ilahî kitap, tek tanrı .. motifleri gibi gerekli vasıtalara sahipti ve bu açıdan güçlü bir rakipti. Bu nedenle bu dinlere ayrı bir tebliğ siyaseti uygulanmalıydı; o da Ehl-i Kitab statüsü idi.³⁶⁵

³⁶⁴Bkz., İbnü'n-Nedim, 389; İbn-Teymiyye, *Mecmu*, XXXI, 380-381; Ebu Hayyan, II, 65; Rıza; *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192-193; Şeltut, 586, 591; Derveze, *ed-Düstur*, I, 533-534; Tabbara, 16; Ebu Süleyman, 116-119; Seyyid, 122; Zuhayf, "*Mevkifü'l-İslam*", 267-268; Tisdall, 199.

³⁶⁵Bkz., Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, 30-31.

2. SİYASÎ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öncelikle bu yaklaşım, bisetin ilk dönemine ve o dönem Arabistan'ın durumuna iyi bir bakış sağlayabilmektedir. Vahye ilk karşı gelen, üstelik en acımasız vasıtaları kullanmaktan çekinmeyen Mekkeli müşriklere ve o dönemde İslam'ın zıttı olan şirke karşı imanî/akidevî bir savaş sürdürül-mekte idi. Ehl-i Kitab kavramına getirilen bu siyasî anlayış, böyle bir savaşın taktiği ve siyaseti olmaya uygun düşmektedir.

Bu siyasî yaklaşımın yalnızca böyle imanî/akidevî bir savaşın taktiği olarak değil, müslümanların menfaatini/maslahatını sağlamak ve siyasî destek bulmak amaçlarına yönelik siyasî bir faaliyet, yani bir anlamda siyaset-i şer'îye olarak da değerlendirilebilir. Buna göre, müslümanlar için büyük faydaları söz konusu olan veya desteği umulan bir kesime Ehl-i Kitab statüsü verilebilmesi mümkündür. Nitekim müslümanlar Medine'ye hicretlerinde daha toplumun sosyal ve siyasal yapılaşması için çaba harcarlarken Medine'nin etrafı, bu toplumun güvenliğini tehdit eden düşmanlarla çevrili idi. Bu düşmanların başını Mekkeli müşrikler çekiyordu. Hz. Peygamber'in, gerek Medine dışındaki çevre kabilelerle saldırmazlık antlaşmaları yapmak, gerekse Medine içindeki orada meskun tüm tarafların katılımıyla Medine site devletinin yapısını belirleyen bir sözleşme gerçekleştirmek suretiyle Medine'deki İslam toplumunun güvenliğini sağlamaya çalışması,³⁶⁶ ayrıca bisetin son dönemlerinde zuhur eden yalancı peygamberlere karşı müslümanların lehine bir tavır içinde olan Mecusilere,³⁶⁷ Ehl-i Kitab muamelesinin yapılmasını istemesi,³⁶⁸ hatta Bahreyn Mecusilerine cizye hakkı tanınması³⁶⁹ bu hususa bağlanabilir. Diğer taraftan bu yaklaşım, devlet başkanına, şûraya (yetkili meclis) veya lidere siyasî bir hareket ve manevra imkanı vermektedir.³⁷⁰ Bu ise, daha etkin bir siyaset için zemin oluşturabilir.

Hız. Peygamber, devlet geleneğinden ve medeniyetten fazla nasibini almamış bedevi arapları, yirmi üç yıl gibi kısa bir sürede bir devlet çatısı altında toplayabilmiş, kurduğu bu devlet, ömrünün sonlarında tüm Arabistan'a hakim olmuş ve İslam dünyaya açılmıştı. Bu büyük başarıda, O'nun devlet adamlığının ve siyaset dehası olmasının rolü inkar edilemez. Bu nedenle Hz. Peygamber, siyasî kurallara ve taktiklere kör kalmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in, saldırmazlık sözleşmesi yaptığı Arap müşriklerine ayrı, savaş halinde oldukları Arap müşriklerine ayrı muamelelere tabi

³⁶⁶ Site devletinin anayasası denilebilecek bu Medine sözleşmesine Yahudiler dahil orada meskun tüm dinlerin cemaati katılmıştı ve bu sözleşmeye kitap-sahife denilmiştir (bkz., Hamidullah, *Vesâik*, 59-62). Nasıl ki Bedir gazvesine katılanlara ehl-i Bedir deniliyor, Medine sözleşmesine kitap denilmiş olması eşprisinden hareketle bu sözleşmenin taraflarına da ehl-i kitap tabirini kullanmak pek ala mümkündür. Bu lafız oyunu Ehl-i Kitab kavramı ve incelemeye tabi tuttuğumuz siyasî yaklaşım açısından ilginç bir durumdur.

³⁶⁷ Buchnâr, VII, 443.

³⁶⁸ Muvatta, Zekat, 42.

³⁶⁹ Muhammed Abdülhayy el-Kettânî, *et-Teratibü'l-İdariyye*, çev. Ahîmet Özel, Eramat, İstanbul 1991, II, 151.

³⁷⁰ Filipin-Moro müslümanlarının durumu bu açıdan bir örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki, Hristiyanların Filipin Adalarına ayak basmalarından itibaren yaklaşık beş asırdır müslümanlar Hristiyanların zulmüne maruz kalmakta ve onlarla sürekli bir savaş halindedir. Buna karşı o bölgenin yerli animist dinlerine mensup olanlar ile müslümanlar arasında bir sempati vardır. Onlar arasında bir çok ortak yön bulunmakta ve bir arada yaşamaktadırlar. Animistler beş asırdır, Hristiyanlara karşı İslamî hedefler amaçlayan müslümanları desteklemekte, hatta sıcak çatışmalara katılmakta ve onlarla aynı safta ölmektedirler (bkz., Salah Jubair, *Bangsa Moro - Bir Zulmün Anatomisi*, çev. Ebubekir Doğan, Rahmet mtb., İstanbul 1986, 18-161). Günümüzde de aynı durumun devam ettiği müşahade edilmektedir (Coşkun Aral, "Haberci", Haber-Belgesel Program, atv, 19.12.1995). Söz konusu bu yaklaşım, Moro müslümanlarının lideri Selamet Haşim'e (bkz., Jubair, 161 ve Aral, 19.12.1995) Hristiyanlara değil, animistlere Ehl-i Kitab statüsü vermesi yetkisini tanımaktadır ki, bu siyaset açısından gayet isabetli gibi gözükmektedir.

tutması,³⁷¹ ayrıca ihanetleri ve düşmanlıkları sebebiyle Benu Kaynuka, Benu Nadir ve Benu Kureyza gibi büyük Yahudi kabileleri Medine'den sürerken veya onlarla savaşırken, müslümanlara karşı siyasî eylem ve tavır içine girmeyen küçük Yahudi gruplarına Medine'de yaşama ve ticarî faaliyetlerde bulunma imkanı vermesi ve onlarla yardımlaşması,³⁷² bunun yanı sıra düşman Bizans'a yönelik Tebük seferi esnasında, Bizans'tan baskı gören Maknâ bölgesi Yahudileri ile ittifak etmesi,³⁷³ Bizanslı Hristiyanlarla savaş halinde iken Habeşistan'a karşı daha olumlu bir tavır içinde bulunması³⁷⁴ bu duruma bir kaç örnek teşkil etmektedir. Ama Ehl-i Kitab statüsünün esasının da böyle siyasî taktiklere dayandığını söylemek mümkün müdür?

Şayet bu soruya olumlu cevap verilecek olursa şöyle bir itirazla karşı karşıya kalırız: Eğer Ehl-i Kitab statüsünün esası siyaset ve siyasetin gerektirdikleri ise, ehl-i ahd (sözleşmesi olan) Arap müşrikleri de Ehl-i Kitab statüsünde olmalı değil midir? Medine'nin etrafı düşmanla çevrili iken, orada meskun ve henüz ihtida etmemiş Arap müşrikleri, Yahudiler gibi Medine sözleşmesine iştirak etmişlerdi.³⁷⁵ Ayrıca Hudeybiye sulhu akabinde bir çok Arap müşrik kabilesi, Mekkeli müşriklere karşın Hz. Peygamber'le ittifak kurmuşlardı. Kısaca Hz. Peygamber, hicretin ilk gününden itibaren gerek Yahudi gerek Arap müşrik kabileleri ile diplomatik ilişkiler kurmuş ve antlaşmalar vücuda getirmiştir.³⁷⁶ Buna göre Ehl-i Kitab statüsünün illeti siyasî yakınlık ve ittifaklar ise, siyasî yakınlık ve ittifak içinde bulunan Arap müşrik kabileleri de Ehl-i Kitab statüsünde olmalıydı; fakat böyle olmamıştır. Bu vakianın izahında, siyasî yaklaşım yetersiz kalmaktadır.

Öte yandan Ehl-i Kitab statüsünde olan Yahudi ve Hristiyanlarla siyasî ilişkiler daima iyi durumda mıydı? Şüphesiz Medine'ye hicretin ilk döneminde ilişkiler iyi idi.³⁷⁷ Fakat zamanla sözleşmelere riayet etmemeleri, ihanetleri ve düşmanlıkları sebebiyle ilişkilerin koparıldığı ve nihayet savaşıldığı olmuştur. Hatta Yahudiler, Medine'nin o ana kadar görmediği büyüklükte bir ordu ile muhasara edilmesine öncülük etmişler ve Hendek gazvesinin gerçekleşmesine sebebiyet vermişlerdi. Hristiyanlar ise, bisetin son dönemlerinde zuhur eden yalancı peygamber ve sonrasındaki ridde olaylarında Mecusilerin aksine³⁷⁸, müslümanların aleyhine hareket edip onlara destek vermişlerdi.³⁷⁹ Kısaca Yahudi ve Hristiyanların müslümanlara karşı olan düşmanlıklarının, genel olarak müşriklerinkinden pek aşağı olmadığı görülmektedir.³⁸⁰ Hatta İslam tarihi boyunca müslümanlara en büyük düşmanlıkların Yahudi ve Hristiyanlar tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.³⁸¹ Haçlı seferleri hatırlandığında bu kanaatin pek haksız olmadığı görülmektedir. Tüm bunlara rağmen gerek asr-ı saadette gerek sonraki asırlarda, Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab statüsünde oluşlarının

³⁷¹ Örneğin ehl-i ahd (sözleşmesi olan) Arap müşriklerinden kaçan köleler, müslümanlar tarafından iade edilirken, savaş halinde olan Arap müşriklerinden kaçan köleler ise iade edilmeyip hür ilan ediliyordu; bkz., Buharî, Talak, 19; Ebu Davud, Cihad, 136; Ahmed, I, 362; Darimi, Siyer, 65 ve ayrıca İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXII, 336.

³⁷² Bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 589.

³⁷³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 601; Cevad Ali, VI, 548.

³⁷⁴ Seyyid Şerafettin Pirzade, "*İslam ve Uluslararası Hukuk*", çev. Nihat Çaylak ve Filiz Handan Türedi, İslam Başkaldırıyor, ed. Altaf Gauhar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1996, 54.

³⁷⁵ Geniş bilgi için bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 188-210.

³⁷⁶ Bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1017.

³⁷⁷ Cevad Ali, VI, 544; Tabbara, 16; Kesler, 10; Tritton, IX, 77.

³⁷⁸ Buchner, VII, 443.

³⁷⁹ Cevad Ali, VI, 620; Üçok, 23-24, 36-37.

³⁸⁰ Bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 445.

tartışma konusu edildiği bilinmemektedir. Bu durum ise, siyasî yaklaşımı zayıflatmaktadır. Siyasî yaklaşım açısından bu duruma son bir çaba olarak şöyle bir izah getirilebilir: Siyasî yakınlık ve ittifak sebebiyle, yani bir anlamda siyaset-i şer'iyeye icabı Ehl-i Kitab statüsüne dahil olunulabilir, ama hariç olunulamaz. Ancak bu, zayıf bir izah çabasından öteye geçmemektedir. Zira bu durumda, Ehl-i Kitab statüsü müslümanların lehine işlemez olmaktadır. Ayrıca böyle bir izah, siyasî yaklaşımın kendisiyle çelişmektedir. Çünkü esasen siyaset-i şer'iyeye, müslümanların lehine ve aleyhine olan her iki durumu dikkate almayı gerektirmektedir.

Bunların ötesinde Ehl-i Kitab statüsünün, başka bir ifadeyle Ehl-i Kitabın hukukî kimliğinin³⁸² içinde doğduğu ve oluştuğu zaman ve şartları, siyasî yaklaşımı doğrulamamaktadır. Zira Ehl-i Kitab statüsü bisetin son dönemlerinde oluşmuştur ve o dönemde Yahudi ve Hristiyanlarla ilişkiler olumsuzdu, hatta köprüler atılmış durumdaydı.³⁸³

Şüphesiz İslam tarihi boyunca müslümanların, gerek Yahudi ve Hristiyanlarla gerekse diğer gayr-i müslimlerle olan ilişkilerinde ve tutumlarında o dönemin siyasî konjonktürü (hal ve şartlar) ve birikimi etkili olmuştur.³⁸⁴ Ancak Ehl-i Kitab statüsünün siyasî ile belirlendiğini söylemek mümkün değildir.³⁸⁵

Siyasî yaklaşımın içinde yer alan diğer eğilimlere gelince, onlar da tartışmaya açıktır. İslam'ın o dönem tevhidin zıttı olan şirke ve Arap müşriklerine karşı imanî/akidevî bir savaş yürüttüğü fikrinden hareketle, bu savaşın, teknik ifadesiyle siyaset-i din'in (سياسة الدين)³⁸⁶ gereği olarak Arap müşriklerine müşrik, Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab statüsünün uygulandığı görüşü gerçeklerle pek uyuşmamaktadır. Zira İslam'ın din bazında, Arap müşrikleri ve diğerlerine karşı tutumu ve davet tarzı pek farklı olmadığı görülmektedir.³⁸⁷ Ayrıca şirk ve tevhide uzak olma açısından, Arap müşrikleri ile Yahudi ve Hristiyanlar arasında büyük bir farklılığın olmadığı yukarıda ifade edilmişti.

Siyasî yaklaşım içinde yerini alan diğer bir görüş de, Ehl-i Kitab statüsünün tebliğ siyasetinin bir gereği olduğu görüşü idi. Bu görüşün dayanağı, İslam'ın zuhuru döneminde, diğer dinlerin aksine Yahudiliğin ve Hristiyanlığın güçlü birer rakip olduğu ve bu dinlerin yeni bir dini faydasız ve zararsız hale getirmek için ilahî kitap, tek tanrı anlayışı.. gibi dinî motiflere ve vasıtalara sahip buldukları düşüncesidir. Halbuki İslam'ın zuhuru döneminde, Yahudilik ve Hristiyanlık dahil, dünyada var olan tüm dinler evrensel birer din ve dünya gücü haline gelememiş, hatta "ayrı diller konuşan iki millete bile pek nasip olamamıştır."³⁸⁸ Bu açıdan Yahudiliğin ve Hristiyanlığın güçlü birer rakip olduğu tartışma götürmektedir. Şayet bu iki dinin güçlü birer rakip olması ilahî kitap ve tek tanrı anlayışı.. gibi dinî motifler ise, bu motiflerin hemen hemen tüm dinlerde şu veya bu ölçüde

³⁸¹ Kutub, III, 1629-1630; Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 23.

³⁸² "Kavramın Oluşum Süreci" başlığında bu konu işlenmiştir.

³⁸³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 586; Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitab*, 321; Seyyid, 119; Hristiyanlarla ilgili olarak Tritton'un aksi bir görüşü vardır (Tritton, IX, 77). Fakat Tritton'un Bizans'la olan savaş durumunu görmezlikten geldiği tespit edilmektedir.

³⁸⁴ Krş., Seyyid, 118-119; Kaddurê, 131-133; Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 21; Cahen, XIII, 567; Karlığa, 72-73; Zayid, I, 469.

³⁸⁵ Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitab*, 321.

³⁸⁶ Tabatabaî, *Mizan*, II, 215.

³⁸⁷ Tabatabaî, *Mizan*, II, 215.

³⁸⁸ Attas, *İslam ve Laisizm*, 112.

var olduğu yukarıda görülmüştü. Bu gibi mütalaalardan hareketle, Ehl-i Kitab statüsünün tebliğ siyaseti gereği olduğu görüşü pek isabetli olmadığı neticesine varmak mümkündür.

Siyasî yaklaşım devlet başkanına, şûraya (yetkili meclis) veya lidere Ehl-i Kitab statüsü konusunda siyasî şartların gereğini, başka bir ifadeyle ile siyaset yapma yetkisini vermektedir. Fakat böylece Ehl-i Kitab statüsü, bu yetkililerin keyfi davranışlarına açık olmaz mı? Nitekim bu makamların İslam tarihi boyunca hiç bir zaman ve hiç bir şekilde kötüye kullanılmadığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca İslam alemindeki her devletin ve bölgenin siyasî konjonktürü (hal ve şartlar) ve yetkilileri aynı değildir. Dolayısıyla Ehl-i Kitab statüsü bölgelere ve yetkililere göre farklılık arz edecektir; bu da Ehl-i Kitab statüsünde ayrı bir karmaşanın sebebi olacaktır. İşte bu gibi durumlar siyasî yaklaşımın diğer zayıf noktalarını oluşturmaktadır.

Genel olarak siyasî yaklaşımın, olumlu yönlerinin yanı sıra beraberinde getirdiği problemleri ve karşılaştığı/karşılaşabileceği itirazları yeterince çözebilmiş olduğunu söylemek oldukça zordur.

3. SİYASÎ YAKLAŞIM ve HUKUKÎ UYGULANABİLİRLİĞİ

Siyasî yaklaşım açısından, Ehl-i Kitab kavramının uygulanması problemi yoktur. Zira müslümanların yetkilileri, teknik ifadeyle ulü'l-emr, müslümanları destekleyen, onlara faydalı olan ve onlarla antlaşmalı olan tüm gayr-i müslimleri Ehl-i Kitab statüsünde kabul edecektir.

Görüldüğü gibi siyasî yaklaşımın uygulanabilirliğinde hiç bir problem yoktur. Ancak burada sıkıntı oluşturabilecek bir husus var ki, mevcut olan çok sayıdaki İslam ülkelerinin her biri tabii olarak kendileri açısından olaya bakacak ve kendileri ile antlaşmalı olan, kendilerini destekleyen ve faydalı olan gayr-i müslimleri Ehl-i Kitab kabul edeceklerdir. Bu durumda bir İslam ülkesine göre Ehl-i Kitab olmayan gayr-i müslimler diğer bir İslam ülkesine göre Ehl-i Kitab olabileceklerdir. Bu ise, Ehl-i Kitab statüsü konusunda bir karmaşaya yol açacak ve müslüman halk açısından sıkıntı oluşturacaktır. Bu sıkıntıyı aşabilmek için Ehl-i Kitab statüsünün kapsamının kararlaştırılmasını, İslam ülkeleri arasında ya başka vesilelerle oluşturulmuş ya da sadece bu konu için uzmanlardan oluşturulacak ortak bir danışma meclisine havale etmek mümkündür. Böylece İslam alemi içinde bir istikrar olacak ve karmaşadan doğabilecek zararlar ber taraf edilmiş olacaktır.

D. MEDENİYET YAKLAŞIMI ve DEĞERLENDİRİLMESİ

1. MEDENİYET YAKLAŞIMI

Çağdaş araştırmacı Ebu Süleyman, Ehl-i Kitab statüsünün esasını medeniyet yaklaşımında aramaktadır. Ebu Süleyman'a göre, Kur'an ve sünnette "müşrikîn diye bahsedilen Arap putperestleri" hain, açgözlü, vahşi ve müslümanlara karşı son derece zalim, kısaca 'Bedevî' ve medenîleşmemişler. Yine ona göre, zaten Kur'an ne zaman onlardan bahsetse, onların bu özelliklerini ısrarla vurgulamaktadır. "Bu yüzden İslam onları düzenli beşeri ilişkiler için gerekli şartları taşımayan vahşi ve medenîleşmemiş insanlar olarak görmüştür."³⁸⁹

³⁸⁹Ebu Süleyman, 61.

Buna karşın Ehl-i Kitab diye adlandırılan Yahudi ve Hristiyanlar, "Kur'anî anlamda okumayazma, bilgi ve medeniyete delalet eder."³⁹⁰ Hatta Ebu Süleyman'a göre, Kur'an'ı okuyanlar "Ehl-i Kitab .. bilgi ve medeniyet alanlarında tanınan lehte durumu *hemen* fark ederler."³⁹¹ Ancak "bazıları Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab denmesinin özelliğini de kavrayamamışlardır."³⁹²

Ebu Süleyman'a göre, Ehl-i Kitab bu medenî seviyeleri nedeniyle "düzenli insanî ilişkilere imkan veren sosyal ve ahlak düzenlerini henüz yitirmemişlerdi."³⁹³ Bu itibarla "Medine ve Hayber'de Yahudilerle kanlı savaştan sonra *bile* onlara müsamaha gösterildi."³⁹⁴ Fakat 'vahşi' (bedevî, ilkel, medeniyetsiz) müşrik arapları "*hiç bir* sorumluluk yüklenmeye veya düzenli ilişki kurmaya yetenekli bulunmamışlardır."³⁹⁵ Araştırmacıya göre böylece müşrik araplar Ehl-i Kitab statüsünden sayılmamışlardır.

2. MEDENİYET YAKLAŞIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

O dönemin Hicaz bölgesinde yaşayan müşrik araplarına bakıldığında gerçekten, gelişmiş bir toplumla karşılaşmamaktadır; bilakis böyle bir tanımlamadan oldukça uzak bir toplumla karşılaşmaktadır. Nitekim müşrik arapların tıp, matematik vb. gibi ilimlerle uğraşmadıkları,³⁹⁶ sanat, zanaat³⁹⁷ ve sanai³⁹⁸ gibi işlerle meşgul olmadıkları bilinmektedir. Bu işlerle meşgul olanların hakir görüldüğü³⁹⁹ ve bu işlerin daha çok kölelere yaptırıldığı⁴⁰⁰ ifade edilmektedir. Hatta çok kutsal saydıkları Kâbe'nin tamiratını kendilerinin yap(a)mamasını, tamirat için gerekli malzemenin ve ustanın Mısır'dan gelmiş olmasını,⁴⁰¹ bu durumun bir göstergesi olarak algılamak mümkündür. Bununla beraber müşrik araplarının, kuralları bilinen ve tedvin edilmiş bağlayıcı bir hukukları da yoktu.⁴⁰² Yine benzer şekilde manevî ve fikrî sahalarda da gelişmiş değillerdi. Zira müşrik arapların diğer medeniyetler "ile kabili kıyas bir şekilde ne bir mitoloji, ne bir teoloji ve ne de kainatın yaratılışı (kozmozoni) hakkında bir görüş geliştirmişlerdir."⁴⁰³

Bu bağlamda cahiliye ve ümmî kavramları da hatırlanmalıdır. Nitekim cahiliye kavramı bir çok anlamlarının yanı sıra, 'medenîlik'in zıttı olarak barbarlık ve bilgisizlik anlamına geldiği savunulmaktadır.⁴⁰⁴ Ancak burada Danişmend'in bu anlamın tamamen yanlış olduğunu, kavramın İslam öncesinde hüküm süren dinî anarşiyi ifade ettiğini savunduğunu⁴⁰⁵ belirtmek uygun olacaktır. Ger-

³⁹⁰Ebu Süleyman, 61.

³⁹¹Ebu Süleyman, 61 (Vurgu bize aittir.).

³⁹²Ebu Süleyman, 61.

³⁹³Ebu Süleyman, 62.

³⁹⁴Ebu Süleyman, 62 (Vurgu bize aittir.); Burada Mute'deki kanlı savaştan sonra Hristiyanlara da müsamaha gösterildiği eklenebilir.

³⁹⁵Ebu Süleyman, 61-62 (Vurgu bize aittir.); Geçmişte sözleşme yapılabilmesi için düzenli ilişki kurulabilecek bir cemaat yapısını zorunlu görenlerin var olduğunu müşahade etmek mümkündür; bkz., Cahen, XIII, 567.

³⁹⁶Şakri Alusi, III, 81; Necati Kara, *Kur'an - Sünnnet Bütünlüğü*, İhtar mtb., İstanbul 1995, 41.

³⁹⁷Ebu Zeyd, *Mefhum*, 53; İnayetullah, I, 51.

³⁹⁸Cevad Ali, VII, 507, 543 ve ayrıca bkz., Bröckelmann, *İslam Ulusları*, 6.

³⁹⁹Cevad Ali, VII, 543.

⁴⁰⁰Cevad Ali, VII, 507.

⁴⁰¹Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 69; Yılmaz Can, "*Kâbe*", OMÜİF Drg., S. 7 (1993), 17-18.

⁴⁰²Ahmed Emin, *Fecr*, 225; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 864-866.

⁴⁰³Hitti, I, 145.

⁴⁰⁴Weir, VIII, 11; Fayda, "*Cahiliye*", DİA, VII, 17-18; Nafiz Danişman, "*Cahiliye Kelimesinin Mânâ ve Menşei*", AÜİF Drg., S. 1-4 (1956), 192-197 ve İİE Drg., S. 4 (1980), 279-285.

⁴⁰⁵Danişmend, I, 284.

çekten de o dönem "tam bir karışıklık hali" hüküm sürüyordu.⁴⁰⁶ Benzer şekilde ümmî kavramının anlamı hakkında da tartışmalar vardır.⁴⁰⁷ Fakat en yaygın iki anlamından biri, kutsal kitabı ve şeriat bilgisi olmayanlar anlamıdır;⁴⁰⁸ diğeri ise, okuma-yazma bilmeyen⁴⁰⁹ ve önceki toplumların ilim ve kültürüne sahip olmayanlar⁴¹⁰ anlamıdır. Bu anlamda ümmî kavramı, kaynaklarda Ehl-i Kitab kavramının mukabili olarak kullanıldığı görülmektedir.⁴¹¹ Hatta Kur'an'da da bir yerde Ehl-i Kitab ve ümmî ikilisi mukabil anlaşılacak şekilde kullanılmıştır.⁴¹² Nitekim müşrik araplarının, yazıyı kullandıkları için Yahudi ve Hristiyanlara hayranlık duydukları;⁴¹³ kuyumculuk, sanai vb. işlerde ileri olan⁴¹⁴ Ehl-i Kitab *ehlü'l-ilm* dedikleri⁴¹⁵ ve kainat, tabiatın sebepleri ve sırları gibi merak ettikleri konuları onlara sordukları⁴¹⁶ vakidir.

Bu veriler ve oluşturdukları bu tablo, medeniyet yaklaşımını destekler niteliktedir. Ancak burada bir hükme varmadan şu soruyu sormamız gerekmektedir; müşrik araplarla ilgili bu veriler, onların vahşi ve barbar, yani medenileşmemiş olduklarını mı göstermekte, yoksa medeniyetlerinin tam gelişmemiş ve çevre toplumlarının medeniyet seviyesine gelememiş oldukları anlamına mı gelmektedir? Bu verilerin, müşrik arapların medenileşmemiş olduğunu gösterdiğini söylemek şüphesiz pek mümkün değildir. Zira o dönemin Arabistan tablosuna daha dikkatli bakıldığında, müşrik arapların bazı konularda ileri olan bir medeniyetleri olduğu, buna karşın Yahudi ve Hristiyanların medeni seviyelerinin zannedildiği kadar çok gelişmiş olmadığı görülecektir.

Medeniyet açısından Arabistan'ın tümü aynı düşünülmemelidir. Zira dış dünya ile irtibatlı olan bölgelerin medeniyet seviyesi oldukça ileri durumdadır.⁴¹⁷ Nitekim Kuzey, Güney ve Doğu Arabistan'da eski ve ileri bir medeniyet mevcut idi.⁴¹⁸ Bu medeniyet ise daha çok arapların öz kaynaklarıyla gelişmişti.⁴¹⁹ O bölgeler medenî olmasına rağmen, oralarda meskun müşrik araplarına

⁴⁰⁶Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1030; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 28.

⁴⁰⁷Bkz., İbn Abdırabbih, IV, 214; Danişmend, I, 300; Cevad Ali, VI, 537; Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 89; J. Hörovitz, "Nebî", İA, IX, 150; Calder, "The Ümmî in Early Islamic Juristic Literature", 111-114; Çetin, "Ümmî", İA, XIII, 105.

⁴⁰⁸İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 55; İbn Aşur, *Tefsir*, XXX, 475; Watt, *Hz. Muhammed'in*, 98; Calder, "The Ümmî in Early Islamic Juristic Literature", 113; Çetin, "Ümmî", XIII, 105.

⁴⁰⁹İbn Haldun, I, 627; Danişmend, I, 300; Kara, *Kur'an - Sünnet Bütünlüğü*, 42; Lammens, "Muhammed", VIII, 455; Nitekim bu anlamın, ümmî lafzının hadislerdeki kullanımına daha uygun düştüğü görülmektedir; bkz., Buhârî, Savm, 13; Müslim, Savm, 15; Ebu Davud, Savm, 4; Nesâî, Sıyam, 17; Tirmizî, Kur'an, 9; Ahmed, V, 6, 20, 43, 132.

⁴¹⁰Kara, *Kur'an - Sünnet Bütünlüğü*, 42.

⁴¹¹Müzenî, VIII, 383; Şehristânî, I, 208; Arkoun da ümmî kavramının, Ehl-i Kitabın kavramsal karşısı olduğunu savunmaktadır; bkz., Arkoun, *Kur'an Okumaları*, 49.

⁴¹²Al-i İmran, 3/ 20.

⁴¹³Ebu Zeyd, *Mefhum*, 53.

⁴¹⁴Cevad Ali, VII, 557; Buhl, "Medine", İA, VII, 461.

⁴¹⁵İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 225; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehlî'z-Zimme*, II, 852-853; Ayrıca bkz., Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 89.

⁴¹⁶İbn Haldun, I, 620, II, 1027.

⁴¹⁷Cevad Ali, VI, 30.

⁴¹⁸Akkad, *Asr*, 37; Ahmed Emin, *Fecr*, 17-18; Cevad Ali, VII, 556, 561, 568-569; Corci Zeydan, I, 13-21, III, 103, 105; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 81, 141; Akıl, 223; J. H. Mordtmann, "Himyer", İA, V, 488; Hommel, I, 486-487; Şahid, I, 32;

⁴¹⁹Akkad, *Asr*, 26-29.

ehl-i kitap statüsünün uygulanmadığı bilinmektedir.⁴²⁰ Bu ise, medeniyet yaklaşımını zayıflatan bir durumdur.

Orta Arabistan ve Hicaz bölgesi, dış dünyadan kopuk olduğu için⁴²¹ çevre medeniyetlere nazaran medeniyet seviyeleri oldukça düşük idi. Fakat bu Hicaz müşriklerinin ilkel, barbar ve medenîleşmemiş oldukları anlamına gelmemektedir.⁴²² Nitekim dışarıdan gelmiş ilimlerin yanı sıra, kendilerine has orijinal ilimleri de vardı.⁴²³ Örneğin Kinane kabilesinin astronomiye vakıf olduğu ve bu bilgilerini kıskançlıkla sakladığı bilinmektedir.⁴²⁴ Ayrıca çöl ortamında hayatî önemi haiz olan at ve deve gibi hayvanların hastalıklarını “mahirâne bir şekilde teşhis ve tedavi” edebilen ileri bir baytarlık ilmine sahiplerdi.⁴²⁵ Benzer şekilde hitabet, şiir ve kıyafet (iz sürme) gibi işlerde oldukça mahirlerdi.⁴²⁶ Görülüyor ki, Orta Arabistan halkı bazı sahalarda çevre medeniyetlere nispeten pek ilerleme göstermemiştir. Fakat yine de, ihtiyaç duydukları konularda oldukça ileri gitmişlerdir. Buna göre, Orta Arabistan ve Hicaz bölgesi müşrik araplarının da kendi yaşam çevrelerine uygun bir medeniyete sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Kaldı ki, o bölgede yaşayan Yahudilerin medeni seviyelerinin ileri olması bir tarafa, müşrik araplarının seviyesinden çok farklı olmadığı tespit edilmektedir.⁴²⁷ Kısaca o bölgedeki diğer toplumlar, müşrik araplarından çok daha iyi bir durumda değillerdi.⁴²⁸ O dönemin Arabistan vizyonunun karşımıza çıkardığı bu tabloyu izah etmede, medeniyet yaklaşımı yetersiz kalmaktadır.

Bu noktada medeniyet yaklaşımını daha iyi değerlendirebilmek için medeniyet kavramına da kısaca bir bakmak gerekmektedir. Zira bu yaklaşımın temel unsurlarından biri medeniyettir. Oyleyse medeniyet nedir?

Medeniyet kavramı, zaman içinde değişik anlamlar kazanmış ve farklı anlaşılmış bir kavramdır.⁴²⁹ Diğer taraftan medeniyet kavramının mahiyeti, anlamı ve sınırı konusunda çok farklı görüşler var olmuş ve bu konudaki tartışmalar günümüze kadar süre gelmiştir.⁴³⁰ Hatta bu yelpaze içinde,

⁴²⁰Bkz., Mukatil b. Süleyman (150 h.), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü no. 58, v. 104a; Belazuri, 114; M. J. Kister, “*Social and Religious Concepts of Authority in Islam*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, colloquium 4, volüm 2, 18 (1994), 89.

⁴²¹Esad, 134; Şükri Alusi, III, 486; Corci Zeydan, I, 23; Günaltay, *Kable'l-İslam Araplar ve Tedeyünleri*, Dârul Fünun İlahiyat Fakültesi Drg., II/3 (10.1926), 164; Cevad Ali, IV, 305; Ahmed Emin, *Fecr*, 3,12; Rıdvan, 23; David, 139; Akıl, 223-224; Watt, “*Din - Siyaset Bağlantısı*”, 81; Shahid, I, 34; Hommel, I, 490.

⁴²²Bkz., Corci Zeydan, III, 11, 18; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 941; Ebu Zeyd, *Mefhum*, 53; David, 139; Hatta Ali Murat Daryal, aksine bu insanların çağlarının icabı olan bilgiye ve donanımına sahip olduklarını savunmaktadır; bkz., Ali Murat Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlihi*, Bayram Matbaacılık, İstanbul 1989, 66.

⁴²³Esad, 171; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 141.

⁴²⁴Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 845.

⁴²⁵Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 17.

⁴²⁶Bkz., Corci Zeydan, III, 11, 18; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 141, 144-145; Kara, *Kur'an - Sünnet Bütünlüğü*, 41.

⁴²⁷Bilgi ve örnekler için bkz., İbn Haldun, II, 1027; Savaş, *Hız Muhammed Devrinde Kadın*, 31.

⁴²⁸Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 28.

⁴²⁹İsmet Özel, *Üç Mesele Teknik - Medeniyet - Yabancılaşma*, Bayrak mtb., İstanbul 1992, 104; D. G. M., “*Concepts of Civilization and Culture*”, *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1965, V, 831-835.

⁴³⁰Bu görüşler hakkında geniş bilgi için bkz., Cemil Meriç, *Ümrandan Uygarlığa*, Şefik mtb., İstanbul 1996, 81-103; Gustav F. Steffen, *Lebensbedingungen Moderner Kultur*, Vrlg. von Gustav Fischer, Jena 1909, 59, 63-64; Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 43-48 ve *Medeniyet Tarihi*, I, 54-62; Özel, *Üç Mesele*, 88-90, 104-119; Güvenç, “*Sosyal Bilimlerde Kavram Karışması Üzerine*”, Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler, hzr. Seyfi Karabaş ve Yaşar Yeşilçay, ODTÜ Türk Bilimleri Topluluğu, Ankara 1977, 21-23; D. G. M., V, 831-832; Eric R. Wolf, “*Civilization*”, *Encyclopedia International*, Grolier Incorporated, New York 1963, IV, 450-451; Reşid Mesud, “*Sekafa*”, el-Mevsuatü'l-

medeniyet kavramını reddeden bir görüş de bulunmaktadır.⁴³¹ Şu kadar var ki, bu görüşlerde genel olarak iki eğilim göze çarpmaktadır. Biri, medeniyet kavramının daha çok manevî dünya ve zihnî yapı ile ilgili olduğunu ve bu anlamları geleceğini savunmakta; diğeri ise, medeniyet kavramını daha çok teknik gelişim ile ilgili olduğunu savunmaktadır.

Birinci eğilime göre “medeniyet, gözle görülen bir şey değil, zihnî bir olaydır.”⁴³² Her toplumun kendine özgü bir zihnî mantalitesi, manevî dünyası ve kuramı var; ve bu anlamda oldukça geri kalmış kabul edilen toplumlarda da şu veya bu ölçüde medeniyet mevcuttur.⁴³³ Her toplumun kendi yaşam anlayışına ve ortamına özgü bir maneviyatı ve mantalitesi olduğuna göre toplumların medeniyetlerinin karşılaştırılması ve hangisinin üstün olduğunu tespit etmek pek sağlıklı olmayacaktır.⁴³⁴ Ayrıca mümkün de olmayacaktır; zira bir toplum bir konuda daha ileri iken diğeri başka bir konuda ileri olabilmektedir. Örneğin göçebe arapları şiir, hitabet gibi sözlü sanatlarla ve cesaret, akrabalık/kabilecilik gibi değerlere önem verirlerken, Hintliler zühde ve mistisizme daha çok önem verirlerdi.

İkinci eğilime göre, medeniyet daha çok gözle görülen teknik ilerlemelerdir. Bu görüşe “öyle olsaydı bir insanı bir kaç saat, bir toplumu da bir kaç ay içerisinde medenileştirmek mümkün olacaktı”⁴³⁵ diye bir eleştiri yöneltilmektedir. Yöneltebilecek diğeri bir eleştiri de şudur; bir toplumu medenî kabul etmek için asgari ne kadar teknik seviye gerekeceği sorununa çok farklı cevaplar verilebileceği gerçeğidir. Bunların her biri netice itibariyle sübjektif olmaktan öteye geçmemektedir.

Bu sorunla ilgili olarak bir görüş, yazının kullanılmasını asgari ölçü olarak kabul etmektedir. Zira buna göre “ilk kez şehirleşen ve yazıyı geliştiren kültürlerle ‘uygarlık’ denilmiştir.”⁴³⁶ Ayrıca yazının, medeniyeti yansıtan en önemli ölçü olduğu ifade edilmektedir.⁴³⁷ Fakta “yazıyı” ele aldığımızda bunun bir ölçü olabileceğini söylemek oldukça zor gözükmemektedir. Zira yazıyı çok eskilere, hatta mağara resimlerine kadar götürmek mümkündür.⁴³⁸ Bu anlamda her toplum, yazıyı kullanmıştır. Bu günkü anlamda yazı, tarihte ilk defa MÖ IV. milenyumda (bin yılda) görülmektedir. Bu tabiidir; zira bunun için yazıya ihtiyaç duyan ve belirli bir düzeye ulaşmış bir Mezopotamya toplumu oluşmuştu.⁴³⁹ Bilindiği gibi ticarî hayatın bir hayli canlı olduğu yerlerde yazının kullanıldığı görülmektedir. Orta Arabistan’ın göçebe kabilelerinde ise ihtiyaç duyulmadığı için yazı kullanılmamıştır.⁴⁴⁰ Ancak ticarî hayatın var olduğu Hicaz bölgesinin şehirlerinde yazı kullanılıyordu.⁴⁴¹ Bu açıdan müşrik arapların medenileşmemiş ve vahşi olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986, I, 310-312 ve “Medeniyye”, el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986, I, 736-739.

⁴³¹ Özel, *Üç Mesele*, 88-90, 104-119.

⁴³² Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 43-44 ve ayrıca bkz., *Medeniyet Tarihi*, I, 54.

⁴³³ Wolf, IV, 450.

⁴³⁴ Bkz., Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 43-44.

⁴³⁵ Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, 47.

⁴³⁶ Güvenç, “*Sosyal Bilimlerde Kavram Karğuşası Üzerine*”, 21.

⁴³⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 17.

⁴³⁸ I. J. G., “*Writing*”, *Encyclopaedia Britannica*, XXIII, 813; “*Yazı*” md., *Meydan Larousse*, XX, 309.

⁴³⁹ “*Yazı*” md., *Meydan Larousse*, XX, 308; Rekin Ertem, “*Alfabe*”, *DİA*, XI, 40.

⁴⁴⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 17 ve ayrıca bkz., *Corci Zeydan*, III, 103, 105.

Diğer taraftan bir toplumun medenî olabilmesi veya sayılabilmesi için teknik vasıtaların, asgari olarak o toplumun kaçta kaçının kullanması veya o topluma ne kadar mâl olması gerektiği sorusu, medeniyeti daha çok gözle görülen teknik araçlar ve ilerlemeler şeklinde anlayan bu eğilimin bir çıkmazını oluşturmaktadır. Zira medeniyet ölçütü olarak kabul edilen bir tekniğin, o toplumda bir veya bir kaç kişi tarafından kullanmasının, toplumun tümünün medenî olması için yeterli olacağını söylemek elbette mümkün değildir. Yani tekniğin çok azınlıkta olan bir kesim tarafından kullanılması yeterli değildir. Öyleyse toplumun ne kadarını kullanması yeterlidir? Bu soruya verilecek cevap veya cevaplar tamamen sübjektif olacaktır.

Ayrıca asgari ölçü olarak kabul edil(elebil)en 'yazı' örneğimiz açısından tarihe ve toplumlara bakıldığında, okuma-yazmanın genel olarak toplumlarda çok yaygın olmadığı göze çarpmaktadır.⁴⁴² Nitekim müşrik araplarından daha medenî oldukları kabul edilen dönemin Yahudi *halkının* okuma-yazma bilip bilmediği konusu tarihen sabit değildir.⁴⁴³ Ancak Yahudi *halkının* okuma-yazma bilmediğinin söylemek mümkündür.⁴⁴⁴ Buna göre müşrik araplarının medenîleşmemiş ve vahşi olduğunu, ama dönemin Yahudilerinin medenî olduğunu savunmak ne kadar doğrudur?

Medenîleşmemiş ve vahşi toplum, antropolojideki teknik ifadesiyle "ilkel toplum" medenî toplumun karşıtıdır. Ancak antropolojideki "ilkel toplum" kavramı ve böyle bir toplumun varlığı daima tartışmalı olagelmıştır.⁴⁴⁵ Hatta 'ilkel toplum' diye bir şeyin asla olmadığı kanaatinin çağdaş antropologların genel kabullerini oluşturduğu da⁴⁴⁶ ifade edilmektedir. Buna göre, bir kere medenî toplumun karşıtının varlığı oldukça şüphelidir.

Anlaşılan o ki, medeniyet kavramının hem mahiyetinin hem de sınırının son derece muğlak olması nedeniyle bu kavram hukukî bir statünün esası için hiç de elverişli değildir.

Bu meyanda tarih boyunca Yahudilerin ve Hristiyanların her fırsatta müslümanlara ihanet ve zulmetmekten geri durmadıkları hatırlanmalıdır.⁴⁴⁷ Hristiyanların rakiplerine sönmez bir kin beslediğini, Hristiyanlık tarihindeki insafsız çekişmeler ve savaşlar göstermektedir.⁴⁴⁸ Zaten tarih boyunca müslümanların en azılı düşmanları olmuşlardı.⁴⁴⁹ Medenî bilinen batı toplumlarının "gayr-i medenî tavırları"⁴⁵⁰ bilinmeyecek bir şey değildir. Hatta bu -sözüm ona- medenî toplumların, tarihte hiç bir

⁴⁴¹Hamidullah, *Hız Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, 19-25 ve *Kur'an Tarihi*, 59; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 18-21; İnyetullah, I, 151; Çetin, "Arap", III, 276. Hatta araplar arasında yazının, "sanıldığından çok" kullanıldığı savunulmaktadır. bkz., Çetin, "Arap", III, 276.

⁴⁴²Prof. Dr. Güven Bakır, Doğu toplumlarında yazının belli bir zümrenin tekelinde olduğunu, ilk kez İyonya'da yazının toplumun ortak malı olarak kullanıldığını ifade etmektedir; bkz., Kültür Servisi, "Tarihin 'Eşitlik' Kenti", Yeni Şafak, 5.12.1996. Günümüz toplumlarında da okuma-yazma oranını düşük olduğunu söylemek mümkündür; bkz., *Türkiye İstatistik Yıllığı 1995*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Devlet İstatistik Enstitüsü mtb., Ankara 1996, 720. Ayrıca aynı toplumda okuma-yazma oranı zaman içinde değişiklik gösterebilmektedir; bkz., *Türkiye İstatistik Yıllığı 1995*, 76.

⁴⁴³Cevad Ali, VI, 557.

⁴⁴⁴Bkz., Al-i İmran, 3/ 20.

⁴⁴⁵Geniş bilgi için bkz., Adam Kuper, *İlkel Toplumun İcadı - Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İsmail Türkmen, Paşahan mtb., İstanbul 1995, 9-27.

⁴⁴⁶Kuper, 16-17 ve bkz., 217; Mustafa Özel, "Göğü Delen Adam", Yeni Şafak, 6.12.1996.

⁴⁴⁷Karlığa, 72.

⁴⁴⁸Kuzgun, *Dört İncil*, 346; John Kean, "Sekülerizmin Krizi", ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 151, 154; Harman, "Din", DİA, IX, 321-322.

⁴⁴⁹Kutub, III, 1629-1630; Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 23.

⁴⁵⁰Meriç, 121.

toplumun yap(a)madığı akıl almaz vahşetlerine şahit olunmuştur; kıyımları, etnik temizlikleri, I. ve II. Dünya Savaşları, nihayet Hiroşima ve Nagasaki atom bombaları zihinlerde hala tazeliğini korumaktadır. Bu nedenle daha medenî toplum, eşittir daha iyi ve düzenli ilişki denklemi mutlak değildir. Buna göre medeniyet yaklaşımının, medenî toplum düzenli insanî ilişkilere imkan veren sosyal ahlaka ve düzene sahiptir şeklindeki gerekçesi zayıf bir gerekçedir.

Diğer taraftan bu yaklaşımın sahibi, yaklaşıma delil olacak tek bir somut/belirli nass zikretmemiştir; sadece Kur'an ayetlerinden edindiği kanaatine işaret etmiştir. Gerçekten de bu yaklaşımı destekleyecek tek bir nass tespit edilememiştir. Ayrıca ayetlerden edinilecek kanaatler ise, kişiden kişiye değişken şahsî görüşlerden ibarettir; ve şahsî görüşler hiç bir zaman bağlayıcı delil değildir.

Bunun yanı sıra batılı araştırmacılar, "araplar fitraten ne zaman-ı cahiliyede, ne de devr-i İslamîde kendi kendilerine bir medeniyet ihdas edememişlerdir" demektedirler.⁴⁵¹ Yine batılılar, diğer milletlerin medeniyette en fazla belli bir seviyeye kadar ilerleyebileceklerini, kendilerinin ilerlemesinin ise bir sınır tanımadığını savunmaktadırlar.⁴⁵² Yani daha açık bir ifadeyle, medenî dünya sadece onlardan oluşmaktadır. Doğrusu bu noktada, acaba bu medeniyet yaklaşımı, batılı kültür ve önyargılarına göre, onların kalıplarıyla düşünme alışkanlığının zihnin bilinç altında kurduğu egemenliğin baskısıyla mı ileri sürülmüştür diye bir soru akla gelmektedir.

Kısaca o dönemin Arabistan vizyonu ve medeniyet kavramının belirsizliği, medeniyet yaklaşımına dair haklı tereddütlere ve tenkitlere meydan vermektedir. Netice itibarıyla Arabistan vizyonunun ve medeniyet kavramının oluşturduğu tablo, bu yaklaşımın doğruluğunu oldukça zayıflatmaktadır.

3. MEDENİYET YAKLAŞIMI ve HUKUKÎ UYGULANABİLİRLİĞİ

Medeniyet yaklaşımı, Ehl-i Kitab kavramının temelini medeni yapıya sahip olmakta görmektedir. Buna göre medeni olan tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab olmaktadır. Ancak gayr-i müslimlerin hangilerinin medeni olduğuna kim karar verecektir?

Yaklaşımın değerlendirilmesinde tartışıldığı gibi medeniyet kavramının anlamı ve sınırları konusundaki büyük kapalılık bu sorunun cevabını oldukça zorlaştırmaktadır. Anlaşılan o ki, bu yaklaşıma göre günümüzde medeni oldukları konusunda yaygın bir ön kabul bulunulan batılılar (!) kesin olarak Ehl-i Kitab olmaktadır. Buna göre batılıların dışındaki gayr-i müslimlerin tümünün Ehl-i Kitab oluşu tartışmaya açıktır.

Özetle söylemek gerekirse, medeniyet yaklaşımının uygulanabilirliği hiç yok değildir. Ancak medeniyet gibi hukuken elverişsiz bir kavramı esas almış olmaları nedeniyle bu yaklaşımın uygulanabilirliği tamamen indî görüşlerle ve yaygın ön kabullerle, daha doğrusu ön yargılarla sınırlı olacaktır.

⁴⁵¹Corci Zeydan, I, 13; Burada Corci Zeydan gibi bu kanaati taşımayan araştırmacıları unutmamak gerekir. Hatta Corci Zeydan arapların (yani müslümanların) medeniyette, Yunan ve İranlılara nispeten çok daha hızlı bir şekilde ilerleyip yükseldiğini açıkça belirtmektedir; Corci Zeydan, I, 21.

⁴⁵²Şeriafi, *Medeniyet Tarihi*, I, 73.

E. TAABBUDÎ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ

1. TAABBUDÎ YAKLAŞIM

Ehl-i Kitab konusunda taabbudî⁴⁵³ anlayış sergileyenler görülmektedir. Bu taabbudî yaklaşımda, biri dar anlamda diğeri geniş anlamda olmak üzere farklı iki tarzın var olduğunu söylemek mümkündür.

Dar anlamda taabbudî yaklaşımdan kasıt, Ehl-i Kitab kavramının illetini ve hikmetini araştırmaksızın, Ehl-i Kitab statüsünün sadece naslarda ismi geçenlere ait olduğunun savunulmasıdır. Burada örnek olarak İbn Hazm'ı⁴⁵⁴ ve Ebu Hayyan'ı⁴⁵⁵ zikretmek mümkündür.

Geniş anlamda taabbudî yaklaşımdan kastedilen de, Ehl-i Kitab kavramının illetini ve hikmetini araştırmakla beraber, bu illeti Ehl-i Kitab statüsünün sınırlarının genişletme veya daraltma ölçüsü olarak görmeyen, yani kıyası esas almayan⁴⁵⁶ ve bu statünün sadece naslarda ismi zikredilenlere ait olduğunu ifade eden görüştür. Buna Razî'nin tavrı örnek oluşturmaktadır.⁴⁵⁷

Her halükarda dar ve geniş anlamda taabbudî yaklaşımı, gerek eski alimlerin gerekse çağdaş araştırmacıların ifadelerinde gözlemlemek mümkündür.⁴⁵⁸

2. TAABBUDÎ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Taabbudî yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsüne sade ve kendisine göre emin bir çözüm getirmektedir. Zira naslarda ismi zikredilenlerle yetinmek suretiyle, Ehl-i Kitab statüsünü, o statüye dahil olmayı hak etmeyenlere uygulamaktan korunmuş olmaktadır. Fakat unutulmamalıdır ki, bu yaklaşım bu statüye dahil olmayı hak edenleri bu statüden mahrum bırakma ve dolayısıyla haksız yapma tehlikesiyle de karşı karşıyadır.

⁴⁵³Taabbudî: İleti tespit edilemeyen ve itaat edilen, yani aynen uygulanan hükümdür (bkz., "Taabbudî" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, Veżaratü'l-Evkaf ve 'ş-Şüni'l-İslamiyye, Kuveyt 1980, XII, 201). Taabbudilik hakkında geniş bilgi için bkz., Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatîbî el-Endelüsî (790 h.), *el-Muvafakat - İslamî Üimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, Eramat, İstanbul 1990, II, 301-320 ve "Taabbudî" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, XII, 201-214.

⁴⁵⁴İbn Hazm, *Muhalla*, V, 376. 413. VI, 146-147, IX, 12, 17.

⁴⁵⁵Ebu Hayyan, III, 432.

⁴⁵⁶Zira bir hükümün genel olarak biliniş, kıyasa esas olacak şekilde özel/tam tespit edilememesi durumunda o hükümün taabbudî olmaya devam edeceği Şatîbî tarafından ifade edilmiştir; bkz., Şatîbî, II, 308, 318.

⁴⁵⁷Razî, XI, 147, XVI, 33, XXXI, 39-40.

⁴⁵⁸Bkz., Şafîî, *Ümm*, V, 7; Tahavî, *Muhtasar*, 281; Cessas, III, 327; Maverdî, *Havî*, XIV, 290; Şirazî, I, 25; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub b. Varis el-Bacî (494 h.), *el-Münteka Şerhu Muvatta*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1331 h., II, 172-173; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd (520 h.), *el-Beyan ve't-Tahsil*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988, XV, 91; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 921; Kaffal, VI, 386; İbn Kudame, *Muğni*, VII, 501, X, 558 ve *Kafl*, III, 33; Nevevî, *Kitabü'l-Mecmu*, XVII, 341; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, VII, 509; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXII, 187; Ebu Hayyan, V, 29; Heytemî, VII, 323; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 290; Bahaüddin Muhammed b. el-Hüseyn el-Harîsî el-Amîlî el-Bahâî (1031 h.), *Hürmetü Zebaihi Ehli'l-Kitab*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1990, 58; Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr (1201 h.), *eş-Şerhu's-Sağîr ala Ekrabi'l-Mesalik*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1991, II, 154; Şirbinî, III, 187, IV, 266; Şenkitî, IX, 398; Ebu's-Suud, II, 10, IV, 574; Şerbasî, II, 292, IV, 227, V, 257, VI, 185; Şaban, *el-Ahkamü's-Şer'iyye*, 173, 176; Kasımî, XVII, 6229; Abdülvedud es-Serîfî, *Ahkamü'z-Zevac ve't-Talak fi's-Şeriatü'l-İslamiyye*, ed-Dâru'l-Cami'iyye, Beyrut 1992, 87; Rıza, "Ecvibetü'l-Menar", Menar, C. 12 S. 4 (1909/1327), 262; Selebi, *Ahkam*, 223; İbn Aşur, *Tefsir*, X, 167; Ali b. Abdülhamid el-Baltacî ve Muhammed Vehbî Süleyman, *el-Mu'temed fi Fikhi'l-İmam Ahmed*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1994, II, 180-181; Şakir, 109; Salih b. İbrahim el-Büleyhî el-Hanbêlî, *es-Selsebil fi Marifeti'd-Delil Haşîye ala Zadi'l-Müstekni*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994, II, 601, III, 820; Salih b. Fevzan b. Abdullah el-Fevzan, *el-Et'ime ve Ahkamü's-Sayd ve'z-Zebaih*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1988, 102; Zeydan, *Ahkamü'z-Zimmîyyîn*, 12; Bedran, *el-Alakatü'l-İctimaiyye*, 13, 15; Gönenc, *el-Mevsuatü'l-Fikhiyye*, II, 309; Ahmet Önkal, "Ehl-i Kitab", Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil mtb., İstanbul 1990, II, 66; Muhyiddin Kadî, 1251; Noibi, 46.

Sadece Yahudi ve Hristiyanlara kitab verildiğini ifade eden ayet-i kerime,⁴⁵⁹ bu yaklaşımın kullandığı en önemli ve başlıca delildir.⁴⁶⁰ Fakat nasıl ki, doğan tüm çocukların fitrat üzerine doğduğundan bahseden hadis-i şerifte, “sonra ebeveynleri onları ya Yahudi ya Hristiyan ya da Mecusi yapar” diye buyurulması,⁴⁶¹ yer yüzünde bu sayılanlardan başka dinlerin olmadığı anlamına gelmiyorsa, Kur’an-ı Kerim’de Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab diye hitap edilmesi ve konumuz olan bu ayet-i kerimede (Enam, 6/156) sadece bu iki gurubun zikredilmesi, Ehl-i Kitabın sadece onlar olduğu anlamına da gelmemektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber’in Kur’an okuyuşunu dinleyip iman eden cinlerin, kavimlerine “Doğrusu biz Musa’dan sonra indirilen, kendinden öncekini doğrulayan, Hakka ve doğru yola ileten bir kitap dinledik”⁴⁶² diye seslenmiş olmaları, Hz. İsa’ya İncil’in vahyolunmadığı anlamına gelmemektedir. Ayrıca söz konusu ayet (Enam, 6/ 156), içinde bulunduğu bağlam (siyak-sibak) çerçevesinde değerlendirildiğinde bu yaklaşıma delil olamayacağı görülecektir. Nitekim ayetin daha geniş değerlendirilmesi, kavramın kapsamı konusunda gelecektir.

Nasslarda asıl olanın taabbudilik mi, muallellik (illetlilik) mi olduğu ilk dönemden beri tartışılmıştır.⁴⁶³ Her ne kadar, nelerin taabbudî ve nelerin muallellik olduğu konusunun ayrıntısında ihtilaf varsa⁴⁶⁴ da, ibadetler (ibadât) ve miktarlarla (mukadderât) ilgili konularda taabbudiliğin, dünya ile ilgili işlerde (muamelât) ise muallellik esas olduğu prensibinde görüş birliğine varıldığı görülmektedir.⁴⁶⁵

Muamelat ile ilgili konuların muallellik oluşu İslam hukukunda dinamizmi sağlamaktadır.⁴⁶⁶ Zira nasslarda geçmeyen konulara veya durumlara kıyas yolu ile hükümler tespit etme imkanı vermektedir. Bu nedenle İslam hukukçuları muamelat ile ilgili konuların açık veya kapalı illetlerini tespit etmeye ve tanımaya son derece önem vermektedir. Hukukçular kapalı illetin tespitinde farklı neticelere varabilir veya illeti tespit edemeyebilirler. Fakat “bazı asırlarda herhangi bir şeyi kavramaktan aciz kalınırsa, bu, bundan sonra da aciz kalınacağı anlamına gelmez.”⁴⁶⁷ Buna göre taabbudî olduğu ileri sürülen bir çok konu, “illetleri gizli ve ince” olması sebebiyle illeti tespit edilememiş muallellik konulardır.⁴⁶⁸ Muamelat konularında taabbudî hükümlere imkan verilmemelidir; zira bu hükümlerin “uygulamaları sırasında müslümanları sosyal ilişkilerinde bir yığın zorluklarla karşı karşıya bırakmıştır.”⁴⁶⁹ Bu nedenle taabbudî konuların sınırları mümkün mertebe dar tutulmalıdır.⁴⁷⁰

⁴⁵⁹Enam, 6/ 156.

⁴⁶⁰Cessas, III, 327; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 921; İbn Kudame, *Kafl*, III, 33; İbn Teymiye, *Mecmu*, XXXII, 187; Heytemî, VII, 323; Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac*, VI, 290; Şirbinî, III, 187; Baltacı - Süleyman, II, 180-181; İbn Aşur, *Tefsir*, X, 167

⁴⁶¹Buharî, Cenaiz, 80, 93, *Tefsir*, 30/ 1; Müslim, Kader, 22, 25; Ahmed, II, 233, 275; 393.

⁴⁶²Ahkaf, 46/ 30.

⁴⁶³Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 202; “*Taabbudî*” md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, XII, 210-211 ve “*Ta'lil*” md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, *Vezeratü'l-Evkaf ve Ş-Şüni'l-İslamiyye*, Kuveyt 1980, XII, 319.

⁴⁶⁴“*Taabbudî*” md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, XII, 208-209.

⁴⁶⁵Ebu'r-Rêbi' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tüfî el-Hanbelî (716 h.), *Risale fi'l-Mesalihi'l-Mürsele*, Mecmu'u Rasail fi Usûli'l-Fıkh, el-Matbaatü'l-Ehliyye, Beyrut 1324 h., 50, 61, 64; Şatıbî, I, 283, II, 301-310; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, V, 212; Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 202; İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz, Gümüş Basımevi, İstanbul 1988, 72; Erdoğan, 118, 143; “*Taabbudî*” md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, XII, 209 ve “*Ta'lil*” md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, XII, 319.

⁴⁶⁶Bkz., İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 71; “*Ta'lil*” md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, XII, 319.

⁴⁶⁷İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 71.

⁴⁶⁸Bkz., İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 70.

⁴⁶⁹İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 70.

Bu genel değerlendirilmeler, muamelat konusu olan Ehl-i Kitab statüsünü taabbudî anlayışla ele alan bu yaklaşım için de geçerlidir.

İslam ve müslümanlar açısından büyük önemi ve faydayı haiz olan Ehl-i Kitab statüsünü, sadece belirli bir kesime hasretmekle İslam ümmetinin büyük zorluklarla karşılaşacağı şeklinde, ırkî yaklaşımın değerlendirilmesinde yöneltilen bu tenkit, burada da geçerliliğini korumaktadır.

Görülüyor ki, muamelatla ilgili bir konuda taabbudî yaklaşımı savunmak İslam Hukukunun prensiplerine ve dinamizmine uygun düşmediği, İslam ümmetine zorluk çıkardığı gibi, hukukçuların aciz kaldığı anlamına da gelebilmektedir.

3. TAABBUDİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ

Tabbudî yaklaşım ilahî vahyin seçimini, daha doğrusu ilahî vahyin lafzının zahirini aynen kabul etmekte ve başka bir illet aramamaktadır. Buna göre, Ehl-i Kitab diye hitap edilen sadece Yahudi ve Hristiyanlar Ehl-i Kitab statüsündedir. Hadiste zikredilmiş olması sebebiyle Mecusileri de bu listeye dahil edenler de olmuştur. Bu noktada taabbudî yaklaşım, uygulanma alanı dar dahi olsa uygulanabilirlik açısından en kolay olanı gibi gözükmektedir.

Aslında ilk etaptaki bu görüntü aldatıcı olmaktadır. Zira kimin hukukî olarak Yahudi veya Hristiyan olduğu konusu zannedildiğinin aksine çok kapalı bir konudur. Bilindiği gibi Yahudiler ve Hristiyanlar tarih boyunca kendi aralarında büyük ihtilaflara düştüler ve çok sayıda firkalara ayrıldılar. Bu durumun gelecekte azalacağını beklemek yanlış olacaktır. Tarihte vuku bulmuş bu ayrışmalar sadece kanlı neticeler doğurmamış aynı zamanda her biri inançta bir çatlama ve bölünme meydana getirmiştir. Zira her bir fırka diğerini kafir olmakla itham etmekte, hatta birbirlerinin ellerindeki ilahî kitabı gerçek değil, muharrestir gerekçesiyle reddetmektedirler. Bu durum inanç esaslarında da ayrılıklara düşmelerine sebebiyet vermiştir. Kısaca her bir mezhebe/fırkaya göre o dinin gerçek veya tek mensubu kendileridir.

Mecusilere gelince; Mecusiler kimdir ve inançları nedir? Bu sorulara kaynaklarda pek sağlıklı bir cevap veril(e)memiştir. Ancak bu tezde, daha önce çalışmanın değişik aşamalarında izah edildiği üzere Mecusi kelimesinin nasslarda tek bir dinin özel ismi olarak değil, o dönem mevcut olan İran dinlerinin hepsini kastedecek şekilde kullanıldığı kanaatine varılmıştır. Nitekim dönemin arap halkı da, mecus kelimesini bu anlamda kullanıyordu. Görülmektedir ki, Mecusi kelimesinin kapsam sınırları da oldukça muğlaktır.

Yine de tüm bunlara rağmen kimlerin söz konusu dinlere mensup olduğunu hukuken tespit edebilmek için üç yola başvurmak mümkündür. Birincisi; o dinin en büyük mezhebinin veya en büyük başkanının onayının alınmasıdır. İkincisi; söz konusu dinin değişik mezheplerinden olmak üzere o dinin bilginlerinden oluşan bir kurul oluşturulması ve o kurulun kararını bağlayıcı kabul etmektir. Üçüncüsü ise, müslüman uzmanlardan oluşan bir kurulun oluşturulmasıdır.

Fakat her bir seçeneğin kendi içinde bazı açmazları bulunmaktadır. İlk seçeneğe gelince; en büyük mezhebi veya lideri tespit etmek hiç de kolay ve tartışmalardan hali ol(a)mayacaktır. Zira

büyük mezheplerden veya liderlerden her biri, kendisini en büyük olarak görebilecektir. Diğer taraftan bir mezhep bugün itibariyle en büyük olsa dahi, gelecekte en büyük olmayabilir; çünkü zamanla mensupları azalabilir veya diğer mezhepler hızlıca büyüyebilir. Bu seçeneğin asıl çıkmazı ise şudur ki, en büyük mezhep veya lider sağlıklı bir şekilde tespit edilebilse bile, söz konusu mezhep veya liderin, kendilerine mensup olmayanları veya yeni oluşan mezheplere mensup olanları kendi dinlerinden olduklarını kabul etmesini beklemek mümkün değildir; en azından tarafgir davranılacağı kesindir. Halbuki tekfir edilen diğer küçük ve marjinal mezhepler önceden örneklerle ifade edildiği üzere İslam'a daha yakın olabilmektedirler. Kısaca bu seçenekte adalet çerçevesinde karar verilmesinin sağlanamayacağı büyük olasılıkla muhtemeldir.

İkinci seçenek ise, birinci seçeneğin problemlerini büyük ölçüde gidermektedir. Ancak değişik mezheplerden oluşturulacak olan bu kurulda, üye dağılımı muhtemelen mezheplerin büyüklüklerine göre yapılacaktır. Bu ise daima daha büyük mezheplerin tarafgir tavırlarının kararlara yansımaları doğuracaktır. Şayet kuruldaki üye dağılımı mezheplerin büyüklüklerine bakılmaksızın eşit dağıtılacak olursa -ki bunun uygulanması ve kabul ettirilmesi pek mümkün değil gibi gözükmektedir-, söz konusu endişe her taraf edilmiş olacaktır. Ancak yine de, yeni doğan veya doğacak olan mezheplerin, bu kurullarca daima tekfir edilmeleri veya olumsuz bir şekilde muamele edilmeleri kaçınılmaz olacaktır.

Üçüncü seçeneğe gelince; müslümanlardan oluşacak bu kurulun kararlarının saygınlığı daima tartışmaya ve itirazlara açık olacaktır. Zira diğer din mensupları hakkında müslümanların karar vermesini kabullendirmek ve savunmak oldukça zordur. Esasen vuku bulacak itirazlar haksız da olmayacaktır. Tevhid akidesini tavizsiz bir şekilde inanç esası olarak kabul etmiş olan müslümanların şirke batmış dinleri anlaması öteden beri zor ola gelmiştir. Bir ferdin o dinden olup olmamasını müslümanlar neye göre karar vereceklerdir?

Burada bir iki örneğe yer vermek meselenin zorluğunu açıklığa kavuşturmada yardımcı olacaktır. Bir çok Hristiyan mezhebi vaftiz olmayı Hristiyanlığa girmek için şart koşturmuştur.⁴⁷¹ Yani Hristiyanlıkta vaftiz, İslam'daki kelime-i şahadet mesabesindedir. Ancak vaftizi kabul etmeyen kiliselerin varlığı da bilinmektedir.⁴⁷² Hatta günümüz itibariyle Hristiyan halk arasında vaftiz olmayanların sayısının çoğunlukta olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir örnek de şudur ki; Hristiyanlar inançları ile hiç bağdaş(a)mayacak olan düşüncelere ve aynı anda da dini inançlarına inandıklarını ve ikisini de beraberce kabul ettiklerini söyleyebilmektedirler. Örneğin profesör olmuş bir Hristiyanın hem ateist hem de Hristiyan olduğunu ifade edebilmektedir.⁴⁷³ Hristiyan halkının çoğunluğu, insanın maymundan geldiğini savunan evrim teorisini olduğu gibi kabul etmekte ve aynı zamanda ilk insanın Hz. Adem olduğunu belirten dini inanca da inanabilmektedir. Esasen üç birdir.

⁴⁷¹Burkhard Neunheuse, "Baptism", Encyclopedia of Theology, ed. Karl Rahner, Crossroad, New York 1986, 66; "Baptism" md., The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross ve E. A. Livingstone, Oxford University Press, New York 1985, 126; Salomon Hugo Lieben, "Baptism - Copulsory", The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948, II, 68.

⁴⁷²Neunheuse, 73 ve bkz., *Catechism of the Catholic Church*, 366.

⁴⁷³Nazife Şişman, "Birleşmiş Milletlerin Kadın Hakları Politikası", (20 Ekim 1995 - Konferans), II. Geleneksel İslam Düşünce- si Sempozyumu (19-22 Ekim 1995 - Trabzon), hzr. İpek Vakfı ve Trabzon Belediyesi Kültür İşleri Müdürlüğü.

ve bir üçtür şeklinde bir teslis inancına hiç bir zorluk duymaksızın inana(ndırılı)bilmiş insanlara bunlar çok görülmemelidir.

Görüldüğü gibi böyle durumlarda müslümanlardan oluşan bir kurul nasıl bir karar vere(bile)cektir. Bu durum bu seçeneğin en bariz açmazlardan biridir.

Netice itibariyle bu yaklaşımın uygulanabilirliği çok kolay gözükmeyle beraber en zor olanlardan biridir. Yine de uygulama yollarından her birinde açmazlar bulunsa da, dar çerçevede uygulanabilirliği hiç yok değildir.

F. İÇTİMÂİ YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ

Şu ana kadar zikredilen yaklaşımlar, tüm farklılıklarına rağmen bir noktada paralellik göstermektedirler. Bütün yaklaşımlara göre, bu statü, Ehl-i Kitaba verilmiş bir imtiyaz ve ayrıcalıktır. Gerçekten bu statü Ehl-i Kitaba verilmiş bir imtiyaz olabilir mi?

Bir hususun imtiyaz olabilmesi için iki unsurun bulunması gerekmektedir. Biri, imtiyazlı olacak kişi veya kişilerde, ayrıcalık verilmesine sebep olan veya ayrıcalığa hak kazandıran bir vasfın/özelliğin bulunması gerekmektedir.⁴⁷⁴ Nitekim bu vasfı dinî yaklaşım, Ehl-i Kitabın dinî inanç ve yapısında, ırkî yaklaşım ırklarında, siyasi yaklaşım siyasi tutumlarında, medeniyet yaklaşımı medenî olmalarında ve taabbudî yaklaşım ise ilahî seçilmişliklerinde bulmaktadır. Bu vasıfların ne kadar geçerli olduğunun değerlendirilmesi önceden geçmişti. İmtiyazda bulunan unsurların ikincisi de, ayrıcalık konusunun imtiyazlı olanlar tarafında, meşru ve kabul edilir olmasıdır.⁴⁷⁵ Bu unsurların eksikliği, şüphesiz imtiyaz anlayışını en azından zayıflatacaktır. Dolayısıyla bu unsurlar olmaması durumunda, bir imtiyazdan söz etmek pek mümkün olmayacaktır.

Cizye ile müslüman toplumda yaşama, bunun yanı sıra da kadınlarıyla evlenme, müslümanlara onların yiyeceklerini yeme ve yiyeceklerinden onlara yedirme iznini içeren Ehl-i Kitab statüsü, imtiyaz kavramının ikinci unsuru açısından ele alındığında, bu statünün bir ayrıcalık/imtiyaz olması oldukça zor gözükmektedir. Zira Yahudilikte, -her ne kadar tarihte zaman zaman çığnemiş de olsa-⁴⁷⁶ Yahudi olmayanlarla evlenmek haramdır.⁴⁷⁷ Sonradan Yahudi olmuş olanlarla evlenmeyi de haram kabul edenler olmuştur.⁴⁷⁸ Bu evlenme yasağı hala günümüzde teorik olarak geçerlidir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴Şu durum bu konuya bir örnektir: Öğretmen sınıfta gelişi güzel ve rast gele bazı öğrencilere kitap dağıtması bir ayrıcalık değildir. Ancak öğretmenin, hiç zayıf olmayan veya belli bir başarı seviyesini elde etmiş öğrencilere kitap hediye etmesi bir ayrıcalıktır.

⁴⁷⁵Örnek olmak üzere, faraza kumar ve içkinin yabancılara yasak olan gayr-i müslim bir ülkede azınlık veya geçici olarak bulunan müslümanlara, dürüst oldukları için onlara kumar oynama ve içki içme hakkı verilse, her ne kadar bu durum, o ülke açısından bir imtiyazmış gibi gözükse de, müslümanlar için bir ayrıcalık olamaz. O nedenle tam bir imtiyazdan söz edilemez.

⁴⁷⁶Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 317; Aydın, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım", SÜİF Drg., 4 (1991), 32-33; Aydın, "Aile", II, 197; Nagihan Aksu, "Yahudilerin de Reformistleri Var", Yeni Şafak, 9.1.1996; J. F. Mc Laughlin, "Marriage - Biblical Data", The Jewish Encyclopedia, Funk and Wagnall's Comp., New York 1904, XIII, 336; Bunun örnekleri Arabistan'da da görülmektedir. Bisete yakın bir dönemde Medine'de hakimiyeti ele geçiren Yahudi kralı el-Fitvan, arapları onları aşağılamak üzere ilk bekaret hakkı uygulamasında bulunmuştur (bkz., İsfahanî, III, 40; Cevad Ali, VI, 520). Gerçi bu durum evlilik çerçevesinde ele alınmaz. Ayrıca Yahudilikte, Yahudi olmayan bir kadımla zina etmeye pek kötü gözle bakılmadığına dikkat çekilmelidir (bkz., İd, 175). Ka'b b. Eşref örneği dikkat çekicidir. Kendisi Yahudi olan ve Yahudilerce çok sevilen Ka'b'in babasının Tayy kabilesinin Nebhan kolundan, annesinin ise Yahudi Benü Nadr kabilesinden olduğu bildirilmektedir (bkz., İsfahanî, XXII, 132; Zirikli, VI, 79-80; Buhl, "Ka'b b. al-Aşraf", İA, VI, 4). Babasının ve Nebhan kolunun Yahudi olup olmadığı konusunda bir bilgi bulunamamıştır. İrkına düşkün olan ve ırk bilincine aşırı önem veren Yahudilerin Ka'b'i çok sevmesi, Ka'b'in babasının da Yahudi olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim İsfahanî, Ka'b'in babasının Tayy kabilesinden olduğu rivayetinin yanı sıra, -ki bu rivayet her ne dense şöhrat kazanmıştır-

Hristiyanlıkta da durum pek farklı değildir.⁴⁸⁰ Ancak evlenme ile ilgili yasaklar ve kurallar, zamanla Hristiyan halkın yaşantısı ile çelişince ve çok yaygın bir şekilde bu yasaklara aykırı evlilikler vuku bulunca,⁴⁸¹ günümüzde bazı şartlarla bu yasaklardan vazgeçen kiliseler olmuştur.⁴⁸² Ancak buna karşın hala bu kuralları sürdüren kiliseler de yok değildir.⁴⁸³

Kuzey, Doğu ve Güney Arabistan'da mevcut İran dinlerinde de, bu konuda -her ne kadar zaman zaman çığnemişse de-⁴⁸⁴ bir yasak vardır.⁴⁸⁵ Hatta İslam'ın dışındaki diğer dinlerin tümünde dinler arası evliliğin yasak olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸⁶

Kesim (zebaih, kesilerek yenilen hayvanlar) konusuna gelince, onda da farklı bir durumla karşılaşmamaktayız. Yahudilikte kesim ile ilgili konular doğrudan Tevrat'ta düzenlenmemiş ise de,⁴⁸⁷ Yahudi olmayanın kestığının yenilmesi haram kabul edilmektedir.⁴⁸⁸ Hatta Yahudi mezheplerinin, birbirlerinin kestiklerini haram kabul edip yemedikleri belirtilmektedir.⁴⁸⁹ Diğer dinlere gelince, Hristiyanlık dahil, doğu dinlerinin tümünün başka dinlere mensup kişilerin kestiklerini yemeği haram

rivayet açısından denk kuvvette olduğu gözükken ikinci bir rivayete de yer vermektedir ki, buna göre Ka'b'in babası da Beni Nadir'dandır (bkz., İsfēhanî, XXII, 132). İslam açısından önem taşıyan bir örnek de, sahabenin Hayber Fethi esnasında muhtemelen Yahudi kadınları ile (bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 595) mut'a nikahı-ki henüz nesh edilmemişti-yapmışlardı (bkz., Buhari, Meğazi, 38, Nikah, 31, Zebaih, 28; Müslim, Nikah, 29-32; Tirmizî, Etme, 6; Nesai, Nikah, 71; İbn Mace, Nikah, 44; Muvatta, Nikah, 41; Ahmed, I, 79, 103). Yahudiler mağlup durumda oldukları için bu duruma karşı çık(a)mamış olması ihtimal dahilindedir. Diğer taraftan, zaten muta'ya arap toplumunda normal bir evlilik olarak bakılmıyordu (bkz., Cevad Ali, V, 537; Birru, 264; Yavuz Ünal, "*Hadis Verilerine Göre Muta' Nikahı*", OÜİF Drg., 7(1993), 156, 160, 176).

⁴⁷⁷ Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 317; Asife Aydın, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1994, 19-20; Aydın, "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım*", 32; Aydın, "*Aile*", II, 197; I. Abrahams, "*Marriage (Jewish)*", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979, VIII, 461 ve bkz., İd, 175.

⁴⁷⁸ Marcus Cohn, "*Marriage*", The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948, VII, 371. Her ne kadar Haskala gibi bazı reformist Yahudi hareketleri, Yahudilerle Yahudi olmayanların evliliğinin caiz olması gerektiğini savunmuşsa da, onların bu söylemlerinde samimi olmadıkları savunulmuş ve bunların pratik yansıması olmadığı ifade edilmiştir (bkz., Tümer-Küçük, 215; Aydın, "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım*", 28-29).

⁴⁷⁹ Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 318; Aydın, "*Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım*", 33.

⁴⁸⁰ Geniş bilgi için karşılaştırarak bkz., Tanyu, 18; Mustafa el-Cemmal, *Kanunü'l-Üsra li gayri'l-Müslimin*, Dârü'l-Camiyye, b.y. t.y., 185; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 318; W. M. Foley, "*Marriage (Christian)*", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979, VIII, 434; George A. Barton, "*Marriage (Semitic)*", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979, VIII, 470-471.

⁴⁸¹ *Catechism of the Catholic Church*, hzr. Komisyon, Geoffrey Chapman, Vatikan 1954, 365-366; Foley, VIII, 441; Voitti Huotari, "*Finlandiya'da Ortodoks ve Luteryanlar Arası Evlilikler*", çev. Kemal Ataman, UÜİF Drg., 5(1993), 317.

⁴⁸² *Catechism*, 366; Cemmal, 185-186; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 318; Aydın, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, 66; Foley, VIII, 441-442. Esasında pratikte vazgeçen demek daha doğru olacaktır; zira teoride hala batıl/yasak kabul etmekle beraber uygulamadaki yaygınlığı sebebiyle bazı şartlarla pratikte izin vermek zorunda kalmış oldukları anlaşılmaktadır; bkz., Cemmal, 185-186.

⁴⁸³ Cemmal, 185, 320; Aclanî, 434; Kutub, II, 848.

⁴⁸⁴ İsfēhanî, II, 122; Corci Zeydan, IV, 34; Gray, "*Family (Parsis)*", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979, V, 745.

⁴⁸⁵ Razwi, 152; Corci Zeydan, IV, 162; David, 52; Demircan, 82; Gray, "*Family (Parsis)*", V, 745.

⁴⁸⁶ İbrahim, 187.

⁴⁸⁷ Jeremiah J. Berman, "*Slaughtering Ritual (Shehitah)*", The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948, IX, 562.

⁴⁸⁸ Buhuti, *Keşşafü'l-Kına*, VI, 212; A'racî, 51; Berman, IX, 563; Günümüzde Hasidic Jews akımının, kesimle ilgili konulardaki ahkâmın ve şartların daha da ağırlaştırılması, buna karşın Reform Judaism'ci hareketinin ise daha da hafifletilmesi taraftarı olduğu bildirilmektedir (bkz., Zübeyr el-A'racî, *Hurmetü Zebaihi Ehli'l-Kitab'a Önsöz*, Bahattüddin Muhammed b. el-Hüseyn el-Harisî el-Bahafî (1031 h.), Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1990, 51). Ancak İbn Abidin, Yahudilerin müslümanların kestiklerini yemeği caiz gördüklerine dair bir bilgi vermektedir (bkz., İbn Abidin, II, 395). İbn Abidin, muhtemelen bu bilgiyi ya sehven ya yanlış bir bilgiye dayanarak vermiştir; ya da bu bilgiyle bazı Yahudilerin görüşlerine veya istisnai uygulamalarına işaret etmiştir.

⁴⁸⁹ Bkz., İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, V, 174.

saydıkları söylenmiştir.⁴⁹⁰ Nitekim günümüze ulaşan bazı rivayetler, Hz. Peygamber döneminde Arabistan'da mevcut dinlerin, başka bir dine mensup bir kişinin kestiğini yemeği haram saydığını ele vermektedir.⁴⁹¹

Diğer taraftan Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayetlerin hiç birinde, bu statünün bir imtiyaz olduğunu ima eden veya öyle yorumlamaya müsait bir üslup mevcut değildir; bilakis cizye ayetinde (Tevbe, 9/ 29) zorla da olsa İslam'ın ve müslümanların varlığını kabul ettirme ve boyun eğdirme vardır. Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili nazil olan diğer ayet-i kerime de (Maide 5/ 5), Allah'ın müslümanlara olan nimetinin ve rahmetinin zikredilmesi bağlamında (siyak-sibak) gelmiştir.

Buna göre başlıca Ehl-i Kitabın cizye ile müslüman toplumda yaşama, bunun yanı sıra da kadınlarıyla evlenme, müslümanlara onların yiyeceklerini yeme ve yiyeceklerinden onlara yedirme iznini içeren bu statünün, mevcut verilerden hareketle pek imtiyaz olmadığı açıktır. Peki, bu statünün imtiyaz olduğu anlayışına -ki bu anlayış oldukça yaygınlık kazanmıştır- nereden varılmıştır?

Bu soruya her kesin üzerinde ittifak ettiği bir cevap bulmak şüphesiz pek mümkün değildir. Ancak şu kadar var ki, tüm muhaliflerin mağlup edildiği, İslam'ın yüceldiği ve dolayısıyla da müslümanların asırlarca çok güçlü olduğu bir zaman ve ortamda, gayr-i müslimlere yapılan muameleler, müslümanların bilinç altındaki bu galiplik psikolojilerine paralel olarak onlara taraflarından verilmiş bir lütuf ve imtiyaz olarak görüldüğünü⁴⁹² ve zamanla bunun iyice pekiştğini savunmak pekala mümkündür.

1. İÇTİMAÎ YAKLAŞIM

Ehl-i Kitab statüsünü, müslüman merkezli ele alan ve bu statünün müslümanlara bir kolaylık olmak üzere bir nimet olarak verildiğini düşünen bir anlayış, diğer yaklaşımların temelinde yatan imtiyaz anlayışının problemleriyle karşılaşmayacaktır.

Ehl-i Kitab statüsünün müslümanlara bir kolaylık olduğu anlayışını esas alarak, özelde İslam toplumunun/ümmetin, genelde tüm insan toplumlarının realitesini dikkate alan bir yaklaşım sergilemek mümkündür. İctimaî yaklaşım diye adlandırabileceğimiz bu yaklaşım, tüm insanlığın huzurunu ve barışını amaçlayan ve dolayısıyla toplumlar arası, hatta aynı toplumda yaşayan ve o toplumu oluşturan dini guruplar arası iyi ilişkileri, dayanışmayı ve barış içinde etkin bir şekilde birlikte varolmayı (coexistence) esas alan İslam'ın özüne paraleldir.

Toplumların ve dini gurupların kamusal işlevi ve düzeni bozmadan huzur ve barış içinde yaşabilmeleri ilkesi çerçevesinde Ehl-i Kitab statüsü, dini guruplara inanç hürriyeti tanımakta ve böylece toplumsal gurupların iyi ilişkilerini ve dayanışmasını pekiştirmektedir. İslam, toplumların bir arada yaşamlarına izin verdikten sonra, bu beraberliğin fert bazındaki kaçınılmaz sonuçlarına ve zorunluluklarına hem gözünü kapamamış, hem de aynı toplumda yaşayan dini gurupların ayrı ve

⁴⁹⁰ Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, Dilek mtb., İstanbul 1992, 103 ve ayrıca bkz., Şehristani, II, 256.

⁴⁹¹ Bkz., Ebu Yusuf, 212-213; İbn Ebi Şeybe, VII, 581; Kalkaşendi, VI, 362.

⁴⁹² Benzer kanaat Rıza'da da gözlemlenebilir; bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 194. Nitekim Nasruddin el-Esed, gayr-i müslimlere yapılan muamelelerin genelde İslam'ın yücelmesi açısından ele alındığını ve bu sebeple bir çok hatalı hükümlere varıldığını belirtmektedir; bkz., Nasruddin el-Esed, "*el-Ekalliyat fi'l-İslam*", el-Akadimiyye, 10 (1993), 63.

kapalı birer kesim olarak yaşamalarına müsaade etmemiştir. Böylece Ehl-i Kitab statüsü, bu toplumsal ilişkiyi fert bazındaki ilişki ile pekiştirmiş ve bu özel ilişkiyi mümkün olan en ileri dereceye götürerek müslüman toplumu ile diğer dini gurupların kesimleri (zebaih) dahil birbirlerinin yiyeceklerini yemelerine izin vermiş,⁴⁹³ bununla beraber, müslüman erkeklere diğer dinlere mensup kadınlarla evlenme hakkını *tanımıştır*.

Ehl-i Kitab statüsünün temin ettiği bu insanî ilişkiler, başta müslümanlar olmak üzere toplumda yer alan diğer tüm kesimlerin faydasına olmaktadır. Bunun yanı sıra bu statü daha önce değindiğimiz gibi müslümanlara, diğer dini guruplara İslam'ı ve kendilerini anlatma ve tanıtmaya imkanını sağlamaktadır. Böylece İslam'ın yayılması veya en azından O'na karşı ön yargıların giderilmesi mümkün olmaktadır. Diğer taraftan bu statü, toplum içindeki gurupların ayrı ve kapalı bir kesim olarak yaşamalarına müsaade etmemekle toplumda dinsel çatışmaların ve savaşların çıkması tehlikesini kaldırmakta, huzuru ve barışı perçinlemekte, müslüman toplumuna her toplumda yaşama kabiliyeti vermekte, fikrî ve kültürel dinamizmi sağlamaktadır. Bu bağlamda müslümanların, barış ve güven içinde yaşamalarının devamı temin edilmekte, içinde yaşadıkları toplumla beraber medeniyette daha ileriye gitmenin yolu açılmaktadır. Farklı toplumlarla ilişki içinde bulunulan ortamlarda toplumlar, zamanla kendi benliğine ve kültürüne yabancılaşması tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu itibarla Ehl-i Kitab statüsü, müslümanların benliklerine ve kültürlerine yabancılaşmamalarını da bir ölçüde dikkate almıştır. Zira müslümanlar ve gayr-i müslimler, birbirlerinin yemeklerini yeme hususunda aslı haramlardan olan leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkasına kurban edilenlerin, yani ibadet olarak kesilenlerin⁴⁹⁴ hariç tutulduğu görülmekte; ve bunun yanı sıra sadece gayr-i müslimlerin kadınlarıyla evlenmekten bahsedilmektedir.⁴⁹⁵

Ancak tüm bu zikredilen hususların Arap müşriklerle uygulanmasının imkansız olması sebebiyle, ileride daha geniş açıklanacağı üzere yine müslümanların kolaylığı düşünülerek dinî, kültürel, psiko-sosyal, siyasî ve stratejik gerekçelerle müşrik statüsü uygulanmış ve onlara ya İslam ya savaş muamelesi yapılmıştır. Görülüyor ki, bu yaklaşıma göre, toplumda bir arada yaşama zorunluğu dikkate alınarak müslümanlara bir kolaylık olmak üzere müşrik statüsü, Arap müşriklerine *uygulanmış* ve diğer gayr-i müslimler ise Ehl-i Kitab statüsünde *kabul* edilmiştir.

Sistemli bir şekilde bu yaklaşımın kaynaklarda yer aldığını tespit etmek mümkün olmamıştır. Fakat bu, İslam medeniyetinin 1400 yıllık ilim tarihinde böyle bir yaklaşımın hiç dile getirilmediği anlamına gelmemektedir. Zaten böyle kesin bir iddiada bulunmak da mümkün değildir. Zira fikir yönünden oldukça dinamik ve zengin olan tarihimizde, hakim ve yaygın görüşün dışında veya oldukça uzağında yer almış olan (marjinal) görüşlerin, tümünün asırları aşip günümüze ulaşabildiğini söylemek imkansızdır. Diğer taraftan İslam tarihinde dile getirilmiş olan fikirlerin ancak bazıları'nın kendi dönemlerinde sistemli hale gelebildiği de düşünülmemlidir. Günümüze ulaşmayı başaranla-

⁴⁹³Tabii aslı haramlardan olan leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkasına ibadet niyetiyle kurban olarak kesilenler hariç tutulmuştur; bkz., Maide, 5/3. Ayrıca bkz., Abderî, III, 212; Hattabî, *Mevahibü'l-Celil*, III, 213-214; Uleyş, II, 414, 417; Fevzan, 109, 112. Bu konuda geniş bilgi için bkz., Duran Terzi, *Dört Mezhebe Göre Ehl-i Kitab'ın Kestiği'nin Hükümü*, Basılmamış Seminer, AÜSBE, Ankara 1995, 9-28.

⁴⁹⁴Bkz., Maide, 5/3. Ayrıca bkz., Abderî, III, 212; Mağribî, III, 213-214; Uleyş, II, 414, 417; Fevzan, 109, 112.

⁴⁹⁵Maide, 5/5.

rın da ya sistemli olmaktan uzak bölük pörçük fikirlerden ve belli belirsiz ifadelerden ibaret olduğu ya orijinalleri tarihin içinde kaybolup gittiklerinden veya bu görüşlerin sahiplerince kaleme alınan kitapların asırlık kütüphanelerin tozlu raflarında unutulup kaldıklarından baskın ve klasik görüşün eserlerinde tenkit meyanında değiniler veya eksik nakiller halinde yer aldığı görülmektedir.

Her ne kadar bu yaklaşım, sistemli bir şekilde kaynaklarda dile getirilmemiş olsa da, içtimaî bir etken olarak toplumda bir arada yaşama zorunluluğu, İslam'ın yayılmasına uygun ortam hazırlaması, toplumda dayanışmanın, huzur ve barışın kolaylık sağlaması, bir nimet ve rahmet olarak müslümanlara bir kolaylık olması gibi içtimaî yaklaşımı oluşturan öğelerin ilk dönemlerden beri görmezlikten gelinemeyip dile getirildiği, farklı konuların izahlarında bir vesileyle yer verildiği görülmektedir. Nitekim tabiîlerden Ehl-i Kitab statüsünün müslümanlara Allah'ın bir rahmeti ve nimeti olduğu kanaatinde olanların sözlerine yer verilmektedir.⁴⁹⁶ Sonraki asırların alimlerinden Bikaî ve Venşerîsi de bu statünün müslümanlara bir nimet ve kolaylık olduğunu dile getirmekte;⁴⁹⁷ hatta bir arada yaşamanın, bu statüyü gerektirdiğini ifade etmektedirler.⁴⁹⁸ Fakat bu içtimaî etkenin gerektirdiği diğer adımı atıp bu yaklaşıma ulaşmamakta, bilakis mezheplerinin klasik görüşlerinin sınırları içinde kalmaktadırlar.⁴⁹⁹ Çağdaş araştırmacılardan Ehl-i Kitab statüsünün müslüman merkezli oluştuğunu;⁵⁰⁰ bir arada yaşama mecburiyeti gibi içtimaî etkenlerin varlığı;⁵⁰¹ birbirlerini sindirmeden etkin bir şekilde varolmanın (coexistence) sağlanması;⁵⁰² çok dinli toplumlarda barışın tesisinin amaç olduğu;⁵⁰³ çatışma tehlikesini ortadan kaldırmak, sevgi ve hoşgörü içinde bir toplumsal hayatı temin etmek için dinî ve toplumsal gurupların kendi içinde kapalı hayat sürmelerine mani olup ilişkilerin ve dayanışmanın azami derecede uygulanması gerektiği;⁵⁰⁴ bu statünün muhtevi olduğu muamelatın toplumun bütün guruplarını mutlu edecek olan belli başlı ilkelerden olduğu;⁵⁰⁵ İslam'ın tebliğini ve müslümanların gayr-i müslimlere ulaşabilmeyi sağladığı;⁵⁰⁶ uygulanmamasının müslümanlar için bir zorluk oluşturacağı;⁵⁰⁷ esasen bu statüde müslümanların maslahatının gözetildiği⁵⁰⁸ ve müslümanlar için bir nimet olduğu⁵⁰⁹ gibi hususları değişik vesileler ve bağlamlarda da olsa dile getirenlerin olduğu gözden kaçmamaktadır.

⁴⁹⁶Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, III, 461.

⁴⁹⁷Bikaî, VI, 24, 25; Ahmed b. Yahya el-Venşerîsi (914 h.), *el-Mi'yarü'l-Mu'rab ve'l-Camiu'l-Mağrib an Fetava Ulamai İfrikıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thr. Dr. Muhammed Hacı'nin başkanlığında Komisyon, Dâru'l-Mağribi'l-İslamî, Beyrut 1983, II, 19.

⁴⁹⁸Bikaî, VI, 24, 25; Venşerîsi, II, 19.

⁴⁹⁹Bkz., Bikaî, VI, 23-26; Venşerîsi, II, 19, 20.

⁵⁰⁰Bkz., Taner Akçam, "İslam ve Tolerans", I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, hzr. Mehmet Bekaroğlu, Umut mtb., İstanbul 1995, 265.

⁵⁰¹İbn Aşur, *Tefsir*, VII, 122; Şelebi, *Ta'lil*, 45 ve bkz., Seyyid, 131.

⁵⁰²İzzetî, 25 ve bkz., Özel, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, Ünal mtb., İstanbul 1982, 39-41 ve *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 8-9.

⁵⁰³Şelebi, *el-Müctema'l-İslamî*, 48.

⁵⁰⁴Kutub, II, 848.

⁵⁰⁵Yaman, "Beraber Ama Nereye Kadar? - Alternatif Toplum Projesine İslam Hukuku Açısından Yaklaşım", Türkiye Günü, 39 (Mart-Nisan 1996), 56.

⁵⁰⁶Bkz., Şevkani, *Neyl*, VIII, 65; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 195; Şeltut, 295; Sabık, 180; Şelebi, *Ahkamü'l-Üsre fi'l-İslam*, 235; Şerbasî, I, 219,221, V, 114; Zeydan, *el-Mufassal fi Ahkami'l-Mer'e*, VII, 17,21; Ebu Süleyman, 42; Garaudy, 135-139.

⁵⁰⁷İbn Aşur, *Tefsir*, VII, 119; Şeltut, 291.

⁵⁰⁸Şa'ban, *el-Ahkam*, 176-177.

⁵⁰⁹Tabatabaî, *Mizan*, II, 204.

2. İÇTİMAİ YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam hukukunun, muamelatta başta İslam ümmeti olmak üzere insanların maslahatını hedeflemiş ve esas almış olması,⁵¹⁰ bu yaklaşımı desteklemektedir; zira bu yaklaşım Ehl-i Kitab statüsünde de müslümanların maslahatının ve kolaylığının hedeflendiğini kabul etmektedir.

Yine bu çerçevede tüm arap müşriklerine, ileride daha geniş izah edileceği üzere müslümanların maslahatı ve kolaylığı için müşrik statüsü uygulanmıştır. Diğer gayr-i müslimler ise Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmiştir.

Ehl-i Kitab statüsünü oluşturan nassları daha iyi anlayıp değerlendirebilmek için, ilgili nassların kronolojik nüzul sırasını, nazil olduğu dönemin durumunu ve o nassların uygulanışını tespit etmek gerekmektedir. Zira hukukçunun, nassların nazil olduğu dönemin durumuna ve sosyal hayatın şartlarına bakması, nassları daha iyi değerlendirebilmesi için gereklidir.⁵¹¹

İlk önce Ehl-i Kitab statüsünü oluşturan nassları tarihin seyir çizgisinde kronolojik nüzul sırası bağlamında ele alırsak, ilk nazil olanın cizye ayeti olduğu görülecektir.

Mekke'nin fethi ile arap müşriklerinin beli kırılmış, Arabistan'ın her köşesine İslam hızla yayılmağa başlamıştı. İslam hızla Arabistan'ın tamamına hakim olma yolunda idi ve Arabistan'da varlığı tehlikede değildi; zira Arabistan'da İslam davetinin varlığını tehlikeye düşürecek derecede iç tehdit kalmamıştı. Sadece araplara değil, tüm insanlara gönderilen İslam, Arabistan yarımadasının dışına çıkmanın ve dünyaya açılmanın eşğine gelmişti. Bizans fiilen müslümanların düşmanı durumundaydı ve İslam'ı yok etmek istiyordu; zaten Bizans ile müslümanlar arasında Mute gibi bir muharebe vuku bulmuştu. İran da pek farklı bir tutum içinde değildi; Kısra'nın Hz. Peygamber'in mektubunu yırtma cüretini ve kabahatini göstermiş, bununla da kalmayıp her ne kadar sonuçsuz kalmışsa da, Hz. Peygamber'in öldürülmesini emretmişti. O dönemin bu iki büyük gücü, İslam toplumuna karşı bu düşmanca tavırlarında, artık kendi kendilerine bir güç oluşturamayan İç Arabistan'daki gayr-i müslim etnik guruplarından da faydalanmak isteyebilirlerdi. Yani kısaca İslam'ın Arabistan dışına yayılmasında savaştan başka çare gözüküyordu.

Bu denli hassas bir durumda müslümanları, Bizans ve İran gibi iki büyük devletle savaşa hazırlayan,⁵¹² gerek İç Arabistan'daki gerekse Arabistan dışındaki gayr-i müslimlerle olan ve olacak olan içtimaî ilişkilerin ahkâmını düzenleyen⁵¹³ ve onların statülerini tespit eden esaslı ve temelli bir düzenlemeye ihtiyaç vardı.

⁵¹⁰Tüfi, *Risale*, 55. 61, 64; İbnü'l-Kayyim, *İlamü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Alemin*, thk. ve tlk. İsmâüddin es-Sababî, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993, III, 5; Şatibî, II, 317; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, V, 211-212; Erdoğan, 143. Hatta Tüfi, nass veya icma ile maslahatın çatışması (tearüz) durumunda maslahatın tercih edileceğini savunmuştur (bkz., Tüfi, *Risale*, 55-64). Rıza da bu kanaati paylaşmaktadır (bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, V, 212). Ancak Tüfi'nin bu konuda aşırı gittiğini (bkz., Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmüddin et-Tüfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", İLAM Araştırma Drg., C.1 S.1 (1996), 99) ve başka bir eserinde aynı konuda bu görüşüne hiç yer vermemesi, hatta kısmen aksi kabul edilebilecek ifadeler kullanmış olmasından destek alarak (bkz., Tüfi, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Mütessesetü'r-Risale, Beyrut 1990, III, 204-208) onun sonra bu görüşünden vazgeçtiğini iddia edenler vardır (bkz., Koca, 115-116). Tüfi'nin bu görüşünün daha geniş değerlendirilmesi için bkz., Erdoğan, 98-102; Koca, 93-116.

⁵¹¹İbn Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 70.

⁵¹²İbn Aşur, *Tefsir*, X, 166.

⁵¹³Kutub, III, 1620.

Böyle tarihî bir aşamada arap müşriklerine “ya İslam ya ölüm” ultiyatı verilmiş,⁵¹⁴ onlara müşrik statüsü uygulanmıştı. “Ya İslam ya ölüm” muamelesini öngören müşrik statüsü ile beraber⁵¹⁵ Mekke fethinden sonra ve Bizanslara karşı Tebük gazvesinden önce, hatta gazve hazırlıklarının yürütüldüğü sırada, yani hicrî 8. ile 9. yılda⁵¹⁶ Ehl-i Kitaba İslam hakimiyetini ve varlığını kabul edip boyun eğmeleri, yani cizye vermeyi fiilen kabul etmeleri karşılığında İslam toplumu içinde yaşama hakkı tanıyan Ehl-i Kitab statüsü ortaya çıkmıştı.

Ehl-i Kitab statüsü İslam hakimiyetini ve varlığını tanımak karşılığında müslümanlarla beraber barış içinde yaşamayı öngörmektedir. Ancak ayetin indiği dönem de Bizans'ın ve ona bağlı olan uydu Gassanî devletinin, fiilen müslümanları yok etme tutumu içinden olması ve savaş durumunda bulunması sebebiyle cizye ayeti sert bir üslup içinde nazil oldu. Bu sebeple müslümanların varlığının tanınmasının -gerektiğinde kılıçla- sağlanması emredilmiştir.⁵¹⁷ Her ne kadar içinde bulunulan durum nedeniyle ayetten ilk etapta anlaşılabilir Bizans ve Gassan Hristiyanları olsa da, müteakip ayetler bu muamelenin genel/umumî olduğunu göstermektedir.⁵¹⁸

Mekke'nin fethiyle arap müşriklerinin beli kırılmış, İslam'a girmeleri hızla artmış, ve böylece arap müşriklerinin sayısı oldukça azalmıştı.⁵¹⁹ Arap müşriklerine müşrik statüsü uygulanması ve “ya İslam ya ölüm” muamelesinin yapılması ile kalan arap müşriklerinin de İslam'a girmelerine yardım etmek istemiş ve böylece müslüman olmaları temin edilmişti. Hatta Hz. Peygamber, Hristiyan kabilelerle yaptığı cizye antlaşmalarında onların arap müşrikleri ile ilişkilerini kesmelerini şart koşmuş,⁵²⁰ bu suretle kalan az sayıdaki arap müşriklerini Arabistan'da her türlü destekten yoksun bırakıp izole etmiş/yalıtılmış; ki böylece onların İslam'a girmeleri için daha uygun bir zemin oluşsun ve ihtidaları hızlansın. Nitekim bu ayetlerin nazil olmasından sonra, çok geçmeden arap müşriklerinin tümü müslüman oldu ve Arabistan'da hiç arap müşriği kalmadı.⁵²¹

Cizye ayetinde her ne kadar ilk etapta Hristiyanlar anlaşılıyorsa da, muamelenin genel/umumî olduğu sadece müteakip ayetlerden değil Hz. Peygamber'in uygulamalarından da anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hristiyan kabilelerinin yanı sıra inançlarını ve dinlerinin mahiyeti-

⁵¹⁴ Tevbe, 9/ 1-28.

⁵¹⁵ Cizye ayeti (Tevbe, 9/ 29), arap müşriklerine ilişkin bu ayet gurubu (Tevbe, 9/ 1-28) ile beraber inmiştir; bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, II, 360; Mevdudi, *Tefhim*, II, 179 ve ayrıca bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 289.

⁵¹⁶ Her ne kadar bu ayetlerin, hicrî 6. yıl gibi daha önce (bkz., Ebu Hayyan, V, 29; Kasımî, VIII, 3106; Tabatabaî, *Mizan*, IX, 253; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsir*, IV, 62) veya Tebük gazvesinden sonra nazil olduğu (bkz., İbn Aşur, *Tefsir*, X, 162, 163) gibi bazı şazz/istisnaî rivayet ve görüşler mevcutsa da, Tebük gazvesinin öncesinde nazil olduğu konusunda yaygın bir görüş birliği vardır (bkz., Taberi, *Camii'l-Beyan*, X, 110; Ebu Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabresî (548 h.), *Mecmuu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut t.y., cüz X, 45; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, VIII, 513; Ebu Hayyan, V, 29; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 360; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 493; Kasımî, VIII, 3106; İbn Aşur, *Tefsir*, X, 162, 163; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 280; Kutub, III, 1564; Şeltut, 605; Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, VI, 135; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 600-601, 619; Zuhaylî, *Tefsir*, X, 173 ve Asaru'l-*Harb*, 718-719).

⁵¹⁷ Bkz., Mevdudi, *Tefhim*, II, 186.

⁵¹⁸ Kutub, III, 1566, 1620.

⁵¹⁹ Bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, II, 360.

⁵²⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 627.

⁵²¹ Mukatıl, v. 104a; Kurtubî, VIII, 110; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, V, 179; Kurtubî, VIII, 110; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 178; Selman, III, 203; Veda Haccı'nda nazil olan ayet-i kerimede, müşrikler/şirk koşanlar (الذین أشركوا) lafzının değil de, “bugün artık kafirler..” (الذین كفروا) diye münafıklar dahil tüm gayr-i müslimleri kapsayan kafirler lafzının kullanılmasını bu durumu destekleyen bir husus olarak görmek mümkündür.

ni bilmeksizin⁵²² araplarca mecus diye bilinen İran dinleri mensuplarından cizye almasıyla Yemen ve Bahreyn gibi İslam hakimiyetinin ulaştığı Arabistan'ın her yerinde herkesten cizyeyi kabul etmiş olduğu görülmektedir.⁵²³ Yani bu ayetlerin nüzulünden kısa bir dönem sonra arap müşriklerinin kalmaması ve İslam hakimiyetinin ulaştığı yerlerde herkesten cizye kabul edilmesiyle Arabistan'daki gayr-i müslimlerin tamamı Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmiş bulunuyordu. Hatta, dönemin Arabistan halkının, özellikle Hicaz bölgesi Araplarının kültür seviyesi ve dünya anlayışına göre bu gayr-i müslimler, insanlığın tümü demekti.⁵²⁴

⁵²²Bkz., Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, V, 264. "Kaderiyye, bu ümmetin Mecusileridir. Hastalandıklarında onları ziyaret etmeyiniz ve öldüklerinde onlara şahitlik yapmayınız" şeklindeki hadisin (bkz., Ebu Davud, Sünne, 17; İbn Mavi, Mukaddime, 10; Ahmed, II, 82, 125, V, 407; Hakim, I, 85) bu durumu nakzettiğini söylemek mümkündür. Hakim, Zehebi, İbn Hacer, Azimabadî ve Seharenfurî bu hadisin sahih olduğunu söylemektedirler (bkz., Hakim, I, 85; Zehebi, *Taakkubât*, I, 85; İbn Hacer, *Ecvibetü'l-Hafız İbnî'l-İlaci'l-Askalanî an Ehadisi'l-Mesabih*, nkl. Muhammed b. Muhammed b. Emirî'l-Hâcc (879 h.), (Mesabihu's-Sünne ile Beraber Basım), Dâru'l-Marife, Beyrut 1987, I, 82-83; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemstü'l-Hakk el-Azamabadî (1329), *Avnû'l-Mabud Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, XII, 453-454; Halil Ahmed es-Seharenfurî (1346 h.), *Bezlü'l-Mechud fi Halli Ebi Davud*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t. y., XVIII, 213-214). Hattabî'nin ise, hadisin sahihliği hakkında hiç bir değerlendirme yapmayıp sükut ettiği görülmektedir (bkz., Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattabî (388 h.), *Mealimü's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991, IV, 292-293). Ancak mevzuat/uydurma hadis uzmanları, söz konusu hadisi uydurma olduğunu tespit etmektedirler (bkz., Aliyyü'l-Karî el-Herevî el-Mekkî (1014 h.), *el-Mesnu' fi Marifeti'l-Hadisi'l-Mevdu'*, thk. Abdulfettah Ebu Gûdde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut 1994, 107; Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî ve dğr., *Mesabihu's-Sünne'ye Tahkik*, Ebu Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ferra el-Bağavî (516 h.), Dâru'l-Marife, Beyrut 1987, I, 145 ve bkz., Azimabadî, XII, 453; Seharenfurî, XVIII, 214). "Her ümmetin Mecusileri vardır. Bu ümmetin Mecusileri ise kaderiyyedir." şeklinde bu hadise benzer başka bir hadis daha rivayet edilmektedir (bkz., Ebu Davud, Sünne, 17; İbn Mace, Mukaddime, 15; Ahmed, II, 86, 125, V, 407). Ancak bu hadisin de, her ne kadar çok sayıda tarikleri (rivayet zinciri) varsa da tümünün zayıf olduğu belirtilmektedir (bkz., İbnü'l-Kayyim, *Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Avnû'l-Mabud ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, XII, 454-456; Azimabadî, XII, 454; Şeyh Abdurrahman el-Muallimî, *el-Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehadisi'l-Mevdua'ya Tahkik*, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkanî (1255 h.), el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1987, 432-433 ve bkz., Seharenfurî, XVIII, 215). Hatta Şevkanî hadisin mevzu olduğunu tespit etmektedir (bkz., Şevkanî, *el-Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehadisi'l-Mevdua*, thk. Şeyh Abdurrahman el-Muallimî, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1987, 432). Zaten hasta bir Yahudinin ziyaretine bile giden Hz. Peygamber'e (bkz., Ahmed, III, 360) böyle bir söz yakışık olmazdı. Kaderiye tabirinin de, söz konusu bu firkanın zuhurundan sonra ortaya çıktığı belirtilmektedir (bkz., Macdonald, "Kaderiye", İA, VI, 42). Bu çerçevede söz konusu bu hadisin sahih olduğu kanaatine varan alimlerin, mezhep anlayışının zihinde oluşturduğu kalıpların etkisiyle bu kanaate varmış olmaları ihtimal dışı değildir. Nitekim mezhep taassubuyla, kendi mezheplerini metheden diğer karşıt mezhepleri ise yeren çok sayıda hadisin uydurulduğu bilinen bir yakıadır (bkz., Ahmed Emin, *Fecr*, 214; M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler - Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, m. y., Ankara 1975, 43-44). O kadar ki, mezheplerle ilgili hadislerin çok azı dışında hemen tümünün sahih olmadığı belirtilmektedir (bkz., Ahmed Emin, *Fecr*, 214). Biset öncesi yaptığı ticarî seyahatler vesilesi ile Hz. Peygamber'in, Mecusiler hakkında bazı şeyler bildiği ihtimal dışı olmadığını belirtenler vardır (Ghrab, 53). Ancak böyle bir durum varsa şayet, bu bilgiler Mecusilerin inançlarıyla ilgili değil, bir takım zahiri adetleri ve fiillerine ilişkindir. Nitekim bu hadislerin dışında mevcut olan hadislerin, bazı zahiri durumlara ilişkin olduğu görülmektedir (bkz., Buharî, Mezalim, 25; Nikah, 83; Müslim, Tahare, 55; Salat, 84; Nikah, 141, 143, Talak, 34; Ebu Davud, Vudu, 113, Tıb, 16; Tirmizî, Tıb, 27, Tefsir, 66/ 1; Nesâî, Seh, 11, Nikah, 54; İbn Mace, İkame, 144, Nikah, 61; Muvatta, Rıda, 12; Ahmed, II, 366; Darimî, Nikah, 33; Beyhâkî, *Sünen*, I, 150; İbn Teymiyye, *Mecmû*, XVII, 292). Yine de, İranlıların savaşta savunma amacıyla hendek kazdıkları O'nun ve sahabenin bilmemesinden (bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1035), onların zahiri durumlarıyla ilgili çok şey bilmedikleri anlaşılmaktadır.

⁵²³Bkz., Abdurrezzak, VI, 86; Kettanî, II, 151; Mehmet Erkal, "Cizye", DİA, VIII, 42 ve ayrıca bkz., C. H. Becker, "Cizye", İA, III, 99.

⁵²⁴Hz. Peygamber'in, "Şüphesiz siz, bir keler deliğine girseler dahi karış karış, adım adım sizden öncekilerin yoluna uyacaksınız" diye buyurması üzerine bir rivayette sahabenin, "Ya Rasûlullah, Hristiyanlar ve Yahudiler mi?" diye sordukları ve Hz. Peygamber'in, "Başka kim olabilir ki" (من) diye karşılık verdiği rivayet edilmektedir (bkz., Buharî, Enbiya, 50, İtisam, 14; Müslim, İlm, 6; İbn Mace, Fiten, 47; Ahmed, II, 325, 327, 336, 337, 450, 511, 527, III, 84, 89, 94). Hz. Peygamber'in aynı sözüne karşılık başka bir seferinde sahabenin, "Ya Rasûlullah, Rumlar ve İranlılar gibi mi?" diye sordukları ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in, "Bunlardan başka insanlardan kim var ya?" (و من الناس إلا أولئك) diye karşılık verdiği de rivayet edilmektedir (bkz., Buharî, İtisam, 14 ve ayrıca İbn Teymiyye, *Mecmû*, XVI, 567). Hz. Peygamber'in bu sözü, O'nun insanların sadece bu iki topluluktan ibaret olduğunu düşündüğünü elbet göstermemektedir. Buhari şarihleri, Hz. Peygamber'in Rum ve İranlıları zikretmesini, onların o dönemin hakim ve güçlü olan iki milleti olmasına bağlamakta ve böyle izah etmektedirler (bkz., Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed el-Kastalanî (851 h.), *İrsadü's-Sarî li Şerhi Sahihü'l-Buharî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, XV, 324; İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, XIII, 313; Aynî, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahihü'l-Buharî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y., XXV, 52; Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1981, XII, 408). Fakat Rum ve İranlıları zikreden Hz. Peygamber değil de sahabe olduğu dikkate alırsa, Hz. Peygamber'in bu sözünün, dönemin Arabistan halkının, özellikle Hicaz bölgesi Araplarının dünya görüşüne ilişkin ip uçlarını vermekte ve

Hız. Peygamber'in vefat ettiği yıl Veda Haccı esnasında veya hemen sonrasında⁵²⁵ Allah'ın müslümanlara olan nimeti ve rahmeti bağlamında (siyak-sibak) Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili son düzenlemeler vahyolundu:

Bugün size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yemeği, size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir. İnanan namuslu, hür kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar -zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın namuslu bir biçimde (evlenmek üzere) mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir. Kim inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa çıkmıştır ve o, ahirette kaybedenlerdendir. (Maide 5/5)

Böylece bu statüde, müslümanların gayr-i müslimlerin kızlarıyla evlenmesinin ve birbirlerinin yemeklerini yemelerinin meşru olduğu *açıklanmış/declare edilmiş* oldu. Zira Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili, bu ayetler nazil oluncaya kadar, sadece İslam'ın varlığını ve hakimiyetini tanımaları, yani cizye vermeyi kabul etmeleri karşılığında İslam toplumu içinde yaşayabilecekleri hükmü declare edilmişti. Arap müşriklerinin kalmamasıyla Arabistan'da İslam hakimiyetinin ulaştığı her yerde İran dinlerinin mensupları dahil tüm gayr-i müslimlerden cizye kabul ediliyor, ve böylece Ehl-i Kitab statüsünde sayılıyorlardı. Bu ortamda Veda Haccı'ndan sonra vahyolunan Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili son düzenleme bu statüdeki herkese şamil bulunuyordu.

Esasen tüm bu düzenlemeler, yani Ehl-i Kitab statüsü, bir arada yaşama gibi içtimaî gerekliliğin kaçınılmaz sonucudur.

Tüm insanlara hidayet olarak gönderilen İslam, Mekke fethiyle Arabistan içinde varlığına yönelik tüm tehlikeleri sindirmiş ve Arabistan'ın her yerine yayılmıştı; kısaca İslam Arabistan'ın dışına, dünyaya açılacaktı. Nitekim Hz. Peygamber'in de, İslam'ın dünyanın her yerine yayılacağını öngördüğü müşahede edilmektedir.⁵²⁶ Bizzat isminden de anlaşılacağı üzere İslam'ın özünde barış ve

onların kültür seviyelerini yansıtmaktadır. Nitekim Arapların, Arap Yarımadası (جزيرة العرب) veya Arabistan (أرض العرب) denilince sadece Hicaz ve civarını anlamaları (bkz., Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, VII, 187; İbn Hacer, *el-Fethu'l-Barî bi Şerhi Sahihü'l-Buhârî*, thk., Muhibüddin Hatib, Dâru'r-Reyyan li't-Türas, Kahire 1986, VI, 198; Kasımî, XIII, 4766) bu hususa ayrı birer örnek teşkil etmektedir. Bu anlayışı, "Çin'de dahi olsa, ilmi arayınız" şeklinde rivayet edilen hadisin nakzettiğini düşünmek pek mümkün değildir; zira bu hadis zayıf (bkz., Şevkanî, *el-Fevaidü'l-Mecmua*, 245), hatta mevzudur (bkz., İbnü'l-Cevzî Muhammed b. Ahmed Osman (748 h.), *Tertibü'l-Mevduat*, thk. Kemal Besyuni b. Zağlul, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, 52-53).

⁵²⁵Maide suresinin ne zaman nazil olduğu konusunda kesin bir ittifak yoksa da, en erken Hudeybiyye antlaşması sonrası hicri 6. yılına veya hicri 7. yılının başlarına götürülmektedir. Fakat Yazır, surenin Kur'an'ın nazil olan en son surelerden olduğunu belirten hadis-i şerife (bkz., Tirmizî, *Tefsir*, 5/23; Ahmed, VI, 188) referans göstermektedir (bkz., Yazır, III, 139). Söz konusu hadisin, hadis-i şerif değil, Hz. Aişe'nin sözü, yani maktu' hadis olduğu tespit edilmektedir (bkz., Tirmizî, *Tefsir*, 5/23; Beyhâkî, *Sünen*, VII, 172). Görülmektedir ki, Hudeybiyye antlaşmasından sonra inzal olmaya başlayan surenin bir kısmının daha sonraları da indirildiğini söyleyenlerin yanı sıra tümünün Veda Haccı'nda nazil olduğu, ve mensuh olduğu iddia edilen bir kaç ayetin dışında hiç bir ayetin bulunmadığı kanaatini taşıyanlar da vardır (krş., İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, V, 552; Tabresî, cüz VI, 5; Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Şerif Sükker, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1987, II, 61, 63; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 5; Alusî, II, 118; Yazır, III, 139, 149; Mevdudî, *Tefhim*, I, 361). Konumuz olan bu ayetin mensuh olmadığı ve Veda Haccı'nda nazil olduğu konusunda yaygın bir görüş birliği vardır (bkz., İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, V, 552; Tabresî, cüz VI, 5; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 5; Yazır, III, 139). Ancak bu ayetin, müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan Bakara suresinin 221. ayetinden önce nazil olduğunu belirten ve İbn Abbas'a atfedilen bir rivayete de kaynaklarda yer verildiği görülmektedir (bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, I, 264, 265; Ebu Hayyan, II, 164). Bu gibi rivayetler muhtemelen, şirk günahını irtikap ettikleri için Ehl-i Kitab ile evlenilemeyeceği ve dolayısıyla Ehl-i Kitab ile evlenmenin mubah olduğunu tespit eden bu ayetin (Maide, 5/5) hükmünün geçersiz olduğu görüşünün desteklenmesi için ayeti tevil çabalarından başkası değildir (ayrıca bkz., Razi, XI, 148). Diğer taraftan Heysemî'nin, eserinde İbn Abbas'a atfen bunun tam tersi bir rivayet tahrir ettiği ve senedini sahih olarak belirlediği görülmektedir (Heysemî, IV, 274). Bu ise, bir önceki rivayetin sahihliğini tamamen şüpheye düşürmektedir.

⁵²⁶Bkz., Müslim, Fiten, 19; Ebu Davud, Fiten, 1; Tirmizî, Fiten, 14; İbn Mace, Fiten, 9; Ahmed, II, 176, IV, 123, 278, 284; Darimî, Mukaddime, 43; Hamidullah, *Vesâik*, 145 ve bkz., Müslim, Zühd, 7; İbn Mace, 18.

insanlığın selameti vardır. İslam, dinde zorlama olmayacağını söylüyor⁵²⁷ ve böylece inanç hürriyetini açıkça ilan ediyordu. İslam, karşılaşıcağı tüm gayr-i müslim toplumlarını, müşrik statüsünde sayıp onlara, istisnâ olarak arap müşriklerine uyguladığı “ya İslam ya ölüm” muamelesini uygulayamazdı.

İslam'ın, tüm gayr-i müslimlere müşrik statüsünü uygulayarak İslam toplumunda onlara yaşama hakkı tanımaması gibi bir durum hem fizikî olarak hem İslam'ın fikriyatı/düşünce sistemi açısından imkansızdı.

Fizikî olarak imkansızdı; zira böyle bir uygulamayı hiç bir güç başaramaz ve İslam'ın böyle bir uygulamayla dünyaya yayılması mümkün olamazdı. Bu durum ise, müslümanlar için büyük bir zorluk demek olurdu.

İslam'ın fikriyatı/düşünce sistem açısından imkansızdı; zira yukarıda da ifade edildiği gibi İslam, insanlar arası barışı hedeflemiş ve inanç hürriyetini tanımıştı. Diğer taraftan İslam hiç bir zaman, diğer bazı dinlerde olduğu üzere tek inancın bulunduğu tekdüze (homojen; mütecanis) bir toplum modeli⁵²⁸ gibi böyle ütopyik/hayalî bir toplum modeli hedeflememişti. Bu durum, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca diğer dinî guruplarla barış içinde bir arada yaşama çabasında açıkça görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadis-i şeriflerinde “Müsamahakâr haniflik üzere gönderildim” diye buyurmuştur.⁵²⁹ Müslümanların kaderi tarih boyunca bundan başkası olmamıştı; zira müslümanlar, tarihte tamamen müslümanlardan oluşan bir toplum ve devlet içinde yaşamamışlardır.⁵³⁰

Bu çerçevede arap müşrikleri dışındaki gayr-i müslim toplumları, cizye vermeyi kabul etmeleri, yani İslam'ın varlığını ve hakimiyetini tanımaları karşılığında Ehl-i Kitab statüsünde kabul edildiler; ve böylece İslam, bu statü ile gayr-i müslim toplumlara hukuken inanç hürriyeti ve müslümanlarla aynı toplumda yaşama hakkını verdi.

Aynı toplumda bir arada yaşayan dinî gurupların birbirlerine hediye vermeleri, ikramda bulunmaları, birbirlerinin davetlerine katılmaları, yani birbirlerinin yemeklerini yemeleri, ayrıca dostluğun yanı sıra akrabalık kurmaları, yani birbiri ile evlenmeleri kaçınılmazdır; ve hele aynı toplumda yaşayan bu dinî gurupların nüfusunun milyonları bulabileceği de düşünülecek olursa fertler arası bu tür ilişkilerin olmayacağını düşünmek imkansızdır. Hatta dinî gurupların birbirlerinin yemeklerini yemesini ve akrabalık kurmalarını yasaklamak tabiata karşı gelmekten başka bir şey değildir. Böyle bir yasaklamanın müslümanlar için büyük bir zorluk doğuracağı açıktır. Nitekim İslam'ın dışında bunları yasaklayan tüm diğer dinlerin⁵³¹ bu yasaklara uyulmasını yaklaşık olarak

⁵²⁷ Bakara, 2/ 256.

⁵²⁸ Karadavî, *Gayru'l-Müslimin fi'l-Müctema'l-İslamî*, 74-75; Arslan, “*Ulus-Devlet; Yeni Bir Örgütlenme Modeli*”, 10; Nitekim Prof. Dr. Edward Said bir vesile ile şunu ifade etmiştir: “Batı tarihteki toplumları hep homojen, küçük cemaatler halinde yaşadığını varsayıyordu. Halbuki hiç böyle olmamıştır” (bkz., Alpay-Kuyaş, “*Bir Raporaj*”, Entellektüel Bakış, Milliyet 8.9.1995). Benzer şekilde Prof. Dr. Hans Küng de, Katolik Kilisesinin başka inançtakileri alt seviyede kişiler olarak nazarı itibara almadığını ifade etmektedir (bkz., Güzeltuna, “*İsviçreli 'Çağdaş Luther' Vatikan'a Meydan Okuyor*”, Yeni Şafak, 21.11.1996).

⁵²⁹ Ahmed, V, 266, VI, 116, 233; Benzer şekilde bir diğer hadis-i şerifinde Hz. Peygamber, “Allah'a en sevimli din müsamahakar hanifliktir” diye buyurmuştur; bkz., Buharî, İman, 29; Tirmizî, Menakıb, 32, 64; Ahmed, I, 236.

⁵³⁰ Karaman, “*İslam Devletinin Ne Olmadığı Bellidir*”, Yeni Şafak, 11.3.1997.

⁵³¹ İbrahim, 187; Mazaherî, 103 ve ayrıca bkz., Şehrîstânî, II, 256.

dahi sağlayamadığı,⁵³² hele iletişim araçlarının hızla artması ve buna bağlı olarak toplumlar arası ilişkinin de çoğalması sebebiyle XX. yüzyılda bu yasaklara hemen hiç uyulmadığı⁵³³ görülmektedir. Bu fiilî durumun oluşturduğu baskıyla, halen yasak olmasına rağmen⁵³⁴ Yahudi ve Hristiyanların karma evliliğe (başka bir dine mensup biriyle evlenme) bazı ağır şartlarla izin verdikleri görülmektedir.⁵³⁵ Ancak bu yasaklamanın tabiata karşı gelmek olduğunu fark eden ve farklı dinî gurupların bir arada yaşadığı bir toplumda karma evliliklerin kaçınılmaz olacağı sebebiyle hiç bir şart koşmadan tamamen caiz olması gerektiğini savunan Hristiyan akımlarının var olduğu bildirilmektedir.⁵³⁶ İşte bir arada yaşamının oluşturduğu içtimaî zorunluluğun neticelerini öngörerek, İslam'ın daha ilk döneminde bunun gereklerini Ehl-i Kitab statüsü altında düzenlediği görülmektedir. Zaten İslam dinin en büyük özelliklerinden biri fitrat dini oluşu değil midir?

Diğer taraftan söz konusu bu insanî ilişkilerin olmaması, aynı toplumda yaşayan dinî gurupların birbirinden kopuk yaşamalarına ve her bir gurubun kendi içinde dışarıya kapalı kalmasına yani izole olmasına sebep olacaktır. Halbuki bir toplumu oluşturan değişik kesimlerin, her birinin diğerine izole olması bir toplum için arzulanacak bir durum değildir. Zira, her ne kadar bu her kesimin, kendisini böylece asimile olmaktan/yabancılaşmaktan koruyacağı düşünülebilecekse de, böyle bir toplumda, o toplumun değişik kesimlerinin birbirlerine karşı yabancılaşması, önyargıların artarak devam etmesi ve bilinçli veya bilinçsiz bir tahrik ve provokasyonla dinsel çatışmaların ve savaşların çıkması kolayca mümkün olacaktır. Bu ise ne o toplumda yaşayan müslümanlar ne de diğer dinî guruplar için istenen bir durumdur. Hele azınlık durumundaki kesimler -ki müslümanlar da azınlık durumunda olabilir-, böyle durumda en fazla zarar görecektir. İslam, bu insanî ilişkileri Ehl-i Kitab statüsü altında düzenleyerek temin etmesi ile bu sakıncaları kaldırmakta, toplumdaki huzuru ve barışı perçinlemekte,⁵³⁷ ve böylece müslümanlara her toplumda yaşama kabiliyeti vermektedir.⁵³⁸

⁵³²İsfahanî, II, 122; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 317; Aydın, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım", 32-33; Aydın, "Aile", II, 197; Aksu, "Yahudilerin De Reformistleri Var", Yeni Şafak, 9.1.1996; Mc Laughlin, XIII, 336; *Catechism of the Catholic Church*, 365-366; Foley, VIII, 441; Gray, "Family (Parsis)", V, 745.

⁵³³Bu konularda çok katı ve tavizsiz bir tavır sergilemelerine rağmen Yahudiler arasında, Yahudi olmayanla evlenenlerin sayısının artması, hatta günümüzde Avrupa ve Amerika'daki Yahudi nüfusunun en az yarısının böyle bir evlilik içinde olması bu durum için iyi bir örnek teşkil etmektedir; bkz., Aydın, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım", 32-33; Güzel tuna, "Avrupa Yahudileri Asimile Oluyor", Yeni Şafak, 24.11.1996; Atilla Pamirli, "Yahudiler Post-Siyonizmi Tartışıyor", (Midstream Drg.'den (Kasım 1995) naklen), Yeni Şafak, 9.1.1996.

⁵³⁴Cemmal, 185-186; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 318.

⁵³⁵Yahudilerde hahamdan özel izin alınması ve doğacak çocukların Yahudi olarak yetiştirilmesi şart koşulurken (bkz., Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 317; Aydın, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, 19-20). Hristiyanlarda ise kiliseden alınacak özel iznin yanı sıra, düğünün kilisede dinî ayinle yapılması ve doğacak çocukların vaftiz yapıp Hristiyan olarak yetiştirilmesi şart koşulmaktadır (bkz., *Catechism of the Catholic Church*, 366; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 318; Cemmal, 185-186; Aydın, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, 66). Katoliklerde, evli çiftten Hristiyan olanın bu evlilik ile Hristiyan olmayan eşinin ruhunu kutsamış olduğu gibi bir tevile gidilmekte ve Hristiyan olanın, Hristiyan olmayan eşine Hristiyanlığı sevdirmeye çalışmasının şart olduğu belirtilmektedir (bkz., *Catechism of the Catholic Church*, 366; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 318).

⁵³⁶Foley, VIII, 441-442.

⁵³⁷Cahiliye döneminde de evliliğin, kabileler arasında düşmanlığın giderilmesi ve dostluğun kurulması gibi bir toplumsal rol üstlendiği ve bundan dolayı kabileler arası evliliğin (exogamy) teşvik edildiği bilinmektedir; bkz., Savaş, *Hız Muhammed Devrinde Kadın*, 34, 36.

⁵³⁸Çin'deki müslümanların tarihte, hem izole olmayıp, yani insanî ve sosyal ilişkileri kesmeyip hem de tamamen asimile olmayıp/yabancılaşmayıp denge kurmayı başardığı ve beraber yaşadıkları gayr-i müslimlerin davetlerine icabet ettikleri, onlarla evlendikleri kaydedilmektedir; bkz., Wang, 366-372.

Dünya müslümanlarının, 350 milyon gibi üçte birlik nüfusunun 45 ayrı dünya ülkesinde azınlık olarak yaşadığı⁵³⁹ düşünülecek olursa, bu hususun ayrıca önem taşıdığı aşikârdır. Memduh eş-Şeyh, klasik İslam Hukuku kaynaklarında müslümanların dâru'l-harb'de (müslümanların hakim olmadığı ülke) yaşamalarını nehyettiklerini veya en azından mekruh saydıklarını; halbuki günümüzde bu müslüman azınlıklarının tümünün, müslümanların hakim oldukları ülkelere göçmelerini istemek ve beklemek, ne fizikî ne sosyolojik ne ekonomik ne de siyasî olarak mümkün olacağını; buna karşın acilen müslüman azınlıklar problemine dar çerçeveli somut olaylar ve tek tek içtihatlarla değil, bilakis kapsamlı ve sistemli bir fikri ve kapsamlı bir projeyi içeren fikhî yaklaşımla ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁴⁰ İşte içtimâî yaklaşıma göre, İslam, daha zuhuru döneminde Ehl-i Kitab statüsü ile müslümanlara her toplumda yaşayabilme kabiliyetini vermiş; ve dolayısıyla bu statü, müslüman azınlıklar için Muhammed eş-Şeyh'in de aradığı kapsamlı bir yaklaşımı daha başlangıçtan beri içinde barındırmaktadır.

Ayrıca bu insanî ilişkileri yasaklayarak kendi içine kapalı yaşamayı/izole olmayı, kendi inançlarına ve kültürlerine güvenleri yeterli olmayan kesimlerin ancak tercih ettiklerini düşünmek mümkündür. Nitekim İbrahim Abdulhamid İbrahim, bu tür insanî ilişkileri yasaklayan diğer dinlerin, dinî, içtimâî, ve vatanî bazı zarar ve tehlikelerden endişe ederek böyle bir yasaklamaya gittiklerini belirtmektedir.⁵⁴¹ Ancak İslam, bu endişelerin hiçbirini taşımamakta;⁵⁴² zira İslam'ın öngördüğü imanî özümsemiş olan müslümanların, kendi inançlarına ve kültürlerine güvenleri sonsuz olacaktır. Zaten ne kadar izole olunmaya çalışılırsa çalışılsın, insanların oluşturduğu bir toplumda insanî ilişkilerin tamamen engellenmesi mümkün değildir.

Farklı inanç ve kültürler mensup insanların bir arada, birbirlerinden olumlu yönden etkilen-dikleri bir süreci, yani entegrasyonu,⁵⁴³ esasen Ehl-i Kitab statüsünün temin ettiği bu insanî ilişkilerin sağladığını söylemek mümkündür. Bu suretle fikrî ve kültürel dinamizm sağlanacak, ve bu bağlamda müslümanların içinde yaşadıkları toplumla beraber medeniyette daha ileriye gitmelerinin yolu açılacaktır. Bu arada entegrasyonun, asimileye/yabancılaşmaya yol açmamasına⁵⁴⁴ dikkat edildiği görülmektedir. Zira müslümanlar ve gayr-i müslimler, birbirlerinin yemeklerini yeme hususunda aslî haramlardan olan leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkasına kurban edilenlerin, yani ibadet olarak kesilenlerin⁵⁴⁵ hariç tutulduğu görülmekte; ve bunun yanı sıra sadece gayr-i müslimlerin kadınlarıyla evlenmekten bahsedilmektedir.⁵⁴⁶

⁵³⁹ Memduh eş-Şeyh, "Ezmetü'l-Ekalliyati'l-Müslime", el-Va'yü'l-İslamî, S. 372 (1417 h.), 19 ve bkz., Kean, "Sekülerizmin Krizi'nin Müzakereleri'ne Cevap", ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 182.

⁵⁴⁰ Şeyh, 19.

⁵⁴¹ İbrahim, 187. Tarihte, İslam'a direnen Habeşistan'daki Hristiyan devletlerin, kendi ülkelerinde yaşayan müslümanların Hristiyanlarla beraber oturmalarını ve yaşamalarını yasakladıkları bilinmektedir (bkz., Guidi, "Habeşistan", V. 8). Bunu kendilerine tam güvenemediklerine bağlamak mümkündür.

⁵⁴² İbrahim, 187.

⁵⁴³ Osman Yumakoğlu, "Çok Kültürlü Toplumlarda Entegrasyon Sorunu: Fransız ve Alman Toplumlarında Müslümanlar'a Müzakere", Daniel Cohn-Benidth, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 122.

⁵⁴⁴ Bkz., Yumakoğlu, 123.

⁵⁴⁵ Bkz., Maide, 5/3. Ayrıca bkz., Abderî, III, 212; Mağribî, III, 213-214; Uleyş, II, 414, 417; Fevzan, 109, 112.

⁵⁴⁶ Maide, 5/5.

İslam, Ehl-i Kitab statüsü ile müslümanlarla gayr-i müslimler arasında asimilasyon tehlikesine yol açmayacak şekilde olumlu entegrasyonu sağladığı, farklı dinî gurupların aynı toplum içinde barış ve huzur içinde yaşamaları modelini oluşturması⁵⁴⁷ büyük başarıdır. Aslında bu başarı müslümanların, kendilerini ve İslam'ı, diğer dinî guruplara anlatıp kendilerine ve İslam'a karşı olan düşmanca duygularını ve önyargılarını giderebilmesi, İslam'ı anlatabilmeleri ve böylece İslam'ın hızla yayılabilmesi demektir. Nitekim "İslam daha yüzyıl geçmeden sadece Araplar ve Samî ırkına mensup diğer milletler İslam'ı kabul etmekle kalmamış, Persler, Berberîler, Avrupalılar, Afrikalılar, Hintliler, Çinliler, Türkler ve Malezyalılar bu dini benimsemişlerdi."⁵⁴⁸ İslam, bir din için bir kaç asır gibi çok kısa bir sürede kendisine yakışır bir şekilde evrenselleşmişti.

Görülüyor ki, değerlendirme konumuz olan içtimaî yaklaşıma göre, müslümanların farklı inançlarda olan insanlarla beraber aynı toplumda yaşamaları gerçeğinden hareketle ve yukarıda ifade edilen izahlar ve gerekçeler çerçevesinde, Mekke fethinden sonra nazil olan cizye ayetinde (Tevbe, 9/ 29), gayr-i müslimlerin müslümanlarla beraber inanç hürriyetine sahip olarak yaşayabilmeleri Ehl-i Kitab statüsü altında esasa bağlanmıştı. İçinde nazil olduğu ortamın gereği olarak hitabın ilk önce Bizans ve Gassan Hristiyanlarına olmuş olmasına rağmen, müteakip ayetlerden de açıkça anlaşılabilirdiği gibi hükmü umumî olan Ehl-i Kitab statüsü, daha Hz. Peygamber'in hayatında araplarca mecus diye bilinen İran dinlerinin mensupları dahil tüm gayr-i müslimlere tatbik edilmişti. Ki, ayetinin indiği dönemde, "ya İslam ya ölüm" ultiatomunu içeren ayet-i kerimelerin (Tevbe, 9/ 1-28) nazil olmasıyla, yukarıda ifade edilen aynı izahlar ve gerekçelerle ve ileride daha geniş değinileceği gibi yine müslümanlara bir kolaylık olmak üzere, arap müşriklerine müşrik statüsü uygulanmış ve çok geçmeden hiçbir arap müşriği kalmamış, tümü müslüman olmuştu. Kısaca Veda Haccı öncesinde İslam hakimiyetinin ulaştığı yerlerde tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsünde idi.

Veda Haccı'nda, aynı toplumda bir arada yaşamının, az önce izah edilen gerekçeler sebebiyle zorunlu kıldığı insanî ilişkilerin mubah (meşru, caiz) olduğu müslümanlara bir nimet ve kolaylık olarak ayet-i kerimede *açıklanmış/deklare edilmiş*; ve böylece Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili son düzenlemeler açıkça ve hukukî (resmî, fikhî) olarak esasa bağlanmış oldu. Tabii ki, bu son düzenleme, Ehl-i Kitab statüsünde olan tüm gayr-i müslimleri -ki mecus diye tanınan İran dinleri mensupları dahildir- kapsamaktaydı. Zira ayetin ifadesi hem umumî idi, hem de her hangi bir istisnânın, yani teknik ifadesiyle tahsisin olduğu ne Kur'an'da ne de sahih sünnette sabittir. Kısaca İslam, içtimaî gerçeklerden hareketle müslümanların kolaylığı için tüm gayr-i müslimleri Ehl-i Kitab statüsünde *kabul etmiştir*.

⁵⁴⁷ Jonh Kean, inanç farklılığına rağmen insanların bir arada barış içinde yaşamaları fikrini daha İslam'ın ilk dönemlerinde müslümanların düşündüğünü öğrendiğinde buna inanmadığını, halbuki bu problemin çözülmesi konusunda Avrupa'nın henüz yeni fikir birliğinde olup bu konuda kafa yorduklarını içtenlikle belirtmesi -belki itiraf etmesi- çok ilginç bir durumdur; bkz., Kean, "*Sekülerizmin Krizi'nin Müzakereleri'ne Cevap*", 181.

⁵⁴⁸ Attas, *İslam ve Laisizm*, 115.

Nitekim Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili nazil olan en son ayet-i kerimenin (Maide 5/ 5), Allah'ın müslümanlara olan nimetinin ve rahmetinin zikredilmesi bağlamında (siyak-sibak) gelmiş olmasından da, bu statünün müslümanların kolaylığı için olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴⁹

Ayetlerde Ehl-i Kitab statüsü çerçevesinde ifade edilen söz konusu hususlar, esasen zaten muhtaçti. Nitekim cizye daha İslam öncesinde Bizans ve İran'da, eli silah tutan ve kendi dinlerinden olmayanlardan, yani onlara göre kafir olanlardan bir çeşit vergi olarak alınıyordu.⁵⁵⁰ Hatta İslam'daki cizye kelimesinin farsçadan geçtiği bile savunulmuştur.⁵⁵¹ İslam'da da cizyenin aslen önceden de mübah olduğu görülmektedir.⁵⁵² Aynı şekilde İslam'a göre, başka dinlere mensup olanlarla evlenmek⁵⁵³ ve onların kestiklerini (zebah) yemek⁵⁵⁴ önceden beri mübah idi. Fakat bu görüşlerin delilsiz olduğu iddiasında bulunulmuştur.⁵⁵⁵

Ancak bizzat bu itirazın kendisinin delilsiz olduğu görülmektedir. Zira "ya İslam ya ölüm" nuamelesini ve böylece cizyenin yasaklanmasını öngören ayet-i kerimeler,⁵⁵⁶ müşrik araplarına gelmiş ve sadece onlara uygulanmıştır. Benzer şekilde kesilenler (zebah) konusundaki yasaklamaları içeren ayet-i kerimelerin⁵⁵⁷ ilk inenlerin, Mekke döneminin sonlarında indiği⁵⁵⁸ ve arap müşriklerine yönelik olduğu⁵⁵⁹ görülmektedir. Bu arada ayetlerde, aslen haram olanın sadece, Allah'tan başkası için ibadet niyetiyle kurban edilenlerin olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶⁰ Öte yandan nikah konusunda yasaklama ifade eden ayet-i kerimelerin⁵⁶¹ de, Medine döneminde ve Hudeybiye Sulhu sonrası nazil olduğu⁵⁶² ve arap müşriklerine hitaben geldiği⁵⁶³ görülmektedir.

Ehl-i Kitab statüsündeki cizye, kesim (zebah) ve nikah konularında önceden beri bir yasaklanmanın olmadığını tespit ettikten sonra, bu konuların tam tersine esasen önceden beri caiz olduğuna dair nasların var olduğuna işaret etmek gerekmektedir.

Nitekim Tahavî, acemlerin tümünden, yani arap müşriklerinin dışındaki tüm gayr-i müslimlerden cizye alınacağına, bir başka ifadeyle tümünün Ehl-i Kitab statüsünde olduklarına dair

⁵⁴⁹Nitekim Halis Albayrak, ayetlerin doğru anlamını ve Kur'an'ın bütünlüğünü yakalamada, ayetin içinde bulunduğu bağlamın (siyak-sibak) öneminli olduğunu vurgulamaktadır; bkz., Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine - Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Bayrak mtb., İstanbul 1992, 46-47.

⁵⁵⁰Corci-Zeydan, I, 295-297; Mazaherî, 151-152.

⁵⁵¹Corci Zeydan, I, 297. Elmalılı Hamdi Yazır, cizyeye benzer bir verginin önceden Bizans ve İran'da uygulandığı bilgisine itiraz etmemekle beraber, cizye kelimesinin farsçadan geçtiği görüşüne iltifat etmemektedir; bkz., Yazır, IV, 314.

⁵⁵²Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, V, 264 ve bkz., Tirmizî, Tefsir, 38/ 39; Ahmed, I, 227, 326; Hakim, II, 469.

⁵⁵³Cessas, II, 18; İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 56, XXXII, 186 ve *Minhac*, VI, 14; Tabatabaî, *Mizan*, V, 208.

⁵⁵⁴Süheylî, II, 361-363; İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 56, XXXII, 186 ve *Minhac*, VI, 14; Tabatabaî, *Mizan*, V, 208.

⁵⁵⁵Abdurrahman el-Vekil, *er-Ravdü'l-Ünf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bni Hişam'a Talik*, Abdurrahman es-Süheylî (581), m. y., b. y. ty., II, 361.

⁵⁵⁶Tevbe, 9/ 1-28.

⁵⁵⁷Bakara, 2/ 173; Maide, 5/ 3; Enam, 6/ 118-119, 121, 138, 145; Nahl, 16/ 115.

⁵⁵⁸Mevduđî, *Tefhim*, I, 433, III, 9 ve bkz., Yazır, III, 574, V, 226.

⁵⁵⁹İbn Teymiyye, *Minhac*, VI, 14.

⁵⁶⁰Bkz., Abderî, III, 212; Hattabî, *Mevahibü'l-Celil*, III, 213-214; Uleyş, II, 414, 417; Fevzan, 109, 112.

⁵⁶¹Bakara, 2/ 221; Mümteħine, 60/ 10.

⁵⁶²İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 56, XXXII, 186; İbn Aşur, *Tefsir*, II, 359; Kutub, I, 239; Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1139-1140.

⁵⁶³Şafîî, *Ahkamü'l-Kur'an*, ed. Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî (458 h.), tık. Abdülğani Abdulhalik, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980, I, 186; Taberî, *Camii'l-Beyan*, *Camii'l-Beyan*, I, 376; İbnü'l-Münzir, *İşraf*, I, 75; Beyhakî, *Sünen*, VII, 171; Kurtubî, II, 67; İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 56, XXXII, 186; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 265; Alusi, II, 118; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 349-350; İbn Aşur, *Tefsir*, II, 359; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 383; Bu arada farklı görüşlere yer verildiği ve işaret edildiği de olmaktadır; bkz., Şafîî, *Ahkamü'l-Kur'an*, I, 186-187; Taberî, *Camii'l-Beyan*, I, 376; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, I, 157; Alusi, II, 118.

delil olarak bir hadis-i şerif zikretmektedir. Söz konusu bu hadis de, Mekke döneminde varit olmuş- tur;

Ebu Talib'in ölüm döşeginde hasta olarak bulunduğu bir sırada Hz. Peygamber amcasına ziyarete gider, ve orada Ebu Cehil, Muğire gibi azılı İslam düşmanları dahil olmak üzere Kureyş'in eşrafından kalabalık bir gurup bulunuyordu. Oradaki Kureyş müşrikleri hemen, Ebu Talib'e yeğenini ilahlarına hakaret ediyor diye şikayet ettiler. Amcası Ebu Talib'in, "Ne oluyor? Kavmin senden şikayetçi" diye sorması üzerine Hz. Peygamber, "Ey amcacığım, ben onları tek bir söze çağırıyorum; öyle ki, tüm araplar ona inanacak/boyun eğecek ve *acemler onlara cizye vereceklerdir*" şeklinde karşılık verdi. Devamında bu sözün kelime-i tevhitte başkası olmadığını belirtti.⁵⁶⁴

Çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutmak mümkünse de,⁵⁶⁵ bu hadis-i şerif, cizyenin önceden beri mübah olduğuna delil olacak niteliği haizdir.

⁵⁶⁴ Tirmizî, Tefsir. 38/ 39; Ahmed, I, 227. 326; Hakim, II, 469.

⁵⁶⁵ Hadisi, senet açısından tenkide tabi tutmak mümkün olacağını fark ederek Tahavî, senette geçen ravinin zayıf kabul edilen Yahya b. Ammare olmadığına, bilakis sika/güvenilir olan Yahya b. Abbade olduğuna dikkat çekmektedir (bkz., Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, V, 266). Mübarekfürî'nin de, bu değerlendirmeyi desteklediği görülmektedir (bkz., Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübarekfürî (1353 h.); *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Camii't-Tirmizî*, thk. Osman Abdurrahman Muhammed, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire 1992, IX, 99). Tirmizî, Hakim ve Zehebî hadis'in sahihliğini teyit etmektedirler (bkz., Tirmizî, Tefsir. 38/ 39; Hakim, II, 469; Zehebî, *Taakkubat*, II, 469). İbnü'l-Arabî ve Benna'nın yaptıkları şerhlerinde, bu kanaate itiraz etmedikleri görülmektedir (bkz., İbnü'l-Arabî, *Aridatü'l-Ahvezî bi Şerhu Camii't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, VI, 305; Benna, XVIII, 258-259). Kaldı ki, Yahya b. Ammare bile olsa, bu raviyi sika kabul edenlerin bulunduğu dikkat çekilmektedir (bkz., Şuayb el-Amavut, *Şerhu Müşkili'l-Asâr'a Talik*, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (321 h.), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1994, V, 265 ve bkz., Benna, XVIII, 258-259). Bu hadis-i şerifin, bu şekliyle sadece İbn Abbas'tan (bkz., Benna, XVIII, 258-259) mürsel olarak rivayet edilmiş olması, tenkit konusu yapılabilir. Ancak bu, zayıf bir tenkit olmak durumundadır. Zira İbn Abbas'ın bu olayı büyük bir ihtimale, o mecliste bulunan babası Abbas'tan bizzat dinlemiş olması mümkündür. Diğer taraftan sahabe mürseli, hadis tekniği açısından esaslı bir ret sebebi olmamaktadır. Kaldı ki, böyle olma durumunda İbn Abbas kanalıyla günümüze ulaşan hadislerin büyük çoğunluğunu reddetmek gerekecektir. Takdir olunacağı üzere bu, savunulabilecek bir durum değildir. Bunun ötesinde hadisin metin açısından da değerlendirilmeye tabi tutulması mümkündür. Müslümanlara ve onları destekleyen Beni Haşim'e karşı yürütülen üç yıllık ambargonun daha yeni sona erdirildiği, büyük bir ihtimale de Hz. Peygamber'in sevgili eşi Hz. Hatice'nin de, yakında vefat edeceği hastalığa yakalanmış durumda olduğu ve hamisi olan amcası Ebu Talib'in ölüm döşeginde bulunduğu -ki başka rivayetlerden Ebu Talib'in hemen o mecliste öldüğü öğrenilmektedir (bkz., Buharî, Cenaiz, 81; Müslim, İman, 39)-, kısaca Hz. Peygamber'in ve müslümanların son derece zayıf olduğu bir zamanda ve cizye ayetinin nazil olmaşından yaklaşık on yıl öncesinde, tüm Arabistan'ın İslam'a boyun eğeceğinden ve arap müşrikleri dışındakilerinin de cizye vereceğinden bahsetmesi eleştiriye açık garip bir durum değil midir diye bir tenkit yöneltmek mümkündür. Hadise değinmiş ve şerh yapmış olan alimlerin-bu hususa hiç dikkat çekmedikleri görülmektedir (bkz., Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, V, 264-266; İbnü'l-Arabî, *Arizatü'l-Ahvezî*, VI, 305; Mübarekfürî, IX, 99; Benna, XVIII, 258-259). Burada akla ilk önce iki ihtimal akla gelmektedir; biri, 'cizye' lafzının, lafzi rivayet değil, manevî rivayet olması sebebiyle orijinal lafız olmayıp dünya nimetleri ve metalleri anlamında ganimet/ler (ج الغنائم) veya benzeri kelimenin yerine kullanılmış olması ihtimali; diğeri ise, ravi tarafından açıklama yapmak vb. niyetle orijinal metne ilaveten kullanılmış, yani teknik ifadesiyle müdrec bir lafız olması ihtimalidir. Cizye kelimesinin içinde yer aldığı cümle- nin (ve *acemler onlara cizye verecektir* - و تؤدي إليهم العجم الجرية) anlamı ve yapısı, ganimet veya benzeri bir kelimenin kullanılma- sına müsaat değildir, zira ganimet verilmez alınır. Cizye kelimesinin müdrec bir lafız olması da pek mümkün gözükmemektedir; zira müdrec lafızlar, genelde orijinal metnin ya başında ya sonunda yer almakta; ortalarında yer alsa dahi kaldırıldığında/hazfedildiğinde orijinal metnin anlamını bozmayaacak şekilde bulunmaktadırlar. Ayrıca gerek hadisin metninde gerekse kaynaklarda, bu ihtimalleri destekleyecek her hangi bir delil veya karine tespit edilememiştir. Şüphesiz bu hadîşdeki cizye kelimesinin, sonradan uygulandığı üzere teknik anlamını haiz olmadığı açıktır. Bizans ve İran'da cizye benzeri bir uygulamanın varlığı, hatta cizye kelimesinin de İran'dan geçme olduğu iddiası hatırlanacak olursa, bu kelimenin sadece yabancıardan alınan bir çeşit vergi anlamına geldiğini kabul etmek mümkündür. Arapların, cizye kelimesinin bu anlamına tamamen yabancı olma- dıklarını, gerek Hz. Peygamber'in bu hadisinin vürudu gerekse cizye ayetinin (Tevbe, 9/ 29) nüzulü esnasında bu kelimeye ve anlamına hayret edip "Nedir bu? Nasıl bir şeydir? Yeni şeyler mi türetiyorsun?" vb. şekilde itirazlarda buldukları kaynaklar- da yer almaması, bu durumu desteklemektedir. Diğer taraftan Kur'an'ın, müslümanların dünyada zafere ulaşıp galip gelecekleri- ni vadeden ayetlere (Rum, 30/ 47; Saffat, 37/ 171-173; Mümin, 40/ 51), Mekke'de müslümanların büyük zorluklar içinde olduğu, o kadar ki, Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldıkları dönemlerde yer verdiği (bkz., Mevdudi, *Tefhim*, V, 9, 123; Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 819, 908) göz önüne alınırsa, Hz. Peygamber'in böyle bir vaatte bulunması garip bir durum değildir. Ayrıca bu vaadi, Hz. Peygamber'in her durum ve şart altında dahi ideal sahibi olması, ileri görüşlü olması gibi güçlü şahsiyetine bağlamak mümkündür. Şu noktada görünen o ki, metne yönelik söz konusu bu tenkit, dikkate alınmaya ve daha geniş bir incelemeye tabi tutmaya değer olmakla beraber, hadisin delil olmasına mani bir durum oluşturmamaktadır.

Önceden helal olduklarına dair kesim (zebah) ve nikah konuları için nasslarda somut delillerin bulunduğu da dile getirilmiştir. Nitekim Tabatabaî, bu konulara ilişkin söz konusu ayette (Maide, 5/ 5) yer alan من قبلكم (öncenizde, sizden önce, önceden) ifadesinin farklı anlamlara gelebileceğine işaret etmekte, ve bunlardan birinin ise, ‘önceki ayetlerde/önceden helal kılındığı üzere ..’ anlamı olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁶ Tabatabaî’nin, kendileri ile evlenilmesi yasak olanlarla ilgili nazil olan ayet-i kerimelerde⁵⁶⁷ evlenilmesi yasak olanlar sayıldıktan sonra “Bunun dışındakiler size helal kıldı” (ما وراء ذلكم)⁵⁶⁸ buyurulmasını da ayrı bir delil olarak zikrettiği görülmektedir.⁵⁶⁹ Zira ayet-i kerimede, Ehl-i Kitab kadınları, daha doğrusu gayr-i müslim kadınlar evlenilmesi yasak olanların arasında sayılmamıştır.

Nitekim söz konusu ayetimiz (Maide, 5/ 5), inanç faktörünün yemek ve evlenme konularının fikhî hükümlerinde etkin olmadığını ve inanç farklılığının bu konularda bir mani oluşturmadığını göstermektedir.⁵⁷⁰ Yani ayete göre bu konular, dinî birer akit/işlem değil,⁵⁷¹ aksine sosyal/içtimaî bir akittir. Nitekim cahiliyede de, evlilik akdi dinî bir akit olarak değil, sosyal/içtimaî bir akit olarak görülmekteydi.⁵⁷²

Yine Tabatabaî, kesim (zebah) konusunun ise önceden beri helal olduğunu ve mubahlık durumu üzerinde hükmü devam ettiğini ifade etmektedir.⁵⁷³ Nitekim sahabenin Hz. Peygamber’in bilgisi dahilindeki uygulamaları ve Hz. Peygamber’in bizzat kendi uygulamaları da, bu hususu desteklemektedir. Zira Ehl-i Kitabın yemekleri ve onlarla evlenme ile ilgili ayetin (Maide, 5/ 5) nazil olmasından çok önce, Hayber fethinde sahabenin Hz. Peygamber’in bilgisi dahilinde Yahudilerin hayvansal ürünlerini de ganimet alıp yedikleri,⁵⁷⁴ ve ayrıca Hz. Peygamber’in de bizzat Yahudi kadının davetine iştirak etmek suretiyle onun ikram ettiği zehirli koyundan bir lokma yediği o meşhur olay,⁵⁷⁵ günümüze ulaşan rivayetler arasında bulunmaktadır.

Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayetlerin üslupları, bu tabloya, yani ilgili ayetlerin içerdiği hükümlerin, vaz’ edilmiş (konmuş, teşri edilmiş) yeni hükümler olmadığı gerçeğine paralellik arz etmektedir. Nitekim önce nazil olan cizye ayetinde (Tevbe, 9/ 29) “cizye almanız helal kılındıkıldım/kıldık (أحللنا / أحلت / أحل لكم); cizye almanıza izin verildi (أذن لكم); cizye almanızda bir mahzur yok (لا حرج لكم)” vb. ifadeler kullanılmamış, “onlar cizye verinceye kadar.. - حتى يعطوا الجزية..” şeklinde buyurulmuştur.

Daha sonra Veda Haccı’nda nazil olan ayette ise (Maide, 5/ 5), “Bugün size temiz şeyler helal kılınmıştır” diye buyurarak başlamaktadır. Bilinmektedir ki, temiz şeyler Veda Haccı’nda değil, çok

⁵⁶⁶Tabatabaî, *Mizan*, V, 208.

⁵⁶⁷Nisa, 4/ 22-24.

⁵⁶⁸Nisa, 4/ 24.

⁵⁶⁹Tabatabaî, *Mizan*, V, 208.

⁵⁷⁰Şeltut, 291.

⁵⁷¹Salt dinî bir işlem olan, Allah’tan başkasına ibadet niyetiyle kurbanın dört aslı haramlardan sayıldığı önceden ifade edilmişti; bkz., Maide, 5/ 3 ve bkz., Abderî, III, 212; Mağribî, III, 213-214; Uleyş, II, 414, 417; Fevzan, 109, 112.

⁵⁷²Günaltay, “*Kablel İslam Araplarında İçtimaî Aile*”, 75.

⁵⁷³Tabatabaî, *Mizan*, V, 208.

⁵⁷⁴Müslim, Cihad, 72; Ebu Davud, Cihad, 127; Nesai, Dahaya, 38; Ahmed, I, 381, 408, 426, 442, 443; Darimi, Siyer, 56.

önceleri,⁵⁷⁶ hatta Mekke döneminde helal kılınmıştı.⁵⁷⁷ Öte yandan daha önce nazil olan ayetlerde Allah'ın her şeyi insanlar için yarattığı ifade edilmişti.⁵⁷⁸ Zaten tüm bu ayetler, 'eşyada aslolan ibahadır' genel kaidesini oluşturmaktadır. Buna göre, Veda Haccı'nda nazil olan bu ayet-i kerime, bu ifadelerinde yeni bir hüküm koymadığı açık olup, sadece bu temel hususu tekrar hatırlatmış olmaktadır.⁵⁷⁹ Ayet-i kerime, böyle bir giriş yaparak sonraki hükümleri bu temel hususun çerçevesine yerleştirmektedir.⁵⁸⁰ Görülmektedir ki, ayetin, yemek ve nikah konusundaki mubahlığı, "size helal kılındı/kıldım/kıldık" şeklinde ifade etmemesi, fakat "size helaldir - حل لكم" diye buyurması bu anlayışa uygun düşmektedir.

Karşımızdaki bu tablo, Ehl-i Kitab statüsünün, müslümanların bir hakkı olarak açıklandığı/deklare edildiği, yani vaz' edilen yeni bir hüküm olmadığı şeklindeki içtimaî yaklaşımın görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Her ne kadar, ilk önce o asrın Arabistan'ında arap müşrikliğinin ve müşriklerinin yaygın olması sebebiyle Yahudi ve Hristiyanlara ayrı bir muamele yapıldı gibi gözükmekteyse de, karşımızdaki bu tabloya göre, esasen arap müşriklerine ayrı bir muamele yapıldığı görülmektedir. Bu husus, içtimaî yaklaşımla paralellik arz etmektedir.

Tarihin seyri içinde müslümanların uygulamaları açısından Ehl-i Kitab statüsüne bakıldığında, içtimaî yaklaşımı daha iyi değerlendirme imkanı olacaktır.

a. Müslümanların Ehl-i Kitaba Yönelik Uygulamaları

i. Hz. Peygamber Dönemi:

Hz. Peygamber dönemine bakıldığında, önceden de ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in arap müşrikleri dışında Arabistan'da bulunan tüm gayr-i müslimlerden cizye aldığı ve Hayber fethinde Yahudi kadının ikram ettiği eti yediği bilinmektedir.

Sahabenin de, Hayber fethinde Yahudilerin kestiklerinden yediği ve ayrıca bu savaş esnasında muta' nikahı yaptıkları bilinmektedir.⁵⁸¹ Hamidullah, bu muta'nın muhtemelen Yahudi kadınları ile olduğunu belirtmektedir.⁵⁸² Ancak muta'nın, cahiliyede de normal bir evlilik olarak görülmediği⁵⁸³ ve zaten o fetih esnasında yasaklandığı bilinmektedir.⁵⁸⁴

Bunların yanı sıra Kesler, eserinde Abdurrezzak'ın Musannef'ini kaynak olarak Hz. Peygamber'in, "Ehl-i Kitabın kadınlarıyla nikahlanmanızda bir beis yoktur. Ancak Hristiyan arapların

⁵⁷⁵Buhari, Hudud, 24; Ebu Davud, Diyet, 6.

⁵⁷⁶Bakara, 2/ 168, 172; Müminun, 23/ 51.

⁵⁷⁷Araf, 7/ 32, 157; Nahl, 16/ 114; Taha, 20/ 81. Bu sureler ise mekkîdirler; bkz., Yazır, IV, 7, V, 226, 417.

⁵⁷⁸Bakar, 2/ 29.

⁵⁷⁹Aynı surede, bu konunun iki yerde daha hatırlatıldığı görülmektedir; bkz., Maide, 5/ 4, 88.

⁵⁸⁰Nitekim Şeltut'un da, bu noktaya dikkat çektiği görülmektedir; bkz., Şeltut, 291. Aynı surenin devamında müslümanlara hitaben, "Allah'ın helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmayınız" diye buyurulması, ve böylece müslümanlardaki, temiz şeyleri gerek takva gerekse başka endişelerle helal olan şeyleri haram yapma eğilimine dikkat çekilmesi ve böyle bir tehlikeye karşı müslümanların uyarılması konumuz açısından ilgi çekicidir.

⁵⁸¹Buhari, Meğazi, 38, Nikah, 31, Zebaiih, 28; Müslim, Nikah, 29-32; Tirmizî, Etme, 6; Nesaî, Nikah, 71; İbn Mace, Nikah, 44; Muvatta, Nikah, 41; Ahmed, I, 79, 103.

⁵⁸²Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 595.

⁵⁸³Bkz., Yavuz Ünal, "*Hadis Verilerine Göre Muta' Nikahı*", 156, 160, 176.

⁵⁸⁴Cevad Ali, V, 537; Birru, 264; Yavuz Ünal, "*Hadis Verilerine Göre Muta' Nikahı*", 156, 160, 176.

kadınlarıyla evlenmeyiniz” diye buyurduğuna yer vermektedir.⁵⁸⁵ Fakat Abdurrezzak’ın, eserinde söz konusu rivayeti, Ata’nın sözü olarak, yani maktu hadis (tabiin sözü) olarak tahrir ettiği dikkate alınrsa, araştırmamızın bu rivayeti, sehven/yanlışlıkla merfu hadis (peygamber sözü, hadis-i şerif) olarak görmüş olması mümkündür.

Yine Şahin, makalesinde konumuzu ilgilendiren şöyle bir hadise yer vermektedir:

Hiz. Muhammed’in, Hıristiyan din adamları ve kiliseleriyle ilgili olarak 1 Ağustos 632 tarihinde yayınladığı ve günümüze kadar gelmiş olan emirname aynen şunlar vardır: .. Bir müslüman, bir Hıristiyan kadınla ilişkide bulunursa, onun, kilisesinde ibadet etmesine engel olmamalıdır.⁵⁸⁶

Şahin, hadise bir hadis eserini değil, çağdaş bir eseri, Haydar Bammat’ın eserini⁵⁸⁷ kaynak göstermektedir. Haydar Bammat’ın eserine ulaştığımızda, onun da söz konusu hadise hiç bir kaynak vermediği görülmüştür.⁵⁸⁸ Ancak bu hadisi, biz çalışmamız esnasında gerek hadis gerekse diğer kaynaklarda tespit edemedik. Şahin’in verdiği tarih, hicrî olarak 7 Cemazielevvel 11’e tekabül etmektedir⁵⁸⁹ ki, bu tarihte Hz. Peygamber vefat etmiş bulunuyordu.⁵⁹⁰ Araştırmacı bu tarihi hataen vermiş olsa gerekir; zira kaynak aldığı eserde, Bammat’ın, hicretin ilk yılı olan 1 Ağustos 623 tarihini verdiği görülmektedir. Ancak hicretin ilk yılında esasen Hıristiyanlarla değil, Yahudilerle muhatap olduğu düşünülecek olursa, Hz. Peygamber’in Hıristiyanlarla ilgili bu kadar ayrıntılı bir emirname yayınlamasının pek mümkün gözükmemesi dolayısıyla Bammat’ın bu verisi de savunulabilir olmaktan uzaktır. Diğer taraftan Hz. Peygamber dönemindeki yazılı belgelere tarih atılmadığı⁵⁹¹ ve yayınlanmadığı düşünülecek olursa, bu hadis, oldukça şüpheli bir duruma düşmektedir.

Bunun dışında, Ka’b b. Malik’in bir Yahudi kadın ile evlenmek istemesi üzerine Hz. Peygamber’in; “Onu bırak; zira o sana layık değildir” (دعها فإنها لا تحصنك)⁵⁹² şeklinde tavsiyede bulunduğu kaynaklarda yer alan rivayetler arasındadır.⁵⁹³ Ancak bu rivayetin hadis eserlerinde geçtiğini tespit edilememiştir.⁵⁹⁴ Cessas’ın ise, bu hadise yer verdikten sonra hadisin zayıf olduğunu, sahih olsa bile ancak bir tavsiye bildireceğini belirttiği görülmektedir.⁵⁹⁵

Tabiîn alimlerinden Zührî’nin, Hz. Peygamber’in hayatında kavminden bir adamın Ehl-i Kitaptan bir kadınla (امرأة من اهل الكتاب) evlendiğini rivayet ettiği bildirilmektedir.⁵⁹⁶ Ancak Zührî’nin bu rivayetinde ne adamın ismi açıklanmakta ne de bu olayın biseyin hangi yıllarında gerçekleştiği belirtilmektedir. Bu olay acaba, Ehl-i Kitab. statüsünde olanlarla evlenmenin helal olduğunu hukukî

⁵⁸⁵ Kesler, 150.

⁵⁸⁶ Şahin, 365-366 (Vurgu bize aittir).

⁵⁸⁷ Bkz., Şahin, 366.

⁵⁸⁸ Haydar Bammat, *İslam’ın Çehresi*, çev. Osman Fehmi Giritli, Sancar Yayınları, İstanbul 1975, 58.

⁵⁸⁹ Unat, *Hicri Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994, 2.

⁵⁹⁰ Mehmet Apaydın, *Resulullah’ın Günlüğü (Medine Dönemi Yeni Kronolojisi)*, Paşahan mtb., İstanbul 1995, 138.

⁵⁹¹ Hamidullah’ın, Hz. Peygamber’in vesikalari ile ilgili eserinde bu hususu açıkça gözlemek mümkündür; bkz., Hamidullah, *Vesaiku’s-Siyase*.

⁵⁹² Kasımî, “Namusuna layık olamaz” (لا تحصن مايك) şeklinde aktarmaktadır; bkz., Kasımî, VI, 1875.

⁵⁹³ Cessas, II, 17; Serahsî, *Mebcut*, IX, 41; Kasımî, IV, 1875.

⁵⁹⁴ Wensinck, *el-Mucemü’l-Müfehres*, I, 473, II, 353-357, VII, 167-168 ve *Miftah*, 506-511; Muhammed Abdulkadir Ata, *Feharisu Tuhfeti’l-Eşraf*, Müessesetü’l-Küttübi’s-Sekafiyye, Mekke 1994, V, 317; *Mevsuatü’l-Hadisi’s-Şerif*, CD-ROM. Sakhr Software Co., Kahire 1995.

⁵⁹⁵ Cessas, II, 17.

⁵⁹⁶ Abdurrezzak, VII, 178; Kasımî, VI, 171.

olarak deklare eden ayet-i kerimenin (Maide, 5/ 5) nazil olmasından sonra mı gerçekleşti? Bu ayet ise, Hz. Peygamber'in vefatından bir kaç ay önce nazil olmuştu. İbn Teymiyye'nin, Hudeybiye antlaşmasının hemen sonrasında sahabeden, bir Yahudi veya Hristiyanla evli olanların bulunmadığına dair verdiği bilgi,⁵⁹⁷ şayet doğru kabul edilecek olursa, Zührî'nin bahsettiği o şahsın, hicrî 6. yıldan sonra bu evliliği gerçekleştirdiği kabul edilmelidir. Zührî'nin kabilesinin hangi yıl müslüman olduğunun tespit edilmesinin, bu konuda yararlı olabileceğini düşünmek mümkündür. Ancak söz konusu şahsın kavminden önce müslüman olabileceği ihtimali dikkate alınır, kavminin ne zaman müslüman olduğunu bilmek bağlayıcı bir veri olmayacaktır. Ayrıca şahsın, ismi açıkça zikredilmediği için, kim olduğu bilinmemektedir.

Öte yandan bu olayın, Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde olup olmadığı tamamen kapalı kalmaktadır. Zira bu noktaya ışık tutacak bir veri, ne rivayetin kendisinde ne de kaynaklarda mevcuttur.

Kısaca, ne böyle bir evliliği gerçekleştiren, ne böyle bir olayın ne zaman olduğu ve ne de Hz. Peygamber'in bu olaydan haberdar olduğu bilinmemektedir. Her halükarda, bu olay söz konusu ayetin nüzulünden önce ve Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde vuku bulmuşsa bu durum, içtimaî yaklaşımın, Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili hükümlerin yeni olmayıp bu konuların önceden beri helal olduğu şeklindeki görüşünü destekler niteliktedir.

Öte yandan konumuz açısından, Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalan ve orada uzun yıllar ikamet eden sahabenin yaptıkları merak konusudur. Ne var ki, oraya hicret eden sahabenin bölge halkıyla kaynaştığı, ticaretle iştigal ettikleri, hatta Habeşistan'ın iç mücadelelerinde Necâşi lehinde taraf olup fiilen çatışmalara iştirak ettikleri bilinmekle beraber,⁵⁹⁸ kestikleri (zebah) dahil Habeş halkının yemeklerine karşın tavırlarına ve bir Habeşli ile evlenme gibi olaylara dair hiç bir bilgiye işaret edildiği tespit edemedik.

Netice olarak görülmektedir ki, bisette Hz. Peygamber ve sahabenin, Yahudilerin yemeklerini yediği açık olarak varittir. Ancak Hz. Peygamber'in hayatında ve bilgisi dahilinde Yahudilerle veya diğer gayr-i müslimlerle bir evliliğin gerçekleştiğine dair açık ve kesin bir veri mevcut değildir.

⁵⁹⁷İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 56.

⁵⁹⁸Hasan Mekki Muhammed Ahmed, *Hıvaru Rasuli'l-İslam aleyhi's-Salam ma'a İfrikıya*, Dirasat İfrikıyye, 10 (1993), 50-53.

ii. Sahabe Dönemi:

Biset sonrasında ise, sahabenin Yahudi ve Hristiyan kadınları ile evlendiği konusu kaynaklarda yaygın bir şekilde yer almakta,⁵⁹⁹ hatta bu hususun ashabın genel bir uygulaması olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰⁰

Bunun dışında konumuz açısından önem arz eden bir rivayet, dikkat çekmektedir. Huzeýfe'nin bir Mecusi ile evlendiği, rivayetler arasında yer almaktadır.⁶⁰¹ Hatta Huzeýfe'nin evlendiği Mecusi eşinin ismi dahi, Şirin Duht (شیرین دحت) diye zikredilmektedir.⁶⁰² Ancak Huzeýfe'nin bir Yahudi⁶⁰³ ve Hristiyanla⁶⁰⁴ evlendiği rivayetleri de mevcuttur. Bu durumda ya bu rivayetleri birbirine çelişik kabul etmek gerekecek ya da Huzeýfe'nin başından geçen farklı evlilikler ile ilgili olduğu düşünülecektir. Bu rivayetler mantıkî olarak birbiri ile direk olarak çelişik olmadığından ikinci olasılık daha muhtemel gözükmektedir. Nitekim Huzeýfe'nin bir Yahudiyle veya Hristiyanla evlendiğine dair rivayetleri birbirine çelişik kabul eden bir alim bilinmemektedir.⁶⁰⁵

Bu çerçevede, Huzeýfe'nin bir Mecusi ile evlendiği rivayetinin de, diğer rivayetlerle mantıkî olarak çelişik durumda olmadığını çıkarmak mümkündür. Ancak Huzeýfe'nin bir Mecusi ile evlendiği rivayetinin zayıf olduğu ifade edilmekte,⁶⁰⁶ hatta Yahudi ile evlendiği rivayetinin daha doğru olduğuna işaret edildiği görülmektedir.⁶⁰⁷

Fakat, “öyleyse durup durduk yere Huzeýfe'nin bir Mecusi ile evlendiği rivayeti nereden çıkmıştır” diye bir soru sormak mümkündür. Bu noktada, Said b. el-Müseyyib'in şu rivayeti bir cevap niteliğindedir:

Huzeýfe *Kufe*'de iken Ehl-i Kitabtan bir kadınla evlendiğinde, Hz. Ömer, ayrılmasını ve “Çünkü sen *Mecusi*'lerin toprağında'sın ve ben bir cahilin, ‘ Hz. Peygamber'in sahabeti bir *kafirle* evlendi ’ demesinden, Allah'tan olan *ruhsattan cahil kalmasından*⁶⁰⁸ ve böylece Mecusilerle evlenmelerinden endişe ediyorum” diye yazdı. Sonra onları ayırdı.⁶⁰⁹

⁵⁹⁹ Abdurrezzak, VII, 177-179; İbn Ebi Şeybe, III, 296-297; Sahnun, II, 308; Taberi, *Camiu'l-Beyan*, I, 377; Beyhakî, *Sünen*, VII, 172; Maverdî, *Havî*, IX, 222; Serahsî, *Mebcut*, IV, 210; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, I, 156; Nevevî, *Kütübü'l-Mecmu*, XVII, 340; Ebu Hayyan, II, 164, III, 432; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 266; Aynî, *Binaye*, IV, 542; Suyufî, *ed-Dürri'l-Mensur*, III, 25; Ebu Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali eş-Şaranî (973), *Kesfü'l-Gümme an Cemi'l-Ümme*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II, 85; Alusî, VI, 66; Kasımî, VI, 1871.

⁶⁰⁰ Maverdî, *Havî*, IX, 222.

⁶⁰¹ İbnü'l-Münzir, *İşraf*, I, 76; Beyhakî, *Sünen*, VII, 172; Kurtubî, II, 70; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimne*, II, 434; Ebu Hayyan, II, 164; Hallal, 160, 162; Baltacı-Süleyman, II, 181; Muhammed Nasırüddin el-Elbanî, *İrvau'l-Galîl fi Tahrici Ehadisi Menari's-Sebil*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1987, VI, 301.

⁶⁰² Hallal, 162.

⁶⁰³ Abdurrezzak, VII, 177-178; İbn Ebi Şeybe, III, 296-297; Sahnun, II, 308; Beyhakî, *Sünen*, VII, 172; Maverdî, *Havî*, IX, 222; Serahsî, *Mebcut*, IV, 210; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 340; Ebu Hayyan, III, 432; Aynî, *Binaye*, IV, 542.

⁶⁰⁴ Taberi, *Camiu'l-Beyan*, I, 377; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 266; Ebu Hayyan, II, 164; Hallal, 162.

⁶⁰⁵ Hatta Ebu Hayyan, eserinin bir yerinde Huzeýfe'nin bir Hristiyanla evlendiği rivayetine yer verirken (bkz., Ebu Hayyan, II, 164); aynı eserinin bir başka yerinde ise, sadece Huzeýfe'nin bir Yahudi ile evlendiği rivayetine yer vermiş olması (bkz., Ebu Hayyan, III, 432), ve bu iki rivayeti çelişik olarak ele almaması dikkat çekicidir. Bunun dışında İbn Kudame, bu rivayetleri doğrudan çelişik görmüyorsa da birinin tercih edileceğini savunmaktadır (bkz., İbn Kudame, *Muğnî*, VII, 503, X, 559-560).

⁶⁰⁶ Beyhakî, *Sünen*, VII, 173; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimne*, II, 434; Baltacı-Süleyman, II, 181; Ancak Elbanî'nin bir değerlendirmeye yapmadığı dikkat çekmektedir; bkz., Elbanî, VI, 301.

⁶⁰⁷ Bkz., Beyhakî, *Sünen*, VII, 173; Baltacı-Süleyman, II, 181; Elbanî, VI, 301.

⁶⁰⁸ Kasımî ise, “Allah'tan olan ruhsatı helal kabul etmesinden ..” (يحلال الرخصة) diye rivayet etmiştir; bkz., Kasımî, VI, 1871.

⁶⁰⁹ Abdurrezzak, VII, 178; Kasımî, VI, 1871 (Vurgu bize aittir).

Esasen bu rivayetin kendisi tenkitlere açıktır. Zira bu rivayette Hz. Ömer'in, "sahabe, kafirle evlendi" denmesinden endişe ettiği belirtilmektedir. Rivayetdeki kafir (كافرة) kelimesi çelişkiye yol açmaktadır. Zira Yahudi ve Hristiyanlar da kafirdirler. Şayet endişe sırf Mecusilerle evlenme noktasında ise, Mecusi denmesi gerekirdi.

Başka bir açıdan da, rivayette ruhsattan cahil kalınmasından, bir başka aktarımda ise, ruhsatı helal kabul edilmesinden bahsedilmesi anlaşılır değildir. Madem Mecusiler, Ehl-i Kitabtan değilse, onlarla evlenmeyi ruhsatla ilişkilendirmeye niçin gerek duyulmaktadır. Madem ki, bu anlayışa göre Ehl-i Kitab değil, ruhsatı bilmenin veya bilmemenin pek bir anlamı yoktur. Diğer aktarımda ise daha büyük bir karmaşa mevcuttur. Zira ruhsatı helal kabul etmenin yanlışlığını savunmak pek doğru gözükmemektedir. Allah'ın ruhsatı zaten helal değil midir?

Tenkite açık diğer bir nokta ise, rivayette Hz. Ömer'in, Huzeyfe'nin Kufe'de (yani Mecusilerin vatanında) bulunması sebebiyle Mecusi ile evlendi diye karıştırılması endişesine yer verilmektedir. Halbuki bilinmektedir ki, Kufe'de bulunan bir çok sahabe bir Yahudi veya bir Hristiyanla evlenmiştir.⁶¹⁰ Bu sahabelere Hz. Ömer'in, müdahale ettiğine dair bir olaya rivayetler arasında yer verildiği görülememiştir. Bu durumda Hz. Ömer'in, sadece Huzeyfe'nin evliliğinden endişe ettiğini izah etmek oldukça zor olacaktır.

Böyle bir yazışmayı Hz. Ömer'den Said b. el-Müseyyib'in rivayet etmiş olması da ayrı bir tartışma konusudur. Zira Said b. el-Müseyyib, Hz. Ömer'in hilafetinin 2. veya 4. yılında doğmuştur. Bu vakta dikkate alınacak olursa, her ne kadar onun bizzat Hz. Ömer'den hadis işittiği iddia ediliyorsa da, Hz. Ömer'in vefatında 6 veya 8 yaşında olacağından⁶¹¹ onun Hz. Ömer'den hadis dinlemiş olması sağlıklı gözükmemektedir. Bu nedenle senet açısından mürsel olmaktadır.

Ayrıca Hz. Ömer'den, Mecusi ile evlendi diye anlaşılır endişesi ile değil, tersine halkın müslüman kızları bırakıp Hristiyan kızlara meyleder endişe ile Huzeyfe'nin bir Hristiyanla evlenmesine karşı çıktığı rivayet edilmekte ve bu rivayet(ler)in sahih olduğu da belirtilmektedir.⁶¹² Görülüyor ki, bu rivayetler, önceki rivayeti nakzetmektedir.

Diğer taraftan Said b. el-Müseyyib'in böyle bir rivayette bulunması pek mümkün gözükmemektedir; zira onun, Mecusilerin her konuda Ehl-i Kitab statüsünde olduğu görüşüne sahip olduğu nakledilmektedir.⁶¹³ Şayet Said b. el-Müseyyib, yukarıdaki rivayeti gerçekten nakletmiş olsa idi, bu görüşe sahip olması pek imkan dahilinde olamazdı.

Görünen o ki, Hz. Ömer'e atfen Said b. el-Müseyyib'den nakledilen söz konusu bu rivayet, Huzeyfe'nin bir Mecusi ile evlendiği rivayetini reddetmeye ve bu rivayetin nereden türemiş olduğunu izah etmeye yönelik bir çabanın neticesi gibi gözükmemektedir.

⁶¹⁰ Abdurrezzak, VII, 178-179; Sahnun, II, 308; Beyhakî, *Sünen*, VII, 172; Maverdi, *Havî*, IX, 222; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 340; Suyutî, *ed-Dürri'l-Mensur*, III, 25; Şaranî, II, 85.

⁶¹¹ Bkz., Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1990, IV, 218.

⁶¹² İbn Kesir, *Tefsir*, I, 266 ve bkz., Taberî, *Camîu'l-Beyan*, I, 378.

⁶¹³ Zürkanî, II, 176; Aynî, *Binaye*, X, 642; Tehanevî, XVII, 95

Hz. Ömer'in, Huzeyfe'nin bir Mecusi ile evlenmesi üzerine ondan boşanmasını istediği şeklinde bir başka rivayet vardır.⁶¹⁴ Ancak bu rivayet, Huzeyfe'nin bir Mecusi ile evlenmesinin lehine, yani bu evliliğin esasta meşru olduğunu gösteren bir rivayettir. Zira Huzeyfe'nin bu evliliği meşru olmasa idi, Hz. Ömer, onun boşanmasını istemez, bilakis bu ilişkiyi derhal fesh eder (tefrîk etmek, lağiv etmek) idi.⁶¹⁵

Huzeyfe'nin bir Mecusi ile evlendiği rivayetine tekrar dönülecek olursa, alimlerin Mecusi ile evlendiği rivayeti kadar Yahudi ile ve Hristiyan ile evlendiği rivayetlerinin de zayıf olduklarını belirttikleri görülecektir.⁶¹⁶ Öte yandan İbnü'l-Münzir ise, Huzeyfe'nin bir Mecusi ile evlendiğini rivayet etmekte ve herhangi bir tenkit getirmemektedir.⁶¹⁷ Ayrıca bu rivayeti kabul edenlerin var olduğu görülmektedir.⁶¹⁸ Burada İbn Hazm'ın aktardığı şu rivayete dikkat çekilmelidir; Huzeyfe'nin bir Mecusi ile evlendiğini anlatan kişinin ifadesini Hasan el-Basrî kabul etmedi. Bunun üzerine bir şahidin daha çıkıp, Huzeyfe ile bizzat konuşup görüşüğünü söyledi ve böyle olduğunu teyit etti.⁶¹⁹

Son olarak, Huzeyfe ile ilgili bu rivayette gerçeklik payı olduğunu kabul etmek yanlış olmayacaktır. Zira daha sonraki dönemlerde Mecusilerle bu insanî ilişkilerin geliştirildiği görülmüştür.

iii. Sahabe Sonrası Dönem:

Sahabe sonrası tabiin ve mütekaddimîn (ilk dönem) alimler arasında şu veya bu şekilde Mecusilerin yemeklerini yemeyi ve onlarla evlenmeyi caiz görenlerin var olduğu bilinmektedir.⁶²⁰

⁶¹⁴ İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 434; Kurtubî, II, 70.

⁶¹⁵ Bkz., Maverdî, *Havî*, IX, 225.

⁶¹⁶ Hallal, 160.

⁶¹⁷ İbnü'l-Münzir, *İşraf*, I, 76.

⁶¹⁸ Maverdî, *Havî*, XIV, 293; İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 18 ve bkz., Kurtubî, II, 70.

⁶¹⁹ İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 18.

⁶²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr eş-Savîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1988, 264; İbnü'l-Münzir, *İşraf*, I, 76 ve *Kütübü'l-İcma*, çev. Abdülkadir Şeher, Gaye mtb., Ankara 1983, 40; el-Kadî Abdulvehhab b. Ali b. Nasr (422 h.), *el-Muavvene ala Mezhebi Alimi'l-Medineti'l-İmam Malik b. Enes*, thk. Hamîş Abdülhak, Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, Riyad 1995, II, 800; Maverdî, *Havî*, IX, 225, XIV, 291, 293; İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 17-19 ve *Fasl*, I, 197-198; Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr (463 h.), *el-İstizkar el-Camî' li'l-Mezahibi Fukahai'l-Emsâr*, thr. Abdulmu'î Emin Kal'acı, Mütessesetü'r-Risale, Kahire 1993, XVI, 268; Serahsî, *Mebusut*, X, 119; Kaffal, VI, 387; Tabresî, cüz X, 45; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafid (595 h.), *Bidayetü'l-Müctehid ve-Hihayetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Beyrut 1988, II, 44; Razi, III, 535, XXXI, 40; İbn Kudame, *Muğnî*, X, 559-560; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 342; Karafî, IV, 322.; İbn Teymiyye, *Mecmu*, VIII, 100; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 435; Ebu Hayyan, III, 431; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 21; Aynî, *Binaye*, X, 642; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 65 ve *es-Seylü'l-Cerrari'l-Mütedeffik ala Hadaiki'l-Ezhar*, thk. Mahmud İbrahim Zayid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II, 253-254; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 185; Kasımî, VI, 1863; Şelebi, *Ahkam*, 224 ve bkz., Ebu Yusuf, 117; İbn Abidin, II, 290. Tahavî'nin, "Mecusilerden cizye alınması bu anlamdan dolaydır, (yani) acem oldukları (ve) kadınları ve kestikleri helal olan kitap ehli oldukları içindir. (و كان أخذ الجزية من المجوس لهذا المعنى لأنهم عجم، لأنهم أهل كتاب تحمل نسأؤهم و توكل به ذبايحهم). Nitelikim onlar konusunda Ali, Ömer, Osman gibi Hulefa-i Raşidin bu görüşe uymuşlardır" şeklindeki ifadelerine bakarak (bkz., Tahavî, *Şerhu Müskili'l-Asar*, V, 266) onun da, bu görüşe sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu ifadenin içinde bulunduğu bağlama (siyak-sibak) ve konuya dikkat edildiğinde (bkz., Tahavî, *Şerhu Müskili'l-Asar*, V, 264-269), ifadeden bir olumsuzluk edatının yanlışlıkla düştüğünü ve buna göre ifade "Mecusilerden cizye alınması bu anlamdan dolayı, (yani) acem oldukları içindir, yoksa kadınları ve kestikleri helal olan kitap ehli oldukları için değildir. (و كان أخذ الجزية من المجوس لهذا المعنى لأنهم عجم، لا لأنهم أهل) "

"(كتاب تحمل نسأؤهم و توكل به ذبايحهم)" şeklinde olacağını farketmek mümkündür. Ancak Arnavut, tahkikinde buna dikkat çekmemiştir (bkz., Arnavut, *Şerhu Müskili'l-Asâr'a Tahkik*, VI, 266). Bu durum, ya onun bu noktayı görmemiş yada orijinal metinde bu olumsuzluk edati bulunmakla beraber matbaada dizgi işlemi esnasında bu edatın yanlışlıkla düştüğünden kaynaklanmaktadır. Fakat mevcut baskıya bir hata-doğru cetveli eklenmemiş olduğu için bunu belirlemek mümkün olamamıştır. Her halukarda, bu metinde var olan/olması gereken bir olumsuzluk edatının düştüğü kağıtine varıldığından söz konusu görüş sahipleri arasında Tahavî'ye yer verilmemiştir.

Sonraki asırlarda dünyanın her tarafına yayılan müslümanların, gerek Orta-Doğuda gerek Afrika'da ve gerekse Asya'da Yahudi ve Hristiyan olmayıp diğer dinlere mensup olan yerli halklarla insani ilişkilerde buldukları, onları her konuda Ehl-i Kitab statüsünde gördükleri ve onlarla evlendikleri bilinmektedir.⁶²¹ Bu uygulama bazı zamanlarda ve bazı bölgelerde çok yaygın iken, başka zamanlarda ve bölgelerde nadir olabilmiştir.⁶²² Fakat günümüzde (XX. asırda) bu uygulamaların, tamamen yok olmadığı anlaşılmaktadır.⁶²³

Aslında böylece İslam'ın, o bölgelerde yabancı bir din olarak değil, aksine yerli bir din olarak algılanması ve çok hızlı bir şekilde yayılması sağlandı.⁶²⁴ Buna karşın Hristiyanlık hiç bir zaman böyle algılanmamıştır.⁶²⁵ Değişik bölgelere yayılmış olan müslümanların, ora halklarına Ehl-i Kitab muamelesi yapması ve evlenmeleri, İslam'ın oralarda çok hızlı yayılmasına sebep olmuştur.⁶²⁶

Değişik bölgelerdeki müslümanların tarih boyunca yaptıkları bu uygulama, oradaki müslümanların ve alimlerin caiz gördükleri halde mi olmuştur; yoksa caiz görmedikleri halde mi olmuştur? Bu soruya cevap verecek bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz.⁶²⁷ Bilinen kaynaklarda, alimlerin, Mecusilerin dışındaki din mensuplarının Ehl-i Kitab olup olmadıkları hiç tartışmadıkları belirtilmek-

⁶²¹ Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, 669; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 190, 193 ve "*Ecvibetü'l-Menar*", 268; Marshall Broomhall, *Islam in China: a Neglected Problem*, Morgan and Scott Ltd., London 1910, 229; Rouben Levy, *The Social Structure of Islam*, University Press, London 1969, 46; Razwi, 160-161; Hasan Ahmed Mahmud, *el-İslam fi Asya'l-Vüsta beyne'l-Fethayni'l-Arabî ve't-Türki*, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, b.y. 1972, 56, 57, 226-227; Jubair, 16; Spuler, 378; İzzetî, 188-189, 281-282, 312-313; Monteil, *Afrika'da İslam*, 79; Hamidullah, "*İslam'da Devletler Hususî Hukuku*", çev. Vecdi Akyüz, *İslam Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz, Umut mtb., İstanbul 1995, 204-205; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab*, 138 ve "*Ehl-i Kitab*", X, 517; Farukî ve Luis Lamia el-Farukî, "*İslam Kültür Atası*", çev. Mustafa Okan Kibaroglu ve Zerrin Kibaroglu, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, 251; Dicks, 252, 267; A. Mukti Ali, "*Islam in Indonesia*", *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, E. J. Brill, Leiden - Köln 1975, 64; Toynbee, 295, 299, 302, 365, 381-382; H. de Graaf, "*Onsekizinci Yüzyıla Kadar Güneydoğu Asya'da İslam*", çev. Hürrem Yılmaz, *İslam Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti*, Zafer mtb., İstanbul 1989, III, 21, 35; Wang-Zin-Shan, 159; Muhammed b. Haşim b. Tahir, "*Es'ile min Cava*", *Menar*, C. 12 S. 4 (1327/1909), 260; Yang I-Fang, "*Unruhe unter den Muslimen in der Chinesischen Volksrepublik*", ing. den çev. G. Wendt, *Die Herausforderung der Islam*, ed. Rolf Italiaander, Mutterschmidt Vrlg., Zürich 1965, 183, 185; Wang, 365, 368, 371-372; Ünver Günay, "*Zenci Afrika'da İslamiyet'in Yayılışının Temel Etkenleri*", *İslamî İlimler Fakültesi Drg.*, 4 (1980), 108; Martin Hartmann, "*Çin*", *İA*, III, 412, 415; Mustafa L. Bilge, "*Cava*", *DİA*, VII, 171 ve bkz., *İbnü'n-Nedim*, 390; Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*; E. J. Brill, Leiden - Köln 1980, 4-5; İbrahim İlhan ve Cemil Hee-Soo Lee, *Osmanlı Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslamiyet*, Pelin mtb., Ankara 1996, 89; W. Eberhard, *Eski Devirlerden Zamanımıza Uzak Doğu Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1986, 324; Cemil Hee-Soo Lee, *İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğuya Yayılması*, Doğu mtb., Ankara 1996, 74 ve "*Çin*", *DİA*, VIII, 325; H. M. Z. Farouque, "*Islamic Law in Sri Lanka on Historical Survey with Particular Reference to Matrimonial Laws*", *Muslims of Sri Lanka Avenues to Antiquity*, ed. Dr. M. A. M. Shukri, m.y., Sri Lanka 1986, 385; Joseph Fletcher, "*Çin'de İslam Tarikatları*", çev. Osman Türer, *At-Üf Drg.*, 9 (1990), 305; A. W. Nieuwenhuis, "*Bali*", *İA*, II, 278; A. Cabaton, "*Hind-i Çin*", *İA*, V, 517; Harman, "*Ehl-i Kitab*", I, 454; Kurtuluş, 542; Özel, "*Arika*", *DİA*, I, 437.

⁶²² İzzetî, 188-189, 281, 314; Wang-Zin-Shan, 162; Cabaton, V, 527; Lee, VIII, 325 ve bz., *İbn Abdilberr*, XVI, 272; Toynbee, 295.

⁶²³ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 190, 193 ve bkz., Dicks, 267-268.

⁶²⁴ Monteil, 78; Levy, 46; İzzetî, 189; Rıza, "*Ecvibetü'l-Menar*", 268.

⁶²⁵ İzzetî, 281; Eberhard, 315. Yine Eberhard, bazı bölgelere İslam'la aynı asırlarda girmesine rağmen Hristiyanlığın, söz edilemeyecek kadar az yayıldığını ve İslam'ın yayılma hızı ile kıyaslanamayacağını "Tuhaf bir hakikattir ki, ..." diye ifade etmektedir (bkz., Eberhard, 315). Sadece Filipinlerde, bunun tersi gerçekleştiğini; fakat bunun da, orayı istila eden İspanyolların, uzun süren hakimiyetleri esnasında İspanya'dan büyük kitleler halinde göçmen getirmiş olmalarından kaynaklandığını tespit etmektedir (bkz., Eberhard, 343).

⁶²⁶ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 190, 193; Toynbee, 295, 365, 381-82; Monteil, 79; Levy, 46; İzzetî, 188, 281-282, 313; Ali, 64; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab*, 138; Wang, 365, 368, 371-372; Dicks, 252; I-Fang, 183; Günay, 108; Özel, "*Afrika*", I, 437 ve bkz., Jubair, 16; Hartmann, III, 415.

⁶²⁷ Rıza da bunu ifade etmektedir (bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192). Ancak Çin'deki müslümanların, tarihte de Hanefi mezhebine mensup oldukları ve uyguladıkları belirtilmektedir (bkz., Dicks, 254; Hartmann, III, 414). Bu bilgi dikkate alınırsa, tarihte oradaki müslümanların yaygın bir şekilde Çin dinlerine mensup yerlilerle evlenmelerini caiz görmüş olduklarını kabul etmek çok da yanlış bir çıkarım olmasa gerektir.

tedir.⁶²⁸ Fakat ister caiz görmüş olsunlar isterse caiz görmemiş olsunlar, kesin olan şu ki, içinde yaşanan içtimâî şartların, müslümanları, kendi kolaylığı ve maslahatı için bu uygulamaya götürmüştür. Bu ise, içtimâî yaklaşımı güçlendirmektedir.

Gerçekten de, müslümanların bu uygulamaları tarih boyunca müslümanların faydasına olmuştur. Halbuki iki toplum ve kültür arasındaki ilişkide ve etkileşimde her iki tarafa kaymalar olabilirken, müslümanlardan diğer dinlere kayan hiç olmamış, hep İslam'a girenler ola gelmiştir. Bu niye böyle olmuştur, sorusuna Hodgson, 'yüksek ve sağlam olması sebebiyle İslam kültürü daima, sosyal yapı üzerinde cazibe noktası olmuştur' diye cevap vermektedir.⁶²⁹

Karşımızdaki bu tablo, tamamen, Ehl-i Kitab statüsünün müslümanların kolaylığı esas alınarak onlara verilmiş bir hak olduğunu kabul eden içtimâî yaklaşımı desteklemektedir. Ayrıca müslümanların bunu zamana ve bölgeye göre farklı uygulamış olması gerçeği de, içtimâî yaklaşımı desteklemektedir. Zira içtimâî yaklaşım, arap müşrikleri dışındaki tüm gayr-i müslimlerin Ehl-i Kitab statüsünde *kabul edildiğini* savunmakta; yoksa onlara Ehl-i Kitab statüsünün uygulandığını değil.

Esasen bu anlayış, Ehl-i Kitab statüsünün müslümanlara, yine onların maslahatı için verilmiş bir hak olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Yani bu statü müslümanlara ait bir haktır. Haklar sınırlandırılmaz, ancak özgürlükler sınırlandırılır veya farklı uygulanabilir. Haklar, hukukun meşruiyet bazında genel geçer olarak geçerli (mübah, meşru) kabul ettiği umdelerdir/ilkelerdir. Fakat bu hakların uygulanması esnasında diğer hakların maslahatı (fayda) veya mefsedeti (zarar) dikkate alınarak bu uygulamalar geçici, yani o maslahata veya mefsedete bağlı olarak sınırlandırılabilir, hatta yasaklanabilir. Ancak bu, söz konusu o hakkın sınırlandırılması veya yasaklanması demek değildir. Zira bu sınırlandırma veya yasaklama, hukukun meşruiyet bazındaki hükümleri değildir. Başka bir ifadeyle meşruiyet bazında ele alınan bu hüküm ve umdelerde, her zaman ve mekanda genelde var olan umumî maslahatlar dikkate alınmışken, uygulamaya yönelik sınırlandırma veya yasaklamalarda, içinde bulunan ortama bağlı olarak ortaya çıkan sınırlı (hass, özel) maslahatlar veya mefsedetler dikkate alınmıştır.

Bunu şu şekilde somutlaştırmak mümkündür; seyahat hakkı insanların temel haklarından biridir. Bu hakkın uygulanması, yani seyahat özgürlüğü, başka insan(lar)ın haklarına zarar veriyor veya verebiliyorsa, bu özgürlük o sakıncalara uygun bir şekilde sınırlandırılabilir, hatta yasaklanabilir.⁶³⁰ Bu sadece temel haklarla ilgili bir durum değildir. Hukukun meşruiyet bazında helal kabul ettiği her hükme caridir/geçerlidir. Örneğin avlanma, insanın meşru haklarından biridir. Bu da, aynı çerçevede bazı gerekçelerle sınırlandırılması veya yasaklanması mümkündür.⁶³¹ Açıktır ki, geçici, belli maslahata veya mefsedete bağlı olarak gerçekleştirilen, tüm bu sınırlandırmalar veya yasaklamalar, ne seyahat hakkının ne de avlanma hakkının meşruluğunu nakzette/ortadan kaldırmaktadır. Bu hakların hükmü, genel geçer olarak hukukun meşruiyet bazında tespit edilmiştir.

⁶²⁸Bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI. 192.

⁶²⁹Hodgson, II, 591.

⁶³⁰Kırmızıda durup yeşilde geçmek vs. trafik kuralları, pasaportsuz ülke sınırlarından geçememek, sıkı yönetimde akşamı sokağa çıkma yasağının uygulanması gibi bir çok örnek sıralamak mümkündür.

⁶³¹Örneğin dini gerekçelerle ihramlı iken avlanmak yasaklanabilir. Bunun dışında ekolojik denge gerekçeleriyle bazı tür hayvanların ya tamamen ya da bazı mevsimlerde avlanması yasaklanabilir.

Esasen bu gerçeği Hz. Peygamber'in uygulamalarında da görmek mümkündür. Medine'de fakirlerin çok olduğu bir dönemde kurban Hz. Peygamber, etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştı. Ertesi yıl Medine'deki bu durum değişince, söz konusu bu sınırlandırma kalkmıştı.⁶³² Hz. Peygamber'in bu hükmü, kurban etlerinin saklanmasının esasen mübah olduğunu ortadan kaldırmamaktaydı. Zira Hz. Peygamber'in bu hükmü, belli bir maslahata dayalı geçici bir uygulamadan ibaretti.⁶³³

Genel ve umumî maslahatlar dikkate alınarak meşruiyet bazında tespit edilen hüküm ve umdeler, hukukun istikrarını sağlamakta; buna karşın o ortama bağlı geçici maslahat veya mefsedetler dikkate alınarak öngörülen sınırlandırma veya yasaklamalar ise hukuka bir dinamizm kazandırmaktadır. Farklı çerçevelerde tespit edilen bu hükümler birbirleri ile karıştırılmamalıdır. Şayet meşruiyet bazında ele alınmış olan hükümler, uygulamaya yönelik hükümlerle bir tutulursa, hukukun istikrarı kaldırılmış, izafiliğe (rölativizm, sübjektiflik) ve karmaşaya sebebiyet verilmiş olacaktır. Bunun tersi olarak da, uygulamaya yönelik hükümler, meşruiyet bazında ele alınmış genel geçer hükümlerle bir tutulursa, hukuk donuklaştırılmış ve dolayısıyla hem hukuka karşı hem de topluma karşı bir haksızlık yapılmış olacaktır.⁶³⁴

İşte içtimaî yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsünü bu çerçevede ele almaktadır. Ona göre, arap müşriklerine müşrik statüsü bizzat *uygulanmışken* -ki kısa süre sonra tümü müslüman olmuş ve hiç bir arap müşriği kalmamıştı-, diğer tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsünde *kabul edilmiş*, ama tüm gayr-i müslimler, arap müşriklerine olduğu gibi Ehl-i Kitab statüsü uygulanmış değildir. Buna göre tüm gayr-i müslimlerin Ehl-i Kitab statüsünde *kabul* edilmesi meşruiyet bazındaki genel geçer bir hükümdür. Ancak bu statünün uygulanması ise uygulama bazında şartlara bağlı geçici hükümlerdir. Yani arap müşrikleri dışındaki gayr-i müslimlere Ehl-i Kitab statüsünün uygulanması, içinde bulunulan şartların gerektirdiği maslahat ve mefsedetlere göre sınırlandırılabilir veya yasaklanabilir, hatta bazı durumlarda tam tersine teşvik edilebilir. Nitekim Hz. Ömer'in, Hristiyanlarla evlenilmesini hoş görmemesi ve özellikle bazı yönetici konumundaki sahabelerin böyle yapmasını engellemesi, müslümanlar aleyhine doğabilecek sakıncalar dikkate alınarak yapılmış tasarruflarıdır.⁶³⁵ İçinde bulunulan şartları değerlendirip uygulamaya yönelik gerekli kararları alma görevi, toplumun sorumluluğunu taşıyan yetkili kurumlara ve makamlara, teknik ifadesiyle *ulü'l-emr'*e aittir.

⁶³²Bilgi için bkz., İbn Abdilber, XVII, 166-179. Bilgi için bkz., Karadavî, *İslam Hukuku*, 190-192.

⁶³³Hz. Peygamber'in benzer şekilde başka uygulamaları ve izahları için bkz., Abdüsselam Muhammed eş-Şerif el-Alim, *Nazariyyetü's-Siyaseti's-Şer'iyye - ed-Davabü ve't-Tatbikat*, Camiatü Karyünis, Bingazi 1996, 83-89; Karadavî, *İslam Hukuku: Evrensillik - Süreklilik*, Umut mtb., İstanbul 1997, 56-58.

⁶³⁴Hz. Ömer'in, müslümanların kafî güce ulaşmış olduklarını düşünerek çarşılarda Hristiyan kasap ve sarrafların bulunmasını -ki o dönemde çarşıdaki kasaplar ve sarraflar genelde Hristiyandı- yasaklaması olayı, konumuz için iyi bir örnek olmaktadır. Hz. Ömer'in bu uygulamasını, meşruiyet bazındaki bir hüküm olarak algılayanlar, ve ona dayanarak Ehl-i Kitabın kasaplık yapmasını, kasaplık yapmasına izin verilmesini ve onlardan müslümanların et satın almasını genel/umumî bir hüküm olarak mekruh kabul edenler olmuştur (bkz., Sahnun, III, 67-68; İbn Rüşd, *el-Beyan*, XVII, 914-915). Buna karşın Hz. Ömer'in bu uygulamasının, uygulamaya yönelik geçici/sınırlı bir hüküm olduğunu fark edenler yok değildir. Buna göre Hz. Ömer, müslümanlar yeteri ekonomik güce ulaşınca yine onların maslahatını düşünerek, çarşılarda haddinden fazla Hristiyan sarraf ve kasabın bulunmasının müslümanların aleyhine doğuracak zararı engellemek için böyle bir uygulamaya gitmiştir (bkz., İbn Rüşd, *el-Beyan*, XVII, 914). Zaten bu uygulamanın, Ehl-i Kitab statüsüne yönelik bir hüküm olmadığı, bilakis siyasî ve ekonomik gerekçelerle yapılmış bir uygulama olduğu açıktır; zira sarraflık, Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili değildir.

⁶³⁵Alim, 151-152.

Buna göre, Ehl-i Kitab statüsünün, uygulama bazında farklılık göstermesi mümkündür;⁶³⁶ maslahatlara veya mefsetetlere bağlı olarak uygulamaya yönelik getirilen bu geçici sınırlandırmalar veya yasaklamalar, onların Ehl-i Kitab statüsünde oldukları gerçeğini nakzetsiz/ortadan kaldırmamaktadır. Kısaca içtimaî yaklaşıma göre, müslümanların genel maslahatı gözetilerek ve onlara verilmiş bir hak olarak arap müşrikleri dışındaki tüm gayr-i müslimlerin Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmesi meşruiyet bazındaki genel/umumî bir hükümdür. Bu statünün uygulanmasına yönelik sınırlandırmalar, yasaklamalar veya teşvikler ise, içinde bulunulan şartlara bağlı geçici hükümlerdir.

İçtimaî yaklaşımın bu anlayışı, müslümanlara bir hareket alanı ve Ehl-i Kitab statüsüne de bir dinamizm sağlamaktadır. Nitekim bazı dönem ve bölgelerde Ehl-i Kitab statüsünün tam ve yaygın bir şekilde uygulanması teşvik edilmiş;⁶³⁷ diğer bazı dönem ve bölgelerde ise, Ehl-i Kitab statüsünün uygulanmasına hiç iyi bakılmamış, hatta yasaklanmıştır.⁶³⁸ Esasen bu tür farklı uygulamalarda, statünün bizzat kendisinden daha çok siyasî, ekonomik ve etnik etkenlerin rol oynadığını ve gelecekte de rol oynayacağını tespit etmek mümkündür.⁶³⁹ Başka bir ifadeyle uygulamaya yönelik hükümlerin sebebi arızidir (haricî ve geçici).

b. İçtimaî Yaklaşıma Yönelik Eleştiriler

Şu ana kadar anlatılanlar, içtimaî yaklaşımı destekler niteliktedir. Ancak bu yaklaşımın eleştiriye açık zayıf noktaları da vardır. Bu yaklaşıma yöneltilen eleştirileri, Kur'an açısından, sünnet açısından, sahabe ve mütekaddimîn alimlerinin uygulamaları açısından ve diğer açılardan yöneltilen eleştiriler diye başlıca dört madde altında ele almak mümkündür.

⁶³⁶Nitekim bu duruma açıkça işaret eden araştırmacılar vardır, bkz., Kar(a) davî, *İslâm'da Helâl ve Haram*, 300; Alim, 151-152 ve bkz., Rıza, "*Ecvibetü'l-Menar*", 268.

⁶³⁷Örneğin Endülüs fethedildiğinde, müslüman halkla o bölgenin halkı arasında kaynaşmayı sağlamak için yerli halklarla evlenmenin teşvik edildiği bilinmektedir (bkz., Hobohm, 101 ve bkz., Ambioxi Huici Miranda, "*Iberya Yarımadası ve Sicilya*", çev. Kasım Turhan ve Ufuk Uyan, *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, Hikmet Yayınları, İstanbul 1989, III, 296). Buna benzer olayları günümüzde de görmek mümkündür. Nitekim Yrd. Doç. Dr. Yaşar Düzenli Bey, 1993 tarihinde Sudan'a yaptığı seyahatinde, bizzat yetkililerin, ülkenin güneyinde yoğunlaşmış aynlıkçı Hristiyan terörist gurupların oyununa gelinmemesi ve müslüman halk ile yerli Hristiyan halk arasındaki kaynaşmanın perçinlenmesi amacıyla devletin iki kesim arasındaki evlilikleri teşvik ettiğini ve hatta beş bin müslüman gencin Hristiyanlarla evlenmesini bizzat sağladığını ifade ettiklerini aktarmaktadır (Rize, 7.2.1997 tarihli sohbetimiz).

⁶³⁸İbn Abdülberr, XVI, 272; Wang-Zin-Shan, 162; Cabaton, V, 527; Lee, VIII, 325. Bosnalı araştırmacı Cemaluddin Latif, Sovyetler'de ve eski Yugoslavya'da müslümanları asimile etmek için, müslümanlarla gayr-i müslimler arasında evliliğin, özellikle müslüman kızlarla gayr-i müslim erkekler arasında evliliğin teşvik edilmiş, hatta zorla uygulatılmış olduğunu ifade etmekte ve günümüzde ise Bosna'da, asimile/yabancılaşma tehlikesi ve endişesine karşı bir müslüman erkeğin Hristiyanla evlenmesine iyi bakılmadığını eklemektedir (bkz., Cemaluddin Latif, "*İslam, Demokrasi ve Yeni Bir Siyaset Modeli'nin Müzakerelerine Cevap*", ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996, 35-37). Mısır'da da, Batı hayranlığı ve aşağılık kompleksi ile batılı Hristiyanlarla evlenmenin yaygınlaşması bağlamında dinî ve kültürel yozlaşmanın yaşanması nedeniyle Hristiyanlarla evlenmek iyi karşılanmamaktadır (bkz., Rıza, "*Ecvibetü'l-Menar*", 268-269; Alim, 151). Yine benzer şekilde günümüzde Sri Lanka'da, müslümanların, Yahudi ve Hristiyanlarla bile evlenilmesini caiz görmedikleri dikkat çekicidir (bkz., Farouque, 401).

⁶³⁹Çin'de tarih boyunca müslümanlarla yerli halk arasında Ehl-i Kitab statüsü uygulanmış olmasına rağmen, günümüzde Çin devletinin Sincan özerk bölgesinde müslümanlara yönelik baskıyı artırmasından, hatta toplu ibadetleri suç kapsamına almasından sonra (bkz., Fikret Çengel, "*Çin'den İnanca Darbe*", Yeni Şafak, 1.3.1997), o bölgedeki müslümanların eskisi gibi onlarla kaynaşacaklarını beklemek pek mümkün değildir.

i. Kur'an Açısından Yöneltilen Eleştiriler:

* Madem ki Ehl-i Kitab statüsünün esası, içtimaî yaklaşımın öngördüğü gibi ise, Kur'an niçin böyle olduğunu ifade etmemiştir? Daha açık bir ifade ile, Kur'an Ehl-i Kitab statüsünün böyle olduğunu açıkça anlatmasını bilmiyor muydu?

Kur'an, vahyolunduğu sade ve basit bir ortamda, fakat bugün var olan ilimlerin ve temel meselelerin belirginleşip ayrışmamış ve içice olması sebebiyle bir o kadar karmaşık bir ortamda, hitap ettiği toplumun karşılaştığı değişik konuları/meseleleri veya bir konunun/meselenin farklı yönlerini esas görevi ve amacı olan *hidayet çerçevesinde*, muhatabı olan insanların anlayacağı ve aynı zamanda mevzubahis olan konuyu o dönemin sınırlarına da hapsedmeyecek⁶⁴⁰ muciz (aciz bırakan) bir üslupla ifade etmekteydi. Bu nedenle Kur'an genelde, bir çok hususu genel prensipler halinde dile getirdiği bir vaki'dir. Genel üslubu dışında bazı konularda ayrıntıya girdiğinde dahi, o konunun tüm ayrıntılarına yer vermediği bilinmektedir.⁶⁴¹

Bu gerçek, Kur'an'ın, salt akıllara hitabında dahi aşkınlığa bağlılığı güçlendiren, eşsiz ahiret tablolarına dünyayı kenetleyen; kainat ve tabiat gibi fizik aleminde, Allah'ın kudreti ve ahiret gibi fizik ötesini seyrettiren; savaş hengamesi tablolarında ahlakî prensipleri perçinleyen ve merhamet duygularını kabartan; yoğun bir şekilde fikhî/hukukî konulara değinirken bile iman ruhtaki tesirini artıran; kısaca insanla ilgili her şeyi, asıl görevi ve amacı olan hidayet aynasında yansıtan üslubunda açıkça görülmektedir.

Bu çerçevede Kur'an'dan, konuları, bir hukuk, sosyoloji, psikoloji, fizik kitabı üslubunda ele alması beklenemezdi. İlimlerin nispeten donuk ve monoton üslupları bir yana, kendilerine has karmaşık kavramları ve metotları vardır; ve bunların Kur'an gibi eşsiz bir hidayet kitabına taşınmasını beklemek hem abes hem de bizzat Kur'an'a karşı bir haksızlık olurdu. Bu açıdan söz konusu itirazın doğru olduğunu savunmak pek mümkün değildir.

Şüphesiz her ilim kendisince Kur'an'dan azâmi şekilde yararlanacaktır. Tabii ki İslam ilimleri bunun başını çekecektir; zira Kur'an her İslam ilminin temel kaynağıdır. Bu meyanda İslam Hukuku da, Kur'an'ın o eşsiz üslubu içerisinde fikhî/hukukî prensiplere ve normlara (kural, kanun) ulaşmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede tarih boyunca ciltler dolusu kitaplar kaleme alınmıştır.

Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın bazı ayetleri ile ilgili tahlil ve açıklamalar yapmakla beraber, Kur'an'ı kelime kelime tahlil etmediği ve açıklamadağı bilinmektedir.⁶⁴² Bunun üzerine tarih boyunca değişik ihtiyaçlara binaen, Kur'an'a çok sayıda tefsir yazılmıştır.

"Madem Kur'an bunları anlatmak istiyordu, açıkça ifade edemez miydi?" şeklindeki söz konusu bu itirazı, sadece içtimaî yaklaşıma değil, son derece emek dolu ve tabii olan tüm ilim mirası-

⁶⁴⁰Hilallerin durumu konusunda sorulan soruya Kur'an'ın verdiği cevap (Bakara, 2/ 186) bu açıdan dikkat çekicidir. Bu konuda açıklama için bkz., Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*, I, 486, 488.

⁶⁴¹Evlenilmesi yasak olanların ayrıntı sayılacak şekilde zikredilen ayet-i kerimede hala veya teyze ile yeğenin cem edilmesinin (bir anda beraber evlenilmesi) yasak olduğu zikredilmemiştir (bkz., Nisa, 4/ 22-24). Ancak bu yasağın hadis-i şerifle sabit olduğu bilinmektedir (bkz., Buhârî, Nikah, 27; Müslim, Nikah, 33-40; Ebu Davud, Nikah, 12; -Tirimzî, Nikah, 31; Nesaî, Nikah, 47-49; İbn Mace, Nikah, 31; Muvatta, Nikah, 20-21; Darimî, Nikah, 8; Ahmed, I, 78, 217, 372, II, 179, 189, 207, III, 67, 338, 382).

⁶⁴²Albayrak, 86.

mıza da uygulamak mümkün olacaktır. Yani aynı itiraz, İslam tarihi boyunca Kur'an'a yönelik tüm tefsir çalışmalarına ve ayrıca ayetlere dayanılarak yapılan bütün içtihatlarla da yöneltilebilecektir. Bunun doğruluğunu savunmak ise mümkün değildir. Bu açıdan böyle bir itirazın yanlışlığını tartışmaya bile gerek yoktur.

* Şayet Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili hükümler yeni değil ve önceden beri helal idi ise, Kur'an'ın, bunların helal olduğunu Ehl-i Kitab statüsü çerçevesinde yeniden ifade etmesi abesle iştigal etmek olmaz mıdır? Kur'an ise, abesle iştigal emekten uzaktır. Ayrıca madem bunlar önceden beri helal idi, Kur'an niçin bu hükümlerin açıklanmasını son yıllara bırakmıştır? Bu hususlar içtimai yaklaşıma tezat teşkil etmektedir.

Kur'an'da bilinen bir konunun tekrar bildirmiş olmasını, teknik ifadesi ile tahsil-i hasılı (تحصيل الحاصل) abesle iştigal olarak algılamak pek doğru değildir. Kur'an'ın, bilinen bir hususu tekrar bildirmesinde pek çok fayda olabilmektedir.⁶⁴³ Nitekim bu, Kur'an'ın bilinen üslubu arasındadır.⁶⁴⁴ Bu noktada, söz konusu itiraz, Kur'an'a yönelik olacağından itirazın bizzat kendisi abes duruma düşmektedir.

Zaten helal olan bu hükümlerin niçin Medine'nin son yıllarında nazil olduğuna gelince, bunu şöyle izah etmek mümkündür: Bisetin ilk yıllarında müslümanlar zayıf durumda idi, hatta daha fazla zarar görmemeleri için arap müşrikleri ile dostluk nehyedilmiş idi. Böyle bir dönemde Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayetlerin nazil olması ilahî hikmetle uyumsuzdu. Ancak sonraları, İslam ve müslümanlar güçlenince söz konusu bu ayetler nazil olmuştu.⁶⁴⁵ Zaten fikhî/hukukî ayetler, sonraki dönemlerde nazil olmaya başlamıştır.

Konu ile ilgili getirilebilecek diğer bir izah da şudur ki; müslümanların, arap müşriklerle olan mücadeleleri sürecinde onların kestiklerinin yenmesini ve onlarla evlenmeyi yasaklayan ayetler nazil olmuştu. Müslümanlar ise, bu yasaklamanın Yahudi ve Hristiyanlar için de geçerli olduğunu zannederek onların yemeklerinden ve onlarla evlenmekten çekinmeye başlamışlardı.⁶⁴⁶ Böyle bir durumda müslümanların anlayışına sirayet eden bu yanlış anlamaya bisetin son yılında nazil olan ayet-i kerime (Maide, 5/ 5) ile imkan verilmemiş olmaktadır.

Ayrıca bisetin ilk yıllarında müslümanların sayısı oldukça az idi. İslam, ancak bisetin son yıllarında tüm Arabistan'a yayılmıştı ve dünyaya açılmanın eşiğinde idi. Farklı dinlere mensup insanlara nasıl muamele edileceği meselesi ancak o dönem güncel duruma gelebilmiş ve açık bir bilgilendirmeye ihtiyaç hissedilmişti. İşte Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayetlerin, daha önce değil de, böyle bir dönemde nazil olmasından daha isabetli ne olabilirdi ki.

Görülüyor ki, itirazın gerekçeleri bu yaklaşım için geçerli değildir.

⁶⁴³ Ayrıca bkz., Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Gündoğdu mtb., İstanbul 1994, 213-215, 221.

⁶⁴⁴ Örneğin abdest, daha Mekke döneminde farz kılınmış olduğu halde abdestin alınmasının gerekliliğini bildiren ayet-i kerime (bkz., Maide, 5/ 6) Medine döneminde nazil olmuştur (bkz., Yazır, III, 170). Yine burada Cuma Namazı ile ilgili ayeti örnek olarak zikretmek mümkündür. Zira çok önceleri Cuma Namazı farz kılınmış iken (bkz., Yazır, VIII, 48-51), Cuma Namazını emreden ayet-i kerime Medine döneminde nazil olmuştur (bkz., Yazır, VIII, 28).

⁶⁴⁵ Bkz., Bikaî, VI, 23.

⁶⁴⁶ Bkz., Şafîî, *Ümm*, V, 6, 168; Heysemî, IV, 274; Şeltut, 291; Savva, 231.

* Şayet Ehl-i Kitab statüsü, arap müşrikleri dışında tüm gayr-i müslimleri kapsıyor idi ise -ki hicretin son yılında hiç arap müşriği kalmamıştı-, yemeklerinin yenmesinin ve kadınlarıyla evlenilmesinin helal olduğunu belirtmenin hiç bir anlamı olmazdı. Çünkü söz konusu bu yaklaşım açısından hicretin son yılında hiç bir arap müşriği kalmadığından, dünyada mevcut tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsündedir. Böyle bir ortamda, Ehl-i Kitab statüsünde olanların yemeklerinin yenmesinin ve kadınlarıyla evlenilmesinin helal olduğunu belirtmek anlamsızdır. Zira yemekleri dışında elbiseleri, hizmetleri vs. her şeyleri helal iken, bunları zikretmeksizin sadece yemeklerinin ve kadınlarıyla evlenmenin hükmünü belirtmek abestir. Bu ise Kur'an'a yakışmaz.

Yemeklerinin yenmesinin ve kadınlarıyla evlenilmesinin hükmünün özellikle belirtilmesi, iki hikmete mebnidir. Birincisi şudur ki, iki toplumun bir arada yaşamasında en fazla karşılaşılan konu yemek, sonra evliliklerdir. Bu iki konunun hükmünün açıkça belirtilmesi faydadan hali olmayacaktı.

Diğer hikmeti ise şöyle ifade etmek mümkündür; yukarıda da ifade edildiği gibi, arap müşriklerinin kestiklerinden yemek ve onlarla evlenmek nehyedilmiş idi. Müslümanlar bu yasağın arap müşriklerinin dışındakileri de, yani Ehl-i Kitabı da kapsayabileceğini düşünerek bu konuda çekinmeye başlamışlardı.⁶⁴⁷ Böyle bir yanlış anlamaya meydan vermemek için bu konunun öncelikli olarak açıklanması faydalı olacaktır. İşte böyle öncelikli iki meselenin hükmünü, açık bir şekilde deklare etmek gerekli idi.

Kaldı ki, elbise, ticaret malları gibi diğer konuların hükümlerinin açıklanması esas abesle işti-gal olacaktır. Çünkü bu konuların helal olduğuna dair hiç kimsenin şüphesi yoktu.

* Arap müşrikleri haricindeki tüm gayr-i müslimleri Ehl-i Kitab statüsünde sayan bu yaklaşım, kafirlerle dostluğu nehyeden ayetlerle⁶⁴⁸ çelişmektedir.

Bu yaklaşımın söz konusu ayetlerle çeliştiğini söylememek, o ayetleri doğru anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Niteim Karadavî de, söz konusu bu ayetlerin yanlış anlaşıldığına işaret etmektedir. Ona göre, ayetlerin içinde nazil oldukları dönem hatırlandığında şu anlamlara geldikleri açıkça görülecektir;

1. Bu ayetler, kafirleri bir arkadaş, dost, komşu ve hemşehri olarak sevmeyi değil, salt inançlarından dolayı sevmeyi ve inançlarından dolayı onları imtiyazlı görmeyi nehyetmektedir.

2. Bu ayetler, inançta yakınlaşmayı, İslam'a düşmanlık besleyenlerle dostluğu ve yardımlaşmayı yasaklamaktadır. Yoksa düşman olmayanlarla dostluğu değil.

3. Ayetlerin, mutlak olarak dostluğu ve sevgiyi yasaklamadığı açıktır. Öyle olsaydı, Ehl-i Kitab ile evlenmeye izin vermezdi. Nitekim evlilik ilişkisinin, bir dostluk ve sevgi olduğunu ve böyle bir ilişkinin insanlar için bir nimet olduğunu Kur'an'ın kendisi ifade etmektedir (bkz., Rum, 30/21).⁶⁴⁹

Kafirlerle dostluğu nehyeden ayetler mutlak ve genel olarak anlaşılacak ve gayr-i müslimlerle ilişkide onlar esas alınacak ise, Yahudi ve Hristiyanların -ki onların Ehl-i Kitab statüsünde olduğu

⁶⁴⁷Bkz., Şafî, *Ümm*, V, 6, 168; Heysemî, IV, 274; Şeltut, 291; Savva, 231

⁶⁴⁸Ali İmran, 3/ 28; Nisa, 4/ 138-139,144; Maide, 5/ 51-52; Tevbe, 9/ 23; Mücadele, 58/ 22; Mümtehne, 60/ 1, 9.

konusunda hiç bir ihtilaf yoktur- Ehl-i Kitab statüsünde olmalarını da reddetmek gerekecektir. Zira bir ayet-i kerime, onlarla da dost olmayı nehyetmektedir.⁶⁵⁰ Takdir olunacağı gibi bu, savunulabilecek bir netice değildir.

* Kur'an'ın, Ehl-i Kitab tabirini kullanım şekli, arap müşrikleri dışındaki tüm gayri müslimlerin Ehl-i Kitab statüsünde olmadıklarını göstermektedir. Zira Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab denilmekte ve Ehl-i Kitab lafzı ile sadece onlar anlaşılakta idi. Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyanlara Ehl-i Kitab diye hitap etmiş olması da bu durumu desteklemektedir. Bunların dışında birileri kastedilse idi Kur'an, Ehl-i Kitab lafzını değil, kafirler veya tüm dinlerin mensupları anlamında ehl-i edyan (أهل الأديان) gibi başka lafızlar kullanırdı. Ehl-i Kitab statüsü adı bile, bu statünün Ehl-i Kitaba has olduğunu göstermektedir.

Gerçekten de bu itiraz, içtimaî yaklaşımın en zayıf noktasını hedef almaktadır. Fakat bu itirazın da en az onun kadar zayıf yönleri vardır.

Pek tabii Kur'an, ilk muhataplarının dilini kullanmış ve onların anlayacağı şekilde hitap etmiştir. Fakat Kur'an'ın hükümlerinin, o muhatapları ile sınırlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilinmektedir ki, sebebin ve muhatapın hususiliği, hükmün umumiliğine mani değildir. Aksi takdirde tüm fal çeşitlerinin haram olduğunu söylemek mümkün olmayacaktı. Zira Kur'an'da nehyedilen Ezlam (fal okları),⁶⁵¹ o dönem Arabistan'da cahiliye araplarının kullandığı falların bir çeşidi idi.⁶⁵² Benzer şekilde Kur'an'da nehyedilen "Meysir",⁶⁵³ o dönem araplarının uyguladığı bir çeşit kumar olduğu halde,⁶⁵⁴ her türlü kumar ve talih oyunlarının yasaklandığı açıktır. Son olarak içki yasağı da zikredilebilir; zira dönemin yaygın içeceği olan "Hamr" (şarap), üzümünden yapılan bir çeşit içki olduğu halde hamrın yasaklanması ile tüm sarhoş edici maddelerin yasaklanmış olduğu açıktır.⁶⁵⁵

Söz konusu bu itiraz, Kur'an, bir konuyu sadece belirli lafızlarla anlatmalıdır anlamına gelir. Bu ise Kur'an'ın zengin ifadesini donuklaştırmak olurdu. Nitekim bu vakiya aykırıdır. Nitekim Kur'an, zekatın hangi sınıflara verileceğini belirten ayet-i kerimede, zekatı kastederek sadaka (الصدقات) kelimesini kullanmıştır.⁶⁵⁶

Kur'an'ın, Ehl-i Kitab lafzını Yahudilere ve Hristiyanlara hitap ederken kullanmış olması, bu lafzın o anlama geldiğine bir delildir. Ancak bu lafzın başka anlama gelmediğini göstermemektedir. Elbette bir kelimenin, Kur'an içinde hangi anlamlarda kullanıldığını dikkate almak doğru bir harekettir; hatta gereklidir.⁶⁵⁷ Ancak buradan, bir kelimenin Kur'an'da hangi anlamda kullanıldıysa

⁶⁴⁹ Karadavî, *Gayru'l-Müslimin*, 66-68.

⁶⁵⁰ Maide, 5/ 51.

⁶⁵¹ Maide, 5/ 90.

⁶⁵² İlyas Çelebi, "Fal", DİA, XIII, 138; Mustafa Öz, "Ezlam", DİA, XII, 67 ve bkz., "Ezlam", el-Mevsuatü'l-Fıkhıyye, III, 138-141.

⁶⁵³ Maide, 5/ 90.

⁶⁵⁴ De Vaux, "Meysir", İA, VIII, 192.

⁶⁵⁵ Nitekim bu Hz. Peygamber'in bir hadisinde açık olarak ifade edilmiştir; bkz., Buharî, Edib, 80, Ahkam, 22, Meğazi, 60; Müslim, Eşribe, 64, 69, 73-75; Ebu Davud, Eşribe, 5, 7; Nesai, eşribe, 40, 49, 50; Tirmizi, Eşribe, 1, 2; İbn Mace, 9, 13, 14; Muvatta, Dahaya, 7.

⁶⁵⁶ Tevbe, 9/ 60.

⁶⁵⁷ Abayrak, 53.

Kur'an'ın diğer yerlerinde de aynı anlama gelmektedir şeklinde bir kaideye ulaşmak, hele kavramlaşmış lafızlar için yanlış olacaktır. Zira Kur'an'ın bizzat kendisi böyle bir kaideyi nakzetmektedir.⁶⁵⁸

Çalışmanın başında da ifade edildiği üzere, bir kelimenin gerçeklik ile birden çok ilgisi olabilmekte ve dolayısıyla bir çok anlama gelebilmektedir. Arap dilindeki kelimelerin anlam zenginliği düşünülecek olursa, Kur'an'ın bir kelimeyi tek bir anlamda kullanmasını beklemek yanlış olacaktır. Buna göre, Kur'an'ın Ehl-i Kitab lafzı ile Yahudi ve Hristiyanlara hitap etmiş olması, o lafzın her yerde aynı anlama geldiğini göstermemektedir.

Ayrıca lafızla ilişkili bir hükmün, sadece o lafzın anlamıyla sınırlı olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Zira o hüküm, o lafzın ihtiva ettiği, fakat lafzın kapsamından çok daha geniş olan bir vasfa/özelliğe bina edilmiş olabilmektedir. Bu durumda hüküm, lafzın kapsamı ile değil, söz konusu o vafsin/özelliğin kapsamı ile sınırlıdır. Örneğin hamrın (şarabın) haram olduğu hükmü, hamrın sarhoş edici vasfına bina edilmiştir. Buna göre haramlık hükmü, hamr lafzının değil sarhoş edicilik özelliğinin kapsamı ile sınırlıdır. Haramlık hükmünün bu vafsa dayanması, hamrın, şarap anlamına gelmesi ile çelişmemektedir.

Aynı şekilde Ehl-i Kitab statüsünün, arap müşrikleri haricindeki tüm gayr-i müslimleri ifade etmesi, o lafzın Yahudi ve Hristiyanlar anlamına gelmesi ile çelişik değildir. Çünkü Ehl-i Kitab statüsü müslümanların maslahatı ve kolaylığı için, o lafzının etnik vafsin/özelliğini esas almıştır. Çalışmanın başında Ehl-i Kitab tabirinin, zaman içinde kazandığı kimlikleri ifade edilirken, cahiliye döneminde Ehl-i Kitab tabirinin etnik bir kimlik taşıdığı, yani arap müşrikleri haricindeki kesimi ifade ettiği belirtilmişti. Dönemin Hicaz ve Orta Arabistan'ında arap müşriklerinin dışındaki sakinleri, sadece Yahudi ve Hristiyanlar idi.

"Madem arap müşriklerinin dışındaki tüm gayr-i müslimler ifade edilmek isteniyordu ise, başka kelimelerle anlatılırdı" şeklindeki itiraz pek tutarlı değildir. Zira yukarıda belirtildiği üzere Kur'an, ne hukuk ne de başka bir ilmin kitabıdır. O öncelikli olarak insanların hidayeti için gönderilmiş ilahî bir kitaptır. Buna göre, onun konuları bir hukuk anlayışı ve sistematigi içinde alması beklenemez. Kur'an, insanların hidayeti için gerekli konuları, muhataplarının anlayacağı bir seviyede onların bildikleri kelimeler ve isimlerle anlatmıştır. Bundan daha tabii bir anlatım metodu olamazdı. Kur'an anlatımında muhatapların seviyesine göre çok karmaşık bir üslup kullansa ve onların anlamadıkları ve bilmedikleri kelimelere yer verse idi; Kur'an'ın esas amacı olan hidayet gerçekleşmez ve konunun amacı olmayan tartışmalara yol açılmış olurdu.

İşte sarhoş edici maddelerin ve talih oyunlarının yasaklanması böyle bir üslup içinde gerçekleşmiştir. Kur'an'ın amacı insanoglunun faydası için, tüm sarhoş edici maddeleri haram kılmak

⁶⁵⁸ Kur'an ve İslâmî terminolojide kafir (كافر) kelimesi, İslam inancını inkar eden bir şahsı ifade ediyorken, Kur'an'da sözlük manası itibarıyla çiftçi anlamında da kullanıldığı görülmektedir (Hadid, 57/ 20). Yine benzer şekilde zulüm ve ümmet kelimelerinin terminolojideki anlamları belli iken, zulüm kelimesinin sadece şirk (Enam, 6/ 82) ve ümmet kelimesi de hayvan sürüsü olarak (Enam, 6/ 38) kullanıldığı olmuştur. Tevhid akidesinin anlatımında önemli yer tutan Rab kelimesinin dahi, kavramsal anlamının dışında efendi/sahip/kral gibi sözlük anlamında kullanıldığına, hem de bir peygamber tarafından kullanıldığına şahit olunmaktadır (Yusuf, 12/ 50).

olduğu halde -ki bunu Hz. Peygamber açıkça ifade etmiştir,⁶⁵⁹ hamrın (şarap) haram olduğunu bildirmekle yetinmiştir. Zira hamr (şarap), dönemin araplarının çok iyi bildiği ve yaygın bir şekilde kullandıkları bir içki çeşidi idi. Yine tüm talih oyunlarını yasaklarken, meysirin (bir çeşit kumar) haram olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Çünkü meysir cahiliye araplarınca çok iyi bilinen bir kumar idi. Bu yasakları bildirirken de, insanları hidayete kavuşturacak Allah'ı ve ahireti hatırlatacak eşsiz bir üslup içinde ifade etmiştir. Kur'an, arapların çok iyi bildikleri bu kelimeleri değil bir hukuk kitabı edası içinde 'sarhoş edici maddeler' veya 'talih oyunları' gibi kapsamlı teknik ifadeler kullanmış olsa idi esas amacı saptıran tartışmalara yol açılmış olurdu; hamr ve meysir bunlara dahil değil mi, dahilse niye belirtilmedi, bunlardan başka hangi şeyler var, başka neleri kapsar?.. Arap müşrikleri veya münafıklar gibi art niyetli başka insanlar, meseleyi bu ve benzeri tartışmalara sokmak suretiyle esas amacı boğmak ve konuyu saptırmak isteyebilirlerdi.

Ehl-i Kitab statüsünün isimlendirilmesinde de, aynı durum söz konusudur. Zira arap müşriklerinin, yani kendilerinin dışında Hicaz halkının, bilfiil tanıdıkları ve tek komşuları, Yahudi ve Hristiyanlar idi. Onlara eskiden beri Ehl-i Kitab diyorlardı. Kur'an'ın böyle bir ortamda, arap müşriklerine uygulanan müşrik statüsünden farklı bir statü için, Ehl-i Kitab ismini kullanmıştır. Zira Hicaz ve yakın çevresinde yabancı unsur olarak, sadece Yahudi ve Hristiyanlar yaşıyordu. Diğer taraftan bu statünün ilk muhatapları, Yahudi ve Hristiyanlar olduğu için Ehl-i Kitab tabirinden başkasını kullanması isabetli olmazdı.

Şayet itirazda öne sürüldüğü gibi, Kur'an, Ehl-i Kitab tabirini değil de, kafirler veya ehl-i edyan vb. lafızlar kullanmış olsa idi, meseleyi amacından saptıracak tartışmalara zemin hazırlanmış olurdu; Arap müşrikleri de kafir değil mi ki, onlara farklı davranılıyor? Başka hangi dinler var ki?.. Ayrıca Kur'an'ın böyle bir tabire yer vermesi pek mümkün değildir. Zira Kur'an'ın nezdinde tek din vardır; o da, hak din olan İslam'dır. Dikkat edilirse, diğer dinlerin bilinen yaygın isimlerine yer vermekle beraber, Kur'an, hiç bir zaman din kelimesinin çoğulu kullanmamıştır.

Kur'an'da nerede Ehl-i Kitab tabiri geçerse, sadece Yahudi ve Hristiyanlar kastedilmiştir ve o konu onlarla sınırlıdır demek savunulur bir durum değildir. Zira "Ehl-i Kitab ile en iyi şekilde mücadele ediniz" diye buyuran ayetin⁶⁶⁰ Yahudi ve Hristiyanların dışındakiler için geçerli olmadığını kim söyleyebilir ki!

Kaldı ki, itirazda dile getirildiği üzere lafzın, mananın ve hükmün sınırlandırılması üzerinde kesin ve bağlayıcı bir gücü olduğu kabul edilmesi durumunda, konumuz olan Ehl-i Kitab tabirinin anlamını, itirazın bizzat kendisi, açık bir şekilde ortaya koymalıdır. Halbuki yukarıdaki yaklaşımlarda görüldüğü gibi, Ehl-i Kitab tabirinin anlamı hakkında bir ittifak mevcut değildir. Ayrıca Ehl-i Kitab lafzının anlamının zaman içinde farklı boyutlar kazandığına önceden işaret edilmişti. Kaldı ki Ehl-i Kitab tabiri, kesin bir şekilde sadece Yahudiler ve Hristiyanlar anlamına geliyorsa, Kur'an'ın, Yahudi ve Hristiyanlardan birlikte bahsederken, kimi zaman niçin Ehl-i Kitab tabiri yerine "Yahudi

⁶⁵⁹Buhari, Edib, 80, Ahkam, 22, Meğazi, 60; Müslim, Eşribe, 64, 69, 73-75; Ebu Davud, Eşribe, 5, 7; Nesai, eşribe, 40, 49, 50; Tirmizi, Eşribe, 1, 2; İbn Mace, 9, 13, 14; Muvatta, Dahaya, 7.

⁶⁶⁰Ankebut, 29/ 36.

ve Hristiyanlar” (اليهود والنصارى)⁶⁶¹ ifadesini kullanmaktadır? Hikmeti olmaksızın boşuna tek bir harfe dahi yer vermeyen bir kitap olarak, Kur’an’ın bu kullanımını, Ehl-i Kitab tabirinin sadece Yahudi ve Hristiyanlar anlamına gelmediğine ilişkin bir karine olarak kabul etmek mümkündür. Ayrıca Kur’an’da, Ehl-i Kitab tabiri ile bazen sadece Yahudilere,⁶⁶² bazen de Hristiyanlara hitap edilmiş olması,⁶⁶³ Ehl-i Kitab tabirinin anlamının sabit olmadığını göstermektedir.

Nasslarda Ehl-i Kitab tabirinin, lafız olarak kullanımı da farklılık göstermektedir. Örneğin hadis-i şeriflerde, *ehl el-kitab* (أهل الكتاب) kullanımının yanı sıra, harf-i tarif (belirleme takısı) olmaksızın *ehl kitab* (أهل كتاب) olarak kullanıldığı olmuştur.⁶⁶⁴ Bu farklı kullanımlar, aynı hadiste veya aynı hadisin farklı rivayetlerinde dahi görülebilmektedir.⁶⁶⁵ Ayrıca hadislerde iki kitabın ehli/halkı veya iki kitap ehli/halkı anlamına gelen *ehlü'l-kitabeyn* (أهل الكتابين) tabirinin kullanıldığı da olmuştur.⁶⁶⁶ Alimlerin bu farklı kullanımlarının anlam farklılıklarına veya inceliklerine değindikleri tespit edilememiştir. Bu farklı ifadeler arasında hiç bir anlam farkının olmadığını belirten tersine bir izah da tespit edilememiştir. İlginçtir ki, ilk dönem muhaddislerinden Abdurrezzak, Musannefin’de, biri *ehlü'l-kitab* diğeri *ehlü'l-kitabeyn* olmak üzere iki kitap (bölüm) başlığına yer vermiştir. Fakat bu farklı başlıklandırma için Abdurrezzak her hangi bir açıklama yapmamıştır. İki kitabın (bölüm) içeriğinden de bir ip ucu elde mümkün olmamıştır. Zira Abdurrezzak, her iki kitapta (bölüm) da hemen hemen aynı hadisleri tahrir etmiştir.⁶⁶⁷

Öte yandan Kur’an’da, Ehl-i Kitab (أهل الكتاب) tabirinin yanı sıra, kendilerine kitap verilenler (الذين آتيناهم الكتاب), kendilerine kitap verdiklerimiz (الذين آتوا الكتاب), kendilerine kitaptan bir nasip verilenler (الذين آتوا نصيبا من الكتاب) ve kitap konusunda ayrılığa düşenler (الذين اختلفوا في الكتاب) gibi ifadeler⁶⁶⁸ de kullanılmış olduğu da unutulmamalıdır. Madem ki, söz konusu bu itiraza göre lafız manayı ve hükmü kesin bir şekilde belirliyor, bu farklı kullanımların farklı anlamları olmalı ve bu anlamlar açık bir şekilde tespit edilmeli değil midir?

Kur’an’ın, aynı konu bağlamında ardı sıra gelen üç ayet içinde hem Ehl-i Kitab hem de kendilerine kitap verilenler tabirini kullanmış olması,⁶⁶⁹ bu iki farklı tabirin anlam farklılıklarını haiz olduklarını göstermektedir. Bu durumu fark eden alimler, kendilerine kitap verilenler tabirinin daha geniş bir anlama sahip olduğunu ve “kendilerine peygamber ve vahiy gönderilen tüm kavimler”

⁶⁶¹Bakara, 2/ 120; Maide, 5/ 18, 51. Bu durumu, hadislerde de, gözlemek mümkündür; bkz., Buhari, Enbiya, 50; Müslim, Cihad, 63, Libas, 80, Selam, 13; Tirmizi, İstizan, 12, 28, Siyer, 43; Ebu Davud, Sünne, 1; Ahmed, I, 29, 32, II, 266, 346; Beyhaki, *Sünen*, IX, 207.

⁶⁶²Ali İmran, 3/ 72; Nisa, 4/ 153.

⁶⁶³Ali İmran, 3/ 64; Nisa, 4/ 171.

⁶⁶⁴Buhari, Zekat, 63, 14; Müslim, iman, 7; İbn Mace, Sayd, 3; Beyhaki, *Sünen*, I, 33, IV, 96, 101, VII, 7, 8, IX, 147, X, 10.

⁶⁶⁵Buhari, Zebaih, 4, 10, 14; İbn Mace, Sayd, 3; Tirmizi, Siyer, 11; Darimi, Siyer, 56; Beyhaki, *Sünen*, I, 33.

⁶⁶⁶Buhari, Mevakit, 17, Tevhid, 47, İcaré, 8; Müslim, İman, 199; İbn Mace, Diyat, 13; Ahmed, II, 129, 183, 224, 412, IV, 102, V, 259.

⁶⁶⁷Abdurrezzak, VI, 1 vd., X, 3 vd.

⁶⁶⁸Bkz., Bakara, 2/ 101, 121, 144-146, 176; Ali İmran, 3/ 23; Nisa, 4/ 44, 51.

⁶⁶⁹Beyyine, 98/ 1-3.

anlamına geldiğini belirtmişlerdir.⁶⁷⁰ Biliyoruz ki, her topluma bir peygamber gelmiştir.⁶⁷¹ Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili iki ayette ise, Ehl-i Kitab değil de, kendilerine kitap verilenler ifadesinin kullanılmış olması,⁶⁷² söz konusu bu itirazı tamamen ortadan kaldırmaktadır. Çünkü itirazın öngördüğü gibi lafzın manayı tamamen sınırlandırdığı kabul edilse bile, ayetteki lafızlar mananın Yahudi ve Hristiyanlarla sınırlı olmadığını göstermektedir.

Zaten Ehl-i Kitabın sadece Yahudi ve Hristiyanlar olacağı fikri, tamamen art niyetli müşriklerin ve münafıkların mantalitesine uygun düşmektedir. Çünkü arap müşrikleri, kendilerine müşrik statüsü uygulanıp “ya İslam ya ölüm” ultimatomu ile karşı karşıya kaldıklarında, kendilerine tanınan zaman henüz bitmeden, Hecer Mecusilerine de Ehl-i Kitab statüsü uygulandığına ve onlardan cizye kabul edildiğine şahit olmuşlar ve bir kısmı “hani Ehl-i Kitabtan cizye alınacaktı; Ehl-i Kitab ise, Yahudiler ve Hristiyanlardır” şeklinde itirazda bulunmuşlardı.⁶⁷³

Netice olarak görülüyor ki, sebebin ve muhatabın hususiliği, hükmün umumiliğine mani değildir; onun içindir ki, Ehl-i Kitab lafzının kullanılmış olmasının manayı sınırladığını söylemek doğru olmayacaktır. Zaten Ehl-i Kitab lafzının, farklı anlam boyutları vardır ve anlamının sınırı üzerinde bir ittifak yoktur. Diğer taraftan lafzın, anlamı ve hükmü tamamen sınırladığı bir an için kabul edilse bile, Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayetlerde, Ehl-i Kitab tabiri değil de, anlamı ve kapsamı çok daha geniş olan 'kendilerine kitap verilenler' ifadesine yer verilmiş olması Ehl-i Kitab statüsünün Yahudi ve Hristiyanlarla sınırlı olmadığını göstermektedir.

Bu itirazların, klasik görüşün ve yaygın uygulamanın zaviyesinden nasslara bakmaktan kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Gerçekten biseiti takip eden asırlarda sistemleşen ekollerin/mezheplerin ve onlara bağlı uygulamaların, zihin arkasında oluşturdukları kalıplar nasslara bakışı küçümsenemeyecek ölçüde etkilemiş, hatta bazen mevcut görüşler nasslara söylettirilmiştir.⁶⁷⁴

ii. Hadis Açısından Yöneltilen Eleştiriler:

* Hz. Peygamber'in, “Mecusilere Ehl-i Kitab muamelesi yapın; ancak onların kadınlarıyla evlenmeyin ve onların kestikleri hayvanları yemeyin” (سنوا بهم أهل الكتاب غير ناكحی نساتهم و اكلی ذبائهم) diye buyurmuş olması,⁶⁷⁵ Mecusilerin Ehl-i Kitab olmadığını göstermektedir. Bu ise içtimaî yaklaşımı nakzetmektedir/çürütmektedir.

⁶⁷⁰İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 574; Tabatabaî, *Mizan*, XX, 338-339; Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1293 ve bkz., I, 92.

⁶⁷¹Bkz., Bakara, 2/ 213; Hadid, 57/ 23.

⁶⁷²Maide, 5/ 5; Tevbe, 9/ 29.

⁶⁷³Bkz., Mukatıl, v. 104a; Belazuri, 114; Tabatabaî, *Mizan*, IŞ, 253; Fayda, *Hız Ömer Zamanında*, 111; Kister, 89-90.

⁶⁷⁴Bkz., Ebu Süleyman, 50-52, 57, 62; Albayrak, 58-71; Yunus Vehbi Yavuz, “Kadınlar Velayet Hakkına Sahiptir”, Yeni Zemin, (Haziran 1993), 25; Lüey M. Sâfi, “İslam'da Savaş ve Barış”, İslamî Sosyal Bilimler Drg., C.3 S.1 (1995), 65. Şunu açık bir örnek olarak zikretmek mümkündür: Sahâbenin Ehl-i Kitabın kapları hakkında bir sorusu üzerine Hz. Peygamber “yıkadıktan sonra kullanın” buyurmuştur (bkz., Buhari, Zebaih, 4, 10, 14; İbn Mace, Sayd, 3). Yine başka bir defasında Mecusilerin kapları hakkında bir soru üzerine Hz. Peygamber'in, “yıkadıktan sonra kullanın” diye aynı cevabı verdiği görülmüştür (bkz., Tirmizî, Et'ime, 7). Nasslarda her iki kesime muamelede hiç bir fark bulunmamaktadır. Ancak Mecusilerin Ehl-i Kitab olmadığı şartlanmışlığının, bu konuda da bir hüküm farklılığının bulunması gerektiği saptanmasına yol açtığı gözlemlenmektedir. Zira İbnü'l-Arabî'nin ve İbn Aşur'un, bu iki hadisi zikrettikten sonra Mecusilerin kaplarının yıkanmasının farz olduğunu, fakat Ehl-i Kitabın kaplarının yıkanmasının ise sadece mendup olduğunu ve nasslardaki kastın da bu olduğunu belirtmeleri, bunu göstermektedir (bkz., İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 553; İbn Aşur, *Tefsir*, eVII, 121).

⁶⁷⁵Beyhakî, *Sünen*, IX, 189 ve *Marife*, XIII, 365; Heysemî, VI, 13.

Bu hadisi daha sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutabilmek için hadisi iki kısma ayırmak gerekmektedir. Zira söz konusu hadis bazen bu şekliyle bazen sadece birinci kısmıyla olmak üzere iki şekilde rivayet edilmiştir.

“Mecusilere Ehl-i Kitab muamelesi yapın” şekliyle hadisi İmam Malik, merfu olarak (Hz. Peygamber’e dayandırarak) tahriç etmiştir.⁶⁷⁶ Bu şekliyle bu hadisin senet açısından zayıf olduğu iddiaları varsa da,⁶⁷⁷ en iyi haliyle mürsel olduğu (senesinde kopukluk olduğu) belirtilmiştir.⁶⁷⁸ Zira bu hadisin, çok sayıda tarikleri olsa da tümünün mürsel olduğu tespit edilmektedir.⁶⁷⁹

Mürsel hadislerin delil olması konusunda görüş ayrılığının olduğu bilinmekte,⁶⁸⁰ ve bu görüş ayrılığı fikhî hükümlerde de farklılığa yol açabilmektedir.⁶⁸¹ Ancak senesinde her hangi bir zayıflık sebebi olan mürsel hadislerin delil olmayacağı hususunda hiç bir fikir ayrılığı yoktur.⁶⁸²

Bu şekliyle hadisin zayıf olduğu görüşü esas alınır, hadis delil olamayacağından itiraz kendiliğinden düşecektir. Fakat ravileri sika (güvenilir) olmakla beraber⁶⁸³ senedinin sadece mürsel olduğu şeklindeki tespit, doğru kabul edilecek olursa, bu hadis en azından bu durumdaki mürselleri delil kabul edenlerce delil olabilecekti. Delil kabul edilen mürsel hadislerin, diğer sahih nasrlara aykırı olmaması aranmaktadır.⁶⁸⁴ Buna göre bu hadis, bu konudaki umumî olan ayetlerin hükmünü tahsis edebilecek durumda değildir.

Ayrıca bu hadis, bu haliyle, içtimaî yaklaşımı makzetzemek bir farafa, onun lehine delil olacak niteliktedir. Zira hadisin umumî ifadesi Mecusilerin de, Ehl-i Kitab statüsünde olduklarını teyit etmektedir.⁶⁸⁵ Bu ise, içtimaî yaklaşım ile paralellik arz eden bir durumdur.

Fakat bu hadisin, Mecusilerin Ehl-i Kitab olmadıklarına dair bir delil olduğu konusunda ısrar edenler vardır. Onlara göre, şayet Mecusiler Ehl-i Kitab olsalardı, Hz. Peygamber’in bu açıklamada bulunmasına gerek kalmazdı ve açıklamada bulunsa dahi “onlara Ehl-i Kitab muamelesi yapın” şeklinde değil, “onlar Ehl-i Kitabtandır” diye buyururlardı.⁶⁸⁶ Reşid Rıza ise, bu hadisin Mecusilerin Ehl-i Kitab olmadığı şeklindeki bu karşı çıkışın hiç de kuvvetli olmadığını ifade etmektedir.⁶⁸⁷

Öncelikle içtimaî yaklaşım, arap müşriklerinin dışında tüm gayr-i müslimleri hukukî bir kavram ve statü olarak ‘Ehl-i Kitab’ kapsamında kabul etmektedir. Yani onların, dini inanç açısından,

⁶⁷⁶ Muvatta, Zekat, 42.

⁶⁷⁷ Heysemî, VI, 13; Baltacı-Süleyman, II, 373

⁶⁷⁸ Zürkanî, II, 186; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 302; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 23 ve *Neyl*, VIII, 64; Ebu'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumarî (1380 h.), *el-Hidaye fi Tahriri Ehadisi'l-Bidaye*; thk. Ali Hasan et-Tavile, Beyrut 1987, VI, 44-46; Muhammed Buhubze, *ez-Zehira'ya Tahkik*, Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karafi (684 h.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1994, IV, 322.

⁶⁷⁹ Gumarî, VI, 44-46.

⁶⁸⁰ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Emel mtb., Ankara 1985, 98-99 ve bkz., Muhammed Avvame, *Eseru'l-Hadisi's-Şerif fi İhtilafi'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru's-Salam, Kahire 1987, 22-23.

⁶⁸¹ Avvame, 22-23.

⁶⁸² Polat, 98-99.

⁶⁸³ Zürkanî, II, 186; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 302; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 64.

⁶⁸⁴ Bkz., Polat, 98.

⁶⁸⁵ İbn Hazm, *Muhalla*, CII, 454-456; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, I, 452; Şevkanî, *es-Seylü'l-Cerrar*, II, 253-254 ve bkz., Tahanevî, XI, 40.

⁶⁸⁶ Bacî, II, 173 ve ayrıca bkz., Kurtubî, VIII, 118; Nevevî, *Mecmu*, XXI, 285; İbnü'l-Kayyim, *Ahkmü Ehlî'z-Zimme*, I, 2, 6; Zuhaylî, *Asaru'l-Harb*, 717.

⁶⁸⁷ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 189.

kültürel anlamı açısından, sosyal anlayış açısından, kısaca tüm diğer açılardan Ehl-i Kitab olduklarını düşünmemektedir. İşte söz konusu bu hadis, bu anlayışı teyit etmektedir. Zira hadis müslümanlardan, Mecusilere Ehl-i Kitab *muamelesinin yapılmasını* istemektedir. Yani olayı, bir muamele açısından ele almakta, başka bir ifade ile hukukî bir statü olarak görmektedir. Bu bağlamda "onlar Ehl-i Kitabandır" diye buyurulması uygun olmayacaktır.

Diğer taraftan Hz. Peygamber "onlar Ehl-i Kitabandır" demesi gerekirdi şeklindeki itiraz, savunulabilirlikten uzaktır. Öncelikle Hz. Peygamber, bir konuyu muhatabının anlayacağı şekilde anlatmakta olduğundan, O'nun seçtiği ifadeleri o ortam açısından değerlendirmek gerekmektedir. "Onlar Ehl-i Kitabandır" şeklindeki bir ifade, Mecusilerin sadece hukukî statü açısından değil, dinî, kültürel ve sosyal her türlü açıdan Ehl-i Kitab oldukları anlamına da gelebilirdi. Bu ise Hz. Peygamber'in anlatmak istediği esas amacı saptırabilecek gereksiz tartışmalara yol açacak bir ifade olurdu.

Kaldı ki, Mecusilerin Ehl-i Kitab statüsünde olduğunu göstermek için Hz. Peygamber'in "onlar Ehl-i Kitabandır" şeklinde ifade etmesini şart koşuyorlarsa, Hz. Peygamber'in "Şüphesiz Mecusiler Ehl-i Kitabtan bir guruptur" diye buyurduğu da rivayet edilmiştir.⁶⁸⁸ Üstelik bu hadisin mürsel olmadığı ve hasen (zayıf olmayan) bir senetle rivayet edildiği belirtilmektedir.⁶⁸⁹ Bununla beraber yine de, bu hadisin lafzî rivayet (lafzına sadık kalınarak yapılan rivayet) değil, manevî rivayet (sadece anlamına sadık kalınarak yapılan rivayet) olduğu şeklinde bir itirazla bu hadisin delil alınmasına karşı çıkanlar olmuştur.⁶⁹⁰ Fakat bu itiraz, oldukça yetersiz kalmaktadır. Zira bu rivayetin lafzî olmadığına, fakat diğer rivayetin lafzî olduğuna dair hiç bir delil veya karine sunmamaktadırlar. Görülüyor ki, bu itirazlar zayıf bir çabalamadan öteye geçmemektedir.

Şöyle bir itiraz daha dile getirilmektedir; bu hadis, Mecusilerin, sadece cizye alınması konusunda Ehl-i Kitab olduklarını gösterdiği için onlardan cizye alınmıştır. Bu konuda hadise tabi olunmuştur. Ancak onlarla evlenilmesi ve kestiklerinin yenilmesi konusunda hiç bir hadis olmadığı için, bu konularda onlar Ehl-i Kitab sayılmamıştır.⁶⁹¹

Öncelikle, hadisin söz konusu ifadesi umumî olduğu için, hadisin sadece cizye için geçerli olduğunu çıkarmak yanlış olacaktır. Diğer taraftan, her konuda bir hadisin söylenmiş olması mümkün değildir. Bu durumda, bir konuda hadis yoksa hüküm verilemez gibi yanlış bir neticeye varılacaktır. Ayrıca sormak gerekmektedir; madem ki, onlarla evlenilmesi ve kestiklerinin yenmesi konusunda hadis yoktur, bu konularda onların Ehl-i Kitab olmadıkları *hükümüne* nasıl varılmıştır? Kaldı ki, belli bir konuda nass yoksa, "Eşyada aslolan ibahadır" kaidesinin işletilmesi gerekmez miydi?

Bunun dışında, hadisin umumî olduğunu kabul etmekle beraber hadisin müşriklerle evlenilmesini yasaklayan ayeti kerimelerle mensuh olduğu, ayrıca kıyasın da bunu desteklediği şeklinde bir itiraz daha yapılmıştır.⁶⁹²

⁶⁸⁸Tahanevî, XI, 41.

⁶⁸⁹Tahanevî, XI, 41.

⁶⁹⁰Tahanevî, XI, 41.

⁶⁹¹Tahanevî, XI, 40.

⁶⁹²Kasımî, VI, 1875.

Daha öncede ifade edildiği gibi müşriklerle evlenmenin yasaklandığı ayetler, Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayetlerden daha önce nazil olmuşlardır. Bu durumda bu hadisin o ayetlerle mensuh olduğu görüşü doğruyu yansıtmamaktadır. Ayrıca kıyasın bu görüşü desteklediği, oldukça şüphelidir. Kaldı ki, itirazda da sağlıklı bir kıyas öne sürülememiştir.⁶⁹³

Netice itibariyle bu haliyle hadis, içtimaî yaklaşıma ters düşmemekte, bilakis kuvvetlendirilmektedir.

Hadisin “.ancak onların kadınlarıyla evlenmeyin ve onların kestikleri hayvanları⁶⁹⁴ yemeyin” şekliyle rivayetinin değerlendirilmesine gelince, senet ve metin olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür.

Bu rivayetin, değişik tarikleriyle beraber hem mürsel hem de zayıf olduğu ifade edilmektedir.⁶⁹⁵ Bu rivayetin sadece mürsel olduğu görüşlerinin⁶⁹⁶ yanı sıra sahih olduğu şeklinde iddialar da vardır.⁶⁹⁷ Ancak mevcut senetlerin tümünde hem zayıf bir ravinin bulunduğu hem de senedin mürsel olduğu tespit edilmektedir.⁶⁹⁸

Buna göre, bu hadisin delil olması mümkün değildir. İlginçtir ki, bu hadisi fakihler sıkça delil olarak kullanmışlardır. Ancak müteahhirin (sonraki dönem) fakihlerin, bu hadisin sahihliği konusunda bazı tartışmaların olduğuna dair işaretle buldukları görülmekte; fakat bu ifadeleri oldukça yumuşak kalmakta ve bu hadisin delil olamayacağını açıkça ifade etmemektedirler.⁶⁹⁹

Her ne kadar hadisin sıhhati hakkında ihtilaflar mevcut ise de, müslümanların bu konudaki ittifakının, hatta icmalarının bu hadisi kuvvetlendirdiği öne sürülmektedir.⁷⁰⁰ Söz konusu bu hadis sadece mürsel olsa, müslümanların ittifakının veya icmalarının hadisi kuvvetlendireceği kabul edilebilir bir durumdur. Ancak mürsel olmakla beraber zayıf bir hadisi, icma kuvvetlendirir diye bir hadis usulü kaidesi, tespit ettiğimiz kadarıyla bilinmemektedir. Kaldı ki, ileride daha geniş ifade edileceği üzere bu konuda tam bir ittifak veya icma mevcut değildir. Şayet tam bir icma mevcut olsaydı böyle tartışmalı bir hadisi delil getirme hususunda ısrar edilmez, mevcut icmaya referansta bulunulurdu. Bu izahlar ancak, hadisi delil kabul etmeye yönelik direnişlerdir. Şevkanî, oldukça ağır bir ifade ile, bu hadisi ancak hadisten hiç anlamayan bilgisiz müfessirlerin ve fakihlerin delil olarak kullandığını ifade etmektedir.⁷⁰¹

⁶⁹³Bkz., Kasımî, VI, 1875.

⁶⁹⁴Karafi farklı olarak “yemeklerini” diye rivayet etmiştir; bkz., Karafi, IV, 322.

⁶⁹⁵Alusî, VI, 65; Şevkanî, *es-Seylül'l-Cerrar*, II, 253-254; Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay b. Muhammed el-Leknevî (1304 h.), *et-Taliku'l-Mümecced*, thk. Takiyyüddin Nedvi, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1991, II, 148; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 185; Buhubze, IV, 322.

⁶⁹⁶Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 717; Habiburrahman el-A'zami, *el-Musannef'e Tahkik*, Ebu Bekr Abdurrezzak b. İbrahim es-San'anî (211 h.), el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut 1972, VI, 70, 121, X, 326.

⁶⁹⁷Ebu Yusuf, 210 ve ayrıca bkz., Necmüddin b. Hafs en-Neseffî (537 h.), *Talebetü't-Talebe fi'l-Istilahati'l-Fikhiyye*, thk. Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1986, 91.

⁶⁹⁸Tahanevî, XI, 42-44, XVII, 95-96; Hamid Mirza el-Ferğânî, *el-Fethu'r-Rahmanî fi Fetava's-Seyyid Sabû Ebi'l-Meanî*, tsh. Numan Muhammed Taşkendi, Dâru'l-Cihad, Kahire 1976, II, 381 ve bkz., Nevevî, *Siyer*, XIX, 259 ve bkz., Ebu Yusuf, 210; Ebu Ubeyd, 51; Abdurrezzak, VI, 70, 121, X, 326; Belazurî, 116.

⁶⁹⁹Bkz., İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, III, 137; Aynî, *Binaye*, IV, 543, X, 642; Kandeherî, I, 166.

⁷⁰⁰Aynî, *Binaye*, X, 642; Alusî, VI, 65; Ferğânî, II, 381; Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 717.

⁷⁰¹Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 23.

Bu hadisin dışında “İran’a gittiğinizde sadece Yahudilerin ve Hristiyanların kestiklerini yiyiniz, Mecusilerin kestiklerini yemeyiniz” şeklinde bir hadis daha rivayet edilmektedir.⁷⁰² Ne bu hadisin hadis kitaplarında tahriç edildiğine ne de bu hadisi Hz. Peygamber’den rivayet ettiği belirtilen Hasan b. Seken el-Esedî’nin bir sahabe olduğu veya tabîinden olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmıştır.

Bu ve önceki hadise metin açısından bakıldığında, Hz. Peygamber’in Mecusilerin kestikleri ve onlarla evlenilmesi konusunda bir istisnada bulunması pek mümkün gözükmemektedir. Zira Ehl-i Kitab statüsünde olanların yemeklerinin ve onlarla evlenilmesinin helal olduğuna dair düzenlemeyi içeren ayet-i kerime, Hz. Peygamber’in vefatından sadece bir kaç ay önce Veda Haccı’nda nazil olmuştur. Mecusilerden cizyenin alınması ise, Veda Haccı’ndan çok önce nazil olan cizye ayetinin nüzulünden hemen sonraya tekabül etmektedir. Buna göre, Mecusilerden cizye alınmasını düzenleyen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber’in, Mecusilerin kestikleri ve onlarla evlenilmesi konusunda bir istisna yapmış olması oldukça uzak bir ihtimaldir.

Hadisteki bu istisnanın, hadisten kendisinin anlattığı hükmü belirtmek üzere⁷⁰³ ravi tarafından söylenmiş müdrec (orijinal metinden olmayan) bir lafız olması son derece olasıdır. Nitekim İbn Hazm, kesin olarak bu istisnanın müdrec olduğu kanaatindeydi.⁷⁰⁴

Bir an için, bu haliyle hadisin ve istisnanın sahih olduğu kabul edilse bile, hadis içtimaî yaklaşımla çelişmediği, bilakis desteklediği görülecektir. Zira Hz. Peygamber’in, Mecusilerin kesim şekillerinde hijyenik şartlara ve usullere riayet etmemeleri, huvezdegası (yakın akraba evliliği) uygulamaları nedeniyle bu konularda istisna getirdiği üzerinde durulmaktadır.⁷⁰⁵ İslam, neslin bekası ve temizliği/saflığı üzerinde ısrarla durmakta,⁷⁰⁶ temizlik ve sağlığa önem vermektedir. Diğer taraftan hadiste söz konusu olan Mecusilerin, özellikle maniheistler ve mazdekler olabileceği ifade edilmektedir.⁷⁰⁷ Nitekim Ali’nin, esasen Mecusilerin Ehl-i Kitab olduğunu, ancak çok kötü işlerinden dolayı kadınlarıyla evlenilmeyeceğini ve kestiklerinden yenilmeyeceğini ifade etmesi,⁷⁰⁸ hadisin bu şekilde anlaşılmasını teyit etmektedir.

Buna göre Hz. Peygamber, doğabilecek belli bir sakıncadan dolayı, sadece söz konusu o kötü işleri yapanları kapsamak üzere böyle bir hükümde bulunmuştur. Yani Hz. Peygamber’in bu hükmü, meşruiyet bazında genel geçer umumî bir hüküm değil, bilakis sadece uygulamaya yönelik sınırlı bir hükümdür. Bu durum, içtimaî yaklaşımın anlayışı ile tamamen paralellik arz etmektedir. Çünkü bu yaklaşım, önceden ifade edildiği gibi arap müşriklerinin dışındaki tüm gayr-i müslimlerin Ehl-i Kitab statüsünde olduğunu, ancak içinde bulunulan şartlara göre, yine müslümanların maslahatı doğrultusunda uygulamanın değişiklik gösterebileceğini savunmaktadır.

⁷⁰²Zuhaylî, “*Mevkîfî'l-İslâm*”, 233.

⁷⁰³Ravilerin bu tür müdrec lafızları oldukça sık rastlanılan ve bilinen bir durumdur. Hadislerin sağlıklı anlaşılması için, bu ve benzeri müdrec lafızlara karşı dikkatli olmak gerekmektedir; bkz., Müsîr Gurmullah ed-Demîni, *Mekayisü Nakdi Mütunî's-Sünne*, Dersaadet, İstanbul t.y., 135-137, 140.

⁷⁰⁴İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 17-18.

⁷⁰⁵Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 647; Razwî; 155; Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetler*, 321; Harman, I, 455.

⁷⁰⁶Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 647.

⁷⁰⁷Razwî, 155.

⁷⁰⁸Ebu Yusuf, 212.

* İbn Abbas'tan, içtimaî yaklaşımı zayıflatan şöyle bir hadis rivayet edilmektedir:

Bahreynli Asbezîlerden bir adam -ki onlar Hecer'in Mecusileridirler- Hz. Peygamber'in yanına geldi ve O'nun yanında bir süre kaldı. Dışarı çıkınca ona "Allah ve Rasulü sizin hakkınızda ne hüküm buyurdu?" diye sordum. O da "Kötü (hüküm verdi)" diye karşılık verdi. Ben de "Sus (öyle deme)!" dedim. O şöyle devam etti: "Ya İslam ya ölüm dedi" Ama Abdurrahman b. Avf onlardan cizye alınacağını söyledi ve insanlar onun sözüne uydular da benim bizzat Asbezi'den dinlediğimi bıraktılar (تركوا ما سمعت أنا من الأسدي).⁷⁰⁹

Bu hadisi, Ebu Davud'un dışında tahriç etmiş olan başka bir muhaddis bilinmemektedir. Şarihlerden Azimabadî, bu hadisin senedi hakkında hiç bir kanaat belirtmeksizin, hadisin ittifakla terk edilmiş olduğunu ifade etmiştir.⁷¹⁰ Seharenfurî ise, senette yer alan İbn Amr'ı, İbnü'l-Kattan'ın sika kabul etmediğine işaret etmekle yetinmiştir.⁷¹¹ Anlaşıyor ki, hadis pek kabul görmemiş ve ayrıca hadisin senedi tartışmalara açıktır.

Hadise metin açısından bakıldığında da, tenkitlere açık olduğu gözükmemektedir. Bir temsilci ve elçi olarak geldiği anlaşılan bir adamın, durup henüz çok küçük yaşta olan İbn Abbas'ın sorusuna cevap vermiş olması pek ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Bununla beraber rivayette insanların, yani sahabenin, Abdurrahman'ın sözüne uyup kendisinin bizzat dinlediği bu sözlerini terk ettiklerinin belirtilmektedir. Bu ise Abdurrahman'a ve sahabeye yönelik bir ithamı içermektedir. Böyle bir itham, İbn Abbas'a uygun düşmemektedir. Dolayısıyla bu sözlerin aynen İbn Abbas'a ait olduğu şüpheyle karşılanmalıdır.

Ayrıca Hz. Peygamber'in Mecusilerden cizye almadığı ve onlara müşrik statüsünü uyguladığı, İbn Abbas'tan başka hiç bir sahabeden rivayet edilmemiş olması, bu hadis zayıflatan diğer bir etkidir. Tam aksine Hz. Peygamber'in Mecusilerden cizye aldığına dair çok sayıda başka rivayetler vardır.⁷¹²

Öte yandan İbn Abbas'tan da, Hz. Peygamber'in Mecusilere Ehl-i Kitab muamelesi yaptığına dair tersi bir rivayet aktarılmaktadır.⁷¹³ Bu durumda, önceki rivayetin İbn Abbas'a ait olduğu oldukça şüpheli hale gelmektedir. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in onlara müşrik statüsünü uyguladığı rivayeti doğru kabul edilse bile, bunu muhatap olan o bir kısım Asbezîlere has özel bir uygulama olarak algılamak daha doğru olacaktır. Nitekim M. Akif Aydın da, 'Asbezi diye anılan bu kesime karşı Hz. Peygamber'in genel hükümlere uymayan bir takım istisnâî uygulamalarda bulunmuş olmasının söz konusu olabileceğine işaret etmektedir.⁷¹⁴ Bu durum ise, içtimaî yaklaşıma tezat oluşturmamaktadır. Yine bu rivayet doğru kabul edilse bile bu hadisi, Hz. Peygamber'in yapmaya niyet ettiği/karar verdiği, fakat sonra yapmaktan vazgeçip terk ettiği içtihatlarından biri⁷¹⁵ olarak

⁷⁰⁹Ebu Davud, İmare, 31.

⁷¹⁰Azimabadî, VIII, 298.

⁷¹¹Seharenfurî, XIII, 389.

⁷¹²Ebu Ubeyd, 52; Abdurrezzak, VI, 86; Belazurî, 113-114; Kettanî, II, 151; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 619.

⁷¹³Belazurî, 114.

⁷¹⁴Aydın, "Din", DİA, IX, 325.

⁷¹⁵Hz. Peygamber'in bu tür içtihatlarına dair geniş bilgi için bkz., Abdülcelil İsa, *Peygamberimiz'in İctihatları (S.A.S.)*, çev. M. Hilmi Merttürkmen ve Abdülvehhab Öztürk, m.y., Ankara 1976, 82-85; Nadiye Şerif el-Ömerî, *İctihadü'r-Rasul*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, 109-111.

anlamak mümkündür. Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber önce Asbezilere müşrik statüsünü uygulamaya niyet etmiş, fakat sonra bunu yapmaktan vazgeçmiş olmaktadır.

Şu aşamada netice olarak içtimâî yaklaşım ile çelişen hiç bir sahih hadisin olmadığını söylemek mümkündür. Var olan bir iki hadis, şaz bir görüş olarak sahih kabul edilse dahi onların, dikkatlice düşünüldüğünde içtimâî yaklaşımla çelişmediği, bilakis bu yaklaşımı desteklediği görülmüştür.

iii. Sahabe ve Mütেকaddimînin İttifakı / İcması Açısından Yöneltilen Eleştiriler:

* Ehl-i Kitab statüsünün özellikle kestiklerinin yenmesi ve onlarla evlenilmesi konularında sadece Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab sayıldıkları hususunda sahabe ve mütেকaddimînin (ilk dönem alimler) ittifakı/icması vardır.⁷¹⁶ En azından sahabenin ittifakı/icması vardır.⁷¹⁷ Sahabenin, Suriye ve Irak fetihlerinde Yahudilerin ve Hristiyanların kestiklerini (zebaih) yemeleri, ancak buna karşın Mecusilerin kestiklerinden sakınmaları⁷¹⁸ bunu desteklemektedir. Bu durum ise, içtimâî yaklaşım ile ters düşmektedir.

Öncelikle bu konuda, sahabe ve mütেকaddimîn arasında bir ittifakın/icmanın olmadığını tespit etmek gerekmektedir.⁷¹⁹ Nitekim Mecusileri, zebaih ve evlenme konularında da Ehl-i Kitab kabul eden sahabelerin varlığını gösteren rivayetler mevcuttur.⁷²⁰ Mütেকaddimîn arasında da bu kannaatte olanların var olduğu bilinmektedir.⁷²¹ Bu gerçekler üzerine İbn Hacer, ittifak söz konusu olmasa da zebaih ve evlenme konusunun Yahudi ve Hristiyanlara mahsus olduğu hususunda alimlerin çoğunluğunun (cumhur) görüş birliği içinde olduğunu ifade etmiştir.⁷²² Ancak çoğunluğun görüş birliği delil değildir. Kaldı ki, buradaki görüş birliğinin nasıl bir mahiyette olduğunu irdelemek gerekmektedir.

Müslümanların, tarihte Yahudi ve Hristiyanlardan sonra karşılaştıkları ilk büyük kitle Mecusiler olmuştur. Onların statüsü konusundaki tartışmalar konumuza ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

Hz. Ömer döneminde, İran fethedilince Hz. Ömer, "Mecusilere hangi konumda muamele edeceğim?! Onlar arap müşrikleri değiller ki, müşrik konumunda muamele edeyim; Ehl-i Kitab (yani Yahudi ve Hristiyan) değiller ki, Ehl-i Kitab konumunda muamele yapayım" diyerek⁷²³ şaşkınlığını ve kararsızlığını ifade ediyordu. Zira ona göre bilinen bir şey vardı ki, arap müşriklerine müşrik statüsü

⁷¹⁶ Aynî, *Binaye*, X, 642; Alusî, VI, 65; Yazır, IV, 315; Ferğânî, II, 381; Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 717.

⁷¹⁷ Hattabî, III, 34.

⁷¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 218 ve bkz., İbnü'l-Münzir, *el-İkna'*, thk. Eymen Salih Şaban, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994, 207.

⁷¹⁹ İbnü'l-Münzir, *Kitabü'l-İcma*, 40; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VI, 302.

⁷²⁰ İbnü'l-Münzir, *İsraf*, I, 76; Beyhakî, *Sünen*, VII, 172; Serahsî, *Mebusut*, IV, 211; Kurtubî, II, 70; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, II, 434; Ebu Hayyan, II, 164; Hallal, 160, 162; Baltacı-Süleyman, II, 181; Elbanî, 301 ve-bkz., Ahmed b. Hanbel, *Mesail*, 264.

⁷²¹ İbnü'l-Münzir, *İsraf*, I, 76 ve *Kitabü'l-İcma*, 40; el-Kadî Abdulvehhab, II, 800; Maverdî, *Havî*, IX, 225, XIV, 291, -293; İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 17-19 ve *Fasl*, I, 197-198; İbn Abdilberr, XVI, 268; Serahsî, *Mebusut*, X, 119; Kaffal, VI, 387; Tabresî, cüz X, 45; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetü'l-Müctehid*, II, 44; Razi, III, 535, XXXI, 40; İbn Kudame, *Muğni*, X, 559-560; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 342; Karafî, IV, 322.; İbn Teymiyye, *Mecmu*, VIII, 100; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 435; Ebu Hayyan, III, 431; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 21; Aynî, *Binaye*, X, 642; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 65 ve *es-Seylü'l-Cerrar*, II, 253-254; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 185; Kasımî, VI, 1863; Şelebi, *Ahkam*, 224 ve bkz., Ebu Yusuf, 117; İbn Abidin, II, 290.

⁷²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VI, 302.

⁷²³ İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 18; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 64; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 189.

uygulanmış, Yahudi ve Hristiyanlar Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmişlerdi. Bunların dışındakiler hangi statüde olacaktı?

Hiz. Ali'nin, Ehl-i Kitab statüsünü dinî anlamda algılayarak, Mecusiler konusunda araştırma yapmış olması sebebiyle⁷²⁴ var olanlar arasında en bilgili olduğunu vurgulayarak, onlarında aslında dinî bir kitaba sahip olduklarını ifade etmesi⁷²⁵ ve Abdurrahman b. Avf'ın da, Hiz. Peygamber'in Mecusilerden cizye aldığı, yani onları Ehl-i Kitab statüsünde kabul ettiğini bildirmesi⁷²⁶ üzerine Hiz. Ömer Mecusileri, Ehl-i Kitab statüsünde kabul etmiştir. Bu bilgilere dayanarak böyle bir çözüme gidilmesi ile Hiz. Ömer, meseleyi çözmüş ve ihtiyacı karşılamış oluyordu.

Öte yandan, Mecusilerin de ötesinde, sahabenin, Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab statüsünde olup olmadıkları konusunda dahi tam bir fikir birliğine varmadıkları görülmektedir.⁷²⁷ Ayrıca Yahudilerin, Hristiyanların ve Mecusilerinin konuları konusunda, aynı sahabeye çelişik rivayetler atfedildiği olmaktadır.⁷²⁸

Görülüyor ki, sahabe Ehl-i Kitab statüsünün mahiyeti konusunda tam bir fikre sahip değildi ve tereddüt içinde idi. Ayrıca sahabenin, Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili olarak Hiz. Peygamber'in uygulamaları konusunda aynı derecede bilgi sahibi olmadığı da gözlemlenmektedir. Hiz. Ömer gibi, Hiz. Peygamber'in hadislerini öğrenme konusunda son derece gayretli olan ve ileri gelen bir sahabenin, Hiz. Peygamber'in Mecusileri Ehl-i Kitab statüsünde kabul edip onlardan cizye aldığı hususunu bilmemesi dikkat çekici bir olaydır.

Esasen Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili Hiz. Peygamber'in uygulamaları konusunda sahabenin aynı derecede ve hatta yeterli bilgiye sahip ol(a)maması tabiidir. Zira Hiz. Peygamber'in Ehl-i Kitab statüsü konusundaki uygulamaları ve bu çerçevede Mecusilerden cizye alması, cizye ayetinin nazil olmasından sonraya denk gelmektedir; ki, bu dönemde İslam toplumu, Bizans gibi çok çetin bir düşmana karşı Tebuk seferinin düzenlenmesi, hemen akabinde tüm Arabistan'dan İslam'a giren kabilelerin heyetlerini kabul edilmesi, İslam'a yeni giren bölgelerin merkezi yönetime bağlanması ve ortaya çıkan yalancı peygamberlerle savaşılması gibi çok yoğun ve zor bir aşamadan geçmekte idi.

Mütekaddim'in de, bu konuda görüş ayrılığına düştüğü yukarıda ifade edilmiştir. Sahabelerden birbirine çelişik rivayetlerin gelmesi ve birbirlerinin delil kabul ettikleri rivayetlerin sıhhati konusunda büyük ihtilafların bulunması, mütekaddim'in görüş ayrılığına düşmelerinin başlıca

⁷²⁴Bkz., Beyhakî, *Marife*, XIII, 367.

⁷²⁵Abdurrezzak, VI, 70; Nevevî, *Mecmu*, XXI, 285; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VI, 302; Zürkanî, II, 186; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 64; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 189, X, 303.

⁷²⁶Muvatta, Zekat, 42.

⁷²⁷Bkz., Buhari, Talak, 18; İbn Abdilberr, XVI, 270; Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 569.

⁷²⁸Krş., Taberî, *Camiu'l-Beyan*, I, 377-378; Serahsî, *Mebcut*, 211 ve *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 146; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 266; Kurtubî, I, 156, II, 68.

nedenleri arasında yer almaktadır.⁷²⁹ Ayrıca alimlerin birbirlerine karşı yürüttükleri tartışmalarda, birbirlerinin görüşlerini ve delillerini pek tanımadıkları da göze çarpmaktadır.⁷³⁰

Uygulama makamında olan Ömer b. Abdülaziz dahil, bazı tabîm alimlerinin, arap müşriklerine müşrik statüsü uygulanmış iken, Mecusilerin nasıl olup da Ehl-i Kitab statüsünde kabul edildiklerini bir türlü anla(ya)madıkları, bu durumu tabîmlerin diğer ileri gelen alimlerine sordukları ve fakat teorik olarak doyurucu bir cevap alamayıp, “Öncekiler böyle uygulamıştır ve bu bize yeter” şeklinde bir yanıtla karşılaştıkları bilinmektedir.⁷³¹ Bu durum, mütekaddimînin de, Ehl-i Kitab statüsünün mahiyeti konusunda tereddütlü olduklarını, mevcut görüşlerinin ise içinde bulunulan şartlar ve öncekilerin uygulamaları tarafından belirlendiğini ele vermektedir. Zaten önceki alimlerin sosyal düzenin makro (bütüncül, küllî) yönlerinden çok mikro (parçacık, cüzî) yönleri üzerinde durmuş olmalarından ve o dönemde evrensel iddialarla bütüncül bir teori geliştirmeye fazlaca ihtiyaç hissetmemelerinden dolayı, pratik uygulamalardan ve içinde bulunulan şartlardan oldukça fazla etkilenmiş oldukları sıkça dile getirilen ve kabul edilen bir durumdur.⁷³²

Görülüyor ki, sahabenin ve mütekaddimînin bir kısmının bu konudaki uygulamaları, içinde bulunulan şartlara göre şekillenmiş uygulamaya yönelik hükümlerdir. İçtimaî yaklaşım da, uygulamaya yönelik hükümlerin farklı olabileceğini savunduğu için, sahabenin ve mütekaddimînin bir kısmının bu konudaki uygulamaları ile çelişmemektedir.

Diğer taraftan sahabenin ve mütekaddimînin bu konuda ittifak/icma içinde olmadıkları görülmüştür. Daha sahabe döneminden itibaren Mecusileri, her konuda Ehl-i Kitab statüsünde olduklarını savunan sahabelerin ve alimlerin var olduğu görülmüştür. Esasen bu görüş, nasrlara ve Hz. Peygamber’in uygulamalarına daha uygun gözükmektedir. Nitekim daha önce ifade edildiği gibi, tarih boyunca müslümanların uygulamaları da bu paralelde idi.

Yahudi ve Hristiyanların yanı sıra Mecusileri de her konuda Ehl-i Kitab statüsünde olduğunu söyleyenlerin eskiden beri var olagelmiş olması büyük bir önem arz etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, müslümanların, Yahudi ve Hristiyanların dışında karşılaştıkları ilk büyük kitle olmaları hasebiyle Mecusilerin statüsü, ilk dönemden itibaren kaynaklarda çokça tartışılma gelmiştir. Zaten Mecusilerin dışındaki dinlere mensup olanların statüsünün tartışıldığı tespit edilememiştir.

Mecusileri her konuda Ehl-i Kitab statüsünde kabul eden görüş ile içtimaî yaklaşım, her ne kadar teoride farklılık arz etseler de, pratikte tamamen örtüşmektedirler. Teoride farklılık arz

⁷²⁹Krş., Ebu Ubeyd, 53; Serahsî, X, 119; Nevevî, *Mecmu*, XXI, 285; İbn Teymiye, *Mecmu*, XXXII, 189; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehlî'z-Zimme*, I, 2; Heysemî, VI, 12; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VI, 302; İbn Nuceym, III, 110; Zürkanî, II, 186; Şevkanî, *Neyl*, VIII, 64; Tahanevî, XI, 40-41; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 189, X, 303; Leknevî, II, 148; Selman, III, 203; A'zamî, VI, 71; Arnavut, *Şerhu Müşkili'l-Asâr'a Talik*, V, 260.

⁷³⁰Örenğin İbn Hazm'in, Mecusilerin de tamamen Ehl-i Kitab statüsünde olduklarına dair görüşünde sadece Hz. Ali'nin rivayetine dayandığı veya “Mecusilere Ehl-i Kitab muamelesi yapın, ancak kestiklerini yemeyin ve onlarla evlenmeyin” hadisini bilmediği, şayet bilseydi bu görüşünden dönceği ifade edilmiştir (bkz., İbn Abidin, II, 290; Şelebi, *Ahkam*, 124). Ancak bu ifadelerin doğruyu yansıtmadığı açıktır (bkz., İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 146, IX, 17-19 ve *Fasl*, I, 197-198).

⁷³¹Ebu Yusuf, 55.

⁷³²Ebu Süleyman, 43, 50-52, 57, 59, 62; Erdoğan, 211; Albayrak, 58-71; Yavuz, “*Kadınlar Velayet Hakkına Sahiptir*”, 25; Sadık el-Mehdi, “*İslam - Toplum ve Değişim*”, Güçlenen İslam'ın Yankıları, ed. John L. Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Orhan Ofset, İstanbul 1989, 264 ve bkz., Cahen, XIII, 566; Buchner, VII, 442.

etmeleri son derece doğaldır; zira belirtildiği gibi yakın döneme kadar evrensel iddialarla bütüncül teoriler geliştirme ihtiyacı hissedilmemişti.

Mecusilerin her konuda Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmesi görüşü ile içtimaî yaklaşımın pratikte tamamen örtüştüğüne gelince; tezin başında izah edildiği gibi, başta Hicaz bölgesinde olanlar olmak üzere, arap müşrikleri toplumsal olarak İran dinlerini pek tanımıyorlar ve tüm İran dinleri mensuplarına Mecusi diyorlardı. Bu durumun fetih sonrasında da pek değişmediği, hatta Afrika ve Güney Doğu Asya'daki yerli dinlere mensup tüm insanlara Mecusi denildiği önceden ifade edilmişti. Buna göre, bu görüşte olup İslam aleminin ortasında (örneğin Ebu Sevr) ve batısında (örneğin İbn Hazm) yaşayanlar, pratikte o bölgede bulunan tüm gayr-i müslimlere -ki hiç arap müşriği kalmamıştı- Ehl-i Kitab statüsünü uygulamış olmaktadır. Güney Doğu Asya'da da, böyle olmuştur. Asya içlerinde ise, müslümanlar, ancak yaklaşık bisseten iki asır sonra Hindistan'ı fethetmiş ve Hint dinleri ile tanışmıştı. Orta Asya'nın diğer büyük uygarlıklarına ve dinlerine gelince, müslümanların, onlarla oldukça geç dönemde tanışmış oldukları ve irtibatlarının da pek az olduğu ifade edilmiştir.⁷³³ Oralarda da, müslüman kitlenin tarih boyunca tüm gayr-i müslimlere Ehl-i Kitab muamelesi yaptığı bilinmektedir.

Özetle her konuda Ehl-i Kitab statüsünde olanların sadece Yahudi ve Hristiyanlar olduğu hususunda sahabe ve mütekaddimîn arasında bir ittifakın/icmanın olmadığı görülmüştür. Ehl-i Kitab statüsünün teorik mahiyeti konusunda ilk nesillerin, net bir görüşe sahip olmayıp tereddüt içinde oldukları da müşahede edilmiştir. Sahabenin hadis bilgisindeki farklılığının bu konuda bir etken olduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır. İlk dönem neslin (mütekaddimîn), Ehl-i Kitab statüsüne ilişkin tavırlarına, öncekilerin uygulamaları ve içinde bulunulan şartlar güçlü bir şekilde yön vermiştir. Buna göre Yahudi ve Hristiyanların dışındakilere, zebaih ve evlenme konusunda Ehl-i Kitab statüsünün uygulanmamasını, uygulamaya yönelik bir hüküm olarak algılamak doğruya daha yakın olacaktır. Bu ise, içtimaî yaklaşım ile ters düşmemektedir.

Mecusilerin de her konuda Ehl-i Kitab statüsünde olacağını savunanların, teorik düşüncede farklılık gösteriyor olsa da, pratikte içtimai yaklaşımla tamamen örtüştükleri gözükmektedir. Bu ise, pratikte içtimaî yaklaşımın ilk dönemden itibaren var olduğunu düşündürmektedir.

Netice itibarıyla, sahabe ve mütekaddimîn arasında içtimaî yaklaşımı nakzedecek bir durumun olduğunu söylemek oldukça zordur.

iv. Diğer Eleştiriler:

* Tüm gayr-i müslimlere Ehl-i Kitab statüsünü uygulamakla, İslam toplumu büyük bir tehlikeye maruz bırakılmış olacaktır. Zira böylece İslam toplumunda, kendi kültürüne karşı yabancılaşma hız kazanacak ve taklitçilik hastalığı artarak yayılacaktır. Bu ise, dinî ve ahlakî değerlerin daha çok yok olmasına yol açacaktır. Netice, düşmanlara karşı kültürünü ve dinini, yani kendisini savunamayan bir İslam toplumu olacaktır.

⁷³³Demirci, "Yeni Dünya Düzeninde Budizm'in Büyüyen Önemi", Yeni Şafak, 2.10.1995.

Öncelikle içtimaî yaklaşım, tüm gayr-i müslimlere mutlaka Ehl-i Kitab statüsünün *uygulanacağı* savunmamış, aksine onların sadece Ehl-i Kitab statüsünde *kabul edileceklerini* ifade etmiştir. İçtimaî yaklaşıma göre, Ehl-i Kitab statüsü müslümanlara bir kolaylık olmak üzere onlara verilmiş bir hak olduğu için, yine onların maslahatları dikkate alınarak içinde bulunulan zaman ve dönemin şartlarına göre Ehl-i Kitab statüsünün, uygulamada farklılık arz edebileceği belirtilmiştir. Bunlar, uygulamaya yönelik geçici hükümler olduğu için, içtimaî yaklaşıma göre, tüm gayr-i müslimlerin Ehl-i Kitab statüsünde olduğu şeklindeki genel hüküm ile çelişmemektedir. Bu çerçevede itirazda belirtilen sakıncalar, içtimaî yaklaşım için söz konusu olmamaktadır.

Bu noktada şunu da ifade etmek uygun olacaktır; itirazda belirtilen sakıncalar, doğrudan Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili olmayıp arazi bir durumdur. Yukarıda söz konusu yapılan sakıncaların esas nedeni Ehl-i Kitab statüsü olamaz. Zira tarih boyunca müslümanların, bir çok farklı dinlere mensup toplumlarla beraber yaşadığına ve onlara Ehl-i Kitab muamelesi yaptığına, buna karşı İslam'ın ve müslümanların zayıflamadığına, aksine İslam'ın her tarafa yayıldığına ve müslümanların kültürlerinin daha da zenginleştiğine yukarıda dikkat çekilmişti. Bu ise, İslam'ın kendi kültürüne ve medeniyetine güvenmesi, müslümanların da bunun bilincinde olup İslam kültürünü yaşamaları sebebiyle İslam kültürünün daima cazibe noktası olmasının bir sonucudur.

Buradan anlaşılan o ki, söz konusu sakıncaların esas nedeni, müslümanlardaki İslamî bilincin zayıflaması ve İslam kültürünün canlılığını kaybetmesidir. Durum böyle olunca, söz konusu sakıncaları gidermenin ve engellenmenin çözümü Ehl-i Kitab statüsünü tamamen kaldırmak değildir. Asıl çözüm, müslümanlardaki İslamî bilincin güçlendirilmesi ve İslamî kültürün yeniden canlılığına kavuşturulmasına yönelik kapsamlı ve istikrarlı bir programın yürürlüğe konulmasıdır. Bu arada yan tedbir olarak, böyle bir programın uygulanması esnasında, geçici olarak Ehl-i Kitab statüsündeki uygulamada bazı kısıtlamalara gidilmesi pek ala mümkündür.

* Ehl-i Kitab statüsündeki, kestiklerinin (zebah) yenilmesi ve onlarla evlenilmesi gibi konular bizzat kendileri sebebiyle meşru değildirler. Bunlar müslüman kadınların az bulunması, İslam'ın tebliğ edilmesi gibi sebeplerle müslümanların faydası, yani bir takım *özel maslahatlar* (المصالح الخاصة) için meşru olmuştur. Buna göre, bunların uygulanmasında müslümanların zararı söz konusu olduğunda, bunlar helal değil, haram olacaktır.⁷³⁴

Nasslarda, "Ehl-i Kitab statüsünde olanlarla evlenmenin helal olmasının nedeni müslüman kadınların az olmasıdır" şeklinde bir görüşü destekleyebilecek hiç bir delil bilinmemektedir. Bu anlayışın Ata'dan nakledilen şu rivayetten kaynaklandığını düşünmek mümkündür:

O dönemde müslüman kadınların sayısı az olduğu için Allah (c.c.) Ehl-i Kitab kadınlarıyla evlenmeye ruhsat (izin) verdi. Ama şimdi müslüman kadınların sayısı çoğalmıştır ve böylece onlarla evlenmeye ihtiyaç kalmamıştır. Bunun için onlarla evlenme ruhsatı da kalkmıştır.⁷³⁵

Razi, bu rivayeti, Ehl-i Kitab ile evlenmenin caiz olduğunu belirten ayeti (Maide, 5/ 5), İbn Ömer'in Ehl-i Kitab kadınlarıyla evlenmenin caiz olmayacağına dair görüşüne uygun hali getirme

⁷³⁴Bkz., Şelebi, *Talil*, 45.

⁷³⁵Razi, XI, 148; Ebu Hayyan, III, 431; Şeltut, 295.

çabası olarak görmektedir.⁷³⁶ Ata'dan nakledilen bu rivayet tartışma götürmektedir. Zira söz konusu ayet hicretin onuncu yılında nazil olmuştur ve o dönemde müslümanların sayısı önceden hiç olmadığı kadar çok idi. Ayrıca müslüman kadınların azlığı sebebiyle Ehl-i Kitab kadınlarıyla evlenmeye izin verildiği kabul edilse dahi, onların kestiklerinin helal olmasının aynı bağlamda ve aynı ayette dile getirilmesi nasıl izah edilecektir. Belli ki, müslümanların yiyecekleri çok azdı ve onun için helal kılındı demek gülünç olacaktır. Diğer taraftan Ata'dan, Ehl-i Kitab kadınlarıyla evlenilmesini caiz gördüğüne dair bir rivayet nakledilmektedir.⁷³⁷ Bu durumda, söz konusu önceki rivayetin Ata'ya ait olması oldukça şüpheli hale gelmektedir.

Tekrar yöneltilen itiraza dönülecek olursa, itirazın kendi içinde tutarsızlık sergilediğini söylemek mümkündür. İtiraz Ehl-i Kitab kadınları ile evlenilmesi hususundaki müslüman kadınların az olması ve İslam'ın tebliğ edilmesi gibi bazı maslahatları zikretmekte ve onları özel maslahat olarak nitelendirmektedir. Müslüman kadınların az olması gibi bir maslahatın nass tarafından gözetilmiş olduğuna dair hiç bir veri yoktur. Aksine ayetin nazil olduğu dönem, böyle bir maslahatın gözetilmediğini gösterir niteliktedir. Ayrıca zikredilen diğer maslahat da, yani İslam'ın tebliğ edilmesi, özel bir maslahat değil, genel bir maslahattır.

Özel bir maslahata binaen getirilmiş hükümler, o maslahatın bulunmaması ile, bir zararın veya zaruretin varlığı aranmaksızın kalkar. İtirazda ise, Ehl-i Kitab ile evlenmenin müslümanlara *zararı varsa* haram olur denmektedir. Madem, Ehl-i Kitab ile evlenmenin helal olmasının nedeni bazı özel maslahatlar ise, onlarla evlenmenin zararlı olup olmadığına bakılmaksızın söz konusu olan özel maslahatlar gerçekleşmemesi onun haram olmasına yeterli olurdu. Söz gelimi, bu itiraz bağlamında somut bir örnek vermek gerekirse, müslüman kadınların çok olduğu bir bölgede bulunuluyorsa, Ehl-i Kitab kadınlarıyla evlenmek haram olurdu.

Öte yandan Ehl-i Kitab statüsündeki hususlar bizzat kendileri sebebiyle değil, özel maslahatlar sebebiyle helal kılındı ise, "Ehl-i Kitab statüsünde olanların yiyeceklerinin helal olmasının özel maslahatı nedir?" diye sormak gerekmektedir. Bu soruya cevap olabilecek her hangi bir değiniye rastlanamamıştır.

Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili olan söz konusu ayet-i kerimenin (Maide, 5/ 5) lafızlarının, hiç bir sınırlandırmaya işaret etmeksizin umumî bir ibaha (helallik) ifade etmesi⁷³⁸ söz konusu bu itirazı oldukça zayıflatmaktadır.

Anlaşılan o ki, bu itirazın, içtimaî yaklaşıma dikkate değer bir itiraz oluşturması bir tarafa, bizzat kendisini itirazlara karşı savunması bile çok zordur.

* * *

Netice itibariyle, değerlendirmesini yaptığımız içtimaî yaklaşım, şu ana kadar ele aldığımız yaklaşımlar içinde, beraberinde en az problemi ve kendi içinde en tutarlı olanıdır. İçtimaî yaklaşımın

⁷³⁶Razi, XI, 148.

⁷³⁷Abdurrezzak, VII, 176.

⁷³⁸Şeltut, 295 ve bkz., Şatbî, I, 165-166.

itiraz yöneltilebilecek zayıf noktaları vardır. Ancak var olan itirazlar arasında, yaklaşımın tutarlılığına ve doğruluğuna halel getirecek bir itiraz bulun(a)mamıştır.

3. İÇTİMÂİ YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ

İçtimaî yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsünü bir kesim gayr-i müslimlere verilmiş bir imtiyaz olarak değil, müslümanların kolaylığı ve maslahatı için müslümanlara verilmiş bir hak olarak görmektedir. Ona göre arap müşriklerinin dışında tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmektedir. Yani hiç arap müşriği kalmadığına göre tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsündedir. Bu açıdan içtimaî yaklaşımın uygulanabilirliğinde hiç bir problem bulunmamaktadır.

İçtimaî yaklaşım, tüm gayr-i müslimlerin Ehl-i Kitab kabul edilmesi hükmünü, meşruiyet bazında ve genel geçer bir hüküm olarak görmektedir. Ama bu yaklaşıma göre Ehl-i Kitab statüsünün uygulanmasında, müslümanların içinde buldukları duruma ve koşullara göre geçici hükümler alınabilecektir. Müslümanların maslahatını temin etmek ve zarardan korumak için şartların gerektiği kısıtlamalar getirilebilecektir; ve bu kısıtlamalar o koşullara bağlı olarak uygulanacak, yani geçici olacaktır.

Esasen içtimaî yaklaşım meşruiyet bazında tüm gayr-i müslimleri Ehl-i Kitab kabul etmek suretiyle kimin Ehl-i Kitab olacağı konusunda İslam alemi içinde bir istikrar sağlamaktadır. İçinde yaşanan şartlara göre müslümanların faydasına olacak şekilde uygulamaya yönelik geçici hükümleri kabul etmekle de içtimaî yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsünü bir donukluktan ve hantallıktan kurtarmış olmakta, aynı anda zamanla müslümanların zararına işlemlerini önlemiş olmaktadır.

İçtimaî yaklaşıma göre uygulamaya yönelik hükümler, toplumun sorumluluğunu üstlenmiş olan yetkili kurum ve kuruluşlarca veya makamlarca, yani teknik ifadesi ile ulü'l-emr tarafından alınacaktır. Anlaşıldığı gibi ulü'l-emr, her İslam ülkesine ve müslüman topluma göre farklılık arz edebilecektir. Türkiye'de ise, bu görevi *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun* üstlenmesi son derece mümkündür.

İslam ülkeleri dışında azınlık olarak yaşayan müslümanlar ise, bu durumda kendi cemaatlerinin veya derneklerinin başkanlarına başvurmaları yanlış olmayacaktır. Diğer bir olasılık da, azınlık olarak yaşayan müslümanların bu ve benzeri görevi üstlenecek, müslüman cemaatler, dernekler ve vakıflardan oluşan bir federasyonun oluşturulmasıdır. Bu, azınlıktaki müslümanlar için daha iyi olacaktır.

Anlaşılan o ki, içtimaî yaklaşıma göre hem bugün hem gelecekte Ehl-i Kitab kavramının geçerliliği sorunu yoktur. Bu bağlamda içtimaî yaklaşım uygulanabilirlik açısından en tutarlı ve en yaygın olanıdır.

G. TARİHSEL YAKLAŞIM ve DEĞERLENDİRİLMESİ

1. TARİHSEL YAKLAŞIM

Esasen İslam aleminde⁷³⁹ ve tabii Türkiye’de de daha yeni olan tarihsellik anlayışı değişik açılardan ele alınmakta, çok farklı çerçevelerde ve bağlamlarda tartışılmaktadır.⁷⁴⁰ Bu anlayış özetle, nassların nesnel anlamlarının, yani somut olaylarla ilgili ifadelerinin ve hükümlerinin tarihsel olup zaman ve mekana göre değişiklik gösterebileceğini savunmaktadır. Zira evrensel olan, nassların bu nesnel anlamlarının arkasında yatan temel ilkeler ve prensiplerdir. Buna göre bize düşen, nassları vahyedildiği zaman ve mekan içinde değerlendirip bu nassın amacını oluşturan ilke ve prensiplerinin yakalayıp, bu ilke ve prensipler ışığında içinde yaşadığımız dünyayı ve olayları anlamlandırmak ve bu ilkeye/ilkelere ve prensibe/prensipilere uygun hükümlerde bulunmaktır. Dolayısıyla nassın hedeflediği ilke veya prensip, içinde yaşanılan ortamda aynı anlamı ve uygulamayı gerektiriyorsa, ancak o zaman nassın nesnel anlamı değişmemektedir.

Burada genişçe ele alınması mümkün olmadığı için bu şekilde özetlemeye çalıştığımız bu tarihsel anlayış, Ehl-i Kitab kavramına ilişkin sistematik bir görüş olmamakla birlikte, nassların ve dolayısıyla İslam mirasının tümünün tarihsellik anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanmasını söz konusu etmesi sebebiyle, konumuzu da zorunlu olarak kapsamaktadır. Netice itibarıyla Ehl-i Kitab kavramına yönelik bir yaklaşımı potansiyel olarak içermesi açısından, tarihsel yaklaşım başlığı adı altında çalışmamızda yer verilmiştir.

Tarihsel anlayış temel karakteri ve işleyişiyle Ehl-i Kitab statüsüne projeksiyon yapılacak olursa şu şekilde bir tablo ile karşılaşmak mümkündür: Topluların, asimile olmadan (kendi kültür ve

⁷³⁹Baljon, 10; Paret, “*Tarihte ve Günümüzde Kur’an*”, Kur’an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995, 114; Kırcı, “*Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’an Yorumuna Olan Etkisi*”, Basılmamış Tebliğ, Türkiye I. İslam Düşüncesi Sempozyumu (24-27 Ekim 1996 -İstanbul), 1, 3.

⁷⁴⁰Geniş bilgi için bkz., Fazlur-Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Yıldızlar mtb., Ankara 1995, 22-23, 88-89, 195 ve *İslam ve Çağdaşlık - Fikrî Bir Gelenegün Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Yıldızlar mtb., Ankara 1996, 63-72; Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*, Gündoğdu mtb., İstanbul 1996; Kırcı, “*Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’an Yorumuna Olan Etkisi*”, Basılmamış Tebliğ, Asaf A. A. Feyzi, “*İslam’ın Yeniden Yorumlanması*”, İslam ve Toplumsal Değişme, ed. John Esposito ve John Donohue, çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, Eko mtb., İstanbul 1991, 202-207; Karaman, “*Günümüzün Dinî Problemleri ve Çözüm Yolları*”, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyum (27-30 Haziran 1989), TDV Basımevi, Ankara 1989, 21-22 ve “*Garaudy’nin İslamı (2)*”, Yeni Şafak, 19.5.1996 ve “*Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme*”, Basılmamış Tebliğ, I. Uluslararası Kültür Doğum İlmî Toplantısı - İslam, Gelenek ve Yenileşme (22-23 Nisan 1996 - İstanbul), 2-12; M. Zeki Durman, “*14. Asrın Tefsir/Kültür Birikiminin Kur’an’ı Anlamamızdaki Olumsuz ve Olumlu Yönleri*”, Basılmamış Tebliğ, Türkiye I. İslam Düşüncesi Sempozyumu (24-27 Ekim 1996 -İstanbul), 5-6; Ebu Zeyd, “*Şeriatın Tümel (Külli) Maksatları (Yeni Bir Okuma)*”, çev. Mustafa Ünver, İslami Araştırmalar Drg., C.8 S.2 (1995), 142-143 ve “*Tarihte ve Günümüzde Kur’an Te’vili Sorunsalı*”, 24-44; Mehmet Bayraktar, “*Benim Gözümle Fazlur Rahman*”, Yeni Şafak, 23.1997; Tilman Nagel, “*Der Koran als Gegenstand Historischer Forschung*”, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.1 (1996), 45-53; Yasin Aktay, “*Kur’an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı*”, 78-102 ve “*Objectivist ve Relativist İradeler Arasında Kur’an’ı Anlama Sorunu*”, 2. Kur’an Sempozyumu (4-5 Kasım 1995), hzr. Bilgi Vakfı, Kozan mtb., Ankara 1996, 51-62; Sadık Kılıç, “*Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum*”, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996), 103-114; Ali Bulaç, “*Kur’an’ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik*”, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996), 115-118 ve “*Tarihsellik*”, Yeni Şafak, 13.11.1996 ve “*Tarihsel Okuma ve Hermenötik*”, Yeni Şafak, 14.11.1996; Paçacı, “*Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*”, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996), 119-134; Özsoy, “*Kur’an Hütübünün Tarihselliği ve Tarihsel Hütübün Nesnel Anlamı Üzerine*”, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996), 135-143; Zeyveli, 177-183; Ahmet Zeki Ünal, “*Çağdaş Kur’an Yorumunda Arkoun ve Garaudy*”, 2. Kur’an Sempozyumu (4-5 Kasım 1995), hzr. Bilgi Vakfı, Kozan mtb., Ankara 1996, 325-335; Subaşı, 204-224; M. Enes Ergene, “*Kur’an Araştırmaları Üzerine*”, Zaman, 28.2.1997 ve bunların dışında daha yakınlarda Bursa’da ilahiyat fakültesinin yardımı ile tarihsellik ile ilgili bir sempozyum düzenlenmişti; hzr. Kur’an Araştırmaları Vakfı, “*II. Kur’an Araştırmaları Sempozyumu - Kur’an’da Tarihsellik*”, (8-10 Kasım 1996 - Bursa).

inançlarına yabancılaşmadan), kamusal işlevi ve düzeni bozmadan huzur ve barış içinde yaşamaları ilkesini hedefleyen İslam, bunu o dönemde Ehl-i Kitab statüsü ile gerçekleştirmiştir. Başka bir zaman ve mekanda bu ilkeyi, Ehl-i Kitab statüsü gerçekleştir(e)miyorsa veya bu ilkeyi ondan daha iyi gerçekleştirebilen başka bir uygulama varsa Ehl-i Kitab statüsü uygulanmaz.

2. TARİHSEL YAKLAŞIMIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Klasik İslam kaynaklarında tarihsellik kavram olarak yer almıyorsa da, Celal Kırca bu kavramın “düşünce ve fikir olarak yer aldığını” savunmaktadır.⁷⁴¹ Haşimoğullarının zekat almalarını Hz. Peygamber haram kılmış iken⁷⁴² zamanla ganimet gelirlerinden mahrum kalmaları ve muhtaç duruma düşmeleriyle bu yasaklığın amacının kalmadığı gerekçesine dayanarak sonraları onların zekat almalarının caiz görülmesi gibi somut olaylar⁷⁴³ bu görüşü destekleyen örnekler olarak algılanabilir. Ancak tarihsellik anlayışı, bu örneklerle karşılaştırılmayacak kadar farklıdır; zira tarihselliğe nassların nesnel anlamında aslolan tarihsel oluşudur. Fakat buna karşın klasik anlayışta evrensellik esastır. Zaruret ve açık delil olmadıkça nasslar tarihselliğe yorumlanmamaktadır.

Tarihsellik anlayışı ile ilgili tartışmalara burada ele alınanın ne bu çalışmanın fiziki sınırları ne de konunun sınırları açısından imkan dahilinde olduğundan, tarihsellik anlayışına karşı çıkanların eleştirilerinin özetle, çağlara göre yeni dinler uydurma yolunun açılacağı, dinin keyfi bir rölativizme sokulacağı, nassların insan eliyle yeniden tanımlanacağı, dini tarihî çerçeveye hapsedeceği ve nassların lafzının ihmal edilmesi neticesini doğuracağı, Kur'an'da da vahyin tarihsel olduğunu veya olabileceğine dair en ufak bir ima olmadığı gibi noktalarda yoğunlaştığını,⁷⁴⁴ buna karşın tarihselliği savunanların gerekçelerinin de, dini düşüncenin ve hayatın belli bir tarihî çerçeveye hapsedilmemesi, her şart ve ortama uygun yorumlanıp hayata geçirilmesi yoksa geleneksel İslam'ın bir daha ortaya çıkmamak üzere kaybolup gideceği -ki bunun İslam'a ve müslümanlara karşı bir cinayet olacağı-, dinin tamamen rölativizme mahkum olması tehlikesine karşı nassların lafızlarını bir teminat kabul edilmesi ve bununla beraber lafızlara dayalı kör uygulamalara karşı dinin korunması gibi ifadelerle özetlenebileceğini⁷⁴⁵ belirtmekle yetinilecektir.

Tarihselliğe dair tüm bu tartışmalar, tarihsel yaklaşımın değerlendirilmesi ile yakından alakalıdır. Ancak İslam aleminde geçmişi henüz yeni olan tarihsellik ile ilgili tartışmaların yakın gelecekte de yoğun bir şekilde süreceği benzetilmektedir; ve bu tartışmalar sonucunda tarihsellik anlayışı

⁷⁴¹Kırca, “Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumuna Olan Etkisi”, 3.

⁷⁴²Buhârî, Zekat, 57, 60, Cihad, 188; Müslim, Zekat, 161; Ebu Davud, Zekat, 29; Ahmed, I, 200; Tahavî, *Şerhu Müşkilil-Asâr*, III, 282.

⁷⁴³Zihni, 752; Karadavî, *Fıkhu'z-Zekat*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, II, 732-739; Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, III, 370; Ali Özek ve dğr., *İbadet ve Müesseses Olarak Zekat*, Temel mtb., İstanbul 1984, 153-154; Salt lafza değil, nassın mana ve ruhuna itibar edildiği başka örnekler için bkz., Karaman, *İslam Hukuku İctihad*, Elif mtb., Ankara 1975, 30-33, 76-77, 79, 151-155.

⁷⁴⁴Krş., Karaman, “Günümüzün Dinî Problemleri ve Çözüm Yolları”, 22 ve “Fıkhta Gelenek ve Yenileşme”, 11 ve “Garaudy'nin İslamı (2)”, Yeni Şafak, 19.5.1996; Aktay, “Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı”, 79, 91 ve “Objectivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu”, 58; Bulaç, “Tarihsellik”, Yeni Şafak, 13. 11. 1996 ve “Tarihsel Okuma ve Hermenötik”, Yeni Şafak, 13. 11. 1996; Ergene, “Kur'an Araştırmaları Üzerine”, Zaman, 28.2.1997.

⁷⁴⁵Krş., Fazlu'r-Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 22, 88, Garaudy, 67, 76, 99, 123; Ebu Zeyd, “Şeriatın Tümel (Küllî) Maksatları (Yeni Bir Okuma)”, 142-143; Feyzi, 203, 207; Paçacı, “Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?”, 129, 132.

hakkında kanaatler daha da netleşecektir. Tabii ki tarihsellik ile ilgili tartışmalar ve bu tartışmalardaki gelişmeler, konumuz olan tarihsel yaklaşımın değerlendirmesi ile çok yakından ilgilidir.

Yine de bu aşamada konumuz olan Ehl-i Kitab statüsüne yönelik tarihsel yaklaşımın kendi ölçütleri açısından tutarsızlığa düşeceğini söylemek mümkündür. Zira nasslarda Ehl-i Kitab statüsü ile ilgili ayrıntılara yer verilmemiş, bilakis ana hatlarıyla ifade ile yetinilmiştir. Yani bu statünün uygulanması ve uygulamayla ilgili ayrıntıları, içinde buldukları ortama göre çözm üretmeleri için müslümanların içtihatlarına bırakılmıştır. Bu açıdan nasslarda ifadesini bulduğu şekliyle Ehl-i Kitab statüsü, bizzat kendisi prensip mertebesinde olduğundan evrensel olup, tarihsel değildir. Tarihsellik anlayışına göre de prensipler evrenseldir. Yani zaman ve mekana göre değişecek olan Ehl-i Kitab statüsünün kendisi değil, o statünün uygulanma şekilleri, ayrıntıları ve bu ayrıntıların hükümleridir.

3. TARİHSEL YAKLAŞIM ve HUKUKİ UYGULANABİLİRLİĞİ

Tarihsel yaklaşıma göre evrensel olan hükümlerin kendisi değil, o hükümlerin gayesi olan ilke ve prensiplerdir. Bu bağlamda Ehl-i Kitab statüsünün kendisi evrensel değildir. Evrensel olan bu statünün gayesi olan barış için bir arada yaşama ve toplumsal adalettir.

Tarihsel yaklaşıma göre, bu gayeleri daha iyi temin eden başka hükümler veya statüler varsa onlar uygulanacaktır. Bu açıdan tarihsel yaklaşımın, Ehl-i Kitab kavramının uygulanabilmesi gibi bir meselesi yoktur. Ona göre Ehl-i Kitab kavramının kendisi evrensel olmadığı için her zaman için geçerliliği söz konusu değildir. Buna göre, Ehl-i Kitab statüsü, ancak evrensel olan barış içinde bir arada yaşama ve toplumsal adalet ilkesini daha iyi temin eden başka hükümler veya statüler olmadıkça uygulanmaya devam edebilecektir.

II. EHL-İ KİTAB STATÜSÜ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN TOPLUMSAL YANSIMASI

Ehl-i Kitab kavramının mahiyeti ile ilgili farklı yaklaşımların mevcut olduğu görülmüştür. Tabiatıyla bu farklı yaklaşımlara göre, Ehl-i Kitab kavramının kimleri kapsayacağı konusu da değişiklik göstermektedir. Ehl-i Kitab kavramının kapsamını başlıca beş başlık altında ifade etmek mümkündür.

A. YAHUDİ VE HRİSTİYANLARLA SINIRLAMA

Ehl-i Kitab kavramının sadece Yahudi ve Hristiyanları kapsadığı görüşü, yukarıda ele alınan taabbudî yaklaşımın yanı sıra dinî yaklaşımın bazı eğilimlerinin tabii sonucudur.

Hayret vericidir ki, İslam alimlerinin hemen her görüşünü eleştirel olarak ele alan ve genellikle bu görüşlerin nasslarla uyuşmadığını ima eden batılı araştırmacılar, yaygın bir şekilde Ehl-i Kitabın sadece Yahudi ve Hristiyanlar olduğu görüşünü aynen benimsemektedirler.⁷⁴⁶ Hatta bir kısım batılı

⁷⁴⁶Hodgson, I, 421; Mantran, 92; Johann Baumann, *Gott und Mensch im Koran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, 239; Hamilton Alexander Roskeen Gibb ve J. H. Kramers, *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1971, 20; Goldziher, "Ehl-i Kitab", IV, 208, "Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği I", 131-169 ve "Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği II", 249-277; Charis Waddy, "The People of the Book - A New Chapter in Co-operation", The

araştırmacılar, Ehl-i Kitab kavramının kapsamının daha sonraki nesiller tarafından genişletildiğini iddia etmişlerdir.⁷⁴⁷ Yine de, Goldziher'e göre, bu genişletilme sadece cizye ile sınırlı kalmıştır; zira ona göre "Hristiyanlar ve Yahudiler dışında hiç kimseye nikah ve zebh konusunda hak tanınmamıştır."⁷⁴⁸ Goldziher'in ve diğer batılı araştırmacıların bu görüşleri doğruyu yansıtmamaktadır. Halbuki yukarıda verilen bilgilerde bisseten itibaren Yahudi ve Hristiyanların dışındakilere Ehl-i Kitab muamelesi yapıldığı ve tarih boyunca müslümanların beraber aynı toplumda yaşadıkları gayr-i müslimlerle evlenip akrabalık kurdukları ifade edilmişti; ve bu bilgileri batılı araştırmacılar göz ardı etmiş olsa gerektirler. Anlaşılan o ki, batılı araştırmacılar Ehl-i Kitab statüsünün kendilerine has olmasını arzu etmektedirler.

Ehl-i Kitab kavramının sadece Yahudi ve Hristiyanları kapsadığı görüşünü benimseyen İslam alimlerinin, Kur'an'dan başlıca iki delile (Enam, 6/ 156-157 ve Rum, 30/ 2-7) dayanmaktadır. Fakat dikkatlice incelendiğinde söz konusu bu delillerin bu görüşe dayanak olamayacağı görülebilecektir.

Kur'an, müşriklere hitaben şöyle buyurmuştur:

(Kur'an'ı size indirdik ki), "kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi; biz ise onları okuyup öğrenmekten gafiliz" demeyesiniz. Yahut, "bize de kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk", demeyesiniz diye (bu kitabı indirdik).⁷⁴⁹

Bu ayetteki tahsise (كتاب) edatının kullanılmasına) dayanarak sadece Yahudi ve Hristiyanlara kitap indirildiğine kani olanlar var ve onlara göre bu sözün müşrikler tarafından söylenmiş olması, onun doğruluğunu etkilemez; zira doğru olmasaydı Kur'an, sözlerini aynen aktarmaz ve bu sözdeki özürlerini geçerli saymazdı.⁷⁵⁰

Ancak diğer kavimlere de peygamber gönderildiğini ve kitap indirildiğini bildiren ayetlere dayanarak, söz konusu bu ayetin tahsis bildirmeyeceği belirtilmiştir.⁷⁵¹ Kaldı ki, bu ayetteki sözler arap müşriklerine atfedilmektedir. Kur'an'ın, onların bu sözlerini olumsuzlamak ve kötölemek bağlamında zikrettiği konusunda yaygın bir fikir birliği vardır.⁷⁵² Buna göre arap müşriklerinin bu sözünün, doğrudan delil alınması pek doğru olmamaktadır.

Islamic Quarterly (VI), XXII (1979), 195; Paret, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an", 102; Tisdall, 164; Wiloya, 85-86; Klaus Kreise ve dğr., *Mu'cemü'l-Alemü'l-İslamî - Lexikon der Islamischen Welt*, çev. C. Kettura, el-Müessesetü'l-Cami'iyye, Beyrut 1991, 101; Nadıratze, 43; Cahen, XIII, 567; Buhl, "Tahrif", İA, XI, 664; H. Z. H., II, 467-468; Stephan Ronart ve Ceac Nandy, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization and the Arab East*, Djambatan N. U., Amsterdam 1959, 27; Vajda, I, 246; "People of the Book" md., The Universal Jewish Encyclopedia, VIII, 434; "Ehl-i Kitab" md., Ana Britanica, Hürriyet mtb., İstanbul 1994, XI, 115.

⁷⁴⁷Vajda, I, 246; Ronart ve Nandy, 27; Baumann, 239; Mantran, 92; Schimmel, 261; Levy, 66-67; Goldziher, "Ehl-i Kitab", IV, 208; H. Z. H., II, 467-468; Buhl, "Muhammed", VIII, 468; Nadıratze, 46-47. Günümüzde İslam aleminde de bu iddiayı dile getiren araştırmacılar vardır; bkz., Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab*, 285; Harman, I, 454.

⁷⁴⁸Goldziher, "Ehl-i Kitab", IV, 208.

⁷⁴⁹Enam, 6/ 156-157.

⁷⁵⁰Cessas, III, 327; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 921; İbn Kudame, *Muğnî*, VII, 502; İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, VII, 509; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXII, 187; İbn Aşur, *Tefsir*, X, 167.

⁷⁵¹İbn Hazm, *Muhalla*, VI, 146; Nevevî, *Mecmu*, XXI, 291; Şevkanî, *Neyl*, XXI, 291; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 189.

⁷⁵²Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VIII, 93; Razi, XIII, 5; Nevevî, *Mecmu*, XXI, 284; Ebu Hayyan, IV, 256-257; Bikai, VII, 330; Alusî, VIII, 61; Tabatabaî, VII, 383; İbn Aşur, *Tefsir*, VIII, 179; Kutub, III, 1236.

Ayrıca bu sözleri onları söyleyen arap müşrikleri açısından anlamak gerekmektedir. Bu sözü Kureyş kavmi söylemiştir.⁷⁵³ Onların Allah'ın kaç kavme ilahî kitap gönderdiğini ve dünyada mevcut olan dinî kitaplardan hangilerinin ilahî kitap olduğunu tespit edebilecek bir bilgiye sahip olmadıkları açıktır. Ancak Yahudi ve Hristiyanlar, uzun yıllar araplar arasında yaşamaları nedeniyle, arapların dinî metinlere sahip gördükleri yegane iki topluluk idi.⁷⁵⁴ Bu sebeple, bu sözlerdeki tahsis, ancak Kureyşlere izafeten doğrudur.⁷⁵⁵

Yine de, İbn Teymiyye, arap müşriklerinin bu sözleri doğru olmasaydı, Kur'an'ın onları bu sözlerinden menetmesine gerek kalmazdı diyerek müşriklerin bu sözünü doğru kabul etmektedir.⁷⁵⁶ İbn Teymiyye'nin bu düşüncesini anlamak pek mümkün değildir; zira Kur'an, müşriklerin sözleri doğru olmadığında onları menetmeyecek de, doğru olduğunda mı menedecektir?

Esasen dikkat edildiğinde, Kur'an'ın, müşriklerin özrünü hedef aldığı görülmektedir, yoksa onların sözlerini değil. Müşriklerin özrü ise, şudur: Bizden önceki kavimlere ilahî kitap gönderildiği gibi bize de ilahî kitap gelseydi hidayete erişirdik. İşte Kur'an, Allah size ilahî bir kitap gönderdiği halde niçin hidayete tabi olmuyorsunuz buyurmak suretiyle özürlerinin geçersiz olduğunu ifade etmiş ve böylece onları doğru yola çağırmıştır.

Görülüyor ki, Kureyş'in özrü, başka kavimlere ilahî kitabın gelmiş olmasıdır; yoksa, iki kavme veya iki kitabın gelmiş olması değildir. Zira daha çok veya daha az ilahî kitap gönderilmiş olsaydı, yine aynı sözü söyleyecek ve aynı özür geçerli olacaktı. Bu çerçevede, onların yanlış bilgileri düzeltilip bilgi seviyelerinin yükseltilmesi değil, özürlerinin geçerli olmadığını belirtilmesi ve hidayete çağırılmaları gerekiyordu. Zaten öncelikli görevi insanlara hidayet rehberi olmak olan Kur'an'a da bu yakışırdı.

Nitekim arap müşriklerinin bizzat bu sözleri, yanlış bilgi içinde olduklarını gösterir niteliktedir. İlahî kitabın kendilerinden önce sadece iki topluma gönderildiğini ifade etmeleri, onların her iki kitabın da aynı kavme, yani İsrailoğullarına gönderildiğini tam olarak bilmediklerini göstermektedir. Ayrıca iki kavme gönderilen ilahî kitaptan söz etmelerine rağmen iki kitap anlamına gelen tesniye ifade yerine el-Kitab (الكتاب) kelimesini kullanmış olmaları dikkat çekicidir. Benzer şekilde ilgi çekicidir ki, iki topluma gönderilen iki ilahî kitaptan bahsetmelerine rağmen, "onları okuyup öğrenmekten gafiliz" (عن دراستهم لغافلين) diye söylerlerken çoğul anlamı veren zamiri kullanmışlardır. Bunlar bize, arap müşriklerinin bazı yanlış veya net olmayan bilgilere sahip olduklarını düşündürmektedir.

Kur'an, insanların ayıp ve kusurlarını/hatalarını gerekmedikçe öne çıkarmak, onların hidayete erişmelerini engelleyecek ve ön yargılı davranmalarına yol açacak kızgınlıklara sebebiyet vermek yerine onları hidayete sevk edecek unsurlara ağırlık vermektedir. Zaten Kur'an'ın görevi insanların hatalı bilgilerinin tümünü düzeltmek, bilgi ve kültür seviyelerini yükseltmek değil, bilakis insanların hidayete ulaşmasını sağlamaktır. Ayrıca bu çerçevede Kur'an'ın, insanların bazı öğüt ve ibretler

⁷⁵³Taberi, *Camiu'l-Beyan*, VIII, 93-94; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VII, 201, 205.

⁷⁵⁴Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 288; Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 264.

⁷⁵⁵Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VII, 204.

⁷⁵⁶İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXII, 187.

alması için kıssalara ve muhaliflerin sözlerini zikrederken, doğru olmasa bile kullanılan sözlere yer verdiğine dikkat çekilmiştir.⁷⁵⁷

Diğer taraftan Kur'an, başka kavimlere de peygamber ve kitap gönderildiğini, Tevrat ve İncil'in aynı kavme, yani İsrailoğullarına gönderildiğini diğer ayetlerde bildirmesiyle, arap toplumunun bu konudaki bilgilerini başka bağlamlarda düzeltmiştir.

Ehl-i Kitab kavramının sadece Yahudi ve Hristiyanları kapsadığı görüşünü benimseyen İslam alimlerinin dayandıkları diğer delil ise, Rumların mağlubiyetten sonra yakın gelecekte zafere ulaşacaklarını belirten ayet-i kerimelerdir.

Rumlar, en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Ve onlar, bu yenilgilerinden sonra bir kaç yıl içinde galip geleceklerdir. Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler de Allah'ın yardımıyla (zaferiyle) sevineceklerdir. Allah, dilediğine yardım eder (zafer verir). O, mutlak güç sahibidir, çok esirgeyendir. Bu Allah'ın vadidir. Allah vadinden dönemez. Fakat insanların çoğu bilmezler. Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise, onlar tamamen gafilirdirler.⁷⁵⁸

Yaygın kanaate göre, bu ayetler, Rumların galip geleceğini ve müslümanların bu zafere sevineceklerini müjdelemektedir; zira Rumlar da, müslümanlar gibi hak bir dinin takipçileri ve ilahî kitap sahipleri idi. Halbuki İranlılar, arap müşrikleri gibi bir hak dinin takipçisi olmayıp puta tapmakta idiler.⁷⁵⁹ Onlara göre pasajın asıl düğümü ve sözün zirvesi, Rumların yenilgiden sonra bir kaç yıl içinde galip geleceklerine dair ifadelerdir. Esasen bu ayetlerin bu şekilde anlaşılmasına sevk eden başlıca etken, ayetlerle ilgili rivayetlerdir.

Gelen rivayetlerden birine göre, ayetin kıraatı "Rumlar yendi" olup, söz konusu bu ayetler Medine döneminde Bedir zaferi sonrasında nazil olmuştur. Başka bir rivayete göre müslümanlar Hristiyanların, arap müşrikleri ise Mecusilerin zaferini istiyorlardı. Rumlar yenilince, arap müşrikleri, müslümanlara "Bakın, sizin gibi kitap ehli olan Hristiyanları, bizim gibi putperest olan ve dirilişe inanmayan Mecusiler yendi. Biz de sizi yeneceğiz" demeye başladılar. Bunun üzerine müslümanlar üzüldüler. Bu ayetler nazil olunca Hz. Ebu Bekir, müşriklerle Rumların galip geleceğine dair çok sayıda deve üzerine bahse girdi. Rivayetlerden birine göre Hz. Ebu Bekir bahsi hicretten önce kazandı ve çok sayıda müşrikin hidayet bulmasına vesile oldu. Diğer rivayetlere göre ise bu bahsi, Bedir Gazvesi sonrasında veya Hudeybiye Antlaşması esnasında kazandı.⁷⁶⁰

Ancak bu rivayetlerin tümünün, garib bir senedi vardır; yani tek bir ravi kanalıyla gelmektedir. Ebu Saîd'in naklettiği ve farklı kıraat okunuşunu ihtiva eden ve ayetlerin Medine döneminde nazil olduğunu belirten rivayete pek itibar edilmemiştir. Ancak müşriklerle müslümanlar arasındaki münakaşayı ve Hz. Ebu Bekir'in bahse girdiğini dile getiren rivayetleri ise, İbn Abbas'ın ve Niyar b. Mükerrrem'in rivayet ettiği görülmektedir. İbn Abbas'ın rivayeti, yaşının elvermeyeceği için büyük

⁷⁵⁷Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, I, 399; Ebu Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an'ın Te'vili Sorunu", 31.

⁷⁵⁸Rum, 30/ 2-7.

⁷⁵⁹Maverdî, *Havî*, XIV, 292; Zemahşerî, *Keşşaf*, III, 214; Ebu Hayyan, VII, 161; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimne*, I, 99; Ebu's-Suud, IV, 268; Bikaî, XV, 2-13; Alusi, XXI, 17; Kasımî, XIII, 4765; Mevdudî, *Tefhim*, IV, 249; Havva, *Tefsir*, XI, 178; Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 820-821; Tarıkî, 154; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 7-9; Gönenç, *Günümüz Meseleleri Fetvalar*, İlim mtb., İstanbul 1990, II, 107-108.

⁷⁶⁰Krş., Tirmizi, *Tefsir*, 31/ 1-4; Ahmed, I, 276, 279, 304.

bir olasılıkla sahabe mürselidir. Niyar b. Mükerrrem'e gelince, Tirmizi, onun pek tanınmadığını ve hadislerinin sadece bir tek tabiinden rivayet edilmiş olduğunu belirtmektedir.⁷⁶¹ Mübarekfuri ise, onun sahabe olmadığını iddia edenlerin olduğunu belirtmekte ve böylece sahabeliğinin şüpheli olduğuna işaret etmektedir.⁷⁶²

Bunlara göre mevcut rivayetlerin senetlerinin, tenkite dayanacak güçte olmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁶³ Ayrıca *umum-u belva* olan, yani çok sayıda insanları ilgilendiren ve çok sayıda insanların şahit olduğu bir olayla ilgili rivayetin tek bir ravi kanalıyla gelmesi *batinî inkuta* sebeplerindedir.⁷⁶⁴ Bu durumda söz konusu rivayetlerin delil olması pek kabul edilebilir değildir.

Kaldı ki, rivayetlerdeki ifadelerin gerçeğe örtüşmediği de gözlemlenmektedir. Rivayete göre müşrik arapları, kendilerini Mecusilere benzetmekte, onların kendileri gibi puta taptıklarını ve ahireti inkar ettiklerini dile getirmektedirler. Halbuki bilinmektedir ki, İran dinleri tarih boyunca resim ve heykel gibi putlara hiç tapmamışlardı ve ahiret inancı motiflerine de sahiplerdi.⁷⁶⁵ Ayrıca arap müşriklerinin günlük yaşantıları Mecusilerle pek benzeşmiyordu ki,⁷⁶⁶ kendilerini niçin onlara benzetsinler. Rivayette yer aldığı gibi arap müşriklerinin tümünün, Mecusilerin galip gelmesini istedikleri de söylenemez. Zira İran hakimiyeti altında bulunan bölgelerde yaşayan arap müşrikleri ve hatta bir kısım Mekkeli müşrikler, İran'ın mağlup olmasını arzu ettikleri mevcut bilgiler arasındadır.⁷⁶⁷

Öte yandan Rum ve İran savaşında, bir tarafta kitap ehli olanlar, diğer tarafta ise ilahî kitabı olmayanlar diye bir durum söz konusu değildi. Zira Bizans tarafından baskı ve zulme uğrayıp İran'a sığınmış tüm Hristiyan mezheplerin mensupları İran ordusunda yer almakta idi.⁷⁶⁸ Aynı şekilde Bizans'tan asırlarca zulüm görmüş olan ve göç etmek zorunda kalan Yahudiler de İran ordusunda bulunuyordu.⁷⁶⁹ Bu durum ise, Bizans ile İran arasındaki savaş her ne kadar bir din savaşı imiş gibi gösterilmeye çalışılmış olsa da,⁷⁷⁰ daha çok bir siyasi ve iktisadi gayelerle yapılan savaş olduğunu gösterir niteliktedir.

Bununla beraber mevcut rivayetler arasında büyük zaman farklılıklarının olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Arap müşrikleri ile müslümanlar arasında bir dönem gündemi işgal eden bu münakaşanın tamamının değil de, en belirgin noktalarının yorumlanarak rivayet edildiğini ve bu haliyle günümüze ulaştığını düşünmek daha doğru olacaktır. Buradan hareketle, Rumların yenilmesi üzerine arap müşrikleri ile müslümanlar arasında bir münakaşanın gerçekleştiği ve Hz. Ebu Bekir'in bahse girdiği

⁷⁶¹ Tirmiz, *Tefsir*, 31/4.

⁷⁶² Mübarekfuri, IX, 53.

⁷⁶³ Bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, III, 432-434.

⁷⁶⁴ Erdoğan, "*Batinî İnkuta*", MÜİF Drg., 4 (1986), 425. *Batinî İnkuta*: Senedin muttasıl ve sağlamlığına rağmen, gizli bir illetle muallel olması sebebiyle rivayetin delil olmaktan düşmesidir (bkz., Erdoğan, "*Batinî İnkuta*", 415).

⁷⁶⁵ İbnü'n-Nedim, 405; Ahmed Emin, *Fecr*, 102-104; Razwi, 6; Şeriafi, *Dinler Tarihi*, I, 353.

⁷⁶⁶ Abdulhamid, 310.

⁷⁶⁷ Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, 31; Cevad Ali, II, 649; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1033 ve bkz., Corci Zeydan, IV, 13; Brockelmann, *İslam Ulusları*, 6. Halkın büyük devletlerce kendi saflarında savaşmaları için zorladıklarına işaret edilmiştir (bkz., Cevad Ali, IV, 162 ve krş., II, 631, IV, 13). Aslında araştırmacılar, Mekkeli müşriklerin Bizans ve İran mücadelesinden faydalandıklarını, kendi menfaatlerine göre denge diplomasisi izlediklerini öne sürmektedir (bkz., Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 21-23; Cevad Ali, VII, 285).

⁷⁶⁸ Mevdudi, *Tefhim*, IV, 245.

⁷⁶⁹ Hitti, I, 102; Mevdudi, *Tefhim*, IV, 245; Welhausen, 236.

gibi rivayetlerde ortak noktayı oluşturan hususların ancak, genel anlam itibariyle doğruyu yansıtan parçalar olduğunu kabul etmek gerçeğe en yakın olanıdır. Böyle durumlarda rivayetlerdeki bizzat somut lafızlardan hareket etmek ihtiyatla bağdaşmayacaktır.

Kısaca söz konusu bu ayetlerden ve rivayetlerden, müslümanların Rumları tuttuğunu, buna karşın arap müşriklerinin ise İranlıları kendilerine yakın görüp onların zaferini istediğini çıkarmak doğru olamayacaktır. Öyleyse bu ayetler ve rivayetler nasıl anlaşılacaktır?

Bu ayetlerin ve rivayetlerin tarihsel arka planına sarkılıp o dönemin Arabistan'ının vizyonu elde edildiğinde doğru anlayışın ip uçlarını bulmak mümkün olacaktır.

Bizans (Rum) ile İran arasındaki savaş nedeniyle batıya uzanan ticaret yolu Güneye, yani Arabistan'a kaymıştı. Bu noktada batıya giden ve kendisi için önemli olan Hicaz ticaret yolunu denetlemesi Bizans açısından hayati bir durum teşkil ediyordu. Nitekim Bizans, tarihte bir kaç kez Hicaz'ı fethetme denemesine girişmişti.⁷⁷¹ Bu teşebbüsler başarı ile sonuçlanmayınca, Hicaz bölgesine yıldırma amacıyla baskı yöntemlerine baş vurmuş, tüccarlarına zorluklar çıkarmış ve ambargo uygulamıştı.⁷⁷² Bizans'ın bu tavırları ise, o bölgenin arap halkı üzerinde Bizans'a karşı derin olumsuz bir kanaat (antipati) oluşturmuştu.⁷⁷³

Bu durumda Hicaz'ın tamamen Bizans kontrolüne geçmesi, Bizans'ın kuvvetlenmesine yol açacağından, İran için arzu edilmeyen bir durum idi. Bu çerçevede İran, eskiden beri Hicaz bölgesine ve kavimlerine dostça davranmaktaydı. Aynı şekilde Hicaz tüccarlarına oldukça olumlu bir tavır sergilemekte ve ticarî kolaylıklar sağlamaktaydı. Hatta aralarında azıllık İslam düşmanı Nadr b. Harisin de bulunduğu Mekke tüccarlarının ileri gelenlerinden bir kısmı hemen sadece İran'la ticaretle bulunuyordu.⁷⁷⁴

Dönemin dünya kuvvetler dengesi bu durumda iken, Kureyşli müşrikler, gittikçe yayılmaya başlayan İslam dinini bastırmak ve ortadan kaldırmak için mücadele etmek ile meşgullerdi. Bu gayelerine ulaşmak için işkence dahil her türlü zorbalığa baş vuruyorlardı. Böyle zor bir dönemden geçen sahabe, bisebin beşinci yılında Hristiyan Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldılar. Habeşistan'a iltica eden sahabeleri, Necaşi'nin himayesini kaldırmaması sebebiyle tüm çabalara karşın geri alamayan Kureyş müşrikleri, ağır bir diplomatik yenilgiye uğramışlardı. Bu, aynı zamanda müslümanlara karşı işkence yöntemlerinin işe yaramadığı anlamına gelmekteydi.

İşte Arabistan'da ve Mekke'de durum tam bu minval üzere iken, Rumların, İran tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmasını,⁷⁷⁵ arap müşrikleri, kendileri lehinde bir fırsat olarak kullanmaya çalışmışlardı. Onlar, bu durumun kendilerine müslümanları ortadan kaldırma fırsatını verdiğini

⁷⁷⁰Mevdudi, *Tefhim*, IV, 249.

⁷⁷¹Hitti, I, 75; Corci Zeydan, I, 23; Cevad Ali, II, 631, IV, 170-172; Akıl, 229.

⁷⁷²Cevad Ali, II, 632; Ahmed Emin, *Fecr*, 13; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 841.

⁷⁷³Bkz., Erdoğan, *Ahkanın Değişmesi*, 50; Wiloya, 85.

⁷⁷⁴Krş., Watt, *Hic Muhammed'in Mekkesi*, 31; Cevad Ali, II, 632, 647; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 73; Behiy, 404; Akıl, 229; Dağım, 82; Brau, "Tayy", İA, XII, 70. Hatta vaktiyle İran hükümdürünün Kâbe'yi ziyaret edip, kendi ayinlerine göre tazim ettiği ve Kâbe'ye iki altın geyik hediye ettiği bildirilmektedir (bkz., Esad, 322). Cahiliyede bir çok toplum liderinin, siyasi maksatlarla hediyeler sundukları bilinmektedir (bkz., Wensinck, "Kâbe", VI, 9).

⁷⁷⁵Mevdudi, *Tefhim*, IV, 245; Havva, *Tefsir*, XI, 178; "Herakleios" md., Ana Britanica, Hürriyet mtb., İstanbul 1994, XV, 189.

düşünüyorlardı.⁷⁷⁶ Zira müttefikleri durumundaki İran'ın zaferiyle, ekonomik ve siyasi konumlarının daha da güçleneceğini bekliyorlardı.

En azından bu durumu, müslümanlara karşı konumlarını daha da iyileştirmek ve bir moral üstünlüğünü yakalamak amacıyla Mekkeli müşriklerin, müslümanlara karşı bir münakaşa ve demagoji konusu olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin ortak noktaları da bunu destekler gözükmektedir.

Kureyşli müşrikler, bu münakaşalarında, halkın nezdindeki Bizans'a karşı eskiden beri gelen derin menfi kanaatinden (antipati) ve müslümanların oluşturduğu izlenimden yararlanmışlardır. Müşrik halkın nezdinde, müslümanlarla Hristiyanlar birbirlerine yakın kabul ediliyor, hatta hemen hemen ikisini bir tutuyorlardı.⁷⁷⁷

Kureyşli müşrikler, halkın nezdindeki bu izlenimleri kullanarak münakaşaya dinî bir renk vermeyi ustaca başarmış olmaktadır. Nitekim kitleleri harekete geçirmek ve tahrik etmek gibi konularda dinî motivasyonun çok büyük bir etkisinin bulunduğu bilinmektedir.⁷⁷⁸

İşte bu noktada, müslümanların, esasen Rumların yenilgisine değil, arap müşriklerinin kuvvet kazanma ve böyle bir demagoji kampanyası yürütme imkanını ele geçirmiş olmalarına üzülmüş olduklarını fark etmek zor olmasa gerektir. Nitekim sahabenin, “davalarının ve meselelerinin çevrelerini saran dünyada meydana gelen olaylardan uzak olmadığına idraki içinde” olduklarına işaret edilmiştir.⁷⁷⁹

Görülüyor ki, Kureyşli müşriklerin esas amacı, tüm fırsatlardan yararlanarak kendi lehlerine zannettikleri bu İran zaferi üzerine müslümanlara karşı bir demagoji kampanyası başlatıp moral üstünlüğü sağlamaktır; yoksa kitap ehlini müslümanlara benzetip kitap ehli olan ve olmayan diye bir ayırma gitmek değildir. Zira kitap ehli olan Yahudiler, hem onların müttefikleri idi,⁷⁸⁰ hem İran ordusunda da büyük sayılarda bulunuyorlardı.

Ayetlerin de, dikkatli incelendiğinde, bu tabloyu desteklediği görülmektedir. Zira ayetler müşriklerin demagojilerini kesmeğe yönelik olup amaçları, Rumların yenilgisini bildirmek ve zaferini müjdelemek değil, tarihin akışındaki Allah'ın kudretini, yani *sünnetullahı* vurgulamaktır;⁷⁸¹ bunların, yani zafer ve yenilginin dünyanın değişken görüntüleri olduğunu, fakat aslolanın ahiret olduğunu bildirmektedir. Ayetlerin orijinal ifadesi ile; “Eninde sonunda emir Allah'ındır” (Rum, 30/ 4) ve “Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Ahiretten ise, onlar tamamen gafildirler” (Rum, 30/ 7). İşte pasajın asıl düğümü ve sözün zirvesi tam burasıdır.

Bu çerçevede esasen Rumların yenilgisinden dolayı üzülmeyen müslümanların, sevinecekleri olan ve ayette bildirilen Allah'ın yardımı/zaferi ile bizzat Rumların zaferinin kastedilmiş olması yakın bir tefsir değildir. Razi'nin ise, bunun yanlış bir tefsir olacağı kanaatinde olduğu görülmekte-

⁷⁷⁶Bkz., Kutub, V, 2754.

⁷⁷⁷Bkz., Osman Keskiöğlu ve Ali Himmet Berki, *Hatemü'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Evren Ofset, Ankara 1993, 80 ve ayrıca bkz., Lammens, “*Muhammed*”, VIII, 457.

⁷⁷⁸Tarih içinde dinî motivasyonun, kitleleri harekete geçirmek için kullanıldığı görülmektedir (bkz., Hobohm, 103)

⁷⁷⁹Havva, *Tefsir*, XI, 178.

⁷⁸⁰Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 592, II, 1037; Ebu Süleyman, 113.

dir.⁷⁸² Nitekim ayette zikredilen bu yardımı/zaferi, Bedir Zaferi diye izah edenler bulunmaktadır.⁷⁸³ Aynı surede “müminlerin zaferi üzerimize bir hak oldu” (Rum, 30/ 47) diye buyurulması bu izahı kuvvetlendirmektedir.

Diğer taraftan ayetteki Allah'ın yardımından/zaferinden kastın Rumların zaferi olsa bile, müslümanların, zaferi Rumların kazanmış olması sebebiyle değil, büyük düşmanın (yani İran'ın), küçük düşman tarafından yenilmiş olmasına, yani müslümanların lehine stratejik bir avantajın yakalanmasına sevinmiş oldukları ifade edilmektedir.⁷⁸⁴ Nitekim dönemin iki büyük gücün birbiriyle uzun süredir savaşmaları onları zayıf düşürmüştü ve böylece esasen İslam'ın dünyaya daha kolay açılmasının zemini hazırlanmış oldu.⁷⁸⁵ Belki de ilahî hikmet ve gerçek zafer buydu.

Kısaca sadece Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab oldukları ve dolayısıyla Ehl-i Kitab kavramının sadece onları kapsadığı neticesini, bazı ayetlerin gösterdiği düşünülüyorsa da, söz konusu ayetlerin, bu anlama geldiklerinin açık olmadığı, bilakis bu anlamlara gelemeyeceğinin daha doğru olduğu tespit edilmektedir.

B. İLAHÎ KİTAP SAHİPLERİ

Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine ilişkin dinî yaklaşımın farklı eğilimleri barındırdığı yukarıda görülmüş ve değerlendirilmesi yapılmıştı. Bu eğilimlerden biri olan esasın ilahî kitapta olması görüşüne göre, Ehl-i Kitab kavramı, sadece ilahî kitaba sahip olanları kapsamaktadır. Bu görüşteki ihtilafların bir uzantısı olarak bu kapsamın farklı şekillerde tezahür ettiği gözlemlenmektedir. Bu tezahürleri başlıca üç grupta toplamak mümkündür:

1. *Kur'an'da Zikri Geçenler*: Bir dinî kitabın ilahî bir kitap olup olmadığının bilinmesindeki zorluktan dolayı, Kur'an'da zikredilen kitaplarla yetinilme eğilimi oluşmuştur.⁷⁸⁶ Daha önce konunun, değerlendirilmesinde ele alındığı gibi bu kapsamın tartışmaya açık olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

2. *Kitabı Mevcut Olanlar*: Yine aynı yaklaşımın diğer bir görüşünün sonucu da, Ehl-i Kitab kavramı ellerinde ilahî kitabı mevcut olmayanları kapsamamasıdır. Bu görüşün de eleştiriye açık yönleri bulunmaktadır.

3. *Hukuku Olanlar*: Bazı alimlerin ahkam içermeyen ilahî kitabın tabiielerini, Ehl-i Kitab kavramının kapsamı dışında tutmuşlardır.⁷⁸⁷ Ancak her dinî kitabın kendi çerçevesinde yeterli ahkama sahip olduğu⁷⁸⁸ düşünüldüğünde bu anlayışı savunmak pek mümkün değildir.

⁷⁸¹ Kutub, V, 2755.

⁷⁸² Razi, XXV, 96.

⁷⁸³ İbnü'l-Arabî, *Arızatü'l-Ahvezi*, VI, 277; Razi, XXV, 96; Kurtubî, XIV, 6; Esed, *Kur'an Mesajı*, II, 820-821 ve ayrıca bkz., Yazır, VI, 239.

⁷⁸⁴ Kutubî, XIV, 5; Ebu Hayyan, IV, 4.

⁷⁸⁵ Bkz., Şeriatî, *İki Sure*, 48.

⁷⁸⁶ Ayrıca bkz., İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, I, 6.

⁷⁸⁷ Maverdî, *Havî*, IX, 226, XIV, 287; Nevevî, *Mecmu*, XVII, 339, 341, XXI, 286; Ebu'l-Beka, 210-211, 766-768; Uleyş, II, 413; Zuhaylî, *Asaru'l-Harb*, 46; Aıtas, *İslam ve Laisizm*, 46.

⁷⁸⁸ Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 284, VI, 186.

Bu anlayış, muhtemelen Tevrat ve İncil dışındaki ilahî kitapları hariç bırakmak amacıyla geliştirilmiş bir izahtır. Yüz suhufun ve dört ilahî kitabın nazil olduğunu belirten ve rivayet edile gelen hadiste, Hz. İbrahim'in ve Hz. Musa'nın suhurlarının öğüt içerdiğinin belirtilmesi⁷⁸⁹ bu anlayışı destekler gibi gözükmektedir. Ancak söz konusu hadiste öğütten başka bir şey yok şeklinde açık, teknik ifadesiyle delalet-i katî bir söz bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu hadisin gerek senet gerekse metin itibarıyla sahih olmadığı, ağır tenkitlere maruz olduğu önceden ele alınmış ve izah edilmişti.

Bu noktada başlıkla yakından ilgili olduğu için, bir başka başlık altında düzenleme yapmaksızın, bir başka eğilimin olduğuna da işaret etmek doğru olacaktır; bu eğilime göre, ellerinde bir ilahî kitap olmaksızın ilahî kitap gerçeğine inananlar, Ehl-i Kitab kavramının kapsamındadır.⁷⁹⁰ Esasen bu eğilim kapsamı oldukça genişletmektedir.

C. KONUSUNA GÖRE SINIRLAMA

Ehl-i Kitab kavramı, tek kapsam şeklinde değil de, Ehl-i Kitab statüsünün içerdiği konularına göre ayrı ayrı kapsamlar şeklinde ele alındığı olmuştur. Buna göre cizye, nikah ve zebaih konularında Ehl-i Kitab kavramının kapsamı farklı olmaktadır.

Ehl-i Kitab kavramının, nikah ve zebaih konuları hariç, sadece cizye konusunda, arap müşriklerinin dışındaki tüm gayr-i müslimleri kapsadığı öne sürülmüştür.⁷⁹¹ Hz. Peygamber'in Mecusilerden cizye alması ve acemlerden (arap müşrikleri dışındakilerden) cizye alınacağından bahsetmesi, cizyenin tüm gayr-i müslimlerden alınacağına delil getirilmektedir.⁷⁹² Ancak nikah ve zebaih konularında bu kapsamın niçin geçerli olmadığına delili nedir?

Bu soruya verilen cevapları başlıca iki maddede altında toplamak mümkündür:

i. Ehl-i Kitabın kadınlarıyla evlenilebileceğini ve onların yemeklerinin yenilebileceğini belirten ayet-i kerimede,⁷⁹³ sadece Ehl-i Kitabın zikredilmiş olması, bunların dışındakilerin bu hükme tabi olmadıklarını göstermektedir.⁷⁹⁴

Bu delili zikredenler, cizye ayetinde de Ehl-i Kitab geçmesine rağmen, cizyenin niçin onlarla sınırlı olmadığına izah getirmemektedirler.⁷⁹⁵ Söz konusu ayetin, bu haliyle bisetin sonlarında nazil

⁷⁸⁹ İbn Hibban, II, 77; Ebu Nuaym, I, 167; Zeylaî, II, 389-390.

⁷⁹⁰ Tahavî, XVII, 87; Büleyhî, II, 601, III, 820 ve ayrıca bkz., Mir, 117; Kaya, *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab*, 204.

⁷⁹¹ Şaffî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 56; Müzeni, *Muhtasarü'l-Müzeni*, VII, 384; Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asar*, V, 264-269; Cessas, IV, 285; Heytemî, VII, 323, IX, 278; Zürkanî, II, 186; Alusî, X, 79 ve bkz., Muhammed b. Yasin b. Abdullah, *Neylül-Meram Şerhu Billüğü'l-Meram*, el-Mektebetü't-Ticariyye, Mekke 1992, II, 93-94. Ancak diğer eseri olan Muhtasar'ında Tahavî'nin, Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerin dışındaki diğer din mensuplarından cizye alınmayacağını savunduğu görülmektedir; bkz., Tahavî, *Muhtasar*, 281.

⁷⁹² Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asar*, V, 265-266 ve bkz., Cessas, IV, 285.

⁷⁹³ Maide, 5/5.

⁷⁹⁴ el-Kadî Abdulvehhâb, II, 706; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 22; Karafî, IV, 170; Yazır, III, 166; -Havva, *Tefsir*, II, 461; Büleyhî, II, 820.

⁷⁹⁵ Hayret vericidir ki, Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirini yaptığı Maide suresinde (Maide, 5/5) Ehl-i Kitabın zikredilmiş olmasıyla, diğer gayr-i müslimlerin bu hükmün dışında bırakıldığını ifade etmektedir (bkz., Yazır, III, 166). Ancak bununla beraber cizye ile ilgili ayetin tefsirinde (Tevbe, 9/29) ise, Ehl-i Kitabın zikredilmiş olmasının, diğer gayr-i müslimlerin bu hükmün dışında bırakıldığı anlamını taşımadığını ifade etmektedir (bkz., Yazır, IV, 315). Aynı hayret verici durumu gerek daha eski gerekse çağdaş alimlerde görmek mümkündür (karşılaştırarak bkz., Serahsî, *Mebcut*, X, 119, XI, 236; Zuhayfî, *Asaru'l-Harb*, 718-719, 721, 723 ve "*Mevkifü'l-İslam*", 180, 234).

olmuş olması, delili oldukça zayıflatmaktadır. Zira bu ayet, cizye ayetinin nazil olmasından sonra Mecusilerin de Ehl-i Kitab statüsünde kabul edildiği bir ortamda bir sınırlamaya ve istisnaya hiç işarette bulunmaksızın, cizye ayetindeki aynı ifadeyi, yani “kendilerine kitap verilenler” ifadesini kullanmıştır.

Öte yandan muhatabın ve sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine mani olmadığı ve ayrıca söz konusu ayette geçen “kendilerine kitap verilenler” şeklindeki ifadenin sadece Yahudi ve Hristiyan anlamına gelmediği önceden ifade edilmişti.

Kaldı ki, söz konusu ayetin bu şekilde delil getirilmesi, *mefhum-u muhalefet* (مفهوم المخالفة) konusuna girmektedir. Lafzın (sözün), söylenmediği yere ve hususa, söylenenin aksi bir hükümde delalet ettiğini kabul etmek anlamına gelen *mefhum-u muhalefetin* fıkhîta delil olması hususu ise, fıkıh usulünde oldukça tartışmalıdır. Hanefî ve diğer bazı alimlerin, naslarda bunun delil olamaya çağını savundukları görülmektedir.⁷⁹⁶ Ayrıca söz konusu ayetin, bu şekilde delil getirilmesi, mefhum-u muhalefetin *mefhum-u lakab* (مفهوم اللقب) kısmına tekabül etmektedir. Genel olarak mefhum-u muhalefeti delil kabul eden alimlerin dahi, mefhum-u lakabı delil kabul etmedikleri görülmektedir.⁷⁹⁷ Bu itibarla söz konusu ayetin bu şekilde delil getirilmesi, fıkıh usulü açısından pek doğru gözükmemektedir.

Ayrıca mefhum-u muhalefet ile amel edebilmek için, mefhum-u muhalefetin başka bir delile aykırı olmaması şart koşulmuştur.⁷⁹⁸ Ayetlerin zahirlerinin hiç bir sınırlamaya delalet etmeyip umumî olması ve Hz. Peygamber’in Mecusilerden cizye almasına rağmen nikah ve zebaih konularında hiç kısıtlamaya işaret etmemesi, mefhum-u muhalefete aykırı birer delildirler. Buna göre söz konusu ayetin bu şekilde delil getirilmesi, usul açısından da doğru olmamaktadır.

ii. Kur’an’da adı açıkça zikredilen ilahî kitapların ve dinlerin dışındaki dinî kitapların ve dinlerin, gerçek ilahî kitaplardan ve semavî dinlerden olup olmadıkları bilinemediğinden ihtiyatla amel edilmiştir. Bu nedenle, Ehl-i Kitab ile ilgili konular aslına irca edilmiştir. Nikahta ve zebaihte aslanan haramlık iken, can güvenliğinde de aslanan canın korunmuş (عصمة) olmasıdır. Böylece Ehl-i Kitaba benzeyenler (شبه أهل الكتاب) cizye konusunda Ehl-i Kitab sayılmış, fakat nikah ve zebaih konularında ise Ehl-i Kitab kabul edilmemişlerdir.⁷⁹⁹

⁷⁹⁶İbn Hazm, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II, 373; İbn Kudame, *Ravdatü'n-Nazir ve Cennetü'l-Menazır*, Mektebü'r-Rüşd, Riyad 1994, II, 776; İbn Hümam, *Teysiru't-Tahrir ala Kitabi't-Tahrir*, Dâru'l-Baz, Mekke t.y., I, 113; Şevkanî, *İrsadü'l-Fühul ila Tahkiki İlmü'l-Usul*, thk. Ebu Musab Muhammed Saîd el-Basrî, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut 1995, 302. Şatıbî, “Mefhum konusu ise, tamamen ihtilâfıdır” demektedir. bkz., Şatıbî, III, 83; Rıza, *Teysiru'l-Menar*, VI, 194.

⁷⁹⁷Gazzalî, *Müstasfa*, II, 211; İbn Kudame, *Ravdatü'n-Nazir*, II, 796; İbnü'l-Hümam, *Teysir*, I, 131; Seyfüddin Ebu'l-Hasan b. Ebu Ali b. Muhammed el-Amidî (631 h.), *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam*, tlk. İbrahim el-Acuz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., III, 90; Şevkanî, *İrsadü'l-Fühul*, 302; Rıza, *Teysiru'l-Menar*, VI, 194; Atar, *Fıkıh Usulü*, 236.

⁷⁹⁸Şevkanî, *İrsadü'l-Fühul*, 303; Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 133; Atar, *Fıkıh Usulü*, 236; Mustafa Saîd el-Hinn, *İslam Hukukundaki Yöntem Tartışmaları: Usuldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü*, çev. Halit Ünal, Objektif mtb., Kayseri 1993, 125.

⁷⁹⁹Nevevî, *Mecmu*, XVII, 339, XXI, 292-293; İbn Teymiyye, *el-Fetava'l-Kübra*, V, 549; İbnü'l-Kayyim, *Ahkamü Ehli'z-Zimme*, II, 435; Heytemî, VII, 322; Buhutî, *Şerhu Münteha'l-İrâdât*, Matbaatü'l-Amiratü's-Şerefiyye, b.y. 1319 h., IV, 183, 184; Şirvanî, VII, 322.

Ancak bu görüşte olanlar nikah ve zebaih konusunda aslolanın niçin haramlık olduğunu delillendirmiş değillerdir. Halbuki eşya da aslolan ibahadır. Diğer taraftan eğer nikahta aslolan haramlık olsa idi, kimlerle evlenilmesinin caiz olduğunu bildiren ayet-i kerime,⁸⁰⁰ kimlerle evlenilme-yeceğini değil de kimlerle evlenileceklerini sayması gerekmez miydi. Üstelik ayetin “Bunun dışında-kiler size helaldir” diye buyurarak bitmiş olması nikahta aslolanın da ibaha olduğunu göstermektedir. Nitekim Reşid Rıza bu hususa önemle dikkat çekmektedir.⁸⁰¹

Nikah ve zebaih konularında aslolanın haram olduğu anlayışı, muhtemelen doğu kültüründe köklü olan tutuculuğun ve bu konulardaki hassasiyetin bir sonucu olsa gerektir. Anlaşılan o ki, bu konudaki anlayışı, nasslardan ziyade uygulamanın ve kültürün yoğun etkisi altında oluşmuştur.

Nikah ve zebaih konularının kapsamının oldukça dar tutulması eğilimine karşın, cizye konu-sunda böyle bir eğilim göze çarpmamaktadır. Zaten cizye konusunda böyle bir sınırlandırma fiziken imkan sınırları içinde değildi; zira Yahudi ve Hristiyanların dışında tüm gayr-i müslimlere müşrik statüsünün uygulanması imkansızdı. Bundan dolayı Yahudi ve Hristiyan olmayan ve aynı zaman da arap müşriği de olmayan din mensuplarına Ehl-i Kitab benzeri diyerek onlardan cizye alındı.

Böylece büyük bir kitleye can ve mal güvencesi verilerek müslüman toplum içinde müslümanlarla beraber yaşama izni verilmişti. Ancak nikah ve zebaih konularının hariç tutulmasında ısrar edilmişti. Oluşan bu *ara statüde* bulunanlara, can ve mal güvencesi altında bulunmaları sebebiyle *ehl-i zimme* (أهل الذمة) veya *zimmiyyun* (الذميون) denilmişti. Tabii bir sonuç olarak da, nasslar oluş(turul)an bu model çerçevesinde anlaşılmaya ve yorumlanmaya başlanmıştı. Zira Kur'an'ın yanı sıra hadis-i şeriflerde ehl-i zimme veya zimmiyyun tabirinin geçtiği bilinmemektedir. Nasslarda, ancak müşrik statüsünün ve bunun karşısında da Ehl-i Kitab statüsünün bulunduğu görülmektedir; yoksa bunun dışında üçüncü, ara bir statü göze çarpmamaktadır.

Bu mevcut farklı kapsamların dışında, cizye konusunda da Ehl-i Kitab sayılabilmek için gayr-i müslimlerin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) müslümanlara gönderilmiş bir peygamber olduğunu ikrar etmesi ve İslam'ın mukaddesatını hiç bir şekilde ayıplamaması gerektiğinin de ifade edildiğine burada işaret etmek uygun olacaktır.⁸⁰² Bu şartın nasslardan değil de, aynı toplumda beraber yaşayan gayr-i müslimler ile müslümanlar arasında her hangi bir sürtüşmeyi önlemek arzusundan kaynaklan-dığını düşünmek daha doğru olacaktır. Yine de İbn Hazm'ın dile getirdiği bu şartları makul bir şekilde izah etmek oldukça zordur.

⁸⁰⁰Nisa, 4/ 22-24.

⁸⁰¹Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 193. Ayrıca nikahta aslolan haramlık olsaydı, Hz. Peygamber'in, ayet-i kerimde zikredilmeyen teyze/hala ile yeğenin cem edilmesinin (bir anda beraberce evlenilmesi) haram olduğunu belirtmesine de (bkz., Buhârî, Nikah, 27; Müslim, Nikah, 33-40) gerek kalmazdı; zira ayette zikredilmemesiyle zaten haram olurdu.

⁸⁰²İbn Hazm, *Muhalla*, V, 375-376.

* * *

Ehl-i Kitab kavramının nikah konusunda da farklı bir kapsama sahip olduğuna kani olanlar görülmektedir. Hz. Üzeyr'in veya Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanan ve böyle bir şirk içine düşen Yahudi ve Hristiyanların nikah konusunda Ehl-i Kitab sayılmayacakları ifade edilmiştir.⁸⁰³

Karafi, bu görüşün doğru olduğuna kanaat getirdiğini ifade etmektedir.⁸⁰⁴ Ayrıca bu görüş Serahsi'nin *Mebcut* ve Neseфи'nin *Mustasfa* adlı eserlerine de dayandırılmaktadır.⁸⁰⁵

Serahsi'nin eserinde ilgili bölümleri taramamıza rağmen⁸⁰⁶ Serahsi'nin bu görüşte olduğuna dair hiç bir işaret tespit edilmemiştir. Aksine Serahsi'nin, bu tür vasıfların arandığını zikretmeksizin Ehl-i Kitabla evlenmenin caiz olduğunu ifade ettiği görülmüştür.⁸⁰⁷ Diğer bazı hanefi alimleri de, *Mebcut*'ta böyle bir görüşün olmadığına kesin kanaat getirmişlerdir.⁸⁰⁸

Mustasfa adlı esere gelince, Neseфи'nin, bu eserinde söz konusu görüşü kendi kanaati olarak değil, "böyle diyenler de var" şeklinde işaret kabilinden zikrettiğine dikkat çekilmektedir.⁸⁰⁹ Nitekim İbn Abidin, bu görüşün doğru olamayacağını ve naslara aykırı olduğunu ifade etmektedir.⁸¹⁰ Yine de netice itibariyle, bu görüşün, her ne kadar Serahsi'ye ve Neseфи'ye ait oldukları kesin değilse de, fetvada esas alınacağını savunan hanefi alimler vardır.⁸¹¹

Bu görüşün sahabe döneminde ortaya çıkan görüşlere dayandığını varsaymak mümkündür. Zira İbn Ömer'in, Yahudi ve Hristiyanların Allah'a oğul isnat etmelerinden dolayı büyük şirk içinde olduklarını düşünerek sadece onlarla evlenilmesi konusunun yasak olduğu görüşünü savunduğu aktarılmaktadır.⁸¹² Ancak İbn Ömer'in, onlarla evlenilmesinin yasak olduğu görüşünde olmayıp sadece mekruh olacağı kanaatinde olduğu da ifade edilmiştir; veya başka bir ifadeyle, İbn Ömer'in sözleri bu şekilde yorumlanmıştır.⁸¹³ Bir başka kabul de, İbn Ömer'in bu konuda tereddüt etmesi sebebiyle vakfetmiş (kararsız, tarafsız) olduğudur.⁸¹⁴ Ancak bu görüşün doğru olduğunu savunmak pek mümkün değildir.

Bunun yanı sıra nikah konusunda Ehl-i Kitab kavramının, sadece harbî olmayan Yahudi ve Hristiyanları kapsadığı görüşünün de öne sürüldüğü görülmektedir. Buna göre müslümanların devleti ile savaş durumunda olan bir devlete mensup olan Yahudi ve Hristiyanlar, nikah konusunda Ehl-i

⁸⁰³ Maverdi, *Havi*, XV, 94; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 135; Haddadi, II, 233; İbn Nuceym, III, 310; İbn Abidin, II, 289, V, 188; Ferhani, II, 383, 386; Bedran, *el-Fikhu'l-Mukaren*, 118; Serifi, 88.

⁸⁰⁴ Maverdi, *Havi*, XV, 94.

⁸⁰⁵ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 135; Haddadi, II, 233; İbn Nuceym, III, 310; İbn Abidin, II, 289, V, 188; Ferhani, II, 383, 386.

⁸⁰⁶ Kitabü'n-Nikah, Kitabü'z-Zebaih ve Kitabü'l-Edhiye bölümleri taranmıştır; bkz., Serahsi, *Mebcut*, IV, 192, V, cildin tamamı, XII, 2-47.

⁸⁰⁷ Serahsi, *Mebcut*, X, 96.

⁸⁰⁸ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 135; İbn Nuceym, III, 310; İbn Abidin, II, 289, V, 188; Ferhani, II, 383.

⁸⁰⁹ Ferhani, II, 386.

⁸¹⁰ İbn Abidin, II, 289, V, 188.

⁸¹¹ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, II, 135; İbn Nuceym, III, 310.

⁸¹² Bkz., İbn Ebi Şeybe, III, 297; Cessas, II, 15, 17; İbn Hazm, *Muhalla*, IX, 13; İbn Kesir, II, 22; Kasimî, VI, 1873; Büleyhi, II, 601.

⁸¹³ Maverdi, *Havi*, IX, 222.

⁸¹⁴ Cessas, III, 324.

Kitab statüsünde sayılmayacaklardır.⁸¹⁵ Bu görüşü hiç kimseye nispet etmeksizin zikredenlerle beraber,⁸¹⁶ bir gurup sahabe ve tabiine dayandıranlar da vardır.⁸¹⁷ Fakat çoğunlukla bu görüş yaygın bir şekilde İbn Abbas'a nispet edilmektedir.⁸¹⁸ Yine İbn Abbas'ın bu görüşüne hiç bir delil zikretmediğini söyleyenlerin yanı sıra,⁸¹⁹ onun bazı delillerine yer verenler de vardır.⁸²⁰ Onlara göre, İbn Abbas, bu görüşüne cizye alıncaya kadar savaşmayı emreden ayeti,⁸²¹ kafirlerle evlenilmesini yasaklayan ayeti⁸²² ve kafirlerle dostluk ve sevgi bağı kurulmasını nehyeden ayeti⁸²³ delil getirmektedir. Zira ona göre Kur'an, evli çift aralarında sevgi ve dostluk bağlarının oluştuğunu bildirmektedir.⁸²⁴ Bu ayetler, bu görüşte olanlara göre, bir harbî ile evlenmenin caiz olması ile çelişmektedir.

Ayrıca harbî ile evlenen bir müslümanın, çocuklarını o harbînin yanında bırakmak mecburiyeti ile karşı karşıya kalabileceği ve böylece çocukların İslam inancından mahrum büyüyecekleri endişesinden dolayı bu görüşe meyledildiğine de rastlanılmaktadır.⁸²⁵

Görülmektedir ki, bu görüş doğrudan bir nassa dayanmamaktadır. Esasen bu görüş, bazı nassların birbiri ile çeliştiği zannedilerek ayetlerin yorumlanmasından ibarettir. Zira onlara göre, cizye ayeti ile savaşılması emredilenlerle evlenilemezdi; kafirlerle evlenilmesi nehyedildiği halde onlarla nasıl evlenilmesi mümkün olurdu ve ayrıca kafirlerle sevgi ve dostluk yasak iken nasıl olur da bir kartı koca sevgisi içine girilebilirdi? Bu mümkün değildi ve harbîlerle evlenmek yasak olması gerekirdi. Halbuki söz konusu ayetler nazil olduğu ortama göre daha dikkatli düşünülerek anlaşılabilir. Ayetlerin birbiri ile çelişmediği görülecektir. Daha önce de geçtiği üzere cizye ayetinin esas maksadının kafirlerin, barış içinde kamu hayatını bozmaksızın müslümanlarla beraber yaşamayı kabul etmeleridir; ki, cizye esasen bunu sembolize etmektedir. İslam devletinin sınırları dışındaki bir ülkede bir gayr-i müslim, bir müslümanla evlenmeyi kabul etti ise, onunla barış ve huzur içinde yaşamayı da kabul etmiş demektir.

Diğer delilleri olan, kafirlerle evlenilmesinin yasak olduğunu bildiren ayete gelince; daha önce de geçtiği üzere bu ayetler arap müşriklerine hitaben ve onlar kastedilerek nazil olmuştur. Ayrıca bizzat Kur'an, bîsetin son yıllarında Ehl-i Kitab statüsünde olanlarla evlenmenin meşru olduğunu bildirmiştir. Kaldı ki, bu ayet onların anladığı gibi anlaşılabilir dahi, onların lehine değil aleyhlerine bir delil oluşturur. Zira onlara göre ayet, kafirlerle evlenilmesini yasaklamıştır. Halbuki onlar, harbî ile

⁸¹⁵ İbn Ebi Şeybe, III, 297-298; Taberi, *Camîu'l-Beyan*, VI, 107; Cessas, II, 17, III, 326; İbn Abdilber, XVI, 271-272; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 147-148; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 556; Kurtübî, II, 69, VI, 79; Ebu Hayyan, III, 432; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 22; Merdavi, VIII, 135; Alusî, VI, 66; Tabatabaî, *Mizan*, II, 216; İbn Aşur, *Tefsir*, VII, 124; Yazır, III, 168; Muhammed eş-Şemma', *el-Müfid mine'l-Ebhas fi Ahkamü'z-Zevac ve't-Talak ve'l-Miras*, Dâru'l-Kalem ve Dâru's-Şamiyye, b.y. 1995, 63.

⁸¹⁶ İbn Kesir, *Tefsir*, II, 22.

⁸¹⁷ İbn Ebi Şeybe, III, 297-298; İbn Abdilber, XVI, 271-272; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 147-148.

⁸¹⁸ Taberi, *Camîu'l-Beyan*, VI, 107; Cessas, II, 17, III, 326; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 556; Kurtübî, II, 69, VI, 79; Ebu Hayyan, III, 432; Merdavi, VIII, 135; Alusî, VI, 66; İbn Aşur, *Tefsir*, VII, 124; Yazır, III, 168.

⁸¹⁹ İbn Aşur, *Tefsir*, VII, 124.

⁸²⁰ Taberi, *Camîu'l-Beyan*, VI, 107; Cessas, II, 17, III, 326; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 556; Ebu Hayyan, III, 432; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 22.

⁸²¹ Tevbe, 9/ 29.

⁸²² Mümtehine, 60/ 10.

⁸²³ Mücadele, 58/ 22. Ve bkz., Ali İmran, 3/ 28; Nisa, 4/ 138-139,144; Maide, 5/ 51-52; Tevbe, 9/ 23; Mümtehine, 60/ 1, 9.

⁸²⁴ Rum, 30/ 21.

⁸²⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, I, 147-148.

evlenilemeyeceğini ifade etmekle zimmî ile evlenilebileceğini reddetmiyorlardı. Zimmî ise, bilindiği gibi gayr-i müslimden başkası değildir. Bu durum onlar için bir çelişki oluşturmaktadır.

Yine kafirlerle dost olunmasının nehyedildiğini bildiren ayet-i kerimenin onlara delil olması mümkün değildir. Bu şekildeki ayetlerin nazil olduğu döneme ve içinde buldukları bağlama (siyak-sibak) göre anlaşılması gerektiğine yukarıda işaret edilmiş; bu ayetlerin maksatlarının kafirlerle her türlü surette dostluğun kurulmasını engellemek olmadığına dikkat çekilmişti.

Doğacak neslin geleceğinden endişe edilerek böyle bir görüşe meyletmek, bir nebze makul gözüğe de, gelecek neslin tehlikede oluşu her zaman için değil içinde bulunulan ülke ve şartlara göre değişebileceğinden, bu endişeyi kurallaştırıp genel bir hüküm olarak ifade etmek doğru olmayacaktır.

Ayrıca konu başka bir açıdan ele alındığında da Ehl-i Kitab kavramında itibarın, içinde yaşanan ve mensup olunan devlete olmayacağı görülecektir. Nitekim bu hususa dikkat çekilerek bu görüşün, geçersiz olduğu ifade edilmiştir.⁸²⁶

Diğer taraftan bu görüşün kendisine atfedildiği İbn Abbas'ın ve diğer tabiîn alimlerinin, harbîlerin nikah konusunda Ehl-i Kitab sayılmayacağı görüşünde olmadıkları, onların bunu sadece mekruh gördükleri de aktarılmaktadır.⁸²⁷ Buna göre bu görüşün, bu haliyle sahabeye ve ilk dönem alimlere dayandırılması su götürmektedir.

Bunların dışında nikah ve zebaih konularında Ehl-i Kitab kavramının, İsrailoğullarından olan Ehl-i Kitabı kapsayacağına dair görüşler de görülmektedir.⁸²⁸ Ancak bu savunulabilirlikten uzaktır. Zira ırkî yaklaşımla ilgili değerlendirmeler bu görüş için de geçerli olmaktadır.

Burada nikah konusunda Ehl-i Kitab kavramının, salih olan Ehl-i Kitabı kapsadığına dair bir görüşe de işaret etmek uygun olacaktır.⁸²⁹ Fakat bu görüşün sağlıklı delillere dayandığını söylemek pek mümkün değildir. Nitekim söz konusu görüşün sahibi hiç bir delile ne yer vermemiş ne de işaret etmiştir.

Yukarıdaki görüşlere paralel olarak zebaih konusunda da Ehl-i Kitab kavramının farklı kapsamlara sahip olduğunu kabul eden değişik görüşler vardır. Bunlar arasında zebaih konusunda harbî olmayanların Ehl-i Kitab kavramının kapsamında olacaklarını söyleyenler vardır.⁸³⁰ Aynı şekilde Allah'a oğul isnât etmeyenlerin Ehl-i Kitab kavramının kapsamında olacaklarını söyleyenler vardır.⁸³¹ Bunun dışında kesimde adetleri besmele çekmek ve leş yememek olanların ve hatta İslam'ın şartlarına göre kesim yapanların sadece Ehl-i Kitab kavramının kapsamında olacaklarını söyleyenler de vardır.⁸³² Bu görüşlerin şahsi görüşlerden öteye gidemeyeceğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu görüşler hakkında yukarıdaki değerlendirmeler aynen geçerli olmaktadır.

⁸²⁶ Nevevî, *Mecmu*, XVII, 343.

⁸²⁷ İbnü'l-Münzir, *İşraf*, I, 76.

⁸²⁸ Şafî, *İhtilafü'l-Hadis*, VIII, 622, 623; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 22.

⁸²⁹ Şerbasî, I, 221.

⁸³⁰ Bkz., İbnü'l-Münzir, *Kitabü'l-İcma*, 40.

⁸³¹ Aynî, *Binaye*, X, 638.

⁸³² Bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, II, 21; Muhammed Takiyyüddin el-Osmanî, "*el-Ecvibe ale'l-İstisfarati'l-Mukaddeme mine'l-Ma'hedi'l-Alemü li'l-Fikri'l-İslamü bi Vaşinton*", Mecelletü Mecme'ü'l-Fikih'l-İslamî, C. 2 S. 3 (1987), 1142.

Nitece itibariyle Ehl-i Kitab kavramını, tek bir kapsam halinde ele almayı konularına göre farklı kapsamlara sahip olacağını kabul eden çeşitli görüşlerin hemen tümünün doğrudan nasslara dayanmadığı, bazı endişeler ve şahsi yorumlardan ibaret olduğu görülmüştür. Nasslarla ilişki kuran görüşlerin mensuplarının da, nassların çeliştiği anlayışına saplandıkları için söz konusu nassları yorumlama zorunluluğu hissetmiş oldukları ve böylece bu görüşlere meylettikleri müşahede edilmiştir. Diğer taraftan bazı görüşlerin iddia delidinin aksine sahabeye ve ilk dönem alimlere ait olmadıkları görülmüştür.

D. MEDENİ YAPISI OLANLAR

Medenî yaklaşıma göre Ehl-i Kitab kavramı medenî yapıları olan toplumlara kapsamaktadır. Ancak medeniyet kavramının mahiyetinin tartışmalı ve sınırlarının da oldukça muğlak olmasından dolayı hukukî olarak pek elverişli olmadığı, söz konusu yaklaşımın değerlendirilmesinde ifade edilmiştir.

E. ARAP MÜŞRİKLERİ HARİCİNDEKİLER

Esasen müşrik kavramının iyi anlaşılması, Ehl-i Kitab kavramının kapsamını tespit etmekle çok yakından ilgilidir; zira Ehl-i Kitab statüsünde olmayanlar müşrik statüsünde olacaklardır. Nitekim nasslarda sadece iki statü söz konusu edilmiştir. Bu durumda müşrik statüsünde olanlar sadece arap müşrikleri olursa, onların dışındaki tüm gayr-i müslimler Ehl-i Kitab kavramının kapsamında olacaktır. Bu ise içtimaî yaklaşımın ön gördüğü neticedir.

Bu noktada müşrik kavramı ile Ehl-i Kitab kavramı arasındaki ilişki veya sınır önem kazanmaktadır. Alimler bu konuda ilk dönemden itibaren ihtilaf etmişlerdir. Alimlerin konu ile ilgili görüşlerini başlıca iki guruba ayırmak mümkündür:

1. Müşrik Kavramı Ehl-i Kitab Kavramını Kapsamaktadır:

Bu görüşte olanlara göre, müşrik kavramı Ehl-i Kitabı da kapsamaktadır. Yani tüm kafirler müşriktir. Yine de bu görüşe sahip olanların, müşrik kelimesinin, mutlak olarak zikredildiğinde Ehl-i Kitabın anlaşılacağına işaret etmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Müşrik kavramının, çoğunluk olması sebebiyle Ehl-i Kitab kavramını kapsadığı da ifade edilmiştir.⁸³³

2. Müşrik Kavramı Ehl-i Kitab Kavramını Kapsamamaktadır:

Bu görüşte olanlara göre müşrik kelimesi Ehl-i Kitabı kapsamamaktadır. Kafirler, müşrik ve Ehl-i Kitab olmak üzere iki guruptan oluşmaktadır.⁸³⁴

⁸³³Krş., Şafii, *Ümm*, II, 266, V, 6-7, 168-169; Beyhakî, *Marife*, XIII, 146-147, 359; Cessas, II, 16; Maverdî, *Havî*, IX, 220-221; Serahsî, *Mebut*, IV, 210, V, 111, XXX, 290; İbnü'l-Arabî, I, 157; İbn Kudame, *Muğnî*, VII, 500-501; İbn Kudame, *es-Şerhu'l-Kebir*, VII, 508; Ebu Hayyan, III, 269; İbn Teymiyye, *Mecmu*, VII, 54, 56; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, I, 331; Kirlanî, III, 136; Baberî, III, 137; Aynî, *Binaye*, IV, 531; İbn Nuceym, III, 111; Şevkanî, *es-Seylü'l-Cerrar*, II, 253; İbn Abidin, II, 385; Bikâî, XIII, 24; Zeydan, *Mufasssâl*, VI, 306; Yurdaydın, 97.

⁸³⁴Mukatil, v. 101b, v. 255b; Şeybanî, III, 341; Şafii, *Ahkamü'l-Kur'an*, I, 186; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VII, 171; Hailal, 165-166; Taberî, *Camiu'l-Beyan*, I, 376, 379; Maverdî, *Havî*, IX, 221; Razi, XXII, 18, XVI, 31; Karafî, IV, 323; Kurtubî, II, 68-69, XII, 23; İbn Teymiyye, *Mecmu*, XXXV, 214; Şevkanî, *es-Seylü'l-Cerrar*, II, 253; İbn Abidin, II, 385; Alusî, II, 118, XVII, 129; Zeydan, *Mufasssâl*, VI, 305, VII, 16; İbn Aşur, *Tefsir*, II, 360, 362; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 178, 180-191, X, 288-289; Kasımî, XII, 4331; Şelebi, *Ahkam*, 227, 231.

Bunun dışında kafirlerin, esasen Ehl-i Kitaptan oluştuğunu ve çoğunluk sebebiyle müşrikleri de kapsadığına dair bir iddiaya ilişkin ip uçlarının da var olduğunu söylemek mümkündür.⁸³⁵

Bu konuda daha sağlıklı bir neticeye varmak için Kur'an'da ve hadis-i şeriflerde müşrik tabirinin (الذين أشركوا veya المشركون) hangi anlamlarda kullanıldığını göz önünde tutmak gerekmektedir.

Kur'an'da, Yahudi ve Hristiyanların şirk battıklarını şirk fiili kullanılarak ifade edildiği ve batıl inançları eleştirildiği halde, müşrik tabirinin isim haliyle kullanılmadığı görülmektedir. Kur'an'da Ehl-i Kitab ve müşrik tabirlerinin birbirlerinden atıfla ayrılarak zikredilmesi⁸³⁶ ve "müşriklerden ve Ehl-i Kitaptan olan kafirler" buyurulmuş olması⁸³⁷ müşriklerin Ehl-i Kitaptan ayrı olduğunu göstermektedir.

Kur'an'ın bir çok yerinde şirk fiili kullanılarak batıl inançlar eleştirilmekte ve bu inançlardan sakındırılmaktadır. Ancak isim haliyle müşrik tabirinin kullanımlarında arap müşriklerinin kastedildiği ve onların muhatap alındıkları gözlemlenmektedir. Yani Kur'an'ın isim olarak müşrik tabirini, din bağlamında arap müşriklerinin inançlarına ve onların şahsiyetlerine kullandığı görülmektedir.

Kur'an'ın arap müşriklerinin dinlerine ve bizzat kendilerine müşrik tabirini kullanması son derece doğal idi. Zira Hz. İbrahim'in puta hiç tapmadığını ve Arabistan'a ilk putu kimin getirdiğini bildikleri halde, araplar kendilerinin ataları İbrahim'in yolunda olduklarını iddia ediyorlardı ve kendi dinlerine ad olarak Hanif dini diyorlardı.⁸³⁸

Kur'an ise onların bu isimlendirmelerini kabul edemezdi. Zira Kur'an baştan itibaren, Hz. İbrahim'in gerçek dininin tevhid dini olduğunu; dolayısıyla *Hanif* ve hak dininin ancak İslam olduğunu bildiriyordu. Bu açıdan Hz. İbrahim'in yolunun gerçek takipçilerinin müslümanlar olduğu ve bina karşın kendilerinin ise *şirke* bulaştıkları açık bir şekilde Kur'an'ın vahyedildiği ilk günden itibaren ifade ediliyordu. Bu durumda onlara ve inançlarına isim olarak müşrik tabirinin kullanılması en uygun olanı idi. Bu nedenle müşrik tabiri arap müşriklerinin özel ismi haline gelmişti. Zaten Kur'an'da müşrik tabirinin adeta arap müşriklerinin özel ismiymiş gibi kullanıldığına dikkat çekilmektedir.⁸³⁹

Allah'ın insanlığa hidayeti gönderdiğini ve farklı dinlere girmiş olan herkes hakkında mahşerde hüküm vereceğini bildirilirken Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

İşte böylece biz, o Kur'an'ı açık seçik ayetler halinde indirdik. Gerçek şu ki Allah, dilediği kimseyi doğru yola sevkeder. Müminler, Yahudiler, Sabiiler, Hristiyanlar, Mecusiler, müşrikler.. Muhakkak ki, Allah, bunlar arasında kıyamet gününde hükmünü verir. Çünkü Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.⁸⁴⁰

⁸³⁵Bkz., İbn Abidin, II, 385.

⁸³⁶Bakara, 2/ 105; Ali İmran, 3/ 186.

⁸³⁷Beyyine, 98/ 1.

⁸³⁸Bkz., Dehlevî, *Fevz*, 22; Esad, 299.

⁸³⁹Kasımî, XII, 4331 ve bkz., Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, II, 349, VI, 180, 186, 188; Şelebî, *Ahkam*, 222;

⁸⁴⁰Hacc, 22/ 16-17.

Bu ayette geçen müşrikler hakkında pek çok yorum yapılmışsa da,⁸⁴¹ içinde bulunulan bağlam (siyak-sibak), müşrik kelimesinin belli bir dinin ismini ifade ettiğini göstermektedir. Bu ayette, o dönem arapların bildikleri ve duydukları tüm dinlerin isimleri sayılmıştır. Böylece işte hangi din olursa olsun mahşerde onlar hakkında karar verecek olan Allah'tır, denilmiştir.⁸⁴² Bu anlayış, müşrik kelimesinin arap müşrikleri ve dinleri anlamına geldiğini kuvvetlendirmektedir.

Tabii ki, arap müşriklerinin şirke batmış olmaları sebebiyle inanç yönünden tenkit edilirken müşrik tabiri kullanılmaktadır. Yani nüzul döneminde müşrik kavramının biri dinî diğeri etnik olmak üzere iki kimliği vardı.

Müşrik kavramı, bisette arap müşriklerinin batıl inançlarını, yani dinlerini ifade ediyordu. Bu ise onun dinî kimliğini ifade etmektedir. Diğer taraftan müşrik kavramı, müslüman olmayan ve eski dinlerine inanmaya devam eden arapların kendisini ifade ediyor, onlar için isim olarak kullanılıyordu. Bu da, kavramın etnik kimliğini oluşturmaktadır.

Buna göre arap müşriklerinin batıl inançlarına yönelik tenkitlerin olduğu ayetlerde müşrik kavramı, söz konusu batıl inançlara bulaşmış tüm insanları kapsamaktadır. Zira bu ayetlerde müşrik kavramının dinî kimliği ağırlıklı olarak kullanılmıştır.

Ancak Kur'an'da, arap müşriklerinin bir adetinden bahsediliyor veya onlara nasıl muamele edileceği söz konusu ediliyorsa, bu ayetlerde kullanılan müşrik kavramı ile sadece arap müşrikleri kastedilmiş olmaktadır. Çünkü bu ayetlerde kavramın etnik kimliği ağır basmaktadır. Nitekim "ya İslam ya ölüm" şeklindeki müşrik statüsünün, sadece arap müşriklerine uygulanması bunu açıkça göstermektedir. Nitekim müşrikleri hacc yapmaktan meneden ve onlara "ya İslam ya ölüm" diye ültimatı veren ayetlerin, sadece arap müşriklere hitap ettiği konusunda yaygın bir fikir birliği gözlemlenmektedir.⁸⁴³

Müşrik tabirindeki bu iki yönlülüğün, onun anlamı konusunda alimlerin ihtilaf etmesinde etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Zira müşrik statüsünün uygulanması ile arap müşrikleri hiç kalmamış tümü müslüman olmuştu ve böylece müşrik kavramının etnik kimliği fiilen ortadan kalkmıştı. Müşrik kavramının geride kalan dinî kimliği, kullanılmaya devam edegelmiştir. Bu ise etnik kimliğinin ağırlıklı olarak kullanıldığı ayetlerin de, dinî kimliği ile anlaşılması tehlikesine imkan vermiştir.

Hadis-i şeriflerde müşrik tabirinin arap müşrikler anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu konuya dikkat çeken araştırmacılar vardır.⁸⁴⁴ Hatta bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber'in, "kafirler ve müşrikler" diye buyurmuş olmaları bunu tekit etmektedir.⁸⁴⁵ Ancak bir iki hadiste Yahudi ve

⁸⁴¹Bkz., Mukatil, v. 255b; Razi, XXII, 18; Kurtubî, XII, 23; Ebu's-Suud, IV, 12; Bikaî, XIII, 24; Alusî, XVII, 129; Tabatabaî, *Mizan*, XIV, 357; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 188; Kasımî, XII, 4331; Mevduî, *Tefhim*, III, 319;

⁸⁴²Bu anlamı yazıda açığa çıkartmak için, bu günkü imla tekniği ile "ve diğerleri" anlamına gelen iki nokta işaretini (..) kullanmak mümkündür. Nitekim Kutub tefsirinde söz konusu ayeti, bu imla işareti ile vermiştir, bkz., Kutub, IV, 2414.

⁸⁴³Bkz., Abdurrezzak, VI, 86; İbn Teymiyye, *Minhac*, V, 179; Kurtubî, VIII, 110; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 280; Kutub, III, 1620.

⁸⁴⁴Ebu Süleyman, 61; Wiloya, 96, 98, 102.

⁸⁴⁵Ahmed, III, 75.

Hristiyanlar için müşrik kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴⁶ Bu hadislerin diğer rivayetlerinde ve hatta aynı ravinin söz konusu hadisin diğer rivayetinde müşrik kelimesinin değil de, Yahudi ve Hristiyanlar kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴⁷ Nitekim Tahavî'nin de, müşrik kelimesinin hadislerde Yahudi ve Hristiyanlar yerine, yeteri kadar fıkıh bilgisi olmayan ravilerce yanlışlıkla kullanıldığına dikkat çektiği görülmektedir.⁸⁴⁸

Büyük bir ihtimalle raviler, hadislerin manevî rivayetlerinde (lafzına değil, manasına sadık kalınarak yapılan rivayet), müşrik kavramının devam ede gelen dinî kimliğine aldanarak, Yahudi ve Hristiyanlarla aynı anlamda sanmış -ki onlarda şirk içinde idi- ve onlar yerine müşrik kelimesinin kullanılmasında bir mahsur görmemişlerdir. Bu yanlışlıkta, müşrik kavramının etnik kimliğinin ortadan kalkmasının önemli bir rolü vardır.

Kaldı ki, bazı alimler, gerçekten müşrik kelimesi kullanılmış olsa dahi, buradaki müşrik kelimesi ile Ehl-i Kitabın kastedilmiş olacağını, teknik ifadesi ile *lafzı umum kastı husus* olacağını savunmuşlardır.⁸⁴⁹

Müşrik kelimesinin etnik kimliği ağır basan kullanımlarında, dinî kimliği ağır basan kullanımlarıyla karıştırılmamasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Özellikle muamelat konularında etnik kimliği ile kullanılan müşrik kelimesi dini kimliği anlamında ele alınırsa ayetleri anlamada zorluk çekilecektir; hatta ayetlerin çatıştığı zannedilecektir. Nitekim müşrik statüsü ile ilgili ayetlerde zikredilen müşrik kelimesi, inanç anlamında, yani dini kimliği ile anlaşıldığında Ehl-i Kitaba niçin ayrı muamele yapıldığını izah etmek mümkün olmayacaktır. Zira Ehl-i Kitab olanlar da inançlarında şirke bulaşmışlardı ve bu açıdan onlar da müşrik idiler. Öyleyse ancak şirke batmamış olanlar Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilebilirdi. Nitekim önceden de işaret edildiği gibi İbn Ömer'e atfen benzer bir görüş nakledilmektedir.

Esasen konu ile ilgili ayetler, söz konusu kavramların dini kimliği ile değil etnik kimliği ile kullanıldığını gösterir niteliktedir.

Kendilerine Kitap verilenlerden *Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Peygamber'inin haram kıldığına haram saymayan ve hak dini din edinmeyen* kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.⁸⁵⁰

Ayet-i kerimde inançları ile dile getirilen söz konusu unsurlar hakkında tefsirlerde bir çok yorumlara gidilmiştir.⁸⁵¹ Bu yorumlarda Ehl-i Kitabı müşriklerden ayırmak için zaman zaman zorlamalara da başvurulduğu gözlemlenmektedir. Bu çerçevede müfessirlerin bu yorumlarında, yoğun bir

⁸⁴⁶ Nesaî, Kasame, 4; Ahmed, II, 525, IV, 2, VI, 324; Abdurrezzak, VI, 10.

⁸⁴⁷ Nesaî, Kasame, 4; Ahmed, II, 263, 266, 525. İlginçtir ki, aynı senette yer alan Zühayr, bir başka rivayetinde şöyle bir uyarıda bulunmuştur: "Ben Yahudi ve Hristiyanlar demiş olmama rağmen filanca ravi onu yanlış olarak müşrik diye aktarmıştır" (bkz., Ahmed, II, 263).

⁸⁴⁸ Tahavî, *Şerhu Müşkilî'l-Asar*, VII, 192.

⁸⁴⁹ Şafîî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 52; Beyhakî, *Marife*, XIII, 148.

⁸⁵⁰ Tevbe, 9/ 29.

⁸⁵¹ Geniş bilgi için bkz., Cessas, IV, 282; Maverdî, *Havî*, XIV, 283; Tabresî, cüz X, 45, 109; İbnü'l-Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, II, 920; Razi, XVI, 27-31; Kurtubî, VIII, 109; Bikaî, VIII, 434; Ebu's-Suud, II, 399; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II, 491, 493; Alusî, X, 78; Kutub, III, 1633; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., X, 93; Tabatabaî, *Mizan*, IX, 238-239, 241; İbn Aşur, *Tefsir*, X, 163-165; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, X, 281-282, 284-285; Yazır, IV, 311-312; Mevdudî, *Tefhim*, II, 185-186, 205; Zühayrî, *Tefsir*, X, 172, 174; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 58-59.

şekilde içinde buldukları dönemin şartlarından ve hakim anlayıştan etkilendiklerine dikkat çekilmiştir.⁸⁵²

Bu ayetin hemen öncesinde yer alan müşrik statüsü ile ilgili ayetlerde geçen müşrik kelimesini dini kimliği ile anladıkları için alimler, söz konusu bu ayetin zahiri itibarıyla önceki ayetlerle çeliştiğini düşünmüşler ve bu sebeple inanç unsurları ile ilgili söz konusu ifadeleri yorumlamak ihtiyacını hissetmişlerdir. Zira bu ayette geçen söz konusu inanç unsurları, arap müşriklerinde de bulunmaktaydı. Hatta söz konusu bu vasıfları şu veya bu şekilde bilinen her dinde bulmak mümkündür.⁸⁵³

Halbuki müşrik statüsü ile ilgili ayetlerin hemen akabinde gelen bu ayette, inanç konusunda en uzaktan en yakına kadar her türlü inanç sapkınığını kapsayacak ifadelerle Ehl-i Kitabın özellikleri olarak yer verilmiş olması, bu ayetlerde müşrik ve Ehl-i Kitab kavramlarının dinî kimlikleri ile değil etnik kimlikleri ile kullanıldığını göstermektedir. Yani hangi inanç sapkınılığı içinde olurlarsa olsunlar arap müşriklerine müşrik statüsü uygulanacak, onların dışındaki gayr-i müslimler ise Ehl-i Kitab statüsünde kabul edileceklerdir.

Anlaşılmaktadır ki, muamele ve şahıslar söz konusu olduğunda müşrik tabiri nasslarda sadece arap müşrikleri anlamında kullanılmıştır. Nitekim müşrik statüsü de sadece onlara uygulanmıştır. Nasslarda iki statü olduğuna göre, tabiatıyla diğer gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsünde olmaktadır. Zaten içtimaî yaklaşıma göre diğer gayr-i müslimler, Ehl-i Kitab statüsündedirler.

Bu noktada “müşrik statüsü, niçin sadece arap müşriklerine uygulanmıştır?” sorusuna cevap vermek gerekmektedir.

İçtimaî yaklaşıma göre, yukarıda genişçe izah edildiği gibi, Ehl-i Kitab statüsü müslümanların maslahatı için ve onlara bir kolaylık olmak üzere müslümanlara verilmiş bir haktır. Yine aynı gerekçeler, arap müşriklerinin, Ehl-i Kitab statüsünden hariç tutulmasını gerektirmiştir. Bu durumu başlıca üç madde altında izah etmek mümkündür.

i. Dinî Etken:

Esasen mevcut etkenlerin en önemlisini dinî etken teşkil etmektedir.

* Müslümanlarla beraber yaşamlarına izin verilen gayr-i müslimlerin temel hak ve hürriyetleri korunmuştur. Buna istediği dine inanma ve yaşama hakkı dahildir. Halbuki İslam arap müşriklerini Ehl-i Kitab statüsünde kabul etse idi bile, onlara inançlarını yaşama hakkını tanımaması imkansız olurdu. Zira arap müşriklerinin en önemli ibadetleri hacc idi. Onların haccları ise, Kâbe’yi ve oradaki putları kendi inançlarına göre tazimi içermekteydi. İslam ise, Allah’ın evi ve tevhidin simgesi olan Kâbe’yi putlardan temizlemişti, hatta tüm Arabistan’da putların kırılmasını emretmişti.

Bu şartlar altında arap müşriklerine inanç hürriyetinin tanınması fiziken mümkün değildi. Böyle bir durumda İslam, onları Ehl-i Kitab statüsünde kabul edip sonra inanç hürriyeti tanımama gibi bir çifte standart sergileyemezdi.

⁸⁵² Safi, 65.

⁸⁵³ Ibn Aşur, *Tefsir*, X, 164-165.

* Diğer bir açıdan da, İslam dinî dejenerasyondan korunmalıydı. Bisette İslam ümmetinin temelini, hidayete ermiş arap müşrikleri oluşturuyordu. Bir toplumu eski inancından ve eski inancının tüm motiflerinden koparmak çok zordur. Yeni bir inanca girmiş olan bir toplumun, eski inancına dönmesi veya eski inancından bir çok öğeyi yeni inanca taşıması olasılığı oldukça büyüktür.⁸⁵⁴

İşte İslam'ı daha ilk döneminde, dinî bir dejenerasyona uğramaktan korumak ve İslam inancını saf bir şekilde temsil eden örnek/model bir toplum oluşturabilmek için arap müşriklerinin Ehl-i Kitab statüsünden hariç tutulması gerekmektedir.

* Burada zikredilmesi uygun olacak diğer bir husus da, arap müşrikleri Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilmiş olsalardı, İslam kültüründe tam bir kargaşa yaşanabilirdi.

Şöyle ki; arap müşrikleri ve müteakip nesilleri, İslam'a düşmanlıklarından dolayı salt İslam'a zarar vermek için İslam'ın kavramlarını yozlaştırmaya çalışırlardı. Arap müşriklerinin gelecek nesilleri, devamlı olarak atalarından farklı rivayetlerin geldiği, şu veya bu kelimenin o dönem İslam'da kabul edilen anlamda olmadığı, şu veya bu dinî uygulamanın aslında öyle olmadığı, ataları olan arap müşrikleri ile müslümanlar arasındaki mücadelenin tarihi seyirinin İslam tarihçilerinin söylediği gibi geçmediği vb. bir çok konuda karmaşa çıkarıp iftira atabilirdi.

Günümüzde İslam ile ilgili mevcut rivayetlerin tümünün müslümanlardan geldiği halde bile İslam'a olmadık iftiralar atılmaktadır. Arap müşriklerinin devamı olanlar olsa idi, çok daha korkunç bir iftira seli ve karmaşa ile karşı karşıya kalınırdı.

ii. Siyasî ve Stratejik Etken:

* İslam, hicrî 9. yılda tüm Arabistan'a yayıldıktan sonra dünyaya açılmanın eşiğinde idi. O dönemde İslam, Arabistan dışında kendisini yok etmek isteyen Bizans ve İran gibi iki büyük düşman ile karşı karşıya idi.

Böyle bir durumda İslam, kedisine sığınabilecek, tehlikeli sürtünmelerden uzak bir merkez oluşturmalı⁸⁵⁵ ve arkasını, yani Arabistan'ı emniyet altına almalıydı. Bu ise arkasında hiç bir düşman bırakmaması ile mümkün idi. Yoksa dışarıdaki güçlü düşmanlar, içerideki düşmanı destekler ve hatta tahrik edebilirdi.

Hz. Peygamber'in, Arabistan'da İslam'ın dışında hiç bir din bırakmak istemediğini bildiren ve benzeri hadisleri bu bağlamda anlamak daha doğru olacaktır.⁸⁵⁶

* Arap müşrikleri, Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilip müslümanlarla beraber yaşama hakkı tanınsa idi, müslümanlar asırlar sürecek siyasî bir sorun ile karşı karşıya bırakılmış olurdu.

Başta Hicaz'ın olmak üzere, tüm Arabistan'ın hakimiyeti İslam'a geçmişti ve İslam, bunu tüm dünyaya ilan etmişti. Ancak arap müşriklerinin devamı olan nesiller gerek güçlendikleri veya müslümanların zayıf oldukları dönemlerde gerekse dış güçlerin kışkırtması ve desteği ile

⁸⁵⁴Nitekim Firavun'un zulmünden mucizevî bir şekilde kurtarılmasına rağmen, İsrailoğullarının puta tapan bir kavme rastladıklarında Hz. Musa'dan kendilerine de bir put seçmelerini istemiş olmaları (bkz., Araf, 7/ 138) söz konusu tehlikenin ne kadar büyük olduğunu göstermektedir.

⁸⁵⁵Bkz., Zuhayr, *Asaru'l-Harb*, 720.

⁸⁵⁶Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, VI, 192-193 ve "*Ecvibetu'l-Menar*", 268.

“Arabistan’ın asıl hakimleri bizdik” diyerek Arabistan üzerinde hakimiyet hakkı iddiasında bulunabilirlerdi. Bu iddiayı, müslümanları zaman zaman meşgul etmek için tekrar tekrar gündeme getirilebilirdi.

* Ayrıca arap müşrikleri, yıllarca müslümanlara düşmanlık yapmış olmalarına karşın müslümanlar yine de onlarla antlaşmalar yapmıştı. Ama onlar bu antlaşmaları her defasında bozmuşlardır.⁸⁵⁷ Artık onların Ehl-i Kitab statüsüne uyacaklarını beklemek siyasi olarak safdillik olurdu. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de ellerine fırsat geçtiğinde müslümanların aleyhine sözlerini bozabileceklerine işaret edilmektedir.⁸⁵⁸

iii. Sosyo-Psikolojik Etken:

Arap müşrikleri yaklaşık yirmi yıl süreyle müslümanlarla mücadele etmiş ve bu mücadelelerinde her türlü zorbalığa başvurmuşlardı. Bu iki toplum birbirlerine adeta düşman gözünden başkası ile bakamaz olmuştu ve aralarında büyük bir nefret hasıl olmuştu. Birbirinden nefret eden iki toplum arasında adaleti sağlamanın son derece zor olduğu ve çoğu kez haksızlık yapma tehlikesi ile karşı karşıya kalınacağı açıktır.⁸⁵⁹ Hele insanın içinde depreşen intikam duygusu, insanlara beklenmedik hareketlere sevk edebilirdi.⁸⁶⁰

Hele arapların hemen kızıp öfkelenmeleri, ortada hiç bir şey yok iken yıllar sürecektir çatışmalar başlattıkları ve bu gibi hiçbir karekterde oldukları hatırlanacak olursa,⁸⁶¹ bu iki toplumun bir arada yaşamalarının ne kadar tehlikeli olduğunu anlamak zor olmayacaktır. Nitekim arap müşriklerinin ahitlerine uymalarını ve müslümanlara tekrar saldırmayacaklarını beklemenin yanlış olduğu Kur’an’da ifade edilmiştir.⁸⁶² Hz. Peygamber’in, müslüman olmalarından sonra dahi insanların bu eski düşmanlıklarının etkisine kapılacağı endişesini taşıdığı görülmektedir.⁸⁶³

Bu potansiyel tehlikeyi asgariye indirmek için her iki kesimi bir safta birleştirmek gerekiyordu. Onun için arap müşriklerinin de İslam’a girmelerinin sağlanması toplumsal barış için büyük bir önem taşıyordu. Zaten müşrik statüsü ile ilgili ayetlerin nazil olduğu dönemde Arabistan’da bir iki kabile dışında hiç arap müşriği kalmamıştı.⁸⁶⁴

Netice itibariyle müslümanların maslahatı için gayr-i müslimler Ehl-i Kitab statüsünde kabul edilirken sadece arap müşriklerine müşrik statüsü uygulanmıştır.⁸⁶⁵

Şu aşamada “Bu, müşrik statüsü ile ilgili ayetlerin tarihe hapsedilmesi demektir. Bu ise söz konusu ayetlerin artık hiç bir anlamı kalmadı anlamına gelmektedir. Halbuki Kur’an kıyamete kadar geçerli olan ilahî bir kitaptır” şeklinde bir itirazla karşı karşıya kalmak mümkündür.

⁸⁵⁷ Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 21 ve “Cihad”, DİA, VII, 530.

⁸⁵⁸ Tevbe, 9/ 8, 10.

⁸⁵⁹ Bkz., Maide, 5/ 8.

⁸⁶⁰ Başka bir olay için Ali Murat Daryal benzer bir yorum yapmaktadır; bkz., Daryal, 66-72, 131-133.

⁸⁶¹ Daryal, 66.

⁸⁶² Bkz., Tevbe, 9/ 7-8.

⁸⁶³ Bir örnek için bkz., Mevdudi, *Fetvalar*, II, 157-162.

⁸⁶⁴ Demircan, 32.

⁸⁶⁵ Bu durum, cizye konusunda ilk dönemden itibaren ifade edilmişti; bkz., Ebu Süleyman, 35-36; Safi, 62-63.

Neyin Kur'an'da yer alacağını ve bunların hangi sebeplerle ve hangi ölçülerde Kur'an'da yer alacağını şüphesiz sadece Allah karar vermiştir. Buna göre tarihte kalacak hususların Kur'an'da yer almayacağı hükmü nereden çıkarılmaktadır.

Kaldı ki, Kur'an'da tarihte kalmış bir çok hususla karşılaşmak mümkündür. Kur'an, ondan daha kötü veya en az onun kadar düşman olan bir çok kişi varken Ebu Leheb'den bahsetmiştir.⁸⁶⁶ Halbuki Ebu Leheb tarihte kalmış bir şahsiyettir.

Benzer şekilde Kur'an, Rumların yenilgisi⁸⁶⁷ ve Huneyn gazvesindeki olaylar⁸⁶⁸ gibi bir çok tarihi olayı zikretmiştir. Tümü tarihte kalmış birer tarihi olaydır. Ayrıca Kur'an, arap müşriklerinin bazı adetlerini söz konusu yapmış⁸⁶⁹ ve düşmana karşı at beslenmesini tavsiye etmiştir.⁸⁷⁰ Bilindiği gibi tüm bunlar geçmişte önem taşıyan, fakat günümüzde ise aynı öneme ve anlama sahip olmayan hususlardır.

Denebilir ki, bu ayetlerin her birinde günümüz için de ibretler vardır ve onun için tarihe hapsedilmiş değerlerdir. Ancak bu cevap kendi kendini nakzetmektedir. Zira bu anlamda hiç bir ayet tarihe hapsedilmiş değildir. Müşrik statüsü ile ilgili ayetler dahil, her ayetten insanlar kendileri için bazı ibretler çıkarabilir. Bazı ayetlerden ibretler çıkartılamadı ise, bu o ayetin tarihe hapsedilmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis hiç bir ibretin çıkartılmamasının kabahatını insanlar, ancak kendilerinde aramalıdır. İbretlerin çıkartılması zamana göre değişen bir olaydır. Bazı ayetlerden bazı dönemlerde daha fazla ibretler çıkartılırken, bazı dönemlerde bu daha az olabilmektedir. Kaldı ki, hiç bir zaman bir ayet için, bu ayetten başka hiç bir ibret çıkartılamaz diye bir hükme varmak mümkün değildir.

Yukarıda örnek verilen ayetler fikhî ayetler, yani muamelatla ilgili ayetler değildir ve hüküm ihtiva etmemektedir. O nedenle itirazı ortadan kaldırmamaktadır.

Bu savunma da geçersiz olmaktadır. Zira aynı konumda fikhî ayetler de vardır. Zina eden kadınları ölünceye kadar ve Allah onlar hakkında yeni bir hüküm verinceye kadar hapsedilmesini bildiren ayet buna örnektir.⁸⁷¹ Çünkü zina edenlerle ilgili hükümler sonra değişmiştir. Bu meyanda ziharla⁸⁷² veya kölelerle⁸⁷³ ilgili ayetleri de zikretmek mümkündür. Zihar uygulaması sonraki asırlarda fiilen kalkmış durumdadır. Köleler de aynı şekilde fiilen kalkmış durumdadır.

Kaldı ki, söz konumuz olan müşrik statüsü ile ilgili ayetlerin günümüzde tamamen geçersiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira mürtetlerin hükmü konusunda, onlara müşrik statüsünün

⁸⁶⁶Leheb, 111/ 1-3.

⁸⁶⁷Rum, 30/ 1.

⁸⁶⁸Tevbe, 9/ 25.

⁸⁶⁹Tekvir, 81/ 8-9; Enam, 6/ 136-139.

⁸⁷⁰Enfal, 8/ 60.

⁸⁷¹Nisa, 4/ 15.

⁸⁷²Mücadele, 58/ 2-3.

⁸⁷³Bakara, 2/ 177-178, 221; Nisa, 4/ 92; Maide, 5/ 60; Tevbe, 9/ 60; Nahl, 16/ 75; Mümin, 23/ 47; Nur, 24/ 31-33; Şuara, 26/ 22; Mücadele, 58/ 3.

uygulanmasını öngören alimlerin var olduğu hatırlanacak olursa,⁸⁷⁴ bu ayetlerin pratik değerinin korunmuş olduğu görülecektir.

Anlaşılan o ki, şu ana kadar dile getirilen veriler, gerek naslar gerekse müslümanların içinde bulunduğu şartlar açısından Ehl-i Kitab kavramının, arap müşrikleri dışında tüm gayr-i müslimleri kapsayacağı görüşünün, kavramın kapsamına ilişkin mevcut görüşler içinde en tutarlısı olduğunu göstermektedir.



⁸⁷⁴Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Cebr Mahmud el-Fudaylat, *Ahkamü'r-Ridde ve'l-Mürteddin*, Dâru'l-Arabiyye, Amman 1987, 285-416.

SONUÇ

Bu çalışmamızda müslümanların gayr-i müslimlerle ilişkilerini düzenlemede önemli bir yer tutan Ehl-i Kitab statüsünü incelemeye çalıştık. Ehl-i Kitab tabiri bir çok ilmin sahasına girebilmekte ve farklı bakış açılarına göre ele alınabilmektedir. Bakış açısına göre sonuç farklı olabileceğinden biz konuya İslam hukuku açısından bakmaya itina gösterdik ve bu bakış açısının dışına çıkmamaya çalıştık. Zira diğer ilimlerin bakış açılarından hareket edildiğinde elde edilecek neticeler, İslam hukuku sahasında yanlış hükümlere ulaşılmasına yol açılabilecektir.

Ehl-i Kitab kavramı, İslam hukukunda gayr-i müslimlerin hukukî statüsünü ifade etmektedir. Ehl-i Kitab tabirini daha iyi anlayabilmek ve değerlendirebilmek için tabirin İslam ile beraber mi ortaya çıktığı veya cahiliyeden beri mi kullanıla geldiği sorusuna verilecek yanıt önem arz etmektedir. Her iki kanaate meyledenler varsa da, biz, araştırmamızda bu tabirin cahiliyeden beri kullanıla geldiği görüşünün gerek karineler gerekse İslam'ın genel üslubu açısından daha isabetli olduğu sonucuna vardık.

Ehl-i Kitab kavramının diğer bir çok kavram gibi zaman içinde anlamı gelişmiş ve yeni anlamlar kazanmıştır. Cahiliye döneminde arap müşrikleri dışındaki yabancıları ifade eden etnik bir anlamı vardı. Nitekim o dönemde hicazda yaşayan yabancılar ise sadece Yahudi ve Hristiyanlar idi. İslam'ın vahyedilmesi ile kavram dinî bir anlam kazanmaya başlamıştır. Medine'ye hicret ile beraber Yahudilerle bir arada yaşama ve onlarla sözleşme yapılmasının bir sonucu olarak kavram siyasi-içtimaî (sosyo-politik) bir anlam kazanmaya başlamıştır. İslam tüm Arabistan'a hakim olup dünyaya açılmanın eşiğine gelince gayr-i müslimlere karşı İslam'ın muamelesinin ne olacağı genel prensipleri ile ortaya konulmuştur. Bu ise kavramın hukukî bir anlam kazandığı aşamayı oluşturmaktadır. Yani artık Ehl-i Kitab kavramı, hukukî bir statüyü ifade etmekteydi. İşte İslam hukuku, kavramın bu anlamı üzerinde durmakta ve sınırlarını tespit edebilmek için kavramın bu anlamının illetinin/özünün ne olduğunu araştırmaktadır. Bu konuda kesin (delalet-i katî) ve açık (sarih) bir nassın bulunmaması, farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Ehl-i Kitab statüsünün mahiyetine yönelik yaklaşımları başlıca yedi madde altında toplamak mümkündür. Bu yaklaşımların beşi Ehl-i Kitab statüsünü, gayr-i müslimlere verilmiş bir imtiyaz olarak görmektedir. Ancak bu yaklaşımlar, gayr-i müslimlerin bu imtiyaza hak kazanmalarını sağlayan vasfın hangisi olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Diğer iki yaklaşımdan biri, Ehl-i Kitab statüsünü müslümanlara verilmiş bir hak olarak görmek; diğeri ise, salt tarihsel bir vakia olarak algılamaktadır.

1. Dinî Yaklaşım: Bu görüş sahipleri, bu vasfı Ehl-i Kitabın inançlarında ve ilahî kitaplarında aramıştır. Bu yaklaşım daha çok klasik görüşü yansıtmaktadır. Fakat arap müşrikleri hariç, Yahudi ve Hristiyanların Ehl-i Kitab statüsünde sayılmasını izah etmede oldukça yetersiz kalmıştır.

2. Irkî Yaklaşım: Bu görüş, imtiyaza sebep olan vasfı gayr-i müslimlerin ırklarında, yani İsrailoğullarından ölmalarında aramaktadır. Bu yaklaşımın İslam'ın nesebe bağı üstünlüğü reddetmesi ile uyduğuna söylemek pek mümkün değildir. Ayrıca ırk kavramı hukukî açıdan elverişli olmadığından hukukî bir statünün esası olabilecek bir özellik taşımamaktadır. Öte yandan asr-i

saadetteki tarihî vakıya ters düşmektedir. Öte yandan asr-i saadetteki tarihî vakıya ters düşmektedir.

3. Siyasî Yaklaşım: Bu görüş ise, imtiyaza sebep olan vasfı müslümanlarla antlaşmalı olmalarında bulunmaktadır. Ancak bu yaklaşımda, tutarsızlığa düşülen hususlar ve nasslarla uyuşmanın sağlanamadığı noktalar mevcuttur.

4. Medeniyet Yaklaşımı: Bu görüşe göre imtiyaza sebep olan vasf, medeni olmada yatmaktadır. Bu görüş, dönemin Arabistan vizyonu ile uyuşmamaktadır. Diğer taraftan mahiyeti ve sınırları oldukça kapalı olan medeniyet gibi bir kavramı hukukî bir statünün esası olarak tespit etmesi bakımından hukuken pek savunulabilir görünmemektedir.

5. Taabbudî Yaklaşım: Bu yaklaşım imtiyaza sebep olan vasfı, ilahî seçilmişlikte görmektedir. Buna göre sadece nasslarda Ehl-i Kitab diye zikredilen gayr-i müslimler (Yahudi, Hristiyan, Mecusiler) Ehl-i Kitab statüsündedir. Ancak Ehl-i Kitab statüsü bir muamelat konusudur; ve muamelatta taabbudî bir anlayışın sergilenmesi savunulabilirlikten uzaktır.

6. İctimaî yaklaşım, Ehl-i Kitab statüsünü verilmiş bir imtiyaz olarak değil, müslümanların maslahatının gözetilerek müslümanlara verilmiş bir hak olarak görmektedir. Zira Ehl-i Kitab statüsünün imtiyaz olması diğer dinlerin anlayışları açısından da pek mümkün değildir. Buna göre arap müşrikleri dışındaki tüm gayr-i müslim Ehl-i Kitab statüsündedir. Ancak bu statünün uygulanması, yine müslümanların maslahatının temini gözetilerek içinde bulunulan şartlara göre o şartlara bağlı olmak üzere değişiklik arz edebilmektedir. Söz konusu bu yaklaşım, gerek nasslar gerek dönemin Arabistan vizyonu ve gerekse müslümanların tarih boyunca yaptığı uygulamaları ile uyuşma içerisindedir. Araştırmamıza göre bu yaklaşım, kendi içerisinde en tutarlı ve isabetli olanıdır.

7. Tarihsel Yaklaşım: Bu yaklaşım, kavramı tarihsel bir anlayış içinde değerlendirmekte ve Ehl-i Kitab statüsü ile esas amacın, adalet ve barış içinde toplumsal yaşamın sağlanması olduğunu vurgulayarak Ehl-i Kitab statüsünün bizzat kendisinin evrensel olmadığını belirtmektedir. Buna göre söz konusu bu amacı, aynı derecede veya daha iyi gerçekleştiren başka statüler varsa Ehl-i Kitab statüsü uygulanmayabilir.

Tabii ki, kavramın mahiyetine ilişkin yaklaşımlar farklılık arz edince kavramın kapsamı da farklılık arz edecektir. Ehl-i Kitab statüsünün kapsamını Yahudi ve Hristiyanlarla, ilahî kitap sahibi olanlarla veya medeni yapısı olanlarla sınırlı olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Ehl-i Kitab statüsünü bir bütün olarak değil içerdiği her bir konu için ayrı kapsamlara sahip olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak bunların her birinde, izahta yetersiz kalındığı noktalar, açmazlar ve tartışmaya açık zayıf yönler bulunmaktadır. Bunların dışında Ehl-i Kitab statüsünün, arap müşrikleri dışında tüm gayr-i müslimleri kapsadığını savunanlar da bulunmaktadır. Bu anlayışın, nassları bir bütünlük içinde değerlendirmede ve anlamada daha isabetli olduğu görülmüştür.

Bununla beraber fert olarak Ehl-i Kitab muamelesi görebilmek için bir kişinin bazı şartları haiz olması gerektiğini ifade edenler olmuş ve bu çerçevede çok farklı şartlar ileri sürülmüştür. Ancak bu şartları ileri sürenlerin dahi kendi aralarında şartların sübutunda ve ayrıntılarında büyük ihtilaflara düştükleri gözlenmiştir. İleri sürülen şartların tümünün ya tamamen ya da kısmen deliller-

den yoksun olduğu tespit edilmiş ve ileri sürülen az sayıdaki delillerin de sağlıklı olmadığı görülmüştür. Esasen burada yapılan temel yanlışlıklardan biri, söz konusu bu şartların her zaman ve mekanda geçerli umumî bir hüküm olarak vaz edilmiş olmasıdır. Halbuki zaman içinde müslümanların maslahatını temin etmek için içinde bulunulan koşullara göre, söz konusu koşula bağlı olarak geçici şartlar ileri sürülmüş olsaydı, bunun naslarla çelişmesi pek olası olmazdı. Kaldı ki, dile getirilen şartların çoğunluğu uygulanabilirlikten uzak durumdadır.

Günümüz itibariyle hukukî bir kavram olarak, yani hukukî bir statü olarak Ehl-i Kitab'ın geçerliliği var mıdır? Bu sorunun cevabı Ehl-i Kitab kavramının mahiyetine yönelik yaklaşımlara göre farklılık arz etmekle beraber dinî, irkî, siyasî, medeniyet ve taabbudî yaklaşımlar açısından bakıldığında Ehl-i Kitab statüsünün geçerliliği ve uygulanabilirliği bir çok zorluklar ve tartışmalar açık noktalarla beraber vardır. Tarihsel yaklaşım açısından, Ehl-i Kitab kavramının uygulanabilirliğinin mümkün olup olmaması gibi bir problem söz konusu değildir. Zira ona göre gaye Ehl-i Kitab statüsünün uygulanması değil, amacın gerçekleştirilmesidir. İctimaî yaklaşım açısından bakıldığında Ehl-i Kitab kavramının uygulanabilirliğinde hiç bir problem yoktur. İctimaî yaklaşımın kendisi hem bir istikrarı hem de dinamizmi sağlamış olması hasebiyle de diğer yaklaşımlara göre daha kuvvetli gözükmektedir. Çalışmamızda ulaştığımız sonuca göre içtimaî yaklaşım, uygulanabilirlik açısından diğerleri içerisinde en tutarlı ve kapsamı en geniş olanı olarak ortaya çıkmaktadır.

- AKTAY, Yasin. "*Kur'an Yorumlarının Hermenötiği Bağlamı*", İslamî Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996).
- . "*Objectivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu*", 2. Kur'an Sempozyumu (4-5 Kasım 1995), hzr. Bilgi Vakfı, Kozan mtb., Ankara 1996.
- ALBAYRAK, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine - Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Bayrak mtb., İstanbul 1992.
- ALI, A. Mukti. "*Islam in Indonesia*", Handbuch der Orientalistik, ed. B. Spuler, E. J. Brill, Leiden - Köln 1975.
- el-ALİM, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif. *Nazariyyetü's-Siyaseti's-Şer'iyye - ed-Davabit ve't-Tatbikat*, Camiatü Karyunis, Bingazi 1996.
- ALİYYÜ'l-KARİ el-Herevî el-Mekkî (1014 h.), *el-Mesnu' fi Marifeti'l-Hadisi'l-Mevdu'*, thk. Abdulfettah Ebu Güdde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut 1994.
- ALPAY, Şahin ve Nilüfer KUYAŞ. "*Bir Röportaj*", Entellektüel Bakış, Milliyet, 8.9.1995.
- ALUSÎ, Ebu'l-Fazl Şihabüddin Mahmud eş-Şükri (1270 h.). *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb't'l-Mesanî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- el-AMİDÎ, Seyfüddin Ebu'l-Hasan b. Ebu Ali b. Muhammed (631 h.). *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, tlk. İbrahim el-Acuz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- AMMARA, Mahmut. "*ez-Zevac bi'l-Kitabiyye*", el-Va'yü'l-İslamî, S.260 (1986).
- APAYDIN, Mehmet. *Resulullah'ın Günlüğü (Medine Dönemi Yeni Kronolojisi)*, Paşahan mtb., İstanbul 1995.
- el-ARACÎ, Züheyr. *Hurmetü Zebaihi Ehli'l-Kitab'a Önsöz*, Bahaüddin Muhammed b. el-Hüseyn el-Harisi el-Amilî el-Bahâî (1031 h.), Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1990.
- ARAL, Coşkun. "*Haberçi*", Haber-Belgesel Program, atv, 19.12.1995.
- ARKOUN, Muhammed. *el-Almaniyye ve'd-Din - el-İslam, el-Mesihîyye, el-Ğarb*, çev. Haşim Salih, Beyrut 1993, Dâru's-Sakî.
- . *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Paşahan mtb., İstanbul 1995.
- . "*İslam'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek*", çev. Serra Yılmaz, Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik Sempozyumu (26 Nisan 1994), hzr. Fransız KültürMerkezi ve Metis Yayınları, Yaylacılık mtb., İstanbul 1995.
- el-ARNAVUT, Şuayb. *el-İhsan fi Takribi Sahîhi İbni Hibban'a Tahkik*, Ebu Hatim Muhammed b. Hibban el-Büstî (354 h.), trb. Alaüddin Ali b. Balaban el-Farisi (739 h.), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988.
- . *Şerhu Müşkili'l-Asâr'a Talik*, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî (321 h.), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1994.
- ARNOLD, T. W.. "*Hindistan*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- ARO, Jussi. "*Geçmişte ve Günümüzde Dinler Arası Diyalog*", çev. Ahmet Güç, UÜİF Drg., S.5 (1993).
- ARSLAN, Ahmed. "*İslam ve Modernlik*", Zaman, 01.12.1995.
- ARSLAN, A. Turan. "*Ehl-i Kitap*", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale mtb., İstanbul 1990.
- ARSLAN, Abdurrahman. "*Ulus-Devlet; Yeni Bir Örgütlenme Modeli*", Nehir Drg., S.21 (6.1995).
- ATAR, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*, Doğan Ofset, İstanbul 1988.
- . "*Akika*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . "*Asr-ı Saadette Adliye Teşkilatı*", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Vecdi Akyüz (ed.). Umut mtb., İstanbul 1994.
- ATAURRAHİM, Muhammed. *Bir İslam Peygamberi Olarak Hz. İsa*, Doğan Ofset, İstanbul 1994.
- ATAY, Hüseyin. *İslam Hukuk Felsefesi'ne Önsöz*, Abdulvehhab Hallaf, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985.
- ve Yaşar Nuri ÖZTÜRK, Beyza BİLGİN, Rami AYAZ, Arif GÜNEŞ, Hasan ELİK. *İslam Gerçeği*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1995.
- . "*Dinler Arasındaki İlişkiler*", Bilgi ve Hikmet Drg., S.6 (1994).
- ATEŞ, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Umut mtb., İstanbul 1996.
- . "*Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler*", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Vecdi Akyüz (ed.). Umut mtb., İstanbul 1994.
- . "*Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu*", DEÜİF Drg., 4 (1987).
- ATEŞ, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, m.y., İstanbul 1988.

- el-ATTAS, Nakib. *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, Yıldızlar mtb., İstanbul 1994.
- . *Modern Çağ ve İslami Düşüncesinin Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, Fatih Geçlik Vakfı mtb., İstanbul 1989.
- . *"İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi"*, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- AVVAME, Muhammed. *Eseru'l-Hadisi'ş-Şerif fi İhtilafi'l-Eimmeti'l-Fukaha*, Dâru's-Selam, Kahire 1987.
- AY, Eyyüp. *"İlahî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdeşimleri: Kur'an'ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım"*, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.3 (1996).
- AYDIN, Ali Arslan. *İslam-Hristiyan Diyalogu ve İslam'ın Zaferi*, m. y., Ankara 1977.
- AYDIN, Asife. *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1994.
- AYDIN, Cemal. *"Fransız Sosyolog Şaştı Bizim Laikliğimize"*, Yeni Şafak, 24.02.1997.
- . *"Papa Ahirete İnaniyor Mu?"*, Yeni Şafak, 26.6.1995.
- AYDIN, Mehmet. *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1991
- . *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Emel mtb., Ankara 1995.
- . *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, SÜ Basımevi, Konya 1989.
- . *"Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri"*, AÜİF Drg., S.5 (1982).
- . *"Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik - II Kısım"*, SÜİF Drg., 4(1991).
- AYDIN, Mehmet. *Din Felsefesi*, Kent Basımevi, İstanbul 1992.
- . *"Fazlu'r-Rahman ve İslam Modernizmi"*, İslam, Fazlu'r-Rahman, Kent Basımevi, İzmir t.y.
- AYDIN, Mehmed Akif. *"Aile"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . *"Din"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- el-AYNÎ, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (885 h.). *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- . *Umdetü'l-Karî Şerhi Sahihü'l-Buharî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- el-AZAMABADÎ, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk (1329). *Avnü'l-Mabud Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- el-A'ZAMÎ, Habiburrahman. *el-Musannef'e Tahkik*, Ebu Bekr Abdurrezzak b. İbrahim es-San'anî (211 h.), el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut 1972.
- BABERTÎ, Ebu Abdullah Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed (786 h.). *el-Inaye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- el-BACÎ, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub b. Varis (494 h.). *el-Münteka Şerhu Muvattai'l-İmam Malik*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1331 h.
- el-BAĞAVÎ, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud (516 h.). *Şerhu's-Sünne*, thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- el-BAĞDADÎ, Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-İsferai'nî (429 h.). *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990.
- el-BAHAÎ, Bahaüddin Muhammed b. el-Hüseyn el-Harisi el-Amili (1031 h.). *Hurmetü Zebaihi Ehli'l-Kitab*, Müessesetü'l-A'lemi, Beyrut 1990.
- BALTA, Paul. *Dünyada İslam*, çev. Nihal Ünal, Milliyet mtb., İstanbul 1994.
- el-BALTACÎ, Ali b. Abdülhamid ve Muhammed Vehbi SÜLEYMAN. *el-Mu'temed fi Fikhi'l-İmam Ahmed*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1994.
- BALJON, J. M. S. . *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Tamer Ofset, Ankara 1994.
- BAMMAT, Haydar. *İslam'ın Çehresi*, çev. Osman Fehmi Giritli, Sancar Yayınları, İstanbul 1975.
- "Baptism" md., The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross ve E. A. Livingstone, Oxford University Press, New York 1985.
- BARDAKOĞLU, Ali. *"İslam Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik"*, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyum (27-30 Haziran 1989), TDV Basımevi, Ankara 1989.
- BARTON, George A. . *"Marriage (Semitic)"*, Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979.
- BAŞGİL, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*, Engin Ofset, İstanbul 1985.
- BAUMANN, Johann. *Gott und Mensch im Koran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.

- BAUSANİ, Aleksandro. "*İslam Öncesi İnan Düşüncesi*", çev. Kürşat Demirci, İslam Düşüncesi Tarihi, M. M. Şerif (ed.), Orhan Ofset, İstanbul 1990.
- BAYRAKTAR, İbrahim. *Edebi ve İlmi Açından Hadis*, Işık mtb., İzmir 1993.
- BAYRAKTAR, Mehmet. "*Benim Gözümle Fazlur Rahman*", Yeni Şafak, 2.3.1997.
- BAYRAMOĞLU, Ali. "*Sekülerizm Krizi'ne Müzakere*", John Kean, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- BECKER, C. H. . "*Cizye*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- BEDRAN, Bedran Ebu'l-Ayneyn. *el-Alakatu'l-İctimaiyye beyne'l-Müslimîn ve gayri'l-Müslimîn fi's-Seriatil-İslamiyye ve'l-Yahudiyye ve'l-Mesihîyye ve'l-Kanun*, Dâru'n-Nehdatil-Arabiyye, Beyrut 1984.
- . *el-Fıkhul-Mukaren li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Dâru'n-Nehdatil-Arabiyye, Beyrut t. y. .
- el-BEDUR, Selman. "*ez-Zeradıştîyye*", el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnma'i'l-Arabî, b.y. 1986.
- el-BEHİY, Muhammed. *Kur'an ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Bayrak mtb., İstanbul 1986.
- el-BEHNESAVÎ, Salim Ali. *Tehafütü'l-Almaniyye fi's-Sihafeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-Vefa, b.y. 1992.
- el-BELAZURÎ, Ahmed b. Yahya (284 h.). *Fütuhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Basımevi, Ankara 1987.
- el-BENNA, Ahmed Abdurrahman (1378 h.). *Fethu'r-Rabbani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t. y. .
- BEREKE, Abdülmün'im Ahmed. *el-İslam ve'l-Musavâ beyne'l-Müslimîn ve gayri'l-Müslimîn fi Usuri't-Tarihi'l-İslamî ve'l-Asri'l-Hadîs*, Müessesetu Şebabi'l-Camia, İskenderiye 1990.
- BERMAN, Jeremiah J. . "*Slaughtering Ritual (Shehitah)*", The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948.
- el-BEYDAVÎ, Nasruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed (685 h.). *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- el-BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458 h.). *Kitabü's-Süneni'l-Kübra*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1992.
- . *Marifetü's-Sünen ve'l-Asar*, tlk. Abdulmutî Emin Kal'aci, Camiatü'd-Dirasat ve Dâru'l-Va'y, Kahire 1991.
- el-BEZZAZÎ, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed Kerderî (827 h.). *el-Fetava'l-Bezzaziye*, Dâru Sadır, Beyrut 1991.
- BIJİŞKYAN, P. Minas. "*Karadeniz Kısılları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819*", çev. H. D. Andreasyan, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1969.
- el-BİKAÎ, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer (885 h.). *Nazmü'd-Dürer fi Tenasübi'l-Ayat ve's-Süver*, m.y., b.y. t. y. .
- BİLGE, Mustafa L. . "*Cava*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- BİLGİN, Beyza. "*Gutächten zur Eheschliessung zwischen einem Christen und einer Muslimin*", CIBEDO, C. 10 S. 3 (1996).
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1969.
- BİRAND, Mehmet Ali. "*32. Gün*", ShowTV, 29.10.1995.
- BİRURU, Tevfik. *Tarihu'l-Arabî'l-Kadim*, Dâru'l-Fıkr ve Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1996.
- BOZGÖZ, Faruk. *Kitab Ehli Hakkında Üç Ayetin Tefsirleri ile İlgili Tarihî ve Semantik Bir Çalışma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1994.
- BRAU, H. H. . "*Semud*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "*Tayy*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- BROCKELMANN, Karl. *Geschichte der Arabischen Literatur*, E. J. Brill, Leiden 1949.
- (Carl) . *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.
- BROHI, A. K. . "*İslam'da Hukuk Düşüncesi*", çev. Halit Ünal, İslam Hukuku Üzerine Araştırmalar, Usul mtb., Kayseri 1994.
- BUCAILLE, Maurice. *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, Diyanet İşleri Başkanlığı Basımevi, Ankara 1988.
- BUCHNER, V. F. . "*Mecus*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- el-BUĞA, Mustafa Dîb. *Eserü'l-Edilleti'l-Muhtelifi fiha fi'l-Fıkhil-İslami*, Dâru'l-Kalem ve Dâru'l-Ulum, Düşük t. y. .
- el-BUHARÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (256 h.). *Sahihu'l-Buhari*, m.y., İstanbul 1992.

- BUHL, Fr. . "Ad", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Ka'b b. al-Aşraf", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Medine", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Muhammed", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Salih", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Şu'ayb", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Tahrif", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- BUHUBZE, Muhammed. *ez-Zehira'ya Tahkik*, Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karafi (684 h.), Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1994.
- el-BUHUTÎ, Mansur b. Yunus b. İdris (1051 h.). *Keşşafü'l-Kinâ' an Metni'l-İkna*, tük. Hilal Musaylihî Mustafa Hilal, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- . *er-Ravdu'l-Mürbi'*, Dâru't-Türas, Kahire t.y. .
- . *Şerhu Münteha'l-İrâdât*, (Keşşafü'l-Kinâ' ile Beraber Basım), Matbaatü'l-Amirattü's-Şerefiyye, b.y. 1319 h.
- BULAÇ, Ali. *Modern Ulus Devleti*, Eramat, İstanbul 1995.
- . "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996).
- . "Medine Vesikası Hakkında Bilgiler", Birikim, 38-39 (Haziran-Temmuz 1992).
- . "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (II)", Birikim, 48 (Nisan 1993).
- . "Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje", Birikim, 40 (Ağustos 1992).
- . "Tarihsellik", Yeni Şafak, 13.11.1996.
- . "Tarihsel Okuma ve Hermenötik", Yeni Şafak, 14.11.1996.
- el-BÜLEYHÎ, Salih b. İbrahim el-Hanbelî. *es-Selsebil fi Marifeti'd-Delil Haşiye ala Zadi'l-Müstekni'*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994.
- CABATON, A. . "Hind-i Çin", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- CAHEN, Cl. . "Zimme", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- CALDER, Norman. "The Significance of the Term Imam in Early Islamic Jurisprudence", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch- İslamischen Wissenschaften, Band 1(1984).
- . "The Ümmü in Early Islamic Juristic Literature", Der İslam, Band 67, Heft 1 (1990).
- CAN, Yılmaz. "Kâbe", OMÜF Drg., S.7 (1993).
- CANATAN, Kadir. "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundametalizm", Bilgi ve Hikmet Drg., S.12 (1995).
- . "Dinlerin Gelecek Tasarımı", Bilgi ve Hikmet Drg., S.6 (1994).
- Catechism of the Catholic Church*, hzr. Komisyon, Geoffrey Chapman, Vatikan 1954.
- el-CEMMAL, Mustafa. *Kanunü'l-Üsra li ğayri'l-Müslimin*, Dâru'l-Camiyye, b.y. t.y. .
- CERRAHOĞLU, İsmail. "Kur'an-ı Kerim ve Sabitler", AÜF Drg., S.10 (1962).
- el-CESSAS, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (370 h.). *Ahkamü'l-Kur'an*, thk. Muhammed-es-Sadık Karnhavi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî ve Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, Beyrut 1992.
- CEVAD ALÎ. *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab*, Camiatü Bağdad, Bağdad 1993.
- CEVHERÎ, Tantavi. *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y. .
- CHEVALIER, Jean. "Din Fenomeni", çev. Mehmet Aydın, AÜF Drg., S.28 (1986).
- "Cizye" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şüni'l-İslamiyye (Henüz çıkmaktadır.), Kuveyt 1980.
- COHN-BENDİTH, Daniel. "Çok-Kültürlü Topumlarda Entegrasyon Sorunu: Fransız ve Alman Toplumlarında Müslümanlar", ç.y., DoĒudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- . "Çok-Kültürlü Topumlarda Entegrasyon Sorunu: Fransız ve Alman Toplumlarında Müslümanlar'ın Müzakerelerine Cevap", ç.y., DoĒudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- COHN, Marcus. "Mariage", The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948.
- CORCİ ZEYDAN. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki MeĒamiz, Erenler mtb., İstanbul 1978.
- CÜNDİOĞLU, Dücanê. *Başörtüsü Risalesi*, Temel Ofset, İstanbul 1995.
- . *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Temel mtb., İstanbul 1995.
- el-CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed (816 h.). *Kitabü't-Ta'rifat*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

- ÇAĞATAY, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜ Basımevi, Ankara 1982.
- . *"İslam'ın Yayılışı Sırasında Arabistan'a Komşu Memleketlerin Durumu"*, AÜF Drg., S.10 (1962).
- ÇAĞLAR, Bakır. *"Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problemi' Farklı Anlamları Üzerine"*, Cogito, 1 (1994).
- ÇAĞRICI, Mustafa. *"Arap"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ÇALIŞKAN, İbrahim. *İslam Ceza Hukukunda Gayr-i Müslimlerin Statüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1986.
- ÇELEBİ, İlyas. *"Fal"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ÇELİK, Mehmet. *"Sır Dinleri"*, At.ÜF Drg., S.8 (1988).
- ÇENGEL, Fikret. *"İsrail Kantonlaşıyor"*, Yeni Şafak, 12.12.1996.
- . *"Çin'den İnanca Darbe"*, Yeni Şafak, 1.3.1997.
- . *"Kilise'de Büyük Panik"*, Yeni Şafak, 12.6.1997.
- ÇETİN, Nihat M. *"Arap"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . *"Ümmi"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- ÇETİNKAYA, Burak. *"Kilisede 'Haç'a Karşı Savaş"*, Yeni Şafak, 31.1.1997.
- DAĞİM, Semih. *Edyân ve Mu'tekadâtü'l-Arab kable'l-İslam*, Mevsuatü'l-Edyâni's-Semaviyye ve'l-Vad'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1995.
- DANIŞMAN, Nafiz. *"Cahiliye Kelimesinin Mânâ ve Menşei"*, AÜF Drg. ve İİE Drg. .
- DANIŞMEND, İsmail Hamî. *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi*, Bâb-ı Ali mtb., b.y. 1960.
- DARİMÎ, Muhammed Abdullah Abdurrahman (225 h.). *Sünenü'd-Darimî*, m.y., İstanbul 1992.
- DARYAL, Ali Murat. *İslamın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlili*, Bayram Matbaacılık, İstanbul 1989.
- DAVID, Georgious David. *Edyânü'l-Arab kable'l-İslam ve Vechüha'l-Hudari ve'l-İctimal*, el-Mütessesetü'r-Risale, Beyrut 1988.
- DAVUDÎ, Zaferullah. *Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- DAVUDOĞLU, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Elif Ofset, İstanbul 1983.
- DAYF, Şevki. *el-Asru'l-Cahili*, Dâru'l-Mearif, Kahire t.y. .
- DE GOEJE, M. J. . *"Arabistan"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- DE GRAAF, H. . *"Onsekizinci Yüzyıla Kadar Güneydoğu Asya'da İslam"*, çev. Hürrem Yılmaz, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1989.
- DE VAUX, Carra. *"Budda"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . *"İncil"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . *"Meysir"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . *"Sabüler"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- DEEDAT, Ahmed. *Kıtab-ı Mukaddes Allâh Sözü Müdür?*, çev. Edip Yüksel, Eramat mtb., İstanbul 1984.
- ed-DEHLEVÎ, Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim (1176 h.). *el-Fevzül-Kebir fi Usulü't-Tefsir*, arp.ya çev. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî, Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1987.
- . *Hüccetullahi'l-Balîğa*, çev. Mehmet Erdoğan, Eramat mtb., İstanbul 1994.
- ed-DEMİNİ, Müsfir Gürmullah. *Mekayisül Nakdi Müttuni's-Sünne*, Dersaadet, İstanbul t.y. .
- DEMİRCAN, Adnan. *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*, Umut mtb., İstanbul 1996.
- DEMİRCİ, Kürşat. *Dinlerin Dejenerasyonu*, Doğan Ofset, İstanbul 1985.
- . *"Yeni Dünya Düzeninde Budizm'in Büyüyen Önemi"*, Yeni Şafak, 2.10.1995.
- ed-DERDIR, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (1201 h.). *eş-Şerhu's-Sağır ala Ekrabi'l-Mesalik*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1991.
- DERVEZE, Muhammed İzzet. *ed-Düsturü'l-Kur'anî ve's-Sünnetü'n-Nebviyye fi Şuâni'l-Hayat*, Matbaa İsa el-Babî el-Halebî, b.y. 1966.
- . *Kur'an Cevap Veriyor*, çev. Abdullah Baykal, Bayrak mtb., İstanbul 1988.
- . *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Bayrak mtb., İstanbul 1989.
- D. G. M. . *"Concepts of Civilization and Culture"*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1965.

- DICKS, Anthony R. . "Legal Status of Islam in China - Past and Present", Religion and Law Review, vol. 1 no. 11(Winter 1992).
- DIŞ HABERLER SERVİSİ, "İkonlar Şimdi de Terlemeye Başlamış", Yeni Şafak, 13.4.1997.
- . "Katolik ve Ermeni Kilisesi Barıştı", Yeni Şafak, 16. 12. 1996.
- . "Papa Darwin'le Barıştı", Yeni Şafak, 26.10.1996.
- DİLİPAK, Abdurrahman. *Laisizm*, Beyan mtb., İstanbul 1991.
- . "Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler", Birikim, 43 (Kasım 1992).
- "Docetism" md., The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross ve E. A. Livingstone, Oxford University Press, New York 1985.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, H. Dursun Yıldız (ed.). Feza mtb., İstanbul 1992.
- DUMAN, M. Zeki. "14. Asrın Tefsir/Kültür Birikimin Kur'an'ı Anlamamızdaki Olumsuz ve Olumlu Yönleri", Basılmamış Tebliğ, Türkiye İ. İslam Düşüncesi Sempozyumu (24-27 Ekim 1996 -İstanbul).
- DURŞUN, Davut (ed.). *Türkiye'de İslam ve Laiklik*, Paşahan mtb., İstanbul 1995.
- . "Afrika", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- EBERHARD, W. . *Eski Devirlerden Zamanımıza Uzak Doğu Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1986.
- EBU CEYB, Sa'di. *el-Kamusü'l-Fihkî Luğaten ve Istlahen*, İdarettü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslam, Karaçi t.y. .
- EBU DAVUD, Süleyman b. el-Es'ab es-Sicistanî (275 h.). *Sünenü Ebi Davud*, m.y., İstanbul 1992.
- EBU HAYYAN, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan (754 h.). *el-Bahru'l-Muhîd*, Dâru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- EBU NUAYM Ahmed b. Abdullah el-İsfahanî (430). *Hilyetü'l-Evliya' ve Tabakatü'l-Esfiya'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. .
- EBU'S-SUUD, Muhammed b. Muhyiddin Muhammed (982 h.). *İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kütabi'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, b. y. t. y. .
- EBU SÜLEYMAN, Ahmed. *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, Orhan Ofset, İstanbul 1985.
- EBU UBEYD el-Kasım b. Sellam (224 h.). *Kitabü'l-Emval*, çev. Cemaleddin Saylık, Zafer mtb., İstanbul 1981.
- EBU YUSUF Yakub b. İbrahim el-Ensari (182 h.). *Kitabü'l-Harac*, çev. Ali Özek, m.y., İstanbul 1973.
- EBU ZEHRA, Muhammed. *el-Ahvalü's-Şahsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y. .
- . *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, çev. Akif Nuri, Engin Ofset, İstanbul 1978.
- . *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Yıldızlar mtb., Ankara 1986.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid. *Mefhumü'n-Nass Dirase fi Ulumi'l-Kur'an*, el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- . "Şeriatın Tümel (Küllî) Maksatları (Yeni Bir Okuma)", çev. Mustafa Ünver, İslami Araştırmalar Drg., C.8 S.2 (1995).
- . "Tarihte ve Günümüzde Kur'an'ın Te'vili Sorunu", çev. Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.1 (1996).
- EBU'L-BEKA Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî (1094 h.). *el-Külliyat el-Mucem fi'l-Mustalahat ve'l-Furukü'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- EFZALURRAHMAN (hızr.). *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Sabahaddin Belik, Cemil Celepçi, Kenan Dönmez, Süleyman Gündüz, Fatma Mehveş Kaya ve Celaleddin Şencan, Eramat mtb., İstanbul 1992.
- EGE, Ragıp. "Medine Vesikası Mı, Hukuk Devleti Mi?", Birikim, 47 (Mart 1993).
- "Ehl-i Kitab" md., Ana Britanica, Hürriyet mtb., İstanbul 1994.
- "Ehl-i Kitab", md., İlmî Felsefî Yeni İslâm Prensipleri Ansiklopedisi, hzr. İttihad İlmî Araştırma Heyeti, Özgün mtb., İstanbul 1994.
- "Ehlü'l-Kitab" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şüuni'l-İslamiyye (Henüz çıkmaktadır.), Kuveyt 1980.
- "Ehlü'z-Zimme" md., el-Mevsuatü'l-Fikhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve's-Şüuni'l-İslamiyye (Henüz çıkmaktadır.), Kuveyt 1980.
- el-ELMAÎ, Zahir b. Awad. *Kur'an'da Tartışma Metodu*, çev. Ercan Elbinsoy, Zafer mtb., İstanbul 1984.
- EMRE (röportaj yapan), Akif. "Endülüsten Osmanlıya", Yeni Şafak, 14.3.1996 .
- ERDİL (hızr.), Hüseyin. "Isığa Giden Diyalog Çabaları", Doğudan Batıya Uzanan Tevhid Yolu, Zaman, 22.8.1996 .
- . "Tevhidî İmana Dönüş", Doğudan Batıya Uzanan Tevhid Yolu, Zaman, 21.8.1996 .
- ERDOĞAN, Mehmet. *Ahkamın Değişmesi*, Doğan Ofset, İstanbul 1990.
- ERGENE, M. Enes. "Kur'an Araştırmaları Üzerine", Zaman, 28.2.1997.

- ERKAL, Mehmet. "Cizye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ERTEM, Rekin. "Alfabe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ESAD, Mahmud. *Tarih-i Din-i İslam*, sdl. Ahmed Lütfi Kazancı ve Osman Kazarıcı, Yaylacılık mtb., İstanbul 1983.
- ESED, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Güntüş Ofset, İstanbul 1996.
- el-ESED, Nasıruddin. "el-Ekalliyat fi'l-İslam", el-Akadimiyye, 10 (1993).
- ESKİCİOĞLU, Osman. "İslam Hukukunda Enflasyonla İlgili Bazı Meseleler", DEÜİF Drg., S.1 (1983).
- "Ezlam" md., el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve ş-Şüni'l-İslamiyye (Hentz çıkmaktadır.), Kuveyt 1980.
- "Falaşalar", Meydan Larousse, ed. Safa Kılıçoğlu, Nezihe Araz ve Hakkı Derim, Sabah mtb., İstanbul t.y.
- FAROUQUE, H. M. Z. . "Islamic Law in Sri Lanka on Historical Survey with Particular Reference to Matrimonial Laws", Muslims of Sri Lanka Avenues to Antiquity, ed. Dr. M. A. M. Shukri, m.y., Sri Lanka 1986.
- FARUKİ, İsmail R. . *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- . "İslam Açısından Ulus-Devlet ve Sosyal Düzen", İbrahimî Dinlerin Diyalogu, İsmail R. Farukî (ed.), çev. Mesut Karasahan, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993.
- ve Luis Lamia el-FARUKİ. "İslam Kültür Atası", çev. Mustafa Okan Kibaroglu ve Zerrin Kibaroglu, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- FAYDA, Mustafa. *Hız Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, Doğan Ofset, İstanbul 1989.
- . "Cahiliye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahale", İİE Drg., S.2 (1975).
- FAZLU'R-RAHMAN. *Ana Hatlarıyla Kur'an*, Yıldızlar mtb., Ankara 1993.
- . *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Kent Basımevi, İzmir t.y.
- . *İslam ve Çağdaşlık - Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Yıldızlar mtb., Ankara 1996.
- . *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Yıldızlar mtb., Ankara 1995.
- . "İslâm'da Hukuk ve Ahlâk", çev. Adnan Bülent Baloğlu, Türkiye Günlüğü, 43 (1996).
- FENDOĞLU, Hasan Tahsin. "Beraber Yaşama Sorunu - İslam ve Osmanlı Ceza Hukukunun Esasları", Bilgi ve Hikmet, 7 (1994).
- FERAHDİ, Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed (175 h.). *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî ve İbrahim es-Samirai, Mütessesetü'l-İlmi, Beyrut 1988.
- el-FERRA, Muhammed b. Hüseyin Ebu Ya'la el-Kadî (458 h.). *el-Mesailü'l-Fıkhiyye*, thk. Abdülkerim b. Muhammed el-Lahim, Dâru'l-Mearif, Riyad 1985.
- el-FERĞANİ, Hamid Mirza. *el-Fethu'r-Rahmanî fi Fetava's-Seyyid Sabit Ebi'l-Meanî*, tsh. Numan Muhammed Taşkendi, Dâru'l-Cihad, Kahire 1976.
- el-FEVZAN, Salih b. Fevzan b. Abdullah. *el-Et'ime ve Ahkamü's-Sayd ve'z-Zebaih*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1988.
- FEYZİ, Asaf A. A. . "İslam'ın Yeniden Yorumlanması", İslam ve Toplumsal Değişme, ed. John Esposito ve John Donohue, çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, Eko mtb., İstanbul 1991.
- FIGNEDOLL, Sergio. "Katolik Kilisesi ve Musevî ve İslam İnançları: İbrahimî Dinlerin Diyalogu", R. Farukî (ed.) çev. Mesut Karasahan, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993.
- FİLMER, Suat. "İncil'den Kutsala Veda", Yeni Şafak, 23.11.1995.
- . "İngiliz Kilisesi Sapıtı", Yeni Şafak, 8.2.1996.
- . "İslam'la Savaş Kaçınılmaz", Yeni Şafak, 28.5.1996.
- . "Yahudi ve Feministlerin Baskısı Üzerine İncil Yeniden Yazılıyor", Yeni Şafak, 5.9.1995.
- el-FİRUZABADİ, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (817 h.). *el-Kamusü'l-Muhit*, Dâru'l-Hayati't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1991.
- FLETCHER, Joseph. *Çin'de İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, At. ÜİF Drg., S.9 (1990).
- FOLEY, W. M. . "Marriage (Christian)", Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979.
- FORSTNER, M. . "Die Wohlgeordnete Welt - das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach neoislamischer Rechtslehre", Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band 82 (1992).
- el-FUDAYLAT, Cebr Mahmud. *Ahkamü'r-Ridde ve'l-Mürteddin*, Dâru'l-Arabiyye, Amman 1987.
- FURAT, Ahmet Suphi. "Üzeyr", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.

- FURÎ, Alaüddin Ali el-Müttakî b. Hısamüddin el-Hindî el-Burhan (975 h.). *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Ekval ve'l-Ef'al*, tsh. Safvet es-Saka, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- GADBAN, Muhammed Münir. *İslam'da Siyasal Antlaşma*, çev. Asım Kanar, Kerem mtb., İstanbul 1993.
- GARAUDY, Roger. *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayraktar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1995.
- GAUHAR, Altaf. *İslam ve Sekülerizm*, çev. Nihat Çaylak ve Filiz Handan Türedi, İslam Başkaldırıyor, ed. Altaf Gauhar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1996.
- el-GAZZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505 h.). *el-Müstasfa min İlmi'l-Usul*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y.
- GAZZALÎ, Muhammed. *Fikhu's-Sire - Rasulullah'ın Hayatı*, çev. Resul Tosun, Fatih Gençlik Vakfı mtb., İstanbul 1987.
- GHALÎ, Edwar ed-Dehbi. *Muameletü gayri'l-Müslimin fi'l-Mücteme'i'l-İslamî*, Mektebetü Ğarib, b.y. 1993.
- GHRAB, Saad. *İslam and non-Scriptual Sprituality*, ing.'ye çev. Michael L. Fitzgerald, Islamochristiana, S.14(1988).
- GIBB, Hamilton Alexander Roskeen ve J. H. KRAMERS, *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1971.
- GIGNOUX, Philippe. *Dietary Laws in Pre-Islamic and Post-Sasanian İran: A Comparative Survey*, Jerusalem Studies; vol. 1 no. 4 (1994).
- GNOLI, Gherar. *Mani*, ing.'ye çev. Roger De Garis, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmilian Publishing, New York 1987.
- . *Manichaism*, ing.'ye çev. Fitzgerald Lubin, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmilian Publishing, New York 1987.
- . *Mazdekism*, ing.'ye çev. Roger De Garis, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmilian Publishing, New York 1987.
- . *Zoroastrianism*, ing.'ye çev. Fitzgerald Lubin, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmilian Publishing, New York 1987.
- GOLDZİHER, Ignaz (1921). *Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği I*, çev. Cihad Tunç, İİE Drg., S.4 (1982).
- . *Ehl-i Kitab'a Karşı İslam Polemiği II*, çev. Cihad Tunç, İİE Drg., S.5 (1982).
- . *İstihare*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- GÖKÇE, Cüneyt. *Berzah*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- GÖKMEN, Fatih. *Birûni*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- GÖKTAŞ, Lütfullah. *Bir Evrimin Öyküsü*, Yeni Şafak, 7.11.1996.
- . *Katoliklerin Yol Ayırımı Mı?*, Yeni Şafak, 31.12.1995.
- GÖLCÜK, Şerafeddin ve Süleyman Toprak. *Kelam*, SÜ Basımevi, Konya 1988.
- . *Kelam? Açından Fıat Artış ve Düşüşler*, At.ÜİF Drg., S.5 (1982).
- GÖNENÇ, Halil Abdülkerim. *Günümüz Meseleleri Fetvalar*, İlim mtb., İstanbul 1990.
- . *el-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Milyessera*, Dâru Saha, İstanbul 1992.
- DE GRAAF, H. *Onsekizinci Yüzyıla Kadar Güneydoğu Asya'da İslam*, çev. Hürrem Yılmaz, İslam Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1989.
- GRAY, Louis H. *Family (Parsis)*; Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979.
- . *Marriage*, Encyclopedia of Religion and Ethics, James Hasting (ed.), T. T. Clark and Charles, Edinburgh 1979.
- GUIDI, I. *Habeşistan*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- GUIDI, Michelangelo. *Mazdek*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin. *İslam Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1987.
- . (Günaltay). *Kable İslam Araplarında İctimaî Aile*, Dâru'l Fünun İlahiyat Fakültesi Drg., I/4 (1926).
- . (Günaltay). *Kable İslam Araplar ve Tedeyyünleri*, Dâru'l Fünun İlahiyat Fakültesi Drg., II/3 (10.1926).
- GÜNAY, Ünver. *Din Sosyolojisi Derleri*, Erciyes Üniversitesi mtb., Kayseri 1993.
- . *Zenci Afrika'da İslamiyet'in Yayılışının Temel Etkenleri*, İslamî İlimler Fakültesi Drg., 4 (1980).
- GÜNDÜZ, Şinasi. *Kur'an'ın Nasarâ Terimine Etimolojik ve Tarihsel Bir Tahlil*, Tezkire Drg., Güz 1991 - Kış 1995.

- GÜNER, Osman. *Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Medine Dönemi)*, Basılmamış Doktora Tezi, OÜSBE, Samsun 1995.
- . *Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab'la İlişkileri (Mekke Dönemi)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, OÜSBE, Samsun 1991.
- GÜRPINAR, Serhat ve Şeref MALKOÇ. “*Anayasa - Uzlaşma Belgesi Önerisi (Yeni Bir Medine Vesikası Taslağı Üzerine Tartışma)*”, Bilgi ve Hikmet, 7 (1994).
- GÜVENÇ, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*, Evrim mtb., İstanbul 1994.
- . “*Sosyal Bilimlerde Kavram Karşılığı Üzerine*”, Türkiye’de Toplumsal-Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler, hzr. Seyfi Karabaş ve Yaşar Yeşilçay, ODTÜ Türk Halk Bilimleri Toplantısı, Ankara 1977.
- GÜZELTUNA, Necmi. “*Avrupa Yahudileri Asimile Oluyor*”, Yeni Şafak, 24.11.1996.
- . “*Fransa’da Müslüman Olmanın Güçlükleri*”, Yeni Şafak, 24.11.1996.
- . “*İsviçreli ‘Çağdaş Luther’ Vatikan’a Meydan Okuyor*”, Yeni Şafak, 21.11.1996.
- . “*Meryem Ana’nın Bilinmeyen Yönleri*”, Yeni Şafak, 10.1.1996.
- . “*Mormonlar Amerikan Toplumunu Dönüştürüyor*”, Yeni Şafak, 5.12.1996.
- el-ĞUMARİ, Ebu’l-Feyz ahmed b. Muhammed b. es-Siddik (1380 h.). *el-Hidaye fi Tahrici Ehâdisi’l-Bidaye*, thk. ali Hasan et-Tavile, Beyrut 1987.
- H. Z. H. . “*Ahl al-Kitab*”, Encyclopaedia Judaica, Ruth Cecil (ed.). Keter Publishing House, Jerusalem t.y.
- el-HADDADİ, Ebu Bekr b. Ali el-İbadî (700 h.). *el-Cevherittü’n-Neyyira Şerhu Muhtasari’l-Kuduri*, Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul 1978.
- el-HAKİM, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Nisaburi (405 h.). *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 1995.
- HALAYLI, Kemal. *Cemhera Ravai’t-l-Gazeli fi’s-Şi’ri’l-Arabî*, el-Müessesetü’l-Arabiyye, Beyrut 1993.
- el-HALEBÎ, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim (956 h.). *Mülteka’l-Ebhur*, thk. ve tlk. Vehbi Süleyman Kaveci el-Bani, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1989.
- HALLAF, Abdulvehhab. *Ahkamü’l-Ahvali’s-Şahiyye fi’s-Şeria*, Dâru’l-Kalem, Kuveyt 1990.
- el-HALLAL, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed (311 h.). *Ahkamu Ehli’l-Milel mine’l-Cami’ li Mesaili’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 1994.
- HAMİDULLAH, Muhammed. *Der İslam - Geschichte, Religion, Kultur*, İslamisches Zentrum Aachen, Aachen 1983.
- . *Hiz. Peygamberin Altı Orijinal Mektubu*, çev. Mehmet Yazgın, Umut mtb., İstanbul 1990.
- . *İlk İslam Devleti*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Umut mtb., İstanbul 1992.
- . *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ ve M. Said Mutlu, Çevik mtb., İstanbul 1991.
- . *Kur’an Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Basımevi, Ankara 1991.
- . *el-Vesai’ku’s-Şiyasiyye li’l-Ahdi’n-Nebeviyye ve’l-Hilafeti’r-Raside*, Dâru’n-Nefais, Beyrut 1985.
- . “*Hiz. Peygamber (s. a. v.) Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı*”, çev. Subhi Seyf, İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz, Umut mtb., İstanbul 1995.
- . “*İslam Anayasa Hukuku (Anayasa Tarihi - Abbasiler)*”, çev. Vecdi Akyüz, İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz, Umut mtb., İstanbul 1995.
- . “*İslam’da Devletler Hukuku*”, çev. A. Şener, İİE Drg., S.3 (1977).
- . “*İslam’da Devletler Hususî Hukuku*”, çev. Vecdi Akyüz, İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz, Umut mtb., İstanbul 1995.
- . “*İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes*”, çev. İbrahim Canan, At. ÜİİF Drg., S.3 (1979).
- HARMAN, Ömer Faruk. “*Din*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen çıkmaktadır).
- . “*Ehl-i Kitab*”, İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yasayış Ansiklopedisi, ed. İbrahim Kafi Dönmez, Çağ Kültür Ürünleri mtb., İstanbul 1994.
- HARTMANN, Martin. “*Çin*”, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- HASAN, Hasan İbrahim. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, Fatih Gençlik Vakfı mtb., İstanbul 1985.
- HASAN, Seyyid Kisrevî. *Ahkamu Ehli’l-Milel*’e Tahkik, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallal (311 h.). Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 1994.
- HASEBALLAH, Ali. *Usulü’t-Teşri’ü’l-İslamî*, Dâru’l-Mearif, b.y. t.y.
- el-HATİB, Abdülkerim. *el-Mesih fi’l-Kur’an ve’t-Tevrat ve’l-İncil*, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Mısır 1965.

- HATİPOĞLU, Mehmet S. . "Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine (Bir Tenkit Denemesi)", İslamî Araştırmalar, C. 2 S. 8 (1988).
- el-HATTABÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî (954 h.). *Mevahibü'l-Celil*, Dâru'r-Reşadi'l-Hadise, b. y. 1992.
- el-HATTABÎ, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed (388 h.). *Mealimü's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- HAVVA, Said. *İslam*, çev. Sait Şimşek, İktbal mtb., Ankara t.y. .
- . *el-Esas fi's-Sünne*, çev. M. Ahmed Varol, Orhan Aktepe, Recep Çekintaş, H. Ali Özdemir ve Abdurrahim Ali Ural, Ziya Ofset, İstanbul 1992.
- . *el-Esas fi't-Tefsir*, çev. Beşir Eryarsoy, Pamuk Ofset, İstanbul 1989.
- . *Er Rasûl Hazreti Muhammed*, Bayrak mtb., İstanbul 1987.
- HAYES, Carlton J. H. . *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, Eramat, İstanbul 1995.
- HAYIT, Halil. *Kur'an-ı Kerim'de Adı Geçen Dinler*, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 1991.
- HELLER, Bernhard. "Lokman", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- "Herakleios" md., Ana Britanica, Hürriyet mtb., İstanbul 1994.
- el-HEREVÎ, Ali b. Sultan Muhammed (1014 h.). *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Muhammed Nizar Temim ve Heysem Nizar Temim, Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y. .
- el-HEYSEMÎ, Nureddin Ali b. Ebu Bekr (807 h.). *Mecme'u'z-Zevaid ve Menba'l-Fevaid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- el-HEYTEMÎ, Şihabüddin Ahmed b. Hacer (947 h.). *Tuhfetü'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y. .
- el-HINN, Mustafa Saif. *İslam Hukukundaki Yöntem Tartışmaları: Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü*, çev. Halit Ünal, Objektif mtb., Kayseri 1993.
- el-HIRŞÎ, Ebu Abdillâh Muhammed (1101 h.). *Şerhu'l-Muhtasar ala Seydi Halil*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y. .
- HITTI, Philip K. . *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Yıldızlar mtb., İstanbul 1995.
- "Hicaz" md., İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- HOBOHM, M. Aman. "İslam ve Irk Problemi", çev. Nihat Çaylak ve Filiz Handan Türedi, İslam Başkaldırıyor, ed. Altâf Gauhar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1996.
- HOCAGÖZÜ, Durmuş. *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e: Laiklik Sorununun Felsefî Çözümlemesi*, Kent Basımevi, b.y. 1995.
- HODGSON, Marshall G. S. . *İslam'ın Serüveni - Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, Yeni Şafak mtb., İstanbul 1993.
- HOMMEL, F. . "Arabistan", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- HOROVITZ, J. . "Nebi", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- HUART, Cl. . "İmrü'ü'l-Kays", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- HUOTARI, Voitti. "Finlandiya'da Ortodoks ve Luteryanlar Arası Evlilikler", çev. Kemal Ataman, UÜİF Drg., 5(1993).
- HÜSEYİN, S. Abid. "Laik Bir Devlette Hint Müslümanları", İslam ve Toplumsal Değişme, ed. John Esposito ve John Donohue, çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Aydın Ünlü, Eko mtb., İstanbul 1991.
- İD, Yusuf. *ed-Diyane'tü'l-Yahudiyye*, Mevsuatü'l-Edyâni's-Semaviyye ve'l-Vad'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1995.
- I. J. G. . "Writing", Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1965.
- İNAYETULLAH, Şeyh. "İslam Öncesi Arap Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, İslam Düşünce Tarihi, M.M. Şerif (ed.), Orhan Ofset, İstanbul 1990.
- "İrk" md., Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Gazetecilik, İstanbul 1992.
- "İrk" md., Meydan Larousse, ed. Safa Kılıçoğlu, Nezihe Araz ve Hakkı Derim, Sabah mtb., İstanbul t.y. .
- el-ISFEHANÎ, Ebu'l-Ferec (356 h.). *Kitabü'l-Eğani*, el-Heyetü'l-Mısriyye, Kahire 1992.
- IVER, R. M. Mac ve Ch. H. PAGE. "Etnik ve Irksal Guruplar", çev. Lütüfihak Alpkın, Etnik Sosyoloji, Orhan Türkdoğan, Çalış Ofset, İstanbul 1997.
- İBN ABBAD, İsmail (385 h.). *el-Muhit fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Al-i Yasin, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- İBN ABDİLBERR, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah (463 h.). *el-İstizkar el-Cami li'l-Mezahibi Fukahai'l-Emsâr*, thr. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Müessesetü'r-Risale, Kahire 1993.
- İBN ABDİRABBİH, Ahmed b. Muhammed (328 h.). *el-İkdü'l-Ferid*, thk. Muhammed Said el-Arayan, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y. .

- İBN ABİDİN, Muhammed Emin (1252 h.). *Reddül-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, Dâr İhyai't-Türası'l-Arabî, b.y. 1987.
- İBN AŞUR, Muhammed et-Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz, Gümüş Basımevi, İstanbul 1988.
- . *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dâru't-Tunusiyye ve ed-Dâru'l-Cemahiriyye, b.y. t.y..
- İBN BADİS, Abdülhamid (1940 m.). *Asaru İbni Ba'dis*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1983.
- İBN EBİ ŞEYBE, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed (235 h.). *Musannefî İbni Ebi Şeybe fi'l-Ehadis ve'l-Asar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.
- İBN FARİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya el-Luğavî (395 h.). *Mücmelü'l-Luğa*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.
- İBN HACER el-Askalanî (852 h.). *Ecvibetü'l-Hafız İbni'l-Haceri'l-Askalanî an Ehadisi'l-Mesabih*, nkl. Muhammed b. Muhammed b. Emiri'l-Hâcc (879 h.), (Mesabihu's-Sünne ile Beraber Basım), Dâru'l-Marife, Beyrut 1987.
- . *el-Fethu'l-Barî bi Şerhu Sahîhu'l-Buharî*, thk., Muhibüddin Hatib, Dâru'r-Reyyan li't-Türas, Kahire 1986.
- . *Lisanü'l-Mizan*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Kahire t.y. .
- . *Nüzhettü'n-Nazar*, tk. Salah Muhammed Muhammed Uveyda, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- İBN HALDUN, Ebu Zeyd Veluyduddin Abdurrahman b. Muhammed (808 h.). *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Emek mtb., İstanbul 1988.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (456 h.). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Dâru'l-Cil, Beyrut t.y. .
- . *el-İhkam fi Usulü'l-Ahkam*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. .
- . *el-Muhalla bi'l-Asar*, thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendari, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y. .
- İBN HİBBAN, Ebu Hatim Muhammed el-Büstî (354 h.). *el-İhsan fi Takribi Sahîhi İbni Hibban*, trb. Alaüddin Ali b. Balaban el-Farisi (739 h.), thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1988.
- İBN HİŞAM, Ebu Muhammed Abdulmelik el-Meafirî (213 h.). *es-Sirettü'n-Nebeviyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fida İsmail el-Kureşi (774 h.). *es-Sirettü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y. .
- . *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1987.
- İBN KUDAME, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (620 h.). *el-Kafl fi Fikhi'l-İman Ahmed b. Hanbel*, thr. Selim Yusuf, thk. Sa'îd Muhammed el-Lehham, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- . *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- . *Ravdatü'n-Nazîr ve Cennetü'l-Menazır*, Mektebü'r-Rüşd, Riyad 1994.
- İBN KUDAME, Şemsüddin Ebu'l-Ferec b. Muhammed b. Ahmed (682 h.). *eş-Şerhu'l-Kebir ala Metni'l-Mukni*, (el-Muğni ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276 h.). *Kitabü'l-Mearif*, thk. Servet Ukkaşe, el-Heyetü'l-Misriyye, b.y. 1992.
- İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid (273 h.), *Sünenü İbni Mace*, m.y., İstanbul 1992.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fasl Cemalüddin el-İfrîkî (711 h.). *Lisanü'l-Arab*, Dâr Sadr, Beyrut 1990.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin (970 h.). *el-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, Kahire t.y..
- İBN RABBEN, Ali et-Taberî (247 h.). *Kitabü'd-Din ve'd-Devle fi İsbati Nübüvveti'n-Nebî Muhammed*, thk. Adil Nüveyhid, Dâru'l-Afak, Beyrut 1979.
- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed (520 h.). *el-Beyan ve't-Tahsil*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988.
- İBN RÜŞD, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hafid (595 h.). *Bidayetü'l-Müctehid ve Hihayetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- İBN SA'D, Ebu Abdullah (230 h.). *et-Tabakatü'l-Kübra*, Dâru Sadr, Beyrut 1985.
- İBN SİDE, Ali b. İsmail (458 h.). *el-Muhassas*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. .
- . *el-Muhkem ve'l-Muhiti'l-A'zam*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac, Ma'hedü'l-Mahtutat, b.y. 1968.
- İBN ŞEDDAD, Bahauddin. *Delailü'l-Ahkam*, thk. Muhammed b. Yahya b. Hasan en-Nüceymi, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- İBN TAHİR, Muhammed b. Haşim. *"Es'ile min Cava"*, Menar, C. 12 S. 4 (1327/1909).

- İBN TEYMİYYE, Ahmed Takıyyüddin (728 h.). *el-Fetava'l-Kübra*, thk. ve tlk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye ve Dâru'l-Beyan li't-Türaş, Beyrut 1988.
- . *Mecmu'u Fetava Şeyhi'l-İslam*, hzr. Abdurrahman b. Kasım el-Asımi, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- . *Minhacü's-Sünne*, thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire t.y. .
- . *Sırat-ı Müstakim*, çev. Abdi Keskinsoy, Yıldızlar mtb., İstanbul 1991.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah (543 h.). *Ahkamü'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y. .
- . *Aridatü'l-Ahvezl bi Şerhu Camii't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman Ali (597 h.). *Kitabü'l-Mevduat*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983.
- . *Telbisü İblis*, thk. Ulemaü'l-Ezher, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1328 h. .
- . *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebetül-İslami, Beyrut 1984.
- İBNÜ'L-CEVZÎ Muhammed b. Ahmed Osman (748 h.). *Tertibü'l-Mevduat*, thk. Kemal Besyuni b. Zağlul, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem (630 h.). *İslâm Tarihi - el-Kamil fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Renk-İş Ofset, İstanbul 1991.
- İBNÜ'L-HÜMAM, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvehhab b. Abdulhamid (681 h.). *Fethu'l-Kadir*, Matbaatü Mustafa Muhammed, Kahire t.y. .
- . *Teysiru't-Tahrir ala Kitabi't-Tahrir*, Dâru'l-Baz, Mekke t.y. .
- İBNÜ'L-KAYYİM, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekr (751 h.). *Ahkamu Ehli'z-Zimme*, thk. ve tlk. Subhi Salih, Dâru'l-İlm, Beyrut 1994.
- . *İ'lamü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Alemîn*, thk. ve tlk. İsamüddin es-Sababtî, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993.
- . *Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Avnü'l-Mabud ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- . *Zadü'l-Mead*, çev. ve thk. Muzaffer Can, Gündoğdu mtb., İstanbul 1989.
- İBNÜ'L-KELBÎ, Haşim b. Muhammed b. es-Sâ'ib b. Bişr (206 h.). *Putlar Kitabı (Kitabü'l-Esnam)*, thk. Ahmed Zeki Paşa, çev. Beyza Düşüngen, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969.
- İBNÜ'L-MÜNZİR, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim en-Neysaburî (318 h.). *el-İkna'*, thk. Eymen Salih Şaban, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.
- . *el-İşraf ale'l-Mezahibi Ehli'l-İlmi*, thk. Abdullah Ömer el-Barudî, el-Mektebetü't-Ticariyye, Mekke t.y. .
- . *Kitabü'l-İcma*, çev. Abdulkadir Şener, Gaye mtb., Ankara 1983.
- İBNÜ'N-NEDİM, Muhammed b. İshak (378 h.). *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1994.
- İBNÜ'S-SİDDİK, Abdülhâni b. Muhammed. *Hukmü'l-Lahmi'l-Müstevred men Avruba*, Matbaatü't-Tanca, Tanca 1986.
- İBRAHİM, Abdulhamid İbrahim. *"el-Ekalliyat fi'l-Müctema'r'l-İslamî"*, el-Müslimü'l-Muasır, C.20 S.77 (1995).
- İKBAL, Muhammed. *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- "İkona" md., Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Gazetecilik, İstanbul 1992.
- "İkonakırcılık" md., Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Milliyet Gazetecilik, İstanbul 1992.
- "İkonoklazm" md., Ana Britanica, Hürriyet mtb., İstanbul 1994.
- İLHAN, İbrahim ve Cemil Hee-Soo LEE. *Osmanlı Japon Münasebetleri ve Japonya'da İslamiyet*, Pelin mtb., Ankara 1996.
- İSA, Abdülcelil. *Peygamberimiz'in İctihatları (S.A.S.)*, çev. M. Hilmi Merttürkmen ve Abdülvehhab Öztürk, m.y., Ankara 1976.
- el-İSLAMÎ, Muhammed Muhtar. *"el-Ecvice ale'l-İstisfaratü'l-Mükaddeme mine'l-Ma'hedü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî"*, Mecelletü Mecme'l-Fikhi'l-İslamî, C.2 S.3 (1987).
- el-İSNEVÎ, Abdurrahman b. el-Hüseyn b. Ali b. Ömer b. Cemalüddin (772 h.). *Tezkirattü'n-Nebih fi Tashihu't-Tenbih*, thk. ve tlk. Muhammed Akle el-İbrahim, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996.
- İZUTSU, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, m.y., İstanbul t.y. .
- İZZETÎ, Ebu'l-Fazl. *İslam'ın Yayılış Tarine Giriş*, çev. Cahit Koytaç, Orhan Ofset, İstanbul 1984.
- JANSEN, J. J. G. . *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Yıldızlar mtb., Ankara 1993.
- JUBAIR, Salah. *Bangsa Moro - Bir Zulmün Anatomisi*, çev. Ebubekir Doğan, Rahmet mtb., İstanbul 1986.
- JUYNBOLL, Th. W. . *"Akika"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.

- el-KADÎ, Abdulfettah. *Sahabe ve Müfessirlere Göre Esbab-ı Nüzul*, çev. Salih Akdemir, Yıldızlar mtb., Ankara 1986.
- KADDURE, Zahiye. *eş-Şu'ubiyye ve Eseruha'l-İctimaiyye ve's-Siyasiyye fi'l-Hayati'l-İslamiyye fi'l-Asri'l-Abbasiyyi'l-Evvel*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1988.
- el-KADÎ ABDULVEHHAB b. Ali b. Nasr (422 h.). *el-Muavvene ala Mezhebi Alimi'l-Medineti'l-İmam Malik b. Enes*, thk. Hamiş Abdulhak, Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, Riyad 1995.
- KADİR, C. A. . *"İslam Öncesi Hint Düşüncesi"*, çev. Kürşat Demirci, İslam Düşüncesi Tarihi, M. M. Şerif (ed.). Orhan Ofset, İstanbul 1990.
- KAFESOĞLU, İ. . *"Türkler"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- el-KAFFAL, Seyfüddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şaşı (507 h.). *Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha*, thk. Yasin Ahmed İbrahim Dezadika, Dâru'l-Baz ve Mektebetü'l-Risale, Beyrut 1988.
- KAL'ACI, Muhammed Revvas ve Hamid Sadık KUNEYBİ. *Mucemu Luğati'l-Fukaha*, Dâru'n-Nefais, Beyrut 1988.
- KALIN, İbrahim. *"Dil-Oyunları, Din-Oyunları"*, Yeni Şafak, 3.10.1995 .
- el-KALKAŞENDÎ, Amed b. Ali (861 h.). *Subhu'l-A'sâ fi Sina'ati'l-İnşâ*, tşk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- KAPAR, M. Ali. *"Asr-ı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler"*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, Vecdi Akyüz (ed.). Umut mtb., İstanbul 1994.
- KAPLAN, Yusuf. *"Hıristiyanlığın ve İncil'in Otantikliğini Sorgulayan İngiltere'deki Akademisyenler: 'Hıristiyanlık Dini Uydurma'"*, Yeni Şafak, 1.3.1997.
- . *"İngiliz Piskopos, İncil'i Değil Kur'an'ı Anlatacak"*, Yeni Şafak, 16.2.1997.
- KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Emek mtb., İstanbul 1990.
- KARA, Necati. *Kur'an - Sünnet Bütünlüğü*, İhtar mtb., İstanbul 1995.
- el-KARADAVÎ, Yusuf. *Fikhu'z-Zekat*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- . *Gayru'l-Müslimin fi'l-Müctema'i'l-İslamî*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- . (Kardavî). *İslâm'da Helâl ve Haram*, çev. Mustafa Varlı, Elif Ofset, İstanbul 1990.
- . *İslam Hukuku: Evrensillik - Süreklilik*, Umut mtb., İstanbul 1997.
- . *Veçhen li Veçhi'l-İslam ve'l-Almaniyye Reddün İlmiyyün*, Dâru's-Sihve, Kahire t.y. .
- el-KARAFÎ, Şihabüddin Ahmed b. İdris (684 h.). *ez-Zehira*, thk. Muhammed Buhubze, Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1994.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslam Hukuku İctihad*, Elif mtb., Ankara 1975.
- . *Mukayeseli İslam Hukuku*, Bayrak mtb., İstanbul 1991.
- . *"Fıkhta Gelenek ve Yenileşme"*, Basılmamış Tebliğ, I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı - İslam, Gelenek ve Yenileşme (22-23 Nisan 1996 - İstanbul).
- . *"Garaudy'nin İslamı (2)"*, Yeni Şafak, 19.5.1996.
- . *"Günümüzün Dinî Problemleri ve Çözüm Yolları"*, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyum (27-30 Haziran 1989), TDV Basımevi, Ankara 1989.
- . *"İslam Devletinin Ne Olmadığı Bellidir"*, Sağ Sohbetleri, İbrahim Kiras (röportaj yapan), Yeni Şafak, 11.3.1997.
- ve İhsan SÜREYYA, Şükrü KARATEPE, Ali BULAÇ, *"Medine Vesikası"*, (Açık Oturum), Yeni Zemin, Mayıs 1993.
- KARLIĞA, Bekir. *"İslam-Hıristiyan Dialogu ve 'Akdeniz Ülkelerinde Müslüman-Hıristiyan Ortak Yaşamı'"*, Diyanet İlmî Drg., C.32 S.3 (1996).
- el-KASİMÎ, Muhammed Cemalüddin. *Mehasinü't-Tevîl*, tşk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, b.y. t.y. .
- el-KASTALANÎ, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed (851 h.). *İrşadü's-Sari li Şerhi Sahihü'l-Buhari*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- KATİB ÇELEBİ, Hacı Halife. *Kesfü'z-Zünun an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünun*, el-Matbaatü'l-Behiyye, b.y. 1948.
- KATTURA, George. *"el-Almaniyye fi'l-Fikri'l-Arabî"*, el-Mevsuati'l-Felsefiyyeti'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986.
- KAYA, Remzi. *Kur'an-ı Kerime Göre Ehl-i Kitab ve İslâm*, Altınkalem mtb., Ankara 1994.
- . *"Ehl-i Kitab"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halén Çıkmaktadır).
- KAZANCI, Ahmet Lütfi. *"Cahiliye Devrinde Müsbet Davranışlar"*, UÜİF Drg., S.1 (1986).

- KEAN, John. "*Sekularizmin Krizi*", ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- . "*Sekularizmin Krizi'nin Müzakereleri'ne Cevap*", ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- KEHHALE, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y. .
- KESKİOĞLU, Osman. ve Ali Himmet BERKİ, *Hatemü'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Evren Ofset, Ankara 1993.
- KESLER, Fatih. *Kur'an'da Yahudiler ve Hristiyanlar (Kur'an'da Ehl-i Kitab)*, TDV Basımevi, Ankara 1993.
- el-KETTANİ, Muhammed Abdülhayy. *et-Teratibü'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel, Eramat, İstanbul 1991.
- KILANİ, Muhammed Seyyid. *Zeylül-Milel ve'n-Nihal li's-Şehristanî*, (el-Milel ve'n-Nihal ile Beraber Basım), Dâru'l-Marife, Beyrut t.y. .
- el-KIRLANİ, Celalüddin el-Havarizmi (767 h.). *el-Kifaye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y. .
- KILAVUZ, Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Fatih Ofset, İstanbul 1993.
- KILIÇ, Sadık. "*Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum*", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996).
- KİNDERMANN, H. . "*Taglib*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- KIRCA, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, m. y., İstanbul t. y. .
- . "*Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumuna Olan Etkisi*", Basılmamış Tebliğ, Türkiye I. İslam Düşüncesi Sempozyumu (24-27 Ekim 1996 -İstanbul).
- KISTER, M. J. . "*Social and Religious Concepts of Authority in Islam*", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, colloquium 4, volum 2, 18 (1994).
- KL., O. . "*Interracial Relations*", Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1965.
- KLAPPERMANN, Gilbert. *Das Alte Testament*, Was ist Was, Neu Tessler Verlag, Hamburg t.y. .
- KOCA, Ferhat. "*İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmüddin et-Tâfi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*", İLAM Araştırma Drg., C.1 S.1 (1996).
- KOÇ, Turan. *Din Dili*, Netform mtb., Kayseri 1995.
- KOÇYİĞİT, Talat. *Hadis İstılahları*, AÜ Basımevi, Ankara 1985.
- KONEVİ, Kasım (978 h.). *Enisül'l-Fukaha*, thk. Ahmed Abdurrezzak el-Kubeysi, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye ve Dâru'l-Vefa, Beyrut 1987.
- KOTAN, Şevket. *Kur'an'a Göre Yahudi ve Hristiyanların Geçerliliği Sorunu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1994.
- KREISE, Klaus ve Werner DIEM, Hans Georg MAJER. *Mu'cemü'l-Alemi'l-İslamî - Lexikon der Islamischen Welt*, çev. C. Kettura, el-Müessesetü'l-Cami'iyye, Beyrut 1991.
- KRENKOW, F. . "*Kitap*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- KUFRALI, Kasım. "*Cuma*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- KUMEYR, Yuhanna. *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Emek mtb., İstanbul 1992.
- KUPER, Adam. *İlkel Toplumun İcadı - Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İsmail Türkmen, Paşahan mtb., İstanbul 1995.
- KURASİ, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab (393 h.). *Cemheratü Eş'ari'l-Arab fi'l-Cahiliye ve'l-İslam*, Dâru Nehdati'l-Mısır, Kahire t.y. .
- KURTUBİ, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ensari (671 h.). *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1947.
- KURTULUŞ, Rıza. "*Asya*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- KUTLUAY, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1965.
- KUTUB, Seyyid: *fi Zilali'l-Kur'an*, Dâru's-Şark, b.y. 1980.
- KUZGUN, Şaban. *Dinler Tarihi Dersleri*, EÜ Basımevi, Kayseri 1993.
- . *Dört İncil - Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem mtb., Ankara 1996.
- KÜLTÜR SERVİSİ. "*Tarihin 'Eşitlik' Kenti*", Yeni Şafak, 5. 12. 1996.
- LAMMENS, H. . "*Mekke*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "*Muhammed*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- LASZLO, Ervin. *Evrensel Düşünmek Küçülen Dünyanın Yeniden Şekillendirilişi*, çev. İbrahim Serhat, Orhan Ofset, İstanbul 1992.

- LATİÇ, Cemaluddin. *"İslam, Demokrasi ve Yeni Bir Siyaset Modeli'nin Müzakerelerine Cevap"*, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- el-LECNETÜ'd-DAIME li'l-BUHUS el-İLMİYYE ve'l-İFTA. *"Mikdaru Diyeti'l-Küffar min Ğayri'l-Kitabiyyîn"*, Mecelletü'l-Buhusi'l-İslamiyye, 36(1413 h.).
- LEE, Cemil Hee-Soo. *İslam ve Türk Kültürünün Uzak Doğuya Yayılması*, Doğu mtb., Ankara 1996.
- . *"Çin"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- el-LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay b. Muhammed (1304 h.). *et-Taliku'l-Mümecced*, thk. Takiyyuddin Nedvi, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1991.
- LEVI-PROVENÇAL, E. . *"Meccs"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- LEWIS, Bernard. *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Eramat mtb., Kayseri 1992.
- L. H. D. B. . *"Races of Mankind"*, Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago 1965.
- LİEBEN, Salomon Hugo. *"Baptism - Copulsory"*, The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948.
- LOMBARD, Maurice. *İlk Zafer Yıllarında İslam*, çev. Nezih Uzel, Yıldızlar mtb., İstanbul 1963.
- LÜTFİ, Abdulhamid. *İlmü'l-İctima'*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut t.y. .
- MACDONALD, D. B. . *"Allah"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . *"Kaderiye"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- el-MAĞRİBÎ, Samuel b. Yahya (570 h.). *Yahudiliği Anlamak*, Çev. Osman Cilacı, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- MAHÇUPYAN, Etyen. *"Kamusal Alanda İnancın Yaşamı ve Laiklik"*, Yeni Şafak, 22.03.1997.
- . *"Otoriter Laiklik ve Ahmaklık"*, Radikal, 25.02.1997.
- MAHMUD, Hasan Ahmed. *el-İslam fi Asya'l-Vüsta beyne'l-Fethayni'l-Arabî ve't-Türkî*, el-Heyetü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, b.y. 1972.
- el-MAKDİSÎ, Şerefüddin Musa el-Hıcvî (968 h.). *el-İkna' fi Fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tsh. Abdullah es-Subkî, el-Matbaatü'l-Misriyye, Mısır 1932.
- MALİK b. ENES. *el-Muvatta*, m.y., İstanbul 1992.
- MANSUR, Said Hüseyin. *el-Kıyamü'l-Hulkiyye fi'l-Hutabati'l-Arabiyye*, Camiatü Karyunis, Bingazi 1991.
- MANTRAN, R. . *İslam'ın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu, AÜ Basımevi, Ankara 1981.
- MAR' AŞLÎ, Nedim ve Üsâme Mar'aşlı. *el-Mürşid ila Kenzi'l-Ummal*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- . *es-Sıhah fi'l-Luğa ve'l-Ulum*, Dârü'l-Hadar el-Arabiyye, Beyrut t.y. .
- el-MAR' AŞLÎ, Yusuf Abdurrahman, Muhammed Süleyman İbrahim Semmare ve Cemal Hamdi ez-Zehebî. *Mesabihu's-Sünne'ye Tahkik*, Ebu Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ferra el-Bağavî (516 h.), Dârü'l-Marife, Beyrut 1987.
- el-MAVERDÎ, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Habib (450 h.). *Ahkamü's-Sultaniyye*, tlk. Halid Abdullatif, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- . *el-Havi'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvîd ve Adil Muhammed Abdulmevcud, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- MAZAHERÎ, Ali. *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, Dilek mtb., İstanbul 1992.
- McAULIFFE, Jane Dammen. *"Persian Exegetical Evaluation of the Ahl al-Kitab"*, The Muslim World, S.2 (1983).
- Mc LAUGHLİN, J. F. . *"Marriage - Biblical Data"*, The Jewish Encyclopedia, Funk and Wagnall's Comp., New York 1904.
- el-MEBUSUN el-PROTESTAN. *"Müstakbeli'l-İslam fi's-Sin"*, ç.y., Menar, S. 13 (1317/1899).
- el-MEDENÎ, Muhammed Muhammed. *"Mevkıfû'l-İslam min Ehli'l-Kitab"*, Mecelletü'l-Ezher, C.23 S.9 (1952).
- el-MEHDÎ, Sadık. *"İslam - Toplum ve Değişim"*, Güçlenen İslam'ın Yankıları, ed. John L. Esposito, çev. Erol Çatalbaş, Orhan Ofset, İstanbul 1989.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*, Evrim mtb., İstanbul 1988.
- el-MERAĞÎ, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-Merağî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut t.y. .
- el-MERDAVÎ, Alaüddin Ebu'l-Hüseyin Ali b. Süleyman el-Hanbelî (885 h.). *el-İnsaf fi Marifeti'r-Raci' mine'l-Hılaf*, thk. Muhammed Hamid, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1957.
- MERĞİNANÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Bekr (593 h.). *el-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir ile Beraber Basım), Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut t.y. .
- MERİÇ, Cemil. *Ümrandan Uyarılığa*, Şefik mtb., İstanbul 1996.
- MERT, Nuray. *Laikliğin Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış - Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bayrak mtb., İstanbul 1994.

- MESUD, Reşid. "Medeniyye", el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986.
- . "Sekafe", el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986.
- el-MESUDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn (346 h.). *Mürucü'z-Zehab ve Meadinü'l-Cevher*, el-Mektebetü't-Ticariyye, Kahire 1964
- el-MEVDUDÎ, Ebu'l-Ala (1979 m.). *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Gencer, m.y., Ankara t.y. .
- . *İslam'da İhya Hareketleri*, çev. A. Ali Genç, Yıldızlar mtb., İstanbul 1986.
- . *İtikadî, İktisadî, Sosyal ve Siyasal ve Fikhî Meselelere Fetvalar*, m.y., İstanbul 1990.
- . *Kur'an'da Dört Terim*, çev. Osman Cilacı ve İsmail Kaya, Umut mtb., İstanbul 1987.
- . *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993.
- . *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî, Nazife Şişman, Yusuf Karaca, Ali Ünal ve Handi Aktaş, Orhan Ofset, İstanbul 1986.
- Mevsuatü'l-Hadisi's-Şerif*, CD-ROM, Sakhr Software Co., Kahire 1995.
- el-MEYDANÎ, Abdülğani (1292 h.). *el-Lübab fi Şerhi'l-Kitab*, (el-Cevheratü'n-Neyyira ile Beraber Basım) Fazilet Neşriyat, İstanbul 1978.
- MİCHEL, Thomas. "Laisizme Katolik Bir Bakış", çev. Deniz Sengeç, Cogito, 1 (1994).
- MİR, Mustansır. *Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya, m.y., İstanbul 1996.
- MİRANDA, Ambioxi Huici. "İberyaya Yarımadası ve Sicilya", çev. Kasım Turhan ve Ufuk Uyan, İslam Taihi, Kültür ve Medeniyeti, Hikmet Yayınları, İstanbul 1989.
- MİRAS, Kamil. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1981.
- MOBERG, A. "Necran", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- MONTAGU, Ashley. "Race", Encyclopedia International, Grolier Incorporated, New York 1963.
- MONTEIL, Vincent. *Afrikada İslâm*, çev. İzzet Tanyu, Yıldızlar mtb., İstanbul 1992.
- . *Sovyet Müslümanları*, çev. Mete Çamdereli, Yıldızlar mtb., İstanbul 1992.
- MORDTMANN, J. H. "Hinyer", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- MORITZ, B. "Arabistan", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- el-MUKADDEM, Muhammed Ahmed İsmail. *Avdetü'l-Hicab*, Dâru Tayyibe, Riyad 1993.
- MUKATİL b. SÜLEYMAN (150 h.). *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü no. 58.
- MUHAMMED, Büheyt. *İrşadü'l-Ümmet ila Ahkami'l-Hukm beyne Ehli'z-Zimme*, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Kahire 1317 h. .
- MUHYİDDİN KADÎ. "el-Ecvibe ale'l-İstisfaratü'l-Mukaddeme mine'l-Ma'hedi'l-Alemü li'l-Fikri'l-İslamî", Mecelletü Mecme'l-Fıkhî'l-İslamî, C.2 S.3 (1987).
- MUSA, Kamil. *Ahkamü'l-Et'ime fi'l-İslam*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.
- MUSTAFA el-ADEVÎ. *Camii Ahkami'n-Nisa*, Dâru's-Sünne, b.y. 1995.
- el-MÜBAREKFURÛ; Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim (1353 h.). *Tuhfetü'l-Ahvezî Şerhu Camii't-Tirmizî*, thk. Osman Abdurrahman Muhammed, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire 1992.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hasan b. el-Haccâc (261 h.). *Sahihu Müslim*, m.y., İstanbul 1992.
- el-MÜZENÎ, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya (264 h.). *Muhtasarü'l-Müzenî*, (el-Ümm ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- NADIRATZE, L. İ. "k Interpretatsii Termina Ahl al-Kitab v 'Ohronnoy Gramote' Habib ibni Meslemi", Ahloağmosavluri Krebuli, Metsniereba, Tbilisi 1983.
- NAGEL, Tilman. "Der Koran als Gegenstand Historischer Forschung", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.1 (1996).
- NARLI, Nilüfer. "Türkiye'de Laikliğin Konumu", Cogito, 1 (1994).
- NASR, Hüseyin. *İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmed Özel, m.y., İstanbul 1985.
- . *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, Orhan Ofset, İstanbul 1988.
- . *Makaleler*, çev. Şahabeddin Yalçın, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- NECCAR, Nüthey. *ed-Diyenetü'l-Mesihîyye*, Mevsuatü'l-Edyâni's-Semaviyye ve'l-Vad'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1995.
- en-NEDVÎ, Hasan. *Müslümanların Çöküşü ile Dünya Neler Kaybetti*, çev. Abdülkerim Özeydin, Bayrak mtb., İstanbul 1986.
- en-NESÂİ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303 h.). *Sünenü'n-Nesâî*, m.y., İstanbul 1992.

- en-NESEFİ, Necmüddin b. Hafs (537 h.), *Talebetü't-Talebe fi'l-İstilahati'l-Fikhiyye*, thk. Halil el-Meyyis, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1986.
- NEUNHEUSE, Burkhard. *"Baptism"*, Encyclopedia of Theology, ed. Karl Rahner, Crossroad, New York 1986.
- en-NEVEVÎ, Ebu Zekeriyya b. Şeref (676 h.). *Kitabü'l-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*, thk., tlk. ve tkm. Muhammed Necib el-Muti'i, Mektebetü'l-İrşad, Cidde 1980.
- . *Ravdatü't-Talibîn*, thk. Amil Ahmed Abdülmevcut ve Ali Muhammed Ma'ud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- . *Şerhu Sahihi'l-Müslim*, el-Matbaatü'l-Misriyye, b.y. t.y. .
- . *Tashihu't-Tenbih*, thk. ve tlk. Muhammed Akle el-İbrahim, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1996.
- NIEUWENHUIS, A. W. *"Bali"*, İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- NİZAMÜDDİN, Mevlana eş-Şeyh ve diğer derleyenler. *el-Fetava'l-Hindîyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1973.
- NOIBI, Dawud O. S. *"O People of the Book!': the Approach of the Qur'an to inter-Faith co-Cooperation"*, Muslim Education, C.12 S.1 (1994).
- NORTHBOURNE, Lord. *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- en-NÜVEYRÎ, Şihabüddin Ahmed b. Abdulvehhab (733 h.). *Nihayetü'l-Ereb fi Fünuni'l-Edeb*, Vizaratü's-Sikafe, b.y. t.y. .
- OKIÇ, Tayyib. *"Ehl-i Kitab"*, Diyanet Drg. (XX), C.15 S.5-6(1976).
- OKUMUŞ, Fatih. *"Mısır İzlenimleri - Düşünce ve Siyaset Gündemi"*, Yeni Şafak, 19.11.1995.
- el-OSMANÎ, Muhammed Takiyyüddin. *"el-Ecvibe ale'l-İstisfarati'l-Mukaddeme mine'l-Ma'hedi'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî bi Vaşinton"*, Mecelletü Mecme'l-Fikhi'l-İslamî, C. 2 S. 3 (1987).
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Emek mtb., İstanbul 1992.
- ÖKTEM, Niyazi. *"Dinler ve Laiklik"*, Cogito, 1 (1994).
- el-ÖMERÎ, Nadiye Şerif. *İctihadü'r-Rasul*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987.
- ÖNKAL, Ahmet. *"Ehl-i Kitab"*, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil mtb., İstanbul 1990.
- ÖZ, Mustafa. *"Ezlam"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ÖZAYDIN, Abdülkerim. *"Arap"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ÖZEK, Ali ve Hayrettin KARAMAN, M. Akif AYDIN, Mehmet ERKAL. *İbadet ve Müessese Olarak Zekat*, Temel mtb., İstanbul 1984.
- ÖZEL, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Basımevi, Ankara 1996.
- . *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, Ünal mtb., İstanbul 1982.
- . *"Adak"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . *"Arika"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . *"Cihad"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- ÖZEL, İsmet. *Üç Mesele Teknik - Medeniyet - Yabancılaşma*, Bayrak mtb., İstanbul 1992.
- ÖZEL, Mustafa. *"Göğü Delen Adam"*, Yeni Şafak, 6.12.1996.
- ÖZSOY, Ömer. *Kur'an Üzerine Makaleler'e Önsöz*, Rudi Paret, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995.
- . *"Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine"*, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996).
- ÖZTÜRK, Levent. *İslam Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993.
- PAÇACI, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'de ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1989.
- . *"Kur'an-ı Kerim Işığında Vahy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış"*, İslamî Araştırmalar Drg., C.5 S.3 (1994).
- . *"Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?"*, İslamî Araştırmalar Drg., C.9 S.2 (1996).
- PAMİRLİ, Atilla. *"Yahudiler Post-Siyonizmi Tartışıyor"*, Yeni Şafak, 9.1. 1996.

- PARET, Rudi. *"107. Mânu/4-6. Ayetlerin Tefsiri"*, Kur'an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995.
- . *"Kur'an'da Tarih"*, Kur'an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995.
- . *"Tarih Kaynağı Olarak Kur'an"*, Kur'an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995.
- . *"Tarihte ve Günümüzde Kur'an"*, Kur'an Üzerine Makaleler, ed. ve çev. Ömer Özsoy, Saray mtb., Ankara 1995.
- "People of the Book"* md., The Universal Jewish Encyclopedia, The Universal Jewish Encyclopedia C.O., New York 1942-1948.
- PERKINS, PHEME. *"Docetism"*, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmillan Publishing, New York 1987.
- PİRZADE, Seyyid Şerafettin. *"İslam ve Uluslararası Hukuk"*, çev. Nihat Çaylak ve Filiz Handan Türedi, İslam Başkaldırıyor, ed. Altaf Gauhar, Yıldızlar mtb., İstanbul 1996.
- POLAT, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Emel mtb., Ankara 1985.
- er-RAĞİB, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-İsfahani (502 h.). *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kılani, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y.
- RAHMETULLAH el-HİNDİ, Rahmetullah b. Halilurrahman. *İzharü'l-Hakk*, çev. Ömer Fehmi ve Nüzhet Efendi, Yelken mtb., İstanbul 1972.
- er-RAZÎ, Fahrüddin (606 h.). *et-Tefsirü'l-Kebir*, Sahafi Nevin, Tahran t.y.
- RAZWI, Taher. *Parsis: A People of the Book*, Imperial Art Cottage, Calcutta 1928.
- er-REMLİ, Şemstüddin Muhammed b. Ebu'l-Abbas Ahmed Şihabüddin (1004 h.). *Fetava'r-Remli*, (el-Fetava'l-Kübra'l-Fikhiyye ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, b.y. 1983.
- . *Nihayeti'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- REUMANN, John. *"Marry"*, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmillan Publishing, New York 1987.
- RIDVAN, Zenib. *en-Nazariyyetü'l-İctimaiyye fi'l-Fikri'l-İslamî Usulüha ve Binâüha mine'l-Kur'an ve's-Sünne*, Dâru'l-Mearif, Kahire 1972.
- RIZA, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Menar*, Matbaatü'l-Kahire, Mısır t.y.
- . *"Ecvibetü'l-Menar"*, Menar, C. 12 S. 4 (1909/1327).
- ROBINSON, Francis. *"Teknoloji ve Dinî Değişme: Yazılı Yayının İslam Toplumuna Etkisi"*, çev. Ali Köse, Bilgi ve Hikmet Drg., S.6 (1994).
- RONART, Stephan ve Ceac NANDY. *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization and the Arab East*, Djambatan N. U., Amsterdam 1959.
- SABIK, es-Seyyid. *Fikhu's-Sünne*, el-Feth li'l-İlmi'l-Arabi, Kahire 1993.
- es-SABUNİ, Muhammed Ali. *Saffetü't-Tefasir*, el-Mektebetü'l-Faysaliyye, Mekke t.y.
- SADİ ÇELEBİ Sadullah b. İsa (945 h.). *Haşiye ale'l-Inaye*, (Fethü'l-Kadir ile Beraber Basım), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- SADRU'ş-ŞERİA, Abdullah b. Mesud. (747 h.). *Şerhu'l-Vikaye*, (Keşfü'l-Hakaik ile Beraber Basım), İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Karacı 1987.
- SÂFÎ, Lüey M. . *"İslam'da Savaş ve Barış"*, İslamî Sosyal Bilimler Drg., C.3 S.1 (1995).
- SAFVET, Ahmed Zeki. *Cemhera Rasaili'l-Arab*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- SAHNUN b. Said et-Tenuhi (264 h.). *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, Matbaatü's-Sa'ade, b.y. 1323 h.
- SAİD, Muhammed. *Usulü's-Şeria*, el-Mektebetü's-Sekafiyye ve Sina li'n-Neşr, b.y. 1992.
- es-SAIH, Abdulhamid. *"Medhal ila Muameleti Gayri'l-Müslimin fi'l-İslam"*, Muameletu Gayri'l-Müslimin fi'l-İslam, el-Mecmau'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, Amman 1989.
- es-SAKA, Ahmed Hicazi. *Def'u's-Sübehat ani's-Şeyh Muhammed Gazzali*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1990.
- es-SAMİRİ, Nasuriddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Müstev'ib*, thk. Musaid b. Kasım el-Falih, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1993.
- es-SAN'ANİ, Muhammed b. İsmail el-Emirü'l-Yemeni (1182 h.). *Sübülü's-Selam Şerhu Bilüğü'l-Meram*, thk. Muhammed Sabih, Matbaatü Muhammed Ali, Kahire t.y.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *"Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler"*, İslamî Araştırmalar Drg., C.1 S.1 (1986).
- SARITOPRAK, Zeki. *İslam ve Diğer Dinlere Göre Deccal*, Yeni Asya mtb., İstanbul 1992.
- SARP, İbrahim. *"Josef Mengele İsrail'de Saklanıyor!"*, Yeni Şafak, 18. 5. 1996.

- SAVAŞ, Rıza. *Hız Muhammed Devrinde Kadın*, Eko Ofset, İstanbul 1992.
- . "*İslam'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih*", DEÜF Drg., S.7 (1992).
- es-SAVVA, Ali. "*Mevkûfû'l-İslam min Ğayri'l-Müslimin fi'l-Müctema'ı-İslami*", Muameletu Ğayri'l-Müslimin fi'l-İslam, el-Mecmau'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, Amman 1989.
- SCHACHT, Joseph (1969). "*Abdest*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "*Hukuk ve Adalet*", çev. İlhan Kutluer ve Hurrem Yılmaz, İslam Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1989.
- . "*Nikah*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- SCHAFFIYHA, Ahmad. "*Zarathustra, Muhammad und die Folgen*", Die Herausforderung des İslam, Rolf Italiaander (ed.), Musterschmidt Verlag, Zürich 1965.
- SCHIMMEL, Annemarie. *İslam in the Indian Subcontinent*, E. J. Brill, Leiden - Köln 1980.
- es-SEHARENFUL, Halil Ahmed (1346 h.). *Beztü'l-Mechud fi Halli Ebi Davud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y..
- es-SELMAN, Abdülaziz el-Muhammed. *el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-Fikhiyyetü'l-Makrune bi'l-Edilleti's-Şer'iyye*, Şirketü'r-Racihi, b.y. t.y. .
- SEMARA, Muhammed Selim İbrahim ve diğerleri. *Fihristü Ahadisi ve Asarı Mecma't'z-Zevaid*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut t.y..
- es-SEMİN el-HALEBİ, Ahmed b. Yunus (756 h.). *Umdetü'l-Huffaz fi Tefsiri Eşrafi'l-Elfaz*, thk. Muhammed Altunci, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1993.
- es-SEMMA, Muhammed. *el-Müfid mine'l-Ebhas fi Ahkami'z-Zevac ve't-Talak ve'l-Miras*, Dâru'l-Kalem ve Dâru's-Şamiyye, b.y. 1995.
- es-SENSUŞİ, Muhammed b. Halife el-Veştanî (828). *İkmalü İkmali'l-Muallim*, tsh. Muhammed Salim Haşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- es-SENSUŞİ, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf (895). *Mükemmillü İkmali'l-Muallim*, (İkmalü İkmali'l-Muallim ile Beraber Basım), tsh. Muhammed Salim Haşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- es-SERAHSİ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl (490 h.). *el-Mebcut*, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y. .
- . *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, Şirketü'l-İlanati's-Şarkiyye, b.y. 1971.
- . *Usulü's-Serahst*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgani, Mektebetü'l-Mearif, Riyad t.y. .
- SERİNSU, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, Gündoğdu mtb., İstanbul 1994.
- . *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*, Gündoğdu mtb., İstanbul 1996.
- SEYYİD, Rıdvan. *İslam'da Cemaatler Kavramı*, çev. Mehmet Can, Doğan Ofset, İstanbul 1991.
- SEZEN, Yümnî. *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993.
- SHAHİD, İrfan. "*İslam Öncesi Arabistan*", çev. İlhan Kutluer, İslam Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti, Zafer mtb., İstanbul 1988.
- SHAKED, Shaul. "*Some Islamic Reports Concerning Zoroastrianism*", Jerusalem Studies in Arabic and İslam, no. 17 (2994).
- SİDDİQLI, Muhammed İqbal. *The Family Laws of Islam*, Kazı Publications, Lahor 1984.
- SİRMA, İhsan Süreyya. *Hız Peygamber Döneminde Yahudi Meselesi*, Zafer mtb., İstanbul 1984.
- SOEÜOĞLU, Mehmed. *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, Ahmet Sait mtb., İstanbul 1970.
- SPULER, Berthold. *İran in Früh-İslamischer Zeit*, Frans Steiner Verlag, Wiesbaden 1952.
- STEFFEN, Gustav F. *Lebensbedingungen Moderner Kultur*, Vrlg. von Gustav Fischer, Jena 1909.
- STERN, David. "*After Life*", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmillan Publishing, New York 1987.
- STROTHMAN, R. "*San'a*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- SUBAŞI, Necdet. "*Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık*", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.3 (1996).
- SÜSA, Ahmed. *el-Arab ve'l-Yahud fi't-Tarih*, Dâru'l-Arabî, Dimeşk 1993.
- es-SUYUTİ, Abdurrahman Celalüddin (911 h.). *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- . *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, tlk. Muhammed Şerif Sükker, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1987.
- es-SÜHEYLİ, Abdurrahman (581). *er-Ravdü'l-Ünf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bni Hişam*, thk. ve tlk. Abdurrahman el-Vekil, m. y., b. y. t.y. .
- ŞA'BAN, Zekiyüddin. *el-Ahkamü's-Şer'iyye li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Camiatü Karyunis, Bingazi 1993.
- . *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Emel mtb., Ankara 1990.

- eş-ŞAFİİ, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris (204 h.). *Ahkamü'l-Kur'an*, ed. Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhaki (458 h.), tlk. Abdülğani Abdulhalık, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
- . *İhtilafü'l-Hadis*, (el-Ümm ile Beraber Basım), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- . *el-Ümm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- ŞAHİN, Süreyya. "*Tarih Boyunca İslam'ın, Müslüman Olmayanlara Karşı Takındığı Tavr*", MÜİF Drg., 7-10 (1992).
- ŞAKİR, Mahmud. *İslam Nizamı*, çev. Fikret Aydın, Başak Ofset, İstanbul 1994,
- eş-ŞARANİ, Ebu Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali (973). *Kesfü'l-Ğümme an Cemi'r'l-Ümme*, el-Mektebettü'l-İlmiyye, Beyrut t.y. .
- eş-ŞATIBİ, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Endelüsi (790 h.). *el-Muvafakat - İslamî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, Eramat, İstanbul 1990.
- eş-ŞEHRİSTANİ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim b. Ahmed (548 h.). *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılani, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y. .
- ŞEKERCİ, Osman. *İslam'da Resim ve Heykel*, Zafer mtb., İstanbul 1996.
- . *İslam Ülkelerinde Gayri Müslimlerin Temel Hakları*, Nun mtb., İstanbul 1996.
- ŞELEBİ, Ahmed. *el-Müctema'r'l-İslamî*, Mektebettü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1963.
- ŞELEBİ, Muhammed Mustafa. *Ahkamü'l-Üsre fi'l-İslam*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1977.
- . *Ta'lilü'l-Ahkam*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1947.
- ŞELTUT, Mahmud. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988.
- ŞEMSÜDDİN, Muhammed Hüseyin. *Subhu'l-A'sâ fi Sina'ati'l-İnşâ'ya Talik*, Amed b. Ali el-Kalkaşendi, Dâru'l-Fikr ve Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- ŞENER, Abdulkadir. "*Abdest*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . "*İslam Hukukun'da Gayr-i Müslimler*", Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu, Dokuz Eylül Üniversitesi Basımevi, İzmir 1983.
- ŞENGÜL, İdris. "*Dirasat Tarihiyye Mine'l-Kur'ani'l-Kerim'e Tanıtım*", İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.4 (1996).
- eş-ŞENKİTİ, Muhammed b. Muhammed (1363 h.). *Edvau'l-Beyan fi İzahü'l-Kur'an bi'l-Kıtab*, Mektebettü İbni Teymiyye, Kahire t.y. .
- eş-ŞENKİTİ, Muhammed Emin b. Ahmed Zeydan (1205 h.). *Şerhu Halil b. İshak el-Maliki*, tlk. el-Hüseyn b. Abdurrahman Muhammed, Messesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- eş-ŞERBASİ, Ahmed. *Yeselunek fi'd-Din ve'l-Hayat*, Dâru'l-Cil, Beyrut t.y. .
- ŞERİATİ, Ali. *Dinler Tarihi*, çev. Abdullah Şahin, Acar mtb., İstanbul 1988.
- . *İki Sure İki Yorum*, çev. Selim Naci Karaarslan, Elif Ofset, Ankara 1990.
- . *Medeniyet Tarihi*, çev. İbrahim Keskin, Fon mtb., Ankara 1987.
- . *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksel, Eldim Ofset, İstanbul 1993.
- eş-ŞEVKANİ, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1255 h.). *Fethu'l-Kadir el-Cami' beyn Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye fi İlmî't-Tefsir*, thk. Seyyid İbrahim, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993.
- . *el-Fevaidü'l-Mecmua fi'l-Ehadisi'l-Mevdua*, thk: Şeyh Abdurrahman el-Muallimî, el-Mektebettü'l-İslamiyye, Beyrut 1987.
- İlmiyye, Beyrut t.y. .
- . *İrsadü'l-Fühul İla Tahkiki İlmî'l-Usul*, thk. Ebu Musab Muhammed Saîd el-Basrî, Mütessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1995.
- . *Neylü'l-Evtar*, tlk. İsamüddin es-Sababî, Dâru'l-Hadis, Kahire 1993.
- . *es-Seylü'l-Cerrari'l-Mütedeffik ala Hadaikü'l-Ezhar*, thk. Mahmud İbrahim Zayid, Dâru'l-Kütübi'l-eş-
- ŞEYBANİ, Ebu Abdillâh b. Muhammed el-Hasan (189 h.). *Kıtabü'l-Hucce ala Ehli'l-Medine*, tlk. Mehdi Hasan el-Kilani el-Kadirî, Alemü'l-Kütüb, b.y. 1983.
- eş-ŞEYH, Memduh. "*Ezmetü'l-Ekalliyati'l-Müslime*", el-Va'yü'l-İslamî, S. 372 (1417 h.).
- ŞİBLİ, Mevlana. *Asr-ı Saadet (İslam Tarih)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, sdl. Osman Zeki Mollamehmedoğlu, Eser mtb., İstanbul 1977.
- ŞİBAY, Halim Sabit. "*Cehennem*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- ŞİNNAVİ, Fehmi. *Hilâfet: Modern Arap Düşüncesinin Eleştirisi*, çev. Sadık Ömeroğlu, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- eş-ŞİRBİNİ, el-Hatib (1326 h.). *Muğni'l-Muhtaç İla Marifeti Me'ani Elfazi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. t.y. .
- eş-ŞİRAZİ, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (476 h.). *el-Mühezzeb*, Matbaatü İsa'l-Babi'l-Halebi, Mısır t.y. .

- eş-ŞİRVANİ, Abdülhamid. *Havaşi ala Tuhfeti'l-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-Fikr, b.y. 1315 h. .
- ŞİŞMAN, Nazife. "*Birleşmiş Milletlerin Kadın Hakları Politikası*", (20 Ekim 1995 - Konferans), II. Geleneksel İslam Düşüncesi Sempozyumu (19-22 Ekim 1995 - Trabzon), hzr. İpek Vakfı ve Trabzon Belediyesi Kültür İşleri Müdürlüğü.
- ŞÜKRİ el-ALUSÎ, Ebu'l-Meali Muhammed (1342 h.). *Buluğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvali'l-Arab*, Emin Demec ve Dâru'ş-Şarkî'l-Arabî, Beyrut t.y. .
- ŞÜTEYVÎ, Muhammed Şelebî İbrahim. "*Akidetü't-Teslis inde'n-Nasara*", Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, C.3 S.5 (7.1976).
- "*Taabbudî*" md., el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve'ş-Şüni'l-İslamiyye (Henüz çıkmaktadır.), Kuveyt 1980.
- et-TABATABAÎ, Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetü İsmailiyyan, b.y. 1970.
- . "*Karşılaştırmalı Dinler Araştırmaları Bakımından İslamiyet ve Diğer Dinler*", çev. Sadık Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, Sadık Kılıç, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- TABBARA, Afif Abdulfettah. *el-Yahud fi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1986.
- et-TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (311 h.). *Cami'u'l-Beyan an Tevili'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- . *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- et-TABRESÎ, Ebu Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl (548 h.). *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut t.y. .
- et-TAHAVÎ, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed (321 h.). *Muhtasaru't-Tahavî*, thk ve tlk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır 1370 h. .
- . *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, thk. ve tlk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1994.
- et-TAHANEVÎ, Zafer Ahmed el-Osmânî. *İ'lan's-Sünen*, İdaretü'l-Kur'an ve'l-Uhumi'l-İslamiyye, Karaçi 1415 h. .
- "*Ta'il*" md., el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye, Vezaratü'l-Evkaf ve'ş-Şüni'l-İslamiyye (Henüz çıkmaktadır.), Kuveyt 1980.
- TANYU, Hikmet. *Yehova Şahitleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Basımevi, Ankara 1984.
- et-TARİKÎ, Abdullah b. İbrahim b. Ali. *el-İsti'ane bi gayri'l-Müslimîn fi'l-Fikhi'l-İslamî*, Müessesetü'r-Risale, Riyad 1414 h. .
- TAVİLE, Abdulvehhab. *Yahudiliği Anlamak'a Önsöz*, Samuel b. Yahya el-Mağribî, çev. Osman Cilacı, Orhan Ofset, İstanbul 1995.
- et-TENÜHÎ, Muhammed Ali b. Ali. *Kitabu Keşşafî Istılahati'l-Fünun*, thk. heyet, Dâru Kahraman, Beyrut 1984.
- TERZİ, Duran. *Dört Mezheb'e Göre Ehl-i Kitâb'ın Kestiği'nin Hükümü*, Basılmamış Seminer, AÜSBE, Ankara 1995.
- THIEL, Josef Franz. *Religionsethnologie - Grundbegriffe der Religionen Schriftloser Völker*, Dietrich Reimer Vrlg., Berlin t.y. .
- et-TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa (279 h.). *Sünenü't-Tirmizî*, m.y., İstanbul 1992.
- TİSDALL, St. Clair. "*The Book' of the 'People of the Book'*", The Muslim World, no. 2 (1912).
- TOPALOĞLU, Bekir. "*Ahiret*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . "*Cehennem*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- TOPRAK, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat - Kabir Hayatı*, Nur Basımevi, Konya 1986.
- TOYNBEE, Arnold. *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, Matbaş, Ankara 1982.
- TRITTON, A. S. . "*Nasara*", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- et-TUBEYSÎ, Sultan Fahd. *Tahricü'l-Ehadis ve'l-Asari'l-Vakaa fi Tefsiri'l-Keşşaf li'z-Zemahşeri'ye Talik*, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî (762 h.), Dâru İbni Huzeyme, b.y. 1414 h. .
- et-TÜFÎ, Ebu'r-Rebi' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî el-Hanbelî (716 h.). *Risale fi'l-Mesalihi'l-Mürsele*, Mecmu'u Rasail fi Usûli'l-Fıkh, el-Matbaatü'l-Ehliyye, Beyrut 1324 h. .
- . *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1990.
- TUĞ, Salih. *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Doğan Ofset, İstanbul 1984.
- TURHAN, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*, Bayrak mtb., İstanbul 1987.
- TÜMER, Günay. *Hristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem*, TDV Basımevi, Ankara 1996.
- ve Abdurrahman KÜÇÜK. *Dinler Tarihi*, Minpa mtb., Ankara 1993.
- . "*Budizm*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).

- Türkiye İstatistik Yıllığı 1995*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Devlet İstatistik Enstitüsü mtb., Ankara 1996.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er. "Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı", Birikim, 43 (Kasım 1992).
- . "Türk Siyasetinin Eskimeyen Kilidi: Laiklik", Türkiye Günlüğü, 21 (1992).
- UĞUR, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Basımevi, Ankara 1992.
- ULEYŞ, Ebu Abdullah Kureyş b. Ahmed b. Muhammed (1294 h.). *Menhu'l-Celil Şerh ala Muhtasarı Seydi Halil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.
- ULUDAĞ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Yaylacılık mtb., İstanbul 1991.
- ULUTÜRK, Veli. *Kur'an'da Ehl-i Kitab*, Eko mtb., İstanbul 1996.
- ÜNAT, Faik Reşit. *Hicri Tarihleri Milâdi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1994.
- . "Oruç", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- ÜÇOK, Bahriye. *İslâmdan Dönemler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7.-11. Yıllar)*, AÜ Basımevi, Ankara 1967.
- ÜNAL, Ahmet Zeki. "Çağdaş Kur'an Yorumunda Arkoun ve Garaudy", 2. Kur'an Sempozyumu (4-5 Kasım 1995), hzr. Bilgi Vakfı, Kozan mtb., Ankara 1996.
- ÜNAL, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Muta' Nikahı", OÜF Drg., 7(1993).
- el-VAHİDİ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisaburî (468 h.). *Esbabü'n-Nüzul*, thk. es-Seyyid el-Cemil, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- VAJDA, G. : "Ahl al-Kitab", The Encyclopedia of Islam, E. J. Brill, Leiden 1986.
- el-VEKİL, Abdurrahman. *er-Ravdü'l-Ünf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bni Hişam'a Talik*, Abdurrahman es-Süheyli (581), m. y., b. y. t. y. .
- el-VENŞERİSİ, Ahmed b. Yahya (914 h.). *el-Mi'yaru'l-Mu'rab ve'l-Camiu'l-Mağrib an Fetava Ulamai İfrikayye ve'l-Endellîs ve'l-Mağrib*, thr. Dr. Muhammed Hacı'nin başkanlığında Komisyon, Dâru'l-Mağribi'l-İslami, Beyrut 1983.
- VIDA, Levi Della. "Temim", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- VİRDYARİTHİ, A. H. ve U. Ali. *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, çev. Kemal Karataş, Orhan Olset, İstanbul 1994.
- WADDY, Charis. "The People of the Book - A New Chapter in Co-operation", The Islamic Quarterly (VI), XXII (1979).
- WALTHER - BJÖRKMAN. "Şirk", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- WANG, Jianping. "Islam in Yunnan", Journal Institute of Muslim Minority Affairs, vol. 13 (2.7.1992).
- WANG-ZIN-SHAN, Celaeddin. "Çin'de İslâmiyet", İÜİET Drg., C.2 S.2-4 (1958).
- WATT, Montgomery. *Günümüzde Hristiyanlık ve İslam*, çev. Turan Koç, Eramat mtb., İstanbul 1991.
- . *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, AÜ Basımevi, Ankara 1986.
- . *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Saray mtb., Ankara 1995.
- . "Din - Siyaset Bağlantısı", çev. Turan Koç, Bilgi ve Hikmet Drg., S.12 (1995).
- WEIR, H. : "Cahiliye", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- WELLHAUSEN, Julius. *Reste Arabischen Heidentums*, Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897.
- WENSINCK (ed.), A. J. . *Miftahu Kunuzi's-Sünne*, arp. 'ya çev. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l-Hadis, b.y. t. y. .
- . *el-Mucemü'l-Müfehres li'l-Elfazü'l-Hadis en-Nebevî*, m.y., İstanbul 1988
- . "Aşûra", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Kâbe", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Meryem", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- . "Ukaz", İslam Ansiklopedisi, MEB Basımevi, İstanbul 1993.
- WILOYA, Alex Soebilo. "The Christians as Religious Community According to the Hadith", Islamochristiana, nö. 8 (1982).
- WOLF, Eric R. : "Civilization", Encyclopedia International, Grolier Incorporated, New York 1963.
- YAĞUB, Ramil ve Bessam Bereke. *Kamusü'l-Mustalahati'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1987.
- YALAR, Mehmet. *Gayrimüslim Bir Ülkede İslami Hayatın Problemleri*, m.y., İstanbul 1993.
- YAMAN, Ahmet. "Beraber Ama Nereye Kadar? - Alternatif Toplum Projesine İslam Hukuku Açısından Yaklaşım", Türkiye Günlüğü, 39 (Mart-Nisan 1996).
- . "Ebu'l-Berekât en-Nesefti ve Kenzü'd-Dekaik", Diyanet İlmî Dergi, C.29 S.1 (1993).
- YAVUZ, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

- YAVUZ, Yunus Vehbi. *"Kadınlar Velayet Hakkına Sahiptir"*, Yeni Zemin, (Haziran 1993).
- . *"Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkileri"*, Düünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, hzr. Ensar Vakfı, Bursa 16-17 Haziran 1990.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Gümüş Basımevi, İstanbul 1983.
- . *"Aşûra"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- "*Yazı*" md., Meydan Larousse, ed. Safa Kılıçoğlu, Nezihe Araz ve Hakkı Derim, Sabah mtb., İstanbul t.y. .
- YAZIR, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Elvan Ofset, İstanbul t.y. .
- YAZICI, Talip. *"Arap"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- YE'OR, Bat. *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, m.y., New Jersey 1985.
- YESEVİZEDE. *Lâisizm: İlme Göre Din-Dünya Münasebeti*, Bayrak mtb., İstanbul 1986.
- YILDIRIM, Suat. *Kur'an'da Uluhiyet*, Çevik mtb., İstanbul 1987.
- . *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Emel mtb., Ankara 1988.
- YILDIZ, Hakkı Dursun. *"Arabistan"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- . *"Arap"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Güzel Sanatlar mtb., İstanbul 1988 (Halen Çıkmaktadır).
- YUMAKOĞLU, Osman. *"Çok Kültürlü Topumlarda Entegrasyon Sorunu: Fransız ve Alman Toplumlarında Müslümanlar'a Müzakere"*, Daniel Cohn-Benidth, ç.y., Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi I (Ekim 95 - Mayıs 96), hzr. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, Prestij mtb., İstanbul 1996.
- YURDAYDIN, Hüseyin Gazi. *"İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu"*, AÜF Drg., S.27 (1985).
- YÜKSEL, Emrullah. *Kelam Dersleri*, At.Ü Basımevi, Erzurum 1986.
- ZAGLUL, Ebu Hacer es-Said b. Besyuni. *Feharistü Ehadisi ve Asari Müsned*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- . *Feharistü Kitabı Mecma'i'z-Zevaid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- ez-ZAYİD, Muhammed. *"Zendeke"*, el-Mevsuatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye, ed. Ma'n Ziyade, el-Mahedü'l-İnmai'l-Arabî, b.y. 1986.
- ez-ZEBİDÎ, Muhammed Murtaza el-Hüseynî (1205 h.). *Tâcu'l-Arâs min Cevheri'l-Kamus*, thk. Heyet, Dâru lhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1991.
- ez-ZEHEBÎ, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748 h.). *Siyeru A'lami'n-Nübela*, thk. Şuayb el-Arnaut ve Hüseyin Esed, Mütessesetü'r-Risale, Beyrut 1990.
- . *Taakkubâtü'l-Müstedrek*, (Müstedrek ile Beraber Basım), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- ez-ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım b. Ömer (538 h.). *Esasü'l-Belağa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.
- . *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y. .
- . *Ruûsü'l-Mesail*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşair, Beyrut 1987.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır (794 h.). *Habaya'z-Zevaya*, thk. Abdulkadir Abdullah el-Anî, m.y., b.y. 1993.
- ZEYDAN, Abdülkerim. *Ahkamü'z-Zimmiyyin ve'l-Müstemenîn*, m.y., b.y. 1976.
- . *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan, Yıldızlar mtb., İstanbul 1993.
- . *el-Mufassal fi Ahkami'l-Mer'e*, Mütessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- ez-ZEYLAÎ, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed (762 h.). *Tahricü'l-Ehadis ve'l-Asari'l-Vakia fi Tefsiri'l-Keşşaf li'z-Zemahşeri*, thk. Sultan Fahd et-Tubeysi, Dâru İbni Huzeyme, b.y. 1414 h. .
- ZEYN, Hasan. *Ehlü'l-Kitab fi'l-Müctema'r'l-İslami*, m.y., Beyrut 1982.
- ZEYVELİ, Hikmet. *"Kur'an Kıssaları"*, İslami Araştırmalar Drg., C.9 S.3 (1996).
- ZİHNİ, Mehmed Efendi. *Nimet-i İslâm*, m.y., İstanbul t.y. .
- ZİNSER, Hartmut. *"Modern Batılı Topumlarda Din"*, çev. Nilgün Yüce, Türkiye Günlüğü, 32 (1995).
- ez-ZİRİKLİ, Hayruddin. *el-A'lam*, m.y., b.y. t.y. .

ZUHAYLÎ, Vehbe. *Asaru'l-Harb*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1992.

———. *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmed Efe ve diğeri, Ziya Ofset, İstanbul 1991.

———. *Tefsiru'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeria*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.

———. *Usulü'l-Fikhi'l-İslamî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986.

———. "*Mevkıfû'l-İslam min ğayri'l-Müslimîn harice'l-Müctme'l-İslamî*", Muameletü ğayri'l-Müslimîn fil-İslam, el-Mecme'u'l-Melikî li Buhusi'l-Hadarati'l-İslamiyye, Amman 1989.

ez-ZÛRKANÎ, Muhammed b. Abdulbakî b. Yusuf (1122 h.). *Şerhu'z-Zürkanî ala Muvattai'l-İmam Malik*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.