



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

**KUZEY AFRİKA İBÂDİLİĞİ VE MİZÂB HAVZASINDA İBÂDÎ ISLAH
HAREKETİ**

COŞKUN BORSBUĞA

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

**Şanlıurfa
2026**



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

**KUZEY AFRİKA İBÂDİLİĞİ VE MİZÂB HAVZASINDA İBÂDÎ ISLAH
HAREKETİ**

**COŞKUN BORSBUĞA
(215270104)**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Tez Danışmanı: Prof. Dr. MUSTAFA EKİNCİ**

**Şanlıurfa
2026**

	T.C.	Doküman No: FRM-0090
	HARRAN ÜNİVERSİTESİ	Revizyon No: 03
	DOKTORA	Yayın Tarihi: 10.09.2020
	ORJİNALLİK RAPORU VE BEYAN FORMU	Revizyon Tarihi: 30.01.2024
		Sayfa No: 1 / 1

ÖĞRENCİNİN	
Öğrenci No	215270104
Adı / Soyadı	Coşkun BORSBUĞA
Anabilim Dalı/Programı	Temel İslam Bilimleri / Doktora
Tez Konusu	Kuzey Afrika İbâdîliği ve Mizâb Havzasında İbâdî Islah Hareketi

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen **Kuzey Afrika İbâdîliği ve Mizâb Havzasında İbâdî Islah Hareketi** çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 235 sayfalık kısmına ilişkin, 25/02/2026 tarihinde danışmanım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, benzerlik oranı %16'dır. Ayrıca doktora çalışması hiçbir blok kopyalama içermemektedir.

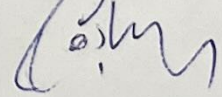
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Harran Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesini ve Harran Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Kuzey Afrika İbâdîliği ve Mizâb Havzasında İbâdî Islah Hareketi** çalışması Orijinallik Raporu alınması ve kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

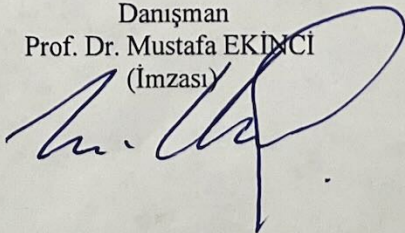
Gereğini saygılarımla arz ederim.

25/02/2026
Coşkun BORSBUĞA



Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım. 25/02/2026

Danışman
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ
(İmzası)



TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın tamamlanmasında, burada isimlerini tek tek zikredemediğim pek çok kişinin katkısı olmuştur.

Öncelikle, bilimsel titizliğiyle çalışmamın planlanmasından nihayete ermesine kadar her aşamada yakın ilgi ve desteğini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Ekinci'ye en içten şükranlarımı sunarım. Tez yazım sürecindeki değerli katkıları ve yardımları için Doç. Dr. Kadri Önemli'ye çok şey borçluyum. Ayrıca destekleri ve ayırdıkları zaman için Doç. Dr. Muhyeddin İğde ve Mizâb'ta bulunduğumuz süre zarfından bana yoldaşlık eden Arş. Gör. Ahmet Faruk Göksün'a teşekkürü bir borç bilirim.

Araştırmalarım süresince imkânlarından istifade ettiğim, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi çalışanlarına; Cezayir'in Ğardâye eyaletinde bulunduğum süre zarfında çalışmalarımı yürüttüğüm Ebî İshâk İbrahîm Eттаfeyyiş Kütüphanesi yetkililerine ve misafirperverliğiyle Ğardâye'de araştırma sürecimi kolaylaştıran Dr. İbrahim Temtilt'e minnettarım.

Son olarak, bugünlere gelmemde en büyük pay sahibi olan kıymetli anne, babama ve abim Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Borsbuğa'ya; akademik yoğunluğun getirdiği en bitkin anlarımda dahi bana sürekli cesaret veren, çalışmama ayırdığım vakti hiçbir zaman sorgulamadan daima yanımda duran sabırlı eşime ve sevgili oğluma yürekten teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
KISALTMALAR.....	iii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	3
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kavramsal Çerçevesi.....	5
1.3.1. Hâricîlik ve İbâdîliğin Erken Dönem Kökenleri ve Gelişimi.....	8
1.3.2. İbâdîliğinDoğuşu.....	17
1.4. Araştırmanın Kaynakları.....	23
2. BÖLÜMLER.....	26
2.1. Kuzey Afrika'da İbâdî Mezhebinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi.....	26
2.1.1. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (Ö. 145/762).....	26
2.1.2. İbâdîliğin Yayılmasından Önce Kuzey Afrika.....	29
2.1.3. İbâdîliğin Kuzey Afrika'ya Yayılmasına Etkileyen Faktörler.....	33
2.1.3.1. Irak Bölgesindeki Dinî ve Siyasî Çatışmalar.....	33
2.1.3.2. Kuzey Afrika'da İbâdî Mezhebinin Yayılmasına Zemin Hazırlayan Siyasî Gelişmeler.....	35
2.1.3.3. İbâdîliği Diğer Hâricî Fırkalardan Ayıran Özellik: Birlikte Yaşama Kültürü.....	36
2.1.4. İbâdîlerin Kuzey Afrika'da Yayılma Stratejileri.....	37
2.1.4.1. Hameletu'l-İlm.....	37
2.1.4.2. Ticaret ve Kültürel Etkileşim.....	39
2.1.5. İbâdîliğin Kuzey Afrika'da Kurumsallaşma Çabaları.....	40
2.1.5.1. İbâdî Mezhebinin Berberîler Arasında Yayılması ve İlk İsyanlar.....	40
2.1.5.2. İbâdî Devletine GidenSüreç.....	46
2.1.5.3. Kuzey Afrika'da İbâdî Rüstemîlerin Yükselişi.....	56
2.1.5.4. İbâdî Rüstemî DevletininYıkılışı.....	59
2.1.5.5. İbâdî Rüstemîlerin Yıkılış Nedenleri.....	60
2.1.5.6. Rüstemî Devletinin Yıkılışından Sonra İbâdîlerin Durumu	62
2.1.5.7. Azzâbe Teşkilatı.....	64
2.2. Kuzey Afrika İbâdîleri'nin Sosyo-Kültürel ve Dinî Özellikleri.....	67
2.2.1. Berberî Kabileler ve İbâdîlik.....	67
2.2.2. Kuzey Afrika İbâdîlerinin Fırkalara Ayrılması.....	69
2.2.2.1. Nükkâriyye.....	70
2.2.2.2. Halefiyye.....	74
2.2.2.3. Neffâsiyye.....	77
2.2.2.4. Hüseyniyye.....	79
2.2.2.5. Sekkâkiyye.....	81
2.2.2.6. Furâsiyye.....	82
2.2.3. Kuzey Afrika İbâdîlerinin Diğer Mezheplerle İlişkileri.....	84

2.2.3.1. İbâdî-Mutezilî İlişkileri	84
2.2.3.2. İbâdî-Şîî İlişkileri	90
2.2.4. Kuzey Afrika İbâdîlerinde Dinî İtikat.....	93
2.2.4.1. Tevhid	95
2.2.4.2. İman	100
2.2.4.3. Büyük Günah	103
2.2.4.4. Şefâat.....	105
2.2.4.5. Rü'yetullah	109
2.2.4.6. Va'd ve Vaîd	113
2.2.4.7. Menzile Beyne'l-Menzileteyn.....	116
2.2.4.8. Velâyet-Berâet ve Vakf.....	119
2.2.5. Kuzey Afrika İbâdîlerinde İmâmet Anlayışı	125
2.2.5.1. Kuzey Afrika İbâdî Anlayışında İmâmet	128
2.2.5.2. Kuzey Afrika İbâdîleri Arasında İmâmetle İlgili İhtilaflar ...	129
2.2.5.3. Kuzey Afrika İbâdîlerinde İmâmetin İlanı ve İmâmet Şartları	130
2.2.5.4. Kuzey Afrika İbâdîleri'nde İmâmet Çeşitleri	133
2.3. Günümüz Cezayir İbâdîleri: Mizâbîler ve Islah Hareketi.....	138
2.3.1. Mizâb Coğrafyası ve Tarihi	138
2.3.1.1. Mizâb Vadisinin Coğrafi Durumu	138
2.3.1.2. Mizâb Vadisinin Tarihi Geçmişi ve İbâdî Kasırları.....	138
2.3.1.2.1. Kasru'l-'Atf.....	140
2.3.1.2.2. Kasru Bennûra	141
2.3.1.2.3. Kasru Ğardâye	142
2.3.1.2.4. Kasru Benî Yezgan	143
2.3.1.2.5. Kasru Melîke.....	143
2.3.1.2.6. el-Karâra	144
2.3.1.2.7. Kasru Berriyân	145
2.3.1.2.8. Mizâb Vadisi Sakinlerinin Mu'tezile'den İbâdî Mezhebine Geçişleri	146
2.3.1.3. Mizâb Vadisinde İbâdî Nüfus	148
2.3.1.4. Osmanlılar Döneminde Mizâb İbâdîleri.....	150
2.3.1.5. Fransız İşgali Döneminde Mizâb İbâdîleri.....	154
2.3.1.5.1. Mizabîlerin Fransızlara Karşı Halk Ayaklanmalarına Katılımı	158
2.3.2. Mizâbî Islah Hareketi.....	161
2.3.2.1. Islah Hareketinden Hemen Önce Mizâb'ta Siyasî Ortam.....	164
2.3.2.2. Islah Hareketinden Hemen Önce Mizâb'ta Eğitim	166
2.3.2.3. Islah Öncesi Dinî Düzen	168
2.3.2.4. Mizâb'ta Islah Hareketinin Ortaya Çıkış Nedenleri.....	169
2.3.2.4.1. İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Islah Düşüncesinin Mizâb Toplumunu Etkilemesi.....	170
2.3.2.4.2. Cemâleddîn Efgânî'nin Kuzey Afrika'da Islah Fikrini Yayması	171

2.3.2.4.3. Mizâbî Islah Hareketinde Zeytûne ve Hicaz'ın Rolü.....	173
2.3.2.4.4. Mizâblı Öğrencilerin Tunus'taki Eğitim Serüveni.....	175
2.3.3. Mizâbî Islahın Öncü Âlim ve Mütefekkirleri.....	176
2.3.3.1. Şeyh Ebû Zekariyyâ el-Efdalî (1714 –1788) ve Islah Çabaları.....	176
2.3.3.2. Şeyh Abdülazîz es-Semîni'nin (1718-1808) Islah Çabaları..	177
2.3.3.3. Muhammed b. el-Hâc Yûsuf Ettafeyyîş'in (d. 1821- ö. 1914) Islah Çabaları.....	178
2.3.3.4. İbrâhîm Ettafeyyîş'in (d.1886- ö. 1965)IslahÇabaları.....	180
2.3.3.5. Teorik Islah Fikrinin Uygulayıcısı: Şeyh İbrahim b. Ömer el-Beyyûd (d.1899-ö.1981).....	181
2.3.4. Mizâb İbâdîlerinde Dinî Islahın Toplumsal ve Kültürel Tezahürleri.....	184
2.3.4.1. Islahçılar İle Muhafazakârlar Arasındaki Mücadeleler.....	185
2.3.4.2. Bid'at ve Tasavvufa Karşı Mücadele.....	187
2.3.4.3. Mizâb İbâdî Eğitiminde Islâh Çalışmaları.....	189
2.3.5. Günümüz Mizâb İbâdîlerinin İlmî ve Mezhebî Sürekliliğini Sağlayan Toplumsal Yapı ve Kurumlar.....	191
2.3.5.1. Mizâb İbâdîlerinin Toplumsal Sistemi: Azzâbe ve Alt Halkalar.....	191
2.3.5.2. İbâdî Islahçıların Eğitim Merkezi: Ma'hedu'l-Hayat.....	194
2.3.5.3. Cem'iyetu'l-Islah.....	196
2.3.5.3.1. Medresetu'l-Islah.....	198
2.3.5.4. Meclisu 'Ammî Said.....	199
2.3.5.5. Meclisu'l-'Avvâm/ Meclisu'l-'Arş.....	199
3. SONUÇLAR.....	202
KAYNAKLAR.....	205
ÖZGEÇMİŞ.....	222
EKLER.....	223

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KUZEY AFRIKA İBÂDİLİĞİ VE MİZÂB HAVZASINDA İBÂDÎ ISLAH HAREKETİ

COŞKUN BORSBUĞA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışman: Prof. Dr. MUSTAFA EKİNCİ

Yıl: 2026, Sayfa : 232

Bu çalışma, Kuzey Afrika İbâdiliğinin tarihsel gelişimini, sosyo-kültürel dinamiklerini ve Mizâb Vadisi merkezli modern Islah hareketlerini bütüncül bir perspektifle analiz eder. Araştırmada, İbâdiliğin kökenleri, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'nin doktriner sistemleşmedeki rolü ve temel paradigmlar incelenmiştir. Kuzey Afrika'nın İbâdilik öncesi durumu resmedilerek; mezhebin Berberî kabilelerle etkileşimi, kurumsallaşma süreçleri, iç bölünmeleri ve Şîî, Mu'tezilî, Sufî çevrelerle temasları değerlendirilmiştir.

İbâdî akaidinin temelini oluşturan iman, tevhid, büyük günah, şefaat, va'd-va'îd ve velâyet-berâet kavramları ile imâmet anlayışı teolojik bir çerçevede ele alınmıştır. Tezin odak noktalarından Mizâb Vadisi'nin tarihsel gelişimi; yerleşim düzeni (kasırlar), Osmanlı ve Fransız sömürge dönemlerindeki dönüşümü üzerinden analiz edilmiştir. Bu mecrada filizlenen Islah hareketi; Ettafeyyîş, İbrâhîm Beyyûd ve Ebû Yekzân gibi öncülerin ilmî ve toplumsal faaliyetleri ekseninde tetkik edilmiştir. Son olarak, günümüz Mizâb İbâdiliğinin kurumsal yapıları ve modern dünyadaki varoluş stratejileri tespit edilmiştir. Çalışma, Kuzey Afrika İbâdiliğini tarihsel, sosyo-dinî ve modern boyutlarıyla kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.

ANAHTAR KELİMELEER: İslâm Mezhepleri Tarihi, Kuzey Afrika, İbâdilik, Mizâb, Islah, Şeyh Beyyûd

ABSTRACT
DOCTORATE THESIS
NORTH AFRICAN IBADISM AND THE IBADI REFORM
MOVEMENT IN THE MZAB VALLEY

COŞKUN BORSBUĞA

HARRAN UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE EDUCATION
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

Thesis Supervisor: Prof. Dr. MUSTAFA EKİNCİ

Year: 2026, Page : 232

This study analyzes the historical development of North African Ibādism, its socio-cultural dynamics, and the modern reform movements centered in the Mzab Valley from a holistic perspective. It examines the origins of Ibādism, the role of Abū ‘Ubayda Muslim b. Abī Karīma in the doctrinal systematization of the school, and its foundational paradigms. By portraying the pre-Ibādī condition of North Africa, the study evaluates the interaction of the school with Berber tribes, its processes of institutionalization, internal schisms, and its engagements with Shī‘ī, Mu‘tazilī, and Şufīrī circles.

The principal theological concepts of Ibādī doctrine faith, divine unity (tawḥīd), the grave sinner, intercession, the doctrine of promise and threat (wa‘d-wa‘īd), loyalty and dissociation (walāya-barā’a), and the theory of imamate are addressed within a systematic theological framework. The historical development of the Mzab Valley, a central focus of the dissertation, is analyzed through its settlement pattern (qaṣr). The reform (iṣlāḥ) movement that emerged in this context is examined through the scholarly and social activities of leading figures such as al-Aṭfayyish, Ibrāhīm Bayyūḍ, and Abū al-Yaqzān. Finally, the institutional structures of contemporary Mzab Ibādism and its strategies of existence in the modern world are identified. The study presents North African Ibādism comprehensively in its historical, socio-religious, and modern dimensions.

KEYWORDS: History of Islamic Sects, North Africa, Ibādism, Mzab, Reform, Shaykh Bayyūḍ

KISALTMALAR

AAFU	Annals of the Faculty of Arts
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	bin, ibn (oğlu)
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
H.	Hicrî
Hz.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
M.	Miladî
s.	Sayfa
s.a.v	Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	ve diğerleri
vb.	Ve benzeri ve benzerleri
vd.	ve devamı

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu araştırma, Kuzey Afrika İbâdîliğinin tarihsel gelişimini, mezhebî yapısını, bölgedeki sosyo-kültürel dönüşümleri ve özellikle 18. yüzyıldan itibaren Mizâb Vadisi'nde teşekkül eden modern İslah hareketinin ortaya çıkışı, gelişimi ve toplumsal yansımalarını ele almaktadır. Çalışmanın temel konusu, İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan Haricî geleneğin mutedil bir yorumu olan İbâdîliğin Kuzey Afrika'daki serüvenini; bu serüvenin hem tarihî hem teolojik hem de sosyo-kültürel boyutlarını çok katmanlı bir perspektifle incelemektir. Bu çerçevede, Kuzey Afrika'da kurulan Rüstemî Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına, gizli imamet döneminin pratiklerinden Azzâbe teşkilatının ortaya çıkışına, bu teşkilatın Mizâb toplumundaki işlevlerine, nihâyet modern dönemde İslah hareketinin Azzâbe yapısıyla yaşadığı gerilimlere ve sonrasında oluşan uzlaşma durumuna kadar uzanan geniş bir tarihsel hat çalışmanın eksenini oluşturmaktadır.

Çalışmanın temel amaçlarından biri, İbâdîliğin Berberî toplumundaki etki alanını, mezhebin bölgedeki teşkilatlanma biçimlerini ve zaman içerisinde maruz kaldığı dönüşümü incelemektir. Bu eksenle Berberî kabile yapısı, kabileler arası ilişkiler, İbâdîliğin bölgeye hangi güzergâhlardan ve hangi sosyal vasıtalarla nüfuz ettiği, mezhebin burada nasıl bir kabul gördüğü ve hangi toplumsal yapılara uyum sağlayarak kökleştiği gibi hususlar araştırmamızın temel konularındandır. İbâdîllerin VIII. ve IX. yüzyılda Berberî kabileleri ile kurdukları ilişkiler, mezhebin yayılmasında belirleyici olmuş; Hameletu'l-ilm teşkilatı, ticaret ve ilmî ağlar mezhebin bölgedeki yayılmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla çalışma, dinî hareketlerin yerel kültürle karşılaşması ve bu karşılaşmanın ürettiği yeni dinî-toplumsal kimlik formlarını inceleyen disiplinler arası bir zemine oturmaktadır.

Rüstemî devlet tecrübesi, mezhebin bölgesel güç olarak yükselişini temsil ederken; aynı devletin yıkılışı, İbâdî toplumunun siyasî merkezden çekilerek daha yerel yapılara çekildiği yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu dönemde imâmetin yerini Azzâbe teşkilatı, kabile meclisleri, 'Ammî Saîd Meclisi gibi yerel kurumlar almıştır. Bu yapılar, dinî ve toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamakta önemli rol oynamışlardır. Dolayısıyla çalışmamız, mezhebin siyasî otorite kaybı sonrasında nasıl

bir dinî-toplumsal örgütlenmeye yöneldiğini ve bu örgütlenmenin Kuzey Afrika'nın zorlu coğrafi ve siyasî şartları içinde nasıl bir dayanıklılık modeli oluşturduğunu analiz etmektedir. Böylelikle, mezhepleri sadece teolojik boyutlarıyla değil, toplumsal, coğrafi ve kurumsal boyutlarıyla anlaşılmasının gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

Çalışmanın kapsamını genişleten en önemli boyut ise, modern dönemde Mizâb'ta ortaya çıkan İslah hareketidir. XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasında yaygınlaşan tecdid, terakki ve ıslah söylemlerinin Mizâb'a nasıl sirâyet ettiği; Şeyh Ebû Zekariyyâ el-Efdalî, Şeyh Abdülazîz es-Semînî, Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş (el-Kutb), İbrahim Ettafeyyîş ve nihâyet Şeyh İbrahim Beyyûd gibi isimlerin bu süreci nasıl yönlendirdikleri incelenmektedir. Bu minvalde eğitimin ıslahı, toplumsal yenilenme, dinî bid'atlerin temizlenmesi, tarikat ve hurafelerle mücadele, modern pedagojik yöntemler, kızların eğitimi ve yeni sivil cemiyetlerin doğuşu gibi konular araştırmanın temel alt başlıklarını oluşturmaktadır. İslahatçılar ile Muhâfazakarlar arasındaki entelektüel tartışmalar, sosyal ve kurumsal mücadeleler, sömürgecilik döneminin baskıları bağlamında değerlendirilmekte; bu mücadelelerin Azzâbe teşkilatı, gençlik hareketleri, eğitim kurumları ve toplumsal normlar üzerindeki etkileri analiz edilmektedir.

Araştırmamız ayrıca, Medresetu'l-İslah ve Ma'hedu'l-Hayât gibi modern eğitim kurumlarının kuruluşu, örgütlenmesi, müfredatı ve mezhebin sürekliliğine olan katkılarını da içermektedir. Bu kurumlar, günümüz İbâdî toplumunun mezhebî kimliğini muhafaza eden, ilmî ve ahlakî sürekliliğini sağlayan modern yapılar olarak ele alınmaktadır. Aynı şekilde, günümüz Mizâb İbâdî toplumunun ilmî, dinî ve kültürel devamlılığını sağlayan toplumsal yapılar olan Azzâbe teşkilatı, kadın ve gençlik halkaları, gönüllü sosyal yapılar da araştırmanın kapsamına dâhildir.

Bütün bu unsurlar bir araya geldiğinde çalışmamız, tek bir başlıkla sınırlı olmayıp; İbâdîliğin Kuzey Afrika'daki tarihsel köklerini, toplumsal örgütlenmelerini, düşünce evrelerini, modern dönemdeki dönüşümünü ve güncel yansımalarını bütüncül bir çerçevede inceleyen geniş bir yapıyı kapsamaktadır. Çalışmamızın kapsamı, hem tarihsel, hem sosyolojik hem de teolojik boyutları içeren disiplinler arası bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bu yaklaşım, İbâdîliğin sadece bir mezhep olarak değil, aynı

zamanda bir toplum, bir kültür ve bir hayat tarzı olarak Kuzey Afrika'daki yerini anlamayı da amaçlamaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın temel amacı, İbâdîliğin Kuzey Afrika'daki tarihsel köklerini, bölgedeki sosyo-kültürel ve teolojik gelişimini, özellikle de Mizâb Vadisi'nde ortaya çıkan modern İslah hareketinin dinî, sosyal ve kurumsal tezahürlerini sistemli bir şekilde incelemektir. Çalışma, İbâdîlik gibi erken dönem İslâm düşüncesinin köklü fırkalarından birinin, tarihsel süreç içinde geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı; bu dönüşümlerin yalnızca teolojik tartışmalarla değil, aynı zamanda coğrafya, siyaset, toplum yapısı ve ekonomik şartlarla ilişkili olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan araştırma, İslâm Mezhepleri Tarihi alanına hem teorik hem de metodolojik düzeyde katkı sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmanın en önemli amaçlarından biri, İbâdîliğin Kuzey Afrika'daki varlığını sadece bir “mezhebî kimlik” olarak değil, aynı zamanda bir “toplumsal organizasyon modeli” olarak analiz etmektir. Bu doğrultuda Mizâb Vadisi, tarih boyunca İbâdîliğin en güçlü biçimde temsil edildiği coğrafyalardan biri olarak dikkati çekmektedir. Buradaki toplumsal yapılar, kurumsal işleyişler, dinî pratikler, eğitim kurumları ve sosyal sistemler mezhebin sürekliliğini sağlayan temel unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Araştırmanın amacı, bu unsurları tarihsel süreklilik ve değişim evreleriyle beraber ortaya koymak; Rüstemî Devleti'nden modern döneme kadar uzanan geniş bir zaman dilimini dikkate alarak İbâdîliğin dönüşüm dinamiklerini anlamak ve açıklamaktır.

Çalışmanın bir diğer amacı, modern dönemde Mizâb'da şekillenen ıslah düşüncesinin kökenlerini, gelişim sürecini ve İbâdî toplum yapısı üzerindeki etkilerini analiz etmektir. XIX. yüzyıl sonlarında İslâm dünyasında yaygınlaşan yenileşme, tecdid ve modernleşme fikirleri; Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'un temsil ettiği yeni düşünce çevreleri; Tunus Zeytûne Üniversitesi ve Hicaz merkezli ilmî hareketlerin Mizâb üzerindeki etkileri bu perspektifte çalışmanın odağını oluşturmaktadır. Amacımız bu geniş ıslahatçı hareketin Mizâb'daki yansımalarını, yerel ulemanın ıslah karşısındaki tutumunu, muhâfazakar yapılarla yenilikçi

yaklaşımlar arasındaki çatışmaları ve nihâyet dinî-kurumsal dönüşümün Mizâbî toplumu nasıl etkilediğini incelemektir.

Çalışmamız, yalnızca dinî ve fikrî dönüşümleri değil, aynı zamanda toplumsal kurumların bu dönüşümdeki rollerini de analiz etmeyi amaçlamaktadır. Azzâbe teşkilatı, ‘Ammî Saîd Meclisi, aşiret meclisleri, arâfî halkaları, medreseler, modern eğitim kurumları, gençlik ve kadın halkaları gibi yapılar, İbâdî toplumunun kimliğini koruyan ve yeniden üreten mekanizmalar olarak çalışmanın merkezinde yer almaktadır. Bu kurumların işleyişi, tarihsel kökenleri ve modern dönemde geçirdikleri dönüşümler incelenerek, mezhebin yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda güçlü bir toplumsal örgütlenme modeli olduğu ortaya konmaktadır.

Erken dönemde İbâdîliğin Haricîlik ile ilişkisi, Mutezile ile fikrî etkileşimleri, Sünnî-Mâlikî çevrelerle temasları ve Şîî-Fatimî hâkimiyetiyle yaşanan tarihsel çatışmalar, mezhebin düşünsel ve kurumsal gelişimini doğrudan etkilemiştir. Çalışma, bu ilişkilerin mezhep kimliğini nasıl şekillendirdiğini, mezhep içi ayrışmaların ortaya çıkışındaki rolünü ve farklı bölgelerdeki İbâdî topluluklar arasında ne tür farklılaşmalar meydana getirdiğini açıklamayı hedeflemektedir.

Bu araştırmamızın önemi, İbâdîlik üzerine yapılan çalışmalarda üzerinde pek de durulmayan birtakım eksiklikleri gidermeyi amaçlamasından kaynaklanmaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında İbâdîliğin Kuzey Afrika’daki tarihsel etkisi çoğu zaman göz ardı edilmiş; Kuzey Afrika’nın yerel dinamikleri, kabile yapısı ve coğrafi şartların mezhep üzerindeki etkisi yeterince analiz edilmemiştir. Bu çalışmamızla İbâdîliğin Kuzey Afrika’daki kökleşmesini ve buradaki toplumsal dayanıklılık mekanizmalarını ortaya koyarak, mezhebin tarihsel gelişimine dair daha kapsamlı bir çerçeve sunmayı ve bu konularda üzerinde durulmayan, eksik bırakılan hususlardaki kapalılığı gidermeyi hedeflemekteyiz.

Araştırmamızın bir diğer önemi, modern dönemde Mizâbî Islah hareketi üzerine yapılan çalışmaların sınırlı oluşuyla ilgilidir. Özellikle Fransız sömürge döneminin eğitim, kültür ve dinî pratikler üzerindeki etkileri; Islah hareketinin toplumsal yankıları; Şeyh İbrahim Beyyûd gibi modern dönemin öncü alimlerinin rolü; Cem‘iyyetu’l-İslah ve Ma‘hedu’l-Hayat gibi kurumların kuruluşu ve gelişimi gibi konular literatürde bütünlüklü bir biçimde ele alınmamıştır. Bu çalışma, tarihsel

kaynaklar, İbâdî literatürü, modern dönem süreli yayınları ve yerinde gözlem verilerini birlikte değerlendirerek bu eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamız ayrıca, dinî kimliklerin zaman içinde nasıl dönüştüğüne de ışık tutacaktır. İbâdîliğin tarihsel süreçteki değişimi, mezhep kimliklerinin statik değil, dinamik ve çok katmanlı yapılar olduğunu gösteren önemli bir örnek sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, yalnızca İbâdîliği anlamaya katkı sunmakla kalmayacak; aynı zamanda İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininin genel metodolojisine de katkı sağlayacaktır. Mezheplerin yalnızca fikrî yönleriyle değil, toplumsal örgütlenme biçimleri, coğrafya ile ilişkileri, ekonomik yapı ile etkileşimleri ve modern dönemle kurdukları bağlar üzerinden incelenmesi gerektiğini gösteren çok yönlü bir yaklaşım sunacaktır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kavramsal Çerçevesi

Her disiplin, kendi araştırma nesnesinin doğası tarafından belirlenen özel yöntemler ve kavramsal araçlarla şekillenir. Bu durum, bilim dallarının yalnızca konularına göre değil, aynı zamanda bilgi üretim süreçlerine göre de birbirinden ayrılmasına yol açar. İslâm Mezhepleri Tarihi, ilahiyat bilimleri içerisinde hem konu alanı hem yöntemsel yaklaşımı bakımından özel bir yere sahiptir. Bu alan, İslâm düşünce geleneğinde ortaya çıkan mezheplerin, hareketlerin ve fikrî yönelimlerin tarihî seyrini, gelişim aşamalarını ve toplumsal etkileşimlerini kapsamlı bir şekilde incelemeyi amaçlar.¹ İslâm Mezhepleri Tarihi mezheplerin gelişimini yalnızca dogmatik bir sistem olarak değil, aynı zamanda insanî, siyasî, kültürel ve sosyal ilişkiler ağının içinde ortaya çıkan dinamik bir süreç olarak görür.² Bu disiplinin belki de en dikkat çeken özelliği, araştırmacının mezhepler karşısında mümkün olan düzeyde tarafsızlık ve nesnellik ilkesini gözetmesidir. İslâm Mezhepleri Tarihi, bir mezhep veya düşünceyi doğrulama ya da yanlışlama amacı taşımaz; tam aksine, söz konusu mezhebi kendi koşulları içerisinde, kendi kaynakları, sosyal gerçekliği ve tarihsel bağlamı üzerinden anlamaya çalışır. Bu nedenle araştırmacının görevi, incelediği mezhebi yargılamak değil, onun nasıl doğduğunu, hangi şartlarda geliştiğini, hangi entelektüel ve toplumsal mirası taşıdığını bilimsel bir titizlikle ortaya

¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 27.

² Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 9.

koymaktır.¹ Mezheplerin tarihi, özünde bir fikirler ve pratikler tarihidir; bu fikirlerin hangi coğrafyalarda nasıl anlamlar kazandığını ve nasıl dönüşümlere uğradığını açıklığa kavuşturmak araştırmanın merkezinde yer alır. İslam Mezhepleri Tarihinin yöntemsel temelini, bir mezhebi anlamının ancak onun birinci el kaynaklarıyla doğrudan temas kurmakla mümkün olduğu düşüncesi oluşturur. Çünkü mezhepler, mezhep dışı kaynaklarda çoğu zaman polemiklerin, siyasî gerilimlerin veya tarihsel rekabetlerin gölgesinde tanımlanmışlardır. Bu durum özellikle İbâdîlik gibi tarih boyunca Hâricîlik kategorisi altında değerlendirilen mezhepler için belirginleşmiştir. Hariciliğin İslâm kültür tarihinde büyük oranda olumsuz çağrışımlarla anılması, İbâdîlik hakkında doğru bilgiye ulaşmayı zorlaştırmakta; yüzeysel bilgi kırıntılarının gerisindeki tarihsel gerçekliği kavramayı da güçleştirmektedir.² Bu nedenle, mezhebin kendi literatürüne müracaat etmek, araştırmanın en sağlam yöntemsel adımıdır. Kaynaklarla çalışırken yalnızca içerik analizine değil, kaynakların tarihsel bağlamına, yazıldığı dönemin siyasî atmosferine, yazarın toplumsal konumuna, hatta kullandığı kavramların dönemin dilsel ortamındaki anlam aralığına odaklanmak gereklidir.³ Çünkü bir metinde kullanılan bir kavram, sonraki dönemlerde bambaşka bir içerikle karşımıza çıkabilir. Kavramların sabit olmadığı, aksine zaman ve mekâna göre sürekli anlam değiştirerek dönüştüğü göz önünde bulundurulmalıdır.⁴ Çalışmamız üzerinden örnek vermek gerekirse; “Hâricî”, “İbâdî”, “Ashâbî Kuûd”, “İmâmet”, “Nimet küfrü”, “Azzâbe”, “Hameletu'l-ilm”, “Mizâb” “İslah” “Muhafız”, “Kasır” gibi terimlerin tarih boyunca farklı bağlamlarda farklı anlamlara büründüğü bilinmektedir. Dolayısıyla bir kavramı yanlış bağlamda ele almak, tüm araştırmanın yanlış bir zemine oturmasına neden olabilir.

İslâm Mezhepleri Tarihi'nde “süreç odaklı yaklaşım” temel bir metodolojik araç haline gelmiştir. Mezhepler, durağan yapılar değil, sosyo-kültürel şartlara göre sürekli değişen, dönüşen ve yenilenen dinamik yapılardır. Aynı mezhep, farklı coğrafyalarda gibi farklı kurumsal yapılar geliştirebilir, “Azzâbe” gibi farklı liderlik

¹ Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi* (Ankara: Ensar, 2016), 445-458; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 32.

² Hasan Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslâm Bilimlerinde Yöntem* (Ankara, 2007), 19-20.

³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik ilişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 33.

⁴ Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 34.

modelleri ortaya çıkarabilir. “‘Ammî Said meclisi” gibi farklı toplumsal pratikler üretebilir. Buna istinaden mezhebin tarihini, ortaya çıktığı ilk dönemden modern döneme kadar uzanan geniş bir süreç içerisinde, kesintisiz bir değişim hattı olarak değerlendirmek gereklidir.¹

Kuzey Afrika’da özellikle Mizâb’ta İbâdî varlığı ele alınırken de bu süreç yaklaşımı merkeze alınmıştır. Mezhebin bölgedeki serüveni, sosyal yapıları, kabile ilişkileri, coğrafi faktörler ve siyasî gelişmeler ışığında analiz edilmiştir. Mizâb Vadisi’nin coğrafi yapısının (çöl ortamı, dağlık alanlar, kasır sistemi, su kaynaklarının düzenlenişi vb.) mezhebin korunmasına ve kurumsal yapılarının gelişmesine nasıl bir katkı sunduğu incelenmiştir. Aynı şekilde kabile örgütlenmesi, geleneksel yönetim birimleri, İslah hareketi ile beraber Azzâbe halkası ve ‘Ammî Saîd Meclisi gibi kurumsal mekanizmaların mezhep kimliğinin sürekliliğine etkisi de göz önünde bulundurulmuştur. Bu kurumların her biri, İbâdîliğin hem dinî hem sosyal hem de siyasî yapısını şekillendiren temel bileşenler olarak analiz edilmiştir.

Çalışmamız yalnızca literatür analizine dayandırılmamış; saha araştırmaları ve yerinde gözlemlerle desteklenmiştir. Bu çerçevede bölgedeki eğitim kurumları, camiler ve mezhebî organizasyonlar doğrudan incelenmiş; kurumsal yapılar ile dinî pratikler sahada gözlemlenmiştir. Gerçekleştirilen saha ziyareti, İbâdî toplumun gündelik hayattaki dinî uygulamalarını, ritüellerini, sosyal ilişkilerini ve kimlik inşasını yerinde müşahade etme imkânı sağlamıştır. Bu yöntemsel yaklaşım, araştırmanın hem analitik derinliğini hem de bulgularının güvenilirliğini önemli ölçüde artırmıştır.

Kuzey Afrika İbâdîliğini anlamak için Hâricîlik ve İbâdîlik kavramları ve erken dönem kökenlerinin ele alınması büyük ehemmiyet arz etmektedir.

1.3.1. Hâricîlik ve İbâdîliğin Erken Dönem Kökenleri ve Gelişimi

Bir söylemin ilk belirleyici unsuru, dayandığı terminolojik ve kavramsal çerçevedir. Söylemi inşa eden temel yapı, kullanılan terimler ve bu terimlerin arka planındaki anlam dünyasıdır. Zira herhangi bir söylem, ancak belirli kavramlar üzerinden ve bu kavramların yüklenmiş olduğu anlamlara göre teşekkül eder.

¹ Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, 20.

Dolayısıyla bir söylemi anlamak ya da çözümlemek için öncelikle onun yaslandığı terminolojiyi ve bu terminolojinin ürettiği kavramsal evreni tahlil etmek gerekir. Çünkü kavramsal çerçeve, söylemin muhtevasını, sınırlarını ve ideolojik yönelimini tayin eden asli zemini oluşturur. Nitekim konumuzda olduğu gibi siyasî ve ideolojik gerilimlerle örülü alanlarda karşılaşılan ilk sorun, bir mezhep ya da hareketin nasıl isimlendirileceği ve bu isimlendirmeye hangi anlamların yükleneceği meselesidir. Çünkü bu isimler ortaya çıktıkları ilk devirlerden itibaren taraflar arasındaki sürtüşme ve çatışmanın araçlarından biri haline gelmiştir. Tarafların söylemleri, kendi tercihlerini meşrulaştıran bir anlam türü oluşturma ve bununla birlikte karşı tarafın söylemlerini işlevsiz ve geçersiz kılma işlevi gören bir başka anlam türü oluşturma üzerine kuruludur. Bu “ben”i olumlayan ve doğrulayan anlamlarla isimler üreterek hakikati temsil ettiğini teyit eden ve böylelikle kendi varlığını ve tahakkümünü destekleyen bir strateji ile yapılır. Bunun ardından “öteki”ni olumsuzlayan ve muhalefete mahkum eden anlamlarla isimler üreterek onu yanlış kılan, böylece onu düşünsel olarak fıkirden ve fizikî olarak da toplumdan izole etmeyi kolaylaştıran bir hedef ve strateji devreye girer. Bundan dolayı terimler ve kavramlar, teorik olarak neyi tesis ettiklerinin ve tarihsel arka planlarında neyi barındırdıklarının farklı anlamları açıklığa kavuşmadığı sürece bir problem olarak var olmaya devam ettireceklerdir.¹

Terimsel ve kavramsal problem, anlamların kuruluş anında şekillenen ve daha sonra alışkanlık dolayısıyla donuklaşmış, ancak ideolojik alt yapısı ortadan kalkmamış olan yan anlamlardan kaynaklanır. Bu anlamlar, söylemin incelenmesi, sorgulanması ve yapısının çözülmesi ile ortaya çıkar. Bu bakımdan “Hâricîler” için muarızları tarafından kullanılan isimler ve Hâricîler’in kendileri için kullandıkları isimler, tarihsel ve ideolojik referansları açısından çeşitli olmanın yanı sıra bazen çelişkili de olabilmektedirler.

Hâricîlik için kullanılan isimlerin başında el-Havâric (الخوارج) kavramı gelmektedir. Bu isim, çeşitli ideolojik referanslar dikkate alındığında farklı anlamlar ifade etmektedir. Bu anlamların tarihsel kökenleri, İslâm’ı anlama ve uygulama konusunda belirli özellikler taşıyan bir grup için belirleyicidir. Bu isimlendirmenin

¹ Bu konu ile alakalı olarak geniş bilgi için bk.: Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2021), 23, 24, 128 vd.; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2008), 369, 385; Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, 446.

ifade ettiği anlam dikkate alındığında, en yaygın olanı muarızların bu söylemi ortaya attığı ve toplumun büyük bir kısmının da bunu kabul ettiği anlamdır. Buna göre “Hâricî” ismi, çoğunluğun üzerinde uzlaştığı hakikatin dışına çıkan topluluk demektir.

Geç dönem ve yaygın lügatlerde “Hâricîler” şu şekilde tanımlanmaktadırlar: Bunlar, Sıffin savaşından sonra Hz. Ali’den veya insanlardan, dinden ve hakikatten ayrılmaları sebebiyle bu ismi almışlardır. Tabii olarak bu ayrılığın ne olduğu değil; asıl önemli olan doğru olanın terk edilmesi ve yanlışla sapılması meselesidir.¹ Burada dikkat çekici bir husus daha vardır. İlk Arapça lügatlerden Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) tarafından yazılan *Kitâbu’l-Ayn*’ında bu terimin veya kavramın “خ ر ج” maddesinde yer almamasıdır. Bunun yerine “ح ر ر” maddesinde “Harûriyye” terimi ve “ح ك م” maddesinde “Muhakkime” terimi bulunur ki bunlar Hâricîler için kullanılan ilk isimlerdir. Ancak daha sonraki fırka kitapları ve lügatler bu kavramın “hakikatten çıkış” anlamına dayanmaktadır.² Şehristanî bu konuda daha geniş bir genelleme yaparak şöyle der: “Cemaatin üzerine ittifak ettiği hak imama isyan eden herkes Hâricîdir. Bu ister sahâbe döneminde râşid halifelere karşı olsun ister sonrasında tabiîn döneminde, ya da herhangi bir zamanın imamına karşı çıkanlar olsun aynıdır”.³ Burada karşı çıkış, siyasî anlamda bir tepki olup meşru halifeye karşı çıkma veya çoğunluğun kabul ettiği imama isyan etme anlamındadır. Bu anlam, Hz. Ali’ye karşı çıkıp onun saflarından ayrılma gibi dar bir çerçeveden çıkıp, daha sonra bütün ümmeti ve zamanları kapsayan bir anlam genişlemesine uğramıştır.

Muarız kaynaklarda bu anlamın yoğunlaşmasının en önemli nedeni hadislerde kayıtlı olan sözlü mirasın işlevsel olarak düzenlenip kullanılmasıdır. Hadis kitaplarında Hâricîler için özel bölümler⁴ ve onlarla nasıl başa çıkılacağına dair hadisler bulunur. Bu hadisler, cemaatin dışına çıkma eylemini haktan, hakikatten ayrılma ve sapkınlık ile ilişkisini ele alır. Söz konusu bu hadislerin birinde Allah

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed ‘Avd Mir‘ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâssî’l-‘Arabî, 2001), 7/50; Ebû Nâsir İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh ve Tacü’l-Lügat*, thk. Ebû Nâsir İsmail (Beyrut: Daru’l-İlm li’l Melayîn, 1979), 309; Muhammed b. Mukerrem b. Manzur, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dar Sader, 1993), 15/808; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kamûs* (Kuveyt: Dab‘atu’l-Kuveyt, 1987), 9/517.

² Nâciye el-Verîmî Bu‘cile, *el-İslâmu’l-Hâricî* (Beyrut: Daru’t-Tali‘a, 2006), 30.

³ Muhammed b. Abdu’l-Kerîm Şehristanî, *El-Milel ve’n-Nihal*, thk. Kisra Salih Ali (Dimeşk: Resalah Puplishers, 2015), 133.

⁴ Ebû Abdullah b. Muhammed Ebi’l-Hasan İsmâîl b. İbrahim b. el-Mugire Buhârî, *el-Camiu’s- Sahîh "Babu Katli Havâric"* (Mısır: el-Metba‘atu’l-Kübra el-Amiriyye, 1422).

resulü, “Son zamanlarda genç ve saf akıllı bir grup insan çıkacak, onların imanı boğazlarını geçmeyecek”; bir diğerinde “Kur’ân-ı Kerîm’i okuyacaklar ama imanları boğazlarını geçmeyecek”¹ buyurmuştur. Bu ve benzeri hadisler ve bağlamlar; “Hâricî” kavramının Sünnî literatürde, hakikati ve ana yolu kaybetmiş, davranışlarında düzeni bozan gruplar için kullanılması ile neticelenmiştir.

“Hâricî” kavramı, Sünnî literatürde genellikle olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır. Ancak İbâdî kaynaklarda, bu terim başlangıçta daha müsbet bir bağlamda ele alınmıştır. Nitekim İbâdî âlimler, Hâricî kelimesinin ilk dönemlerde övücü bir anlam taşıdığını belirtmişlerdir. Onlara göre bu isim Allah yolunda savaşa çıkan bir topluluğu ifade etmekteydi. Bu yaklaşımı, Kur’ân-ı Kerîm’den, “*Eğer savaşa çıksalardı bunun hazırlığını yaparlardı*”² ve devamında “Fakat Allah onların harekete geçmesini istemedi ve onları oturmaya sevk etti” âyetleri ile desteklemişlerdir. Hâricî terimi, zamanla muhaliflerle savaşmayı reddedenler için kullanılan “القعدة” (oturanlar) ifadesinin zıddı olarak, yani muhalifler karşı harekete geçenler anlamında özel bir anlam kazanmıştır.³ Bu durum kavrama tarihî süreç içerisinde farklı ideolojik anlamlar yüklendiğini göstermektedir.

Yine bazı eski dil kullanımlarında “Hâricî” teriminin Allah yolunda savaşan toplulukları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Abdullah b. İbâd (ö. 86/705) tarafından kaleme alınmış eski bir metinde, kendi seleflerinin benimsediği ilkeler açıklandıktan sonra şöyle denilmektedir “Onlar bu ilkelere göre hareket eder ve bu yolla anılırlardı. Onları tanıyanlar ve durumlarını bilenler, onların Allah yolunda en iyi işleri yapan ve en şiddetli şekilde savaşanlar olduklarını bilirler. İşte bunlar Hâricîler’in en hayırlılarıdır.”⁴ Bu ifadede kullanılan üstünlük sıfatı, terimin hicrî ilk asırda Hâricîler tarafından Allah yolunda mücadele eden veya savaşan topluluk anlamında kullanıldığını göstermektedir.

¹ Buhârî, *el-Camiu’s-Sahîh*, “Menâkıb”, 25 ; Ebü’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-kuşeyrî en-Nîsâbü’rî Muslim, *Sahîhu Muslim*, “Zekat”, 154, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Cidde; Beyrut: Dâru’l-Minhâc; Dâru Tavki’n-Necât, 1433).

² Tevbe, 9/46.

³ Sâlim b. Hamd b. Süleymân el-Hârisî, *el-Ukûdu’l-Fiddiyye fî Usulu’l-İbâdiyye* (Maskad: Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe Ummân, 1438), 77.

⁴ Ebü’l-Fazl Ebü’l-Kasım Muhammed b. İbrâhîm Berradî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fî ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, thk. Ahmed b. Saûd es-Seyyâbî (Londra: Dâru’l-Hikma, 2014), 165; Bu’cile, *el-İslâmu’l-Hâricî*, 37.

Nihaî olarak “Hâricî” terimi, başlangıçta daha nötr ya da olumlu anlamlar taşımasına rağmen, zamanla Müslümanlara karşı şiddette aşırıya giden gruplar tarafından benimsenip kullanılması, terimin olumsuz anlamlarla yaygınlaşmasına sonrasında da bu müsbet anlamlarının zamanla silinmesine ve yok olmasına neden olmuştur. Bu süreçte özellikle Hâricî fırkalardan Ezârika ve Necâdât gibi aşırı grupların bu terimi sahiplenmesi, terimin aşırı ve isyankâr oluşumlarla özdeşleşmesine yol açmıştır.¹ Bu fırkaların siyasî ve askerî eylemleri, Hâricî teriminin İslâm dünyasında giderek daha menfi bir çerçevede algılanmasına sebebiyet vermiştir. Sonuç olarak, terimin ilk dönemlerdeki daha olumlu bağlamı, tarihsel süreçte bu aşırı fırkaların hareketleri neticesinde silinmiş ve Hâricî kavramı, daha çok anarşi, aşırılık ve özellikle fitne ile özdeşleştirilen bir nitelik kazanmıştır.

Pek çok İbâdî âlim, hem klasik dönemde hem de modern çağda, muarızlarının Peygamber’in onların ortaya çıkışını önceden bildirdiğini ve onları kınadığını iddia eden hadislerin yorumlarını reddetme yönünde bir çaba içerisine girmişlerdir. Bu âlimlerin bazıları, söz konusu hadislerin uydurma olduğunu, siyasî veya mezhebi amaçlar doğrultusunda değiştirildiğini savunarak bu iddialara karşı çıkmışlardır.² İbâdî kaynaklarda bu tür rivâyetlere getirilen yorumlardan biri, Hz. Peygamber’in “Kur’ân’ı okurlar, ancak imanları boğazlarını geçmez” şeklindeki hadisinde sözü edilen kişilerin, aslında kötü niyetli âlimler olduğu şeklindedir. Bu kişilerin sahip oldukları bilgi, sahîh imanla ve doğru davranışlarla ilişkilendirilemeyen bir bilgi olarak tanımlanmaktadır. Tartışma konusu edilen diğer bir hadis ise, “Üzerinize emirler gelecek; Kur’ân okuyacaklar ama söylediklerinize ve yaptıklarınıza aykırı davranacaklar”³ şeklindedir. İbâdî âlimler, bu hadisteki “Emir” kelimesinin daha sonraki dönemlerde “Hâricîler” olarak değiştirildiğini ve bu şekilde hadisin mezhepsel bir araç haline getirildiğini iddia etmektedirler. Bu çerçevede İbâdî literatür, bu tür hadislerin siyasî ve ideolojik amaçlarla tahrif edildiğini vurgulayarak, bu rivâyetlerin güvenilirliğini sorgulamaktadır.⁴

¹ el-Hârisî, *el-Ukûdu'l-Fiddiyye fi Usulu'l-İbâdiyye*, 77-78.

² el-Hârisî, *el-Ukûdu'l-Fiddiyye fi Usulu'l-İbâdiyye*, 77.

³ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavki'n-Necât, 1433), Kitabu'l-İmâre, hadis no: 1855.

⁴ el-Hârisî, *el-Ukûdu'l-Fiddiyye fi Usulu'l-İbâdiyye*, 77.

Hâricî kelimesine sözlük anlamı üzerinden bakarak eklemek gerekirse, lügat kitapları “خارج” kelimesinin cesaret, atılganlık ve cihat anlamını da ihmal etmişlerdir.¹ Bu anlamlar aslında Kur’ân-ı Kerim’de ve eski kullanımlarda sıkça yer alır. Örnek vermek gerekirse; “Eğer savaşa çıkmak isteselerdi, bunun hazırlığını yaparlardı.”² aynı şekilde başka bir âyette; “Eğer çıkarılsalar, onlarla birlikte çıkmaz ve savaşılırsa, onlara yardım etmezler.”³

Ancak, “Hâricî” olarak adlandırılanlar söz konusu olduğunda, zikrettiğimiz bu olumlu anlamların tümü ortadan kalkar ve sadece “Cemaatten, hakikatten ayrılmak.” anlamı kalır. Sünnî literatür, bu terimin tüm müsbet anlamlarını terk etmiş ve sadece menfi anlamlarına yoğunlaşmıştır. Tabii olarak bu durum “Hâricî” olarak nitelendirilenler tarafında açık savunma tepkisi doğurmuş ve bu tepki resmî söylemin yaydığı olumsuz hükümlere doğrudan bir cevap olmuştur. Nihâyetinde bu savunmacı tutum, sonraki dönem İbâdî alimler için yeterli olmamış ve ilk İbâdî alimlerin aksine, Hâricî isimlendirmesini reddetmiş, yerine başka isimler kullanmışlardır. Bu durum, onların söylemlerinde bir tür karmaşa yaratmış; bir yandan çoğunluğun onları “Hâricî” diye nitelemesine hararetle cevap vermiş, diğer yandan bu ismin kendilerine ait olmadığını iddia etmişlerdir. Bu durumu İbâdî âlim el-Hârisî şöyle açıklar: “Bu isme yönelik kınama, onun yerine başka isimler kullanmamıza neden oldu.”⁴ Bazı İbâdîler de Sünnî rakipleri ile mücadelelerinde, Hâricîler hakkındaki hadislerin doğruluğunu kabul etmeye başlamış, ancak bu ismi sadece aşırı gruplara atfetmişlerdir.⁵

İbâdî mezhebinin ilk müessisleri, “Hâricî” grubuna aidiyetlerini açıkça belirtmişlerdir. Bu isim, İbâdî fakihler ve onların mezhebi öğrendikleri imamlar tarafından dışarıda da kullanılmıştır. Bunlardan biri Abdullah b. İbâd, Abdulmelik b. Mervân’a yazdığı bir mektupta Hâricîler’i savunmuş ve onlara dinî aşırılık suçlamasını reddetmiştir. Onların diğer Müslümanlardan farklı olan dinî ve siyasî duruşlarını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bunlara ek olarak şunları söyleyerek mektubu sonlandırmıştır. “Bu, en hayırlı Hâricîlerdir. Allah ve melekler şahittir ki, bizler onları

¹ el-Hârisî, *el-Ukûdu’l-Fiddiyye fî Usulu’l-İbâdiyye*, 77.

² Tevbe, 9/46.

³ Haşr, 59/12.

⁴ el-Hârisî, *el-Ukûdu’l-Fiddiyye fî Usulu’l-İbâdiyye*, 77-78.

⁵ Ebî Yakub Sâlim b. Hamed el-Hârisî Vercelânî, *el-Adl ve’l-insâf fî ma’rifeti usuli’l-fıkı ve’l-ihtilâf* (Ummân: Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe, 1984), 2/107-108.

düşman edinenlerin düşmanları, onları dost edinenlerin dostlarıyız. Dilimizle, ellerimizle ve kalbimizle yaşadığımız sürece buna bağlıyız. Öldüğümüzde de bu şekilde öleceğiz ve Rabbin önünde bu şekilde dirilttirileceğiz.”¹ İbâdî imam İbn İbâd’ın bu mektubu İbâdîler’in hicrî ilk asrın sonlarında “Hâricî” ismini kullandıklarını ve hatta bununla övündüklerini göstermektedir.

İbâdî âlimlerin kabul ettiği üzere, İbâdî mezhebine aidiyetin şartları, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in imâmetini kabul etmek, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin imâmetini ve hakemliği reddetmektir.² Nitekim Berrâdî şöyle der: “Bazı rivâyetlere göre, Vehbî olarak kabul edilmek için iki şeyhi desteklemeniz ve iki damattan beraat etmeniz ve hakemliği reddetmeniz gerekir.”³ Berrâdî’nin zikrettiği bu şartlar aslında Hâricîler’in de ana şartlarındandır. Zira Berrâdî bazı İbâdiyye imamı için Hâricî ismini kullanır ve bazen de Hâricî terimine bir sıfat ekleyerek aşırı gruplar olan Ezârika ve Necedat’tan bahseder. Dolayısıyla “Hâricî” isminin kimleri nitelediği ve özellikle kimler için kullanıldığına dair ayırım yapmak, tüm İbâdî âlimler dikkate alındığında üzerinde ittifak edilen bir konu olmamıştır. Bu durum, “Hâricî” isminin siyasî ve sosyal değişimlerle etkileşimi sonucunda ortaya çıkan anlam değişikliklerinden kaynaklanan bir karışıklıktan kaynaklanmaktadır.

İbâdî kavramı, geç dönemde, “Ezarika” ve “Necâdât” gibi siyasî ve dinî olarak katı tutumlar sergileyen Hâricî fırkalardan ayrılmak için kullanılmaya başlandı. Bu yüzden, Sünnî söyleme benzer bir şekilde, İbâdî söylemde de Hâricîler’i kınama ve yerme mekanizmalarının varlığını görebiliriz. Örnek olarak İbâdî âlim Vercelânî, Hâricîler’in tutumlarını Ehli’l-Hak veya Ehli’d-Da‘ve olarak isimlendirdiği İbâdiyye ile karşılaştırarak ele alır ve eleştirir. Modern İbâdî yazarlar da İbâdîliği Hâricîler’den ayırma konusunda belirgin bir çaba içerisindeyler.⁴

Hâricîler’e karşı kullanılan bir diğer isim ‘Mârîka’dır.⁵ Bu isim Hz. Peygamber’e isnad edilen “Tıpkı bir okun yaydan çıkması gibi dinden çıkarlar”

¹ Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 164-165.

² Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 150.

³ Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 173.

⁴ Ferhât Câbirî, *Nizâmu’l-Azzâbe inde’l-İbâdiyyeti’l-Vehbiyye fî Cerbe* (Tunus, 1975), 18-19; Ferhât Câbirî, *el-Bu’du’l-hadârî li’l-akideti’l-İbâdiyye* (Tunus: el-Matba’atu’l-Elvân, 1989), 31-89 Bu eserde Hâricîlik ve İbâdiyye arasında bağlantı ve ayrılık meseleleri üzerine tartışmalar ele alınmaktadır.

⁵ Ebü’l-Hasan Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2015), 1-2/111.

hadisinden türetilmiştir. Bu kavram daha sonra tüm Sünnî kaynaklarda bu fırkayı tanımlamak için kullanılan bir isim haline gelmiştir.¹ Hâricî söylem, bu isimlendirmeyi kabul etmez ve şöyle cevap verir: Hâricîler ve Mârîka olarak isimlendirilenler Muhakkime-i Ūlâ² cemaati değildir. Bilakis Talha, Zübeyr ve Ali'ye biat edenlerdir. Görüldüğü üzere İslâm'ın ilk çağlarında taraflar birbirlerini dinden çıkma ile itham edip bunu niteleyecek isimler kullanmışlardır. Bir bakıma bu isimler diğerine karşı bir silah olarak kullanılmıştır. Zikredilen bu isimlere ek olarak; kafirler, cehennem köpekleri³, iblisin takipçileri gibi isimlendirmeler de kullanılmıştır.⁴ Bu isimler zamanla kullanıcıları tarafından bilimsel terimler haline gelmişlerdir. Bu terimler geçmişte ve günümüzde bu grubun algısını şekillendirmede önemli bir rol oynamışlardır.

Hâricîler için belirli bazı olaylara bağlı olarak başka isimler de ortaya çıkmıştır. Örneğin Muhakkime,⁵ yani “hükümcüler”, hakem olayında “hüküm yalnızca Allah'ındır” sloganını yükseltenler bu isimle anılmıştır. Muhakkime terimi daha sonra, Hâricîler'e katılmak ve sultana isyan etmek anlamında kullanılmıştır. Bu kelimenin eski birçok kaynakta çokça kullanıldığını görmek mümkündür.⁶ Mağrib'teki İbâdîler, Abbasî otoritesine karşı isyanlarında bu sloganı benimseyip kullanmışlardır.⁷ Hakemlik meselesi, tüm Hâricî fraksiyonların birleştiği en önemli konulardan biri olmuştur. Hz. Osman'ın politikasını reddetme durumu, birden fazla tarafı kapsar ve Hâricîler bu taraflardan sadece biridir. Hz. Ali'nin halifeliğini reddetmek de aynı şekilde çeşitli nedenlerle olabilir. Ancak “Hüküm yalnızca Allah'ındır” sloganı ile bunu açık etmek sadece Hâricîler'in tarih boyunca bağlı kaldığı bir ilke olmuştur.

¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 135.

² Hakem olayı sırasında hakemlerin hükümlerini belirtmelerinden sonra bu hükmü kabul etmeyip “lâ hükme illa lillah” (hüküm yalnızca Allah'a aittir.) diyerek Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan ilk Hâricîler bu isimle anılmışlardır. Detaylı bilgi için bk.: Mustafa Öz, “Muhakkime-i Ūlâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/396-397.

³ İbnu'l-Cevzî bu ismin Hâricîler hakkında olan bir hadise dayandığını söylemektedir. Bu hadis: Abdullah b. Evfâ dedi ki; Resulullah (s.a.v.)'den duydum dedi ki; “Hâricîler cehennem ehlinin köpekleridir.” Ebü'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu'l-İblîs*, thk. İsmâ Fâris el-Haristânî, M. İbrâhim ez-Zağlî (Beyrut, 1414), s. 120-150.

⁴ İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu'l-İblîs*, 87.

⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 1-2/111.

⁶ Ebû Ca'fer b. Cerîr Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut, 1967), 4/644; Ebü'l-Abbâs b. Yezîd Müberred, Ebu'l-Fazl İbrahim, *el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb* (Beyrut: Muessetu Meârif, 1957), 189.

⁷ Ebü'l-Abbâs Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, thk. Ahmed Hammûd es-Seyyâbî (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Ummân, 1987), 26.

İbâdî-Rüstemî devleti zamanında camilerde yaygın olarak okunan bir hutbe bunu çok iyi bir şekilde açıklamaktadır: “*Kur’ân bizim imamımızdır; onun helalini helal, haramını haram olarak kabul ettik. Onun dışında bir şeyle değiş tokuş yapmayız ve ondan vazgeçmeyiz. Allah’ın kitabı ve Peygamberinin sünneti dışında, biat ehline karşı; Hüküm yalnızca Allah’ındır. İster kafirler ister zalimler olsun Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen her türlü düşmandan ayrılmak için hüküm yalnızca Allah’ındır.*”¹ Bu İbâdî söylemi örneğinde, hakemlik olayının doğrudan anlamını aşarak mezhebin teorik tercihlerini kapsayacak şekilde nasıl genişlediğini görebilmekteyiz. Bundan dolayı bu isim bütün Hâricîler’in bağlı kaldığı bir isim olarak görülmektedir.

Ayrıca “Şurat”² terimi de Hâricîler tarafından tercih edilen bir isim olmuştur. Onlar bu isimle, canlarını Allah’a satanlar ve cenneti elde etmek için kendilerini Allah’a adanmış olanlar olduklarını belirtmeye çalışmışlardır.³ Bu isim, “İnsanlardan öylesi vardır ki, Allah’ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah o kullarına çok şefkatlidir.”⁴ âyetinde geçen “يَشْرِي” kelimesine dayanmaktadır. “Şerâ” fiili ve “şârî” ism-i fâili eski kaynaklarda Hâricîler’e katıldığını ilan etmek anlamında da kullanılmıştır.⁵

Hâricîlerle ilişkilendirilen ve Hz. Ali’nin ordusundan ayrılarak yerleştikleri yerlerle bağlantılı olan başka isimler de bulunmaktadır. Örneğin “Harûriyye”⁶ ismi, Hz. Ali’den ayrıldıktan sonra Kufe yakınlarında yer alan Harûra’da toplanmaları dolayısıyla kullanılmıştır.⁷ Yine “Nehrevan Halkı” ismi de anlaşma görüşmelerinin başarısız olması neticesinde Hz. Ali’nin onlarla savaştığı yere nispetle verilmiştir.⁸ Yine aynı şekilde “Nehile Halkı”⁹ ismi de Nehrevan’da öldürülenlerin kalıntılarına atfedilmiştir.¹⁰

Bu isimlerin belirli bir grup için yer-mekan kriterine dayandığı gözlemlenmekte ve bu durum grubun ilk oluşum evresine özgüdür. Daha sonra bu

¹ Berradî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 205.

² Eş’arî, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, 1-2/111.

³ Berradî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 147.

⁴ Bakara, 2/207.

⁵ Taberî, *Tarihu’l-ümem ve’l-mulûk*, 4/446.

⁶ Eş’arî, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, 1-2/111.

⁷ Yakut Hamevî, *Mu’cemu’l-buldan* (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 2/283.

⁸ Yakut Hamevî, *Mu’cemu’l-buldan*, 5/375.

⁹ Kûfe yakınlarında yer alan bir köy. Yakut Hamevî, *Mu’cemu’l-buldan*, 5/321.

¹⁰ Berradî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 140,146.

kriter ortadan kalkmış ve yerine genellikle siyasî düşünce yapısını yansıtan başka isimlendirme kriterleri geçmiştir. Doğal olarak bu kriterler, isimlerin geçtiği evrelerle ilgili belirli çıkarımlar yapmamıza imkan tanımaktadır. Yerle bağlantılı isimlerin grubun ilk kullanılan isimleri olması muhtemeldir. Çünkü bu isimler iki sebepten dolayı nötr anlamlar taşımaktadır: Birincisi, grubun haklılığı veya haksızlığı henüz kesinleşmemiş olan bir pozisyonu ifade etmeleri; ikincisi ise, grubun diğer kültürel belirleyicileri henüz netleşmediği için bu isimlerin sadece bir yer belirtme amacı ile kullanılmasıdır. Bazı kaynaklar, Hz. Ali'nin onlara Harûriyye ismini verdiğini ve onlarla diyalogunda “sizi ne olarak adlandıralım?” diye sorduğunu aktarmaktadır.¹ Eğer bu rivâyet doğru ise, Hz. Ali'nin böyle bir soru sorması, onlara henüz bir isim verilmemiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu rivâyet açısından bakıldığında, “Harûriyye”, “Nehrevan halkı” ve “Nehile halkı” isimleri, “Hâricîler” ve diğer isimlerden önce onlara verilen ilk isimler olarak değerlendirilmelidir. Halil b. Ahmed'e ait *Kitabü'l- 'Ayn*'da Harûriyye ismi “h-r-r” maddesinde “Harûra, Harûrîlerin toplandığı yer” şeklinde mevcuttur.² Yine “h-k-m” maddesinde ise, Harûrîlerin söylediği “Hüküm yalnızca Allah'ındır,”³ sloganı yer almaktadır. Ancak “Hâricî” ismi “h-r-c” maddesinde yer almaz. Halil b. Ahmed'in bunu göz ardı ettiği söylenemez. Aksine bu, ismin o dönem bu grubu vasıflamak için kullanılmadığını onun yerine Harûrî isminin kullanıldığını gösterir. Harûriyye ismi bu grubun sonraki isimleri yerleşmiş olmasına rağmen, Hâricî kelimesinin eşanlamlısı olarak kullanılmaya devam etmiştir.⁴

Bu isimlerin çoğu -Hâricîler'in kendileri veya muarızları tarafından verilen isimler- tüm söylemlerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak anlamları her söylemin mezhebî referanslarına bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Örneğin Muhakkime ismi, Hâricî kullanımı ile “Allah'ın sözü ” anlamında iken, Sünnî kullanımda “hakki çarpıtmak için kullanılan söz” anlamında kullanılmaktadır. Aynı durum “Harûriyye”, “Şurât” ve “Nehrevan halkı” için de geçerlidir.⁵

¹ Berradî, *el-Cevâhiru'l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu't-Tabakât*, 183.

² Halil b. Ahmed, *Kitabü'l- 'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1408), 3/67.

³ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l- 'Ayn*, 3/259.

⁴ Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mulûk*, 5/12, 140; Ebû Abdillâh b. Muhammed İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-kübrâ* (Beyrut, ts.), 5/134.

⁵ Vercelânî, *el-Adl ve el-İnsâf fi M'arifeti Usuli'l-Fıkh ve'l-İhtilâf*, 2/33.

Bu ortak isimlerin yanı sıra, Hâricî kullanıma özgü başka isimler de vardır. Bu isimler, bu söylemde esas olarak rehberlik, doğruluğu ifade etme ve gerçek İslâm'ı temsil etme gibi anlamlar taşır. Bu anlamlar, İslâmî söylemler arasındaki çatışmalarda yoğun olarak kullanılmış ve her bir taraf bu terimlerin kendilerinin kullandıkları anlamlarda olduklarını iddia etmişlerdir. Bu isimler arasında: “Ehlü'l-Hak”, “Ehlü Dîni'l-Hak” ve “Ehlü'd-Da've” gibi kavramlar yer alır.¹

Hâricîler arasında siyasî bölünmeler ortaya çıktığında, kişilere dayandırılan isimlerle anılmaya başlanan kollar ortaya çıkmıştır. İbâdîler, Abdullah b. İbâd'a atfen bu ismi kullanmışlardır. Aynı şekilde, 'Sufriyye' ismi, Abdullah b. Saffar'a; 'Ezarika', Nafi b. Ezrak'a; 'Necâdât' ise Necde b. Amir'e nispetle isimlendirilmiştir.²

1.3.2. İbâdîliğin Doğuşu

Araştırmamızın temel amacı Mağrib (Kuzey Afrika) İbâdîlerini incelemektir. Mağrib terimi ile günümüzde Mısır'ın batı sınırından başlayarak Cezayir, Libya ve Tunus'u da kapsayan geniş bir coğrafya kastedilmiştir. Bu bölge, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Mağribu'l-Ednâ, Mağribu'l-Evsat veya İfrikiyye gibi çeşitli adlarla anılmıştır. Mağrib İbâdîlerini araştırmanın odak noktasını, İbâdî mezhebinin bölgede ne zaman, kimlerle, nasıl teşekkül ettiği soruları oluşturmaktadır. Bu sorulara bulacağımız cevaplar, Kuzey Afrika İbâdîlerini daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

İbâdîlik, İslâm mezhepleri arasında teşekkülünü ilk tamamlayan mezheplerden biridir. Mezhebin oluşumu konusunda Sünnî ve İbâdî araştırmacılar arasında genel kabul gören yaklaşımlar farklılık arz etmektedir. İbâdîler, kendilerini Hâricî mezhebinin bir kolu olarak görmezken³, İbâdî olmayan birçok yazar İbâdîliği, Hâricîliğin en mutedil fırkası olarak nitelendirmektedir.⁴ Bu yaklaşımlar arasındaki farklar, mezhebin tarihsel gelişiminin ve Mağrib İbâdî topluluklarının sosyo-politik yapısının daha iyi anlaşılmasına ışık tutmaktadır.

¹ Verelânî, *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usuli'l-fikh ve'l-ihtilâf*, 2/49-50.

² Berradî, *el-Cevâhiru'l-müntekâ fi ma'ehmelehu Kitabu't-Tabakât*, 183.

³ Konu hakkında detay için bk.: Kadir Gömbeyaz, “Haricilerin Günümüzdeki Devamı İbadiler mi, Selefiler mi? Metodik Bir Tartışma”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 77-98.

⁴ Ebu Muhammed Ali bin Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Ahmet es-Seyyid Ahmet Ali (Kâhire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2003), 2/112.

“İbâdî” ismi, hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar İbâdîler tarafından kullanılmamıştır. Bu tarihe kadar kendilerini Cemâ’atü’l-Muslimîn, Ehlü’d-Da‘ve ve’l-İstikame¹ gibi isimler ile anmışlardır. Fakat daha sonraki süreçte İbâdî ismi bu fırka tarafından benimsenip sahiplenilmiştir. Aslında fırkaya İbâdî olarak verilen bu isim, İbâdî olmayan müellifler tarafından Abdullah b. İbâd’a nispet edilerek kullanılmıştır.²

İbn Hazm (ö. 456/1063), Abdullah b. İbâd’ı meçhul bir şahsiyet olarak tanımlamış ve İbâdîlerin de Abdullah’ı tanımadıklarını, kendilerini ondan beri gördüklerini belirtmiştir.³ Ancak İbn Hazm’ın bu görüşü, çağdaş İbâdî müelliflerin görüşleriyle çelişmektedir. Nitekim İbâdî müellifler, Abdullah b. İbâd’ın tarihi bir şahsiyet olduğunu ve İbâdîlere siyasî liderlik yaptığını kabul etmişler ve bu konuda fikir birliği içerisinde olmuşlardır. Çağdaş İbâdî literatüründe Abdullah b. İbâd, mezhebin kurucu liderlerinden biri olarak saygı görmektedir.⁴ İbâdî kaynakların Abdullah b. İbâd’ı kabul edişi ve ona yükledikleri liderlik vasfı, bu şahsiyetin İbâdîler nezdinde gerçek bir tarihsel figür olduğunu desteklemektedir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın bu yorumunun, İbâdî literatürdeki yaygın kabul ile tamamen çeliştiği söylenebilir.⁵

İbâdî mezhebinin çağdaş yazarlarından Barûnî, İbâdîliğin hicrî birinci asırda teşekkül eden ilk İslâmî mezheplerden biri olduğunu ifade etmektedir. Abdullah b. İbâd’ın doğumu ve ölümü konusunda kesin bir tarih bulunmamakla birlikte, onun Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ile çağdaş olduğu genel kabul görmektedir. Bazı İbâdî kaynaklarda Abdullah b. İbâd’ın vefat yılı olarak 86/705 yılı zikredilmekte olup, bu bilgi günümüz araştırmacıları tarafından da kabul görmektedir.⁶ Ayrıca, Abdullah b. İbâd’ın, sahâbe dönemine yakın bir zaman diliminde yaşadığı ve Abdullah b. Abbas, Hz. Âişe, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Muaviye b. Ebî Süfyân gibi tanınmış sahâbilerden hadis rivâyet ettiği de belirtilmektedir.⁷ İbâdî mezhebinin erken dönem yazarları arasında yer alan Berrâdî ve Dercînî (ö. 670/1373),

¹ Aved Halîfât, *Neş’etu’l-Hareketi’l-İbâdiyye* (Ummân: Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe Ummân, 1423/2002), 81.

² Şehristanî, *el-Milel ve’n-nihal*, 152.

³ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal*, 2/113.

⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/113; Kadri Önemli, *Erken Dönem İbâdî Kaynaklarda İbâdiyye’nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Nida Akademisi, 2020), 43-44.

⁵ Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 56.

⁶ Süleyman b. Abdullah Bârunî, *Muhtasârü tarihi’l-İbâdiyye* (Ürdün: Câmiatü’l-Ürdüniyye, ts.), 15.

⁷ İvâz Halîfât, *el-Usûlu’t-târihiyye li’l-firkati’l-İbâdiyye* (Ummân: Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe, ts.), 15.

Abdullah b. İbâd'ı mezhep kurucusu olarak kabul eden Sünnî söylemle aynı doğrultudadırlar. Her iki yazar da Abdullah b. İbâd'ı mezhebe dinî ve ilmî önderlik edebilecek kapasitede bir şahsiyet olarak görmekte ve ona bu açıdan büyük bir önem atfetmektedirler. Özellikle Berrâdî, Abdullah b. İbâd'dan bahsederken ona liderlik vurgusu içeren “re’su’l-akd” ve “imamu’l-kavm” (toplumun imamı) gibi tabirlerle atıfta bulunur. Benzer şekilde Dercînî de Abdullah b. İbâd'ı “imamu ehli’t-tarîk” (yolun imamı) ve “el-umdetu fi’l-itikâd” (itikadın dayanağı) gibi niteliklerle anmakta ve onun Basra’da ve diğer bölgelerde bir imam olarak kabul edildiğini belirtmektedir.¹

Abdullah b. İbâd, İbâdîlerin tarih sahnesine çıktıkları ilk dönemden itibaren mezhebin mensuplarına liderlik eden bir şahsiyet olarak ön plana çıkmıştır. İbn İbâd, bu süreçte İbâdîler adına aşırı Hâricîler ve Mürcie gibi diğer mezheplerle ilmî tartışmalara ve münazaralara katılmıştır.² Bu durum, onun bir mezhebe liderlik edecek derecede ilmî ve dinî yeterliliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Abdullah b. İbâd'ın Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ile yapmış olduğu yazışmalar da bu ilmî yeterliliğini teyit eder niteliktedir. Bu yazışmaların içeriği dikkatle incelendiğinde, İbn İbâd'ın derin bir dinî bilgiye sahip olduğu, tartışma ve müzakere yeteneğinin yüksek olduğu ve böylece İbâdîlerin düşüncelerini sistematik bir şekilde savunabildiği açıkça anlaşılmaktadır. Siyasî ve dinî konulardaki bu donanımı, onu İbâdî mezhebi içerisinde bir âlim ve lider olarak kabul edilen bir şahsiyet hâline getirmiştir.³

Abdullah b. İbâd tarihî kaynaklarda sadece iki yerde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, yukarıda da söz ettiğimiz Abdülmelik b. Mervân ile girmiş olduğu mücadele; ikincisi ise, İbn Ezrak ve diğer Muhakkime liderleri ile birlikte Abdullah b. Zübeyr’e Kâbe savunmasında verdiği destektir. Bu iki olay dışında İbn İbâd hakkında çok az bilgi bulunan bir şahsiyettir.⁴ Halbuki bir fırkanın kurucu lideri olarak kabul edilen bir şahsiyetin, kurucusu olduğu fırkanın her aşamasında örülü bir anlatısının olması

¹ Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, 1/67, 68; Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-müntekâ fi ma ehmelehu Kitabu’t-Tabakât*, 155.

² Orhan Ateş, *Günümüz Uman İbâdiyyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal, Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 78.

³ Bârûnî, *Muhtasâru tarihi’l-İbâdiyye*, 25-29.

⁴ İzzuddin Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, thk. C. J. Tornberg (Beyrut, 1982), 3/165.

beklenir. Ancak Abdullah b. İbâd'ın hayat hikayesi bu hususta biraz yetersiz kalmaktadır.

İbâdîler her ne kadar Abdullah b. İbâd'ın taraftarları ve onun yolunda gidenler olarak tavsif edilse de aslında İbâdîler'in çoğunluğu Câbir b. Zeyd'i (ö. 93/710) fırkanın önderi ve müessisi olarak kabul etmektedirler. Câbir, İbâdî kaynakların büyük çoğunluğuna göre İbâdiyye fırkasının en meşhur imamı olarak kabul edilmektedir.¹ İbâdî âlimlerden Ebû'l-Abbâs eş-Şemmâhî (ö. 928/1522) ve Râkişî bu görüşü hararetle savunmuşlardır. Şemmâhî'ye göre İbn İbâd, Câbir b. Zeyd'in istediği şekilde hareket etmiş, bütün stratejisini ve hareketlerini ondan aldığı direktiflerle gerçekleştirmiştir.²

Râkişî ise daha farklı bir iddia ortaya atmaktadır. Ona göre Ebû Bilâl künyeli Mirdâs b. Üdeyye (ö. 61/681) henüz hayatta iken Câbir b. Zeyd İbâdîlerin imamı olarak kabul ediliyordu. Eb3u Bilâl dahil fırkanın bütün önde gelenleri Câbir'e danışmadan isyana kalkışmazlardı.³ Bu görüşü savunanlar, Câbir b. Zeyd'in Ümeyyeogulları tarafından öldürülme tehlikesi altında bulunduğu için imâmetinin gizli tutulduğu ve bu sebeple geri planda kaldığı tezine dayandırmaktadırlar.⁴ Buna göre, Câbir b. Zeyd, arka planda kalarak mezhebin gelişmesi için faaliyet gösterirken; Abdullah b. İbâd, mezhebin açıkta görünen imâmetini üstlenmiş ve bu sayede mezhebin gelişimini sağlamıştır. Bu teze göre, Câbir b. Zeyd, Nehrevân'da liderlik yapmış olan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'den (ö. 38/658) hemen sonra imamet makamını devralmış olmaktadır.⁵ Ancak burada önemli bir problem ortaya çıkmaktadır: Câbir b. Zeyd'in yaşı, onun Râsibî'den hemen sonra imâmeti devralmasını imkânsız kılmaktadır. Ayrıca, İbâdî kaynaklarda Câbir b. Zeyd'in Nehrevân Savaşı'na katıldığına dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır.

Bazı Sünnî alimler ise İbâdîlerin bu iddialarının aksine, bizzat Câbir b. Zeyd'in kendisinin İbâdî mensubiyetini reddettiğini söylemişlerdir.⁶ Câbir'in Sünnî alimler tarafından muhaddis olarak kabul edilmesi⁷ bu düşüncenin altında yatan asıl sebep

¹ Halîfât, *el-Usûlu't-târihiyye li'l-firkati'l-İbâdiyye*, 85.

² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/67; Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Lisânu'l-mizân*, ts., 3/348.

³ Ziyâne b. Halfân Hârisî, *el-İmam Câbir b. Zeyd ve Te'sîsu'l-Fikri'l-İbâdî*, ts., 187.

⁴ Halîfât, *el-Usûlu't-târihiyye li'l-firkati'l-İbâdiyye*, 20.

⁵ Halîfât, *el-Usûlu't-târihiyye li'l-firkati'l-İbâdiyye*, 20.

⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Haydarâbâd, 1375/1955), 4/72.

⁷ Şihâbuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/34; İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-kübrâ*, 7/181.

olmaktadır. Watt bu konuda Câbir'in İbâdî olmadığını fakat İbâdîlere yakın olduğunu, İbâdîlerin ise onun görüşlerini Sünnîlerin saygısını kazanmak için kullanmış olabileceklerini belirtir.¹

İbâdî yazar Halîfât, Câbir b. Zeyd'in İbâdîlik ile olan bağlantısını en erken döneme kadar geri götürebilen isimlerden biridir. Halîfât'a göre, Ebû Bilâl'in 61/680 yılında ölümünden sonra İbâdiyye'nin ön plana çıkan en saygın âlimi Câbir b. Zeyd olmuştur. Buna göre, Halîfât, İbâdiyye fırkasının teşekkülünü oldukça erken bir döneme dayandırmaktadır. Halîfât, Câbir'in İbâdîler için tarihî ve dinî açıdan önemli olaylarda yer almayışını ise Ümeyyeoğulları döneminde maruz kaldığı baskılar nedeniyle ölüm tehlikesi altında bulunmasına bağlamaktadır. Bu nedenle Câbir, bu olaylarda doğrudan yer almamış, bunun yerine kabilesi tarafından korunan Abdullah b. İbâd bu misyonu üstlenmiştir.²

O dönemin siyasî baskıları göz önüne alındığında, Halîfât'ın bu görüşü bir gerçeklik zemini bulmaktadır. Zira Ümeyyeoğulları döneminde siyasî ayaklanmalar genellikle çok sert bir şekilde bastırılmaktaydı. Bu durum, Câbir b. Zeyd'in faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmesine sebep olmuş olabilir. Râkîşî ve Halîfât, Câbir b. Zeyd ile Râsibî arasındaki ilişkiyi ispatlamak amacıyla birçok rivâyet ve tarihî bilgiyi kullanmışlardır.³

İbâdî rivâyetler dikkate alındığında, her ne kadar tarihçiler bu durumu pek zikretmemiş olsalar da Câbir b. Zeyd'in İbâdîlik ile olan ilişkisi, Emevî valilerinden Ubeydullah b. Ziyad'ın dönemi ile örtüşmektedir. Câbir, Ebû Bilâl'in hicrî 61/680 yılında ölümünün ardından “Kaade”⁴ içinde ön plana çıkabilmiştir. Bu tarih, İbâdî hareketinin oldukça erken dönemlerine tekabül etmekte olup, Câbir'in hareketin ilk oluşum safhalarından itibaren önderlik ettiğine işaret etmektedir. Bu da Câbir'in fırkanın teşekkülünde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Nitekim Rakîşî'ye

¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe, 2021), 56.

² Halîfât, *el-Usûlu't-târihiyye li'l-fırkati'l-İbâdiyye*, 20.

³ Detaylı bilgi için bk. Halîfât, *el-Usûlu't-târihiyye li'l-fırkati'l-İbâdiyye*, 20, 21, 22.

⁴ Hâricîler tarafından kullanılan bu tabir, Hâricî olduğu halde mezhep mensuplarının toplanmaya karar verdiği yere hicret etmekten kaçınan, kâfir saydıkları gruplarla yapılan mücadelelerde mezhepdaşlarını fiilen desteklemeyip savaşıardan geri kalan gruplar için kullanılmaktadır. Bk.: Mustafa Öz, “Kaade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/589.

göre, Ebû Bilâl, Câbir'in fıkıh, tefsir ve hadis ilmindeki derin bilgisine o kadar güvenmekteydi ki onun görüşlerine başvurmadan harekete geçmemekteydi.¹

Câbir b. Zeyd, İbâdî fırkanın oluşum sürecinde büyük bir rol üstlenmiştir. Halîfât, Câbir'in İbâdîlik üzerindeki etkisine şu sözlerle dikkat çekmektedir: Aşırı Hâricî gruplar tarafından, Muhakkime-i Ūlâ'nın bir kısmı "Kaade" olarak adlandırılmıştır. Ancak bu Kaade grubu, İslâm toplumundan ayrılma ya da ondan uzaklaşma gibi bir talepte bulunmamıştır. Örneğin, Ezrâkiyye'nin kurucusu İbn Ezrâk gibi, insanları hicrete veya isyana (hurûca) davet etmemişlerdir. Kaade grubu, zeki öğrenciler bularak inançlarını ve öğretilerini yaymak için ilim tahsiliyle meşgul olmuşlardır. Gizliliğe büyük önem vermişler, kendilerinden ayrılanlar fırkaya karşı bir hareket başlatmadıkları sürece onlara karşı hoşgörülü davranmışlardır. Gizlilik o kadar önemli bir unsur haline gelmiştir ki, diğer Hâricî fırkalar -özellikle Ezârika- takiyyeyi yasaklarken, Kaade fırkası çok erken bir dönemde faaliyetlerini takiyye ile sürdürmüştür. Dönemin yöneticileriyle çatışmaya yol açabilecek her türlü eylemden kaçınmışlardır. Câbir b. Zeyd, Emevî valilerinden Ubeydullah b. Ziyâd ve Haccâc döneminde, müntesiplerine yönelik sistematik baskılara rağmen, ömrünün büyük çoğunluğunda idareye karşı çıkmamayı teşvik etmiştir. Bu takiyye uygulaması öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, Haccâc zamanında Câbir'e kadılık görevi teklif edilmiş, ancak Câbir çeşitli bahaneler öne sürerek bu teklifi reddetmiştir. Aslında Câbir'in amacı, Haccâc gibi bir yöneticiyi, kendisinin bir mezhebi yönetemeyecek kadar yeteneksiz olduğuna inandırmaktır. Oysa Câbir'in ilmî ve liderlik kabiliyetleri sayesinde Ezd kabilesi büyük ölçüde İbâdî mezhebini benimsemiş ve Mühelleb ailesinin önde gelen birçok ismi Kaade fırkasının fanatik destekçileri ve davetçileri olmuştur.²

Câbir b. Zeyd'in Ehl-i Davet ya da Cemaati Müslimîn olarak da adlandırılan Kaade'ye ne zaman imamlık yaptığına dair üç farklı görüş ileri sürmüştür. Bu görüşlerden birincisi, Câbir'in Ebû Bilâl'in ölümünden hemen sonra, yaklaşık 62/682 yılında imamlığı üstlendiğidir; ikincisi, Ezârika ve Sufriyye ayrışmasının hemen ardından imam olduğu yönündedir; üçüncüsü ise, Emevîlerin Basra valisi Haccâc'ın Câbir'i Uman'a sürgüne göndermesinden hemen sonra imamlık görevini üstlendiği

¹ Rakîşî, *Misbâhu 'z-zalâm*, ts., 45.

² Halîfât, *el-Usûlu 't-târihiyye li'l-firkati'l-İbâdiyye*, 25.

yönündedir.¹ İbâdî yazarlardan Siyâbî, eserlerinde Abdullâh b. Abbâs, Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde Müslim'den (ö. 145/762) oluşan üçlü bir tasnif yapmıştır. Siyâbî, bu tasnifiyle İbâdîliği Ehl-i Sünnet'e daha yakın göstermek ve Hâricîlikten uzaklaştırma amacı taşıyan Halîfât'ın yaklaşımına paralel bir duruş sergilemektedir.² Ancak burada Abdullah b. Abbâs'ın listenin başında yer alması, onun İbâdî bir imam olarak kabul edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine, Câbir b. Zeyd'in düşünsel dünyasının, sahâbe olan Abdullah b. Abbâs'ın etkisiyle şekillendiğini vurgulamak ve İbâdîler ile Hâricîler arasında bir bağlantı olmadığını ortaya koymak açısından sıralama bu şekilde verilmiştir. Buna göre Siyâbî'nin amacı, Câbir b. Zeyd'in ilmî silsilesini, Hâricî unsurlardan arındırarak Ehl-i Sünnet içinde kabul gören bir sahâbenin etkisiyle temellendirmek ve İbâdîlik ile Hâricîlik arasındaki mesafeyi daha da aşmak olmalıdır. Bu yaklaşım, İbâdî mezhebinin tarihî süreçte kendisini Hâricî kimliğinden ayırma çabalarına bir örnek teşkil etmesi açısından önemlidir.

Yukarıda özetle aktarmaya çalıştığımız ihtilaflar, İbâdîler arasında İbâdî imamların, imâmet sıralarının ihtilaflı olduğunu anlamamız açısından büyük önem taşımaktadır. Aslında bu ihtilaflar üzerinden İbâdîlerin kendilerini nasıl tanımladıklarını hatta nasıl tanımlamak istediklerini açıkça anlayabilmekteyiz. Buna ek olarak kendilerini İslâm'ın ilk fırkalarından biri olarak gösterme çabaları da ortaya çıkmaktadır.

1.4. Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde müracaat edilen kaynaklar; tarihî derinliği sağlamak, mezhebî altyapıyı birinci elden tetkik etmek ve modern akademik üslubu yansıtmak amacıyla geniş bir yelpazede ele alınmıştır. İbâdiyye fırkasının doktriner temelleri; başta ekolün kurucu figürlerinden Câbir b. Zeyd (ö. 93/712) ve Rebî' b. Habîb (ö. 180/796) gibi erken dönem âlimlerinin rivayetlerine dayanmaktadır. Mezhebin tarihsel süreçteki gelişimini ve literatür birikimini yansıtan temel referanslar arasında; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ebî Bekr el-Vercelânî (ö. 500/1106), Osman b. Halife es-Sûfî Mârgînî (ö. VI./XII. yüzyıl) ve Ebü'l-Abbâs Dercînî (ö. 670/1272) gibi klasik dönem müelliflerinin eserleri ile Ebü'l-Abbâs Şemmâhî (ö. 928/1522) gibi geç

¹ Ateş, *Günümüz Uman İbâdiyyesi*, 82.

² Sâlim b. Hamûd Siyâbî, *İzaletü'l- va 'şai etbâu Ebî's-Şa'şâi*, thk. İsmail Kaşif (Maskad, ts.), 13, 32.

dönem otoritelerinin çalışmaları yer almaktadır. Bu tarihsel süreklilik; Süleymân b. Abdullâh el-Bârûnî (ö. 1940), Ali Yahya Muammer (ö. 1980) ve ‘Amr Halife en-Nâmî (ö. 1986) gibi modern dönem İbâzî âlimlerinin literatüre katkılarıyla günümüze taşınmış olup, adı geçen tüm bu müelliflerin eserleri çalışmada birinci elden kaynaklar olarak merkeze alınmıştır. Bu kaynaklara ilaveten araştırmanın tarihsel zeminini oluştururken klasik dönem kaynaklarından biri olan İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eserinden faydalanılmıştır. Müellif, eserinin hatırı sayılır bir kısmını Hâricîlere tahsis etmiş; Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye (ö. 38/658) biat sürecinden başlayarak Sıffîn Savaşı, Tahkîm Olayı ve sonrasındaki gelişmeleri teferruatlı bir şekilde sunmuştur. Bu eserin geri dönüşlerle yaptığı tarihî analizler, İbâdiyye'nin erken dönem siyasi düşüncesinin anlaşılmasında temel dayanak noktalarından birini oluşturmuştur. Mezhepler tarihi ve fırka tasnifleri hususunda ise Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i belirleyici olmuştur. Şehristânî'nin eserinde İbâdiyye'yi alt kollarıyla birlikte tasnif etmesi ve "yetmiş üç fırka" hadisi ekseninde yaptığı bölümlendirme, çalışmanın mukayeseli bir perspektif kazanmasına imkân tanımıştır. Özellikle Kuzey Afrika coğrafyasına dair sosyolojik ve siyasi veriler için İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *el-İber*'i, müellifin bölgedeki kabile yapıları ve Midrârî Devleti gibi teşekküllere dair doğrudan gözlemlerini içermesi bakımından vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşımaktadır.

İbâdî düşüncesinin mezhebî ve hadis temelli arka planı, mezhebin en eski ve en sahih kabul edilen kaynağı Rebî' b. Habîb'in (ö. 175/791) *el-Câmiu's-Sahîh*'i (Müsned-i Rebî') üzerinden incelenmiştir. İbâdîler nezdinde Kütüb-i Sitte'den daha öncelikli bir konuma sahip olan bu eser; iman, ibadet ve ahlak gibi temel disiplinlerde mezhebin özgün rivâyet geleneğini temsil etmektedir. Kuzey Afrika İbâdîliğinin tarihsel süreci ve biyografik detayları için ise Ebû Zekeriyâ el-Vercelânî'nin (ö. 471/1078-79) *Kitâbü Siyeri'l-Eimmeti ve Ahbâruhum* ile Ebü'l-Abbâs ed-Dercînî'nin (ö. 670/1271) *Tabakâtü'l-Meşâyihi bi'l-Mağrib* adlı eserleri temel müracaat noktalarıdır. Özellikle Dercînî, Rüstemîler döneminden başlayarak Mağrip sahasındaki İbâdî imâmetin yerleşme sürecini ve âlimlerin ilmi silsilelerini, yer yer imâmet nazariyesine dair derinlikli haşiyelerle birlikte sunmaktadır. Geç dönem müelliflerinden Ebü'l-Abbâs eş-Şemmâhî (ö. 928/1522), *Kitâbü's-Siyer*'inde kendisinden önceki pek çok müellifin eserini derleyerek, mezhebin Kuzey Afrika

sahasındaki serüvenini kuşatıcı bir üslupla aktarmıştır. Şemmâhî'nin yer yer Sünnî rivâyetleri İbâdî literatürle karşılaştırması ve yanlı anlatımdan kaçınma çabası, eserini çalışmamız açısından oldukça kıymetli kılmaktadır. Kelâmî ve felsefî tartışmalar noktasında ise Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin (ö. 570/1175) *ed-Delîl ve'l-Burhân*'ı, özellikle mezhebin itikâdî sistemini tahkik etmesi hasebiyle çalışmanın teorik kısmında mühim bir yer tutmaktadır.

Modern dönem araştırmaları bağlamında Ali Yahya Muammer'in *el-İbâdiyye beyne'l-Fırakı'l-İslâmiyye* ve *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Târîh* eserleri, çağdaş İbâdî düşüncesini ve savunmacı literatürü anlamak adına incelenmiştir. Mezhep içerisinden gelen bu bakış açısı, klasik İbâdî kaynaklarının modern dile aktarılması ve Sünnî kaynaklardaki bazı iddialara verilen cevapların tespiti açısından değerlidir. Kuzey Afrika İbâdî alim ve meşhurların tespiti için bir heyet tarafından telif edilen *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâdiyye*, biyografik boşlukların doldurulmasında birincil kaynaklardan olmuştur. Bölgedeki yakın dönem ıslah hareketleri ve sosyal dönüşümü tahlil edebilmek için İbrahim b. Ömer Beyyûd'un Mizâb bölgesinde camilerde İslah düşüncesini yaymak amacıyla verdiği tefsir derslerinden derlenen *Fî Rihâbi'l-Kur'ân*'ı ile Muhammed Ali Debbûz'un *Nahdatü'l-Cezâyiri'l-Hadîse*'sine başvurulmuştur. Bu temel eserlerin yanı sıra Amr Halife en-Nâmî, İvaz Muhammed Halifât ve Ahmed b. Suud es-Siyâbî gibi modern araştırmacıların çalışmaları ile Türkiye'deki akademik birikimi temsil eden Ethem Ruhi Fığlalı, Orhan Ateş, Kadri Önemli, Mahmoud Benras, Murat Önder ve Nebiye AYDIN gibi araştırmacıların hazırladığı lisansüstü tezler ve TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddeler konunun metodolojik bir bütünlük içerisinde incelenmesine imkân tanımıştır.

2. BÖLÜMLER

2.1. Kuzey Afrika'da İbâdî Mezhebinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi

2.1.1. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (Ö. 145/762)

Ebû Ubeyde Müslim, İbâdiyye'nin sistemleşmesi ve farklı coğrafyalara özellikle Kuzey Afrika'ya yayılmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Bu da onun hakkında ayrı bir başlık açmamızı kaçınılmaz kılmaktadır. Ebû Ubeyde, İbâdîler için Câbir b. Zeyd'den sonra en etkili mezhep imamıdır. Doğum yılı hakkında ihtilaf bulunsa da kabul gören görüşe göre 45/665 senesinde dünyaya gelmiştir. Kaynakların büyük bir kısmı bu tarihi zikretmektedir. Ebû Ubeyde Müslim, Câbir ile yakın ilişki kurmuş, ondan ilim almış ve onun görüştüğü sahâbe ve tabiîn ile görüşmüştür.¹ Sâlimî'ye göre Ebû Ubeyde Müslim, ilmî birikiminin büyük çoğunluğunu hocaları olan Ca'fer b. es-Simâk (ö. 102/720) ve Sahrâ b. Abbâs el-Abdî'den (ö. 100/718) almıştır.²

Ebu Ubeyde, hayatının büyük bölümünü öğrenmeye ve öğretmeye adanmıştır. İbâdî mezhebinin gelişimi, sistemleşmesi ve teşkilatlanması bütün bunlarla birlikte Uman, Yemen, Horasân ve özellikle Kuzey Afrika gibi çok uzak bölgelere hızlı bir şekilde yayılması Ebû Ubeyde Müslim'in ilmî ve siyasî zekâsı sayesinde olmuştur. Hocası Câbir, Abdurrahman b. Eş'as isyanına destek verdiği gerekçesi ile Uman'a sürgün edildiği zaman Ebû Ubeyde Müslim de fikirlerinden dolayı zindana atılmış, Irak valisi Haccâc'ın ölümüyle birlikte hapisten çıkmıştır. Hicrî 93/712 yılında Câbir'in Basra'da ölümü üzerine Basra İbâdîlerinin yeni imamı olmuştur.³ Ebu Ubeyde bir İbâdî imamı olarak Emevîlerin son dönemi ile Abbasîlerin başlangıç döneminde İbâdiyye fırkasının gelişimi için önemli çalışmalar yapmıştır.

Ebû Ubeyde'nin faaliyetlerini incelediğimizde, iki temel amacı olduğunu söylemek mümkündür. Birinci amacı, İbâdiyye fırkasını sistemli bir mezhep hâline getirmek; ikinci amacı ise, İbâdî akidesini ve fikhını ilimde derinleşmiş talebelere öğretmektir. Ebû Ubeyde, bu çalışmalarını Emevî baskıları nedeniyle Basra'da büyük bir gizlilik içinde yürütmüştür. Gizlilik gerekçesiyle talebelerini Basra'da kiraladığı

¹ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 80.

² Amr Halife Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâdiyye*, çev. Mihail Hûrî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 95.

³ Alfred Bell, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-Şimâli'l-İfrikiyye mine'l-Fethi ila'l-yevm*, çev. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 147.

bir mahzende yetiştirmeye çalışmıştır.¹ Daha sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi o, bu yöntemle başarılı olmuş ve sonrasında İbâdîliğin dinî ve siyasî alanlardaki yükselişinde önemli rol oynayan talebelerini, İslâm coğrafyasının uzak bölgelerinde de etkili olmuşlardır. Basra, çeşitli nedenlerden dolayı hicrî ikinci asrın sonuna kadar İbâdî fırkasının merkezi olmaya devam etmiştir. Bu durumun temelinde, Basra'nın coğrafi ve ilmî etkilerine bağlı birçok faktör bulunmaktadır. Öncelikle, Basra o dönemde İslâm kültür ve medeniyetinin merkezlerinden biriydi. Şehrin, İslâm topraklarının merkezi sayılabilecek bir noktada yer alması, onu İbâdîler açısından önemli kılmıştır.² Ebû Ubeyde'nin liderliğinde kurulan Şeyhler Meclisi, Basra'da faaliyet göstermekteydi. Bu meclis, İbâdiyye fırkasının hareket planlamasını yapmak ve mezhebin İslâm beldelerine yayılması amacıyla davetçi olarak gönderilecek gönüllü öğrencileri hazırlamak gibi görevler üstlenmişti. Ebû Ubeyde'nin öncülüğünde teşkilatlanmış olan bu davetçilere “hameletü'l-ilm veya nakaletü'l-ilm” denilmekteydi. Bu davetçiler, İbâdî öğretilerini İslâm beldelerine taşımakla görevliydi.³

Ebû Ubeyde zamanında İbâdîlerin Basra'daki faaliyetlerinin tamamen gizli bir şekilde yürütmüştür. Bu durum İbâdî akidesinde önemli bir yer tutan “Kitmân dönemi”⁴ olarak adlandırılmaktadır. Emevî valilerinin baskıları İbâdîleri bu şekilde bir yol izlemeye mecbur etmiştir. İbâdîlerin can güvenlikleri ve davetlerinin devamlılığı için zarurî olan bu durum onların gizli ve kuytu yerlerde özel meclisler oluşturarak dinî ve siyasî faaliyetlerini devam ettirmelerine imkan sağlamıştır.⁵

Basra'da gizlilik döneminde oluşturulan meclislerin en önemlisi şeyhler (âlimler) meclisi olup, bu meclis yukarıda da bahsettiğimiz gibi İbâdî fırkasının ana yapısını oluşturmaktaydı. Bu mecliste, hareketin faaliyetleri planlanmaktaydı. Toplantılar geceleri yapılmakta ve gençlerin katılımına kapalı tutulmaktaydı. Âlimler meclisi dışında ikinci bir meclis ise “genel meclis” idi. Bu meclis, herkese açıktı. İbâdî

¹ Şeyh Ebû'l-Abbas Ahmed b. Saîd Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallay (Cezayir: el-Matba'atu'l-Ba'si, 1394), 2/248-249; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 197-198.

² Şeyh Ebû'l-Abbas Ahmed b. Saîd Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallay (Cezayir: el-Matba'atu'l-Ba'si, 1394), 2/248-249; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 197-198.

³ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 124; Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 12; Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 99.

⁴ Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 100.

⁵ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 196-199.

âlimler buralarda insanlara dinî vaazlar verirlerdi. Genel meclislerin belirli bir planlaması olmayıp, âlimlerin kendi durumlarına göre şekillenmekteydi. Diğer üçüncü bir meclis ise İbâdî öğretisini öğrenmek veya davetçi olmak isteyen talebelere eğitim verilen meclislerdi. Ebû Ubeyde Müslim de bu eğitimleri kendi dükkânının mahzeninde¹ gizli bir şekilde yapmaktaydı. Bu eğitimlere, hareketin müntesipleri katılabilmekteydi. Şemmâhî'ye göre, Ebû Ubeyde bazen gizliliğini korumak için kadın kıyafetleri bile giymekteydi.² Hatta selefi Câbir b. Zeyd'den farklı olarak, hiçbir yönetici ile ilişki kurmamış ve siyasetlerine aleni olarak karışmamıştır. Bütün bunları, gizliliği en üst seviyede tutarak mezhebini güvenli bir şekilde yaymak için yapmıştır.³

Bu meclislerin temelleri Ebû Ubeyde'den önce atılmış olsa da, o bu meclisleri sistemleştirerek İbâdî hareketinin kurumsallaşmasına büyük katkı sağlamıştır. Ebû Ubeyde, İbâdî öğreti temelinde bütün İslâm âlemini kapsayacak bir imâmet kurmayı hedeflemiş ve bu amaç doğrultusunda olabildiğince çok sayıda davetçi yetiştirmeye çaba göstermiştir. Meclisleri en etkin şekilde kullanarak, davetçilerin eğitime ve yetişmesine büyük önem vermiştir. Bu davetçiler, İbâdî öğretisini farklı coğrafyalara taşıyarak mezhebin yayılmasında kilit rol oynamışlardır.⁴

Ebû Ubeyde Müslim, 145/762 yılında Basra'da vefat etmiştir. Onun İbâdî fırkasının sistemleşmesi ve özellikle farklı coğrafyalara yayılması üzerindeki etkisi oldukça açıktır. İbâdî itikadını yayma ve farklı bölgelerde benimsenmesini sağlama konusundaki özverili çabaları nedeniyle kendisine İbâdîler tarafından “İmâmü'l-Müslimîn” unvanı verilmiştir.⁵ Ebû Ubeyde Müslim'in bu çabaları, İbâdîliğin sadece Basra'da değil, Orta Doğu'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada tanınmasına ve hatta bazı halklar tarafından kabul görmesine imkan sağlamıştır. Onun liderliği ve organizasyon yeteneği sayesinde, İbâdiyye fırkası kendi içinde sistemli bir yapıya kavuşmuş ve İslâm dünyasında önemli bir mezhep haline gelmiştir. Ebû Ubeyde Müslim'in mirası, İbâdî düşüncenin temel prensiplerinin korunması ve gelecek

¹ Ebû Ubeyde Müslim bu dükkanda sebze-meyve kurutarak geçimini sağlamaktaydı; bu işten dolayı kendisi “Kaffâf” lakabıyla da anılmıştır. Bk: Ebû Osmân Amr b. Bahr el Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, thk. Abdu's-Selâm Harun (Mısır, 1975), 347.

² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 199.

³ Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâdiyye*, 104; Ebû Zekerîyya Yahya Cenâvunî, *Kitâbü'l-Vaz': Muhtasarun fî'l-Usûl ve'l-Fıkh*, thk. İbrahim Ettişeyyîş (Maskat: Mektebetü'l-İstikâme, ts.), 21-23.

⁴ Tadeusz Lewicki, “İbâdiyya”, *Encyclopaedia Islamica (ikinci edisyon)* (Leiden, 1971), 651.

⁵ Harun Yıldız, “Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/376.

nesillere aktarılmasında hayati bir öneme sahiptir. Özellikle eğitim ve davet faaliyetlerine verdiği önem, İbâdîliğin sürekliliğini ve etkisini artırmıştır. Bu ekseninde onun çalışmaları sadece kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da İbâdî hareketinin yönünü belirlediğini söylemek mümkündür.

2.1.2. İbâdîliğin Yayılmasından Önce Kuzey Afrika

Emevî hanedanlığının son zamanlarına doğru neredeyse bütün İslâm beldelerinde Emevî yönetimine karşı toplumsal bir öfke oluşmuştu. Hâşimîler ve Hâricîler bu toplumsal öfkeyi fırsat bilerek Emevîlere karşı yeni toplumsal örgütlenmeler oluşturmaya çalıştılar. Bu amaçla Hâşimîler, Horosan tarafına, Hâricî gruplar ise Mağrib bölgesine yöneldiler. Bu gruplar kendi ideolojilerini ve propagandalarını bu bölgelere yaymayı amaçlıyorlardı. Bu bölgeler gücü zayıflayan Emevî iktidarının müdahale edemeyeceği merkezden uzak yerler olup muhaliflerin ideolojik propagandaları için de verimli sahalardı.¹

Hâricî grupların faal olduğu Kuzey Afrika bölgesi kabileler arası çatışmalar ve siyasî istikrarsızlıktan dolayı büyük bir huzursuzluk içerisindeydi. Özellikle bu bölgede Kaysîler ve Yemenîler arasındaki çatışma, birçok tarihçi tarafından bölge halkının Emevîlere karşı isyan etmelerinin nedenlerinden biri olarak kabul edilmektedir.² Kuzey Afrika'nın fethinde en etkili olan kabile Yemenîlerdi. Yemenîler, Mûsâ b. Nusayr'ın (ö. 98/717) Kuzey Afrika valiliğinin başından sonuna kadar, yani 96/715 yılına kadar bölgede etkindiler. Musa b. Nusayr'dan sonra bölge valiliği Emevî halifesi Süleyman b. Abdulmelik tarafından Kaysîlerden olan Muhammed b. Yezid'e verildi. Yeni vali, işe ilk olarak selefinin ailesinin nüfuzunu yönetimden tasfiye etmekle başlamış ve Yemenîlerin mallarına el koymuştu. Hatta Mûsâ b. Nusayr'ın kardeşini hapsedirmiş ve nihâyetinde bu kardeşin hapiste işkenceler sonucu ölmesine neden olmuştur.³

Yedi yıllık Kaysî döneminden sonra Kuzey Afrika yönetimi onlardan alınıp tekrar Yemenîlerden olan Yezid b. Ebî Müslim'e verilmiştir. Böylelikle 101-103/719-721 tarihleri arası Yemenîler, Kaysîlerin nüfuzunu kırmak için çeşitli baskılar

¹ Bu'cile, *el-İslâmu'l-Hâricî*, 31.

² Hüseyin Münîs, *Fecru'l-Endülüs* (Beyrut: Daru'l-Menahil, 1987), 203.

³ Mahmûd İsmâil Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî* (Fas: Dâru's-Sekâfe, 1406), 31-32.

uygulamışlardır. İbn Ebî Müslim, selefini hapse attırmış ve türlü işkencelere maruz bırakmıştır. İbn Ebî Müslim'in ölümünden sonra yerine yine Yemenî bir vali olan Bişr ve daha sonra da Nuğâşe b. Kardî el-Kelbî gelmiş ve seleflerinin Kaysîlere karşı baskılarını devam ettirmişlerdir. Yemenîlerin Kaysîlere olan bu baskıları Hişam b. Abdulmelik'in Kaysîlerden olan Ubeyde b. Abdurrahman el-Kaysî'yi Mağribe vali olarak atmasına kadar devam etmiştir. Ubeyde seleflerinin Kaysîlere yaptıklarının benzerini bu sefer Yemenîlere yapmış ve onların yönetimdeki nüfuzunu kırmak için her türlü yola başvurmuştur.¹

Valiler, devam eden kabile mücadelelerinin yanında, halifeyi memnun etmek için daha fazla vergi toplama ve ganimet elde etme yarışına da girmişlerdi. Bu amaçla Mağrib'in çeşitli yerlerine ve Akdeniz'de yer alan bazı adalara seferler düzenlemekteydiler. Bölgenin yerel halkı olan Berberî askerlerin de içinde bulunduğu ordular, Afrika'nın iç bölgelerinden ve Akdenizin Sardunya adası gibi yerlerden bol ganimetler elde etmiş, ayrıca binlerce esir ele geçirerek merkeze dönmüşlerdi.²

Emevî iktidarı döneminde Berberî kabilelere kötü muamele edildiği konusunda birçok tarihçi fikir birliği içindedir. Bu tarihçilere göre, Berberîler bu dönemde ikinci sınıf insan muamelesi görmüşlerdir. İslâm'ı kabul etmiş olmaları dahi bu durumu değiştirmemiş, gayrimüslim muamelesine maruz bırakılmışlardır.³ Ancak bu durum, Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde Berberîlerin lehine düzelmiştir. Ömer b. Abdülaziz, valiler aracılığıyla Berberîler arasında Müslüman yöneticilere karşı gelişen nefret ve güvensizliği ortadan kaldırarak, onları İslâm'a ve Müslümanlara ısındırmaya ve güven duymalarını sağlamaya çalışmıştır. Bu amaç doğrultusunda, Kuzey Afrika'ya vali olarak dirâyetli bir Müslüman olarak bilinen İsmail b. Ubeydullah el-Muhâcir'i (ö. 135/754) atamıştır.⁴ Ömer b. Abdülaziz, İsmail b. Ubeydullah'ı görev yerine gönderirken, "Berberîlerden alınan cizyenin kaldırılmasını ve eşlerinden esir alınan ya da köleleştirilenlerin serbest bırakılması" talimatını özellikle vermiştir. Ömer b. Abdülaziz'in bu uygulamalarıyla birlikte

¹ Hüseyin Mûnis, *Sevrâtü'l-Berber fi İfrîkiyye ve'l-Endelüs (102-136/721-753)* (Mısır: Matba'atu Câmi'âti Fuadi'l-Evvel, 1948), 165.

² Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 273.

³ Mûnis, *Sevrâtü'l-Berber fi İfrîkiyye ve'l-Endelüs (102-136/721-753)*, 147.

⁴ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 273.

Berberîler İslâm'a ısınmış, İslamlaşma hızlanmıştır.¹

Ömer b. Abdulaziz'in vefatı ile birlikte izlemiş olduğu siyaset de son bulmuştur. Yeni halife II. Yezîd b. Abdülmelik (720-724) bölgede izlenen eski siyasete geri dönmüştür. İlk iş olarak İsmail b. Ubeydullah görevden alıp yerine Yezid b. Ebî Müslim (ö. 102/720-21) atadı. Yezid, Müslüman Berberîlerden de cizye almaya başladı. Yeni vali, bu yolla bölgenin gelirlerini arttırıp daha çok asker beslemeyi amaçlamıştır. Hatta Berberîlere o kadar katı davranıyordu ki oğlunu Tanca'ya yönetici olarak atayıp bölgedeki bütün Berberîlerden cizye almasını, Müslüman olsun ya da olmasın cizyesini vermeyenlere köle gibi muamele edilmesini istemiştir.² Bu muamelelerin tabîî sonucu olarak Berberîler, Emevî iktidarına karşı bir tavır almışlardı.³ Uygulanan yanlış politikalar neticesinde haksızlığa uğradığını düşünen Berberîler, bölgede Emevî iktidarı ile sürekli bir mücadele içerisinde olan Sufriyye ve İbâdîlere teveccüh göstermişlerdir.

Kuzey Afrika'daki durumu özetleyecek olursak; İslâmiyet, Berberîler arasında ilk Müslüman fatihlerin bölgeye ayak basmasıyla birlikte yayılmaya başlamıştı. Bu süreçte Ukbe b. Nâfi⁴ büyük bir rol oynamıştı. Çok geçmeden 55/675 yılında Kayrevan şehrini inşa etmiştir. Berberîlerin birçoğu İslâm'ı benimseyerek, bölgede İslâm'ın yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Ebü'l-Muhacir,⁵ Ukbe b. Nâfi'nin siyasetini sürdürerek Berberîlerin İslâmlaşması için çalışmalar yapmıştı.⁶ Hassan b. Nu'mân (ö. 85/704)⁷ döneminde Müslümanlar ile Berberîler arasında kardeşlik ilan edilmişti. Numan'ın ordusunda bulunan Tâbiîn'in önde gelenleri,⁸ Mağrib bölgesinde Kur'ân ve İslâm ilimleri dersleri vermişlerdi. Ayrıca, İslâm ordusuna Berberîlerden

¹ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 34.

² Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fî't-Târih* (Beyrut : Dâru Sadır, 1997), 5/60.

³ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 273.

⁴ Ukbe b. Nâfi, Kuzey Afrika'da İslâm fetihlerinin öncü komutanlarından biridir. Detaylı bilgi için bk.: Nadir Özkuyumcu, "Ukbe b. Nâfi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/64-66.

⁵ Emevîlerin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled'in azatlı kölesi. Kuzey Afrika fetihlerinde büyük bir rol oynamıştır. Detay için bk.: Esra Keskin, *Fethinden Emevîler Devleti'nin Sonuna Kadar Kayrevan* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 27-28.

⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fî't-tarih*, 3/234-235.

⁷ eş-Şeyhu'l-emîn Hassân b. en-Nu'mân b. Adî b. Bekr el-Ezdî el-Gassânî, Emevî Devletinin İfrikiyye valiliğini üstelendiği sürede bölge halkının sevgisini ve takdirini kazanmıştır. Detay için bk.: Nadir Özkuyumcu, "Hassân b. Nu'mân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/398-399.

⁸ Ebû Mes'ûd b. Sa'd ve Mes'ûd et-Tüçbî gibi alimler.

asker kabul edilmeye başlanmıştı. Bölgenin birçok yerinde camiler inşa edilmiş ve bu camiler, İslâm'ın doğru bir şekilde öğrenilmesi ve yayılması için birer merkez haline gelmişti. İslâmlaştırma çalışmaları o kadar başarılı olmuştu ki kısa bir süre içinde Berberîler arasından İslâm ordularına komutanlık edebilecek şahsiyetler yetişmişti. Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi sırasında onlara komutanlık eden kişi, Berberî bir Müslüman olan Târik b. Ziyâd'dı.¹

Ömer b. Abdülaziz, valisi İsmail b. Ubeydullah'ın yanına bölge halkına hem İslâm dininin temel inanç esaslarını hem de Arapçayı öğretecek seçkin âlimler göndermişti. Bu âlimler, Mağrib'de İslâm'ın doğru anlaşılması ve yaşanması için yoğun gayret sarf etmişlerdi. Kur'ân eğitimi ve İslâmî ilimlerin öğretilmesi amacıyla açılan camiler, bu sürecin önemli merkezleri haline gelmişti. Arapça'nın öğretilmesi ise, Berberîlerin İslâm kültürü ve medeniyetiyle bütünleşmesini sağlamış, bu da İslâmî kimliğin derinleşmesine yol açmıştı. Bu çabaların neticesinde, Berberîlerin büyük bir kısmı İslâm'ı kabul etmiş, bazı tarihçilerin ifadelerine göre, sadece birkaç Hristiyan kabile İslâm'ı kabul etmemişti. Böylece Berberîler, İslâm toplumunun ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve ilerleyen dönemlerde Müslüman dünyasında önemli roller üstlenmeye başlamışlardır.²

Berberîler İslâm'ı tanıdıktan sonra Emevîlerin son dönem uygulamalarının İslâm dini ile uyuşmadığını görmüşlerdi. İslâm'ın adalet ve yönetim esaslarına ters düştüğüne inandıkları yönetime karşı içlerinden sesler yükselmeye başlamıştı. Berberîlerin yönetime adil bir şekilde dahil olma istekleri, bölgede merkezi yönetime karşı faaliyet içerisinde olan İbâdî ve Sufîlerin lehine sonuç vermektedir. Çünkü bu Hâricî fırkalar, Emevîlerin temsil ettiği adalet ve yönetim anlayışının dışında vaatlerde bulunmaktaydılar. Tabîî olarak bu durum birtakım sebeplerden dolayı yönetimden mahrum bırakılıp dışlanan Berberîleri cezbetmekteydi.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, İbâdîler, Kuzey Afrika'ya kendi mezheplerini yaymak amacıyla geldiklerinde, bölgenin yerli halkı olan Berberîler, bir kısım Emevî hilafelerinin yanlış politikaları nedeniyle İbâdî mezhebinin fikirlerini kolaylıkla benimsemişlerdi. Özellikle İslâm'ı kabul eden Berberî liderler, siyasî iktidarda söz

¹ İbrahim Hasan, *İntişâru'l-İslâm fî kârreti'l-İfrikiyye* (Kâhire, 1963), 88-90.

² Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 273; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1408), 9/185.

sahibi olmayı arzulamışlardır. Ancak bir kısım Emevî idarecileri, bu liderleri yönetime dahil etmediği gibi, onları Müslüman bile kabul etmemişlerdi. İbâdîler bölgeye geldiklerinde işte böyle siyasî ve toplumsal bir manzara ile karşılaşmışlardır.

2.1.3.İbâdîliğin Kuzey Afrika'ya Yayılması ve Yayılmasına Etkileyen Faktörler

İbâdiyye fırkası, erken dönemden itibaren Kuzey Afrika coğrafyasında neşet ederek birtakım sosyal ve politik amillerin etkisiyle Berberî kabileler nezdinde geniş bir taban bulmuş ve bölgenin müessir oluşumlarından biri haline gelmiştir. Bahsi geçen yapısal gerekçeler muvacehesinde Berberî kabileler, İbâdiyye doktrinini süratle benimsemiş ve bu ideolojik zemin üzerinde Emevî merkezî otoritesine karşı sistematik bir muhalefet cephesi teşkil etmişlerdir. Bu bağlamda, İbâdî hareketin İslam dünyasının doğu (Maşrik) havzasından koparak Mağrib coğrafyasına yönelmesine sebebiyet veren temel dinamikler, tarihsel koşullar ve hareketin stratejik gayeleri büyük bir ehemmiyet arz etmektedir; bu bölümünde, söz konusu yönelimin arkasındaki temel saikler ve bölgesel dönüşümün arka planı tahlil edilecektir.

2.1.3.1. Irak Bölgesindeki Dinî ve Siyasî Çatışmalar

Emevî Emevî döneminde Basra'daki yönetim paradigması, merkezi otoriteyi tesis etmek amacıyla sert mizaçlı valiler marifetiyle yürütülen sistemli bir baskı ve sindirme politikası üzerine inşa edilmiştir. Muhalif her türlü fikir ve hareketin cebir yöntemleriyle kontrol altına alınmaya çalışıldığı bu otoriter iklimden, dönemin önemli dinî-siyasi oluşumlarından biri olan İbâdiyye mensupları da doğrudan etkilenmiştir. İbâdiyye, doktriner açıdan diğer Hâricî fırkalara nispeten toplumsal uzlaşıya ve "öteki" ile bir arada yaşama kültürüne daha müsamahakâr bir yaklaşım sergilemesine rağmen, Emevî idaresinin sert takibatına maruz kalmıştır. Emevî valilerinin, İbâdî imamlarını sıkı bir gözetim altında tutarak mensuplarına yönelik yıldırma politikaları izlemesi, temelde bu hareketin toplumsal taban bularak yayılmasını engellemeye yönelik stratejik bir izolasyon çabası olarak değerlendirilmelidir.¹

Ubeydullah b. Ziyâd, Basra'da muhalifleri baskı ile sindiren valilerin en meşhurlarındandı. Yönetime tehdit olarak gördüğü bütün grupları güç kullanarak

¹ Recep Muhammed Abdulhalim, *el-İbâdiyye fî Mısır ve 'l-Mağrib ve Alakatum bi İbâdiyyeti Umman ve 'l-Basra* (Maskad: Mektebetu'l-Ulûm, 1990), 105.

sindirmiştir. İbâdî yazar Halîfât'ın aktardığına göre İbn Ziyâd, zindana attığı iki kişiyi birbiriyle dövüştürüp sağ kalanı affedermiş.¹ Kaadenin öncülerinden olan Ebu Bilal'in görüşünü takip edenleri de hapsedirmiş, kardeşini de öldürmüştür. Bu baskı ve işkencelerden kurtulmaya çalışan Ebû Bilal, Basra'dan çıkıp Ahvaz bölgesine kaçmaya çalışmıştır. Ancak Ubeydullah'ın askerleri onları takip edip Ahvaz'a varmadan onu ve beraberindeki herkesi öldürmüşlerdir.²

Ubeydullah b. Ziyad'dan sonra Basra valiliğine atanan Haccâc b. Yûsuf da selefinin yolundan gitmiştir. Ubeydullah'ın baskılarından dolayı yer altına çekilip "Kitman" dönemine giren İbâdîler, Haccâc döneminde de bunu devam ettirmeye çalışmışlardır.³ Ancak çok geçmeden Haccâc, Câbir b. Zeyd'in çalışmalarından haberdar olmuş ve onun İbâdîlerin imamı olduğunu öğrenmişti. Haccâc bunun üzerine Câbir b. Zeyd'i tutuklatıp önce zindana atmış daha sonra Uman'a sürgün etmiştir. Sonraki süreçte Câbir b. Zeyd Basra'ya dönünce Haccâc onu yeniden zindana atmıştır. Haccâc'ın bu baskıları Câbir ile sınırlı kalmamış bölgede faaliyet gösteren bütün İbâdî imamı kapsamıştı. Ebû Ubeyde Müslim, Dimam b. Saib, Sahrâr el-Abdî gibi İbâdî liderler Haccâc tarafından hapsedilmişlerdi. Bu durum Haccâc'ın 95/714 yılında ölmesine kadar devam etmiştir.⁴

Haccâc'ın İbâdîlere olan baskıları sadece Basra ile sınırlı kalmamış, Uman'a kadar uzanmıştı. Uman İbâdîlerini de bu yolla kontrol altına almayı amaçlıyordu. Bu amacı doğrultusunda Uman'a ordular göndermiş ve tehdit olarak gördüğü birçok İbâdîyi kılıçtan geçirmişti. Bu katliamdan kurtulabilenlerin bazıları Kuzey Afrika'ya kaçabilmişlerdi.⁵ Haccâc'ın bu tür katliamlarından etkilenen toplulukların başında, İbâdîler ile olan yakın ilişkileri dolayısıyla Ezd kabilesi yer almaktaydı. Ezd kabilesi mensupları bu baskılar nedeniyle Emevî iktidarının önde gelen muhalifleri olmuşlardı. Ayrıca Ezdî kabilesine mensup olan Câbir vesilesi ile de İbâdî ideolojisini kısa sürede benimsemişlerdi.⁶

¹ Halîfât, *Neş'etu hareketi'l-İbâdiyye*, 69.

² Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 2/218.

³ Halîfât, *Neş'etu hareketi'l-İbâdiyye*, 72.

⁴ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 2/247.

⁵ Abdulhalim, *el-İbâdiyye fî Mısır ve'l-Mağrib ve Alakatuhum bi İbâdiyyeti Umman ve'l-Basra*, 34.

⁶ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/11.

Câbir'in vefatından sonra İbâdîlerin imamı olan Ebû Ubeyde Müslim, Basra ve Uman'da süregelen siyasî ve mezhebî çatışmaların etkilerinden kurtulabilmek ve mezheplerini daha rahat bir şekilde yaymak amacıyla farklı coğrafyalara davetçiler göndermeye karar vermiştir. Bu hedef doğrultusunda birçok davetçi yetiştirmişti. Bu davetçiler, daha önce zikrettiğimiz teşkilatlı ve programlı bir organizasyonun parçası olarak Horasan ve özellikle Kuzey Afrika'ya İbâdî ideolojisini yaymak için gönderilmişlerdi.¹

2.1.3.2. Kuzey Afrika'da İbâdî Mezhebinin Yayılmasına Zemin Hazırlayan Siyasî Gelişmeler

Çalışmanın önceki safhalarında kapsamlı bir şekilde analiz edilen Emevî merkezî yönetim politikaları, bu bölümün sınırları dışında tutulmuştur. İnceleme alanı; bölgede faaliyet gösteren Hâricî grupların siyasî projeksiyonları, mezhebî hareket kabiliyetleri ve bölgedeki güç dengeleri üzerindeki etkileri ile sınırlandırılmıştır. İbâdîlerin bölgeye yayılmaları ele alınırken Sufîlerin oradaki faaliyetlerinin öncelikle ele alınması gerekmektedir.

Sufriyye, meşhur dört Hâricî fırkalarından biridir. İbâdîler ile eş zamanlı olarak Kuzey Afrika'da yapılanıp yayılmaya başlamışlardı. Ancak Sufîler, İbâdîlerden farklı olarak iktidara karşı kılıçla mücadele ederek hedeflerine ulaşma yolunu benimsemişlerdi. Bu usullerini yeni bir coğrafya olan Kuzey Afrika'da da uygulamaya koymuşlardı. Sufriyye 122/740 yılında Emevî iktidarına büyük zarar veren bir isyan hareketi başlatmışlardı. Bu isyan sonucunda Sufîler, Emevî ordularını Kuzey Afrika'da mağlup edip askerî olarak büyük kazanımlar elde etmişlerdi. Onların bu zaferleri neticesinde bölge halkının kendilerine teveccühlerinin artacağını düşünülürken tam tersi bir durum gerçekleşmişti. Sufîlerin düşmanlarına karşı aşırı bir şiddet yolunu seçmiş olmaları halkı onlara karşı mesafeli davranmaya yöneltmişti. Çünkü onlar, karşısında düşman olarak gördükleri kesimleri, ister Arap ister Berberî, hiç acımadan yok etmişlerdi. Sufîler burada Hâricîler arasındaki en sert fraksiyon olan Ezârika gibi davranmışlardı. Rakipleri Müslüman olmasına rağmen onlara kâfir muamelesi yapmışlardı.²

¹ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/12.

² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/115-117.

Sufrîlerin aşırı şiddet yanlısı hareketleri iki duruma neden olmuştur. Birinci durum: Berberîler, Sufrîlerin kendilerinden olmayana ne kadar acımasız davrandıklarını görmüş ve hatta bazı yerlerde Sufrîlere karşı mücadeleye girişmişlerdir. Bundan dolayı Sufrî kabilelere karşı mücadele eden İbâdîlerin popülaritesi artmıştı. Çünkü Sufrî kabilelerin Kayrevan şehrine saldırıp halkını kılıçtan geçirme tehlikesine karşı İbâdî lider Ebu'l-Hattâb Abdullah b. Semh el-Meafirî, Kayrevan halkını onlara karşı korumuştur. Sufrîlerin bu tür siyasî ve askerî hataları Kuzey Afrika'da İbâdî mezhebinin Berberîler tarafından sahiplenilmesine ve Berberî kabilelerin topluca fırkanın ideolojisini benimsemesine neden olmuştur.¹

Sufrîlerin aşırı hareketleri sonucu oluşan ikinci durum ise: Yaptıkları aşırı şiddet nedeniyle Sufriyye fırkasının halkın nezdinde itibarını kaybetmesi ve İbâdiyye fırkasının Berberî kabileler tarafından büyük bir kabul görmeye başlamış olmasıdır. Bu teveccühün bir sonucu olarak İbâdî Rüstemî devleti kurulabilmiştir.

2.1.3.3. İbâdîliği Diğer Hâricî Fırkalardan Ayıran Özellik: Birlikte Yaşama Kültürü

İbâdiyye İbâdiyye fırkası geleneksel fırak ve milel kitaplarında Hâricîliğin kollarından biri olarak aktarılmaktadır. Hâricîlik ise İslâm mezhepleri arasında şiddet yanlısı bir mezhep olarak ön plana çıkmıştır. İbâdîlik de onun bir kolu olduğuna göre bu durum, bu mezhebin birlikte yaşama kültürü olmayan kendisinden başkasına yaşama hakkı vermeyen, diğerini düşman olarak gören bir fırka olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Oysa İbâdiyye, diğer Hâricî fırkalar için geçerli olan bu vasıflarla itham edilemeyecek kadar mutedil bir fırkadır. O zaman akla şöyle bir soru gelebilir: Şiddet yanlısı olmamasına rağmen neden İbâdiyye, kendisinde olmayan özelliklerle vasıflandırılmıştır. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte akla gelen ilk neden, onların da diğer Hâricî fırkalar gibi siyasî ve ideolojik düşüncelerinde resmî ideolojinin karşısında yer almalarıdır. İbâdî itikadına göre imâmet ve hilâfet her hakiki Müslüman ferdin hakkı olup Hâşimî, Emevî veya Kureyşî olmanın herhangi bir önemi yoktur. Bu düşünce doğal olarak İbâdiyye'yi, diğer Hâricî fırkalar olan Ezârika, Sufriyye ve Necâdât ile aynı itikadî paydada bir araya getirmektedir.

¹ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/27-29.

İkinci bir neden olarak da, İbâdîyyenin ilk temsilcilerinin Muhakkime-i Ūlâ'ya dayanıyor olması ve onların da Hâricîler'in önemli kollarından biri olarak değerlendirmiş olmasıdır. Buna karşılık tarihin her safhasında İbâdîler, Hâricîlerin Müslüman toplumda anarşiye ve kargaşaya neden olduklarını dillendirerek kendilerinin bu tür terör anlayışından uzak olduklarını ileri sürmüşlerdir.¹

2.1.4. İbâdîlerin Kuzey Afrika'da Yayılma Stratejileri

İbâdîyye fırkası Kuzey Afrika'ya yayılma aşamasında muhtelif stratejiler takip etmiştir. Titizlikle uygulanan bu stratejiler ve yöntemler sayesinde İbâdîlik bölgede kısa sürede tanınmış ve yayılmıştır.

2.1.4.1. Hameletü'l-İlm

İbâdîyye mezhebinin Kuzey Afrika'ya taşınması meselesinde Hameletü'l-ilm (İlim taşıyıcısı) olarak isimlendirilen yapının büyük bir rolü olmuştur. Bu yapı bünyesinde Mağrib'te İbâdîliği yaymaya çalışan beş davetçinin başarıları İbâdîlikte mühim bir yer tutmaktadır. Bu davetçilerin kültürel ve ilmî faaliyetleri hicrî ikinci asrın hemen başlarında başlamıştır. Basra İbâdîlerinin, Berberîler ile ilk münasebetleri Seleme b. Sa'd² aracılığı ile olmuştur. Seleme, Basra'ya gelerek İbâdî imam Ebu Ubeyde Müslim ile irtibat kurmuş ve ondan İbâdî akidesini ve fıkhnı öğrenmiştir.³ Öğrendikleri ile Mağrib'e dönen Seleme, bölgede İbâdîliği yaymaya çalışmıştır. Daha sonra Ebu Ubeyde Müslim, Hameletü'l-ilm'den olan davetçileri bölgeye yönlendirmiştir. Mağrib'e gönderilen davetçiler toplam beş kişiden oluşmaktaydı. Bu davetçilerin her biri o bölgenin saygın ve etkin kabilelerinin mensuplarıydılar. Bu beş kişi; Ğadamis'ten Ebû Dırâr el-Ğadâmisî, Kayrevan şehrinden Fars asıllı Abdurrahman b. Rüstem, Sidrate'den Âsım Sidratî, Tunusun güneyinde yer alan Nefzâve'den Ebû Davud el-Kalbî, daha sonra davetçilere katılan Yemen asıllı olup Basra'da ikamet eden Ebû Hattâb Abdulala'dır.⁴

¹ Abdulhalim, *el-İbâdîyye fî Mısır ve'l-Mağrib ve Alakatuhum bi İbâdîyyeti Umman ve'l-Basra*, 55.

² Seleme b. Sa'd b. Ali b. Esed el-Hadramî'nin (135/752 senesinde hayatta) bir İbâdî tebliğci/daî olarak bölgeye gelişi ve faaliyetleriyle Mağrib bölgesinde de varlık göstermeye başlamıştır. Seleme hakkında daha detaylı malumat için bk.: Muhammed b. Musa Babaammî vd., *Mu'cemu A'lamu'l-İbâdîyye Kısmu'l-Ğarbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 2/189-190.

³ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 33; Nâmî, *Dırâsât ani'l-İbâdîyye*, 113.

⁴ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 33; Nâmî, *Dırâsât ani'l-İbâdîyye*, 114.

Ebü Ubeyde Müslim, davetçilerle bizzat ve yakından ilgilenmiş; onlara İbâdî akidesi ve fıkhnı derinlemesine öğrettikten sonra, onları Kuzey Afrika bölgesine göndermiştir. Bu davetçiler, Kuzey Afrika'da kısa sürede kayda değer ve önemli başarılar elde etmişlerdir. Hameletü'l-ilm'den olan Ebü'l-Hattab (ö. 144/761), 140/757 yılında stratejik öneme sahip Kayrevan şehrini ele geçirmiştir. Bunu izleyen yıllarda, yine davetçilerden olan Abdurrahman b. Rüstem, 160/777 yılında bölgede güçlü bir devlet haline gelen Rüstemî Devleti'ni kurmayı başarmıştır. Hameletü'l-ilm kurumu, Basra İbâdî akidesinin Kuzey Afrika'ya taşınmasında ve bu akidenin bölgede kök salmasında büyük bir rol oynamıştır. Bu aktarımın yazılı olarak yapıldığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, sadece Abdurrahman b. Rüstem'e atfedilen bir tefsir kitabı mevcuttur.¹

Ebü Ubeyde Muslim'den önce Berberî İbâdî bir alimin varlığına dair her herhangi bir bilgi mevcut değildir. Tarihi verilere göre ilk Berberî İbâdî alim İbnü'l-Muğaytır en-Nefûsî el-Cenâvünî'dir. Hatta yine İbâdî kaynaklara göre Basra'dan Kuzey Afrika'ya gelen ilk İbâdî, bu zattır.² Fakat güvenilir kaynaklar bizim de yukarıda zikrettiğimiz Seleme b. Sa'd'ın oraya giden ilk İbâdî davetçi olduğunu belirtmektedirler.³ İbn Seleme'nin ilk İbâdî davetçisi, el-Cenâvünî'nin ise ilk Berberî İbâdî âlimi olarak tavsif edilmesi, söz konusu iki farklı görüşün telif edilmesine olanak sağlamaktadır.

Ebü'l-Hattab Kuzey Afrika'da açık İbâdî İmametini tesis eden ilk kişidir. Mağribu'l-Edna'da ilk ibâdî devletini de kurmuştur. Aslında bütün bunlar büyük bir İbâdî topluluğu ile yapılabilecek şeylerdir. Bu da gösteriyor ki ilk İbâdî davetçiler çok kısa bir sürede Berberîler arasında İbâdiyye fırkasını yayabilmişlerdir. İbâdî davetçiler, Ebü'l-Hattab'ın komutası altında orduları idare etmiş ve şehirlere naiplik yapmışlardır.⁴ İbâdî davetçiler, Rüstemî devleti zamanında kurdukları medreseler ve oluşturdıkları halkalar ile yetiştirdikleri öğrencileri muhtelif yerlere göndermek sureti ile mezhebin bölgede köklü bir hale gelmesini sağlamışlardır. Tâhert şehri inşa edildikten sonra şehir, İbâdî öğretisinin yayılması için yapılan çalışmaların merkezi

¹ Ferhat Câbirî, *Alâkatü Umman bi Şimali İfrikyâ* (Gardaye, ts.), 13.

² Câbirî, *Alâkatü Umman bi Şimali İfrikyâ*, 14.

³ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 98; Ali Yahya Muammer, *el-İbadiyye fî mevkibi't-tarih* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964), 3/21.

⁴ Abdulhalim, *el-İbadiyye fî Mısır ve'l-Mağrib ve Alakatum bi İbadiyyeti Umman ve'l-Basra*, 87.

haline gelmiş bu vesileyle birçok medrese inşa edilmiştir. Bu medreselerde İbâdî mezhebine mensup birçok büyük Berberî âlim yetişmiştir.¹

2.1.4.2. Ticaret ve Kültürel Etkileşim

Ticaret, yabancı toplulukların birbirleriyle tanışıp ve kaynaşmalarına ve bu vesile ile kültürel etkileşime girmelerine neden olan önemli bir unsurdur. İbâdîler Kuzey Afrika'ya yayılma aşamasında bölge halkı ile iletişim kurmak amacıyla ticaret unsurunu da kullanmışlardır. O dönemde ticaret kervanları yıl boyunca Basra'dan başlayıp önce Uman'a sonra Cidde'ye buradan da Mısır'a uğruyor, Mısır'dan sonrada Mağrib'e gitmekteydiler. Bu ticaret kervanları vasıtasıyla İbâdîler bölge halkı ile iyi ikili ilişkiler kurmuş ve mezhep öğretilerini sahra çölünden Sudan'ın güney şehirlerine kadar yayma imkânı elde etmişlerdir.² Hatta daha sonraki süreçlerde bu bölgeler İbâdîler'e sığınak görevi görmüşlerdir.³

İslâm dünyasının doğusundan batısına gelen İbâdî tüccarlar vasıtasıyla, Kayrevan, Trablus vb. şehirlerde İbâdîlik daha geniş kitleler tarafından tanınır hâle gelmiştir.⁴ Bu tüccarlar, ticaret faaliyetlerinin yanı sıra, İbâdî akidesini ve fıkhnı da bölge halklarına aktarmışlardır. Bu şehirlerde meskûn olan Hevvâre, Mezâte, Herşe vb. Berberî kabileler, İbâdî itikadını kabul ederek mezhebin bölgede yayılmasına önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁵

Hac, Müslüman toplulukların bir araya geldiği ibadetin yanı sıra, kültürel ve ilmî alışverişin yoğun olarak gerçekleştiği bir İslâmî vecibedir. İbâdîler de, hac ve umre gibi ibadetleri kendi davetlerini yaymak amacıyla etkili bir araç olarak kullanmışlardır. İbâdî kaynaklarda İbâdî imam Câbir b. Zeyd'in yirmi dört defa hac ve umre yaptığı ifade edilmektedir.⁶ Bu, onun dinî gayretini ve farklı İslâm topluluklarıyla kurduğu bağlantıların derinliğini göstermektedir. İbâdî davetçiler, hac sırasında İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen hacılarla tanışarak kendi itikadî

¹ Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâdiyye*, 117.

² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Sıfatu'l-Mağrib el-me'hûza min Kitâbi'l-Büldân* (Kutubu Turâs, 1993), 6.

³ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/124-130.

⁴ el-Ya'kûbî, *Sıfatu'l-Mağrib el-me'hûza min Kitâbi'l-Büldân*, 6.

⁵ el-Ya'kûbî, *Sıfatu'l-Mağrib el-me'hûza min Kitâbi'l-Büldân*, 5.

⁶ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/89.

anlayışlarını, siyasî duruşlarını ve düşüncelerini onlarla paylaşma fırsatı bulmuşlardır.¹

İbâdî imamlar Câbir b. Zeyd, Ebû Ubeyde Müslim ve Rebî' b. Habîb, hac mevsimlerinde Mekke ve Medine'de kurdukları ilim ve münazara halkalarında İbâdî mezhebinin geniş bir kitleye anlatmaya gayret etmişlerdir. Bu ilim halkaları, farklı coğrafyalardan gelen Müslümanlar için önemli bir öğrenme ve tartışma platformu olmuştur.² Özellikle Kuzey Afrika'dan gelen hacılar, bu ilim meclislerine katılarak hem dinî bilgilerini derinleştirmişler hem de İbâdîlik hakkında doğrudan bilgi edinme imkânı bulmuşlardır. Muhtemelen bu gibi ortamlarda, Mağribli Müslümanlar Emevî yöneticilerinin kendilerine Müslüman muamelesi yapmadıklarını öğrenmişler ve İbâdîlerin bu konudaki farklı yaklaşımlarını keşfetmişlerdir. Bu durum, İbâdî mezhebinin Kuzey Afrika'da kabul görmesine ve hızla yayılmasına zemin hazırlamıştır.

2.1.5. İbâdîliğin Kuzey Afrika'da Kurumsallaşma Çabaları

Bir mezhebin mensuplarının kurumsallaşma çabaları, çoğunlukla ideallerinin ve gayelerinin sürdürülebilirliğini sağlama ve daha geniş topluluklara hitap etme dürtüsüyle şekillenir. Bu süreçte mezhep, yapısal bir organizasyona dönüşerek faaliyetlerini daha etkili ve verimli bir şekilde organize etme, uygulama imkânı elde eder. Bir bakıma kurumsallaşma mezhebin inançlarını, değerlerini ve fikhını sistematikleştirerek hem iç tutarlılığını artırır hem de dış dünyaya yani diğerine karşı sağlam bir duruş sergilemesine imkân sağlar. Böylelikle mezhep taraftarları nezdinde bağlılığını pekiştirerek sosyal olarak tanınır ve etkili bir aktör haline gelir.

2.1.5.1. İbâdî Mezhebinin Berberîler Arasında Yayılması ve İlk İsyanlar

Hiz. Muhammed'in (s.a.s) vefatından hemen sonra Müslümanlar arasında çeşitli ihtilaflar baş göstermiş ve daha hicrî ilk asır dolmadan siyasette ve dinde aşırı giden bazı akımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Müslüman çoğunluğun inançlarına muhalif hareket eden bu akımlar, merkezî iktidarın nüfuzlu olduğu yerlerde bir varlık gösteremeyince fikirlerini daha rahat yayabilecekleri, merkezî iktidarın gücünün ulaşmadığı veya zayıf kaldığı bölgelere yönelmişlerdir.³ Bu açıdan bakınca Kuzey

¹ el-İbâdî İbn Sellâm, *el-İslâm ve târîhuhû min ciheti nazari'l-İbâdiyye*, thk. Werner Schwartz, Sâlim b. Ya'kub (Dârü İkra li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't Tabâeti, 1405), 13.

² İbn Sellâm, *el-İslâm ve târîhuhû min ciheti nazari'l-İbâdiyye*, 13.

³ Mehmet Salih Arı, *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rûstemîler* (Van: Bilge Adamlar, 2009), 52.

Afrika bölgesi de bu hedefler doğrultusunda rahat hareket edilebilecek bir yerdi. Bu yüzden bu bölge, muhalif ve azınlık fırkalar olan Sufriyye, İbâdîyye ve Şîîlerin yoğunlukta olduğu bir yer haline gelmişti. İbâdîler, Emevî devletinin son dönemi ile Abbasî devletinin ilk yıllarında Basra, Cezire vb. merkezi yerlerde iktidarlardan maruz kaldıkları baskı ve şiddet dolayısı ile Kuzey Afrika'ya geçmişlerdir.¹

İbâdîliğin Berberî kabileler nezdinde kısa sürede zemin bulması, bölgenin tarihsel dönüşümü açısından derinlemesine tetkik edilmesi gereken bir fenomendir. Rüstemî Devleti'nin teşekkülüyle neticelenen bu süreci hazırlayan temel unsurlar ve hareketin kurumsallaşma safhaları şu şekilde özetlenebilir:

i- Irak coğrafyasında Haccâc b. Ebî Yûsuf'un baskılarından ve sonrasında da onun politikalarını takip eden diğer yöneticilerden dolayı İbâdîler, merkeze uzak olan Mağrib'e yayılmayı ideolojilerinin devamlılığı için gerekli görmüşlerdir. Zaten daha sonra buraya bu amaçla gelenler İbâdî akidesinin bölgeye yayılmasında etkili olmuşlardır.²

ii- İbâdîyye fırkasının sosyal ve siyasî eşitliği savunması ve Emevî yönetimine muhalefet etmesi, aslında Berberî kabilelerin iktidara karşı düşüncelerini yansıtmaktaydı. Tabîî olarak İbâdîlerin bu ideolojisi, Berberîlerin onlara büyük bir teveccüh göstermelerine neden olmuştur. İbâdîler, Emevî iktidarının yıkılmasına doğru Kuzey Afria'da büyük bir kuvvete ulaşmışlardı. Berberîler arasında İslâm'ın da yayılmasına vesile olarak bölgeyi büyük ölçüde İslâmlaştırmışlardı.³ İbn Haldun'un ifadesiyle; "Kuzey Afrika'nın Müslüman fatihler tarafından fethedilmesi bölgenin Müslümanlaşmasına bir faydası olmamış bilakis Emevî valilerinin halka muameleleri, bölge halkının Müslümanlara temkinli yaklaşmasına neden olmuştur". Fakat İbâdî davetçilerin Berberîlere olan bu müsbet yaklaşım tarzı bölgenin İslâmlaşmasına da vesile olmuştur.⁴

¹ Kasım İlgün, *Halife Mansûr ve Dönemi [136-158/754-775]* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994), 122.

² Musa Lekbâl, *el- Mağribu'l-İslâmî* (Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 1981), 153; Salih Muhammed Ebû Feyyâd, *el-Vecîz fî târîhi'l-Mağrib ve'l-Endülüs* (İrbid-Ürdün: Mektebetu'l-Kettânî, 1988), 197.

³ Arı, *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rüstemîler*, 52.

⁴ Abdurrahman b. Muhammed el-Hadrami el-Magribi İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldun, Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtade ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/497.

iii- Kuzey Afrika'daki Emevî valileri ve daha sonrasında gelen Abbasî yöneticileri ve valileri Berberî kabilelere genellikle İslâm'ın emrettiği kardeşlik ve adalet kuralları çerçevesinde muamele etmemişlerdir. Onlar kendilerini fatih olarak görürken Berberîleri küçümsemişlerdir. İslâm'ın eşitlik prensiplerini merkeze alan İbâdiyye, Emevî politikalarından rahatsız olan Berberîler için ideolojik bir sığınak olmuş ve süreç içerisinde adeta bir 'Berberî mezhebi' karakteri kazanmıştır.¹

iv- İbâdiyye fırkasının akaid ve fıkıh ilkelerinin Berberîlerin karakter ve düşünce yapılarına uygunluk göstermesi de onların İbâdîliği benimsemelerinde etkili olmuştur. Berberîler, Emevîlerin onlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmaları hatta içlerinden Müslüman olanlara dahi Müslüman olarak muamele etmeyerek cizye talep etmeleri ve onları yönetime hiçbir şekilde dahil etmemeleri gibi durumlardan dolayı zaten bir arayış içerisine girmişlerdi. İbâdî hameletü'l-ilm davetçileri bölgeye gelip aslında yönetimin adil her bir Müslümanın hakkı olduğunu, adil olmayan yöneticiye her şartta isyan etmenin caiz olduğunu yayınca, Berberîler yıllarca bekledikleri ideolojiyi bulmuş gibi İbâdîliğe yönelmişlerdir.² Kendilerine yöneltilen teveccühü fırsata çevirmeyi amaçlayan İbâdî davetçiler, amaçlarını gerçekleştirebileceklerine inandıkları taraftar sayısına ulaşınca Mağrib'te isyanlara başlamışlardır.³

Haricî fırkalar genel itibarı ile yeterli güce ulaştıklarında bulundukları bölgelerde iç isyanlar çıkartmışlardır. İbâdî ve Sufriîler de Kuzey Afrika'da birçok isyan çıkarmışlardır. Bu isyanların ilki 122/740 yılında Meysere el-Medğarî (ö. 122/740) önderliğinde başlayan Berberî-Sufriî isyanıdır. Bu isyan Emevîlerin Kuzey Afrika valisi İbn Habhab (ö. 123/741'den sonra) ve Tanca şehrinin yöneticisi Abdullah el-Muradî'ye karşı olmuştur. Meysere öncülüğündeki Berberî Sufriîler bölgede kendilerinden olmayan herkese karşı çok acımasız davranmışlardır.⁴ Bazı kaynaklar Meysere'nin bölgede isyan etmeden önce Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e bölgedeki Emevî yöneticilerinin halka karşı kötü muamele ve adaletsizliklerini

¹ Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 233.

² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 65.

³ Arı, *Hâricilerin Kurduğu Devlet Rüstemîler*, 52.

⁴ Ebu'l-Kasim Abdurrahman b. Abdillâh (257/870-871) İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve ahhâruhâ*, thk. C. C. Torrey (Leiden, 1922), 364; İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldun, Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtade ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber*, 7/110.

bildirmek istemiş ancak bu konuda başarılı olamamıştır. Taberî'nin aktardığına göre Meysere bir heyetle birlikte hilafet merkezine halife Hişâm ile görüşmek için gider. Fakat halife onlarla görüşmeyi kabul etmez ve heyet halifenin danışmanı olan el-Ebrâş Süfyân b. Ebred el-Kelbî (ö. 127/745) ile görüşür. Görüşmede el-Ebrâş'a bölge valilerinin yerli halka yaptıkları haksızlık ve adaletsizlikler iletilir. Bu şikâyetlere ek olarak; bölge emirlerinin Berberî mücahidlere savaş ganimeti vermedikleri ve büyük bir israf ve talan içerisinde oldukları, hatta Berberîlerin mallarına haksız yere el koydukları gibi meseleler de dile getirilir.¹ Ancak el-Ebrâş'ın kendisine aktarılan şikâyetleri halifeye aktarıp aktarmadığına dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

Meysere ve heyeti Tanca'ya dönüp bir müddet sonra herhangi bir şeyin değişmediğini görünce 122/740 yılında Emevî yönetimine karşı bir isyan başlattılar.² Bergavata, Miknâse, Gumâre gibi büyük Berberî kabileler³ ve diğer Sufrîler, Meysere'nin isyanında en ön saflarda yer aldılar. Tanca şehrini ele geçiren isyancılar, şehrin yöneticisi Ömer b. Abdullah el-Murâdî'yi ve beraberindeki yardımcılarının hepsini öldürdüler. Daha sonra Meysere, Tanca şehrine Abdu'l-A'la b. Hudeyc'i vekil bırakarak Sus şehrine yöneldi. Sus şehrinde İsmail b. Ubeydullah'ı da yenerek öldürdü. Meysere böylece İbâdîler, Sufrîler ve kabile asabiyeti gözetken Beberî kabilelerinin yardımı ile Mağrib'te Kaysî valilere ve yöneticilere karşı büyük zaferler elde etmiş oldu.⁴

Ubeydullah b. el-Habhab, oğlu İsmail ve Sus şehri valisi Ömer b. Abdullah el-Murâdî'nin Meysere'nin öncülüğünde düzenlenen bir isyan sonucu öldürüldüğünü öğrendiğinde, Sicilya'ya göndermiş olduğu Habib b. Ebî Abde'yi geri çağırdı. Meysere'ye karşı görevlendirdiği Halid b. Ebî Habîb el-Fihri'nin ordusuna katılmasını sağladı. Halid b. Ebî Habîb, Meysere ile Tanca yakınlarında gerçekleşen şiddetli bir muharebeye girdi. Savaşın gidişatının kendi aleyhine döndüğünü fark eden Meysere, Tanca'ya geri çekilmeye çalıştı; ancak kendisine Emîru'l-müminîn olarak biat eden

¹ Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mulûk*, 4/254-255; Krş. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1963), 163.

² Merrâkuşî İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fî ahabîrî'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, thk. J. S. Colan, Elivi Brovensal (Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1983), 1/51.

³ Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/5/481.

⁴ İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fî ahabîrî'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/52.

tarafatları bu kararı beğenmeyip kendisini azledip öldürdüler.¹ Berberî -İbâdî ve Sufî grupları, Meysereyi öldürdükten sonra Halid b. Humeyd ez-Zenatî'yi yeni liderleri olarak seçtiler ve Emevîlerle mücadeleye devam etme kararı aldılar.²

Berberî İbâdî ve Sufîlerin yeni lideri Halid b. Humeyd ez-Zenatî (ö. 123-125/742-743), destekçilerine verdiği söz gereği Berberî savaşçılardan oluşan ordusuyla Emevîler'in Arap unsurlarından müteşekkil ordusuna karşı bir sefer düzenledi. Şiddetli ve kanlı geçen bu muharebede Halid b. Humeyd'in stratejik ve askeri becerileri belirleyici oldu ve Berberîler galip geldi. Çok sayıda Arap liderinin öldürüldüğü bu muharebe, tarihi kaynaklarda Gazvetu'l-eşrâf (123/741) adıyla anılmaya başlandı.³ Bu zafer, Berberîler arasında hem manevî hem de siyasî anlamda büyük bir moral oluşturdu ve Emevî idaresine karşı direnişi güçlendirdi.

Berberîlerin elde ettiği bu başarılar, Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik'in dikkatini çekti. Halife, Berberîlerin artan direnişini bastırmak amacıyla Mağrib valisi İbn Habhab'ı görevden aldı. Yerine Külsûm b. İyad'ı atadı. Yeni valinin emrine 12.000 kişilik yeni bir odu da verdi. Külsûm, yeni ordusu ve yolda topladığı ekstra yardımcı kuvvetler ile 123/741 yılında Berberî İbâdî ve Sufîlerin yeni lideri olan ez-Zenatî'nin üzerine yürüdü. Emevî ordusu, Berberî savaşçılarla yoğun çatışmalara girdi. Yapılan savaşta Külsûm b. İyad, Süleyman b. Ebi'l-Muhacir ve Habib b. Ebî Abde gibi önde gelen Arap liderler ve daha birçok Emevî komutanı öldürüldü. Muharebe, Berberî güçlerinin kesin zaferi ile sonuçlandı ve bölgedeki Emevî hâkimiyetini büyük ölçüde zayıflattı.⁴

Külsûm'un bu yenilgisi, Halife Hişam b. Abdülmelik'i derinden etkiledi. Mağrib'deki Emevî otoritesinin tehlikeye girmesi karşısında Hişam, bölgeye yeniden bir düzen sağlamak amacıyla 124/742 yılında Hanzale b. Saffan el-Kelbî'yi (ö. 127/745'ten sonra) yeni Mağrib valisi olarak atadı.⁵ Bu atama, Emevî idaresinin Mağrib üzerindeki hâkimiyetini yeniden kurma çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Ancak bu dönemde Berberî İbâdî ve Sufî hareketleri giderek

¹ İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fî aḥbârî'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/53.

² İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fî aḥbârî'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/54.

³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, 5/190.

⁴ İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fî aḥbârî'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târiḥ*, 5/193.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım Rakîk el-Kayrevânî, *Târihu İfrîkîyye ve'l-Mağrib (Aḥbâru İfrîkîyye, Târihu'l-Kayrevân)*, thk. Muhamed Zinhüm Muhamed 'Azeb (Kahire: Dâru'l-Fercânî, 1994), 79.

güçlenmiş, bölgedeki Arap ve Berberî unsurlar arasındaki çatışmalar daha da karmaşık ve derinlemesine bir hal almıştı.

Hanzale'nin Mağrib'e ulaşmasından önce, Ukkâşe b. Eyyûb el-Fezarî adında bir Sufî lider, Kabis şehrinde etrafına topladığı isyancılarla bir ayaklanma başlatmıştı. Kayravan valisi Mesleme b. Sevâde, Sufîlerin Kabis şehrinde toplandığını haber alınca, Kayravan'daki askerleriyle birlikte Ukkâşe komutasındaki Sufîlerin üzerine yürüdü. Ancak Mesleme'nin bu hamlesi, hazırlıksız yapılan bir harekât olarak sonuçsuz kaldı ve hezimetle neticelendi. Bunun üzerine Mesleme geri çekilerek Kayravan'a dönmek zorunda kaldı.¹

Bu arada Hanzale Kayravan'a ulaştı. Bölgede yeni bir düzen sağlama işine girişti. Hanzale, Kayravan'a vardiktan sonra ordusunu toparlayarak, Ukkâşe'nin kuvvetleriyle Kayravan dışında karşı karşıya geldi. Hanzale komutasındaki güçler Ukkâşe'nin ordusunu büyük bir yenilgiye uğrattı. Kaçmak zorunda kalan Ukkâşe kısa süre sonra yakalanarak öldürüldü. Hanzale, İbâdî-Sufî Berberîlerin isyanını tamamen bastırmak amacıyla Kayravan'da askerleri için geniş çaplı bir plan hazırladı.² Bu aşamaya uygun olarak askerlere bol miktarda mal ve silah temin ederek onların savaş gücünü arttırmaya yönelik adımlar attı. O, sadece askeri hazırlıklarla yetinmeyerek dini bir motivasyon sağlamak üzere âlimleri de devreye soktu. Hanzale bir bakıma içinde bulunduğu savaş ortamını, mezhep savaşı olarak kabul ettirip bu siyâsî mücadeleye dinî bir boyut da kazandırmaya çalışıyordu denebilir. Hanzale'nin görevlendirdiği bu âlimler, Harîcilerle savaşmanın bir cihad olduğunu, düşman olarak tanımlanan bu unsurların canlarının, mallarının ve ırzlarının savaşçılar için helal olduğunu ifade eden vaazlar verdiler.³ Bu vaazlar oldukça tesirli oldu ve böylelikle Hanzale, askerlerin yanında halkın da desteğini kazanmayı başarmış oldu. Kayravan halkı, Sufîlerin daha önceki saldırılarında yaşadıkları acı tecrübelerden dolayı Hanzale'ye tam destek vermekte tereddüt etmediler. Bu süreçte halk tüm imkânlarıyla Hanzale'nin yanında yer aldı. Hazırlıklarını tamamlayan Hanzale, bu kez Berberî kabilelerinden oluşan ve Abdullah b. Yezid'in önderliğindeki bir orduya karşı harekete

¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/193.

² İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/59.

³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/194.

geçti. Meydana gelen bu savaşta, İbâdî ve Sufî Berberîler ciddi kayıplar verdiler ve büyük bir bozguna uğrayarak dağıldılar.¹

Diğer taraftan bu isyan girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, İbâdî ve Sufî Berberîler uzun vadede önemli kazanımlar elde ettiler. Mağribü'l-Aksa, Emevî hâkimiyetinden neredeyse tamamen çıkmış, İbâdî Berberîler ise kendi başlarına hareket edebilme cesaretini kazanmışlardı. Bu süreç, Mağrib bölgesinde İbâdî Berberî kimliğinin ve siyasî gücünün güçlenmesine zemin hazırlayan bir dönüm noktası oldu. İbâdî ve Sufî hareketler, bölgeyi siyasî olarak Emevî yönetiminden kopararak Berberîlerin siyasî özerkliğini pekiştirdi. Bu durum, Berberîler arasında bağımsız bir idarî ve askerî yapı oluşturma yönünde bir motivasyon oluştururken, daha sonra Mağrib'de Emevîlere karşı direnişin kalıcı bir güç olarak ortaya çıkmasına da katkı sağlamıştır. Bu süreç ile birlikte İbâdiyye, Berberî kabileler vasıtasıyla Kuzey Afrikada kendisine büyük bir hareket alanı oluşturmuştur.

2.1.5.2. İbâdî Devletine Giden Süreç

Sufîlerin, Sufîlerin, Emevîlere karşı başlattıkları isyanlar Kuzey Afrika'nın her tarafında kargaşa ortamı oluşturmuştu. Bu kargaşa ortamı içerisinde İbâdîler de inançlarını Berberî kabileler arasında yayma uğraşı içerisine girmişlerdi. 140/758 yılında Trablus İbâdîlerinin başına geçen Ebü'l-Hattab el-Meâfirî, Basra'daki hocası Ebu Ubeyde Müslim'in emirleri ve tavsiyeleri doğrultusunda Kuzey Afrika'da bir İbâdî devleti kurmak amacıyla emin adımlarla ilerlemekteydi.² Ebü'l-Hattab imam olarak seçildikten bir süre sonra taraftarları Hâricîler'in en meşhur söylemlerinden olan "Hüküm yalnızca Allah'ın'dır" sloganı ile bölgenin yeni hâkimi Abbasîlerle savaşmak üzere biatleştiler.³

Bu süreçte, Kayrevan'a Sufriyye mezhebine mensup olan Verfecume kabilesi hâkim olmuştu. (Muharrem 140 / Haziran 757) Kabilenin Kayrevan'da hâkimiyet sağlamasının ardından, Verfecume mensupları bölgede bulunan Kureyşliler ve diğer

¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/194; Bu konu hakkında ayrıca bk. İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/58-60.

² Mustafa Öz, "Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/10/324.

³ Ebû Yakub b. İbrâhîm es-Sedrâtî Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamed Hârisî (Uman: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2006), 64-65.

Arapları öldürmüşler ve şehir halkına zulmetmeye başlamışlardı.¹ Halkın can, mal ve namusuna yönelik bu tür saldırılar sonucunda, şehir sakinleri İbâdîlerden yardım istediler. Bu yardım çağrısına İbâdîlerin imamı olan Ebü'l-Hattâb olumlu cevap vermişti. Ebü'l-Hattâb, yardım etmek amacıyla Abdurrahman b. Rüstem ve Âsım es-Sidrâtî'yi de yanına alarak 6000 kişilik bir kuvvetle Kayrevan'a doğru yola çıkmıştı.² Kayrevan yakınlarına geldiklerinde, Ebü'l-Hattâb ve beraberindeki kuvvetler, Verfecume kabilesi komutanı Abdülmelik el-Verfecumî komutasındaki ordu ile karşılaşmıştı. Şehir halkının Verfecumelilere karşı başlattığı bu isyanı fırsat bilen Ebü'l-Hattâb, düşmanını kolaylıkla yendi.³ Çatışma sırasında Abdülmelik ile birlikte pek çok taraftarı öldürülmüştür. 141/758 yılındaki bu zafer sonucunda, Kayrevan İbâdî kuvvetlerinin eline geçti. Ebü'l-Hattâb, bu zaferin ardından Kayrevan'dan ayrılarak Trablus'a geri dönmüştür. Kayrevan'ın yönetimini ise Abdurrahman b. Rüstem'e bırakmıştır. Böylece, Trablus'tan Kayrevan'a kadar uzanan bir İbâdî devleti kurulmuş oldu.⁴

Abbâsî Halifesi Ebû Cafer Mansur, Mağrib bölgesinde İbâdîlerin bir devlet kurduğuna dair gelen haberler üzerine, bölge üzerindeki kontrolü tekrar sağlamak için Mısır valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzaî'ye buraya müdahale etme talimatı verdi. Muhammed b. Eş'as, Mansur'un emriyle Mağrib'e iki ayrı ordu göndermiş; ancak her iki ordu da, İbâdîler adına direniş gösteren Ebü'l-Hattab komutasındaki güçler karşısında ağır yenilgilere uğramıştı. Bu yenilgiler sonucunda Halife Mansur, bölgedeki istikrarı sağlamak ve İbâdî meselesini kökten çözmek üzere, Mısır valisi Muhammed b. Eş'as'ı doğrudan Mağrib'e vali olarak atadı. Görevlendirildikten sonra vakit kaybetmeden 40.000 askerden müteşekkil büyük bir ordu toplayan Muhammed b. Eş'as, 144/761 yılında Ebü'l-Hattab'ın üzerine yürüdü ve Kabis yakınlarında yer alan Tavurga'da gerçekleşen bu savaşta Ebü'l-Hattab'ın ordusunu mağlup etmeyi başardı. Bu yenilgi neticesinde Ebü'l-Hattab ve ona bağlı olan on iki bin civarında olduğu tahmin edilen askeri öldürülmüştür.⁵ Bu hezimet, yalnızca Ebü'l-Hattab ve ona

¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/316.

² İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fi ahhâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/71.

³ Hammad Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksa li-ahbari düveli'l-Mağribi'l-Aksa*, çev. Cafer Nasırî-Muhammed Nasırî (Darü'l-Beyda Vezaretü's-Sekâfe ve'l İttisal, 1997), 1/1/178.

⁴ Öz, "Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî", 10/10/324.

⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/317; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân*, 71-75; Dercînî, *Tabakâtü'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, 1/31-35; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fi ahhâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 1/71-72; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 118-120.

bağlı binlerce İbâdî askerın ölümüyle sınırlı kalmamış, dört yıl boyunca ayakta kalan ve Mağrib’de İbâdîler tarafından kurulan ilk devletin de yıkılmasına neden olmuştur.

Abbâsî ordusunun Ebü’l-Hattab’ın üzerine yürüdüğünü haber alan Abdurrahman b. Rüstem, İbâdî liderliğini savunmak ve mücadelenin devamını sağlamak amacıyla hızla harekete geçmişti. Ancak Abdurrahman, Trablus’a ulaşmadan, Kabis yakınlarında Ebü’l-Hattab’ın yenilgiye uğradığı ve öldürüldüğü haberini almıştı. Abbâsî ordularının gücü karşısında mevcut kuvvetleriyle direnemeyeceğini anlayan Abdurrahman, İbâdî hareketin geleceğini koruma adına onunla karşılaşmaktan çekinmiş ve geri çekilme kararı almıştı.¹

Bu zaman zarfında Abdurrahman b. Rüstem, taktik değiştirerek hareketini Orta Mağrib’e yönelterek günümüz Cezayir sınırları içinde yer alan Sufeccec Vadisi’ne sığınmış ve sonrasında burayı stratejik bir merkez haline getirmişti. Sufeccec Vadisi, dağlar ve sarp kayalıklarla çevrili olup coğrafi özellikleri dolayısıyla askerî açıdan ona büyük bir avantaj sağlamıştı. Nitekim Mısır valisi Muhammed b. Eş‘as el-Huzaî, Abdurrahman’ın İbâdîleri etrafında topladığını ve bir direniş hazırlığı içinde olduğunu öğrenmiş ve Abbâsî otoritesine meydan okuyan bu hareketi bastırmak amacıyla ordusuyla Sufeccec Vadisi’ne doğru ilerlemişti. Ancak bölgenin zor coğrafi şartları nedeniyle İbn Eş‘as’ın ordusu, Abdurrahman’a karşı etkin bir müdahalede bulunamamış ve Kayrevan’a geri çekilmek zorunda kalmıştı. Bu durumu bir fırsat olarak değerlendiren Abdurrahman b. Rüstem, Sufeccec Vadisi’nde yeni bir İbâdî merkez oluşturmuş ve burada, dağılmış olan İbâdî topluluklarını yeniden örgütleyerek hareketin devamlılığını sağlamıştır. Bu gelişme İbâdîlerin, Abdurrahman b. Rüstem liderliğinde Mağrib’de kendilerine ait bir toplumsal düzen kurma yolundaki ilk adımları atmalarını ve Rüstemîler Devleti’ni kurma imkan sağlamıştı. İbâdîler, bu merkezî yapıyı kullanarak Abbâsî baskısına karşı daha organize ve dirençli bir duruş sergilemiş, Mağrib’de bağımsız bir İbâdî varlığı inşa etme yolunda önemli bir aşama kaydetmişlerdir.²

Abdurrahman b. Rüstem, Sufeccec Vadisi’nde teşkilatlanma faaliyetlerini büyük bir titizlikle yürütmekteydi ve diğer İbâdî gruplar da düzenli olarak ona

¹ Vercelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 77.

² Dercînî, *Tabakâtü’l-meşâih bi’l-Mağrib*, 1/36.

katılmak üzere buraya gelmekteydiler. Etrafındaki destekçilerin sayısı gün geçtikçe artmaktaydı. Sufeccec vadisi, İbâdîliği benimsemiş Berberî Lemâye kabilesinin sınırları içerisinde bulunmaktaydı. Aynı şekilde, Zevâğe, Levâte, Havvâre, Matmâte, Zenâte ve Miknâse gibi İbâdîliği benimseyen diğer Berberî kabileleri de Sufeccec vadisinde bulunan Tâhert'te yakın yerlerde ikamet etmekteydiler.¹ Doğal olarak bu durum, düşmanın saldırıları karşısında Abdurrahman'a büyük kolaylıklar sağlamaktaydı.

Trablus ve Cebel Nefuse bölgelerindeki İbâdî topluluklar, liderleri Ebü'l-Hattab'ın ölümünden sonra bir arayış içine girmişler ve bölgedeki güçlü bir İbâdî lider olarak Abdurrahman b. Rüstem'in etrafında toplanmaya başlamışlardı. Bu gelişmeler neticesinde Abdurrahman, bölgedeki tüm İbâdîlerin biat ettiği bir imam konumuna yükselmişti. Abdurrahman, İbâdî devletini resmî olarak kurana kadar Kuzey Afrika İbâdîleri arasında "İmâmu'd-Difa'" (savunma imamı)² olarak tanınmış ve bu unvanla İbâdî topluluklarının birliğini ve direnişini teşkilatlandırmaya devam etmişti.³

Bu süreç, İbâdîlerin Kuzey Afrika'da kalıcı sosyal ve siyasî bir yapı oluşturmada önemli bir adım teşkil etmiş ve bunlar Abdurrahman'ın önderliğinde bağımsız bir siyasî kimlik kazanmaya başlamışlardı. Abdurrahman b. Rüstem, İbâdîlerin bölgede artan nüfuzuna binaen İbâdîyye mezhebi mensuplarını düşman saldırılarından koruyacak ve aynı zamanda mezhebin kültürel merkezi olabilecek bir şehir kurma kararı almıştı. Zira İbâdîlerin, kendilerini güvende hissedebilecekleri, kendi kimliklerine ve dinî ihtiyaçlarına uygun bir merkeze sahip olmaları son derece doğal bir ihtiyaçtı. Bu amaç doğrultusunda, Abbâsîlerin saldırılarının zorlaşacağı, aynı zamanda ticaret yollarına yakınlığı sayesinde stratejik öneme sahip olacak bir yer arayışına girdiler. Yapılan araştırmalar sonucunda, Cezayir'in kuzeybatısında Tilimsan ile Benî Hammâd Kalesi arasında kalan ve eski bir Roma şehri olan Tiart'e yaklaşık

¹ Sabri Hizmetli, "Abdurrahman b. Rüstem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/1/171.

² İmâmu'd-Difa': İbâdîler'in gerçek imâmlarının vefatı veya yokluğu sırasında gelecek tehlikelere karşı savunma yapmak için biat ettikleri imâm demektir. Geniş bilgi için bk.: Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 112.

³ Hüseyin Mûnis, *Târihu'l-Mağrib ve hadâretuhu* (Beyrut, 1992), 1/325; İdris Saleh Hareir, *The Rustumid State 144-296/762-909* (Utah: University of Utah, Doktora Tezi, 1976), 50-51.

on kilometre mesafede bulunan bir mevki seçtiler ve burada Tâhert şehrinin kurulmasına karar verdiler.¹

Tâhert'in kurulduğu bölge incelendiğinde, şehir için neden bu yerin tercih edildiği daha iyi anlaşılacaktır. Bu mekan, Abbâsîlerin sürekli olarak akın düzenlemesini zorlaştıracak yüksek bir konumda bulunmakla birlikte, çöl ile deniz arasındaki önemli ticaret yollarını kontrol edebilecek stratejik bir noktada yer almaktaydı.² Bu yeri İbâdîler açısından güvenli kılan diğer önemli bir faktör ise, bu yerin çevresinin İbâdî Berberî kabileler tarafından kuşatılmış olmasıydı. Bu mekanın güneyinde Matmâte, Zenâte ve Miknâse kabileleri; batısında Zevâğa kabilesi; güneydoğusunda ise Levâte ve Havvâre kabileleri yaşamaktaydı.³ Bu kabileler, dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı adeta bir savunma hattı oluşturarak kurulacak yeni şehrin güvenliğini sağlamış olacaktı.

Bu stratejik yerleşim yeri, sadece bir savunma merkezi olarak planlanmamış, aynı zamanda İbâdîler için kültürel ve ticarî bir merkez olması için de düşünülmüştü. Bu düşünceler neticesinde burası, İbâdîlerin siyasî ve toplumsal kimliklerini pekiştirebileceği bir şehir olarak kuruldu. İbâdîler, yeni kurdukları bu şehre "Tâhert" adını verdiler.⁴ "Tâhert" ismi, şehrin zemininin pürüzsüz ve dikdörtgen bir tefe benzetilmesi nedeniyle verilmiştir. Ayrıca bu şehir "Abdurrahman'ın ordugâhı" anlamına gelen "Muaskeru Abdurrahman" olarak da anılmıştır. Bunun yanı sıra, Maşrik'tan gelen göçmenlerin etkisiyle şehre "İrakü'l-Mağrib" ismi de verilmiştir.⁵ Bu farklı isimlendirmeler, Tâhert'in sadece bir yerleşim merkezi olarak değil, aynı zamanda İbâdî topluluğun kimlik ve aidiyetini yansıtan, siyasî ve kültürel bir merkez olarak görüldüğünü ortaya koyması açısından da büyük ehemmiyet arz etmektedir.

Tâhert şehri kurulduktan sonra, İbâdî kabileler bir araya gelerek Abdurrahman b. Rüstem'e "zuhur imametini" için biat etmişlerdir. Ancak, Abdurrahman'a biat edilmesi hususunda tarihçiler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaf, Abdurrahman'a, Ebü'l-Hattab'ın öldürülmesinin hemen ardından Orta Mağrib'e

¹ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/40-41; Abdulhalim, *el-İbâdiyye fi Mısır ve'l-Mağrib ve Alakatuham bi İbâdiyyeti Umman ve'l-Basra*, 112; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 85-86.

² Arı, *Hâricilerin Kurduğu Devlet Rüstemîler*, 76.

³ Yâkût Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/8.

⁴ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2/8.

⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2/9.

sığınmasından sonra mı yoksa Tâhert şehri inşa edildikten sonra mı biat edildiği konusundadır. İbn Haldun'a göre, Ebü'l-Hattab'ın ölümünden hemen sonra Abdurrahman'a biat edilmiştir.¹ Buna karşılık, Nefûsî, İbâdî alimlerin Tâhert şehri kurulduktan sonra bir araya gelip, Abdurrahman'ın imameti layıkıyla yerine getireceği kanaatine vardıklarını ve ona bu aşamada biat ettiklerini belirtmektedir.²

Kaynaklara göre bu ihtilaf, Abdurrahman'a iki kez biat edildiği sonucunu doğurmaktadır: İlki, 144/761 yılında Ebü'l-Hattab'ın öldürülmesinden hemen sonra "difa' imameti" için, ikincisi ise 162/783 yılında Tâhert şehri kurulduktan sonra "zuhur imameti" için yapılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, İbâdîler nezdinde tek tip imâmet kavramının bulunmamasıdır. Ebü'l-Hattab'ın öldürülmesinden sonra Abdurrahman'a yapılan biat, "difa' imameti" yani savunma imâmeti üzerinedir. İkinci biat ise, yeni kurulan devletin varlığı çerçevesinde "zuhur imameti" olarak değerlendirilmelidir.³

İbâdî alimler, Abdurrahman'a, imam olarak biat etmeden önce, imam olması gereken kişi üzerinde müzakere etmişlerdir. Bu süreçte Abdurrahman'ın zühdü, verası, önceki imam Ebü'l-Hattab'ın kendisine duyduğu güven ve onu savunacak bir kabilesinin olmaması gibi özellikler ele alınmıştır. Burada dikkat çeken bir diğer önemli husus ise, Abdurrahman'ın bir kabileye mensup olmamasının da tartışma konusu yapılmış olmasıdır.⁴ Genel kabul, iktidarın güçlü bir kabileden gelen biri tarafından üstlenilmesi gerektiği yönünde olsa da İbâdî düşünce, adaleti sağlayamayan bir imamın azledilmesi gerektiği görüşünü savunur. Bu nedenle, imamın, arkasında onu savunacak güçlü bir kabilesinin bulunmaması, gerektiğinde onun azledilmesini kolaylaştıracak bir avantaj olarak görülmüştür. Buna göre, Abdurrahman'ın herhangi bir kabileye mensup olmaması, onun imâmeti için bir avantaj olarak görülmüştür.⁵

Sonuç olarak, İbâdî kabileler arasında sağlanan bir ittifakla Abdurrahman b. Rüstem'e biat edilmiştir. Bu biat, yalnızca bir lider seçimi gibi görünse de, aslında Berberî kabileler arasında derin bir uzlaşının ve stratejik bir birleşimin ifadesidir.

¹ İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldun, Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtade ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber*, 150.

² Süleymân b. Abdullah Bârûnî, *Kitâbu'l-Ezhari'r-riyâdiyye fî eimmeti ve mülûku'l-İbâdiyye* (Uman: Daru's-Selame, 1408), 2/8.

³ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, 150.

⁴ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 87.

⁵ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/42.

Kabilelerin her birinde imamlık görevine layık görülebilecek birçok güçlü aday bulunmasına rağmen, bu kabileler birbirlerinin hâkimiyetini kabullenmeye yanaşmamışlardır. Ancak, mezhebin ortak değerlerini ve ilkelerini temsil edebilecek, ayrıca herhangi bir kabileye mensup olmayıp tüm kabilelere eşit mesafede durabilecek bir lider olarak gördükleri Abdurrahman b. Rüstem üzerinde ittifak etmişler ve onu seçmişlerdir.

Bu ittifak, İbâdî toplumun tüm parçalarını bir araya getirerek bölgenin sosyal, siyasî ve dinî yapısını yeniden şekillendirmiştir. Abdurrahman'a duyulan güven ve kabileler arası uzlaşının sağlanması, İbâdî toplumun kendi siyasî varlığını koruma ve geliştirme iradesini güçlendirmiştir.¹ İbâdî Berberî kabilelerin bu ittifakı, Abbâsî hâkimiyetine karşı ortak bir mücadele olgusu oluşturarak, Rüstemîler Devleti'nin resmen kurulmasını sağlamış ve İbâdîler için yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur.

Kuzey Afrika'daki İbâdîlerin bir devlet kurarak zuhur imametini ilan etmeleri, Irak'taki İbâdî topluluklar arasında büyük bir coşkuyla karşılanmıştır.² Bu gelişmeye kayıtsız kalmayan Basra İbâdîleri, yeni kurulan devletin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla topladıkları yardımları Abdurrahman b. Rüstem'e göndermişlerdir. Gönderilen mallar, bunları getiren kişilerin huzurunda ihtiyaç sahiplerine dağıtılmış ve bu durum Abdurrahman'ın itibarını daha da artırmıştır.³ Bu vesileyle özellikle Basra'da zulme maruz kalan İbâdîler, Tâhert'e göç etmeye başlamışlardır. Gelenler arasında alimler, zanaatkarlar, tüccarlar ve çeşitli meslek erbabı olan kimseler de bulunmaktaydı. Bu göç dalgası, Tâhert'i bir kültür ve ticaret merkezi haline getirmiş ve Rüstemî Devleti'nin itibarını yükseltmişti.⁴

Abdurrahman b. Rüstem, kendi adıyla anılacak olan Rüstemîler Devleti'nde on bir yıl boyunca devlet başkanlığı görevini yürütmüştür. Bu dönem boyunca Abdurrahman, halkıyla birlikte sakin ve düzenli bir yaşam sürmüştür; sade bir hayat tarzı, adaletli yönetimi, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma anlayışıyla öne çıkmıştır.

¹ Cemalettin Erdemci, *İbn Sellâm el-İbâdî ve İtikadi Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 55.

² Câbirî, *Alâkatü Umman bi Şimali İfrîkya*, 22.

³ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, thk. Muhammed Nasır, İbrahim Behhâs (Cezayir: el-Matbuatü'l Câmiyye, 1986), 241-242.

⁴ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 88.

İbâdî kaynaklara göre, Basra'dan gelen heyet, Abdurrahman'ı bir gün kölesiyle birlikte kendi evinin inşaatında çalışırken bulmuştu.¹ Onun bu tevazu dolu hayat tarzı, halkın kendisine olan sevgisini ve itaatini güçlendirmişti. Abdurrahman'ın imamet dönemi, Rüstemî Devleti'nin en parlak dönemi olarak kaydedilmiştir. Adaletiyle ön plana çıkan Abdurrahman, ölmeden önce Hz. Ömer'i örnek alarak kendisinden sonra yeni yöneticiyi seçecek altı kişilik bir şura heyeti tayin etmişti.²

Abdurrahman'ın vefatının ardından şura heyeti, yapmış olduğu istişareler neticesinde, Abdurrahman'ın oğlu Abdulvahhab'ı başkan olarak tayin etmiştir. Şura üyesi Yezid b. Fendin, "Bu şuraya danışmadan herhangi bir icraat yapmaman şartıyla sana biat ediyoruz" şeklinde bir şart öne sürmüştü de, diğer şura üyelerinin itirazı üzerine Yezid bu şartından vazgeçmiş ve Abdulvahhab'a şartsız bir şekilde biat edilmiştir.³

İmam seçilen Abdulvahhab'ın şûra heyetini değil de başka kişileri göreve getirdiğini gören Yezid b. Fendin ve destekçileri, Abdulvahhab'ın bazı vali ve kadı atamalarında kendilerine danışmadan, yöre halkının isteklerini göz önünde bulundurarak atamalar yapmasını itaatsizlik için bir bahane olarak öne sürdüler. Bir süre sonra, efdal (daha üstün niteliklere sahip kişi) bulunmasına rağmen mefdulun (daha az üstün olan kişi) imametinin caiz olmadığını ileri sürerek Abdulvahhab'a karşı isyan bayrağını açtılar. Yezid b. Fendin'in liderliğini yaptığı bu muhalif grup, Abdulvahhab'ın imametinin şartlı olduğunu ve yaptığı tüm icraatlarda mutlaka şûraya danışması gerektiğini iddia ederek ana İbâdî grubundan ayrıldı.⁴ Bu ayrılan muhalif gruba "Nükkâriye"⁵ adı verilmiştir.⁶

Nükkâriye fırkası muhalefetini daha da ilerletip düşmanlık haline getirdi. Bu düşmanlık onları Abdulvahhab'ı öldürme teşebbüsüne kadar götürdü. Bu amaçlarını

¹ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 248; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 88; Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/45; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/125-126.

² Bu altı kişilik şûra heyeti şu isimlerden oluşuyordu; Mesûd el-Endelûsî, Ebû Kudâme Yezid b. Fendin el-Yefrenî, Ebu'l-Muvaffâk Sa'dûs b. Atiyye, Mervân el-Endulusî, Abdulvahhab b. Abdurrahman, Şükr b. Salih el-Ketâmî. Detaylı bilgi için bk.: Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/46.

³ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 252; Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/46.

⁴ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 92-93; Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/48.

⁵ Bu gruba Abdulvahhab'ın imametini inkar edenler anlamında Nükkâriye denmiştir. Bk: Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/51.

⁶ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru Eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 250; Ahmet Ağırakça, "Abdulvahhab b. Abdurrahman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/285.

gerçekleştiremeyince kendileri dışındaki bütün İbâdîler'e düşman olup savaş ilan ettiler. Abdulvahhab'ın Trablus seferini fırsata çevirmek isteyen Nükkâriler Tâhert'e saldırı düzenlemişlerse de Abdulvahhab'ın yerine vekil olarak bıraktığı oğlu Eflah bu saldırıyı püskürtmüştür. Böylelikle Rüstemî devleti henüz yeni bir devletken ilk sarsıntıyı yaşamış oldu. Abdulvahhab dönemi Rüstemîler için iç isyanlar ve çekişmelerle geçti. Fakat Abdulvahhab bütün bunların üstesinden gelebildi. İbâdîlerden kopan Nükkâriler ile savaşarak liderleri Yezid b. Fendin'i öldürdü. Fendin taraftarlarının büyük bir bölümünü de çeşitli yerlere sürgün etti. Abdulvahhab'ın iç çekişmelerle uğraşması sadece bununla sınırlı kalmadı. Daha önce Irak'ta tutunamayıp Kuzey Afrika'ya gelen Mu'tezile mensupları da Rüstemîlere karşı isyan bayrağı açmışlardı. Abdulvahhab bunlarla savaşmak istemediği için karşılıklı anlaşma ile sorunu çözmeye çalıştı, ancak amacına ulaşamadı. İki gurup arasında çıkan savaşta Mu'tezile taraftarları büyük bir yenilgi aldılar.¹ Bu iç karışıklığın da üstesinden gelen Abdulvahhab daha sonra devletin dış ilişkilerine yönelmiştir.

Abbasîler adına İfrîkiye emiri olarak görev yapan Abdullah b. İbrahim b. Ağleb'in Trablus valiliği sırasında, İbâdî Havvâre kabilesinden bazı mensupların da dâhil olduğu geniş çaplı bir İbâdî isyanı meydana geldi. Bu isyan, özellikle bölgedeki İbâdîler için kritik bir dönem oldu. Ağlebî güçleri, bu isyanı son derece sert bir şekilde bastırdı ve çok sayıda İbâdîyi öldürdü. Bu katliam, bölgedeki İbâdîler arasında derin ve büyük bir öfkeye yol açtı. Olaylar karşısında sessiz kalmayan İmam Abdulvahhab, Trablus'a doğru bir sefer düzenleyerek şehri kuşattı. Bu sırada, Kayrevan'dan Abbasîlerin İfrîkiye valisi İbrahim b. Ağleb'in (21 Şevval 196/5 Temmuz 812) vefat ettiğine dair haberler geldi. Valinin ölümü, bölgedeki siyasî dengeleri yeniden şekillendirdi. Abdulvahhab ile Abbasîlerin yeni valisi Ebü'l-Abbas Abdullah b. İbrahim arasında 196/812 yılında yapılan bir anlaşma neticesinde, Trablus bölgesinin iç kesimlerinin yönetimi Rüstemîlere bırakıldı, sahil kesimleri ise Abbasîlerin kontrolüne geçti.²

Abdulvahhab, Trablus'u ele geçirdikten sonra, şehir halkının isteği üzerine bölgenin ilk İbâdî lideri Ebü'l-Hattab'ın oğlu Semh'i buraya vali olarak atadı. Ancak, Semh'in kısa bir süre sonra beklenmedik bir şekilde vefat etmesi, şehirde yeni bir

¹ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 104-114.

² İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, 6/238; Ağırakça, "Abdulvahhab b. Abdurrahman", 1/285.

otorite boşluğu doğurdu. Bu gelişmenin ardından, Trablus halkı Abdulvahhab'a danışmaksızın ve şehrin ileri gelen İbâdîlerinin itirazlarına rağmen, Semh'in oğlu Halef b. Semh'i vali olarak seçtiler. Bu durum, İmam Abdulvahhab'ın İbâdî yönetim anlayışına ters olduğu gibi, istişareye dayalı yönetim ilkesini de aykırıydı. Abdulvahhab, halkın bu bağımsız kararını kabul etmedi ve şehrin ileri gelenleriyle istişare ederek, Halef'in yerine Ebû Ubeyde Abdulhamid'i vali olarak tayin etti. Buna karşın Halef b. Semh ve taraftarları, bu kararı reddederek Abdulvahhab'a karşı açık bir şekilde muhalefet etmeye başladılar. Bu muhalefet yalnızca sözlü bir eleştiriyle sınırlı kalmadı. Halef ve taraftarları, İmam Abdulvahhab'ın bu atamasını geçersiz kılmak ve kendi otoritelerini pekiştirmek amacıyla asker toplamaya başladılar. Bu durum, hem İbâdî cemaat içinde hem de bölgedeki diğer siyasî unsurlar arasında yeni bir krizin ortaya çıkmasına neden oldu.¹

Bu gelişmelerin olduğu dönemde yaşayan İbn Sellâm, Trablus halkının isyanının, İmam Abdulvahhab üzerinde bıraktığı etkileri detaylı bir şekilde bize aktarmıştır.²

¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/239.

² Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm. Allah'ın Resûlü'ne ve onun âline selâm olsun. Bu, Tâhert İmamı Abdulvahhab b. Abdurrahman'ın Trablus halkına yazdığı mektuptur: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve resulü olduğuna şehadet etmek; Allah'ın indirdiklerine iman etmek; iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak; namaz kılmak; zekât vermek; Ramazan orucunu tutmak; gücü yetenlerin hacca gitmesi; anneye, babaya, yetime, fakire, düşküne, yolda kalmışa ve kölelere iyilik yapmak; harama bakmamak; zina yapmamak; Allah'ın örtülmesini istediği yerleri örtmek; bir eve girerken izin istemek. Rızaya dayalı bir nikâhın geçerli olabilmesi için, kızın velisinin izni şarttır. Nikâhın sahih olması için, hayızlı ya da cünüp olmayan, güvenilir ve adil şahitlerin bulunması gerekir. Bir hayvanı keserken Allah'ın adını anmak; emaneti, ister mümin ister fâcir olsun, ehline teslim etmek; hükmettiğinizde adaletle hükmetmek; iyilikte ve takvada yardımlaşmak; fuhşu, münkeri, günahı ve düşmanlığı engellemek için iş birliği yapmak; günahlardan tövbe etmek; hidayet ehli olanı sevmek ve ona şahitlik etmek; dalâlet ehli olanlardan ise uzak durmak ve onlardan berî olduğunuzu ilan etmek. Kim bu esaslara inanırsa, onu sevmek ve onun için bağışlanma dilemek Müslümanların üzerine vaciptir. Ancak, kişi Müslümanların velayeti dışına çıkaran bir bid'at işlediğinde, durumu farklıdır. Eğer işlediği bid'at, Allah'ı ve Resulü'nü inkâr etmeye götürüyorsa, bu kişi İslâm'dan çıkar ve müşrik olur. Böyle bir durumda, onun kanı ve malı helal olur; onunla evlenmek ve ona mirasçı olmak haram olur. Bu kişi, hangi dine geçerse onun hükümlerine tabi olur; Yahudi, Hristiyan ya da Mecusi isimleriyle anılır. Ancak, kişi Kur'an'ı kabul ettiği, haramlarını din edindiği ve hükümlerini benimsediği halde, ateşi gerektiren bir günah (ma'siyet) işlemişse, bu kişinin velayeti düşer ve günahı nispetinde ceza görülür. Tövbe ederse tövbesi kabul edilir. Tövbe etmeden ölürse, Müslümanlar ondan beridir. Şayet kişi şüpheli bir bid'at işler veya şüpheli bir yoruma yönelirse, bu durumda o kişi bâgî (asi) sayılır ve Allah'ın emrine dönene kadar kendisiyle savaşılar. Ancak, Kur'an'ı ve Peygamber'i kabul ettiği sürece kendisine zulmedilemez; malları ganimet olarak alınamaz, çocukları esir edilemez ve eşiyle evlenilemez. Çünkü te'vil ile inkâr eden, alenen Kur'an'ı ve Peygamber'i inkâr edenle bir tutulamaz. Eğer kişi Allah'ı, Resulü'nü ve Kur'an'ı doğrudan inkâr ederse, İslâm'dan çıkar ve hükmü Peygamber'in müşrik ve yalancılara verdiği hükümle aynı olur. Böyle bir kişiye karşı takınılacak tavır, Peygamber'in müşrik Araplara karşı takındığı tavırla aynıdır. Bu kişilerin malları, canları ve onlarla savaşılmaları helal olur. Mescid-i Haram'a alınmaları, onlarla evlenilmesi ve onların kestiklerinin yenmesi haramdır. Eğer bu

Rüstemî imamı Abdulvahhab, bu mesele hakkında bir şey yapamadan vefat edince kendisinden sonra imamete gelen oğlu Eflah, Trablus isyanı ile uğraşmak zorunda kalmıştır.¹

2.1.5.3. Kuzey Afrika'da İbâdî Rüstemîlerin Yükselişi

Abdulvahhab 208/823 yılında vefat ettiğinde, Trablus'ta isyancıların lideri Halef b. Semh, yeni imam Eflah'ın (208-258/823-871) imametini kabul etmeyerek asker toplamaya başladı. Halef, Rüstemîlerin Trablus valisi Ebû Ubeyde Abdulhamid'i de Eflah'ın imametini kabul etmemesi ve bu görev için kendisine biat edilmesi gerektiğini bildirmişti. Ancak Ebû Ubeyde, önceki imam Abdulvahhab'ın Halef ve taraftarları hakkında yazdığı mektupta verdiği kesin hüküm ve Eflah'ın imameti hak ettiğini defalarca kanıtlamış olduğunu düşünmesi sebebiyle Halef b. Semh'in taleplerini reddetmiş ve onu savaş meydanına davet etmişti. Bu karşılıklı restleşmenin ardından Ebû Ubeyde ile Halef b. Semh'in orduları 221/835 yılında karşı karşıya geldiler.² Yapılan bu savaşta Halef ve taraftarları büyük bir hezimet yaşadılar. Halef'in dağılan taraftarlarının bir kısmı Ebû Ubeyde'nin saflarına katıldılar. Ayrıca Halef b. Semh'in bu mağlubiyeti, taraftarlarını büyük bir hayal kırıklığına uğratmış ve kendisinin bir daha böyle bir isyana kalkışmadığı rivâyet edilmektedir.³

Eflah'ın imamet dönemi, Kuzey Afrika İbâdîleri açısından yükselme dönemi olarak nitelendirilebilir. Babası Abdulvahhab'ın siyasî çizgisini devam ettiren Eflah, İbâdî kabileler ile inişli çıkışlı ilişkiler yaşamış ancak bu kabileleri kontrol altında tutmayı başarmıştır. Bu dönemde İbâdîler, ilim ve medeniyet açısından önemli bir atılım göstermiş, büyük ilim adamları yetiştirme başarısı göstermişlerdir. Bunun temel

kimseler Yahudi, Hristiyan ya da Sâbiî ise ve kendileriyle daha önce bir cizye anlaşması yapılmışsa, onların kanları ve malları emniyettedir. Evlatları esir edilemez, kestikleri yenir ve kadınlarıyla evlenilebilir. Ancak, Müslümanlarla savaşılırsa zimmetleri düşer, canlarına ve mallarına kastetmek caiz olur. Bu durumda kadınlarıyla evlenmek caiz değildir; çünkü esir edilmesi caiz olanların nikâhlanması haramdır. Mecusîlerle yapılan cizye anlaşmasında ise, onların canları ve malları emniyettedir; ancak kestikleri yenemez ve kadınlarıyla evlenilemez. Bu, Resulullah'ın müşriklere uyguladığı genel hükümdür. Ancak, müşriklerden biri Müslüman olursa, Müslümanların sahip olduğu tüm haklara sahip olur. Allah'ın Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderdiği din olup, tüm resullerin, meleklerin, sahâbenin, Ensar'ın, Muhacir'in ve ihsan sahibi seleflerimizin bidatlerden uzak bir şekilde şüphe etmeden benimsediği şeriatır. Bu din, şûra ehli Müslümanların dini olup, "Onların işleri, aralarında şûra ile olur" (Şûrâ, 38) ayetiyle sabittir. Her kim, bu şeriat üzere Müslümanların seçtiği İmama biat eder ve ona uyarsa, Müslümanlar arasındandır. Bk: el-İbâdî İbn Sellâm, *Kitâbün fihî Bed'ü'l-İslâm*, çev. Mehmet Nurullah Aydın, Selim Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 52-54.

¹ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/76.

² Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 134; Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/76.

³ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 135.

sebeplerinden biri, Eflah'ın ilim adamlarına gösterdiği hürmet ve ilmî çalışmalara verdiği destektir.¹

Siyasî ilişkiler açısından bakıldığında Rüstemîler, Eflah döneminde Endülü's Emevî Devleti ile iyi ilişkiler kurmuşlardır. Ortak düşmanları olan Abbâsî Devleti'ne karşı birlikte hareket etmişlerdir. Ancak Abbasîler, bu iki düşman devletin ortak hareket etmesini engellemek ve Rüstemîler'den gelebilecek olası saldırılara karşı koymak amacıyla, Rüstemî Devleti'nin başkentine yakın bir bölgede Abbâsiyye şehrini inşa etmişlerdir. Bu gelişmeye karşılık Eflah, bu şehrin Rüstemîler için bir tehdit oluşturduğunu belirterek şehre saldırmış ve burayı yıkmıştır. Abbâsîler, Eflah'ın bu saldırısına herhangi bir karşılık verememişlerdi. Bu durum, İbâdîler'in o dönemdeki gücünü açık bir şekilde göstermektedir.²

Eflah dönemi, sadece askerî ve siyasî alanda değil, aynı zamanda kültürel alanda da İbâdîler'in tarihindeki altın dönemlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu dönemdeki istikrar, İbâdî toplumunun iç ve dış ilişkilerinde önemli kazanımlar elde etmesini sağlamıştır.³ Eflah, ardında güçlü ve müreffeh bir devlet bırakarak 258/872 yılında vefat etti. Yerine oğlu Ebû Bekir imam olarak seçildi. Ancak Ebû Bekir, babası ve önceki imamların büyük bir özenle bir arada tutmayı başardığı kabileler arasındaki dengeyi koruyamadı. Yönetimdeki zafiyetleri nedeniyle kabileler birbirine girmiş ve devletin sosyal yapısında ciddi bir çözülme meydana gelmişti. Kaynaklar, Ebû Bekir'in yönetimle ilgilenmeyip daha çok zevk ve eğlenceye düşkün bir kişiliğe sahip olduğunu aktarmaktadır.⁴ Bu durumun etkisiyle, İbâdî kaynaklar Ebû Bekir'in imamet dönemine ilişkin sınırlı bir bilgi sunmakta ve bu dönemi ele alırken temkinli davranmaktadırlar.

Diğer taraftan Ebû Bekir'in imamet döneminde gerçekleşen en önemli olaylardan biri, Muhammed b. Arefe olayıdır. Muhammed b. Arefe, Rüstemî devletinde zenginliği ve Ebû Bekir'in kayınbiraderi ve aynı zamanda eniştesi olmasından mütevellit nüfuzuyla tanınan bir kişiydi. Ebû Bekir'i etkisi altına alan Muhammed b. Arefe, devleti perde arkasından yöneten asıl kişi haline gelmişti.⁵

¹ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 136.

² M. Mahfuz Söylemez, "İlk Haricî Devlet Rüstemîler", *Ankara İlahiyat Dergisi* 38 (1998), 460.

³ Deyatlı bilgi için bk.: Söylemez, "İlk Haricî Devlet Rüstemîler", 457-478.

⁴ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 26; İbrahim Bekir Behhâz, *ed-Devletu'r-Rüstemiyye* (Cezayir, 2010), 123.

⁵ Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/295.

Ancak bir süre sonra, Ebû Bekir'in kardeşi Ebü'l-Yakzân Muhammed ile Muhammed b. Arefe arasında ciddi bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştı. Bu ihtilafta Ebû Bekir, kardeşinin tarafını tutmuş ve Muhammed b. Arefe'yi öldürtmüştü. Bu olay, İbâdî Rüstemî Devleti'nde gerçekleşen ilk siyasî cinâyet olarak tarihe geçmiştir. Muhammed b. Arefe'nin öldürülmesi, destekleyen ve karşı çıkan kabileler arasında uzun süreli ve kanlı çatışmalara neden olmuştur. Bunlardan Levâte ve Hevvâre kabileleri, Tâhert üzerinde hâkimiyet sağlamak için şiddetli çatışmalara girmişlerdir. Bu süreçte çatışmalar, Abbasîler gibi dış güçlerin de dâhil olmasıyla, Araplar ile Arap olmayanlar arasında daha geniş kapsamlı bir etnik savaşa dönüşmüştür. Bu çatışmalardan yorgun düşen halk, Ebû Bekir'i azlederek (260/874) imâmet makamına kardeşi Ebu'l-Yakzân Muhammed b. Eflah'ı getirmiştir.¹

Ebü'l-Yakzân Muhammed, 261/874 yılında başkanlık görevini üstlendiğinde, büyük iç çekişmelerle boğuşan bir devlet devralmıştı. İsyancılar başkent Tâhert'i ele geçirmiş, merkezî otorite büyük ölçüde zayıflamıştı. Ebü'l-Yakzân, devletin kontrolünü ancak yedi yıllık bir mücadele sonucunda tam olarak ele geçirebilmiştir. İsyancılara karşı genel bir af çıkararak siyasî istikrarı yeniden tesis etmiş, kabileler arasındaki bağları güçlendirmiştir.² Bu süre zarfında Ebü'l-Yakzân, o dönemde adaleti ve zâhidane yaşamıyla bilinen âlimlerden İbnu's-Sağir tarafından övgüyle anılmıştır. İbnu's-Sağir, Ebü'l-Yakzân'ın savaştan kabileleri affetmesi, atamalarda ileri gelenlere danışması ve iç barışı sağlama konusundaki başarısını, halk arasında sevgi ve saygı uyandıran temel faktörler olarak belirtmiştir.³ Ebü'l-Yakzân, 281/894 yılında vefat ettiğinde yerine imam olarak oğlu Ebû Hâtim Yûsuf seçilmiştir.

Ebü Hâtim Yûsuf, babasının vefatının hemen ardından Tâhert halkı tarafından kabilelere danışılmadan imâmet makamına getirilmişti. Ayrıca yaşı küçük olduğu için devletin yönetimi annesi Gazzele tarafından yürütülmüştür.⁴ Bu durum, Ebû Hâtim'in imâmetinin zayıf bir temelde başladığını ve siyasî otoritenin tam anlamıyla tesis edilememesine neden olmuştur. Rüstemîler Devleti, bu dönemde iç çekişmeler ve zayıf liderlik nedeniyle tarihindeki en kırılgan süreçlerden birine girmişti. Gazzele'nin yönetimde etkin bir rol oynaması, İbâdî toplumu içerisindeki geleneksel imâmet

¹ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 285.

² Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 144.

³ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 289.

⁴ İbnu's-Sağir el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 298.

anlayışının sorgulanmasına yol açmış ve bu durum, daha sonraki süreçlerde devletin çözülme sürecini hızlandırmıştır.

2.1.5.4. İbâdî Rüstemî Devletinin Yıkılışı

Ebû Hâtim Yûsuf döneminde (899-906) Rüstemî Devleti, hanedan içi iktidar mücadeleleri, İbâdî fırkalar arasındaki mücadeleler ve dış tehditlerin baskısıyla zayıflama sürecine girmiştir. Bu dönem, sadece Rüstemî Devleti'nin iç dinamikleri açısından değil, Kuzey Afrika'daki İbâdiyye geleneğinin tarihsel seyrini de etkileyen önemli bir süreçtir.¹ Bu dönem zarfında hanedan üyeleri arasındaki mücadeleler, diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi yalnızca iç çekişmelerle sınırlı kalmamış, toplumsal düzeni kökten sarsmış ve devletin çözülme sürecini hızlandırmıştır.

Ebû Hâtim'in iktidarı boyunca amcası Ya'kûb ile yaşadığı mücadele, iki kişi arasındaki bir taht mücadelesi olmaktan öteye geçmiş, İbâdî Rüstemî Devleti'nin siyasî yapısını derinden sarsmıştır. Özellikle Tâhert'te meydana gelen bu mücadele, yerel kabileler arasında ciddi sürtüşmelere ve güç dengelerinin bozulmasına neden olmuştur. Merkezî otoritenin zayıflaması, farklı mezheplerin ve grupların devleti içeriden parçalamaya başlamasına yol açmıştır.² Malikî, Mu'tezile, Şîa, Vehbiyye, Halefiyye ve Sufriyye gibi ekollerin birbirleriyle çatışmaya girmesi, devletin yönetim kapasitesini daha da zayıflatmıştır. Bu mezhepsel gerilimler, sadece Rüstemîler'in iç siyasetine değil, Kuzey Afrika'nın genel sosyo-politik yapısına da tesir etmiştir.³

Ebû Hâtim tam da düzeni sağlamışken kardeşi Yakzân b. Ebû'l-Yakzân'ın oğullarından biri tarafından öldürüldü. Yakzân b. Ebû'l-Yakzân'ın, kardeşi Ebû Hâtim'in öldürülmesinin hemen ardından imâmetini ilan etmesi, halk nezdinde büyük bir meşruiyet krizi yaratmıştır. İbâdî toplumunun adalet ve sorumluluk ilkesine dayanan imamet anlayışı, Yakzân'ın bu tür davranışıyla ciddi bir şekilde sorgulanmıştır. Halk, Ebû Hâtim'i öldüren oğlunu cezalandırmadan tahta hemen oturan Yakzân'ın bu davranışını makam gasbı olarak değerlendirmiş ve ona tabi olmayı da onun suçuna ortak olmak şeklinde algılamışlardır. İmâmet makamına gelen

¹ İbnu's-Sağır el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 305.

² İbnu's-Sağır el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 306.

³ Reşid Abdullah Cemilî, "er-Rüstemiyyûn fi Tâhert 162-297 h. intişâru'l-İbâdiyye fi'l-Mağrib ve eseruhi fi kıyâmi'd-Devleti'r-Rüstemiyye", *Mecelletu'l-Müerrihi'l-Arabıyyi* 34 (1987), 190; İbnu's-Sağır el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, 299-303.

bir kişinin, halkın güvenini kazanmak yerine, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesi, toplumun ona sırt çevirmesine neden olmuştur.¹ Bu açıdan İbâdî toplumunun Yakzân'a karşı uyguladığı "berâe" (desteği geri çekme) ilkesi, İbâdîlerin imâmet anlayışındaki etik sorumluluğun bir yansıması olmuştur. Bu durum, Yakzân'ı yalnızlaştırmış ve siyasî başarısızlığını hızlandırmıştır.

Bu arada Şîî Fâtımîler'in Rüstemî Devletinin sınırlarında görülmeye başlanması ve kısa sürede bu devleti ele geçirmeleri, sadece Rüstemîler'in zayıflığının değil, aynı zamanda Şîî hareketin bu bölgedeki yükselişinin de bir göstergesi olmuştur. Ebû Abdullah eş-Şîî'nin Tâhert'i ele geçirdikten sonra, Şevval 296 / Temmuz 909 yılında şehri yerle bir etmesi ve Ma'sûme Kütüphanesi'ni yakması, hem siyasî hem de kültürel bir yıkım olarak değerlendirilebilir. Bu yıkım, Rüstemî Devleti'nin yalnızca siyasi olarak değil, bilimsel ve entelektüel anlamda da sona erdiğini göstermesi açısından ehemmiyet arz etmektedir. Ma'sûme Kütüphanesi'nin yakılması ve yok edilmesi,² Kuzey Afrika'daki Haricî-İbâdî ilim geleneğine vurulan en ağır darbe olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Ebu Yakzân'ın vefatının hemen ardından Rüstemî Devleti, hanedan içi çekişmeler, mezhepsel çatışmalar ve dış tehditlerin birleşimiyle çöküş sürecine girmiştir. Bu süreç, İbâdî imâmet anlayışının Kuzey Afrika'daki siyasi etkisinin sona ermesiyle sonuçlanmıştır. Şîî Fâtımîler'in Tâhert'i ele geçirmesi, bölgedeki güç dengelerini değiştirmiş ve İbâdîlerin siyasî bir güç olmaktan ziyade daha çok dinî ve entelektüel bir gelenek olarak varlıklarını sürdürmelerine neden olmuştur.³ Ayrıca bu çöküş, Kuzey Afrika ve benzer diğer coğrafyalarda İslâm mezheplerinin güç mücadelesinin nasıl derin ve yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini gözler önüne sermektedir.

2.1.5.5. İbâdî Rüstemîlerin Yıkılış Nedenleri

İbâdî İbâdî Rüstemî Devleti'nin çökmesine neden olan birçok iç ve dış faktör bulunmaktadır. Fakat devletin yıkılmasında en büyük pay sahibi olan faktör hükümetin

¹ Söylemez, "İlk Haricî Devlet Rüstemîler", 472.

² Ma'sûme Kütüphanesi'ndeki 300.000 ciltten fazla olduğu rivayet edilen dinî eseri yakılmış; matematik, tıp ve astronomi kitapları ise Mısır'a götürülmüştür. Yakılan kitaplar arasında Rüstemî imamlarının telifleri de bulunmaktaydı. Bk.: Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/296.

³ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/44.

yani yönetim erkinin ideolojik olarak zayıf kalması olmuştur. Bu zayıflığın da nedenlerini sıralamak gerekirse:

i- Kuzey Afrika İbâdîleri, her zaman Meşrik'teki İbâdî âlimlere bağlı kalmışlardır. Bu bağlılık, bölgeyi neredeyse hiç görmemiş kişilerin direktifleri doğrultusunda hareket etmelerine neden olmuş ve bu durum, Mağrib İbâdîlerinin bulundukları bölgenin dinî, kültürel ve siyasî yapısını tam anlamıyla idrak edememelerine yol açmıştır. Ayrıca, değişen şartlara uyum sağlama konusunda ciddi zorluklarla karşılaşmışlardır.¹

Mağrib İbâdîleri ile Meşrik İbâdîleri arasında, binlerce kilometrelik mesafenin yanı sıra, oldukça farklı dinî, kültürel ve siyasî dinamikler bulunmaktaydı. Bu farklılıkların dikkate alınarak plan ve programların oluşturulması gerekiyordu. Ancak, Kuzey Afrika İbâdîleri, devletleri yıkılınca kadar bu uyumu sağlayamamışlardır.

ii- Berberî kabileler, ilmî birikim ve düşünce yapısı bakımından Arap Bedevîleriyle büyük benzerlikler taşımaktaydı. Bu kabileler, İbâdî davetçiler aracılığıyla İslâm'ı öğrenmişlerse de, derinlemesine bir dinî eğitimden mahrum kalmışlardı. Bu durumun temel sebeplerinden biri, Berberî kabilelerin göçebe yaşam tarzlarıydı.

Abdurrahman b. Rüstem, Tâhert şehrini kurduktan sonra, bu şehir kısa sürede İbâdî kültür ve medeniyetinin merkezi haline gelmişti. Ancak, bu ilmî birikim ve kültürel zenginlik, İbâdî Berberî kabilelere, yani toplumsal tabana ulaştırılamamış ve daha çok belirli bir kitleyle sınırlı kalmıştı. Bu ilmî ve kültürel birikimden mahrum kalan Berberî kabileler, Kuzey Afrika İbâdîliği içinde ortaya çıkan Nükkâriyye ve Nüffâsiyye gibi farklı yorumlara karşı aşırı tepkiler göstermiştir. Bu aşırı tepkiler, devlet içerisinde sürekli bir çatışma ortamının oluşmasına yol açmış ve devletin dikkatini daha önemli meselelere çevirmesini engellemiştir.²

iii- Rüstemîler, Tâhert şehrini kurmalarıyla birlikte özgür bir devlet olduklarını ilan etmişlerdi. Bu sebeple Tâhert, İbâdîler nezdinde son derece önemli bir şehir haline gelmişti. İbâdî imamlar, Tâhert'i merkez olarak kullanmış ve burayı bir ilim ve kültür

¹ Behhâz, *ed-Devletu'r-Rüstemiyye*, 393.

² Mahmoud Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 59.

merkezi haline getirmişlerdi. Rüstemî Devleti sınırları içerisinde Tâhert kadar gelişmiş başka bir şehir bulunmadığından, bu durum şehri tek bir merkez konumuna taşımıştı.¹ Bunun doğal bir sonucu olarak Tâhert'in düşmesi, devletin çöküşü anlamına gelmekteydi ve Şiîlerin şehri yakıp yıkmasıyla birlikte Rüstemî Devleti de sona ermiş oldu.

İbn Haldun'un organizmacı devlet kuramı çerçevesinde ifade ettiği üzere; devletler, tıpkı insan organizması gibi doğum, büyüme, duraklama ve nihâyetinde çöküş safhalarından oluşan bir yaşam döngüsüne tabidir. Rüstemî İmametî, Şiî dâî Ebû Abdullah eş-Şiî'nin askerî baskısına maruz kaldığı süreçte, dâhili ve harici birtakım amiller neticesinde "yaşlılık" olarak tabir edilen kurumsal ve siyasal bir gerileme safhasına girmişti. Artık mevcudiyetini idame ettirecek dirençten ve dinamizmden yoksun kalan devlet, Ebû Abdullah eş-Şiî'nin gerçekleştirdiği saldırılara mukavemet gösteremeyerek tarih sahnesinden çekilmiştir.

2.1.5.6. Rüstemî Devletinin Yıkılışından Sonra İbâdîlerin Durumu

Rüstemî Devleti, Ebû Abdullah eş-Şiî tarafından yıkıldığı dönemde aslında askerî açıdan çok güçsüz bir durumda değildi. İbâdî Berberî kabileleri, askerî bakımdan hâlâ oldukça güçlüydü. Nitekim Ebû Abdullah'ın ordusu Tâhert'e ulaştığında, İbâdîler onun askerlerinden binlercesini öldürmeyi başarmışlardı. Ancak, İbâdîler arasında derin ihtilaflar bulunmaktaydı. Bu iç çekişmeler ve birbirleriyle olan çatışmalar, İbâdîlerin düşmana karşı birlik oluşturmamalarına yol açtı ve birbirlerini yalnız bırakmalarına neden oldu. Bu durumu bilen Fâtımî kuvvetleri, daha büyük bir orduyla Tâhert'e saldırarak şehri ele geçirdiler. Böylece İbâdîlerin devletlerini ortadan kaldırdılar ve onlara ağır bir hezimet yaşattılar.²

Bu hezimet karşısında Kuzey Afrika İbâdîleri büyük bir kargaşa içerisine girdiler. Beklemedikleri bu yenilgi, onların yurtlarını terk etmelerine neden oldu. Büyük topluluklar halinde, Fâtımî baskısının daha az hissedileceği yerlere, güneyde bulunan Vercelân³ ve Mizâb bölgesine yöneldiler. Böylece Mizâb ve Vercelân, İbâdî Rüstemîler'in mirasını devam ettiren merkezler haline geldi. Tâhert'in âlimleri, önde

¹ Bell, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi 'ş-Şimâli'l-İfrikîyye mine'l-Fethi ila'l-yevm*, 150.

² Ahmed İlyas Hüseyin, *el-İbâdîyye fi mağribi'l-Arabî* (Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1992), 48.

³ Cezayir'in doğusunda yer alan Vurkla Vilayetine bağlı bir yerdir.

gelen şahsiyetleri ve zanaatkârları bu bölgelere sığınmak zorunda kalmışlardı.¹ İbâdîler, Mizâb bölgesini mamur hale getirdiler. Burada kuyular kazıp kaleler inşa ettiler, tarım arazilerini ıslah ederek tarımı geliştirdiler. Bölge, içerisinde yer alan yedi büyük köyden dolayı “Kusur-i Seb‘a”² Yedi Şehir olarak adlandırılmıştır.³

Ebû Abdullah eş-Şîi, Tâhert’i ele geçirdikten sonra İbâdîler açısından önemli bir bölge olan Trablus’a da yöneldi. Ancak Trablus bölgesi İbâdîleri, Rüstemî Devleti’nin yıkılmasından sonra dahi 307/910 yılına kadar Şîi Fâtımîlere direnmeye devam ettiler.⁴ Nihâyet, h. 307/ m. 910 yılında Fâtımî Devleti’nin egemenliğini kabul ettiler. Bu arada İbâdîler Cebel Nefûse⁵ olarak bilinen bölgeye çekildiler. Fâtımîler, burada İbâdîlerin direniş gücünü kırdıktan sonra onları rahat bıraktılar. Bu sayede İbâdîler, kendi mezheplerinin ve inançlarının gereklerine uygun bir şekilde yaşamlarını sürdürdüler. Cebel Nefûse İbâdîleri, toplumsal işlerini yürütmek için kendi içlerinden bir lider seçtiler, ancak bu lideri “imam” olarak adlandırmadılar.⁶

Cerbe’ye⁷ yerleşen İbâdîler ise Fâtımîlerin ilk dönemlerinde bir süre sükûnet içerisinde yaşayabildiler. Ancak Fâtımîler, güçlerini artırarak deniz savaşlarına yöneldiğinde, Cerbe’yi gemi inşası için stratejik bir bölge olarak gördüler ve 311/923 yılında bu adayı ele geçirdiler.⁸ Burada tersaneler kurarak gemiler inşa etmeye başladılar. Böylece uzun süre Fâtımîlerden uzak kalabilen Cerbe İbâdîleri, artık doğrudan Fâtımî egemenliğine girmiş oldular. Şîi-Fâtımî devletin baskılarından bunalan İbâdîler, bundan dolayı Fâtımîlere karşı isyan eden Ebû Yezîd b. Keydâd’ın mücadelesine destek verdiler. Ancak bu isyan başarısızlıkla sonuçlandı ve Cerbe İbâdîleri ikinci kez Fâtımî hâkimiyetine boyun eğmek zorunda kaldılar.⁹

İbâdîler ve Şîîler, birbiriyle asla uzlaşamayacak iki farklı mezhep olarak dikkati çeker. Şîîler, İbâdîleri Haricî bir mezhep olarak görmüş ve onları Hz. Ali’nin katilleri olarak görmüşlerdir. Bu tarihsel algı, Şîîlerin İbâdîlere karşı tutumlarını belirlemiş ve

¹ Seyyid Abdulaziz Tavit, “Devletü’r-Rüstemiyyîn ashab-ı Tâhert”, *Sahifetü Mahedi’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye fî Madrid* 5/2 (1956), 128.

² Mizâb bölgesini ve Kusûr-u Seb‘a’yı tezminin üçüncü bölümünde detaylı olarak ele alacağız.

³ Tavit, “Devletü’r-Rüstemiyyîn ashab-ı Tâhert”, 129.

⁴ Hüseyin, *el-İbâdiyye fî mağribi’l-Arabî*, 49.

⁵ Günümüz Libya devletinin sınırları içerisinde kalan dağlık bir yerdir.

⁶ Hüseyin, *el-İbâdiyye fî mağribi’l-Arabî*, 50.

⁷ Cerbe, günümüz Tunus devletinin Akdeniz sınırında olan bir adadır.

⁸ Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi’t-Tarih* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964), 217.

⁹ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi’t-Tarih*, 218.

bu durum İbâdîleri derinden rahatsız etmiştir. Bu nedenle İbâdîler, 350-431/961-1039 yılları arasında, her fırsatta Fâtımîlere karşı isyan girişimlerinde bulunmuşlardır.

Fâtımîler, Mısır'ı ele geçirip başkentlerini buraya taşıdıktan sonra Mağrib bölgesindeki nüfuzları zayıfladı. Bu güç boşluğunu ise Sanhâce kabilesi doldurdu. Kuzey Afrika İbâdîleri, Sanhâce Berberîlerinin egemenliği altında barış ve sükûnet içinde yaşamaya başladılar. Öyle ki, Kayrevan gibi şehirlerde dahi huzur içerisinde varlıklarını sürdürebildiler.¹ Rüstemî Devleti'nin yıkılmasının ardından İbâdîlerin yerleştiği Mîzâb, Cebel Nefûse ve Cerbe, İbâdî kültür ve mirasının devam edebildiği önemli merkezler hâline gelmişlerdir.

Kuzey Afrika İbâdîleri, Rüstemî Devleti'nin yıkılmasından sonra bir daha devlet kuramadılar. Bu durumda, devletin işlevini yerine getirebilmek için kendilerine özgü bir kurum oluşturdular. Bu kurum, toplumsal hayatın tüm alanlarına müdahale edebilen ve her İbâdî'nin kesinlikle hükümlerine uymak zorunda olduğu bir teşkilatlanma yapısına sahipti. Bu yapılanmaya da "Azzâbe Teşkilatı" adını verdiler.

2.1.5.7. Azzâbe Teşkilatı

Azzâbe Teşkilatı, İbâdî Rüstemî Devleti'nin, Fâtımî dâisi Ebû Abdullah tarafından yıkılmasının ardından İbâdîler tarafından kurulmuştur. Rüstemî Devleti'nin yıkılmasından bir yıl sonra 297 /910 yılında, Ubeydullah el-Mehdî, Fâtımî Devleti'nin ilk halifesi olmuştur. Bu süreçte İbâdîler ağır baskılara maruz kaldılar. İbâdîlerin büyük bir kısmı Cebel Nefûse, Cerbe Adası ve Vercelân Vahası ve Mizâb Vadsî gibi güvenli bölgelere sığınmıştır.²

Cebel Nefûse İbâdîleri, Rüstemî imametini yeniden diriltmek için girişimlerde bulunmuş; ancak Fâtımî Halifesi Ubeydullah'ın yoğun engellemeleri neticesinde buna muvaffak olamamışlardı. Diğer taraftan, Vercelân İbâdîleri, imameti ilan etmenin artık mümkün olmadığını fark etmiş ve bu durum karşısında çözüm olarak Azzâbe Teşkilatı'nı kurmuşlardı.³ Azzâbe teşkilatına, Kuzey Afrika İbâdî toplumunun bir bakıma yüksek şer'i meclisi demek mümkündür. Bu teşkilat İbâdî devletinin olmadığı

¹ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Tarih*, 219.

² Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi't-Tarih*, 219.

³ Salma Mahmud İsmail, "Nizâmu'l-Azzâbe inde İbâdiyye Vercelân fî asr'l-hilâfeti'l-Fâtımî bi'l-Mağrib", *AAFU Journals* 50 (2022), 334; Detaylı bilgi için bk.: Câbirî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*.

kitmân durumunda İmam'ın bütün görevlerini yapmakla yükümlüdür. Azzâbe teşkilatının emirlerine uymak İbâdî toplumu için dinî bir gerekliliktir.¹

‘A-z-b (ع-ز-ب) kökü, Arapça sözlük anlamı itibarıyla bir erkeğin ya da kadının evlenmemesi, evlilikten uzak durması anlamı taşır. Aynı kökten türeyen “‘uzûb” mastarı, herhangi bir şeyden uzaklaşmak ya da bir şeyden beri olmak anlamlarına gelir.² Terim olarak ise, yol arayan, ilim talep eden, hayır ehli yolunda yürüyen ve topluma hizmet eden kişi anlamlarında kullanılır.³

Azzâbe Teşkilatı'nın kuruluş fikri, Cerbe'de yaşayan İbâdîlerin görüş ve düşünceleri temel alınarak şekillenmiştir. Daha önce İbâdîler arasında bu konuda bir fikir veya teşebbüs bulunmamaktaydı. Bu fikri ilk ortaya atan kişi, İbâdî âlim Ebû Zekeriya Fasıl b. Ebî Misver el-Yehresânî'dir. Azzâbe Meclisi ilk olarak günümüz Cezayir'in güneydoğusunda bulunan Mizâb Vadisi'nin el-Atf şehrinde, Hicrî beşinci asrın (409/1019) başlarında kurulmuştur. Burada kurulduktan kısa bir süre sonra Cerbe ve Cebel Nefûse gibi bölgelerde de “Halkalar” adıyla kurulmaya başlanmıştır.⁴

Ebû Zekeriya'nın bu fikrini hayata geçiren, Azzâbe'yi kuran, sınırlarını belirleyen ve esaslarını tespit eden kişi ise İbâdî yazarların ittifakına göre Ebû Abdullah Muhammed'dir.⁵ Ebû Abdullah, Hicrî dördüncü asrın sonlarında doğmuş ve 408-409/1018-1019 yıllarında geleneksel İbâdî ilim tahsilini tamamlamış bir İbâdîdir.⁶ Ebû Abdullah Muhammed, İbâdî ilim havzaları olan Cebel Nefûse, Kayrevan ve Cerbe gibi bölgelerde İslâmî ilimleri tahsil etmiştir. İbâdîlerin değer verdiği büyük âlimlerinden olan Ebû Nuh Saîd ve Ebû Zekeriya Misver'den dersler almıştır. Arap dili ve belâgatı alanında son eğitimini Kayrevan'da tamamladıktan sonra, kendisi de etrafında oluşan halkaya ders vermeye başlamıştır. Kayrevan'dan sonra Kastiliyye'ye geçen Ebû Abdullah, burada Ebû Zekeriya'nın oluşturduğu ve kendisine yönlendirdiği

¹ Câbirî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*, 38.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/595.

³ Câbirî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*, 10.

⁴ Câbirî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*, 13.

⁵ İbâdîler için Ebû Abdullah çok değerli bir alimdir. İbâdîler onu, ilmî derinliğinin yanında Rüstemî Devleti yıkıldıktan sonra başsız kalmış olan Kuzey Afrika ibâdîleri'nin varlıklarını ve kültürlerini günümüze kadar korumalarına vesile olan müstesna bir kişilik olarak görülmektedirler. Aîşe isminde bir kadınla evlenmiş üç oğlu olmuştur. Detaylı bilgi için bk.: Câbirî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*, 70.

⁶ Dercîni, *Tabakâtü'l-Meşâ'ih bi'l-Mağrib*, 4/17.

bir heyetle karşılaşmıştı. Ebû Abdullah Muhammed, Ebû Zekerîya'nın tavsiyeleri doğrultusunda 408/1018 yılında ilk defa Azzâbe Teşkilatı'nı kurmuştur.¹

Ebû Abdullah, teşkilatı kurduktan sonra tek bir merkezde kalmamış, aksine İbâdî cemaatlerin bulunduğu bölgelere seyahat ederek Azzâbe halkaları kurmuştur. Cezayir, Tunus ve Libya'daki İbâdî topluluklarını bizzat ziyaret etmiş ve Azzâbe teşkilatının yapısını onlara tanıtmıştır. Bu süreçte Ebû Yakub ve Muhammed b. Yûsuf da onun bu bölgelerde medreseler açmasına yardımcı olmuşlardır.²

Böylece Ebû Abdullah, günümüzde de varlığını sürdüren Azzâbe Teşkilatı'nı, hocasının tavsiyeleri ve kendi çabaları sonucunda oluşturmuştur. Azzâbe, Mizâb Vadisi köylerine ulaşıp halk arasında heyetlerini kurarak sistemli bir yapıya kavuşmuştur. Uzun asırlar boyunca varlığını sürdüren Azzâbe Teşkilatı, Kuzey Afrika İbâdî fırkasının müstesna şahsiyetlerinin yer aldığı ve yönettiği bir yapı hâline gelmiştir. Ebû Abdullah'ın, Azzâbe meclisinde yer alacak üyeler için koyduğu şart ve esaslar asırlar boyunca korunmuş ve günümüzde de halen devam etmektedir.³ Azzâbe halkasına mensup bir Azzâbî, giyim kuşam ve günlük yaşam tarzı açısından diğer insanlardan farklıdır. Vücudunu tamamen örten geniş beyaz bir elbise giyer; başına ise sarık benzeri beyaz bir örtü bağlar ve ucunu sağ tarafına sarkıtır. Azzâbîler saç uzatmaz, saçlarını daima kısa tutmak zorundadırlar. Bu özellikler, Azzâbîlere has bir yaşam tarzını yansıtır.⁴

Kuzey Afrika İbâdîlerinde Azzâbe meclisleri, İbâdî imâmetindeki “kitmân” dönemine denk gelir. Bu dönem, İbâdî cemaatlerin varlıklarını koruyarak mezhebi faaliyetlerini gizli bir şekilde sürdürdükleri bir süreçtir. Zaten İbâdîler, Azzâbe teşkilatını kurduklarında bu halkayı açıkça ilan etmemişlerdir.⁵

¹ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/145; Câbirî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*, 34.

² Mesud Mezîhî, *el-İbâdiyye fî'l-Mağribi'l-Evsat münzû Sukuti'd-Devleti er-Rüstemiyye ila Hicreti Beni Hilâl ila Bilâdi'l-Mağrib* (Gardaye: Cem'iyetu't-Türâs, 1996), 204.

³ Azzâbe'nin faaliyetleri ve günümüzde Mizâb İbâdîleri için ne ifade ettiği konularını üçüncü bölümde detaylı olarak ele alacağız.

⁴ Dercînî, *Tabakâtü'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, 2/170.

⁵ İvâz Halîfât, *en-Nuzumu'l-İctimaiyye ve't-Terbvîyye inde'l-İbâdiyye fî İfrikîyye fî Merheleti'l-Kitmân* (Uman: Dar Mecdelavi, ts.), 31, 53, 65.

2.2. Kuzey Afrika İbâdîleri'nin Sosyo-Kültürel ve Dinî Özellikleri

2.2.1. Berberî Kabileler Ve İbâdîlik

Kuzey Kuzey Afrika İbâdîliği, ilk ortaya çıkışından günümüze kadar en büyük desteği Berberîler arasından bulmuştur. İbâdîlerin büyük çoğunluğunu her zaman Berberî kabileler oluşturmuş, buna bağlı olarak İbâdîler, Berberî kültürünü ve dilini benimsemiş ve sahiplenmişlerdir. Hatta Kuzey Afrika'da Berberî dilini de dinî eserlerinde kullanmışlardır. İbâdî Rüstemî Devleti döneminde resmî dil olarak Arapça tercih edilmiş olsa da Berberîlerin tamamının Arapça bilmemesi nedeniyle, Berberî dili de resmîyette yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹

İbâdîlik, İbâdî davetçilerin Kuzey Afrika'ya hicrî I. yy'ın sonlarında ulaşmasıyla birlikte, Berberîler arasında büyük bir hızla yayılmaya başlamıştı. Bu durumun, daha önce de ele aldığımız üzere, birçok siyasî ve sosyolojik nedeni bulunmakla birlikte en dikkat çeken nedeni, iki tarafın karşılıklı olarak birbirinden faydalanmasıydı. İbâdîlik, geniş bir coğrafyada ve büyük bir nüfus içinde yayılma imkânına kavuşurken, Berberîler de kendi topraklarında söz sahibi olabilecekleri bir mezhebe ve sisteme sahip olmuşlardır.²

İlk İbâdî davetçiler, kendi mezheplerini yayma hususunda Kuzey Afrika'nın sosyolojik ve siyasî açıdan son derece elverişli olduğunu fark ettiklerinde, tüm güçleriyle buraya yoğunlaşmışlardı. Mezheplerini Berberîler arasında yaymak amacıyla her türlü yöntemi denemişlerdir. Bu yöntemlerden en önemlilerinden biri, Berberî kabilelerle kan bağı kurmaktır.³ “Hameletü'l-ilim” den biri ve aynı zamanda Rüstemî Devleti'nin kurucusu olan Abdurrahman b. Rüstem'in annesi de kocasının ölümünden sonra Kayrevan'dan Mekke'ye hac için gelen bir Berberî ile evlenmişti.⁴ Abdurrahman'ın babası, İbâdî mezhebini yaymak amacıyla Kuzey Afrika'ya gitmeye karar vermiş bu vesileyle önce hac farızasını yerine getirmeyi düşünmüş; ancak Afrika'ya gidemeden Mekke'de vefat etmişti. Abdurrahman'ın annesi kendileri gibi hac için Mekke'de olan bir Berberî ile evlendi. Rüstem'in ailesini Kuzey Afrikaya

¹ Muhammed es-Subeyhî, *el-İbâdîyye fî 't-türasi 'l-İslâmî duâtun la buğât* (Konstantine: 2018), 127.

² Hüseyin, *el-İbâdîyye fî mağribi 'l-Arabî*, 21.

³ Yahya b. Ebi Bekr Ebû Zekeriyâ, *Kitabu Siyeri 'l-eimmeti ve ahhâruhum*, thk. İsmail el-Arabî (Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1402), 54.

⁴ Ebû Zekeriyâ, *Kitabu Siyeri 'l-eimmeti ve ahhâruhum*, 55.

götürmeyi amaçlamış olması göz önünde bulundurulduğunda Abdurrahman'ın annesinin, çocuklarının İbâdî imamet hedeflerine ulaşabilmesi için bir Berberî ile evlenmiş olabileceği düşünülebilir.¹ Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus, Abdurrahman'ın annesinin evlendiği kişinin de bir İbâdî olmasıdır. Ancak bu kişinin kim olduğu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Abdurrahman'ın ailesinin hedefi, babasının vefatına rağmen bu vesileyle gerçekleşmiş oluyordu.²

Berberî İbâdî Müslümanlara göre, hicrî II. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika'da İslâm'ı en iyi şekilde temsil eden kişiler İbâdî davetçiler olmuştur. Meşrik'teki³ Emevî baskılarından kaçarak Kuzey Afrika'ya gelen bu davetçiler, mezheplerini Berberîler arasında yaymayı ve kendi imametlerini kurmayı amaçlamışlardı. Emevî yönetiminin yanlış politikaları ve valilerinin baskıcı uygulamaları dolaylı olarak bu davetçilerin işlerini kolaylaştırmıştır. Emevîlerin, ihtida eden halka Müslüman gibi davranmaması, cizye almaya çalışmaları ve iktidarı yalnızca kendilerinin hakkı olarak görmeleri gibi düşünce ve uygulamaları, İbâdî davetçilerin yalnızca dinî argümanlarla Berberîlere yaklaşımlarına zemin hazırlamıştır. Bu yöntem, Berberîler tarafından kabul görmüş ve neticede Berberîler İbâdîliği benimseyerek mezhebin en güçlü savunucuları haline gelmişlerdir.⁴

Müsteşrik yazar Bell'e göre, İbâdîlerin Kuzey Afrika'da başarılı olmasının nedeni, Ehl-i Sünnet'in Berberîlere kendi görüşlerini benimsetmek için baskı yapmış olmasıdır.⁵ Ancak Bell'in bu iddiası birçok açıdan hatalı görünmektedir. İlk olarak, Ehl-i Sünnet ismi, İbâdîlerin bölgeye yerleşmesinden sonra, hicrî II. asrın başlarında kullanılmaya başlanmıştır. İkinci olarak, Emevîler veya başka iktidarların güvenlik veya siyasî gerekçelerle yaptıkları baskılar ve yanlış uygulamalar, Ehl-i Sünnet'in bir politikasıymış gibi anlaşılmaktadır. Halbuki, Hz. Ömer döneminde Müslüman davetçiler Kuzey Afrika'ya ulaşmış ve Berberîler arasında İslâm yayılmaya başlanmıştı. Sadece Emevîler dönemindeki iktidar politikalarının yanlış uygulamaları,

¹ Mahmud İsmail, *el-Harekâtü's-sırrıyyetü fi'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-Kalem, ts.), 18.

² İsmail, *el-Harekâtü's-sırrıyyetü fi'l-İslâm*, 40; Behhâz, *ed-Devletu'r-Rüstemiyye*, 390.

³ Mısır'ın doğusunda kalan İslâm beldeleri.

⁴ Bell, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-Şimâli'l-İfrikiyye mine'l-Fethi ila'l-yevm*, 147.

⁵ Bell, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-Şimâli'l-İfrikiyye mine'l-Fethi ila'l-yevm*, 147.

bazı Berberî kabilelerin İslâm'ı kabul etmelerini geciktirmişti.¹ İbâdîler ise bölgeye gelerek sahâbenin de takip ettiği, yerel halk ile kaynaşma ve onları din kardeşi olarak görme yöntemini devam ettirmişlerdir. Bu yaklaşım, Berberîlerin İbâdîlere sempati duymalarına ve onları desteklemelerine vesile olmuştur.

Berberîlerin İbâdî mezhebini bu denli benimsemelerinin ve sahiplenmelerinin, onların yaşam tarzı ve karakter uyumuyla açıklanabileceği iddialarının daha isabetli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, ana bünyeyi oluşturan Müslümanlar'ın hilafet hakkının yalnızca Kureyş'e ait olduğuna inanmaları fikri, kendi içlerinden bir lider çıkarmak isteyen Berberîleri, ana akım Müslümanlardan uzaklaştırarak imametın tüm Müslümanların hakkı olduğunu savunan İbâdîlere yakınlaştırmış olabilir.² Ayrıca Kuzey Afrika İbâdîleri ile Donatizm hareketi³ arasında benzerlikler ve bağlantılar kurulduğu da görülmektedir. Bu iki hareketin siyasî yönlerinin bulunması, aralarındaki benzerliklerin nedeni olabilir. Ancak bu durum, doğrudan bir bağlantı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Donatizm, kilise baskısı gibi nedenlerle ortaya çıkmışken, Emevîler döneminde Berberîlere bu derece dinî bir baskının uygulandığına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. İbâdîliğin Berberîler arasında kabul görmesinin temel nedenlerinden biri, her Müslümanın imam olabileceği fikriydi. Ancak Donatizm'de bu tarz bir düşünceden söz edilemez. Donatizm'de ırka dayalı bir düşünce bulunmazken, İbâdîlik büyük ölçüde Berberî ırkına mensup kabileler arasında yayılmıştır.⁴

2.2.2. Kuzey Afrika İbâdîlerinin Fırkalara Ayrılması

İbâdîlik, bazı fikrî ve siyasî anlaşmazlıklar nedeniyle tarih boyunca kendi içerisinde birçok fırkaya ayrılmıştır. Bu ekoller, Kuzey Afrika'nın farklı bölgelerinde ortaya çıkmışlardır. İbâdî fikirlerin Kuzey Afrika'ya girişinden Rüstemî Devleti'nin yıkılışına kadar olan süreçte, Libya, Tunus ve Cezayir'in birçok yerine yayıldıkları bilinmektedir. İbâdî kaynaklar, mezhep içerisinde doğan altı fırkayı şu şekilde

¹ Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi*, 147.

² Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi*, 57.

³ Donatizm 4 ve 6. yy'larda Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ve ana akım Hristiyanlıktan ayrılan bir Hristiyan mezhebidir. Çıkış nedeni Roma İmparatorluğunun bölgede Hristiyanlara uyguladığı baskı ve zulümlere dayanır. Donatistlere göre din adamları hatasız ve günahsız olmalıdır. Yine onlara göre Roma zulmü döneminde dinden dönen ve günaha bulaşan din adamları kutsal görevlerini yerine getirme yetkilerini kaybederlerdi. Detaylı bilgi için bk.: Turgut Ramazan, *Donatizm* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁴ Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi*, 59.

sıralamaktadır: Vehbiyye¹, Nükkâriyye², Halefiyye, Neffâsiyye, Haseniyye, Sekkâkiyye ve Furasiyye. Bu fırkalar, İbâdî mezhebinin tarihî gelişim sürecini ve akaidinin aşamalarını anlamak açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu gruplar, İbâdîlik içerisindeki siyasî ve dinî kırılmaların tarihî birer tanığı konumundadırlar. Bununla birlikte, bu fırkaların bir kısmı İbâdîler arasında neredeyse hiç kabul görmemiştir. Diğer bazıları ise İbâdîler tarafından tamamen reddedilmiş ve bu nedenle görüşleri mezhep içerisinde yaygınlık kazanmamıştır.

İbâdîler, mezheplerinin farklı gruplara ayrılmasını ve muhtelif tarihsel dönemlerde çeşitli imamlar etrafında birleşmelerini doğal bir süreç olarak kabul ederler. Aynı şekilde İslâm mezhepleri içerisindeki fırkalaşmanın yaygın bir olgu olduğunun farkında olup, kendilerinin de bu sürecin bir parçası olduklarını kabul etmektedirler. Bu durumu İbâdî âlimler şu şekilde ifade etmektedir: “İbâdî Mezhebi, İslâm’ın diğer mezheplerinden farklı değildir. Diğer mezheplerde olduğu gibi İbâdîler arasında da âlimlerin fikir ayrılığına düşmeleri ve birbirlerinden farklı görüşler savunarak tartışmaları mümkündür. Bu, mezhebin ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren gözlemlenmiştir.”³ Muammer’in aktardıklarından anlaşıldığı üzere, İbâdîler mezheplerinin farklı bölgelerde birden fazla imamın varlığına tanıklık etmesini, İslâm dünyasında yaygın olarak görülen bir olgunun yansıması olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre, bu çeşitlilik ve içsel farklılıklar mezhebin dinamik yapısının bir göstergesidir.

İbâdî fırkalar, bazı inanç ve görüşlerde ortak bir anlayış sergilerken, diğer bazı konularda ise ayrışmaktadırlar. Bu farklılıklar, bazen akaid, bazen de fikhî meselelerde kendini göstermektedir. İbâdî fırkaları birbirinden ayıran temel inanç ve yaklaşımların detaylı bir şekilde incelenmesi bu farklılıkların daha da iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

2.2.2.1. Nükkâriyye

Bu Bu fırka, Kuzey Afrika İbâdîleri arasında, Rüstemî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'in vefatından hemen sonra, 171/787 yılında ortaya çıkmıştır.

¹ Sonraki bölümlerle Vehbiyye'nin itikadî görüşlerini aktaracağız.

² Kuzey Afrika İbâdîliğinin ana akımı olan Vehbiyye ile Nükkârilik arasındaki farklılaşma hakkında bk.: Nebiye Aydın, *Kuzey Afrika'da İbâziyye ve Nükkâriyye* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025).

³ Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-Fırak el-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 253.

Abdurrahman b. Rüstem, ölümünden önce kendisinden sonra imam olacak kişiyi belirlemek üzere altı kişilik bir heyet tayin etmişti. Bu heyet, Abdurrahman'ın vefatından sonra toplanarak yapacakları şûra neticesinde ittifak edecekleri kişiyi yeni imam olarak seçecekti.¹

Yapılan şûra neticesinde Abdurrahman b. Rüstem'in oğlu Abdulvahhab'ın imâmeti üzerinde ittifak sağlandı. Ancak, Yezid b. Fendin, kendisinin Abdulvahhab'dan daha ehil olduğunu iddia ediyordu. Biat ettikten bir süre sonra Abdulvahhab'a ciddi ithamlarda bulunmaya başladı.² İbn Fendin, Abdulvahhab'a yönelik ithamlarından bir sonuç alamayınca bu kez imametinin aslında şartlı olduğunu, bu şartları yerine getirmediği için geçersiz olduğunu ileri sürdü. Böylece Kuzey Afrika İbâdîleri arasında ilk büyük ihtilaf bu sebeple başlamış oldu. İbn Fendin, "Efdal varken mefdûlün imameti geçersizdir" prensibine dayanarak kendisinin imamete daha layık olduğunu savundu. Bu iddialarını desteklemek için o dönemde Kuzey Afrika İbâdîlerinin saygı duydukları Basra ve Uman İbâdî âlimlerine danıştı. Büyük İbâdî fakihlerinden olan ve *el-Câmiu's-Sahîh*³ adlı eserin yazarı Rebî b. Habîb el-Ferâhidî, bu konuda Abdulvahhab'ın imametinin geçerli olduğunu belirterek şu cevabı verdi: "Müslümanlardan birinin imâmeti, kendisinden efdal olan bir başkası bulunsa dahi caizdir."⁴

Ancak, İbn Fendin bu cevaba rağmen ikna olmadı ve Abdulvahhab'a karşı isyan etti. Mezhebî argümanlarla etrafına topladığı büyük bir orduyla Abdulvahhab'a karşı giriştiği mücadelede ağır bir yenilgi aldı. Bu savaş, İbâdîler için oldukça yıkıcı

¹ Heyet şu isimlerden oluşuyordu: Mesûd el-Endelûsî, Ebû Kudâme Yezid b. Fendin el-Yefrenî, Ebu'l-Muvaffak Sa'dûs b. Atiyye, Mervân el-Endulusî, Abdulvahhab b. Abdurrahman, Şûkr b. Salih el-Ketâmî. Detaylı bilgi için bk.: Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 255.

² Dercînî, *Tabakâtü'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, 1/47.

³ İbâdî mezhebinin temel hadis kaynaklarından *el-Câmi'u's-Sahîh*, İbâdîlerce Kur'an'dan sonra en sahih kitap olarak kabul edilir. Ancak müellifi Rebî b. Habîb'in (ö. 170-175 tarihleri arası) vefatı ile eseri et-Tertîb adıyla düzenleyen Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin (ö. 570/1175) arasında yaklaşık dört asır bulunması ve intikal sürecine dair yeterli bilginin olmaması bu kabule temkinli yaklaşmayı gerektirir. Dört ciltten oluşan eserde 157 babda 1005 hadis yer alır. Üçüncü ve dördüncü cüzler Vercelânî'ye aittir. Bu cüzlerde itikadî tartışmalar, ayet tefsirleri ve mürsel rivayetler bulunmaktadır. Eser ilk kez 1304'te Zengibar'da basılmıştır. Sonraları Kahire (1349) ve Beyrut-Dımaşk'ta (1415/1995) yeniden yayımlanmıştır. Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, ilk iki cüzü üç cilt halinde şerhetmiştir. Ettafeyyîş, eseri *Tertîbü't-Tertîb* adıyla yeniden düzenlemiş; Abdülazîz es-Semînî ise bu metin üzerindeki hâşiyeleri *Muhtasarı havâşî't-Tertîb*'de özetlemiştir.: Detaylı bilgi için bk.: Bünyamin Erul, "Rebî b. Habîb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/494-495.

⁴ Dercînî, *Tabakâtü'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, 1/48.

oldu. İbn Fendin kendisi de dahil olmak üzere bu savaşta, her iki taraftan toplamda yirmi binden fazla kişinin öldüğü belirtilmektedir.¹

Abdolvahhab'ın imâmetini reddeden bu grup, bu inkârlarından dolayı Nükkâriye olarak adlandırılmıştı. Nükkâriye'nin isyanı, Rüstemî Devleti'nin temellerini ciddi anlamda sarsmıştı. Devlet henüz kuruluş aşamasındayken bu isyanın patlak vermesi, Rüstemîlerin ilerleyen yıllarda zayıflamasında etkili olmuştur.² Nükkâriyeler, Abdolvahhab'ın görevden alınmasını ve İbâdî önde gelenlerinin oluşturacağı bir şûra ile yeni bir imam seçilmesini talep ediyorlardı. Talepleri yerine getirilmeyince Abdolvahhab'ı öldürmeye teşebbüs ettiler. Abdolvahhab Trablus seferine çıktığında bu fırsatı değerlendirerek başkent Tâhert'i ele geçirmeye çalıştılar. Ancak Abdolvahhab'ın oğlu Eflah, bu saldırıya karşı dirâyetli bir savunma göstererek bu girişimi engelledi. Abdolvahhab geri döndüğünde şehrin çevresinde her iki taraftan binlerce ölü buldu. Abdolvahhab, Nükkâriye'ye mensup olanlar da dahil olmak üzere tüm ölümler için cenaze namazı kıldırarak hepsini defnettirdi.³

Mısır'da İbn Fendin ile İbâdî çoğunluk arasında tartışmalar şiddetlendiği dönemde, bu harekete "Ebü'l-Ma'rûf" olarak bilinen Şuayb b. Ma'rûf da katıldı.⁴ Ebü'l-Ma'rûf'un katılımı, siyasî ve askerî açıdan zayıf bulunan Nükkâriye hareketinin dinî açıdan güçlenmesini sağladı. Hareket, özellikle Cezayir'de dinî bir mahiyet kazanarak iki temel ilke üzerinde varlığını sürdürmüştür:

i- Efdal varken mefdûlün imameti caiz değildir.

ii- Biat sırasında şart koşturmak caizdir ve imam, bu şartlara muhalif hareket ettiğinde imameti geçersiz olur.⁵

Bu esaslar doğrultusunda Nükkâriyeler, Abdolvahhab'ın imametinin geçersiz olduğunu savunuyorlardı. Bu durum, Nükkâriye hareketinin siyasî bir yapı olarak başlayıp dinî bir harekete dönüştüğünü göstermektedir. Ebü'l-Ma'rûf, bu harekete dinî bir boyut kazandırmayı, böylece halk tarafından kabul görmesini sağlamayı amaçlamıştı. Bu yönden, İbâdî cemaatin tanınmış âlimlerinden Rebî b. Habîb ile

¹ Bârunî, *Muhtasâru tarihi'l-İbâdiyye*, 34.

² Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 157.

³ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 158.

⁴ Muammer, *el-İbâdiyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 361.

⁵ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 159.

akidevî tartışmalara girerek hareketin dinî niteliklerini derinleştirmiştir. Ancak, Rebî b. Habîb'in, Abdulvahhab'ın imâmetini meşru kabul eden görüşü, Nükkâriye için büyük bir engel teşkil etmiştir.

Nükkârilerin ana akım İbâdî çoğunluğa karşı savunduğu dört temel siyasi görüş şu şekilde özetlenebilir:

- i-** İmamet toplum için farz değildir.
- ii-** Fâsık bir imamın arkasında cuma namazı kılmak caiz değildir.
- iii-** Yöneticilerden hediye kabul etmek caiz değildir.
- iv-** Efdal varken mefdulün imametini caiz değildir.¹

Nükkâriler, akaid alanında da Kuzey Afrika İbâdî çoğunluğundan farklı görüşlere sahiptirler. Kaynaklarda Nükkârilerin ana akım İbâdîlikten farklılık gösteren yirmi civarında akaid ve fıkıh ilkelerine ulaşabildik. Bunlardan bazıları şunlardır:

- i.** Allah'ın isimlerinin sınırlı olduğuna inanırlar.
- ii.** Allah'ın velâyet ve adavet sıfatları duruma göre değişir.
- iii.** Allah'ın isimleri mahluktur.
- iv.** Velâyet'ten (dostluk) vukufa geçilebilir. Yani İbâdîliğin esaslarından olan 'el-Berâe ve'l-Velaye' esasından olan "Velaye terk" edilebilir.
- v.** Peygamberlerin mucize ile gönderilmesi tartışmaları çerçevesinde Allah'ın hüccetinin işitilmesi gerektiğine inanırlar. Yani peygamberler elçi olarak gönderildikleri insanlara mucize göstermelidirler.
- vi.** Şüpheli olan şeyler helal kabul edilir.
- vii.** Takiyye halinde şarap içme caiz kabul edilir.
- viii.** Çocuklar için vukuf gerekir. Diğer bir ifadeyle çocuklara velaye veya berae uygulanmaz.
- ix.** El kesme cezası ancak çeyrek dinar ve üstündeki hırsızlıklar için geçerlidir. Çeyrek dinarın altında olan hırsızlıklar için bir cezaî müeyyide yoktur.²

¹ Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 362.

² Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 319.

x. Müşrik kişi için tam tevhide davet gerekir. Kible ehlinde olup hevasının peşinden gidenlere de berae gerekir.¹

Bu itikadî ve fikhî görüşler, Nükkâriye'yi ana İbâdî çizgiden ayıran temel unsurlardır. Özellikle imameti farz kabul etmemeleri, fâsık imamın arkasında namaz kılmayı reddetmeleri ve yöneticilerden hediye kabul edilmesini caiz görmemeleri gibi görüşleri, doğrudan İbâdî mezhebinin kurucusu sayılan Cabîr b. Zeyd'in görüşleriyle çelişmektedir.² Cabîr b. Zeyd, fâsık imamın arkasında namaz kılmayı caiz görmüş, Haccâc'ın amillerinden hediye kabul etmiş ve efdal varken mefdulün imametini, mefdulün bazı üstün özelliklere sahip olması durumunda caiz saymıştır.³ Bu görüşleri nedeniyle, Nükkâriye'nin ana İbâdî çizgiyle olan ayrılığı daha net bir şekilde görünmektedir.

2.2.2.2. Halefiyye

Bu fırka, Half b. es-Semh Ebî Hattab Abdulâlâ b. es-Semh el-Me'âfirî'ye nispet edilir. Half'in babası Semh b. Ebî'l-Hattab'tır. Bu fırka Rüstemî Devleti'nin doğusunda, Trablus bölgesinde ortaya çıkmış ve bunlar da mevcut iktidara isyan etmişlerdir. Bu isyan Rüstemî imamı Abdulvahhab b. Abdurrahman'ın karşı karşıya kaldığı son isyan olmuştur. Bu isyan, Abdulvahhab'ın kendi devleti içinde karşılaştığı ikinci isyan olup Trablus halkının da dâhil olduğu bir kalkışmadır.⁴ Tâhert ve çevresinde vuku bulan isyanları bastırmayı başaran Abdulvahhab, Trablus ve Cebel Nefûse bölgesinde dinî bir karaktere bürünen bu ayrılıkçı hareketle de uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu hareket büyüyerek başkent Tâhert'i tehdit eder bir hale gelmişti. Abdulvahhab'ın ömrü, bu hareketi bastırmaya yetmemiş ve isyanla oğlu Eflah ilgilenmek zorunda kalmıştır.⁵

Half b. es-Semh, Kuzey Afrika İbâdîlerinin ikinci defa bölünmelerine neden olmuştur. Hâlbuki Semh, Hameletü'l-İlm davetçilerinin ilki olan Ebü'l-Hattab'ın torunuydu. Babası, Abdulvahhab'a vezirlik yapmış ve daha sonra Nefûse ile Trablus'ta Rüstemî valiliği görevini üstlenmişti. Bu sebepler Ebü'l-Hattab'ın ailesi, Alt

¹ Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 319.

² Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 319.

³ Muammer, *el-İbâdîyye fî Mevkibi't-Tarih*, 56.

⁴ Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kubî, *Tarihu'l- Ya'kubî* (Beyrut: Daru's-Sadîr, 1358), 1/348.

⁵ el-Ya'kubî, *Tarihu'l- Ya'kubî*, 1/349.

Mağrib'te sevilip sayılır bir konumdaydı.¹ Semh b. Ebî'l-Hattab, Abdulvahhab tarafından Trablus valisi olarak atanmış, ancak kısa bir süre sonra vefat etmişti.² Bunun üzerine oğlu Half b. es-Semh, bölge halkı tarafından Abdulvahhab'ın izni olmaksızın vali olarak seçilmişti. Abdulvahhab ise seçim yoluyla belirlenen valilik makamının veraset yoluyla geçişine karşı çıkmış ve bu durumu şer'î olarak da doğru bulmamıştı. Cebel ve Trablus halkının Half'ın görevde kalmasını istemesine rağmen, onların bu taleplerini dikkate almamış ve onlardan Half'ı terk ederek atanan yeni valiye tabi olmalarını istemişti.³

Bu bölgedeki İbâdîlerin büyük bir çoğunluğu, hareketlerinin haklılığı konusunda ısrar etmiş ve daha da ileri giderek Abdulvahhab'ın imâmetini reddettiklerini ilan etmişler ve Half b. es-Semh'e biat etmişlerdi. Bunu da Tâhert imamının kendilerinden uzak olduğu ve işlerini yürütebilecek bir imamın varlığının da caiz olduğu iddiasıyla temellendirmişlerdi.⁴

Cebel İbâdîleri arasında Abdulvahhab'ın imâmetine bağlı kalanlar da vardı. Abdulvahhab, durumun daha da içinden çıkılmaz bir hal alması üzerine taraftarlarına içinde bulundukları durumu ve isyancıların hükmünü açıklayan bir mektup göndermişti. Bu mektupta Abdulvahhab, Cebel halkının isyanlarından duyduğu üzüntüyü ifade etmiş ve Ebû Ubeyde Cenâvünî'yi Cebel halkına imam olarak tayin ettiğini, ona tabi olunması gerektiğini bildirmiştir. Abdulvahhab'ın birçok dinî referans barındıran mektubu ile bu mesele, siyasî bir olay olmaktan çıkıp fikhî ve mezhebî bir karaktere bürünmüştür.⁵ Konuyu dinî-mezhebî bir mesele hâline getiren iki temel soru ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, halkın kendi yöneticilerini seçebilme sınırlarının ne olduğudur. Bu soru, Cebel halkının Half b. es-Semh'i, imamın izni olmaksızın kendilerine lider olarak seçmeleriyle gündeme gelmiştir. İkinci soru ise, aynı anda ve aynı yerde iki imamın bulunmasının şer'an caiz olup olmadığıdır. Bu soru da Abdulvahhab'ın Ebû Ubeyde Cenâvünî'yi Cebel halkına imam olarak atamasıyla gündeme gelmiştir.⁶

¹ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/78.

² Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî*, 162.

³ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî*, 163.

⁴ Muhammed Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş'etüha ve akâiduha* (Ürdün: el-Ehliyye, 2011), 71.

⁵ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî*, 164.

⁶ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî*, 165.

İbâdîler, yönetim konusunda diğer İslâm mezheplerine kıyasla daha çoğulcu bir anlayışa sahiptirler. Günümüz tabiriyle bu durum, daha çok demokratik temellere dayanmaktadır. Bu sebeple Cebel İbâdîlerinin Half'ın peşinden gitmesi, mezhebin bu çoğulcu yapısına uygun bir davranış olarak değerlendirilebilir. Nitekim Ebû Reb' el-Visyanî'nin bir rivâyetine göre, "Nefûsa şeyhlerinden biri, halkın yöneticilerini seçme prensibini Abdulvahhab'dan aldığını" ifade etmiştir. Abdulvahhab'ın, Trablus'u aldıktan sonra halkın isteği doğrultusunda Semh b. Ebî'l-Hattab'ı vali olarak ataması, bu rivâyetin doğruluğunu desteklemektedir.¹

İbâdî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Rebi' b. Habib, eş zamanlı farklı mekanlarda iki imamın hüküm sürmesini caiz görmüş ancak bunu belirli şartlara bağlamıştır. Ona göre, iki İbâdî grup arasında güçlü engeller veya aşılması zor mesafeler varsa, aynı anda iki imamın hüküm sürmesi caizdir. Bu durum, Cebel halkının Half'ın peşinden gitmesini meşrulaştıran bir dayanak olarak kabul edilebilir. Zamanla iki grup arasındaki ihtilaf derinleşmiş ve mesele daha karmaşık bir hâl almıştır. Bu sorun karşısında Meşrik İbâdî ulemasından fetva talep edilmiştir. Meşrik âlimleri, Abdulvahhab'ı haklı bulmuş ve Half ile taraftarlarını haksız görmüşlerdir.² Bu fetvanın, çoğunluğun maslahatı gözetilerek verildiği söylenebilir. Ayrıca bir mezhebin, devletin himayesinde olup olmamasına bağlı olarak farklı kararlar alabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

İmam Abdulvahhab, Half meselesini çözmeden vefat etmiş ve bu sorunla Rüstemîlerin üçüncü imamı olan Eflah b. Abdulvahhab ilgilenmek durumunda kalmıştır. Eflah, siyasî tecrübesi ve liderlik vasıflarıyla öne çıkan bir şahsiyetti.³ Half ve taraftarları, Eflah'ın imametinin başlarında güçlenmiş ve Rüstemî hanedanını tehdit eder bir duruma gelmişlerdi. Eflah, bu hareketi sonlandırmak için Cebel'e vali olarak Abbas b. Eyyûb'ü atamış ve Abbas b. Eyyûb, Half ile yaptığı çetin savaşlar neticesinde galip gelmiştir. Ancak bu mücadele her iki taraf için de büyük kayıplara yol açmıştır.⁴

Eflah, bu hareketin Nükkâriyye gibi mezhebî bir harekete dönüşmesini engellemek istemiş ve bu meselenin dinî değil, siyasî bir mesele olduğunu ispat etmeye

¹ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî*, 164.

² Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî*, 165.

³ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/68.

⁴ Bârunî, *Muhtasâru tarihi'l-İbâdiyye*, 36.

çalışmıştır. Bu nedenle bazı İbâdî yazarlar, Halefiye'nin İbâdî fırkalar arasında sayılmasına karşı çıkmış ve bunu eleştirmişlerdir. Bazı makâlat kitaplarının Half b. es-Semh'in liderlik ettiği bu harekete bir fırka olarak yer vermesi, bu açıdan hatalı bir değerlendirme olarak görülmüştür.¹

Sonuç olarak, Halefiye hareketi İbâdî mezhebinin çoğulcu yapısı ve halkın kendi yöneticisini seçme hakkı gibi ilkelere dayanmakla birlikte, bu ilkelerin pratikte uygulanabilirliği konusundaki tartışmalar nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu hareket, Kuzey Afrika İbâdîlerinin içinde önemli bir bölünmeye yol açmış ve mezhebin siyasî anlayışı ile pratik uygulamaları arasındaki farklılıkları göz önüne sermiştir.

2.2.2.3. Neffâsiyye

Bu fırka, Neffâs lakabıyla meşhur olan Ferec b. Nasr en-Nefûsî'ye nispet edilen bir fırkadır. Ferec, şimdiki Libya'da yer alan Cebel Nefûse bölgesindedir. Abdulvahhab'ın imametinin sonu ile üçüncü imam Eflah döneminin başına denk gelen aralıkta ortaya çıkan bu harekete Ferec b. Nasr liderlik etmiştir. Bu hareket, Kuzey Afrika İbâdîleri arasında yaşanan üçüncü ayrılık olmuştur.² İlk ayrılık, Abdulvahhab'ın imamlık şartlarını yerine getirmediğini ve bu sebeple imametinin sona erdiğini savunan Nükkâriyye ile gerçekleşmişti. İkinci ayrılık ise yine Abdulvahhab döneminde, Cebel halkının kendi imamlarını seçme hakkı ve birden fazla imamın seçilebilmesi konusundaki anlaşmazlıklar nedeniyle ortaya çıkmıştı. Üçüncü ayrılık ise Abdulvahhab'ın beytülmaldeki malları israf ettiği ve bir şer'î imamın yapmaması gereken davranışlarda bulunduğu iddiaları üzerine meydana gelmiştir.³

İbâdî kaynaklarının birçoğu, Neffâsiyye fırkasını, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) dinden çıkan bir grup için kullandığı “mârîka” kelimesiyle bağdaştırmaktadırlar. Bu fırkaya göre, şurayı terk edip imâmeti saltanata dönüştüren Rüstemîlere isyan vaciptir. Buradan hareketle Neffâsiyye'nin, Kuzey Afrika İbâdîlerine özgü bir fırka olduğu anlaşılmaktadır. İbâdî âlimlerin bu fırkayı mârîka olarak isimlendirmesi ve kişisel sebeplerle imamete karşı çıkan sapkın bir grup olarak değerlendirmesi, bu hareketin Rüstemî İmametinin İbâdî yönetim esasları dışına

¹ Muammer, *el-İbâdiyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 258.

² Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş'etuha ve akâiduha*, 73.

³ Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş'etuha ve akâiduha*, 74.

çıkarak şûrâ sistemini terk etmesi ve saltanet sistemine dönüşmesinden dolayı ortaya çıkmış olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü Abdulvahhab, babası Abdurrahman'ın belirlediği bir şura ile imam seçilmişti. Ancak Abdulvahhab, babasının uygulamalarını takip etmedi; aksine, kendisinden sonra oğlunu imam olarak belirledi. Neffâsiyye ise bu durumu, imametın sona erdiği şeklinde yorumlamıştır.¹

İbâdî tarihçiler, Abdulvahhab'ın kendi oğlunu kendisinden sonra imam olarak bırakmasını düşman tehdidine bağlamaktadırlar. Onlara göre Halef b. Semh'in büyük bir güç haline gelerek Tâhert'i tehdit etmesi ve halkın bu tehlide karşı korkuya kapılması Abdulvahhab'ın oğlunun iman olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Ancak İbâdî âlimlerin göz ardı ettiği nokta, Abdulvahhab'ın oğlunun imametini çok daha önceden belirlemiş olmasıdır. Ayrıca, Halef b. Semh'in hiçbir zaman Tâhert'i tehdit edecek güce ulaşmadığı da açıktır.² Halefîlerin etkisi, Rüstemî topraklarda yalnızca Trablus ve Cebel Nefûse ile sınırlı kalmış ve nihâyetinde de Rüstemî valiler tarafından bu etki bertaraf edilmiştir. Bu süreçte imamın ordusu müdahil olmamıştır. Dahası, Abdulvahhab, Abbâsîlere karşı mücadele ederken oğlunu yerine vekil olarak bırakmıştı. Aslında tüm bu hususlar, Rüstemî imâmetinin babadan oğula geçen bir saltanat haline geldiğini doğrulamaktadır.

Neffâsiyye fırkası, İbâdî âlimlerin belirttiği gibi, dinî ve fikrî söylemlerden ziyade siyasî görüşleriyle etkili olmuştur.³ Ancak İbâdî âlimler, bu fırkanın ismi altında birçok aşırı dinî inançları da aktarmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

i- Bu fırkaya göre Allah, zamanın kendisidir. Ancak bu konuda herhangi bir açıklama yapmazlar ve bu inancı, “Defter” adını verdikleri meçhul bir kitaptan aldıklarını ifade ederler. Ali Yahya Muammer'in belirttiği üzere, bu kitabın yazarı da meçhuldür.⁴ Neffâsiyye fırkasının, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “Dehre (zamana) sövmeyin. Çünkü dehr ancak Allah'tır” şeklindeki hadisinden⁵ etkilenecek bu inanca sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak hadisin siyak ve sibakına bakıldığında böyle

¹ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 167.

² Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş'etuha ve akâiduha*, 75.

³ Muammer, *el-İbâdiyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 267.

⁴ Muammer, *el-İbâdiyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 267.

⁵ Muslim, Ebû Hüreyre senediyle; ayrıca İmam Buhârî Sahîh'inde ve Ebû Dâvûd Sünen'inde bu hadisi kudsi hadis olarak nakletmiştir. Bk: Buhârî, *el-Camiu's- Sahîh*, Edeb, 101; Muslim, *Sahîhu Muslim*, *Elfâz*, 4; Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Edeb, 169 thk. Şu'ayb el-Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009).

bir inancın çıkması mümkün değildir. Zira bu hadis, insanları kâinata küfretmekten menederek, kâinatın yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Allah'a bilmeden hakaret etmemeleri için bir uyarıdır.¹

ii- Cuma hutbesinin İslâm'daki varlığını kabul ederler ve bunu biat anlamında değerlendirirler.²

iii- İmamın, hukuk kurallarını uygulamak ve beytülmalin alacaklarını tahsil etmek için memurlar göndermesi caiz değildir. İmam, halkını zulümden koruyamıyorsa onlardan hiçbir şey talep edemez.

iv- Aynı anneden doğan kardeşe mirastan pay verilmesini kabul ederler, ancak farklı anneden ve aynı babadan olan kardeşlere miras hakkı tanımazlar.

v- Açlık nedeniyle zor durumda kalan birisinin malını satmasıyla gerçekleşen ticaretin geçerli olmadığını savunurlar. Bu tür satışlara şahit olanların müdahale etmesi gerektiğini ifade ederler.³

Neffâsiyye fırkasının inançlarının büyük oranda meçhuliyet ve kapalılık içermesi, fırkanın dinî ve siyasî bir hareketten ziyade dönemsel siyasî bir tepki olarak ortaya çıktığını akla getirmektedir. Bundan dolayı fırka, sistematik bir yapı veya uzun soluklu bir etkiden yoksun kalmıştır. Günümüze kendilerinin değil de yalnızca fikirlerinin ulaşmış olması, Neffâsiyye'nin tarihsel etkisinin sınırlı olduğunu ve kalıcı bir teolojik ya da siyasî bir miras bırakmadığını göstermektedir. Ancak bu fikirlerin, dönemin İbâdî Rüstemî imamet anlayışına yönelik eleştirilerde ve Kuzey Afrika İbâdî mezhebi içindeki tartışmalarda önemli bir rol oynadığı ayrıca siyasî meşruiyet sorunlarına yol açtığı da müşahade edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Neffâsiyye, Kuzey Afrika İbâdî tarihindeki ayrılık hareketleri arasında, özellikle Rüstemîler dönemine dair eleştirel bir perspektif sunan bir örnek olarak değerlendirilebilir.

2.2.2.4. Hüseyniyye

Bu fırkanın kurucusu Ebû Ziyad Ahmed b. Hüseyin et-Trablusî'dir. Ebû Ziyad, hicrî üçüncü asırda günümüz Libya sınırları içerisinde yaşamış olmakla birlikte,

¹ Konu hakkında daha detaylı bilgi için bk: Ahmed Davutoğlu (ed.), *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul, 1978), 706-707.

² Tuayme Sabîr, *el-İbâziyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut, 1986), 58.

³ Sabîr, *el-İbâziyye akîdeten ve mezheben*, 59.

yaşamına dair kesin bir tarih ve konumu hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu fırka, bazı makalat kitaplarında yanlış bir şekilde “Umediyye” olarak da geçmektedir. Ancak Umediye ve Hüseyniyye birbirinden farklı fırkalardır. Hüseyniyye, İbâdî düşünceye yakınken, Umediyye Mu‘tezilî düşünceye sahiptir.¹ Hüseyniyye, diğer İbâdî fırkalardan bazı yönleriyle farklılık göstermektedir. Bu fırka, diğerleri gibi siyasî ve askerî mücadelelere girişmemiştir. Rüstemîler ile barış içinde bir yaşam sürmüşlerdir. Kaynakların aktardığına göre, fırkanın kurucusu Ebû Ziyad, görüşlerini yaymak amacıyla birçok kitap yazmıştır. Ancak, bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.²

Hüseyniye’nin temel görüşleri özetle şöyledir:

i- Müşrik kişi, Allah’ı inkâr eden kişidir. Yani, diğer akâid esaslarını (Peygamberlere, Kitaplara, Meleklerle, Kadere ve Kazaya iman gibi) inkâr eden birine müşrik demezler; yalnızca Allah’ın inkâr edilmesi durumunda müşrik olduğunu kabul ederler.

ii- Sevgi, rıza, velâyet, düşmanlık ve öfke, onlara göre Allah’ın sıfatları değil, fiilleridir.

iii- Haramlığı şüpheli olan şeylerin de cezaya sebep olacağını kabul ederler. Bu konuda Nükkâriler ile tartışmalara girmişlerdir.³

iv- Esmâ (isimler) ile Ahkâm (hükümler) arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını ileri sürerler.⁴ Buradan hareketle, esmâ ve ahkâm arasındaki ilişkiyi koparmak, bir kişiye verilen ismin, o kişiye uygulanacak hukuki muameleyi her zaman belirlemediği, sonucuna ulaşabiliriz.

v- Allah’ın bir peygamberi, insanlar tarafından tanınmasını sağlayacak bir alamet ile göndermemesi caiz değildir. Bunun, peygamberliğin hücceti olduğuna inanırlar.

¹ Amir en-Neccar, *el-İbâdîyye ve medâ sılatuha bi'l-Havâric* (Cezayir: Dâru'l- Meârif, 1993), 109.

² Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdîyye*, 233.

³ Sabîr, *el-İbâdîyye akîdeten ve mezheben*, 62.

⁴ Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 33.

vi- Hüseyiniyye'ye göre, Allah, müşriklere öncelikle tevhidi emreder ve onları farzların sorumluluğuyla yükümlü kılmaz. Mekki âyetler ile Medeni âyetler arasındaki farklılıkları da bu minvalde değerlendirirler.¹

Bu görüşler, Hüseyiniyye'nin temel inançları olup, tamamı fırkanın kurucusu Ebû Ziyad et-Trablusî'ye aittir. Bu fırkanın Rüstemi Devleti tarafından dışlanmamış olması; fırkanın siyasî fikirlerinin çok ön planda olmaması hatta yaptığımız araştırmalar neticesinde siyasî fikirlerinin yok denecek kadar az olması ile alakalıdır. Bu fırka günümüze kadar varlığını devam ettirememiştir.

2.2.2.5. Sekkâkiyye

Abdullah Abdullah b. Sekkâk el-Levâtî, Kuzey Afrika İbâdîleri içerisinde çıkan Sekkâkiyye fırkasının kurucusudur. Sekkâk hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte, onun kendi zamanında maharetli ve meşhur bir kuyumcu olduğu bilinmektedir. İbâdî kaynaklar, Sekkâk'ın zenginliğinin yanında şöhret elde etme amacıyla ifrat ve tefrite kaçan pek çok görüş ortaya attığını aktarmaktadır. Bu aşırı görüşleri sebebiyle İbâdî âlimlerin büyük bir kısmı, bu fırkayı İslâm dışı bir grup olarak değerlendirmişlerdir.²

Dercîni'ye göre, İbâdî âlimler Sekkâkiyye fırkası konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları bu fırkayı şirkle itham ederken diğer bazıları münafıklıkla suçlamışlardır.³ Ali Yahya Muammer, bu fırkanın aşırılığa kaçması nedeniyle İbâdîlerin, onlara diğer İslâmî gruplara davrandıklarından daha farklı davrandığını ifade etmektedir. İbâdîler, genel olarak diğer tüm İslâmî fırkalara Müslüman muamelesi yaparken, Sekkâkiyye fırkasının mensuplarına bu şekilde davranmamışlardır. Hatta ölümlerini Müslüman mezarlığına gömmemiş, ayaklarını bağlayarak mezarlığın dışına defnetmişlerdir.⁴ Bu uygulama, İbâdîlerin bu gruba bakış açısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sekkâkiyye'nin ğulat (aşırı) fırkalar arasında değerlendirilmesine sebep olan görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

¹ Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 334; Sabîr, *el-İbâziyye akîdeten ve mezheben*, 63.

² Dercîni, *Tabakâtü'l-Meşâ'ih bi'l-Mağrib*, 1/17.

³ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/18.

⁴ Muammer, *el-İbâdiyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 275.

i- Dinin tek kaynağının Kur'ân olduğunu savunurlar. Nebevî Sünnet, icmâ ve kıyası dinin kaynakları arasında görmezler ve bunların zorunluluk ifade etmediğine inanırlar.

ii- Cuma namazının Müslümanlar üzerinde her hafta kılınması gereken bir farz değil, bir bid'at olduğuna inanırlar. Cuma'nın sonradan bazı kişiler tarafından farz kabul edildiğini savunurlar.

iii- Namaz için okunan ezanı da bid'at olarak değerlendirirler. Hatta ezan okunduğunda ezanla alay eder gibi ifadeler kullanırlar.

iv- Müslümanların cemaatle namaz kılmalarını bid'at olarak görürler ve namazın sadece anlamı iyice bilinen âyetlerle kılınması gerektiğini savunurlar.

v- Toprağa gübre konularak yetiştirilen baklagiller ve sebzelerin haram olduğuna inanırlar.¹

Bu görüşler, Sekkâkiyye fırkasının temel İslâmî ve İbâdî inançlardan büyük ölçüde ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır. İbâdî imamlar, bu fırkanın mensuplarının cenaze namazlarını kılmamış ve onları Müslüman mezarlığına defnettirmemiilerdir. Ebû Ya'kub b. Neffâs, Kastiliyye şeyhlerinin bütün kible ehlinin cenaze namazlarını kıldıklarını, ancak Sekkâkiyye fırkasının mensuplarının cenaze namazlarını kılmadıklarını ifade etmektedir.²

Sekkâkiyye fırkasının böyle görüşlere sahip olamasını, o dönem toplumundaki Sekkâkiyye algısını anlamak açısından oldukça önemlidir. Fırkanın aşırı görüşleri, zamanla mensuplarının azalmasına ve günümüze kadar varlığını sürdürememesine yol açmıştır. Günümüzde bu fırkaya mensup herhangi bir kimse bulunmamaktadır.

2.2.2.6. Furâsiyye

Ebû Süleyman Ya'kup b. Eflâh (ö. 310/922) tarafından kurulan Furâsiyye fırkası, İbâdîyye mezhebi içinde aşırı bir uç hareket olarak dikkat çekmiştir. Ebû Süleyman, Rüstemî ailesi içinde yetişmiş olup, babası dönemin itibarlı devlet adamlarından biriydi. Babası, oğlunun İbâdî akidesi ve şeriatında derinleşmesi için özel hocalar tutmuş ve bu yolda ciddi gayretler göstermiştir. Ancak, Ebû Süleyman'ın

¹ Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 275.

² Muammer, *el-İbâdîyye beyne fıraki'l-İslâmiyye*, 276.

fitrî merakı ve alışılmışın dışındaki fikirlere ilgisi, onun farklı düşüncelere yönelmesine neden olmuştur.¹ Bu sebeple, İbâdîler arasında görüş ve düşünceleri sebebiyle "müşrik" olarak tanımlanan Hüseyniyye fırkasının kurucusu Ebû Ziyad Ahmed b. Hüseyin'in fikirlerinden etkilenmiştir.

Furâsiyye fırkası mensupları toplum içinde dikkat çekmek amacıyla çeşitli aşırı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

i- Eti yenen hayvanların ceninlerinin yenmesi haramdır.

ii- Kesilen hayvanın damarlarında kalan kanın yenmesi haramdır ve bu nedenle hayvanın tamamen kandan arındırılması gereklidir.

iii- Zekât sadece akrabalara verilir; akraba dışındaki kişilere verilmesi caiz değildir.

iv-Hayızlı kadın ile cünüp erkeğin teri necistir.²

Bu görüşleri sebebiyle Furâsiyye, İbâdî âlimleri tarafından ana İbâdî fırkalardan biri olarak kabul edilmemiş ve İbâdî akidesinden uzaklaşmış bir grup olarak görülmüştür. İncelemeler, Furâsiyye'nin tam anlamıyla bir fırka olarak kabul edilmesinin de tartışmalı olduğunu göstermektedir. Günümüzde Furâsiyye'yi temsil eden bir grup bulunmamakla birlikte, ortaya attıkları bu aşırı fikirler bir dönem dikkat çekmiş ve tartışılmıştır.³

İbâdîyye mezhebi içerisinde yer alan fırkalar hakkında birbirinden farklı birçok görüş bulunmaktadır. İbâdîyye'nin alt fırkaları tarihî ve coğrafi bağlamda çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Örneğin, Nükkâriyye ve Sekkâkiyye gibi fırkalar, bazı İbâdî yazarlar tarafından aşırı gruplar olarak nitelendirilmiştir. Bu grupların, ana akım İbâdî inançlarına muhalif olduğu ve bu sebeple İslâm'dan çıktığı da ileri sürülmüştür. Ancak, bu tür yorumların sadece dinî farklılıklarla değil, aynı zamanda siyasî muhalefet ve kişisel çıkarlar bağlamında da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Öte yandan, Halefiyye ve Sekkâkiyye gibi gruplar yalnızca dinî aşırılıkla değil, aynı zamanda siyasî faaliyetleriyle de dikkat çekmişlerdir. Bu gruplar, siyasî otoriteye

¹ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/106.

² Ebû Amr Osmân b. Halîfe el-Mârağnî Sûfî, "Risâle fi beyâni külli fırka", thk. Venîs Âmir, *Mecelletü Câmi'ati'z-Zeytûne* 3 (1994), 301.

³ Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 218.

karşı çıkışları ve yönetimle çatışmaları dolayısıyla siyasî hareketler olarak da değerlendirilmektedir. Ancak, bu tür hareketler genellikle sadece İbâdî tarihçilerin ilgisini çekmiştir. Bunun temel nedeni, bu grupların Mağrib'in ücra bölgelerinde ortaya çıkması ve yerel bir etki alanına sahip olmalarıdır. Bu durum, İslâm dünyasının geri kalanında bu hareketlerin tarihçiler tarafından göz ardı edilmesine neden olmuştur. İslâm dünyasında meşhur olan mezhepler tarihi eserlerinin çoğu, genellikle Meşrik merkezli İbâdî kollarına odaklanmış, Kuzey Afrika İbâdîleri için zikredilen fırkalara yer vermemişlerdir.¹ Bu durum, mezhepler tarihi çalışmalarında yazarların yaşadığı coğrafyanın etkisini gözler önüne sermektedir. Meşrik merkezli yazarların, kendi bölgelerine odaklanarak Kuzey Afrika'daki hareketleri ihmal etmeleri, bu bölgeye ait bilgilerin sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır.

2.2.3. Kuzey Afrika İbâdîlerinin Diğer Mezheplerle İlişkileri

2.2.3.1. İbâdî-Mutezili İlişkileri

İbâdî İbâdî fıkından ziyade, İbâdî kelâmı müsteşriklerin dikkatini daha fazla çekmiştir. Örneğin, Emile Masqueray, İbâdîler için büyük bir öneme sahip olan Ebû Zekeriya el-Vercelânî'nin *es-Siyer* adlı eserini tercüme etmiştir.² Benzer şekilde, Fransız araştırmacı Calassanti Motylinski de İbâdî âlimi Amr b. Cümeiyy'in³ İbâdî akidesini, Fransızcaya çevirmiştir.⁴ Her iki araştırmacı da çalışmalarında İbâdîlik ile Mu'tezile arasında akîdevi benzerlikler meselesine odaklanmış ve iki mezhebin paylaştığı ortak ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

İbâdîlik ile Mu'tezile'nin inanç esasları karşılaştırıldığında, aralarında belirgin benzerliklerin bulunduğu görülmektedir. Bu mezheplerin fikir ve inanç alışverişinde bulundukları hemen fark edilmektedir.⁵ Fırak eserlerinde, İbâdiyye ve Mu'tezile, kökenleri dikkate alındığında iki zıt kutupta yer almalarına rağmen fikrî açıdan büyük

¹ Detaylı bilgi için bk.: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 1-2/183-185; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1981), 103-104.

² Eser Cezayir'de Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Detay için bk.: Emile Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria* (Cezayir: Imprimerie de l'Association Ouvriere, 1878).

³ Ebû Hafs Amr b. Cümeiyy' el-İbâzî el-Mağribî (ö. 750/1350 [?]) Kuzey Afrika İbâzî fakihlerinden ve imâmlarındandır. İbn Cümeiyy'in tabakât âlimi Derecî'nin çağdaşı ve talebesi olduğu düşünülmektedir. Detay için bk.: Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 2/200.

⁴ Eser Fransızca kaleme alınmıştır. Detay için bk.: Calassanti Motylinski, *L'Aqida des Abathites* (Cezayir, 1905).

⁵ İbrahim Behhâz, "Mu'tezili Mizâbiler", çev. Adem Arıkan, *İslâmi İlimler Dergisi (Mutezile Özel Sayısı)* 12/02 (2017), 189.

bir benzerlik göstermektedirler.¹ Bu durum, bilhassa İbâdiyye açısından şaşırtıcı bir durum olarak değerlendirilmektedir. Zira, bedevîlik, hamaset ve cehalet gibi son derece olumsuz sıfatlarla tanımlanan İbâdiyye'nin² akılcı bir mektep olarak tanınan Mu'tezile ile benzer akidevî görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Bunun temel nedeni, her iki mezhebin de coğrafî bağlam ve tarihî süreç açısından birbirine oldukça yakın bir zeminde ortaya çıkmış olmaları ve aralarındaki yoğun etkileşimdir.³ Bu nedenle, şarkiyatçı Alfonso Nallino, Goldziher'in şu görüşünü aktarmaktadır: “*Amr b. Cümeiyye'in el-Akîdetü'l-İbâdiyye adlı eserinde yer alan görüşlerin tamamı Mu'tezile'ye aittir.*”⁴ Benzerlik taşıyan görüşler şu şekilde sıralanabilir:

i- Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Kerîm mahluktur.

ii- Allah'ın ahirette görülmesi mümkün değildir.

iii- Allah'ın Kur'an'da ahiret hayatı ile ilgili belirttiği hususlar mecazî olarak anlaşılmalıdır. Oldukları gibi kabul edilemezler.

iv- Allah'a teşbih isnad edilmesine neden olan bütün naslar mecazîdir. Bu naslar tevil edilmeden anlaşılamadığı için tevil edilmelidir.⁵

Goldziher, İbâdîlik ile Mu'tezile arasındaki fikrî benzerliklerin yalnızca yukarıda belirtilen hususlarla sınırlı olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, büyük günah işleyen ve ölmeden önce tövbe etmeyen bir kişinin Allah tarafından affedilmeyeceği; büyük günah işleyen kimsenin Müslüman olsa bile ebedî azaba uğrayacağı; Allah dostlarının Şefâatinin bu kişilere fayda sağlamayacağı; Şefâatin ancak cennettekilerin derecelerini yükseltmek için Allah'ın izniyle kullanılacağı yönündeki inançlarda Mu'tezile ve İbâdîlik aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶

Alfonso Nallino da Kuzey Afrika İbâdîlerinin, küçük bir grup hariç, tamamına yakınının itikadî olarak Mu'tezile'ye mensup olduğunu ileri sürmektedir.⁷ Bu noktada

¹ Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-Hadâra'l-İslâmiyye* (Mısır: Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye, 1940), 204-210.

² Malik Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ, Mehmed Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 144.

³ Abdüllatif b. Abdülkadir Hıfîdî, *Te'sirü'l-Mu'tezile fî'l-Havâric ve's-Şia: esbabuhu ve mezâhiruhu* (Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 2000), 326.

⁴ Zekerîya Halîfa el-Mahramî, *Kirâa fî cedeliyyeti'r-rivâye ve'd-dirâye inda Ehli'l-Hadîs* (Sîb: Mektebetü'd-Dâmirî, 2004), 43.

⁵ Halîfa el-Mahramî, *Kirâa fî cedeliyyeti'r-rivâye ve'd-dirâye inda Ehli'l-Hadîs*, 46.

⁶ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-hadâra'l-İslâmiyye*, 205.

⁷ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-hadâra'l-İslâmiyye*, 205.

akla gelen ilk soru şudur: Kuzey Afrika'daki Mu'tezile fikirlerinin kaynağı nedir ve bu fikirler bu bölgeye nasıl ulaşmıştır?

Bedevî'ye göre, Kuzey Afrika İbâdîlerinin büyük çoğunluğunun Mu'tezilî akideyi benimsemelerinin temel nedeni, İbâdîler ile Sünnîler arasındaki geçmişten gelen muhalefettir. İbâdîler, Sünnîlere karşı farklı görüşlerin peşinden giderlerken, Ehl-i Sünnet ile sürekli ihtilaf hâlinde olan Mu'tezile'ye sempati beslemişlerdir. Dolayısıyla bu mezhebin düşüncelerine yakın bir akide geliştirmişlerdir.¹ Diğer taraftan Doğu'da ve Batı'da Mu'tezile ile aynı ortamı paylaşan İbâdîlerin Mu'tezilî fikirlerin tesiri altında kalması, doğal bir sonuç olarak değerlendirilmektedir.

Aynı zaman dilimi içerisinde, İbâdîler Basra'da faaliyetlerini gizli bir şekilde yer altında sürdürürken, Vasıl b. Ata da aynı dönemde Basra'da halka açık bir şekilde halkalar halinde dersler vermekteydi. Rivâyetlere bakılırsa Vasıl'ın ders halkalarında İbâdîliğe mensup öğrenciler de bulunmaktaydı.² Bu nedenle, İbâdî mezhebinin Mu'tezile'nin etkisine açık bir konumda olduğu ve Mu'tezile'nin İslâm dünyasında ana akıma muhalif fikirleriyle oluşturduğu etkinin bir sonucu olarak İbâdîler üzerinde de iz bıraktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, İbâdî mezhebinin doktrinlerinde Mu'tezilî fikirlere rastlanması, oldukça doğal ve olası bir durumdur.³

Yukarıda verilenlere ek olarak, Mu'tezile'nin büyük imamlarından olan Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm'ın (ö. 231/845), Kuzey Afrikalı Müslümanlar üzerinde derin bir etkiye sahip oldukları da ifade edilmektedir. Daha önce de belirtildiğimiz gibi o dönemde Bağdat ve Basra gibi yerlerde merkezî hükümetin (Emevî ve Abbasî) baskıları nedeniyle muhalif âlimler ve bir kısım öğrencileri, merkezden uzak bölgelere göç etmekteydiler. Kuzey Afrika da merkezî gücün etki alanının dışında kalmasından dolayı bu göç hareketlerinin önemli bir durağı olmuştur. Göç eden Mu'tezilî âlimler⁴ aracılığıyla, Doğu'daki, özellikle Basra ve Kûfe'deki tartışmalar Mağrib bölgesine de taşınmıştır. Bu tartışmalar yalnızca dinî konularla sınırlı değildi; bir kısmı da siyasî ve askerî meselerle ilgili tartışmalardı. Bu dönem zarfında Vasıl b. Atâ'nın fikirlerini

¹ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâra'l-İslâmiyye*, 206.

² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 97.

³ Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 2/2.

⁴ Vâsıl b. Ata, öğrencisi Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e Mu'tezile mezhebini yayması için bizzat göndermiştir. Detay için bk.: İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) s. 391-401.

benimseyen Berberî kabileler, Rüstemî Devleti zamanında Abdurrahman b. Rüstem'in imâmeti sırasında isyan etmişlerdir.¹ İbâdî yazarlar, Rüstemîler döneminde İbâdîler ile Mu'tezilîler arasında birçok tartışma ve çatışmanın yaşandığını aktarmaktadırlar.² Bu tür tartışmalar, iki mezhep arasındaki fikrî etkileşimi ve farklılıkları da ortaya çıkaran tartışmalar olmuştur.

İbâdî âlimlerinden İbn Cümei', İbâdî akidesini anlattığı eserinde³ Mu'tezilî fikirlerle sıklıkla yer vermektedir. Bu eser o kadar güçlü bir Mu'tezilî etki taşımaktadır ki, Bedevî'ye göre İbn Cümei''in mezhebî kimliğini bilmeyen bir kişi, eserin Mu'tezilîlere ait olduğunu düşünebilir. Bu durum, özellikle Allah'ın görülebilmesi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, amellerin tartılması, ahirete dair örneklemeler ve müteşâbih âyetlerin te'vili gibi meselelerde belirgindir. İbn Cümei', bu konulara ilişkin Mu'tezilî yaklaşımları İbâdî akidesi olarak sunmaktadır.⁴

Bununla birlikte, İbâdiyye ve Mu'tezile ilişkisi bu meselelerle sınırlı değildir. Örneğin, her iki mezhebin Ehl-i Sünnet'ten farklı düşündüğü iki ortak inanç daha bulunmaktadır. Birincisi, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen bir kişinin Allah'ın affına asla mazhar olamayacağıdır. İkincisi, günahkâr bir Müslümanın Cehenneme girdiğinde oradan çıkamayacağı ve Cehennemin bu kişi için ebedî olacağı inancıdır. Ayrıca, Cehenneme giren bir Müslüman için Şefâat söz konusu değildir; Şefâat, yalnızca Cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesi için Allah'ın izniyle gerçekleşebilecek bir durumdur. Ayrıca İbâdîlerin aklî istidlal yöntemleri ve kullandıkları deliller, Mu'tezilî yöntemlerle büyük ölçüde örtüşmektedir.⁵ Bu durum, her iki mezhep arasındaki fikrî yakınlığın varlığını açıkça ortaya koymaktadır.

İbâdî âlim eş-Şemmâhî, İbâdiyye ile Mu'tezile arasındaki ilişkiyi ele alırken İbâdîler'in "usûl tis'a"sını (dokuz esas) şu şekilde sıralamaktadır: "*Tevhid, adalet, kader ve kaza, velâyet ve berâet, emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker, el-va'd ve'l-*

¹ Özellikle Mizâb bölgesinde yaşayan Mu'tezile mezhebi mensupları İbâdîlere karşı büyük isyanlar çıkarmışlardır.

² Dercîni, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, 1/57.

³ Eserin Arapça metni ve tercümesi için bk.: M. Mücahid Dünder, "Otantik Bir Vehbî-İbâdî Akâid Metni: Akîdetu't-Tevhîd li-Amr b. Cümei'", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 278 vd.

⁴ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâra'l-İslâmiyye*, 204.

⁵ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâra'l-İslâmiyye*, 206.

*vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn*¹, *lâ menzilete beyne'l-menzileteyn*², *esmâ ve ahkâm*.³ Ayrıca kader konusunu ele alırken “ef’âl-ı ibâd” (kulların fiilleri) meselesine de değinmektedir.⁴ Dikkatle incelendiğinde, İbâdîler’in inanç esaslarını ele alış şeklinin ve sıralamalarının dahi Mu‘tezile ile benzerlik taşıdığı görülmektedir.

Tüm bu benzerliklere rağmen, İbâdîler’in Mu‘tezile’den farklı düşündükleri iki temel konu bulunmaktadır. Bu meselelerin birincisi, İbâdîler’in büyük günah konusunda Mu‘tezile’nin benimsediği “el-menzile beyne'l-menzileteyn” (iman ile küfür arasında bir konum) prensibini kabul etmemeleridir. Çünkü onlara göre, bu prensibin kabul edilmesi, Hâricî inancın temelini oluşturan “ameller imanın bir parçasıdır” esasını ihlâl eder. Bu nedenle Kuzey Afrika İbâdîleri, büyük günah meselesinde Mu‘tezile’den farklı bir yaklaşım sergiler.⁵ Farklılık arzeden ikinci mesele ise şudur: Kader ve kaza tartışmaları içinde yer alan kulun fiilleri “ef’âlü'l-ibâd” konusunda İbâdîler, Mu‘tezile’nin insana tam bir özgürlük tanıyan anlayışından farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlara göre insan, fiillerinde sınırlı bir özgürlüğe sahiptir. Bu konuda Eş’arîlerin “kesb” teorisine yakın bir görüş benimseyerek, insan fiillerinin yaratıcısının nihai olarak Allah olduğunu ifade etmektedirler.⁶

İbâdîler, genel inanç usulleri bakımından bazı küçük farklılıklar olmakla birlikte Mu‘tezile ile büyük ölçüde aynı inançlara sahiptirler. İbâdîler, İslâm Mezhepleri tarihi açısından, ortaya çıkan ana akımdan ilk ayrılan fırkalardan biri olarak kabul edilmektedir. Ancak İbâdîler, genellikle politik mücadeleler içinde yer

¹ Müşrik ile mümin arasında münafık mertebesidir. Mürcie şirkle iman arasında bir ara konumu kabul etmeyerek her imanı tevhid, her küfrü de şirk olarak değerlendirmiştir. Aslında bu düşüncenin temel amacı, İbâdî düşüncedeki “nimet küfrü” anlayışına paralel olarak, büyük günah işlemek suretiyle bu küfre düşen insanın mutlak manada imanını kaybetmediğini ve dolayısıyla müşrik olmadığını ispatlamaktır. Dolayısıyla büyük günah işleyeni tavizsiz biçimde kâfir/müşrik olarak değerlendiren diğer Hâricî fırkalara da muhalefet etmektedir.

² İbâdî akidesi açısından, her ne kadar dünyevî muamele açısından nifak ya da nimet küfrü diyebileceğimiz bir kategori kabul edilebilirse de, ahiretteki nihai durum ve varılacak yer açısından sadece cennetlik saîd ve cehennemlik şakîden bahsedilebilir. Mu‘tezile’nin belirttiği gibi ara bir mertebe yoktur.

³ Kişi ve topluluklara verilecek isimlerin, Kur’ân’da kendileri için ortaya konulan hükümlere tâbi olduğu, Vehbî İbâdî akidesinin üzerinde icmâ edilen temel esaslarından biridir.

⁴ Ebû Sâkin eş-Şemmâhî’nin Kuzey Afrika İbâdîlerinin Vehbiyye fırkasının inanç esaslarını anlattığı Metnu’d-Diyânât adlı risalesi için bk.: en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 197 vd.

⁵ en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 198; Şemmâhî’nin Metnu’d-Diyânât adlı risalesinin detaylı inclemesi için bk.: Mustafa Yüce, “Ebû Sâkin eş-Şemmâhî’nin ‘Metnü’d-Diyânât’ Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye’nin Kelâmî Görüşler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (ts.), 221-255.

⁶ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâra'l-İslâmiyye*, 208.

aldıkları için inanç ve akide konularında, kendilerinden sonra ana akımdan ayrılan Mu'tezile kadar sistemli bir inanç sistemi geliştirememişlerdir. Muhtemelen ilerleyen dönemde, İbâdîler, Mu'tezile'nin inanç esaslarını kendi yapılarına uygun buldukları için onları benimsemişlerdir.¹ Bu noktada akla gelen temel soru, İbâdîler'in bu Mu'tezilî görüşleri nerede ve nasıl benimsedikleridir. Bu soruya verilecek cevap İbâdî-Mu'tezilî etkileşimin sınırlarını ve mahiyetini ortaya çıkaracaktır.

Araştırmacılar, Mu'tezile ile İbâdîler'in bir arada bulunduğu ve İbâdîler'in Mu'tezilî fikirleri edinebilecekleri üç temel yerden bahsetmektedirler:² Birincisi, Kuzey Afrika'ya gelmeden önce Basra; ikincisi, Kuzey Afrika'ya geldikten sonra Şîî İdrisîler aracılığıyla; üçüncüsü ise Tâhert'in kurulmasının hemen ardından buraya yerleşen Mu'tezilî âlimlerden etkilenmiş oldukları hususudur. İbâdîler'in bu üç kanaldan Mu'tezilî görüşleri benimsemeye başladıkları iddia edilmektedir. Bu görüşe göre, İbâdîler, muhalif oldukları Ehl-i Sünnet görüşlerini reddedip, bu görüşlere alternatif olarak kendileri gibi Ehl-i sünnete muhalif olan Mu'tezile'ye yönelmişlerdir. Ancak bazı araştırmacılar, İbâdîler'in Kuzey Afrika'ya geldikten sonra Mu'tezilî usule benzeyen, ancak kendilerine özgü bir usul geliştirdiklerini ileri sürmektedirler.³ Bu görüş pek olası görünmemektedir. Çünkü sistemli ve etkin olan karşısındakini daima etkiler.

Konuyu farklı bir perspektiften ele aldığımızda, İbâdîler'in daha çok politik ve siyasî sebeplerin etkisiyle ana gövdeden ayrıldıklarını görmekteyiz. Oysa Mu'tezile, ilmî ve aklî olguların daha etkili olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu iki mezhep, ilmî ve içtimaî birçok meselede bir arada bulunmuş ve karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Ana akım karşısında azınlık konumunda olan bu iki fırkadan, ilmî karakteri daha ağır basan Mu'tezile, etki eden; siyasî aksiyon tarafı daha güçlü olan, ancak ilmî derinlikte yetersiz kalan İbâdîler ise etkilenen taraf olmuştur.

İbâdî mezhebinin sistemleştiricisi kabul edilen Ebu Ubeyde (ö. 150/767) ile diğer önde gelen İbâdî âlimler olan Hamza el-Kûfî, Atıyye el-Horasanî ve Haris b. Yezid arasında kader meselesi etrafında gerçekleşen tartışmalar, İbâdîler'in Mu'tezile'den etkilenme derecesini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu

¹ Benras, *Kuzey Afrika İbâdiliği ve İmâmet Düşüncesi*, 32.

² Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâra'l-İslâmiyye*, 208.

³ Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadâra'l-İslâmiyye*, 209.

tartışmalar neticesinde, kader meselesinde Mu‘tezilî anlayışı destekleyen Hamza el-Kûfî, Atıyye el-Horasanî ve Haris b. Yezid gibi şahıslar Basra’daki İbâdî topluluk tarafından dışlanmışlardır.¹ Bu âlimler, Basra İbâdî toplumu için değerli kişiler olmasına rağmen, Mu‘tezile’den etkilenmeleri nedeniyle dışlanmışlardır. Bu durum her iki mezhep arasındaki etkileşimin kuvvetini göstermesi açısından da oldukça dikkat çekicidir.

2.2.3.2. İbâdî-Şîî İlişkileri

İbâdîler, Şîî daîlerden çok daha önce Kuzey Afrika bölgesine gelmişlerdir. İbâdîler bölgeye yerleşip kurumsallaştıktan çok sonra Şîî İsmâilî daîler bölgeye gelmeye ve propaganda faaliyetlerinde bulunmaya başlamışlardır. Şîîler ile İbâdîler arasındaki mücadele, İbâdîler’in Hâricî bir fırka olarak kabul edilmelerinden ötürü Meşrik bölgesinde çok uzun bir zaman devam etmiştir. İbâdîler ile Şîîler arasındaki mücadele Kuzey Afrika’da da özellikle İsmailî daîlerin etkisiyle yoğunlaşmış ve bu süreç Tâhert’in düşmesiyle sonuçlanmıştır. İbâdîler, Şîîlere büyük bir mukavemet göstermeden şehri teslim etmişlerdi. İbâdî yazarlara göre Ebû Abdullah eş-Şîî şehrin önlerine gelmeden önce şehri Şîîleştirmek için önden davetçilerini göndermişti. Bazı kabileler tamamen Şîîliği kabul etmişlerdi. Tâhert’te insanların bir kısmı Şîîleşmeye başlamıştı. İbn Sağır’ın bu konu hakkındaki “*Tâhert vaizleri son dönemlerde müminlerin emiri Ali b. Ebî Talib’in tahkim ile ilgili hutbesi dışında hutbe okumuyorlardı*”² sözleri aslında İbâdî Rüstemîler’in içinde bulundukları vahameti ve Şîîlerin bölgedeki propaganda faaliyetlerinin gücünü göstermektedir. Savaşarak Tâhert’i ele geçiren Ebû Abdullah eş-Şîî, Rüstemî ailesini ve şehirdeki diğer İbâdîleri büyük bir katliama tabi tutmuştu.³ Rüstemîlerin “Ma‘sume” diye isimlendirdikleri kütüphaneyi fennî ve idare ilimleri ile alakalı kitapları aldıktan sonra içerisindeki diğer kitaplarla birlikte yaktırmıştı.⁴ Rüstemî ailesinin hayatta kalan az sayıdaki mensubu, kaçarak Vercelân’a sığınmışlardı. Sonraki süreçte, Ebû Abdullah eş-Şîî’nin saldırılarından kurtulabilen ve Vercelân’a sığınan Yakub b. Eflah ve

¹ Muhammed Tâlib Hâşim, *el-Hareketü ’l-İbâdîyye fi ’l-Meşriki ’l-Arabî* (Bağdat: Daru İttihâdi ’l-Arabî, 1977), 305.

² İbnu’s-Sağır el-Mâlikî, *Ahbâru eimmeti ’r-Rüstemiyyîn*, 68.

³ İbn İzârî, *el-Beyânu ’l-muğrib fi ahbâri ’l-Endelûs ve ’l-Mağrib*, 1/210; Dercînî, *Tabakâtü ’l-meşâih bi ’l-Mağrib*, 1/42.

⁴ Ebû Zekeriyâ, *Kitabu Siyeri ’l-Eimmeti ve Ahbâruhum*, 42.

tarafatları, bölgedeki İbâdî direnişinin sembolü haline gelmişlerdir.¹

Tâhert'in düşmesi, İbâdîler açısından ağır bir darbe olmuş, ancak bu durum Mağrib bölgesindeki İbâdî nüfuzunun tamamen sona erdirmemiştir. İbâdîler, Vercelân ve Cebel Nefuse gibi stratejik bölgelerde varlıklarını korumayı başarmışlardır. Özellikle Vercelân, Fâtımî güçlerine karşı önemli bir direniş merkezi olarak dikkat çekmiştir. Fâtımîler, Vercelân'ı ele geçirmek için yoğun çaba sarf etmiş, ancak bu girişimlerin çoğu başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Benzer şekilde, Cebel Nefuse bölgesi de Fâtımî saldırılarına direnmiş ve bu direnişlerin merkezi haline gelmişti.²

İbâdî kaynakları, Tâhert'in düşüşünü ve Rüstemîler döneminin sona ermesini, Fâtımî yayılmacılığına karşı direnişin başlangıcı olarak değerlendirmektedirler.³ Özellikle Vercelân ve Cebel Nefuse'deki İbâdîler, Fâtımîler karşısında yerel direnişi örgütleyerek mezheplerini ve siyasî etkilerini korumayı başarmışlardır. Bu bölgelerdeki İbâdî topluluklar, sadece Fâtımî saldırılarına karşı değil, aynı zamanda İbâdî mezhebinin kimliğini koruma ve yeniden inşa etme çabalarıyla da dikkat çekmişlerdir.⁴ Bu direniş, aslında günümüze kadar süregelen İbâdî varlığının temel taşlarından biri olmuştur.

İbâdîler ile Fâtımîler arasındaki bu çatışmalar, sadece askerî ve siyasî bir mücadele değil, aynı zamanda itikadî ve mezhepsel bir rekabet olarak da öne çıkmıştır. Şîî Fâtımî propagandası, Tâhert ve çevresindeki kabileler üzerinde etkili olmuş, ancak İbâdî kimliğin güçlü olduğu bölgelerde bu etkinin sınırlı kaldığı görülmüştür.⁵ Buna bağlı olarak İbâdîlerin stratejik bölgelerde Şîîler'e karşı direnişi ve mezhepsel kimliklerini koruma çabaları, Kuzey Afrika İbâdî tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. 300/912 yılında, Trablus İbâdîleri, Fâtımî Halifesi Mehdî'nin Trablus valisi Maknun el-Ecâbî'ye karşı bir isyan başlatmışlardır.⁶ Muhammed b. İshak liderliğindeki bu isyanda İbâdîler yerel düzeyde başarılar elde etmişler ve bölgedeki Şîîlere karşı üstünlük sağlamışlardır. Ancak Mehdî'nin denizden yaptığı kuşatma, Trablus'taki İbâdîlerin hareket alanını sınırlamıştır. İsyan, Mehdî ile yapılan bir

¹ Ebû Zekeriyâ, *Kitabu Siyeri 'l-Eimmeti ve Ahbâruhum*, 37.

² Abdullah b. Abdilazîz b. Muhammed Bekrî, *el-Muğrib fî zikri Bilâdi İfrîkîyye ve 'l-Mağrib min Kitâbi 'l-mesâlik ve 'l-memâlik*, ed. Fuat Sezgin, Baron de Slane (Frankfurt, 1993), 68.

³ İbn İzârî, *el-Beyânu 'l-muğrib fî ahbâri 'l-Endelûs ve 'l-Mağrib*, 1/209.

⁴ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi 'l-Mağrib hatta muntasafî 'l-karni 'r-râbi 'i 'l-hicrî*, 234.

⁵ Muammer, *el-İbâdiyye fî Mevkibi 't-Tarih*, 145.

⁶ İbn İzârî, *el-Beyânu 'l-muğrib fî ahbâri 'l-Endelûs ve 'l-Mağrib*, 1/233.

anlaşma sonucunda sona ermiştir. Yapılan anlaşma gereğince, İbâdî isyancılar liderleri Muhammed b. İshak ve diğer üç lideri teslim etmiş ve karşılığında da maddi kazanç sağlamışlardır.¹

Daha sonraki yıllarda İbâdîler, Fâtımîlere karşı başka ayaklanmalar da gerçekleştirmişlerdi. Bu zaman zarfında, Ebû Hazer önderliğinde toplanan İbâdîler, Şîî Fâtımîlere karşı isyan etmiş ancak Fâtımî kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratılmışlardır. Bu yenilginin ardından isyancı İbâdîler, canlarını kurtarmak için Cebel-i Nefuse'ye sığınmışlardır.²

Tâhert imâmeti'nin yıkılmasından sonra, Nefuse İbâdîleri imâmeti yeniden ihya etmek amacıyla Fâtımîlere karşı mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Bu doğrultuda, Ebû Batta lakaplı Ebû Yahya Zekeriya el-Ercanî, İbâdîler tarafından Dıfa' imamı olarak tayin edilmiştir.³ Dıfa' imâmeti İbâdî âlimlerden oluşan bir danışma organıyla da desteklenmişti. Ebû Zekeriya, Trablus üzerine düzenlediği bir seferde Fâtımîler karşısında mağlup olmuş ve ordusunun büyük bir kısmını da kaybetmişti.⁴ Bu mağlubiyetin ardından, Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî, 310/922 yılında ordusunu Cebel-i Nefuse'ye göndermiş, ancak bu ordu da bu sefer İbâdîler tarafından mağlup edilmiştir. Bir yıl sonra Mehdi, yeniden bir ordu göndermiş ve bu sefer, çeşitli rivâyetlere göre, Dıfa' imamı Ebû Zekeriya öldürülmüştür.⁵ İbâdîlerin, imâmeti yeniden ihya etmek amacıyla Fâtımîlere karşı başlattıkları bu isyanlar, kısa vadede sonuçsuz kalmış, ancak bu direniş hareketleri bir süre daha devam etmiştir. Bu mücadeleler, Ebû Yezid Mahled b. Keydad (ö. 336/947) liderliğinde gerçekleşen büyük bir ayaklanmaya kadar sürmüştür. Ebû Yezid'in⁶ liderliğindeki bu isyanda, Vehbiyye, Nökkariye, Halefiye ve Neffâsiye gibi tüm İbâdî fırkalar birleşmişlerdir. Bu ayaklanma, Şîî Fâtımîlerin Mağrib'deki nüfuzunu ciddi bir şekilde tehdit eden en önemli ayaklanmalardan biri olmuştur.⁷

¹ İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib fî ahbâri 'l-Endelûs ve 'l-Mağrib*, 1/234.

² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 320.

³ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 320.

⁴ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 322.

⁵ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 323.

⁶ Ebû Yezid'in mezhebi aidiyeti hakkında yapılan tartışmalar için bk.: Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi 'l-Mağrib hatta muntasafî 'l-karni 'r-râbi 'i 'l-hicrî*, 238 vd.

⁷ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi 'l-Mağrib hatta muntasafî 'l-karni 'r-râbi 'i 'l-hicrî*, 236.

Ebû Yezid Mahled'in isyanı Berberîlerin, İsmailî Şîî inancına karşı bir duruşu olarak da değerlendirilmiştir. Bu isyan, mezhep farklılıklarının çatışmaya dönüştüğü bir zeminde, Berberîlerin, Şîî İsmailî inanca karşı İbâdîliği tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Sünnî Berberîler de bu süreçte İbâdîlerle birlikte hareket etmişlerdir.¹ Ancak Ebû Yezid ve taraftarları, Fâtımîlerin yoğun baskı ve saldırılarına daha fazla direnememiş ve h. 336/ m. 949 yılında büyük bir yenilgiye uğramışlardır. Bu yenilgiye rağmen Ebû Yezid isyanı, Mağrib'in siyasî tarihinde önemli değişim ve dönüşümlere yol açmıştır. Fâtımîlerin bölgedeki nüfuzu ciddi şekilde sarsılmış ve yerel halkın yönetimdeki etkisi daha belirgin bir hale gelmiştir. İsyanın en önemli sonuçlarından biri, Fâtımî halifelerinin Kuzey Afrika'daki siyasetlerinde köklü bir değişikliğe gitmeleri olmuştur. Fâtımîler, bu bölgede Şîî İsmailî taassubuna dayanan mezhep siyaseti yerine Şîî takiyye siyasetini benimsemeye başlamışlardır.²

Ebû Yezid'in isyanı, Kuzey Afrika'da Fâtımîlere karşı gerçekleşen son büyük İbâdî isyanı olarak kayıtlara geçmiştir. Bu isyan sonrasında, Şîîlere karşı benzer büyüklükte ve etkide bir isyan gerçekleşmemiştir. Şîîler ile İbâdîler arasındaki ilişkiler, bu mezheplerin ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren çatışmalı bir karakter sergilemiştir. İbâdîlerin Haricî gruplardan sayılması ve Haricîlerin, Şîîlerin ilk imam olarak kabul ettiği Hz. Ali'nin katilleri olarak görülmesi, bu iki grup arasındaki mücadelenin temel sebeplerinden biri olmuştur. Netice olarak Şîî İsmâîlîler, İbâdîlerin yıllarca kurmaya çalıştıkları imâmet sistemini yıkmışlardır. Sonraki süreçte İbâdîler, gösterdikleri tüm çabalara rağmen bölgede yeni bir imâmet tesis edememişlerdir. Buna rağmen onlar, Fâtımî hâkimiyetine hiçbir zaman razı olmamışlardır. Fâtımîlerin ilk halifesi Mehdî döneminde başlayan isyanlar, son Fâtımî halifesine kadar sürmüştür. Bu isyanlarda İbâdîler, Fâtımîleri Kuzey Afrika'dan tamamen çıkarmayı amaçlamış olsalar da Fâtımîlerin askerî üstünlükleri karşısında başarısız olmuşlardır.

2.2.4. Kuzey Afrika İbâdîlerinde Dinî İtikat

Kuzey Afrika'da İbâdî ana akımını oluşturan gruba Vehbiyye denilmektedir. Vehbiyye, İbâdî mezhebi içerisinde Nükkâriyye'nin karşısında yer alan ve ana akımı temsil eden gruba verilen isimdir. Bu isimlendirmenin kaynağına ilişkin farklı görüşler

¹ Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 237.

² Abdurrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karnî'r-râbî'i'l-hicrî*, 253.

bulunmaktadır. İbn Rakîk, Vehbiyye isminin, ikinci Rüstemî imamı Abdülvehhab b. Rüstem'den geldiğini ifade etmektedir.¹ Meşhur fırak yazarı Kalhatî (IV./X. yüzyıl [?]) ise *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı eserinde Vehbiyye tabirini genel olarak İbâdîleri tanımlamak için kullanmıştır. Kalhatî, bu ismin Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye nispetle kullanıldığını ifade etmektedir.² Muhammed Yûsuf Etfeyyîş ve Abdullah el-Bârûnî gibi modern dönemdeki Kuzey Afrika İbâdî yazarları da Kalhatî'nin görüşünü benimseyerek Vehbiyye isminin Abdülvehhab'tan değil, Abdullah b. Vehb er-Râsibî'den dolayı kullanıldığını ileri sürmektedirler. Bu araştırmacılara göre, eğer isim Abdülvehhab b. Rüstem'den gelmiş olsaydı, Vahhâbiyye olması gerekirdi.³ Ancak bu görüşün tek dayanağı sadece bu konudaki Arapça dil kurallarıdır.

Son dönemde bu isim, bazı karışıklıklara neden olduğu için bu konudaki tartışmalar yeniden gündeme gelmiştir. Tartışmaların temel nedeni, Suudi Arabistan merkezli Vehhâbiyye mezhebi ile isim benzerliğinden kaynaklanmaktadır. İbâdîliğin fırkaları sayılırken Vehbiyye şeklinde bir grubun zikredilmesi, bilgi kirliliğine yol açabilmektedir. İbâdî yazarlardan Halîfât, bu ismin ilk kez Kuzey Afrika İbâdîleri arasında kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, Vehbiyye isminin Abdülvehhab b. Rüstem'den geldiğine şüphe yoktur. Ancak ismin neden Vahhâbiyye değil de Arapça dil kurallarına uymayan bir şekilde Vehbiyye olarak kullanıldığı sorusuna Halîfât, bunun Berberî lehçesine dayalı bir kolaylık olduğunu ifade etmektedir.⁴ Meseleye bu açıdan bakıldığında, Vehbiyye isminin ikinci İbâdî imamı Abdülvehhab b. Rüstem'den geldiği görüşü, daha tutarlı olduğu görünmektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, Kuzey Afrika İbâdîleri arasındaki ilk ayrışma, Abdülvehhab'ın imametini meşru görmeyen Yezid b. Fendîn'in başlattığı isyan ile ortaya çıkmıştır. İbn Fendîn taraftarları Nükkâriyye olarak adlandırılırken, çoğunluğu temsil eden ve ana akımı oluşturan Abdülvehhab taraftarlarına da Vehbiyye denilmiştir.

Vehbiyye, Kuzey Afrika İbâdî mezhebinin ana akımını oluşturmaktadır. Bu fırka, Kuzey Afrika Berberîleri arasında hem siyasî hem ilmî alanda en önemli rolü oynamış ve günümüze kadar varlığını sürdürebilen tek İbâdî grup olmuştur. Daha

¹ Rakîk el-Kayrevânî, *Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib (Ahbâru İfrîkiyye, Târîhu'l-Kayrevân)*, 173.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Sayyide İsmail Kâşif (Uman: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 1980), 2/423.

³ Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 196.

⁴ Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 197.

önce, İbâdî mezhebinin fırkaları başlığı altında, Kuzey Afrika’da ana akımdan ayrılan grupların bazı siyasî ve itikadî görüşlerini ele almıştık. Bu bölümde ise, Kuzey Afrika İbâdîlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için ana akımı temsil eden Vehbiyye’nin, dinî ve siyasî fikirleri ele alınacaktır.

2.2.4.1. Tevhid

Tevhid, Tevhid, İslâm inancının en temel ve merkezî meselelerinden biridir. İslâm tarihi boyunca farklı yorumlara konu olmuş ve bu konuda çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Mezhepler, tevhid anlayışında kendi yaklaşımlarını esas alarak muhalif görüşlere karşı çok sert davranmışlar, hatta küçük farklılıklar nedeniyle de olsa muhaliflerini tekfir etme yoluna gitmişlerdir.

Tevhid kelimesi, Arapça’da (vahhade) kökünden türeyen “tef’il” kalıbında bir mastar olup, “birlemek” anlamına gelmektedir.¹ Yüce yaratıcı olan Allah için kullanıldığında ise, “Allah’ın tek ve eşsiz olması, ortaklardan münezze bulunması” anlamına gelir.² Kur’ân’da da bu kelime ve türevleri farklı şekillerde yer almıştır.³ Tevhid kavramı, Yüce Allah’ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini bir kabul etmeyi ve yalnızca O’na kulluk etmeyi ifade eder. Bu açıdan bakıldığında tevhid, hem teorik hem de pratik bir iman esasını teşkil etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette Yüce Allah, kullarını tevhid inancına davet eder.⁴ Bu âyetlerde Allah’ın birliği ve eşsizliği vurgulanarak, yalnızca O’na ibadet edilmesi gerektiği ifade edilir. Tevhid, Yüce Allah’ın varlığını kabul etmenin yanı sıra, O’nun birliğini de tasdik etmeyi içerir. Bu yaklaşım, İslâm inancının tüm mezheplerinde temel bir esas olarak kabul edilmektedir.

İbâdî mezhebinde Allah’ın sıfatları, Mu‘tezile’nin yaklaşımına benzer bir şekilde, O’nun zatının aynısı olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre Yüce Allah, zatı ile kadir (güç sahibi) olup, en üstün ve noksansız sıfatlarla muttasıftır. Allah, eksiklikten ve sonradan meydana gelen sıfatlardan (hadis sıfatlar) münezzehtir.⁵ İbâdî alimleri, Yüce Allah’ın kuvveti ve gücüyle her yerde hazır ve nazır olduğunu ifade ederler.

¹ Deyatlı bilgi için bk.: İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab* “Vhd maddesi”; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kamûs* “Vhd maddesi”.

² Mütercim Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (Ankara: Yazma Eserler Kurumu, ts.), 1/7.

³ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu‘cemu’l-Müfehres li’l-Kur’âni’l-Kerim* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2001), 5/188.

⁴ Bk.: Bakara, 2/163; Âl-i İmrân, 3/2.

⁵ Bekir b. Said A’veşt, *Dirâsâtu’l-İslâmiyye fî usuli’l-İbâdiyye* (Mısır: Dar’ut-Tedâmun, 1988), 44; Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye mezhebün İslâmiyyûn mu’tedilun* (Sib, 2000), 69.

Allah'ın zatı dışında hiçbir şeye ibadet edilmesi mümkün değildir. İbâdîler, Yüce Allah için herhangi bir dönüşüm veya değişimden söz edilemeyeceğini savunurlar. Değişime uğrayan bir varlık tanrı olamaz; çünkü değişim, yaratılmışlık ve eksiklik anlamına gelir. Allah, yaratıklarına ihtiyaç duymadan onları yaratan ve rızıklandırandır. Buna göre, İbâdî tevhid anlayışı, Allah'ın hem zatî hem de fiilî yönleriyle mutlak birliğini savunan bir anlayıştır.¹

Kuzey Afrika İbâdîlerinin tevhid anlayışında Mu'tezile ile paralel bir düşünce yapısına sahip olduklarını ifade etmiştik. Tevhid, Mu'tezile'nin beş temel esasından biri olarak kabul edilirken, İbâdîler tarafından da usûlü tis'a (dokuz temel esas) arasında değerlendirilmiştir. Özellikle muahhar (son dönem) İbâdî kaynaklar incelendiğinde, tevhidin bilinmesi vacip olan meseleler arasında yer aldığı görülmektedir. Bundan dolayı, kulun sorumluluk çağına erdiğinde tevhid konusundaki cehaleti asla kabul edilmez. Son dönem İbâdî âlimlerinden olan Ebû Zekerîya Cenâvünî, ilimleri sınıflandırırken bu meseleye dikkat çekerek şöyle der:

“Bir ilim vardır ki, kul, bir an bile ondan habersiz veya cahil kalamaz. Bir başka ilim de vardır ki, hakkında bir delil (hüccet) gerçekleşene kadar kişi onu bilmeyebilir. Ayrıca, bir başka ilim daha vardır ki, kişi onu ebediyen bilmeyebilir. Ancak kişinin bir an bile cahil kalamayacağı, bilgisizliğinin kabul edilemeyeceği ilim, tevhid bilgisidir. Kişi, tevhidin esaslarını ve tevhidin zıddı olan şirki bilmek zorundadır ki hakiki bir muvahhid olabilsin. Bu nedenle, bulûğ çağına eren her Müslümanın bu ilmi öğrenmesi gerekir.”² Bu değerlendirme, taklidî ve tahkikî iman³ tartışmalarında da sıklıkla ele alınan bir konu olmuştur.

Kuzey Afrika İbâdîleri, tevhid konusunda diğer İslâm fırkalarından geri kalmamış ve bu konuda kapsamlı incelemeler yapmışlardır. Tevhidin kaynağına ilişkin olarak iki farklı yaklaşım benimsemişlerdir:

Akıl yoluyla tevhidi bilme: Bu yaklaşıma göre, tevhid ilminin kaynağı akıldır. Akıl sahibi her kul, vahiy olmaksızın da istidlal yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine

¹ Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâdiyye*, 220.

² Ebû Zekerîyya Yahya Cenâvünî, *el-Va'd* (Uman, ts.), 30.

³ Konu hakkında detaylı bilgi için bk.: Mustafa Ünverdi, *İmanda Taklid ve Tahkik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 109 vd.

iman etmekle yükümlüdür. Allah, kendi varlığını ve birliğini insanlara vahiyle bildirmek zorunda da değildir.¹

Vahiy yoluyla tevhidi bilme: Bu fikre göre ise, tevhidin birincil kaynağı vahiydir. Allah'ın birliğinin ancak vahiy yoluyla bilinebileceği, aklın ise bu vahiy anlamada yardımcı bir araç olabileceği savunulmuştur.²

Kuzey Afrika İbâdîleri, tevhid ilkesi doğrultusunda Allah'ın herhangi bir cisim olarak tasavvur edilmesini kesin bir şekilde reddederler. İbâdî yazar Ebû Hazer, bu konuda net bir tavır sergileyerek şunları ifade eder: “Allah'ı cisim olarak tahayyül eden bir kişinin, şirkten kurtulması için gerekli olan herhangi bir zorlama, yorum veya te'vil bilmiyoruz.”³ Ebû Hazer'e göre, Allah'ı cisim olarak düşünen bir kişi, ibadetlerini ve kulluğunu aslında bir cisme yönlendirmiş olur. Bu yaklaşım, yani Allah'a cismiyyet nispet etmenin, O'nu parçalardan oluşmuş bir varlık olarak kabul etmeyi gerektirir. Parçalı bir yapı ise Allah Teâlâ için düşünülemez; zira bu durum, O'nun sayı ve değişim gibi eksiklikleri barındırmasını ima eder. Ancak tevhid anlayışı, sayılmayı ve değişimi gerekli kılan her türlü düşüncüyü reddeder. Buna göre, Allah'ın cisim olarak tasavvur edilmesi, tevhid inancıyla ve anlayışıyla açık bir şekilde çelişmektedir.⁴

Kuzey Afrika İbâdî topluluğunun itibar edilen âlimlerinden biri olan Cenâvünî, İhlâs Sûresi'ni, Allah'ın tenzihî sıfatlarına dair kesin bir delil olarak ele almış ve bu sûre üzerinden tevhidi ispatlama yoluna gitmiştir. Cenâvünî'ye göre, İhlâs Sûresi'ndeki her bir ibare, tevhid ile çelişen farklı inançları reddetmektedir:

“De ki: O Allah'tır” ifadesi, Dehrîlik (âlemin ezelî ve ebedî olduğunu savunan görüş) anlayışına;

“Bir/Ehad” ibaresi, Seneviyye (iki ilâh inancı) inancına;

“Samed'dir” ibaresi, Mücessime (Allah'ı cisim olarak tasavvur eden) anlayışına;

¹ Sabîr, *el-İbâziyye akîdeten ve mezheben*, 88.

² Sabîr, *el-İbâziyye akîdeten ve mezheben*, 89.

³ Ya'lâ b. Ziltâf Ebu Hazer, *er-Red alâ cemî'i'l-muhâlifîn*, 1999, 88.

⁴ Ebu Hazer, *er-Red alâ cemî'i'l-muhâlifîn*, 89.

“Doğmamış ve doğurulmamıştır” ifadeleri, Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarına;

“O’nun hiçbir dengi yoktur” ibaresi ise, Müşebbihe (Allah’ı mahlûkata benzeten) görüşüne cevap teşkil etmektedir.¹

Cenâvünî, bu analizle, İhlâs Sûresi’nin her bir cümlesinin tevhid karşıtı düşünceleri reddettiğini ve Allah hakkında nasıl düşünülmesi gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyduğunu ifade eder.

Yine ona göre “De ki: O Allah birdir” ibaresiyle, Allah’ın sayı ve çokluk kavramlarından münezze olduğunu,

“Samed’dir” ifadesi, Allah’ın dönüşüm ve eksikliklerden uzak olduğu;

“Doğmamış ve doğurulmamıştır” ifadeleri, illet-malul bağlantısının imkânsız olduğunu,

“O’nun hiçbir dengi yoktur” ibaresi ise Allah’ın zıddı veya şekil sahibi oluşunu reddettiğini belirtir.²

İhlâs Sûresi üzerinden tevhid ve tenzih konularını ele alma yaklaşımı, İbâdî gelenekte yalnızca Cenâvünî ile sınırlı kalmamış; ondan önceki ve sonraki âlimler arasında da yaygın bir yöntem olarak kullanılmıştır.³

İbâdî inancına göre Allah’ın isimleri, mahluk değildir ve ezeldir. Allah’ın varlığının başlangıcı olmadığı gibi, isimlerinin de bir başlangıcı olduğu düşünülemez. Bundan dolayı, Allah’ın isimlerinin sonradan yaratılmış olduğu iddiası reddedilir. Kur’ân’daki “O, Rahmân’dır, Rahîm’dir”⁴ ifadesi, İbâdîlere göre bu tür iddialara doğrudan bir cevap niteliğindedir. İbâdîler, Allah’ın isimlerini şu şekilde açıklar: Allah ezelden beri “Hâlık” (Yaratıcı) ismiyle muttasıftır; ancak yaratma eylemi henüz gerçekleşmediği için bu ismiyle tecelli etmemiştir. Yaratma fiili gerçekleştiğinde, bu

¹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-Vaz': Muhtasar fi'l-Usûl ve'l-Fıkḥ*, 8.

² Cenâvünî, *Kitâbü'l-Vaz': Muhtasarun fi'l-Usûl ve'l-Fıkḥ*, 9.

³ Detaylı bilgi için bk.: Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Besyevî, *Câmiu Ebi'l-Haseni'l-Besyevî*, thk. Süleyman b. İbrahim Bâbzîz el-Vercelân, Dâvûd b. Ömer Bâbzîz el-Vercelân (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Uman, 1984), 1/352.

⁴ Fâtîha 1/3

isim fiilen ortaya çıkmış olur. Böylece, yaratma eylemi Allah'ın ezeli isimlerinden birinin tecellisi olarak görülür.¹

Allah'ın sıfatlarının mahiyeti konusunda ise İbâdîler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kuzey Afrika İbâdîleri ile Umman İbâdîleri arasında, zatî ve fiilî sıfatların ezeli ve sonradan yaratılmış olması (hâdis) açısından değerlendirilmesi hususunda fikir ayrılıkları mevcuttur. Ebü'l-Münzir Beşir b. Muhammed (ö.273/886), Allah'a ezeli olarak ait olan sıfatları “zatî sıfatlar” olarak adlandırırken, fiilî sıfatları yalnızca bu sıfatlara bağlı fiiller gerçekleştiği zaman bunları Allah'a izafe edilebileceğini savunur.² Buna karşın, Umman İbâdî âlimlerinden Muhammed b. İbrahim el-Kindî (ö. 508/1114-1115), zatî sıfatların Allah'ın zatının ne aynısı ne de gayrisi olarak değerlendirilebileceğini, fiilî sıfatların ise Allah'ın zatından ayrı ve sonradan yaratılmış olduğunu ifade eder.³

Kuzey Afrika İbâdîleri ise nispeten farklı bir yaklaşım benimseyerek, Allah'ın tüm sıfatlarının ezeli olduğunu kabul ederler. Ancak, zatî sıfatlarla fiilî sıfatlar arasında bir ayrım yaparlar. Bu anlayışa göre, Allah zatî sıfatlarla ezelden bilfiil muttasıf iken, fiilî sıfatlarla ezelden bilfiil muttasıf değildir. Örneğin, “Allah ezelden Râzık'tır” ifadesi, “Allah ileride rızık verecektir” anlamına gelir. Bu görüş, Kuzey Afrika İbâdîleri ile Meşrik İbâdîleri arasında daha çok lafzî bir ihtilaf olarak değerlendirilir ve bu tartışma Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki fiilî sıfatların ezeliği tartışmalarına benzetilir.⁴

İbâdî inancında tevhid, imanın temel dayanağı olarak kabul edilir. Tevhid konusundaki bilgi eksikliği, İbâdîlere göre hiçbir şekilde mazeret teşkil etmez ve bu konuda cehalet kabul edilmez. Tevhid akidesi, yalnızca Allah'ın birliği inancını değil,

¹ Önemli, *Erken Dönem İbâdî Kaynaklarda İbâdiyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 104-105.

² Beşir b. Muhammed b. Mahbûb er-Rahîl Ebü'l-Münzir, “Kitâbü'r-Rasf fi't-tevhîd ve ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-esmâ' ve'l-ahkâm ve's-sünne ve'l-imâme ve ssmâi'd-dâr ve ahkâmihâ ve hudûsi'l-âlem”, *Early İbâdî Literature*, thk. Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011), 9.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Süleyman Kindî, Salim b. Hamed el-Hârîsî ve dğr., *Beyânü's-şer'* (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Uman, 1984), 2/53.

⁴ Ulvi Murat Kılavuz, “Kuzey Afrika İbâdî Akidesi: Cenâvünî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 2 (2015), 88; Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 53; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 135-136.

aynı zamanda haşr (yeniden diriliş), cennet, cehennem, hesap günü, meleklerle iman, kitaplara iman ve peygamberlere iman gibi temel inanç esaslarını da içerir.¹

Kuzey Afrika İbâdîleri, tevhidi İslâm'ın en temel ve vazgeçilmez esası olarak görürler. Bu ilkeyle, ulûhiyeti yalnızca Allah'a hasretmek suretiyle şirk koşma tehlikesinden uzak kalmayı amaçlarlar. İbâdîler, dini öğretileri ve içindeki tüm kavramları tevhid ilkesine göre şekillendirirler. Bu anlayış, tevhidde meydana gelebilecek en küçük bir sapmanın, dinin ve inancın diğer tüm unsurlarında bozulmaya yol açabileceği inancını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, tevhid ilkesi İbâdî düşüncede en önemli esas olarak kabul edilir. Ayrıca diğer tüm dinî inançların da bu temel esasa göre anlaşılması ve yorumlanması gerekir.

2.2.4.2. İman

İman İman kelimesi, sözlükte "emin olma, güvenme, güven içerisinde olma" anlamlarını ifade eden emn kökünden türetilmiştir. Anlam olarak ise, "birine güvenmek, birisinin sözünü doğrulamak" manasına gelir.² Diğer taraftan terim olarak ise, Arap dil ve belâğat uzmanlarının üzerinde ittifak ettiği gibi bir şeyi tasdik etmek, yani doğruluğunu onaylamak anlamına gelir.³

İslâm düşünce tarihinde, imanın mahiyeti hakkında derin tartışmaların yapıldığı bilinen bir husustur.⁴ Bu tartışmaların temelinde, Hâricî fırkaların Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) savaşlarından sonra muhaliflerine yönelik yaklaşımları yer almaktadır. Özellikle Hâricîlerin, kendileri gibi düşünmeyenleri küfürle itham etmeleri, bu tartışmaların temelini oluşturmuştur.⁵ Hâricîlerin bu şekilde tanınmasının en önemli nedeni, Abdullah b. Habbâb b. Eret ve eşini, kendileriyle aynı fikirde olmadıkları için tekfir ederek öldürmüş olmalarıdır.⁶

¹ Amrus b. Feth en-Nefûsî Ebû Hafs, *Usûlü 'd-deynûneti 's- sâfiyye* (Uman, 1999), 81.

² el-Cevherî, *es-Sihâh ve tacü'l-lügat*, 5/2071; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/107.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/107; Ebû'l-Meâlî Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed ez-Zebidî (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2003), 257; Ebû'l-Meâlî Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yûsuf Musâ, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 397.

⁴ Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında meydana gelen tartışmalar için bk.: Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 121-146.

⁵ Nâsır b. Süleyman Sâibî, *el-Havâric ve'l-hakîkatu'l-ğâibe* (Uman, 2000), 182.

⁶ Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mulûk*, 3/119.

İman ve küfür, İslâm mezhepleri arasında kelimî anlamda da en çok tartışılan inanç meselelerinden biri olmuştur. Müslümanlar bu konuda genel olarak üç farklı görüşü benimsemişlerdir. Birinci görüşe göre, iman; kalp ile inanmak, dil ile ikrar etmek ve amel ile tasdik etmekten oluşur. İkinci görüş ise imanı; kalp ile inanmak ve dil ile ikrar etmek olarak tanımlar ve dil ile ikrarın, imanın topluma ilan edilmesi amacıyla gerekli olduğunu savunur. Bu görüş, Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmiş olan görüştür. Üçüncü görüşe göre ise iman, sadece dil ile ikrar etmektir; kişinin kelime-i şهادet getirip ilan etmesi yeterlidir ve bunun dışında bir şey yapması gerekmez. Bu görüş azınlık bir grup tarafından savunulmaktadır.¹

İbâdîler, iman konusuna büyük bir önem atfetmişlerdir. İman meselesi, İbâdîler'in akidevî meselelerinin en önemlisidir. Bu konu en fazla mesai harcadıkları konular arasında yer alır. Onlara göre, iman meselesi şu sorularla doğrudan bağlantılıdır: Kişi, Müslüman vasfını kazanmış mıdır? Büyük günah işleyen bir kişi, tövbe etmeden ölürse sonsuza kadar cehennemde kalacak mıdır? Allah, vaadini gerçekleştirdiği gibi, cezalandırmayı ifade eden vaadini de gerçekleştirecek midir?²

Ayrıca, Velâyet-Berâet ilkesi ile iman arasındaki bağlantı da İbâdîler için büyük bir önem taşır. Bu ilkeye göre, bir kişinin şeriatı yaşama düzeyi, onun “mümin,” “kâfir” veya “münafık” olarak vasıflandırılmasını gerektirir. Buna binaen kişinin şeriatı yaşama düzeyi ile iman kavramı arasındaki ilişki, İbâdîlerin iman meselesiyle yoğun bir şekilde ilgilenmelerinin temel nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.³

İbâdîler, imanın lügat anlamını “tasdik” olarak kabul ederler ve ıstılâhî manasını da şu şekilde açıklarlar: “Kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve tasdik edilenlere uygun bir şekilde amel etme” İbâdî âlimler, imanı ayrıca genel olarak niyet, söz ve amel şeklinde tarif ederler. Bu tanım, Allah'ın emirlerini yerine getirme, yasaklarından sakınma, peygamberlerin getirdiği hakikatlere inanma ve bunu sözle ifade etmeyi içermektedir. Kuzey Afrika İbâdî âlimlerinden Ettafeyyîş, imanın sınırlarını şu şekilde çizer: *Kalbin tasdikiyle birlikte dilin ikrarı ve amelin varlığıdır*. Ettafeyyîş'e göre,

¹ Nureddîn Ahmed Sâbûnî, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara, ts.), 168-169; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul, ts.), 17-18.

² Muhammed Sâlih Nâsır, *el-Usûlü'l-akâidiyye li'n-nâşiri'l-Muhammediyye* (Uman, 1993), 63.

³ Nâsır, *el-Usûlü'l-akâidiyye li'n-nâşiri'l-Muhammediyye*, 64-70.

imanın zirveye ulaşması için iki unsur gereklidir. Bunlardan birincisi, dil ile ikrardır; çünkü sosyal ilişkilerde muamelat dilin ikrarına göre şekillenir ve dünya işlerinin düzenlenmesi için bu önemlidir.¹ Ettafeyyiş bu görüşünü Hz. Peygamber'in şu hadisiyle destekler: *"İnsanlar, 'Şehadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur, yine şehadet ederim ki Muhammed onun kulu ve elçisidir' diyene, zekâtlarını verip namazlarını eda edene kadar onlarla savaşmakla emr olundum. İnsanlar bunları yaptıkları takdirde canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar."*²

Ettafeyyiş, bu hadisin imanın tasdik, ikrar ve amel unsurlarından meydana geldiğinin delili olduğunu savunur.³ İbâdîler arasında imanın tasdik, ikrar ve amel olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Buna göre, İbâdîler iman konusunda günümüzde en katı görüşe sahip mezhep olarak değerlendirilebilir. Onlar bu inançlarını desteklemek amacıyla Kur'ân ve hadislerden çeşitli deliller getirirler. Örneğin: *"İman edip salih amel işleyenler..."*⁴, *"Rabbim Allah'tır deyip sonra dosdoğru olanlar..."*⁵, *"De ki: 'Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da, peygamberi de, müminler de görecektir.'"*⁶ İbâdîler, bu âyetleri kendi iman anlayışlarını temellendirmek için kullanırlar.

İbâdîler, iman ve İslâm kavramlarını "Allah'ın emrettiği her şey" anlamında kullanarak, bu iki terimin aynı anlama geldiğini kabul ederler. İbâdî eserlerinde, iman ve İslâm terimlerinin eşanlamlı olduğu belirtilmiştir. Luğavî anlamları göz ardı ederek, bu iki kavramı aynı kabul ederler. Luğat açısından iman, "tasdik" (doğrulama) anlamına gelir. Allah Teâlâ, Yûsuf Sûresi'nde şöyle buyurur: *"Evet, ama siz mümin değilsiniz,"*⁷ yani tasdik edici değilsiniz. İslâm ise "teslim olma," "boyun eğme" ve "itaat etme" anlamlarına gelir. Bu açıdan, İslâm'ın iman kavramından daha geniş bir kapsamı olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, İbâdî mezhebine göre iman ve İslâm arasında bir fark yoktur. İbadet ve farz olan görevlerin yerine getirilmesi, dinin özünü oluşturur.⁸ Bu görüşü desteklemek için şu âyetlerini delil olarak getirirler: *"Müminler*

¹ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-Tevhîd*, thk. Mustafa b. Nâsır Vinten (Gardâye: Cem'iyetu't-Türâs, 2001), 588.

² Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*, İman: 17; Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İman: 36.

³ Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-Tevhîd*, 589.

⁴ Fussilet, 41/8.

⁵ Fussilet, 41/30.

⁶ Tevbe, 9/105.

⁷ Yûsuf, 12/71.

⁸ Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş'etuha ve akâiduha*, 213.

gerçekten kurtuluşa ermiştir. Onlar namazlarında huşu içerisindeyler. Onlar boş sözden yüz çevirirler. Onlar zekâtlarını verirler.”¹ “Oysa onlara, dini yalnız Allah’a has kılarak ve hanıfler olarak Allah’a kulluk etmelerinden, namazı kılmalarından ve zekâtı vermelerinden başka bir şey emredilmemişti. İşte dosdoğru din budur.”²

Bu âyetlerde farz olan görevlerin yerine getirilmesinin iman olarak tanımlandığı belirtilmektedir. İbâdîler, iman ve İslâm terimlerinin aynı anlamda kullanıldığına ayrıca şu âyeti delil olarak getirirler: “Kim İslâm’dan başka bir din ararsa, ondan kabul edilmeyecek ve ahirette kaybedenlerden olacaktır.”³ Eğer iman ve İslâm farklı olsaydı, iman eden kişinin ayrıca İslâm’ı da kabul etmesi gerekirdi. Onlara göre bu durum, iman eden kişinin zaten İslâm’ı da kabul etmiş olduğunu ve dolayısıyla bu iki kavramın eş anlamlı olduğunu gösterir.⁴

Özet olarak diyebiliriz ki İbâdîler, imanı söz, amel ve niyet şeklinde formüle etmiş ve imanı, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve organlarla amel olarak tanımlamışlardır. Onlara göre Allah’a iman, amel bütünlüğü ile olur. Amelsiz bir iman sahibi, ne Müslüman, ne mü’min, ne de müşrik olarak kabul edilir. Bu kişi kâfir, münafık, sapık, fasık ve âsi olarak nitelendirilir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, İbâdîlerin küfür kavramını genellikle küfrân-ı nimet (nimeti inkâr) şeklinde anlamalarıdır.⁵ İbâdîlerin itikâdî görüşlerini açıklarken, görüşlerini Kur’ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler ile temellendirmeleri ve kendilerinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in (r.ahm) dini üzere olduklarını ifade etmeleri oldukça dikkat çekicidir.

2.2.4.3. Büyük Günah

İbâdî mezhebi, büyük günah işleyenler konusunda katı bir tutum sergiler. Onlara göre, küçük bir günah üzerinde ısrar etmek bile kişinin tüm iyiliklerinin geçersiz kılınmasına ve ahirette hiçbir sevabının kabul edilmemesine neden olabilir. İbâdî âlimlerinden İbn Cafer (ö. 3/9. yüzyıl), “Allah’ın kötü amelleri olan bir kuldân, kıyamet günü bir iyilik bile kabul etmeyeceğini” belirtir. Ayrıca, “Bir kişi küçük bir günah işlediğinde ve bunu ısrarla yapmaya devam ettiğinde, onun iyilikleri geçersiz

¹ Mü’minun, 23/1-4.

² Beyyine, 98/5.

³ Âl-i İmrân, 3/85.

⁴ Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş’etuha ve akâiduha*, 214.

⁵ Muhammed b. Şâmes Bettâşî, *Kitabu Ğayeti’l-Me’mûl* (Uman: Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe, 1984), 1/178.

kılınır ve günahları affedilmez” der.¹ Bu görüşlerini Kur’ân’daki şu âyete dayandırır: “Kim kötü bir iş yaparsa cezasını çeker.”² İbâdî âlimler, “Allah’a isyan eden bir kişinin iyiliklerinin geçersiz kılınacağını ve günahlarının bağışlanmayacağını” ifade ederler. İbn Cafer, “İnsanlardan kim kötü bir iş yapar ve tövbe etmezse, Allah ona iyilikleri için bir sevap vermez ve günahlarını affetmez”³ diyerek bir bakıma tövbe etmeyenleri Müslüman olarak kabul etmez.

Ebû Sâkin Âmir b. Ali eş-Şemmâhî de benzer bir görüşü savunur ve büyük günahlarda ısrar edenlerin tüm amellerinin geçersiz sayılacağını vurgular. Kur’ân’da geçen şu âyetlere dikkat çeker: “*Sadakalarınızı başa kakmak ve eziyet etmek suretiyle geçersiz kılmayın.*”⁴; “*Allah’ı öfkeliendiren ve hoşnutluğunu istemeyenlerin amelleri boşa gitmiştir.*”⁵; ve “*Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla daha fazla yükseltmeyin ve birbirinizle konuşur gibi onunla yüksek sesle konuşmayın; yoksa farkında olmadan amelleriniz boşa gider.*”⁶ Ayrıca, Hz. Aişe’nin şu sözüne de atıfta bulunur: “*Zeyd’e iletin, eğer tövbe etmezse haccı ve cihadı boşa gitmiştir.*” Şemmâhî, Hz. Peygamber’in şu hadisini de delil olarak sunar: “*Riya, ameli boşa çıkarır, tıpkı şirk gibi.*” Bu bağlamda, Şemmâhî, günahın imana zarar verdiğini, kulun dinden çıkmasına ve azaba uğramasına yol açtığını ispatlamak için bu nasları kullanır. Ancak, tövbe ile büyük günahların ve ısrarla devam ettirilen küçük günahların cezasından emin olunabileceğini de ifade eder.⁷

Muhammad bin Yûsuf Ettafeyyîş, Şemmâhi ve diğerlerinin delillerini tekrar eder ve “*Israr edenler helak olmuştur*” der. Ayrıca, “Israrla yapılan günahlar, iyiliklerin ve kötülüklerin eşitlenmesini sağlar ve büyük günahlar amelleri boşa çıkarır” ifadelerini ekler.⁸ Salimî de benzer görüşleri savunarak Bakara sûresi 264. ve Hucûrât sûresi 2. âyetlerini delil gösterir.⁹ Özellikle, sesin yükseltilmesi ve gösteriş

¹ Ebû Câbir Muhammed b. Cafer Ezkevî, *el-Câmi*’ (Maskat: Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe, 2018), 1/86.

² Nisa, 4/123.

³ Ezkevî, *el-Câmi*’, 1/87.

⁴ Bakara, 2/264.

⁵ Muhammed, 47/28.

⁶ Hucurat, 49/2.

⁷ Ebû Sâkin Âmir b. Ali Şemmâhî, *Teyşîru’l- İzâh* (Uman, ts.), 3/45.

⁸ Ettafeyyîş, *Şerhu Akîdeti’t-Tevhîd*, 55.

⁹ Abdullah b. Hâmid Sâlimî, *Şerhu’l-Câmi’ Sahih Müsnedü İmam Rebi* (Sib: Mektebetü İmâm Nûruddîn Sâlimî, 2004), 1/102-103.

yapmanın, şirkin dışındaki büyük günahların da amelleri boşa çıkaracağını ifade eder. Hz. Peygamber'in şu hadisini de ekler: "Riya, ameli boşa çıkarır, tıpkı şirk gibi."¹

İbâdî mezhebine göre, günah işleyen herkes, küçük ya da büyük, Allah'a karşı işlediği suçtan dolayı cehenneme girmeyi hak eder ve bu kişi tüm iyiliklerinden mahrum kalır. Ancak, bu kişi günahlarından tövbe ederse, Allah onun iyiliklerini kabul eder ve günahlarını affeder. Allah, tevbeleri kabul eden ve muttakileri sevendir. İbâdî mezhebi, iyilikler ve kötülükler arasında bir denge kurulabileceğine inanır. Bu denge şu şekilde açıklanır: "Araf'ta, yüzleri beyaz olan ve cennet ile cehennem arasında duran bazı insanlar vardır. İyilik ve kötülükleri eşit olan bu insanlar, cennet ve cehennem arasında bir yerde dururlar."²

Sonuç olarak, İbâdîler büyük günahlarda ısrar edenlerin tövbe etmedikçe iyiliklerinin kabul edilmeyeceğini ve tüm iyiliklerinin boşa çıkacağını savunur. Ancak, tövbe edenlerin iyiliklerinin kabul edileceğini ve günahlarının affedileceğini belirtirler.

2.2.4.4. Şefâat

Şefâat Şefâat meselesi, İslâm mezhepler tarihinde derinlemesine ele alınan ve mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına neden olan önemli bir konudur. Mezhepler, Şefâatle ilgili farklı yaklaşımlar sergilemiş ve bu görüşlerini desteklemek amacıyla birçok âyet ve hadisi kendi düşünce yapıları doğrultusunda yorumlamışlardır.³ Bununla birlikte, İslâm ümmeti arasında Hz. Muhammed'in Şefâatinin sabit olduğu hususunda genel bir ittifak bulunmaktadır. Görüş farklılıkları ise, daha çok büyük günah sahiplerine Şefâatin mümkün olup olmadığı meselesinde yoğunlaşmaktadır.⁴

¹ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b.ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'âd 'Abdûlbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.) Nuzur, 9; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009) Fiten, 16 .

² Muhammed bin Yûsuf Eттаfeyyîş, *Şerhu'n-Nîl ve Şifâu'l-'Alîl* (Uman: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Dîniyye, 2011), 16/589; Berradî, *el-Cevâhiru'l-Müntekâ fî ma Ehmelehu Kitabu't-Tabakât*, 225.

³ Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf fî ma 'rifeti usuli'l-fikh ve'l-ihtilâf*, 2/34.

⁴ Ebû'l-Hasen Kadî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2006), 688.

“Şefâat” kelimesine etimolojik olarak bakıldığında, Arapça “şe-fe-‘a” kökünden türediği ve bu kökün mastarı olarak kullanıldığı görülmektedir. Sözlüklerde bu kökün temel anlamının “çift olmak” olduğu belirtilmektedir.¹ Bu anlamdan hareketle, yardıma ihtiyaç duyan kişinin tekil bir durumdayken, Şefâat edenin müdahalesiyle bir bütün (çift) haline gelmesi, Şefâat kelimesinin kullanımına temel teşkil etmektedir.² Buna göre, Şefâat, bir kişinin bir başkasından kendisine yönelen bir zararı gidermesini talep etmesi ve karşı tarafın da bu zararı ortadan kaldırması süreci olarak tanımlanabilir. Buna göre, Şefâatin hem kavramsal çerçevesi hem de mezhepler arası yorum farklılıkları, konunun teolojik boyutunu derinleştiren unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

Şefâat kelimesinin terim anlamı, sözlük anlamıyla paralellik göstermektedir. Bu ortak anlama göre Şefâat, üstün bir konumda bulunan bir kimsenin, kendisinden daha alt seviyede olan birine sahip çıkması, ona destek olması ve yardımda bulunması anlamına da gelir.³ Zamanla bu kavram, üstün durumda olan birinin daha düşük seviyedeki bir kişiyi bulunduğu durumdan kurtarmak amacıyla Allah katında talepte bulunmasını, bir başka ifadeyle aracılık etmesini ifade eder hale gelmiştir.⁴ Daha spesifik bir dinî ifadeyle Şefâat, kıyamet gününde Allah tarafından kendilerine izin verilen kişilerin, günahkârların bağışlanması için Allah’a niyazda bulunmalarıdır. Bu bağışlanma, cehennem azabını hak etmiş müminlerin cehenneme girmemelerini veya cehenneme girmiş müminlerin oradan çıkarılarak cennete yerleştirilmelerini ve böylece cehennem azabından kurtarılmasını kapsamaktadır.⁵

Ehl-i Sünnet kelimcileri, büyük günah işleyen Müslümanlar için Hz. Muhammed’in Şefâat edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu Şefâat, Allah için bir zorunluluk (vücûb) olmayıp, tamamen O’nun dilemesine (meşîet) bağlıdır.⁶ Ehl-i Sünnet kelimcileri, Şefâatin gerçekleşebilmesi için kişinin Allah’ın rızasını kazanmak adına çeşitli salih amellerde bulunmuş olmasının da önemli bir şart olduğunu

¹ Rağîb İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), şf’a maddesi.

² İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, şf’a maddesi.

³ İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, 386.

⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta’rifât* (Beyrut, 1996), 167; Sa’duddin Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâid (Kestelli Haşiyesi’ ile birlikte)* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 150.

⁵ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1992), 1/309.

⁶ Ebû Mansur Mâturidî, *Kitabu’t-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul, 1979), 324.

belirtmişlerdir.¹ Ayrıca bu alimler, Kur’ân ve sünnetten getirdikleri delillerle, Allah’ın kendisine şirk koşulması dışında her türlü günahı affedebileceği görüşünü savunmuş ve bu düşüncelerini Kur’ân ve hadisten delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.²

Mürcie, şefâat konusunda asıl hükmü Allah’a bırakmıştır. Onlara göre, büyük günah işlemek imana zarar vermez; kişi müminse, mümin olarak kalmaya devam eder. Bu görüşlerini desteklemek için “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.”³ âyetini delil olarak getirirler. Mürcie’ye göre nihaî hüküm sahibi Allah’tır ve Allah, dilediğini affedip dilediğini cehennem azabıyla cezalandırabilir. Bu nedenle, büyük günah işleyen bir Müslümanın durumu Allah’a havale edilmiştir. Allah dilerse bu kişiyi affeder, dilerse affetmez.⁴ Mürcie, bu yaklaşımıyla büyük günah işleyen Müslümanlara yönelik şefâat konusundaki değerlendirmelerini tamamen Allah’ın iradesine dayandırmaktadır.

Şefâat meselesine İslâm mezhepleri içerisinde en katı yaklaşımı sergileyen grup ise hiç şüphesiz Mu‘tezile’dir. Mu‘tezile, şefâat konusunu mezhebinin beş temel ilkesinden biri olan “el-Va‘d ve’l-Va‘id” ilkesi çerçevesinde ele almıştır. Bu ilkeye göre Allah, kullarının dünya hayatındaki amellerinin sonucuna göre iyilikleri baskın olanları cennete, kötülükleri baskın olanları ise cehenneme gönderecektir. Mu‘tezile’ye göre kendilerinin bu yaklaşımı, Allah’ın Kur’ân’da beyan ettiği adaleti ve insan aklına uygunluğu ile en doğru olanıdır; aksi hâlde, insanın dünya hayatındaki imtihanının bir anlamı kalmayacaktır.⁵

Mu‘tezile âlimleri, büyük günah işleyen bir Müslümanın durumu hakkındaki görüşlerine ise ameli imanın bir cüzü olarak kabul etmelerinden ötürü, Kur’ân’da müşrikler ve kâfirler hakkında inmiş olan şu âyetleri delil olarak getirmişlerdir: “Artık onlara şefâatçıların şefâati fayda vermez.”⁶ ve “Zalimler için hiçbir şefâatçi yoktur.”⁷ Bu âyetlere dayanarak, büyük günah işleyen kişilerin şefâate nail olamayacaklarını savunmuşlardır. Yine büyük günah işleyenler için şefâatin gerçekleşeceği görüşünün

¹ Bâkılânî, *et-Temhîd fi’r-redd ale’l-mülhideti’l-muattıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 371.

² Sâbûnî, *Maturidiyye Akâidi*, 481.

³ Zilzal, 99/7-8.

⁴ Deytalı bilgi için bk.: Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32/41-45.

⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus, 1974), 609.

⁶ Müddessir, 74/48.

⁷ Bakara, 2/280.

kesin bir şekilde reddetmişlerdir. Onlara göre, şefâate nail olabilme ümidi insanları günaha sevk etme ve günahı meşru gösterme gibi olumsuz sonuçlar doğurabilir.¹

Asıl konumuz olan İbâdîler ise, şefâat konusunda ana akım İslâm düşüncesinden farklı bir yaklaşım sergileyerek, Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemişlerdir. İbâdîlere göre, büyük günah sahibi bir kimse tövbe etmeden ölürse şefâate nail olamaz. Onlara göre Yüce Allah, adaleti gereği iyi işler yapanları mükâfatlandırarak, kötü işler yapanları ise cezalandıracaktır. Bu inancın veya itikadın temelini, Allah'ın insana yüklediği sorumluluk anlamına gelen teklif ilkesi oluşturmaktadır. İbâdîlere göre, eğer Allah, kulunun sorumluluklarının karşılığını -iyi ya da kötü- vermezse, kendi adalet anlayışı ile çelişmiş olur.²

İbâdî düşüncesinde şefâat ile ilgili olarak Cabîr b. Zeyd'den aktarılan bir rivâyet oldukça dikkat çekicidir. Bu rivâyete göre, kulların hiçbirisi yalnızca kendi salih amelleri ile cennete giremez; salih amelin yanında Allah'ın rahmeti ve Resûlullah'ın şefâati de gereklidir. Yani onlara göre bu rivâyette asıl dikkat çekilmek istenen nokta, kişinin kendisini beğenmesi (ucb) durumuna düşmesini engellemektir.³ Cabîr b. Zeyd, kebîre sahibi bir kişinin şefâate nail olamayacağını ve böyle kimselerin yalnızca Allah'ın Kur'an'da açıkça bildirdiği ceza veadine (vaîd) tabi olduğunu ifade etmektedir. Cabîr, bu görüşünü desteklemek için, "Benim şefâatim ümmetimden büyük günah işleyenlerdir." hadisini delil olarak kullananlara itirazda bulunarak şöyle demiştir: "Vallahi, Allah Resulü bu hadiste şefâatin zina edenler, haksız yere adam öldürenler ve büyü yapanlar gibi Allah'ın azap va'd ettiği büyük günahları işleyen kimseleri kastetmedi."⁴

Cabîr, bu sözleriyle hadisin kapsamını daraltma yoluna gitmiş ve bu tür günahların şefâat kapsamına alınamayacağını savunmuştur. Şefâat konusundaki bu tutumu, sonraki dönem İbâdî âlimleri tarafından daha da ileri götürülmüştür. İbâdî âlimler, bu hadisin haber-i vâhid⁵ olduğunu, dolayısıyla tevatür derecesinde bir rivâyet

¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 650.

² Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân*, 2/55-59.

³ Rebi' b. Habîb Ezdî, *Müsned-i Rebi' b. Habîb el-Ezdî* (Uman, 1994), 270.

⁴ Önemli, *Erken Dönem İbâdî Kaynaklarda İbâdiyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 139.

⁵ Haber-i vâhid meselesi hakkında ortaya çıkan ihtilaflar için bk.: Mustafa Ertürk vd., "Haber-i Vâhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349-363.

olmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca, haber-i vâhidin inanç konularında delil olamayacağını vurgulayarak bu hadisi tamamen delil olmaktan çıkarmışlardır.¹

Kuzey Afrika İbâdîlerinin şefâati kabul ettikleri hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. İbâdî âlimlerin eserlerinde, şefâatle ilgili görüşleri destekleyen hadisler önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre, Vercelânî'nin Damâm b. es-Sâib'e (ö. 150/767) dayandırarak aktardığı bir rivâyet, İbâdî düşüncesinin bu meseledeki yaklaşımını anlamak için son derece önemlidir. Rivâyete göre "mahşer günü cennetlikler ve cehennemlikler netleştğinde Allah, Hz. Muhammed'e "Git ve şefâat et" der. Bunun üzerine Hz. Muhammed mahşer yerine gelir ve bir grubu cennet için seçer. Allah tekrar, "Geri dön ve bir grubu cennete getir" buyurur. Hz. Muhammed bir kez daha geri döner ve başka bir grubu cennete götürür. Sonunda, Hz. Muhammed, "Ya Rabbi, Kitap'tan hesaba çekilecek kişiler dışında kimse kalmadı" diye ifade eder." Bu aşamada Allah, o gruptan bir kısmını alarak cennete koyar.² Bu rivâyet, Vercelânî'nin şefâati kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Aynı zamanda, bu anlatı İbâdî düşüncesindeki şefâat anlayışının çerçevesini ve sınırlarını da belirgin hâle getirmektedir. İbâdîler, şefâatin sadece belirli koşulları taşıyan kişiler için geçerli olduğunu savunarak büyük günah işleyenlerin bu kapsam dışında kaldığını ifade etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet, Hz. Muhammed'in şefâatinin kapsamını oldukça geniş tutmuş ve kebîre sahipleri de dâhil olmak üzere, ümmetin geneline şamil olduğunu ifade etmişlerdir.³ Şefâati inkâr edenleri ise sapkınlıkla itham etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre şefâat, Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olup, mahşer günü günahkâr müminler için de bir umut kaynağıdır.⁴

Buna karşın, Mu'tezile ve İbâdîler, şefâati kabul etmekle birlikte, bunun büyük günah işleyenleri kapsamayacağı hususunda ittifak halindedirler. Onlara göre, büyük günah sahiplerinin şefâate dâhil edilmesi, Allah'ın adaletini temsil eden ceza va'dinin (vâid) bozulması anlamına gelir. Bu durum, yalnızca Allah'ın adaletine zarar vermekle kalmayacak, aynı zamanda insanları kötülük yapmaya teşvik edebilecek sonuçlar

¹ Önemli, *Erken Dönem İbâdî Kaynaklarda İbâdîyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 140.

² Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2/57.

³ Detaylı bilgi için bk.: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 1-2/227.

⁴ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 256; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/1038.

doğuracaktır. Bu nedenle, her iki mezhep de büyük günah işleyenlerin şefâate nail olamayacaklarını savunmuşlardır. Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşleri, beş temel esasından biri olan “el-Va‘d ve’l-Vaîd” ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. İbâdîler de benzer bir yaklaşımla, Allah’ın adaletinin ve koyduğu kuralların ihlal edilmesinin mümkün olamayacağını, bunun ilahî düzene aykırı olacağını belirtmişlerdir. Büyük günah işleyenlerin şefâate nail olmalarının adalet ilkesine aykırı olacağını savunan İbâdîler, bu konuyu desteklemek için hem Kur’ân’dan ve hem hadislerden deliller getirmişlerdir.

Vercelânî’nin rivâyetleri ve diğer İbâdî âlimlerin yorumları dikkate alındığında, İbâdîlerin şefâati kabul etmekle birlikte, bu kavrama getirdikleri sınırlamaların daha çok adalet ve imtihan gibi gerekçelere dayandığı anlaşılmaktadır. Şefâatin, kebîre sahiplerine teşmil edilmesi, onlara göre hem Allah’ın vaîdinin bozulmasına hem de toplumsal düzenin bozulmasına neden olabilecek bir tehlike taşımaktadır.

2.2.4.5. Rü’yetullah

Ehl-i İslâm mezhepleri arasında Allah’ın görülmesi (rü’yet) meselesi, tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Alimler, bu meselede kendi görüşlerini desteklemek için hem naslara hem de aklî delillere başvurmuşlardır.¹ Allah’ı gözle görmek, Mu‘tezile’de olduğu gibi İbâdî inancında da kesin naslar ve aklî delillerle imkânsız olarak kabul edilmektedir. İbâdîlere göre Allah’ı ne dünyada ne de ahirette görmek mümkündür. Mu‘tezile alimleri de Allah’ın gözle görülememesi konusunda ittifak etmekle birlikte, kalple görülebilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849) ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu, Allah’ın kalp gözü ile görülebileceğini savunmuşlardır. Mürcie, Havâric ve İbâdîler de Allah’ın kalp gözü ile görülebileceği yönündeki bu görüşü makul bir yorum olarak kabul etmektedirler. Buna mukabil, Haşviyye fırkası, ahirette Allah’ın gözle görülebileceğini, hatta bunun dünya gözüyle bir nesneyi görmeye benzer bir şekilde gerçekleşeceğini savunur.²

¹ Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311.

² Abdullah b. Hâmid Sâlimî, *Behcetü’l- envâr şerhu envâri’l-ukûl fi’t-tevhîd* (Maskat, 2003), 9.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah, ahirette mümin kulları tarafından görülecektir. Bu görüş sahipleri, cennet ehli için en büyük nimetin Allah'ı görmek olduğunu ifade ederler. Ehl-i Sünnet âlimleri, "O gün birtakım yüzler ıslıl ıslıl parlayacaktır; Rablerine bakacaklardır"¹ âyetini bu görüşlerinin temel dayanaklarından biri olarak kabul ederler. Ayrıca, yine onlara göre Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi² ve "Allah, göklerin ve yerin nurudur"³ mealindeki âyet de Allah'ın ahirette görülebileceğine birer delildirler.⁴

Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini savunan İbâdiyye ise bu konuda Mu'tezile, Zeydiyye ve Cehmiyye ile fikir birliği içindedir. Kuzey Afrika İbâdîleri'nin, Allah Teâlâ'nın görülmesi meselesine karşı çıkışlarının temel dayanağı Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi endişesidir. Kuzey Afrika İbâdî âlimlerinden biri olan Şemmâhî (ö. 792/1390), tevhid bahsi çerçevesinde ele aldığı Allah'ın görülmesi meselesinde İbâdîler'in itikadını özetlemektedir. Şöyle ki: "Bizim itikadımıza göre Yüce Allah, dünya ve ahiret fark etmeksizin görülemeyecektir. Bunun Kur'an'daki delili: 'Gözler O'nu idrak edemez, ancak O, gözleri idrak eder.'⁵ âyeti olduğunu ifade eder.⁶

Allah'ın görülmesi meselesini detaylı bir şekilde ele alan İbâdî âlimler, kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak adına Kur'an, hadis ve akıl birlikteliğine dayalı deliller ortaya koymuşlardır. Bu âlimler, hem aklî hem de naklî delillerden aldıkları güçle tevil ve ictihad yolunu seçmişlerdir. Özellikle müteşâbih âyetlerin tevilinde, bu kelimelerin Araplar tarafından İslâm öncesi dönemde nasıl kullanıldığına dikkat çekmişlerdir.⁷ Bu yöntemle müteşâbih âyetlerin anlamlarını açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır.

Rebi' b. Habîb (ö. 170/786), "Sahih" adlı hadis mecmuasında Yâsîn sûresi'nin kırk dokuzuncu âyetini delil olarak sunmuş ve âyette geçen "nazara" kelimesine "çıplak gözle görmek" değil, "beklemek" anlamını vermiştir. Benzer şekilde, Furkan

¹ Kiyamet, 75/22-23.

² A'râf, 7/139.

³ Nûr, 24/35.

⁴ Eh-i Sünnet'in bu konudaki delilleri için bk.: Yeşilyurt, "Rü'yetullah", 35/311-314.

⁵ En'am, 6/103.

⁶ Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin Metnu'd-Diyane adlı risalesi içerisinde bk.: Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*, 197.

⁷ A'veş, *Dirâsâtü'l-İslâmiyye fî usulî'l-İbâdiyye*, 55.

sûresi'nin kırk beşinci âyeti ile Yâsîn sûresi'nin yetmiş yedinci âyetinde geçen “görmek” fiilinin, literal anlamda bir görmeyi değil, ilim ve yakın ifade ettiğini iddia etmektedir.¹

Yukarıda da ifade edildiği üzere, İbâdîler Allah'ın görülmesi (rü'yet) konusunda yalnızca naklî delillerle yetinmeyip, aynı zamanda aklî delilleri de kendi lehlerine kullanmışlardır. İbâdî âlimi Ebû Muhammed Salimî (1869-1914), görme fiili üzerine çeşitli aklî yorumlar yapmış ve bu fiilin gerçekleşebilmesi için dokuz şartın bir arada bulunması gerektiğini belirtmiştir. Salimî, bu şartları şu şekilde sıralamaktadır:

- i- Sıhhatli azalar,
- ii- Görülmesi caiz olan bir şeyin varlığı,
- iii- Bakılan şeyin, bakan kişinin kör noktasında bulunmaması,
- iv- Bakılan şeyin, gözle görülebilecek kadar büyük olması,
- v- Bakılan şeyin yoğun bir yapıya sahip olması; latif olmaması,
- vi- Bakılan şeyin renkli olması,
- vii- Gözün görmesine engel teşkil edecek kadar uzakta olmaması,
- viii- Gözün görmesine engel teşkil edecek kadar yakın olmaması,
- ix- Bakılan şeyin ya ışığı yansıtması ya da kendisinden ışık yayması.

Bu şartların tamamlanması durumunda görme eyleminin gerçekleşmesi ancak bir cismin varlığıyla mümkün olmaktadır. Yani, Salimî'ye göre yalnızca cisimler görülebilir. Ancak yüce Allah, bir cisim olmadığı gibi ne bir arazdır ne de bir cevherdir. Dolayısıyla görme fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan bu şartlar Allah için düşünülemez, zira bu şartlar yaratılmış varlıklar için geçerlidir. Bu nedenle, Allah'ın görülmesini iddia etmek aklen imkânsızdır.²

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın görülmesi (rü'yetullah) meselesinde aklî çekinceleri dikkate almış olacaklar ki, bu konudaki açıklamalarında Allah'ın, görülme fiilinde cisimlere özgü niteliklerden münezze olduğunu özellikle vurgulamışlardır.³

¹ Ezdî, *Müsned-i Rebi' b. Habîb el-Ezdî*, 3/Hadis no: 859.

² Sâlimî, *Behcetü'l- envâr şerhu envâri'l-ukûl fi't-tevhîd*, 9.

³ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 231.

Bu yaklaşım, Allah'ın görülmesini kabul edenlerin dahi, görme fiilinin keyfiyeti hakkında tartışmalara girmemelerine sebep olmuştur.

İbâdîler ve de Mu'tezile'nin aklı temellendirmeleri, yaşadığımız bu dış âlemde Allah'ın sünnetullah gereği koymuş olduğu fizik kanunları çerçevesinde makul ve tutarlı deliller olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, İslâm dünyasında genel olarak kabul gören bir inanca göre -bu anlayışa tüm İslâm mezhepleri dahildir- Allah'ın koymuş olduğu fizik kanunlarının veya dünya hayatı için gerekli diğer yasaların ahirette geçersiz olabileceği, Allah'ın iradesiyle bu kanunların yerine orada daha farklı kanunların geçerli olabileceği kabul edilmektedir. Günümüzde kuantum fiziği gibi modern bilimsel gelişmeler, geçmişte kesin olarak kabul edilen bazı fizik kurallarının geçerliliğini yitirdiğini göstermektedir. Bu konudaki bilimsel gelişmelerin kalamî tartışmalarda önemli bir rol oynayacağını ve geçmişte çok mantıklı görünen bazı delillerin günümüzde geçerliliğini yitireceğini ortaya koymaktadır.¹ Dolayısıyla, kalamî meselelerin ele alınışında bu tür bilimsel yeniliklerin de göz önünde bulundurulması büyük önem taşımaktadır.

Netice olarak özetlemek gerekirse Kuzey Afrika İbâdîleri, Allah'ın görülemeyeceğini hem aklı hem de naklî delillerle kesin bir şekilde reddetmektedirler. Hatta bu görüşün, Yahudi inançlarından Müslüman toplumunun inanç dünyasına sızdığını ileri sürmektedirler.² Bununla birlikte, dikkate değer bir husus, Kuzey Afrika İbâdîleri'nin Allah'ın görülmesini kabul edenler hakkında herhangi bir hüküm vermemiş olmalarıdır. Bu konuda mevcut kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır.

2.2.4.6. Va'd ve Va'id

Söz verme anlamı taşıyan “va'd” (وعد) ve yine bu kelimedenden türetilen, tehdit etmek, korkutmak gibi anlamlara gelen “va'id” (وعيد) kelimelerinden meydana gelen ‘el-va'd ve'l-va'id' terkihi, kalam ilminde Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda salih bir hayat yaşayanları mükâfatlandırma, salih amelli terkedip yasaklanan şeyleri

¹ Detaylı bilgi için bk.: Amit Goswami, *Kendini Bilen Evren*, çev. Yasemin Tokatlı (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003), 48 vd; Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2008), 21.

² Ezdî, *Müsned-i Rebi' b. Habîb el-Ezdî*, 3/53.

yapanları ise cezalandırma anlamı taşımaktadır.¹ Kadî Abdulcebbar, el-va‘d ve’l-vaîd’i şu şekilde tanımlamıştır: el-Va‘d, gelecekte bir başkasına iyilik getirecek ve ondan kötülüğün uzaklaşmasına sebep olacak her haberdır. Bu va‘d’in iyi ve hak eden biri için olup olmaması fark etmez. el-Vaîd ise, gelecekte bir başkasına kötülük getirecek ve ondan iyiliğin uzaklaşmasına sebep olacak her haberdır. Bunun da kime yönelik olduğu fark etmez.² Aslında el-va‘d ve’l-vaîd ilkesi, Yüce Allah’ın zatı ve sıfatları ile ilgili bir ihtilaf konusudur ve İbâdîler açısından büyük önem taşımaktadır. İbâdîler, bu ilkeyi Allah’ın adaleti ile irtibatlandırarak hak sahibine hakkının verileceği bir düzen olarak anlamışlar ve açıklamışlardır. Bu meselede İbâdîler’in görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

Va‘d, Yüce Allah’ın iyi amel işleyen kullarını sonsuz cennet nimetleriyle müjdelemesidir. Bu konuda İbn Zekvân (ö. 100/718 [?]) , Kur’ân-ı Kerim şu âyetlerini delil olarak getirmektedir: “*Muhakkak ki iman edip salih amel işleyenlere Firdevs cennetleri vardır*”;³ “Rabbinizden bir bağışlanmaya ve eni gökle yerin genişliği kadar olan, Allah’a ve Resulü’ne inananlar için hazırlanan cennete yarışircasına koşun. İşte bu, Allah’ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, büyük lütuf sahibidir”.⁴ Bu âyetlerden anlaşılacağı üzere, Allah kendisine iman edip salih amel işleyen kullarına cenneti va‘d etmektedir. Vaîd ise, Allah Teâlâ’nın kendisine kulluk etmeyen, emir ve yasaklarını çiğneyen kullarını ahirette azap çecekleri cehennem ile korkutmasıdır.⁵

İbâdîler, bu konuda: “Ehli kitaptan ve müşriklerden inkâr edenler için sonsuza kadar kalacakları cehennem ateşi vardır”;⁶ “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. O ateşin başında gâyet katı, çetin, Allah’ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan melekler vardır*”⁷; “Şüphesiz inkâr eden kitap ehli ile Allah’a ortak koşanlar, içinde ebedi kalmak üzere cehennem ateşindedirler. İşte onlar yaratıkların en

¹ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 302.

² Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 134-135.

³ Kehf, 18/107.

⁴ Hadid, 57/21.

⁵ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre (Bir Hâricî/İbâdî Klasığı)*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 64.

⁶ Beyyine, 98/6.

⁷ Tahrim, 66/6.

kötüleridir”.¹ gibi âyetleri delil olarak kullanmışlardır.² Bu âyetlerden hareketle, İbâdîler ahirette va‘d ehlinin sonsuz cennet hayatı, va‘d ehlinin de sonsuz cehennem hayatı yaşayacaklarını ifade etmektedirler.³

İslâm mezheplerinin el-va‘d konusunda ittifak ettikleri, Allah’ın kullarına müjdelediği ve her şeyi fazlasıyla vereceği hususunda herhangi bir tartışmanın olmadığı görülmektedir. Ancak ihtilaf, el-va‘d meselesinde ortaya çıkmaktadır.⁴ Mürcie, Allah’ın rahmeti gereği va‘dinden dönebileceğini, yani tehdit ettiği cezaları uygulamaktan vazgeçebileceğini iddia etmiştir.⁵

Kuzey Afrika İbâdî âlimlerinden Vercelânî, bu meseleyi *ed-Delîl ve'l-Burhân* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Vercelânî, bu konuyu işlerken Mu‘tezile’nin ödülün Allah’a vacip olduğunu savunduklarını belirtmiş ve bu görüşün yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Allah ödül ve ceza ile herhangi bir zorunluluk altına girmez; ancak ödül ve ceza Allah’ın hikmeti gereği zorunlu olabilir. Ödülün, kulun uğraşı sonucu hak edilmesiyle anlam kazandığını, cezanın ise temelde gerekli olduğunu savunur. Vercelânî’nin bu görüşü, özü itibarıyla Mâtürîdî hikmet anlayışıyla paralellik göstermektedir.⁶

Fığlalı, kader ve kaza meselesinde İbâdîlerin iyi ve kötü fiilin yaratılışı hususunda Ehl-i Sünnet ile benzer düşündüklerini ifade etmektedir. Ona göre, İbâdîler tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.⁷ Vercelânî’nin görüşlerinden de bu husus anlaşılmaktadır. Ancak Vercelânî, yaratma ile rıza kavramlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğine özellikle vurgu yapar. Allah’ın, kötü fiilleri de kullarını imtihan etmek için yarattığını ancak bu fiillerin kullar tarafından eyleme dönüştürülmesine razı olmadığını belirtir. İnsanların bir imtihan dünyasında yaşadığını ve el-va‘d ve'l-va‘d ilkesine göre davranmaları gerektiğini ifade eder. Ona göre, her şeyin bir karşılığı olacaktır; iyi fiillerin karşılığının mutlaka

¹ Beyyine, 98/6.

² İbn Zekvân, *es-Sîre (Bir Hâricî/İbâdî Klasığı)*, 65.

³ Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâdiyye*, 136.

⁴ Mustafa b. Nâsır Vinten, *Ârâ'u's-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş el-akdiyye* (Cezayir: Cem'iyetu't-Türâs, 1417), 470.

⁵ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 141.

⁶ Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) ve İbâdiyye* (Şırnak Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 133.

⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 133.

alınacağını, aynı şekilde kötü fiillerin de cezalandırılacağını belirtir. Ayrıca bu iki kavramın birbirinden ayrı düşünülerek değerlendirilmesinin de doğru olmadığını ekler.¹

2.2.4.7. Menzile Beyne'l-Menzileteyn

İslâm İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren, büyük günah işleyen Müslümanların durumu ve bu durumun ortaya çıkardığı dinî ve hukukî meseleler, tüm mezhepler arasında tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu tartışma, büyük günah işleyen kişinin bu dünyada mümin olup olmadığı ve bu kişinin ahiretteki durumu üzerine yoğunlaşmıştır. Mezhepler arasında bu konuda ortak bir görüş oluşmamış, farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Büyük günah işleyen kişinin Allah'ın cezasına maruz kalacağını savunan, yani Yüce Allah'ın vaâdinin gerçekleşeceği inancını savunan mezhepler, bu durumdaki kişinin hangi isimle anılması gerektiği hususunda ihtilaf etmişlerdir.²

Klasik Ehl-i Sünnet kaynaklarında Hâricî fırkalar olarak sınıflandırılan Ezârika, Sufriyye ve İbâdiyye grupları, Sünnî görüşlerden önemli ölçüde farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bununla birlikte, bu gruplar kendi içlerinde de bir fikir birliği sağlayamamış ve büyük günah işleyen kişinin imanına dair çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Özellikle İbâdiyye, Hâricîler içerisinde daha mutedil bir çizgide yer almış ve konuyu kendisine has bir yöntemle açıklamaya çalışmışlardır.³ Buna göre, “menzil” kelimesi, İslâm düşüncesinde özel bir anlam kazanmıştır. Sözlükte “konaklama mekanı”, “konum”, “ev” ve “durak” gibi anlamlar⁴ taşıyan ve “nüzul” kökünden türeyen bu kelime, teolojik bir kavram olarak İslâm mezheplerinde farklı şekillerde ele alınmıştır. “el-menzile beyne'l-men-zileteyn” terkihi de Arapça'da “iki konum arasında bir yer” anlamına gelir. İstilahî olarak ise “kulun iman ile küfür arasında bir konumda bulunması” anlamını taşır. Bu terim, ilk kez Mu'tezile âlimleri tarafından ortaya atılmış ve özellikle büyük günah işleyen kişinin durumunu açıklamak için kullanılmıştır.⁵

¹ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/85.

² Detaylı bilgi için bk.: Adil Bebek, “Kebîre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 163-164.

³ Ateş, *Günümüz Uman İbâdiyyesi*, 181.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/9/656.

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş* (Ankara: Damla Yayınevi, 2016), 175.

Kuzey Afrika İbâdî âlimlerinden Ebû Zekerıyyâ Yahyâ el-Hayr b. Ebi'l-Hayr el-Cenâvünî (ö. 6./12. yüzyılın ilk yarısı), büyük günah işleyen kişinin iman ile şirk arasında bir mertebede bulunduğunu savunmuş ve bu mertebeyi münafıklık olarak değerlendirmiştir. Buna bağlı olarak Cenâvünî, Mürcie'nin kişinin ya tevhid ehli ya da şirk ehli olduğu ve bu iki konum arasında başka bir statünün bulunmadığı yönündeki görüşüne karşı çıkmıştır. Bu görüşünü desteklemek için Cenâvünî, “Allah, münafık erkeklere ve münafık kadınlara, müşrik erkeklere ve müşrik kadınlara azap edecek; inanan erkeklerin ve inanan kadınların da tövbesini kabul edecektir. Allah çokça bağışlayandır ve çokça merhamet edendir.”¹ âyetini delil olarak sunmuştur.²

İbâdîler, bu yaklaşımla “nimet küfrü” fikrine paralel olarak, büyük günah işleyen kişinin bu günahı sebebiyle küfre düştüğünü ancak mutlak manada imanını kaybetmediğini ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda, büyük günah işleyen kişinin müşrik olmadığını ispat etmeye çalışmışlardır. Onların bu görüşleri, onların diğer Hâricî fırkalardan ayrışmalarını sağlamış ve İbâdîlerin daha mutedil bir çizgide bulunduklarının kabul edilmelerine vesile olmuştur.³ İbâdî düşüncesine göre, kişi bazı durumlarda ne müşrik ne de Müslüman olarak tanımlanabilir. Bu nedenle, kişi bu tür durumlarda şirk ile iman arasında bir yerededir. İbâdîler bu konumu münafıklık olarak adlandırmışlardır. Onlara göre, bu üç kimlikten (Müslüman, müşrik ve münafık) birine sahip olan kişi, diğer iki kimlik ile kesinlikle vasıflanamaz. Bu yaklaşım, aynı anda birden fazla kimliğin taşınamayacağına dair katı bir tutumu ortaya koymaktadır.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'den delil getirmeyi ihmal etmeyen İbâdî âlimler, görüşlerini desteklemek için Ahzâb sûresindeki “*Allah münafık erkeklere ve münafık kadınlara, Allah'a şirk koşan erkeklere ve Allah'a şirk koşan kadınlara azap etmek; mü'min erkeklerin ve mü'min kadınların da tevbelerini kabul etmek için insana emaneti yüklemiştir.*”⁵ âyetini delil olarak kullanmışlardır. Onların bu yaklaşımı, kendileri açısından büyük günah işleyen kişinin iman ile şirk arasında bir mertebede bulunduğu görüşünü teyit etmektedir.

¹ el-Ahzâb 33/73.

² Daha detaylı açıklama için bk.: Cenâvünî, *Kitâbü'l-Vaz': Muhtasarun fi'l-Usûl ve'l-Fıkıh*.

³ Kılavuz, “Kuzey Afrika İbâdî Akidesi: Cenâvünî Örneği”, 40.

⁴ Ebû Ammâr Abdulkâfi, *el-Mûcez fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Funûn, 2013), 115.

⁵ el-Ahzâb 33/73.

İbâdîler ile Zeydîler arasında büyük günah işleyen kişiye dair yaklaşımlarda dikkate değer bir benzerlik bulunmaktadır. İbâdîlere göre, küfür çeşitleri arasında herhangi bir ara mertebe bulunmamaktadır. Bu, onların “La menzilete beyne’l-menzileteyni” (iki menzil arasında -yani iman ile küfür arasında- bir ara mertebe yoktur) ilkesine dayanmaktadır. Bu görüşlerini Resûlullah’tan rivâyet edilen, “Bir hırsız, mümin olduğu halde hırsızlık yapmaz. Zina eden bir kişi de mümin olduğu halde zina yapmaz.”¹ hadis-i şerifi ile delillendirmişlerdir. İbâdîlere göre, bu tür büyük günahları işleyen kişilere müşrik denilemeyeceği gibi, büyük günahları nedeniyle tam anlamıyla mümin de denilemez.² Bu sebeple, bu kişilere “kâfir” ya da “münafık” denilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu yaklaşım, onların büyük günah işleyen kişiye müşrik muamelesi yapmamalarını, ancak bu kişiyi tam anlamıyla mümin olarak da kabul etmemelerini ortaya koymaktadır. Bu görüşlerini desteklemek için İbâdî âlimler, “Onlar ne sizdendir ne de onlardandır.”³ âyetini delil olarak getirmişlerdir.

Kuzey Afrika İbâdî âlimlerinden Ettafeyyiş, bu konuda İbâdîlerin görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:

İman ile küfür arasında bir mertebe olmadığına inanırız. Bu yaklaşım, Mu‘tezile’nin “el-menzile beyne’l-menzileteyn” (iman ile küfür arasında bir mertebe) inancına açık bir itirazdır.⁴ Kuzey Afrika İbâdîleri, büyük günah işleyen kişinin iman ile küfür arasında (Kur’ân’da geçen vasıflardan beri olarak) bir konuma yerleştirilmesini doğru bulmazlar.

i- Allah’a itaatin tamamının tevhid, Allah’a isyanın tamamının şirk olduğunu savunanları tekfir ederiz.⁵ Bu görüşüyle Ettafeyyiş, Hâricî fırkalara olan itirazlarını net bir şekilde dile getirmektedir. İbâdîler, isyan (Allah’a şirk koşma dışında diğer büyük günahlar) eden bir kişinin mutlak anlamda müşrik olarak tanımlanamayacağını ifade etmektedirler.

ii- İmanın tamamının tevhid, küfrün tamamının şirk olduğunu savunanları tekfir ederiz. Ettafeyyiş bu görüşüyle, özellikle Mürcie’ye ait inançlara karşı çıktığını

¹ Buhari, “Kitâbu’l-Cenâiz”, No: 1180, Müslim, “Kitâbu’l-Îmân, No: 153.

² A‘veşt, *Dirâsât İslâmiyye fî Usulî’l-İbâdiyye*, 90.

³ Mücadele 58/14.

⁴ Şemmâhî’nin bu görüşleri “Dirâsât ani’l-İbâdiyye” içerisinde aynen aktarılmıştır. Detay için bk.: Nâmî, *Dirâsât ani’l-İbâdiyye*, 200.

⁵ Nâmî, *Dirâsât ani’l-İbâdiyye*, 199.

göstermektedir. İbâdîler, bu yaklaşımla iman ve küfür kavramlarını daha detaylı bir şekilde ele almışlardır.

iii- Büyük günahlardan sakınanların küçük günahlarının Allah tarafından bağışlanacağına, büyük günahların ise tövbe edilmeden ölünmesi durumunda kesinlikle affedilmeyeceğine inanırız.¹ Bu ifadeler, İbâdîlerin büyük günah meselesindeki görüşlerini açıkça ortaya koymaktadır. Ettafeyyîş'in bu açıklaması, İbâdîlerin ahiret ahkâmına dair bakış açısını da netleştirmektedir. Onların bu konudaki inançları Mu'tezile'nin bu konudaki inançlarıyla paralellik arz etmektedir.

Çağdaş İbâdî yazarlardan Muammer ise bu konuyu daha geniş bir perspektifle ele almış ve detaylı delillendirmeler yapmıştır. Âyet ve hadislerden verdiği örneklerle, mutedil İslâm fırkaları arasındaki temel farklılıkların daha çok lügavi ve lafzî farklılıklar olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu fırkalar aslında aynı anlama gelen farklı terimler kullanmaktadırlar. Örneğin, İbâdîler tevhid ehli bir kişiye “küfür” sıfatını atfettiklerinde, bununla nimet küfrünü kast etmektedirler. Mu'tezile fırkası aynı durumu “fısk” (fâsıklık) olarak adlandırırken, başka bir fırka bunu “âsi” şeklinde ifade etmektedir. Ancak bu farklı terminolojiler, özünde aynı anlamı ve hükmü içermektedir.² Bu anlayış tarzı, Kuzey Afrika İbâdîlerinin mutedil bir çizgide yer aldıklarını ve diğer fırkalarla ortak bir anlayış zemini oluşturmaya çalıştıklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

2.2.4.8. Velâyet-Berâet ve Vakf

Velâye (الولاية) kelimesi, luğat olarak yakınlık, destek, yardım etmek ve bir ihtiyacı gidermek gibi anlamlara gelir. Bu kavram, Arapça'da (ولي) “velî” kökünden türemiştir. Ayrıca, birine merhamet göstermek, dostluk etmek ve sevmek gibi anlamları da içermektedir.³ Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelimenin anlamına işaret eden pek çok âyet bulunmaktadır. Nitekim, Bakara sûresi'nde Yüce Allah, “Allah iman edenlerin velisidir (yardımcı)”⁴ buyurarak, velî kavramını iman edenlere yönelik bir yardım ve destek bağlamında kullanmıştır.⁵ Benzer şekilde, Muhammed sûresi'nde

¹ Şemmâhî'nin bu görüşleri “Dirâsât anî'l-İbâdiyye” içerisinde aynen akrarılmıştır. Detay için bk.: Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâdiyye*, 200.

² Muammer, *el-İbadiyye fî mevkibi't-tarih*, 89-92.

³ Cevherî, *es-Sihâh ve tâcü'l-lügat*, vly maddesi.

⁴ el-Bakara 2/257.

⁵ Muhammed Ettafeyyîş, *ez-Zehebu'l-hâlîsi'l-munevveh bi'l-ilmi'l-kâlis* (Sîb: Mektebetü'd-Dâmirî,

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “...Bu, Allah'ın iman edenlerin yardımcısı olması, inkâr edenlerin ise, hiçbir yardımcılarının bulunmamasından dolayıdır.”¹ Bu âyetlerde geçen “velî” kelimesi, Türkçedeki yardımcı kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

Vilâye-Velâyet kavramı, İbâdî literatürde Müslümanların birbirleriyle yardımlaşması ve dayanışması anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte, Yüce Allah’a kalpten muhabbet beslemek gibi derin bir anlamı da içinde barındırmaktadır. İbâdî itikadına göre velâyet, her Müslümanın üzerine vacip bir görevdir. Her bir Müslüman, diğer Müslüman kardeşleriyle dostluk kurmalı ve aralarındaki birliktelik bağını güçlendirmelidir. Eğer bir kimse bu ilkeyi ihlal eder, velâyeti reddeder ve Müslümanlarla dostluk ilişkisi kurmazsa, şirk günahına düşme riskiyle karşı karşıya kalır.² İbâdî bilginlere göre, sırf Allah için velâyet tesis etmek ve yine sırf Allah için buğz etmek, imanın temel esaslarından biridir. Bu prensibe inanmayıp yaşamayan bir kişinin imanından söz edilemez.³ Onlara göre Kur’ân-ı Kerîm’de bu duruma birçok âyette işaret edilmiştir. Özellikle Bakara sûresi’nin yüz yedinci⁴ âyeti ve Tevbe sûresi’nin üçüncü âyeti,⁵ bu anlayışı açıkça ifade etmektedir.

Velâyet, aynı zamanda şeriata uygun hareket etmek anlamına da gelmektedir. Allah Teâlâ, Âl-i İmran sûresi’nde “Allah’ın ipine sınıksız sarılın ki; ayrılmayasınız”⁶ buyurarak, Müslümanların Allah’ın dini üzere birleşmelerini emretmektedir. İbâdîlere göre bu âyet, Müslümanların Allah için birbirlerini dost edinmeleri ve Allah’ın emirlerine uygun olarak birlik ve beraberlik içinde hareket etmeleri gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁷

1998), 51

¹ Muhammed 47/11.

² Muhammed Ettafeyyîş, *ez-Zehebu'l-hâlisi'l-munevveh bi'l-ilmî'l-kâlis*, 51.

³ A’veşt, *Dirâsâtü'l-İslâmiyye fî usulî'l-İbâdiyye*, 99.

⁴ Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümrânlığı Allah’ındır. Sizin için Allah’tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır. Bakara, 2/107.

⁵ Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü, Allah’a ortak koşanlardan uzaktır. Eğer tövbe ederseniz, bu sizin için hayırlıdır. Ama yüz çevirirseniz, şunu iyi bilin ki, siz Allah’ı âciz bırakabilecek değilsiniz. İnkârcılara, elem dolu bir azabı müjdele! Tevbe, 9/3.

⁶ Âl-i İmran 3/103.

⁷ Ettafeyyîş, *ez-Zehebu'l-Hâlis el-Munevveh bi'l-İlmî el-Kâlis*, 36; A’veşt, *Dirâsât İslâmiyye fî Usulî'l-İbâdiyye*, 100.

İbâdîler açısından velâyet kavramı, farklı kısımlara ayrılmaktadır.¹ Bazı İbâdî yazarlar velâyeti dört kısma ayırırken, bazıları bu sayıyı yediye kadar çıkarmaktadırlar. Ancak biz burada, İbâdî kaynakların üzerinde ittifak ettiği dört temel kısım üzerinden velâyet çeşitlerini açıklamaya çalışacağız. Bu kısımlar şu şekildedir:

i- Velâyetü Cümleti'l-Müslimîn: İnsanoğlundan ve cinlerden yaşayan veya ölen, haberdar olunan ya da olunmayan tüm Müslümanları kapsayan bir dostluk ve dayanışma anlayışını ifade eder. Bu velâyette esas olan, dostluğun yalnızca Allah rızası için kurulmasıdır. Hiçbir dünyevî çıkar veya şahsî menfaatten kaynaklanan bir ilişki bu dostluk ilişkisine dahil edilmemelidir. Allah rızası gözetilmeksizin kurulan ilişkilerde velâyet kavramından söz edilemez.²

ii- Velâyetü'l-Ma'sûmîn: Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de masumiyet ve seçkinlik vasfıyla övdüğü ve Allah dostu olduklarını bildirdiği kimselere yönelik bir sevgi ve dostluk anlayışını ifade eder. Bu kimselerin cennetlik olduklarına iman etmek, İbâdî inancına göre farzdır. Onlara buğz etmek ya da onları reddetmek, Allah'a isyan olarak değerlendirilir.³ Bu velâyet sahipleri dört zümreden oluşmaktadır. Birinci zümre; peygamberler, resuller, Ashabü'l-Uhdud ve Kur'ân'da ismi geçen diğer topluluklardan meydana gelir. İkinci zümre; Kur'ân'da ismi açıkça zikredilen ya da dolaylı olarak işaret edilen fertlerden oluşur. Üçüncü zümre; Allah'ın dostu oldukları belirtilen kişilerdir. Dördüncü ve son zümre ise; Kur'ân'da Allah'ın sevgili kulları olarak zikredilen kadınlardan meydana gelir.⁴ Bu dört zümre içerisinde Firavun'un katlettiği sihirbazlar, Firavun ailesinden iman eden kişi gibi şahıslarla Kur'ân'da ismi açıkça zikredilmeyen, ancak fedakarlık ve teslimiyetleriyle öne çıkan kimseler de yer almaktadır.⁵

iii- Velâyetü'l-Beydâ: İmamdan uzaklaşmaya veya teberriye neden olacak herhangi bir günah ya da sıkıntı olmadıkça, İmam'a ve ona tabi olan büyük günah

¹ Muammer, *el-İbadiyye fî mevkibi't-tarih*, 126; Ahmet Bardak, "İbâdî Alimlerinden ibn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 763.

² Ebû Tahir b. İsmail b. Musâ Câtâlî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, thk. Bekellî Abdur-, Bekellî Abdurrahman b. Ömer (Gardâye, 1976), 46.

³ Câtâlî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 46; A'veşt, *Dirâsâtu'l-İslâmiyye fî usuli'l-İbâdiyye*, 100.

⁴ Câtâlî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 48.

⁵ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd (Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ Yahyâ b. al-Hayr al-Ğannāvunî)* İçerisinde, thk. Ebû İshak İbrahim, Ebû İshâk İbrahim Ettafeyyîş (Maskat: Mektebetü'l-İstikâme, ts.), 48.

işlememiş kimselere yönelik bir dostluk anlayışını ifade eder. Daha açık bir ifadeyle açıklamak gerekirse bu velâyet, imam'ın ve onun vezirinin, defterdarının, hazinedarının ve komutanlarının dostluğu anlamına gelir. İmamların velâyeti, diğer bir ifade ile imamlara dostluk, İbâdîler açısından büyük bir öneme sahiptir. İmamı tanımamak ya da onun vasıfları hakkında bilgi sahibi olmamak, İbâdî inancına göre caiz değildir. İmamın dinî ve siyasî otoritesini tanımamak, toplumsal ve itikadî birlik açısından ciddi bir problem olarak değerlendirilir.¹ İmamet konusu, ilerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

iv- Velâyetü'l-Hâss/Eşhâs: İsmi bilinen ve şahsen tanınan, Allah'ın emir ve yasaklarına tabi olan bir kimseye yönelik olan velâyeti ifade eder. Kişinin, böyle bir kimseyi tanıdıktan sonra ondan velâyeti sakınması İbâdî inancına göre caiz değildir. Bu durum, farz bir yükümlülüğten kaçınma anlamına gelir ve bu, kişinin hüsrana uğramasına neden olur.² İbâdî kaynaklarda, bir kimseye velâyetin vacip hale gelmesi için o kişide bulunması gereken dört özellik şu şekilde belirtilmiştir:

1. Kendisiyle muhatap olan kişilerin, onun sözlerinden ve davranışlarından hoşnut olması.
2. Onu gören Müslümanların, onun amel ve hareketlerinden rahatsızlık duymaması ve ondan memnuniyet duyması.
3. Hem şeriatın hükümlerine hem de gönül ve kalbin tasdikine uygun davranışlar sergilemesi.
4. İslâm dinine ve İbâdî yoluna uygun hareket etmesi.³

Bir kişide bu özelliklere şahit olan bir kimse için, o kişiye velâyet göstermek vacip hale gelir. Bu yükümlülüğün ihmal edilmesi, dinden çıkma tehlikesine kadar varabilecek ciddi sonuçlar doğurabilir. Velâyetü'l-Hâss, bireyin sosyal ve itikadî sorumluluklarını güçlendiren önemli bir kavram olarak da değerlendirilir.

¹ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd (Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ Yahyâ b. al-Hayr al-Ğannâvunî)* İçerisinde, 48; Cîâtî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 64; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usuli'l-fikh ve'l-ihtilâf*, 48.

² Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd (Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ Yahyâ b. al-Hayr al-Ğannâvunî)* İçerisinde, 48.

³ Ettafeyyîş, *ez-Zehebu'l-hâlisi'l-munevveh bi'l-ilmi'l-kâlis*, 35.

Berâet (البراءة), ise sözlükte uzaklaşma, beri olma ve kaçınma anlamlarında kullanılan bir kavramdır. İbâdiyye fırkası terminolojisinde ise velâyetin zıddını ifade eder. Berâet, kalben küfür ehlinden birine düşmanlık beslemek ve dil ile de onun hakkında olumsuz konuşmak anlamını ifade eder.¹ İbâdî âlimler, Allah Resûlü'nün birçok hadisinde kâfirlerden berî olmanın Allah'ın bir emri olduğunu ifade ettiğini belirtmiş ve her Müslümanın bu görevi yerine getirmesinin farz olduğunu dile getirmişlerdir.²

Velâyetle olduğu gibi, berâeti vacip olan dört farklı zümre bulunmaktadır:

i- Berâetü'l-Cümle: Dünyanın ilk zamanlarından günümüze kadar gelmiş geçmiş tüm kâfirlerden berî olmayı ifade eder. Kâfirin ölü ya da diri olması fark etmeksizin ondan berî olmak vaciptir. Bununla birlikte, İbâdiyye içinde, İbâdî olmayan diğer Müslümanlardan berî olma konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ancak genel olarak kabul gören görüş, nas ve delille küfrü kesin bir şekilde ispatlanamayan kimselere teberrînin caiz olmadığıdır.³

ii- Berâetü Ehli'l-Vaîd: Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de, kendisine karşı işledikleri günah ve isyanlarından dolayı cehennem azabıyla tehdit ettiği kimselerden berî olmayı ifade eder. Bu kişiler fertler ve topluluklar olarak ikiye ayrılmaktadır. Fertler arasında, Firavun, Hâmân, Nemrut ve Hz. Nuh'un eşi gibi Kur'ân'da isimleri açıkça zikredilen kişiler bulunur. Zümre olarak ise Nuh kavmi, Lut kavmi gibi, Allah'a isyan ettikleri açıkça belirtilen topluluklar kastedilir.⁴

iii- Berâetü min Eimmeti'l-Cevr ve men Tabe'ahum alâ Cevrihim: Zalim imamlar ve onların zalimliklerine rağmen onlara tabi olanlardan berî olmayı ifade eder. Bu sınıfa imam, vezir ve diğer yöneticiler dâhil edilmektedir. Bununla birlikte, halktan zalim imama tabi olanlar arasında, imanlarını koruyabilmek için inançlarını gizleyen (takiyye yapan) kimseler bulunabileceği göz önünde bulundurularak, halktan genel bir teberrî yapılmaz.⁵ İbâdî âlimlerinin bu görüşünün temelinde, Hâricîliğin başlangıcında

¹ A'Vest, *Dirâsâtu'l-İslâmiyye fî usuli'l-İbâdiyye*, 105.

² Cîtalî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 67.

³ Sabri Hizmetli, "İbâdilik'de Velâyet Berâet İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 195.

⁴ Cîtalî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 70.

⁵ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd (Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ Yahyâ b. al-Hayr al-Ğannāvunî)* İçerisinde, 101; Cîtalî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 72.

Ezarikâ'nın, zalim yöneticilere tabi olan yerlerden hicret etmeyi şart koşmasına karşı çıkan İbâdî-Sufrî âlimlerinin bu fikre karşı çıkışlar vardır. Bu âlimler, hicret etmemenin imana zarar vermeyeceğini savunmuşlar ve Ezarikâ'ya karşı çıkmışlardır. Bu anlayış İbâdî geleneğinde mühim bir yer tutmaktadır.¹

iv- Berâetü'l-Hâss: Küfür veya büyük günah işlediği bilinen herkesten berî olmayı ifade eder. Bu tür bir berâet, her bir Müslüman için farzdır. Berâeti terk etmek, Allah'a isyan anlamına gelir ve itikadın bozulmasına yol açar.²

el-Vukûf ise, bir kişi hakkında fikir belirtmeme, o kişinin velâyet veya berâet ehli olup olmadığına dair bir hüküm vermeden susma anlamına gelir. İbâdî âlimler, bu tutumu İsrâ sûresi'nin "*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.*"³ âyetiyle temellendirmektedirler. Bu yaklaşım tarzı, kesin bir bilginin bulunmadığı durumlarda ihtiyatlı davranmayı ve aceleyle hüküm vermekten kaçınmayı ifade eder.

Velâyet ve berâet kavramları, Kuzey Afrika İbâdî toplumu için büyük önem taşımaktadır. Bu kavramlar, onların mezhebî inanç esaslarından biri olmasının yanı sıra, toplumsal hayatı düzenleyici bir ilke olarak da işlev görmektedir. Bu önemi nedeniyle, İbâdîler tarih boyunca velâyet ve berâet üzerine birçok eser kaleme almışlardır.⁴ Velâyet ve berâet kavramları, İbâdî toplumunun itikadî kimliğini muhafaza etmesinde önemli bir rol oynamış ve topluluk içinde birlik ve düzenin sağlanmasına yardımcı olmuşlardır.

Bu inançları sayesinde İbâdîler, Kuzey Afrika'da azınlık olmalarına rağmen yüzyıllarca inançlarını ve öğretilerini bozmadan günümüze kadar taşıyabilmişlerdir. Özellikle Kitman dönemi olarak bilinen dönemde, bid'at'a bulaşanlar veya büyük günah işleyenler, bu ilkeler doğrultusunda toplumdan bir bakıma afaroz edilmiş ve böylece mezhebin temel yapısı korunabilmiştir.⁵ Bu mekanizma, İbâdî toplumunun iç bütünlüğünü ve inançlarını muhafaza etmesine imkan sağlamıştır. Velâyet ve berâet anlayışının, İbâdî toplumunun tarihî sürekliliği ve kimliğinin temel unsurları arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

¹ Detaylı bilgi için bk.: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 1-2/84.

² Cenâvunî, *Kitâbü'l-Vaz': Muhtasarun fi'l-Usûl ve'l-Fıkḥ*, 34.

³ İsrâ 17/36.

⁴ Cîtâlî, *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*, 80.

⁵ Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkibi't-tarih*, 126; Bardak, "İbâdî Alimlerinden ibn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", 763.

2.2.5. Kuzey Afrika İbâdîlerinde İmâmet Anlayışı

İm İmâmet kelimesi, sözlükte öne geçme anlamında kullanılan (إِمَامَة) fiilinin mastarı olup, insanların önüne geçerek onları yönetme anlamına gelir.¹ Hilâfet ve riyaset kavramları ise, her ne kadar lafız açısından imâmetten farklı olsalar da genel manada “Müslüman toplumun dinî ve dünyevî işlerini yürüten yönetici” anlamında aynı fonksiyonun icra edilmesine işaret eden kelimelerdir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* adlı eserinde imâmet kavramının, “ister doğru yol olsun ister yanlış yol olsun, insanları emri altında yöneten kimse” anlamına geldiğini belirtmektedir.²

Müslümanlar tarih boyunca devlet başkanlarına "halife", "imam" veya "emîrü'l-mü'minîn" sıfatlarını vermişlerdir. Bu lider, İslâm ümmetinin bel kemiğini teşkil eder. Öncelikli vazifesi, tebaasını adalet ve doğrulukla yönetmek ve düşman saldırılarına karşı korumaktır. İmâmet ve hilâfet meselesi, İslâm düşünce tarihinde çok yönlü, karmaşık ve geniş kapsamlı bir konu olarak öne çıkmıştır. Bu mesele, dindeki konumuyla, tarihî olaylarla olan bağlantısıyla, siyasî düşüncedeki önem ve ümmetin vahdetini korumadaki rolü gibi argümanlarla karşımıza çıkmaktadır.³ İbn Haldûn'un ifadesiyle imâmet, “dini muhafaza ve dünyevî yönetim açısından şariat sahibinin halifeliğidir.”⁴ Benzer şekilde, Mâverdî de imâmeti, “dini muhafaza ve dünyevî işlerin yürütülmesi açısından Hz. Peygamber'in halifeliği” olarak tanımlamaktadır.⁵ Her iki alim de, Hz. Peygamberden sonra Müslümanların işlerini yürüten kişinin imam olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu tanımlar ve değerlendirmeler ışığında, İslâm dünyasında imâmet kurumu, hem dinî hem de siyasî bir otorite olarak Müslümanların birliğini ve düzenini sağlamada temel bir rol üstlenmiştir.

Hilâfet meselesinden anlaşıldığı üzere, hilâfetin temel görevi öncelikli olarak dinin muhafazasını sağlamak ve ikinci olarak da Müslümanların dünyevî işlerini sevk ve idare etmektir. İmâmet kurumu veya imam olan kişi meşruiyetini İslâm şariatından alır. Buna binaen Müslüman ümmetin dünyevî ve uhrevî maslahatları için faaliyet gösterir.

¹ İbn Manzûr, "Emme", 12/23-25.

² İbn Manzûr, "Emme", 12/25.

³ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, 9/244.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvahid Vaffî (Kâhire: 1401), 176.

⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Ahmed Cad (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 15.

İmâmet meselesi, Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından hemen sonra Müslümanlar arasında siyasî tartışmaların merkezinde yer alan ana problemlerden biri olmuştur.¹ Bunun temel nedeni, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendisinden sonra Müslümanların yönetim biçimine dair bir sistem önermemesi ve bir imam ya da halife tayin etmemesidir. Hz. Peygamberin vefat etmesinden hemen sonra sahâbe arasında, Müslümanların işlerini yürütecek kişinin kim olacağına dair ilk tartışmalar başlamıştır.² Bu tartışmalar sonucunda ümmetin ittifakıyla Hz. Ebû Bekir (r.a.), müzakere yoluyla sahabiler tarafından halife olarak seçilmiştir.³

Hz. Ebû Bekir'in vefatının ardından, ilk halifenin tavsiye etmesiyle Hz. Ömer (r.a.) ikinci halife olarak seçilmiştir.⁴ Daha sonra şuranın seçimiyle üçüncü halife olarak Hz. Osman (r.a.) seçilmiş, ancak onun hilâfeti dönemindeki bazı siyasî ve sosyal anlaşmazlıklar Müslümanlar arasında büyük görüş ayrılıklarına neden olmuştur.⁵ Muhalifler tarafından Hz. Osman'ın evi kuşatılmış ve bu esnada Hz. Osman şehit edilmiştir. Hz. Osman'ın ardından, sahabiler tarafından Hz. Ali (r.a.) halife olarak seçilmiştir. Ancak bu dönemde Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr (r.ahm) gibi sahâbilerin, daha sonra ise Muâviye'nin karşı çıkmasıyla Müslümanlar arasında Cemel ve Siffin savaşları vuku bulmuştur. Bu savaşlar, sonuçları günümüze kadar ulaşan etkiler bırakmıştır. Ennihâyetinde, Muâviye yönetimi ele geçirerek hilâfeti babadan oğula geçen bir saltanat sistemine dönüştürmüştür.⁶

İslâm mezhepleri, imamın tayini konusunda iki ana görüşe sahiptirler. İlk görüşe göre, imam tayini nass (ilahi emir) ve peygamberin bizzat belirlemesi ile gerçekleşir.⁷ Bu görüşe sahip olanlara göre, Hz. Muhammed (s.a.s.), Allah Teâlâ'nın emriyle Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam olarak tayin etmiştir. Bu görüşün temsilcileri, Zeydiyye hariç tüm Şîî gruplardır.⁸

¹ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 46.

² Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 46-47.

³ İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, 3/96.

⁴ Detaylı bilgi için bk.: İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-kübrâ*, 3/200.

⁵ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 456; Adnan Demircan, *Hz. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 50.

⁶ Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 72.

⁷ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 50.

⁸ Detaylı bilgi için bk.: Hasan b. Musa Nebbahtî, *Firaku's-Şîa*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Necef, 1355), 17-21; Cansu Kaymal, "Şîa'da İmâmet Meselesi ve Egemenlik", *Bilecik Şeyh Edebali*

Müslümanların büyük çoğunluğunun savunduğu ikinci görüş ise, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kendisinden sonra bir imam ya da halife tayin etmediği ve bu konuyu Müslümanların şûra yoluyla belirlemesine bıraktığı yönündedir. Bu fikri savunanlar, Ehl-i Sünnet, Hâricîler, Mu'tezile ve Mürcie mezhepleridir.¹ Bu ikinci görüş sahipleri, İslâm ümmetinin çok büyük bir çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu iki farklı yaklaşım, İslâm dünyasında hilâfet ve imâmet anlayışının temellerini oluşturmuş ve mezheplerin ayrışmalarındaki ana nedenlerden biri olmuştur.²

İmâmet meselesi, Müslümanların dünya ve ahiret işlerinin düzenlenmesi açısından büyük bir önem taşıdığı için, Hâricîlik'in Necâdât fırkası dışında tüm İslâm mezhepleri bu kurumun gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir.³ Ancak Necâdât fırkasının bu görüşüne şiddetle karşı çıkan İbn Hazm'a göre, Müslümanların işlerini yürütmek ve Allah'ın şeriatını uygulamak için bir imamın varlığı hem aklen hem de naklen zaruridir. İbn Hazm, bu gerekliliğin yerine getirilmemesi durumunda toplumun düzeninin bozulacağını ve kaosun hakim olacağını ifade etmiştir.⁴

Bir imam seçmenin vacip olduğunu savunan görüş sahiplerine göre, bu gereklilik bir farz-ı kifâyedir. Yerine getirilmediği takdirde ümmetin tamamı bundan mesuldür. Bu durumda, tüm toplum günahkar sayılır ve bu günahın cezası, her bireyin sorumlu olduğu bir farz-ı ayn'ın terkedilmesinden kaynaklanan cezadan daha büyük bir cezadır. Ancak, Necâdât ve Mu'tezile'den bir grubun iddia ettiği gibi, eğer imâmetin varlığı yalnızca caiz bir durum olarak kabul edilirse, bu takdirde imamın yokluğu, Şâri'in (yasayı koyan) bir hüküm belirlemediği diğer mübah durumlar gibi olur. Bu durumda, imâmetin yokluğundan dolayı herhangi bir ceza da gerekmez.⁵

İmam Mâverdî, bu konuda şunları ifade etmektedir: "Eğer imâmetin vacip olduğu kesinleşirse, bu cihat ve ilim talebi gibi farz-ı kifâye olarak kabul edilir. Eğer

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2/1 (2015), 172; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93-118.

¹ Detaylı bilgi için bk.: Sa'duddin Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1988), 95; Maksut Çetin, *Maturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 44.

² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 46.

³ Ebu Muhammed Ali bin Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/150.

⁴ İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3/152.

⁵ Hasan Mehdî, *İbâdiyye neş'etuha ve akâiduha*, 75.

toplumda bu işe ehil olan bir veya birkaç kişi bu sorumluluğu üstlenirse, bu durumda görev bütün toplumdan düşer. Ancak, bu vazifeyi üstlenecek kimse bulunamazsa, insanlar iki gruba ayrılır: Birinci grup, Müslümanları yönetecek yöneticiyi seçme yetkisine sahip olan ehl-i ihtiyar (seçim ehli); ikinci grup ise, Müslüman toplumu yönetmek için hükümet yetkisini alacak olan imam adaylarıdır. Bu iki grup dışında kalan kişilere, imâmetin gecikmesinden dolayı herhangi bir günah veya sorumluluk yoktur.”¹

2.2.5.1. Kuzey Afrika İbâdî Anlayışında İmâmet

İbâdîler’e İbâdîler’e göre imâmet, riâset ve hilâfet kavramları lafız olarak farklılık gösterse de genel anlam itibarıyla aynı şeyi ifade ederler.² Kuzey Afrika İbâdîleri, imâmete büyük bir önem vermektedirler. Nitekim bu mezheb, imâmet meselesi etrafında ortaya çıkan tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İbâdîler’in düşüncesine göre, imâmetin düzelmesi ümmetin de düzelmesine, bozulması ise ümmetin de bozulmasına sebep olur. Bu yaklaşım, imâmete verilen önemin yanı sıra, ayrıca imamın âdil ve sâlih bir kişi olması gerektiğine de işaret etmektedir. Yeteneksiz ve yozlaşmış bir imamın toplumu da yozlaştıracığı düşüncesinden hareketle, toplumun böyle bir imamı azletmesinin gerekliliği de ortaya konulmuş ve kabul edilmiştir.³

İbâdî âlimlerinden Eттаfeyyiş, imâmeti, dinî emirlerin uygulanması ve Müslümanların korunması, yani dünyevî ve uhrevî işlerin tek bir kişinin uhdesinde toplanması olarak tanımlamaktadır.⁴ Bu tanım, Ehl-i Sünnet’in imâmet tanımıyla da büyük ölçüde örtüşmektedir.

Kuzey Afrika İbâdîleri, diğer fırkalara nazaran erken bir dönemde devlet kurma imkânı bulmuşlardır. Bu durum, onların siyasî düşüncelerini uygulama ve geliştirme fırsatı elde etmelerini sağlamıştır.⁵ İbâdîler’in selefleri olarak kabul edilen Muhakkime grubu, Tahkîm meselesi bağlamında "imâmetin zarurî olmadığı" tezini savunmuş olsa da,⁶ İbâdîler, gerek Basra’da gerek Kuzey Afrika’daki hizipleşme dönemlerinde imam

¹ Mâverîdî, *el-Ahkâmu’s-sultaniyye*, 25.

² Bu‘cile, *el-İslâmu’l-Hâricî*, 170-171.

³ Bu‘cile, *el-İslâmu’l-Hâricî*, 171.

⁴ Eттаfeyyiş, *Şerhu Akîdeti’t-Tevhîd*, 437.

⁵ Zekerîyya b. Halîfe Mahrîmî, *el-İbâdiyye* (Behlan, 2005), 9-24.

⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 136-137.

seçimini asla ihmal etmemişlerdir. İbâdîler, imâmete verdikleri bu önemi, kendilerini diğer mezheplerden ayıran temel bir özellik olarak ifade etmektedirler.¹

İbâdîler'e göre, her bir Müslüman imam olma hakkına sahiptir. Bu vazife, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ashabının, ailesinin veya kabilesinin özel bir mülkü ve hakkı değildir. Onlar; Ehl-i Beyt'in, Resûlullah'ın ailesi olarak faziletli bir konuma sahip olmasına rağmen, imâmetin yalnızca onlara özgü bir hak olmadığı görüşündedirler. Onlara göre imamlar, halkın seçimiyle iş başına gelmelidirler.

İbâdîleri'nin imâmete dair bakış açısı, ılımlı denebilecek bir seviyededir. Onlara göre, imâmet sadece Kureyş kabilesine ait olmayıp, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun yaşayan, doğru ve adaletli olan her Müslüman'ın hakkıdır. Bu anlayışlarını desteklemek için Hucurât sûresi'nin 13. âyetini delil olarak kullanırlar: "Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır"² Bu sebeple İbâdî anlayışında, imam olmanın temel ilkeleri ahlâk ve takvâdır. Kureyşlilik ve Hâşimîlik ise reddedilmiştir. İbâdîler, bu ilkeleri teoride savundukları gibi, pratikte de uygulamışlardır. Farklı milletlerden ve renklerden olan kişilerin imâmet makamına gelebilmesi, bu yaklaşımlarının somut bir örneğidir.³ İbâdîlerin bu tutumu, onların toplumsal adalet ve eşitlik anlayışlarını yansıtmaları açısından dikkat çekicidir.

2.2.5.2. Kuzey Afrika İbâdîleri Arasında İmâmetle İlgili İhtilaflar

İbâdîler İbâdîler, Kuzey Afrika'ya yerleştikten kısa bir süre sonra devlet kurma başarısını elde etmişlerdir. İlk imam Abdurrahman b. Rüstem döneminde kurumsallaşma sağlanmış ve Cabîr b. Zeyd'den Ebû Müslim b. Ebî Kerîme'ye kadar teorik olarak anlatılan öğretiler bu aşamada uygulanma imkânı bulmuştur. Abdurrahman'ın vefatından sonra, oğlu Abdulvehhâp, Abdurrahman tarafından belirlenen bir şura heyeti tarafından imam olarak tayin edilmiştir. Ancak bu süreçte şura heyetinden İbn Fendî, imametın saltanata dönüştüğünü iddia ederek Abdulvehhâp'a isyan etmiştir. Nükkâriyye olarak da adlandırılan bu isyan, Kuzey Afrika İbâdîleri arasında imâmet meselesi etrafında ortaya çıkan ilk ihtilaf ve isyan olmuştur. Bu olay, "imamın belirlenmesi meselesi"nin Kuzey Afrika İbâdîleri arasında

¹ Bu'cile, *el-İslâmu'l-Hâricî*, 172.

² Hucurât, 49/13.

³ Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi*, 103.

ana tartışma konusu haline gelmesine yol açmıştır.¹

Nükkâriyye hareketi ile birlikte, Kuzey Afrika'daki İbâdîler arasında imâmet meselesi etrafındaki tartışmalar yeniden alevlenmiştir. Daha önceki dönemlerde de görüldüğü gibi, bu konuda kendilerinden fetva istenen Basra İbâdîleri, mevcut düzeni koruma amacıyla Abdulvehhâp'ın imametinin geçerli olduğunu ilan etmişlerdir. Bu fetva ile birlikte imâmet, dinî ve itikadî bir meseleye dönüşmüş, bir bakıma böyle bir durumun inkârı kişinin küfrüne delil olarak kabul edilmiştir. Buna binaen, Abdulvehhâp'ın imâmetini kabul etmek ve Nükkârîler'den beri olduğunu ilan etmek Kuzey Afrika İbâdîleri için bir itikadî zorunluluk haline gelmiştir.²

İbâdîlerin teorik olarak bu meselede İslâm mezhepleri arasında günümüz demokrasine yakın bir anlayışa sahip oldukları kabul edilmiştir. Ancak pratikte kendileri de eleştirdikleri durumların uygulayıcısı hâline gelmişlerdir. Şiîlerin yaşadığı siyasî ve toplumsal problemler nasıl imâmeti itikadî bir mesele hâline getirmişse, aynı durum Kuzey Afrika'da imâmeti pratikte uygulamaya çalışan İbâdîler'in de başına gelmiştir. İmâmet, eleştirdikleri Emevî iktidarına benzer bir şekilde, babadan oğula geçen bir saltanat haline dönüşmüştür.³

İbâdîler teoride, Şiâ'dan ve Ehl-i Sünnet'ten daha çoğulcuve eşitlikçi bir imâmet anlayışını savunmuş ve ortaya koymuşlardır. Bu bakış açısıyla, toplumda sosyal eşitlik ilkesine diğer mezheplere nazaran daha fazla önem verdikleri söylenebilir. Onlara göre, herhangi bir Müslüman, Arap, Kureyşli veya Ehl-i Beyt mensubu olmadan bağımsız olarak halife seçilebilir.⁴ Ancak teorideki bu anlayış, pratikte uygulanamamıştır. Kuzey Afrika'da yaklaşık yüz otuz yıl hüküm süren İbâdî Rüstemîler, teoride iddia ettikleri uygulamanın aksine imâmeti babadan oğula geçen bir yönetim biçimi olarak uygulamışlardır. Bu durum, İbâdîlerin teorik öğretileri ile pratik uygulamaları arasındaki çelişkiyi gözler önüne sermektedir.

2.2.5.3. Kuzey Afrika İbâdîlerinde İmâmetin İlanı ve İmâmet Şartları

İbâdîlere göre imâmın tayini, vazgeçilmez bir zorunluluk (vücubiyet) olmasına

¹ el-Munsif Kucâ, *Târihu 'l-İbâdîyyeti 'd-dinî ve 's-siyasî* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'l-Kitab, 2014), 80.

² Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi*, 125.

³ Benras, *Kuzey Afrika İbâdîliği ve İmâmet Düşüncesi*, 125.

⁴ Özkuyumcu, "Rüstemîler", 35/296.

rağmen, imâmın ilan edilebilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, İbâdî âlimler hem imamda bulunması gereken nitelikleri hem de imamın topluma ilan edilmesi için İbâdî toplumda bulunması gereken yeterlilikleri belirlemişlerdir. Onlara göre bu şartlar yerine getirilmeden imam seçilecek kişinin ilan edilmesi mümkün değildir.¹

İbâdîlerde yönetimin mahiyeti, içinde bulunulan şartlara ve durumlara bağlı olarak farklılıklar göstermektedir. Toplamda dört farklı imâmet türü bulunmakta ve bunlar, mevcut şartlara göre tercih edilerek uygulanmaktadır. İmâmet çeşitleri üzerinde gelecek bölümde detaylı olarak durulacaktır. Burada ele alınacak olan şartlar, özellikle zahir imâmet için gereklilik arz eden şartlardır.

Hicri beşinci yüzyıl İbâdî âlimlerinden Ebû İshâk Hadramî'ye (ö. 475-500) göre, imâmeti açıktan ilan edebilmek için öncelikle İbâdî cemaati, batıl ehline karşı üstünlük sağlayabileceğine dair güçlü bir inanca sahip olmalıdır. Bu, zahir imâmetin ilk şartı olarak kabul edilmektedir. İkinci şart, âkıl baliğ olmuş en az kırk kişinin varlığıdır. Ancak bu sayı, en az olması gereken kişi sayısını ifade etmekte olup, karşılarındaki topluluğa üstünlük sağlayabilecek sayıya ulaşmalıdır. Bu konuda, İbâdîler “Şimdi Allah sizdeki zayıflığı bildi. O zaman sizin metanetli yüz kişiniz onların iki yüz kişisini mağlup eder. Eğer sizden metanetli bin kişi olursa, onların iki binini mağlup eder.”² âyetini referans olarak alırlar. Üçüncü şart ise, topluma İslâmî ilimleri öğretebilecek en az altı veya daha fazla ilim ehlinin bulunmasıdır. Bu üç şartın bir araya gelmesi durumunda, imamın seçilerek ilan edilmesi İbâdîler için vacip hale gelmektedir. Bu şartlar, İbâdîlerin imamet anlayışında teorik ve pratik uygulamaların temelini oluşturmaktadır.³

İbâdî âlimlerinden Ettafeyyîş, devletin kurulmasından önce imâmetin ilan edilebilmesi için yerine getirilmesi gereken dört temel hazırlık şartı belirlemiştir. Bu şartlar, devletin ilanından önce düşmana karşı yeterli düzeyde bir mücadele yürütebilmek ve daha büyük sıkıntıları önlemek açısından önemlidir. Aksi halde devlet ilanı caiz kabul edilmemektedir. Ettafeyyîş'in belirlediği şartların birincisi, kuvvetin

¹ Addûn Cehlân, *el-Fikru's-Siyasî inde'l-İbâdîyye min hilali ârâi eş-Şeyh Muhammed bin Yûsuf Ettafeyyîş* (Gardâye: Cem'iyetu't-Türâs, 1990), 81.

² Enfal, 8/66.

³ Abdurrahman b. Muhammed b. Nebhan el-Harusî, *Muhtasaru'l-Hisal ed-dırase ve't-tahkîk* (Ehl-i Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 257.

simgesi olan silahtır. Silah olmaksızın İbâdî toplumu hem düşmandan kendisini koruyamaz hem de iç düzenini sağlayamaz. Silahlarla donatılmış bir ordu, ancak bu şartı sağladıktan sonra zuhur edebilir. İkinci şart, zamana ve durumlara göre değişen, ulaşım araçları gibi alet ve edevatın yeterli miktarda hazırlanmış olmasıdır. Geçmişte ulaşım için hayvanlar bu işi görürken, günümüzde teknolojik alet ve araçlar bu kategoriye dahildir. Ettafeyyiş bu gerekliliği “Kura” terimiyle ifade etmektedir. Üçüncü şart ise, kültürlü bir devletin temeli olan ilimdir. İlim, devlette insan aklıyla eşdeğer bir işlev görmektedir. Devlet, ehil âlimlerin varlığı olmaksızın var olamaz. Dördüncü ve son şart ise, yeterli miktarda mal ve paranın bulunmasıdır. Bu, devletin işlerini düzenli ve kaliteli bir şekilde yürütebilmesi açısından gereklidir.¹ Bu dört şart, devlet ilanından önce tamamlanmalıdır. Düşmanla yeterli düzeyde mücadele edecek kaynaklar elde edilmeden bir devletin ilan edilmesi İbâdîler tarafından uygun görülmemiştir.

İbâdîler, imamın seçilebilmesi için gerekli olan bu şartları sağladıktan sonra, imam olacak kişide de bazı nitelikler ararlar. İmamın şahsında taşınması gereken şartlar da şu şekilde belirtilmiştir:

i. Akıl bâliğ olmalı: İmam olacak kişinin reşit olması gerekmektedir. Yani hukukî sorumluluğu taşıyabilecek bir yaşta olması gerekiyor.

ii. İbâdî itikadına sahip olmalı: Adayın İbâdî mezhebine bağlı olması zorunludur.

iii. Velâyet ehlinin biatını almış olmalı: İmam, toplumun temsilcilerinin desteğini kazanmalıdır.

vi. Yönetime engel teşkil eden bir özre sahip olmamalı: Tamamen kör, sağır veya dilsiz gibi yönetimle ilgili görevlerini yerine getirmesine mani olacak fiziksel engelleri bulunmamalıdır.

v. Arapça bilmeli: İmamın Arapçaya hâkim olması gerekmektedir.

¹ Ettafeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-Tevhîd*, 436; Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecu'd-da've 'inde'l-İbâdiyye* (Maskat: Dâru Nâsır, 2015), 245; Cehlân, *el-Fikru's-Siyasî inde'l-İbâdiyye min hilali ârâi eş-Şeyh Muhammed bin Yûsuf Ettafeyyiş*, 82.

vi. Takva ve adalet sahibi olmalı: İmam, ahlakî üstünlük ve adalet vasıflarına sahip olmalıdır.

vii. Had ve celde cezasına neden olan büyük günah işlememiş olmalı: İmamın, geçmişinde toplum nezdinde büyük suç kabul edilen davranışları bulunmamalıdır. Bu şartları eksiksiz taşıyan bir kişi, İbâdî toplumu için imam olma potansiyeline sahip biri olarak kabul edilir.¹

Kadının imam olabilmesi konusunda ise İbâdî kaynaklarda açık bir yasaklama veya bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak İbâdî tarihindeki bazı örnekler İbâdîlerin, kadınların liderlik yapabileceklerini mümkün gördüklerini ortaya koymaktadır. Örneğin, İbâdî imam Ebü'l-Hattâb'ın Abbâsîler tarafından öldürülmesi sonrası İbâdî ordusunu toparlayan ve Abbâsî kuvvetlerini mağlup eden bir kadın olan Mesleme, bu konuda dikkat çekicidir. Ayrıca, Abdulvehhâp zamanında gerçekleşen Halef b. Semh isyanında bir kadın arabuluculuk yaparak iki taraf arasında uzlaşmayı sağlamış ve İbâdîler'in büyük takdirini kazanmıştır.² Bu örnekler ve İbâdî âlimlerin kadının imâmetini açıkça reddetmemiş olmaları, kadınların da imam olabilecekleri sonucuna varmamızı mümkün kılmaktadır.

2.2.5.4. Kuzey Afrika İbâdîler'inde İmâmet Çeşitleri

İbâdîler, tarih boyunca bulundukları coğrafyalarda genellikle azınlık durumunda kalmış ve çoğunluk tarafından muhalif bir grup olarak görülmüşlerdir. İslâm topraklarını yöneten ana akımların gölgesinde kalan İbâdîler, bu muhaliflik dolayısıyla mezhebi kimliklerini ve ilkelerini koruma yolları aramışlardır. Bu düşünsel arayış neticesinde, İbâdîler'in "mesâlikü'd-din" olarak adlandırdıkları ve şartlara göre değişebilen dört farklı yönetim şekli geliştirdikleri görülmektedir. Bu yönetim şekilleri; Kitmân İmamlığı, Şurât İmamlığı, Difa' İmamlığı ve Zuhur İmamlığı'dır. Her bir imamlık türü, kendine özgü ilan edilme şartları ve uygulanma şartlarına sahiptir.

İbâdîler, bu yönetim şekillerini tarih boyunca yaşadıkları olaylar ve elde ettikleri tecrübeler ışığında geliştirmişlerdir. Örneğin, Kitmân imâmeti için Hz.

¹ Züheyr Tağlât, "el-İmâmetu'l-İbâdiyye", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 94/267; İbrahim Bekir Behhâz, "Şurûtu'l-İmâme inde'r-Rüstemiyyin", *Gardâye Üniversitesi Mecelletü el-Vehat li'l-Buhusi ve'd-Dirasât* 18 (2013), 129.

² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, 1/179; Bu'cile, *el-İslâmu'l-Hâricî*, 240.

Muhammed'in Mekke dönemindeki gizli daveti ve Cabîr b. Zeyd ile Ebû Ubeyde'nin durumları model alınmıştır. Zuhur İmâmeti için Hz. Muhammed'in hicret sonrası Medine'deki durumu ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yönetimleri örnek alınmıştır. Difa' İmâmeti için ise Nehrevân ehli arasında Vehb er-Râsibî ve Ebû Bilâl Mirdâs'ın durumları göz önünde bulundurulmuştur.¹ İbâdîler'in tarih boyunca bu çözüm yollarını benimsemeleri, mezheplerinin günümüze kadar varlığını sürdürebilmelerini sağlayan en önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Kitmân imâmeti, İbâdîler'in en zayıf olduğu zamandaki imamlık türüdür. Bu aşamada, İbâdî cemaati tüm faaliyetlerini tamamen gizli bir şekilde yürütür ve gerektiğinde takiiye yöntemine başvurur. Bu süreçte faaliyetler, dikkat çekmeyen hayır kurumları, dinî cemaatler ve silahsız toplumsal yapılar üzerinden sürdürülür. İbâdî mezhebinin günümüze kadar varlığını devam ettirebilmesini sağlayan en önemli siyasî düşünce bu imamlık türü olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan, Kitmân imâmeti, diğer Hâricî gruplar ile İbâdîyye arasında siyasî açıdan en önemli fark olarak öne çıkmaktadır. İbâdîler, tarih boyunca varlıklarının tehdit altında olduğunu hissettiklerinde Kitmân İmâmeti'ne başvurmuşlardır.²

Bu aşamada İbâdî cemaati, cezaî müeyyide gerektiren durumlarla uğraşmaktan kaçınır ve bu tür meseleleri içinde bulundukları toplumun kanunlarına bırakır. Bunun yerine İbâdîler, daha çok kendi cemaatlerini eğitme, İbâdî itikadını yayma ve başka coğrafyalarla bağlantılar kurma gibi faaliyetlere odaklanırlar.³ Örneğin, İbâdîler'in Kuzey Afrika'ya yerleşmesi, Kitmân imâmeti döneminde Ebû Ubeyde Muslim b. Ebî Kerîme'nin faaliyetleri sayesinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde İbâdîler, toplum içinde dikkat çekmeden varlıklarını sürdürmüş ve mezhebin yayılmasını sağlamışlardır.

Şurât imâmeti, canlarını ve mallarını Allah yolunda satanların liderliği anlamına gelir. İstilahî olarak bu, Allah yolunda kırk veya daha fazla kişinin ahireti dünya karşılığında satın alarak dünyalıkları terk etmeleri anlamında kullanılır. Bu şekildeki imâmet türünde, ölüm korkusu taşımadan “emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker” doğrultusunda mücadele etmek temel bir ilkedir. İbâdîler, bu terimi Bakara

¹ Bu'cile, *el-İslâmu'l-Hâricî*, 209.

² Muhammed Belhâc, *el-Mecmuatü'l-İbâdîyye fî şimâli İfrikîya min hılâli Kütübî'n-Nevazıl*, ts., 102; Tağlât, “el-İmâmetu'l-İbâdîyye”, 96/269.

³ Ettafeyyîş, *Şerhu'n-Nil ve Şifâu'l-'Alîl*, 6/117.

sûresi'ndeki "İnsanlardan öylesi vardır ki Allah'ın rızasını kazanmak için kendilerini feda ederler"¹ âyetinden almışlardır. Âyette geçen "şurât" (satanlar) kelimesi, bu anlayışı benimseyen İbâdîler için bir kimlik tanımlayıcı olmuştur. Bu imamet türüne geçildiğinde, İbâdîler kendilerine Şârî adı verdikleri bir imam belirler ve bu imama, cihad ve savaş amacıyla sonuna kadar bağlılık yemini ederler.² Şurât imamı olarak seçilen kişinin belirli bir mekânı bulunmaz ve bu kişi yaşamını tamamen mücadeleye adanmak zorundadır. Şurât imamı, canını Allah'a adadığı için ölüm korkusu taşımaz ve takiiyeye de başvuramaz. Bu durum, ya başarıya ulaşana kadar ya da ölümle sonuçlanıncaya kadar devam eder. İbâdîler, bu imâmet türüne Ebû Bilâl Mirdâs'ın hayatını örnek olarak göstermektedirler.³

Difa' imâmeti ise savunma imâmeti anlamına gelir ve İbâdîler için Zuhur İmâmeti'nin bir alt derecesi olarak değerlendirilir. Bu imâmet türü, düşman hâkimiyeti altında bulunma ya da saldırı karşısında zayıflık yaşanması durumunda uygulanır. Difa' İmâmeti'nin ilan edilebilmesi için belirli şartların meydana gelmesi gerekir.

Bu şartların birincisi, zorba bir liderin İbâdî cemaat içinde imameti zorla ele geçirmesi ya da dışarıdan bir düşmanın yönetimi ele alması durumudur. İkincisi, İbâdî cemaatin biatiyle başa geçen bir imamın şeriatten sapmasıdır. Bu durumda, toplum içinde bozulma ve fitne baş gösterir. Şeriatten sapma durumunda, imam önce uyarılır; eğer hatasında ısrar ederse, ona karşı çıkılır.⁴ Bu iki durumdan birinin gerçekleşmesi halinde İbâdîler, Difa' imamı adını verdikleri bir imam seçerek mücadele başlatırlar.⁵ Bu imâmet türü, savunma imametini neden olan şartları ortadan kaldırmayı amaçlar. Difa' imâmeti, bir tür geçici çözüm ve direniş stratejisi olarak işlev görür ve mevcut tehdiye karşı İbâdî toplumunu korumayı hedefler. Şurât ve Difa' imâmet türleri, İbâdîler'in tarih boyunca içinde bulundukları sosyal ve siyasî şartlara uyum sağlamak için geliştirdikleri dinamik yönetim anlayışının birer tezahürüdürler.

Zuhur imâmeti, açık yönetim veya açık devlet başkanlığı anlamına gelir. Bu, İbâdî toplumunun Hz. Muhammed'in hicretten sonra Medine'de yaptığı gibi kendi

¹ Bakara 2/207.

² Nâsır, *Menhecu'd-da 've 'inde'l-İbâdiyye*, 256.

³ Nâsır, *Menhecu'd-da 've 'inde'l-İbâdiyye*, 257.

⁴ Ebû'l-Abbâs Şemmâhî - Ebu Süleyman Davud b. İbrahim Tülâtî, *Mukaddimetu't-tevhîd ve şurûhuha*, çev. Ebu Hafs Ömer b. Cümey' (Londra: Dâru'l-Hikma, 2016), 70.

⁵ Ettafeyyîş, *Şerhu'n-Nil ve Şifâu'l-'Alil*, 14/309.

devletini kurması demektir. Bu imâmet biçimi, imâmet çeşitleri arasında en önemli ve ideal olarak görülen yönetim şeklidir.¹ Bu tür bir imâmette, İbâdîler artık devletleşmiş oldukları için tüm faaliyetlerini açık bir şekilde yürütebilirler. Rüstemî İbâdî Devleti, bu imâmet türünün en bariz bir örneği olarak tarih sahnesinde yer almıştır.²

Zahir imâmet, İbâdî toplumu için en ideal yönetim şekli olarak kabul edilir ve ulaşılmak istenen nihai bir hedef olarak görülür. Bu nedenle, İbâdî âlimler bu konu üzerine çokça eser kaleme almışlardır. Bu eserlerde, zahir imâmetin şartları, ilan edilme süreçleri ve uygulanma esasları detaylı bir şekilde ele alınmıştır.³

İbâdî toplulukta, zuhur imâmetinin ilan edilmesi için gereken şartların oluştuğuna dair genel bir kanaat oluştuğunda, imâmetin izhar edilmesi toplum üzerine vacip hale gelir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, zahir imâmetin ilan edilebilmesi için gereken temel şartlar şunlardır:

Düşmanla mücadele edebilecek kadar silahın bulunması: Toplumun kendini koruyabilmesi ve dış tehditlere karşı koyabilmesi için yeterli düzeyde silahlanması gerekir.

Yeterli miktarda malın temin edilmesi: Devletin sürdürülebilirliğini sağlamak ve gerekli düzenlemeleri yapabilmek için malzeme ve ekonomik kaynaklar sağlanmalıdır.

Kura‘ (malzeme): Zamanın şartlarına uygun olarak ulaşım araçları, teknolojik gereçler veya diğer gerekli altyapı kaynaklarının temin edilmesi gerekir.

İlim: Toplumun liderlik ve yönetime dair bilgi birikimine sahip olması ve bu bilgiyi uygulayabilecek ehil âlimlerin varlığı şarttır.⁴

Bu şartların oluşumu, zahir imâmetin ilanını mümkün kılar ve İbâdî toplumu için dinî bir zorunluluk haline getirir. Buradan hareketle zahir imâmetin İbâdî toplumun bağımsız bir yönetim kurarak hem iç düzenini sağlaması hem de dış

¹ Carl Brockelman, *Târihu'l-Edebi'l-Mağrib*, çev. A. Neccâr (Kahire, 1974), 37161; Nâsir, *Menhecu'd-Da've 'inde'l-İbâdiyye*, 77.

² Adam Gaiser, *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions* (New York: Oxford University Press, 2010), 19.

³ Detaylı bilgi için bk.: Abdulkâfi, *el-Mûcez fî ilmi'l-Kelâm*.

⁴ Ettafeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-Tevhîd*, 436.

tehditlere karşı kendini koruması için ideal bir yönetim modeli olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. Günümüz Cezayir İbâdîleri: Mizâbîler ve Islah Hareketi

2.3.1. Mizâb Coğrafyası ve Tarihi

2.3.1.1. Mizâb Vadisinin Coğrafi Durumu

Cezayir Cezayir İbâdîleri, ülkenin güneyinde yer alan geniş Sahra kuşağının kuzeyinde bulunan Mizâb Vadisi bölgesinde yaşamaktadırlar. Bölgenin jeolojik yapısı volkanik kökenli taşlık bir platodan oluşmaktadır. Mizâb Vadisi; Mizâb, Netîsa, en-Nisâ ve Tililân gibi vadilerden oluşur ve bu vadiler Cezayir'in kuzeybatısından güneydoğusuna doğru uzanırlar.¹

Mizâb vadisi, başkent Cezayir'in yaklaşık 600 km güneyinde yer alır. İdarî bakımdan bölgenin merkezî Ğardâye vilâyetidir. Çöl ikliminin hâkim olduğu bu coğrafyada yazlar son derece sıcak, kışlar ise serindir. Yıllık yağış miktarı 67 mm'yi geçmez. Yaz aylarında sıcaklık 50°C'ye kadar yükselirken, kış aylarında en fazla 0°C'ye kadar düşebilir. Sıcak ve kurak yaz mevsimi ile serin ve kuru kış mevsimi olmak üzere bölge genel olarak iki mevsimlidir. İlkbahar ve sonbahar mevsimleri kısa sürer ve belirgin bir geçiş dönemi oluşturmaz.²

2.3.1.2. Mizâb Vadisinin Tarihi Geçmişi ve İbâdî Kasırları

Mizâb Vadisi bölgesi, “Bilâdü’ş-Şebeke” olarak adlandırılır.³ Bölgenin iskânı oldukça eskidir ve Taş Devri'ne kadar uzandığı kabul edilmektedir. Bölgede bulunan çakmaktaşıdan yapılmış alet ve edevatlar, çeşitli su kaynaklarının varlığı ve iklim koşullarının nisbeten elverişliliği bu görüşü desteklemektedir.⁴ Nitekim arkeolojik kazılar, Mizâb Vadisi'nde Taş Devri'nden itibaren insan yaşamının izlerine rastlandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca mağara duvarlarında bulunan insan ve hayvan figürleri, bu coğrafyada çok eski bir yerleşik hayatın varlığına işaret etmektedir.⁵

¹ Zedek Brahim, “Mudunu mıntikati Vadi Mizâb fî târihi'l-vasît beyne'l-karneyn m. 11-14”, *Mecelletu'l-Cezayir* 8/2 (2022), 82.

² Kasım b. Ahmed eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir* (Karâra: Cem'iyetu't-Türâs, 2011), 56.

³ Bu bölgede çok sayıda vadi bulunduğu için burası “Ağ Ülkesi” olarak adlandırılır. Bu vadilerin hiçbirisi 100 metreden daha derin değildir ve hepsi kuzeybatıdan güneydoğuya doğru uzanır. Bk.: Ahmed Tevfik Medenî, *Kitâbu'l-Cezayir* (Cezayir: Müessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1984), 211.

⁴ Tâ'et Mustafa - Se'yûd İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih”, *Mecelletu'l-Mevâkıf li'l-Buhûs* 17 (2022), 812.

⁵ Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih”, 812.

Bazı kaynaklarda bölge, “Bilâd-ı Mizâb” (Mizâb Ülkesi) veya “Bilâd-ı Benî Mizâb” (Mizâb Oğulları Ülkesi) olarak geçer. Bu adlandırmalar, vadide yerleşik Mizâb halkı ile burada bulunan yedi yerleşim birimini kapsamaktadır. “Mizâb” adının kökeni konusunda ise tarihçiler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bir yoruma göre bu ad, “Vadi’n-Nisâ”da yaşayan Benî Musâb (بنی مصاب) kabilesinden gelmektedir. Bunların Berberîlerin Zenâte kabilesine¹ mensup Bâdîn kolunun ailelerinden biri olduğu belirtilir.² Tarihçiler, söz konusu halkın Benî Musâb kabilesine mensup olduklarını ve bu kabilenin de Zenâte koluna bağlı bulunduğunu kaydeder. Zamanla “Musâb” kelimesi, Berberîlerin sad (ص) harfini telaffuz etmekte zorlanmaları³ sebebiyle “Mizâb” şekline dönüşmüştür.⁴

İbn Haldûn ise “Mizâb b. Yûsuf b. Musâb b. Bâdîn”in Zenâte koluna mensup olduğunu ve bu kişinin günümüz Cezayir’in kuzey kesimlerinden Mizâb Vadisi’ne göç ettiğini aktarır. Ona göre Bâdîn kabilesinin Benî Mizâb ve Benî Zerdâl adında iki kolu bulunur. Bu iki kol, Mizâb halkının yarısını oluşturur. Diğer yarısı ise ‘عصابة’ (‘Îsâbe) adı verilen başka bir kabileye mensuptur.⁵

Kaynaklar, Mizâb adının kökeni hakkında tam bir görüş birliğine sahip değillerdir. Bazı tarihçiler, bu ismin “Musâb”tan (مصاب) türediğini ve Berberî Zenâte lehçesinde zamanla “Miz’ab” (مزعب), ardından “Mizâb (مزاب)” şekline dönüştüğünü ileri sürerken; diğer bazı tarihçiler ise kelimenin Berberîce “el-Hezbe” (الهزبة) yani “yayla” anlamındaki sözcükten geldiğini ve bölgenin coğrafi yapısını ifade ettiğini belirtirler.⁶

Mizâb bölgesi coğrafi olarak kuzey ve kuzeydoğuda Ağved vahası ve Evlâd-ı Nâil (Mis’ad) çölü, güney ve güneydoğuda Vercelân vahası, Hecîrâ, Kırâ gibi

¹ Zenâte kabilesi İslâm dini Kuzey Afrika’ya ulaştığında İslâm dinini ilk kabul eden Berberî topluluklardandır. Enülüs fatihi Tarık b. Ziyad bu kabileye mensuptur. Bouziani Daradji, *el-Kabâilu’l-emâziğiyye: edvâruhâ, mevâtınuhâ, a’yânuhâ* (Cezayir: Dâru’l-Kitab i’l-Arabî, 2007), 119, 240-250.

² Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb ‘abre’t-târih”, 813.

³ Berberî lehçelerinde bazı sessiz harf değişimleri yaygındır; örneğin “namaz” için “tezâlit (تزليت)”, “oruç” için “azûmî (أزومي)” ifadeleri kullanılır. Konu hakkında bk.: Brahim, “Mudunu mîntıkati Vadi Mizâb fi târihi’l-vasît beyne’l-karneyn m. 11-14”, 83.

⁴ Brahim, “Mudunu mîntıkati Vadi Mizâb fi târihi’l-vasît beyne’l-karneyn m. 11-14”, 83.

⁵ Abdurrahman İbn Haldûn, *Târihu ibn Haldûn* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000), 7/80.

⁶ Bekir b. Said A’veşt, *Vâdi Mizâb fi zılli hadâreti’l-İslâmiyye: dîniyyen ve târihen ve ictimâ’iyyen* (Cezayir: el-Matba’atu’l-Arabiyye, 1991), 65.

yerleşimler ve batıda ise Vadi Zerkûn ile çevrilidir. Bölgenin toplam yüzölçümü yaklaşık 38 bin metrekaredir.¹

Mizâb bölgesine, Rüstemi Devleti'nin yıkılmasının ardından, Tâhert'ten ayrılan kabileler yerleşmiştir.² Başlangıçta Vercelân ve Rukle civarında ikamet eden bu kabileler daha sonra Mizâb Vadisi'ne göç etmiş ve burada ilk olarak el-'Atf, Melike, Ğardâye, Benî Yezgan ve Bennûre adlarında beş kasr (etrafı surla çevrili yerleşim) inşa etmişlerdir. Nüfusun artmasıyla birlikte 17. yüzyılın sonlarına doğru Karâra ve Berriyân adında iki şehrin kurulmasıyla bölgedeki İbâdî yerleşim sayısı yediye ulaşmıştır.³ İbâdî muhacirlerin bölgeye yerleşmesiyle birlikte ilk nesil yerleşimciler, bu küçük kasırları dönemin sosyo-politik şartlarını göz önünde bulundurarak stratejik ve savunmaya elverişli tepelerde inşa etmişlerdir. Yerleşim yerlerinin konumlandırılışı savunma kolaylığını sağlamakla birlikte şehirden şehire karşılıklı iletişime de imkân sağlamıştır. Ayrıca bu yerleşim yerleri, vadi boyunca birbirine yakın mesafelerde kurulmuş, savaş gibi olağanüstü durumlarda ise iş birliği ve haberleşmeyi kolaylaştıracak bir şekilde planlanmışlardır.⁴

2.3.1.2.1. Kasru'l-'Atf (قصر العطف)

el-'Atf, Mizâb Vadisi'nde İbâdîlerin kurduğu en eski kasırlardan biri olup 402/1012 yılında inşa edilmiştir. Merkez Ğardâye kasrının yaklaşık dokuz kilometre güneyinde, Mizâb Vadisi'nin yaptığı kıvrımın sağ yakasında yer almaktadır. Şehir, adını bu kıvrımdan almıştır.⁵ Ancak Yûsuf Ettafeyyîş, şehrin adının aslında “el-'Atfâ” (العطفاء) olduğunu, zamanla telaffuz değişikliğine uğrayarak bugünkü şekline dönüştüğünü belirtir. Bazı yazma eserlerde geçen “‘Atfâvî” (عطفاوي) nisbesini de bu “‘Atfâ” kelimesinden geldiğini ve “el-'Atf” formunun da sonradan oluştuğuna delil olarak kullanır.⁶

Şehir, aynı zamanda “Tacnînet” (تاجنيت) adıyla da anılır. Bu isim, bölge

¹ Muhammed Ali Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevratuha'l mubareke* (Cezayir: Tıbbâ'e Şa'biyye, 2007), 1/161.

² Ahmet Kavas, “Mizâb”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/203-204.

³ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevratuha'l mubareke*, 1/151; Medenî, *Kitâbu'l-Cezayir*, 226.

⁴ Medenî, *Kitâbu'l-Cezayir*, 227; Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevratuha'l mubareke*, 1/151.

⁵ Belhâc Ma'rûf, *el-'Ammâretu'l-İslâmiyyetu: Mesâcidu Mizab ve musalliyâtihî el- cenâziyyetu* (Beyrut: Dâru Kurtuba, 2007), 45-53.

⁶ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *er-Risâletu's-şâfiyyetu fî ba'd tavârih Vadi Mizâb* (Cezayir: Mektebetu Hac Muhammed b. Hac Salih, 1910), 37.

halkının hurmalıkları sulamak için kullandığı bir tür su kabına verilen addan gelmektedir. Bölgeye yerleşen başlıca üç kabile bulunmaktadır: Evlâd-ı Halfî (أولاد خلفي), Evlâd-ı Cennân (أولاد جنان) ve Evlâd-ı Abdullah (أولاد عبد الله). Zamanla şehir içinde meydana gelen anlaşmazlıklar sebebiyle el-‘Atf iki kısma ayrılmış ve araya bir duvar örülmüştür. Şehrin her bir kısımdaki sakinleri kendileri için ayrı bir mescit inşa etmişlerdir. Bu nedenle el-‘Atf, Mizâb şehirleri arasında iki ana mescide sahip tek kasır olma özelliğini taşımaktadır.¹

2.3.1.2.2. Kasru Bennûra (قصر بنورة)

Atf Atf kasrının yaklaşık 1,8 km kuzeyinde yer alan Bennûra Kasrı, 438-458/1046-1065 yılları arasında, Vercelân bölgesinden Mizâb Vadisi’ne göç eden Benî Muthîr kabilesi tarafından inşa edilmiştir. Kasır, Mizâb Vadisi’nin Ezvîl Vadisi ile kesiştiği noktada inşa edilmiştir.² Ettafeyyiş’e göre, “Bennûra” ismi kabile isminden değil, Verd kabilesine mensup “Nûra” adlı bir kadından gelmektedir.³

Miladî XI. yy’da kasrın merkezinde inşa edilen cami, kasrın merkezini oluşturur. Şehrin mekânsal yapısına bakıldığında, iki ayrı yerleşim alanı göze çarpar. İlk yerleşim alanı, günümüzde harabe durumundadır. Ancak cami, kule ve surlar gibi savunma unsurları restore edilmiştir. Eski kasır, tepenin yüksek kısmında bulunmaktadır. Şehir dar sokaklar ile küçük konutlardan oluşan bir dokuya sahiptir. Bu yapı, sonraki yüzyıllarda alt bölgede inşa edilen yapılara bağlı olarak gelişmiştir. Bennûra’nın alt kısmı, kayalık arazinin vadiyle birleştiği hat üzerinde kurulmuştur. Bu alan, müstahkem konutlar için doğal bir savunma hattı işlevi görmüştür. Özellikle batı cephesinde yer yer 20 metreye kadar yükselen kısmı, sağlam bir savunma duvarı görevi görmüştür. Üst kesimde eski yapıya ait burç kalıntıları ise bugünkü kasrın doğu sınırını belirlemektedir.⁴

Mizâb Vadisi’ndeki diğer kasırlarda olduğu gibi Bennûra kasrı da, geniş mezarlık alanlarıyla çevrili olduğu gözlemlenmiştir. Bu mezarlıklar, İbâdîler için kutsal mekânlar olarak kabul edilmiş ve bu nedenle çevrelerinde yeni yapıların inşa

¹ Brahim, “Mudunu mintikati Vadi Mizâb fî târihi’l-vasît beyne’l-karneyn m. 11-14”, 88.

² A’veşt, *Vadî Mizâb fî zillî hadâreti’l-İslâmiyye: dîniyyen ve târihen ve ictimâ’iyyen*, 67.

³ Ettafeyyiş, *er-Risâletu’ş-şâfiyyetu fî ba’d tavârih Vadî Mizâb*, 38.

⁴ Brahim, “Mudunu mintikati Vadi Mizâb fî târihi’l-vasît beyne’l-karneyn m. 11-14”, 88-89.

edilmesine izin verilmemiştir. Böylece kasırların mimarî dokusu, yapı yoğunluğundan korunmuş ve açık alanlarla çevrili özgün karakterleri muhafaza edilmiştir.

2.3.1.2.3. Kasru Ğardâye (قصر غرداية)

Ğardâye, Ğardâye, el-‘Atf ve Bennûra kasırlarından sonra, 447/1053 yılında inşa edilmiştir. İlk yerleşenler arasında İbâdîliğe mensup alim ve eşraftan olan Şeyh Bâbâ, Camme Muhammed b. Yahyâ, Şeyh Ebû İsâ b. Alluvân ve Şeyh Bâbâ es-Sa’d bulunmaktaydı. Daha sonraki dönemde Vercelân, Erîğ, Libya ve Cerbe bölgelerinden gelen İbâdîler de buraya yerleşmişlerdi.¹

Şehrin adının kökenine dair çeşitli rivâyetler bulunmaktadır. Bunlardan en yaygın rivâyete göre “Ğardâye” adı, kasrın kurulduğu tepedeki bir mağarada yaşayan “Dâye” isimli bir kadından gelmektedir. Rivâyete göre, “Ğâr-ı Dâye” yani “Dâye’nin mağarası” ifadesi zamanla birleşerek “Ğardâye” biçimini almıştır.² Bir diğer anlatıya göre, Mizâb topraklarında yüksek bir noktada çadır kuran Muhammed b. Yahyâ, bir gece dağın tepesindeki mağaradan çıkan bir ışık görür. Olayı araştırmak üzere Muhammed b. Alluvân’ı gönderir. Alluvân mağarada “Dâye” adlı bir kadınla karşılaşır. Bu durum üzerine Yahyâ kadına yakınlık gösterir, onunla evlenir ve mağaranın çevresinde bir yerleşim alanı oluşur. Böylece şehir “Ğardâye” adıyla anılmaya başlanır.³ Bazı araştırmacılar ise “Ğardâye” isminin Berberice “Teğardâyet” (تغردايت) kelimesinden türediğini belirtirler. Bu kelime “yapay bir kanal aracılığıyla sulanan küçük bahçe” anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen “Tâmğardâyet” (تامغردايت) kelimesi ise bugün Ğardâye’de yetişen bir hurma türünü ifade eder.⁴ Muhammed Yûsuf Ettafeyyiş, “Ğardâye” isminin “bir kadının yerleştiği küçük dağ” anlamına geldiğini, şehrin gerçekten de küçük bir tepe üzerinde kurulduğunu ifade eder.⁵ Ona göre Dâye’nin vefatından sonra şehir onun hatırasını yaşatmak üzere “Ğardâye” adıyla anılmıştır.⁶

¹ Ettafeyyiş, *er-Risâletu’ş-şâfiyyetu fî ba’d tavârih Vadi Mizâb*, 34.

² Ettafeyyiş, *er-Risâletu’ş-şâfiyyetu fî ba’d tavârih Vadi Mizâb*, 34.

³ Brahim, “Mudunu mîntikati Vadi Mizâb fî târihi’l-vasît beyne’l-karneyn m. 11-14”, 89-90.

⁴ A’vest, *Vadi Mizâb fî zillî hadâreti’l-İslâmiyye: dîniyyen ve târihen ve ictimâ’iyyen*, 67.

⁵ Ettafeyyiş, *er-Risâletu’ş-şâfiyyetu fî ba’d tavârih Vadi Mizâb*, 34.

⁶ Ettafeyyiş, *er-Risâletu’ş-şâfiyyetu fî ba’d tavârih Vadi Mizâb*, 34; Ma’rûf, *el-‘Ammâretu’l-İslâmiyyetu: Mesâcidu Mizab ve musalliyâtihî el- cenâiziyyetu*, 57.

Günümüzde Ğardâye Kasrı, Cezayir'in Ğardâye eyaletine başkentlik yapmaktadır. Kasırda yaptığımız gözlemlere dayanarak, kasrın 'sur içi' olarak adlandırılan bölgesi tamamen İbâdî mezhebine mensup kişilerin yerleşimine ayrıldığını söyleyebiliriz. Sur dışında ise Malikî/Eş'arî topluluklar ikamet etmektedir. Sur içine giriş ve çıkışlar tamamen İbâdîlerin denetimindedir. Farklı mezheplere mensup kişilerin veya yabancı turistlerin kasrın iç kısımlarını gezebilmesi için ya özel izin almaları ya da bir rehber eşliğinde hareket etmeleri gerekir.

2.3.1.2.4. Kasru Benî Yezgan (قصر بني يزقن)

Benî Yezgan, adını Berberice kökenli bir ifadeden almaktadır. Anlam itibarıyla da “İmân edenlerin oğulları” manasına gelmektedir. Kasrın kuruluşu h. 720/m. 1321 yılına tarihlenmektedir. Kasır, çevredeki köy ve kasabalardan göç eden farklı kabilelere mensup kimseler tarafından inşa edilmiştir. Tarihî süreç içerisinde bu ismin Ât Yezcen (ات يزجن), Benî Yescen, Benî Yesgan ve Benî İzgin şeklinde farklı telaffuz biçimlerine rastlanmaktadır. Adın kökeni, mahalleye yerleşen “İzgan” adlı bir Berberî kabileye veya çevre bölgelerden gelen “Evlâd-ı Yesgan” kabilesine dayandırılmaktadır. Ayrıca Ât Yezgan'da yaşayan nüfusun büyük çoğunluğunu, Berberîlerin Zenâte koluna mensup ailelerin oluşturduğu ifade edilmektedir.¹

Benî Yezgan; el-‘Atf, Ğardâye ve Bennûra gibi komşu kasırlara nazaran, yaklaşık üç asır sonra kurulduğu için Mizâb bölgesinin geç dönem kurulan şehirlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Merkez Ğardâye'ye yalnızca 4 km mesafede bulunan Benî Yezgan, Ğardâye ile Bennûra arasında stratejik bir konuma sahiptir ve Melîke kasrıyla karşı karşıyadır. Böylelikle Benî Yezgan, Bennûra ve Melîke yerleşimleri coğrafi açıdan bir üçgen oluşturmaktadır. Günümüzde Benî Yezgan, bu tarihî yapısını korumakla birlikte diğer iki kasırla bitişik büyük bir mahalle görünümündedir.²

2.3.1.2.5. Kasru Melîke (قصر مليكة)

Melîke Kasrı, h. 756 / m. 1355 yılında inşa edilmiştir. Yerleşim yeri olarak, eski “Ağrem Envâdî” kasrına yakın bir yerde kurulmuştur. Ettafeyyiş, kasrın adının,

¹ Murat Önder, *Cezayir İbâziliği: Kuzey Afrika'da Bir Mezhep Geleneği* (Konya: Palet Yayınları, 2025), 128.

² Önder, *Cezayir İbâziliği: Kuzey Afrika'da Bir Mezhep Geleneği*, 129.

“Melîke (ملیكة)” adlı bir kadına nispetle verildiğini belirtir.¹

Şeyh el-Karrâdî ise farklı bir görüş ileri sürerek, adın köyde yaşamış Berberî bir kabileden geldiğini, bu kabilenin Küçük Kabileler Bölgesi’nde (Bilâdü’l-Kabâ’ili’s-Suğrâ) yer alan “İgîl ‘Alî” civarında yaşadığını ve bunların “Melîkeş” olarak adlandırıldıklarını ifade eder.² Buna karşılık başka bir rivâyete göre Melîke kasrı, h. 750 / m. 1350 yılında İbâdî mezhebine mensup Nefûse kabilesinden bir grup tarafından kurulmuştur. Bu rivâyete göre Melîke adının kökeni “Atemlîşt” olup, Zenâte liderlerinden olan “Melîkeş” isminden gelmektedir. Bir diğer yoruma göre ise Melîke kasrı, rakım olarak bölgedeki diğer dört kasırdan daha yüksek bir seviyede olması ve onları kuşbakışı görebilmesi nedeniyle “Melîke” yani “yüce, hâkim” adını almıştır.³

2.3.1.2.6. el-Karâra (القرارة)

Milâdî on altıncı yüzyılda Ğardâye’de meydana gelen bir iç karışıklık, Mizâb Vadisi’nden Âl-i Bâha, el-‘Afâfîra ve Evlâd-ı Nûh kabilelerinin Ağvât bölgesine göç etmelerine neden oldu. Bu topluluklar yaklaşık otuz yıl boyunca ticaretle meşgul oldular. Artan nüfuslarından dolayı da orada kendilerine bir mescit inşa etmeye karar verdiler. Ancak Ağvet halkı onların bu girişimlerine izin vermedi ve onları şehirden uzaklaştırdılar.⁴

Ağvât’taki huzursuzluklar neticesinde söz konusu grup, günümüzde Karâra olarak bilinen yerin yakınındaki Zekerîr Vadisi’ne göç ettiler. Burada “Kasrû’l-Mubartah” adıyla yeni bir yerleşim alanı kurdular. Bu topluluk; Evlâd-ı Nûh, Evlâd-ı Bâha, el-‘Afâfîra ve Benî Yezgan kökenli bazı ailelerden oluşmaktaydı.⁵ Farklı kabile unsurlarının bir araya gelmesi, kısa sürede sosyal huzursuzlukların ve iç çekişmelerin artmasına yol açtı. Toplum iki gruba ayrıldı; bu gruplardan biri Evlâd-ı Bâha kabilesini de içine alıyordu. Yaşanan gerilimler neticesinde Bâha kabilesi Ğardâye’ye sürgün edildi. Ancak burada karşılaştıkları kötü muamele, bir kısmının yeniden Kasrû’l-Mubartah’a dönmesine neden oldu. Ne var ki döndüklerinde kasrın kapıları

¹ Ettafeyyîş, *er-Risâletu’ş-şâfiyyetu fî ba’d tavârih Vadi Mizâb*, 34-35.

² Yûsuf b. Bekir el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb* (Ğardâye: el-Matba’atu’l-Arabiyye, 2017), 20.

³ Tâ’atu Mustafa, *Ishâmât a’lâm mıntakati Mizâb fî el-hareketi’l-fikriyyeti ve’s-siyâsiyyeti bi’l-Cezayir esnâe’l-ihtilâli’l-Fransî 1830-1954* (Cezayir: Ğardâye Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 35.

⁴ Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb ‘abre’t-târih”, 820.

⁵ Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb ‘abre’t-târih”, 821.

kendilerine açılmadı. Bu durumda, Bâha kabilesi, Tugurt (تقورت) hâkimi İbn Cellâb'a sığındı ve ondan yardım istedi. İbn Cellâb, Kasrû'l-Mubartah'ı kuşatarak onlara yerleşebilecekleri yeni bir alan tahsis etti. Böylece bu grup h. 1040 / m. 1631 yılında, "Kediyyetü'l-'Ukâb" (Kartal Tepesi) olarak bilinen mevkide Karâra¹ adlı kasrı inşa ettiler. Uzun yıllar süren savaşlar ve fitneler sonucunda Karâra ile Mubartah sakinleri arasında yeniden çatışmalar çıkmış ve nihâyet Kasrû'l-Mubartah yıkılmıştır. Bu olaydan dolayı Karâra, Mizâb tarihinde "gasbedilmiş bir belde" olarak anılmıştır. Söz konusu gelişme üzerine Azzâbe Meclisi, bir süreliğine Karâra'dan berâet (ilişki kesme) kararı almıştır.²

Gözlemlediğimiz kadarıyla Karâra kasrı, tarihsel yalnızlığıyla da bağlantılı olarak Mizab vadisinde İbâdîler içinde ortaya çıkan farklı düşüncelerin merkezi haline gelmiştir. Modern dönemde İbâdîler arasında rağbet gören ıslah düşüncesi de en büyük desteğini bu kasırdan almıştır.

2.3.1.2.7. Kasru Berriyân (قصر بريان)

Kasru'l-Mubartah'ın yıkılmasının ardından, Evlâd-ı Nûh ve el-'Afâfira kabileleri, Sudan Vadisi ile Bellûh Vadisi'nin birleştiği yerde bulunan bugünkü Berriyân Kasrı'nın da bulunduğu alana yerleşerek kendi yerleşimlerini inşa ettiler. Bu inşa süreci h. 1101/m. 1690 yılında gerçekleşmiştir. Nitekim bu tarih, Berriyân Mescidi minaresinde yer alan kitabe ile de teyit edilmektedir. İbâdî araştırmaları uzmanı Montylinski, kasrın kuruluş tarihini h. 1105 / m. 1596 olarak kaydetmektedir. Tahminlere göre Berriyân'ın kuruluşu, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Dönemin su kıtlığı ve toplumsal karışıklıkları, bölgeye yeni göçleri teşvik etmiş; böylece kurucu kabilelere ek olarak Evlâd-ı Yahyâ, Âl-i Dabbâdiba ve Mâlikî mezhebine mensup bazı Arap kabileleri de Berriyân'a yerleşmişlerdir.³

Berriyân Kasrı, verimli toprakları ve coğrafi konumunun elverişliliği sayesinde kısa sürede tarımsal faaliyetlerde öne çıkmıştır. Kasır, Bellûh, es-Sudân, ez-Zurfî ve Medâğ vadilerinden sağlanan sulama imkânlarıyla ziraî üretimde gelişmiş; bu yönüyle Arap, Berberî, Mâlikî/Eş'arî ve İbâdî topluluklarının bir araya geldiği önemli bir tarım merkezi hâline gelmiştir. Ayrıca Berriyân, beyaz yün dokumaları ile de ün kazanmıştır.

¹ "Karâra" ismi, çevresi alçak arazilerle çevrili bir yükseliyi ifade eden coğrafi bir kavramdır.

² el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 88.

³ Mustafa - İbrahim, "Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih", 821.

Özellikle zarâbî (halı), haik (kadın örtüsü) ve kaşabiyya (yün cübbe) gibi dokuma ürünleri, bölge ekonomisinde önemli bir yer edinmiş ve Berriyân kasrı zanaatkârlık geleneğiyle tanınan bir merkez hâline getirmiştir.¹

2.3.1.3. Mizâb Vadisi Sakinlerinin Mu‘tezile’den İbâdî Mezhebine Geçişleri

Cezayirli araştırmacı Muhammed Ali Debbûz’a göre Mizâblıların kökeni, Arap ve Berberî unsurların birleşiminden oluşmaktadır. Ona göre, Mizâblıların yalnızca Berberî kökenli olduğunu ileri süren görüşler isabetli değildir. Zira Mizâblıların dili, Arapçanın farklı lehçeleriyle karışmış karma bir dildir. Gelenekleri, giyim tarzları ve yaşam biçimleri de Arap kültürüyle belirgin benzerlikler taşımaktadır. Bu durum, onların toplumsal yapısında Arap unsurlarının güçlü biçimde varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır.²

Mizâb bölgesinde Arap ve Berberî kabilelerinin karışımından oluşan bir toplumsal yapı bulunduğu söylenebilir. Bu kabileler zamanla farklı bölgelerden gelip Mizâb Vadisi’ne yerleşmiş, burada İbâdî mezhebine dayanan kayda değer bir kültür inşa etmişlerdir. Böylece bin yılı aşkın bir geçmişe sahip olan bu “yeşil vadi”, başlangıçta en-Nisa Vadisi’nden gelen Berberî ‘Avâsir kabilelerinin yerleşimiyle şekillenmiştir. Abbâsî hilafetinin zayıflamasıyla kuzey Berberî topraklarından güneye göç eden bu kabileler vadide siyasal, dinî ve dilsel bütünlüğe sahip bir topluluk oluşturmuşlardır. Bu birlik, bölge halkını ticaret, medrese eğitimi, cemaat yapısı ve mezhebî kimlik bakımından bütünleştiren ve aynı potada eriten bir toplum meydana getirmiştir.³

Bununla birlikte, bazı araştırmacılar farklı bir görüş de ileri sürerler. Onlara göre Mizâb halkı, kuzeyden gelen göçmenlerden değil, bölgenin yerli halkından oluşmuştur. Bu yaklaşıma göre vadideki nüfus, tek bir göç dalgasıyla değil, farklı zamanlarda gelen kabilelerin kaynaşmasıyla meydana gelmiştir. Bu gruplar vadide

¹ İsmail b. Muhammed Le‘sâkir, *Berriyân târîhun ve hadâratun* (Ğardâye: Mektebetu Usâme, 2018), 114.

² Debbûz, *Nahdatu’l-Cezayir ve sevratuha’l mubareke*, 1/167; Mustafa, *Ishâmât a’lâm muntakati Mizâb fî el-hareketi’l-fikriyyeti ve’s-siyâsiyyeti bi’l-Cezayir esnâe’l-ihlâlî’l-Fransî 1830-1954*, 23.

³ Salih b. Davud Yûsuf, *Mizâb beledü’l-mu‘cizât*, 2015, 28.

kalıcı olarak yerleşmiş, dış etnik etkilerden bağımsız biçimde kendine özgü bir toplumsal yapı oluşturmuşlardır.¹

Mizâb Vadisi daha sonraki dönemlerde de yeni göç dalgalarına sahne olmuştur. Bu yeni göçmenler arasında diğer bazı Arap kabileleri, Güney Cezayir'den gelen Berberî topluluklar olan Levâte, Sanhâce, Kutâme, Lemtûne kabilelerinin² bazı mensupları yer almıştır. Bu kabilelerin çoğu başlangıçta yarı göçebe olarak bölgeye gelmiş, zamanla yerleşik düzene geçmişlerdir. Kuzeyden gelenler genellikle kuraklık, susuzluk ve geçim sıkıntısı gibi nedenlerle vadiyi tercih etmişlerdir. Böylece Mizâb, kuzey ve güney arasındaki ticaret yollarının kavşağında stratejik bir merkez hâline gelmiştir. Bu dönem zarfında vadiye un, kumaş, silah gibi mallar kuzeyden getirilirken; vadiden de hurma, yağ, deri ve hayvansal ürünler güneye götürülmüş ve satılmıştır. İlerleyen süreçte bu ticaret faaliyetleri artmış, gelişmiş ve modern ulaşım araçlarının kullanılmaya başlamasıyla daha da yaygın hale gelmiştir.³

Zamanla Mizâb Vadisi'nin eteklerinde yaşayan kabileler çoğalmış ve kademeli biçimde göçebe yaşamdan yerleşik düzene geçmişlerdir. Böylece bölge halkı, tarıma ve üretime dayalı istikrarlı bir hayat biçimi benimsemiştir. Bu zaman zarfında Mizâb toplumu, Mu'tezile mezhebini kabul etmiş ve Vâsıl b. Atâ'ya nispetle "Vâsiliyye" olarak anılmışlardır. Ettafeyyîş, bu dönemi şöyle açıklar: "Bu köylerin halkı başlangıçta İbâdî mezhebine mensup değillerdi; aksine Mu'tezilî görüşteydiler ve İbâdiyye mensupları ile savaşmak üzere Tâhert'e giderlerdi."⁴ Siyer ve tabakât müellifleri olan Dercînî ile Şemmâhî, İmam Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr el-Furustâî'nin⁵ (ö. 440/1049) Vercelân'dan el-'Atf'a geldiğini ve o dönemde halkın Vâsılî-Mu'tezilî eğilimde bulunduğunu kaydederler.⁶ Furustâî, 422/1031 yılında günümüzde hâlen ayakta olan bir mescit inşa etmiş ve

¹ Yûsuf, *Mizâb beledü'l-mu'cizât*, 27.

² Büyük Berberî kabilelerdir. Detay için bk.: Hakkı Dursun, "Berberîler", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/478.

³ Yûsuf, *Mizâb beledü'l-mu'cizât*, 28; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 59.

⁴ Ettafeyyîş, *er-Risâletü's-şâfiyyetu fî ba'd tavârih Vadi Mizâb*, 38.

⁵ İbâdîler'in Mağrib'te yetişmiş büyük alimlerinden biridir. Libya'nın Nefûse bölgesinde dünyaya gelen Furustâî, Azzâbe teşkilatının da kurucusu olarak kabul edilir. Kesin olmamakla birlikte m. 1049 yılında vefat ettiği aktarılmaktadır. Detaylı bilgi için bk.: Mustafa, *Ishâmâtü A'lâmi Muntakati Mizâb fî el-Hareketi'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti bi'l-Cezayir Esnâe'l-İhtilâli'l-Fransî 1830-1954*, 23.

⁶ Mustafa, *Ishâmâtü A'lâmi Muntakati Mizâb fî el-Hareketi'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti bi'l-Cezayir Esnâe'l-İhtilâli'l-Fransî 1830-1954*, 24.

burada İbâdîliğe davet faaliyetini başlatmıştır. Onun çağrısıyla kasır halkının önemli bir kısmı İbâdîliği benimsemiş, kabile reisleri ve ileri gelenler bu davete icabet ederek Mu‘tezile mezhebinden İbâdî mezhebine geçmişlerdir. Böylece Mu‘tezile zayıflamış ve yerini İbâdî mezhebine bırakmıştır.¹ Tabii ki bu dönüşüm kolay gerçekleşmemiştir. Rivâyete göre Furustâî, davet sürecinde çıkan çatışmalar sırasında oğlu İbrâhîm’i kaybetmiştir. Mu‘tezilî kesim uzun süre varlığını korumuşsa da, Cezayir’den yeni İbâdî göçmenlerin gelip Mizâb’a yerleşmeleriyle bu dönüşüm tamamlanmıştır.²

Mizâb Vadisi’ne Müslümanlar dışında bazı Yahudi aileler de göç etmiş ve burada yaşamışlardır. Bu aileler, dinî kimliklerini ve toplumsal özelliklerini muhafaza etmişler, ne Arap ne de Berberî topluluklarla evlilik bağı kurmamışlardır. Bunların çoğu 1492 yılında İspanya’dan sürülen Endülüs Yahudilerindendi. Diğer bir kısmı ise daha önce 1450 yılında Cerbe Adası’ndan buraya gelen Şeyh Sâmî‘ eş-Şeybânî ile birlikte gelen üç Yahudi aileden oluşmaktaydı. Bu Yahudiler, vadide ticaret ve el sanatlarıyla meşgul olmuşlar, çalışkanlıkları ve disiplinleriyle tanınmışlardır. Halkla ilişkileri genellikle ekonomik temelli olmuş; dinî ve toplumsal açıdan ise kendi cemaat yapıları içinde kalmışlardır. Bazı dönemlerde şarap üretimi ve satışı nedeniyle de Azzâbe Meclisi ile sorunlar yaşamışlardır.³

Yahudilerin Mizâb’daki varlığı özellikle 1830 yılındaki Fransız işgali döneminde daha da artmış ve belirginleşmiştir. Bunlardan bazı aileler, çıkarlarını korumak amacıyla Fransız yönetimiyle yakın ilişkiler kurmuştur. Bu durum yerel halkın tepkisini çekmiş ve Yahudilerle ilişkilerde bir soğukluk döneminin yaşanmasına neden olmuştur. Sonraki yıllarda yaşanan savaşlar ve ekonomik krizler, Yahudi nüfusun bölgeden gitmesine yol açmış; bir kısmı Fransa’ya, bir kısmı ise diğer ülkelere göç etmişlerdir.⁴

2.3.1.4. Mizâb Vadisinde İbâdî Nüfus

Nüfus sayımı kavramı, Cezayir’in Fransız işgali öncesi döneminde Berberî ve Arap kabileleri arasında bilinen veya uygulanan bir gelenek değildi. Bu uygulama,

¹ Yûsuf, *Mizâb beledü’l-mu‘cizât*, 28; Nâsır Belhâc, *en-Nazm ve’l-kavânînu’l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fi’l-fetrati’l-hadîse* (Cezayir: Kosantine Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 33-34.

² Yûsuf, *Mizâb beledü’l-mu‘cizât*, 29.

³ Belhâc, *en-Nazm ve’l-kavânînu’l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fi’l-fetrati’l-hadîse*, 119.

⁴ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu’n-nahdati’l-ıslâhiyyeti ‘inde İbâdiyyeti’l-Cezayir*, 60.

Batılı yönetim anlayışının bir yansıması olarak, sömürgeci güçlerin Kuzey Afrika'daki hâkimiyetleri sırasında bölgeye taşınmıştır. Fransızlar, Mizâb Vadisi'nde birkaç kez nüfus sayımı gerçekleştirmişlerdir. Bu sayımların amacı yalnızca demografik verileri tespit etmek değil, aynı zamanda bölge halkının etnik, dinî ve mezhebî kimliğini belirleyerek buna uygun yönetim politikaları geliştirmektir. Fransız yetkililer halkı önce dinî aidiyetlerine (Müslüman–Yahudi), ardından Müslümanları mezheplerine göre (İbâdî–Mâlikî) sınıflandırmışlardır. Yahudiler kimlikleri yanında ayrı bir millet olarak kaydedilmiş; Araplar ise kabile aidiyetlerine göre tasnif edilmişlerdir.¹

Mevcut belgelere göre Mizâb Vadisi'ne ait ilk resmî nüfus sayımı 1883 yılına ait olup Fransız askerî idaresi tarafından gerçekleştirilmiştir.² Yapılan nüfus sayımını tabloştırdığımızda aşağıdaki gibi bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Şehir	İbâdî	Mâlikî/Eş'arî	Yahudi	Toplam
Ğardâye	13275	316	422	14013
Melîke	1850	0	0	1850
Beni Yezgan	5106	0	0	5106
Bennûra	1256	0	0	1256
el-'Atf	1750	0	0	1750
Berriyân	4694	185	186	5065
Karâra	3070	297	130	3497
Toplam	31001	798	738	32537

Tablo 1: 1883 yılı Mizâb Vadisi'ne ait ilk resmî nüfus sayımı.

- 1896 yılında yapılan ilk genel nüfus sayımına göre nüfus: 25.254
- 1906 yılında yapılan sayımda nüfus: 31.837
- 1911 yılında yapılan sayımda nüfus: 38.783
- 1921 yılında yapılan sayımda nüfus: 43.143
- 1926 yılında yapılan sayımda nüfus: 29.977

¹ el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 127; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 61.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 61.

- 1931 yılında yapılan sayımda nüfus: 30.746
- 1954 yılı sayımına göre nüfus: 39.674
- 1955 yılı sayımına göre nüfus: 52.641
- 1960 yılı sayımına göre nüfus: 58.319¹

Günümüzde Cezayir yönetimi, mezhebî aidiyete dayalı nüfus verilerini resmî olarak açıklamamaktadır. Ancak mevcut demografik verilerden hareketle, 2008 yılında yapılan nüfus sayımına göre Ğardâye vilâyeti nüfusunun yaklaşık 364.000 civarında² olduğu görülmektedir. Bunun da büyük bölümünü İbâdîlerin oluşturduğu tahmin edilmektedir. Bu veriler ışığında, günümüzde Mizâb Vadisi'nde ve genel olarak Cezayir'de yaşayan İbâdî nüfusun yaklaşık olarak 600-800 bin kişi civarında olduğunu söylemek mümkündür.

2.3.1.5. Osmanlılar Döneminde Mizâb İbâdîleri

Cezayir'in Osmanlı yönetimi altına girmesiyle birlikte, Mizâb Vadisi ve Vercelân bölgelerinde yaşayan İbâdî topluluklar, yeni idareye karşı nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiği hususunda kanaat önderlerinin öncülüğünde istişarelerde bulunmuşlardı. Halkın bir kısmı, dinî saiklerle Osmanlı yönetiminden uzak durulması gerektiğini savunurken; diğer bir kısmı ise siyasî maslahatı gözeterek Osmanlı hâkimiyetinin kabul edilmesini uygun görmüşlerdi.³ Bu tartışmalar aslında, yalnızca bir idare değişikliğinden ibaret olmayıp, inanç, aidiyet ve mezhebî kimlik gibi derin tarihî dinamiklerle ilgiliydi.

Osmanlılar, kendi atadıkları yöneticiler vasıtasıyla bölgeye nüfuz etmek isterken; İbâdî topluluklar bu girişimi mezhebî ve siyasî özerkliklerine yönelik bir tehdit olarak değerlendirmişlerdi. Ancak Osmanlıların inanç özgürlüklerine saygılı davrandıklarını gördüklerinde, h. 924/m. 1516 yılında Osmanlı'nın başkentine elçi göndermek suretiyle koruma ve himaye talebinde bulunmuşlardır.⁴ Bu gelişme üzerine Mizâb kasırlarından seçilen bir heyet, Cezayir şehrine giderek Osmanlı Valisi Salih Bey'e⁵ bir belge sunmuştur. Söz konusu belgede heyet; Osmanlı hâkimiyetini

¹ el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 152, 204; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 62.

² “Ğhardaïa - Algeria | Data and Statistics - Knoema.Com”, *Knoema* (Erişim 23 Kasım 2025).

³ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 31.

⁴ Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb ‘abre't-târih”, 819.

⁵ 1550'li yıllarda Osmanlı Devletini Cezayir'den sorumlu beyi. Detalı bilgi için bk.: Sabri Hizmetli,

tanıdıklarını, bölge topraklarına saygı gösterdiklerini, asayiş ve ticaret yollarının güvenliğini tesis ettiklerini ve malların serbest dolaşımını güvence altına aldıklarını beyan etmiştir. İbâdîler bağılıklarının nişanesi olarak da her yıl 12 kadın ve 12 erkek köle değerinde on bin kuruş vergi¹ ödemeyi teklif etmişler ve böylece merkezî otoriteyle doğrudan bağ kurmayı kabul etmişlerdir.² İbâdî tarihçi İbrâhim el-Karrâdî,³ Osmanlı yönetimiyle yapılan bu ilk bağılılık anlaşmasının Cezayir İbâdîlerinin resmî statüsünü belirleyen dönüm noktası olduğunu ifade eder. Cezayir çölündeki toplulukları Osmanlı sancağı altında birleştiren ilk resmî belge, Osmanlıların bölgeye gelişinden hemen önce, Biskra, Tuggurt ve Ağved⁴ şehirleri sakinlerinin rızaen Osmanlı hâkimiyetini kabulüyle ortaya çıkmıştır.⁵

Neticede, İbâdîler Osmanlılara doğrudan tâbi olmaksızın, belirli şartlar çerçevesinde maslahat temelli bir ilişki kurma yolunu tercih etmişlerdi. Özellikle Osmanlı idaresinin Batı Cezayir'deki merkezî otoritesinden uzak bölgelerde bu türden uzlaşma modelleri daha yaygındı. İbâdî temsilcileriyle Osmanlı yetkilileri arasında gerçekleştirilen müzakereler sonucunda, İbâdî yerleşim sakinlerinin Osmanlı Devleti'yle belirli diplomatik ve idarî bağlar tesis etmesi; ancak doğrudan Osmanlı yönetimi altına girmemesi yönünde bir mutabakat sağlanmıştı. Bu anlaşma, Osmanlı yönetiminin İbâdîleri "bağımsız topluluklar" olarak tanıdığını ve onların bölge içindeki idarî işleyişine karışmadığını göstermektedir. Buna binaen Mizâb Vadisi, resmî olarak Osmanlı idaresine bağlı görünmekle birlikte, fiilen kendi iç hukukuna göre işleyen yarı özerk bir bölge hüviyeti kazanmıştır.⁶

Osmanlı döneminde Mizâb bölgesindeki İbâdîler, Cezayir'in diğer bölgelerindeki topluluklardan daha farklı bir sosyo-politik statüye sahipti. Yönetimleri ne tamamen Osmanlı sistemine entegreydi ne de dış tehlikeler ortaya çıkmadıkça Osmanlı ordusuna aktif destek veriyorlardı. Dinî ve toplumsal yetki genellikle Azzâbe

"Türklerin Yönetimi Döneminde Cezayir'in İdaresi ve Kurumları", *Belleten* 58/221 (1994), 90.

¹ Bazı kaynaklarda 400 koyun ya da değerinde vergi verildiği de aktarılmaktadır. Detay için bk.: Mustafa - İbrahim, "Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih", 820.

² el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 175-176.

³ İbrahim el-Karrâdî Ma'hedu'l-Hayat'tan yetişmiş İbâdî tarihçi alim. Detaylı bilgi için bk.: eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 33.

⁴ Başkent Cezir'e 428 km. uzaklıkta yer alan bir şehirdir. Şehir büyük buçları ve verimli vahaları ile meşhurdur. Detaylı bilgi için bk.: Hizmetli, "Türklerin Yönetimi Döneminde Cezayir'in İdaresi ve Kurumları".

⁵ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 32.

⁶ Muammer, *el-İbadiyye fi mevkibi't-tarih*, 241.

Meclisi'ne aitti. Osmanlı Devleti ise İslâm birliğini koruma hedefi doğrultusunda bu bölgelere doğrudan müdahale etmek yerine, iç bağımsızlığı zedelemeyen temsiliyet ilişkileri kurmayı tercih etmiştir. Böylece hem merkezî otoritenin meşruiyeti muhafaza edilmiş, hem de İbâdî bölgelerin geleneksel iç düzenleri korunmuş oluyordu.¹

Osmanlı döneminde İbâdîler, yalnızca Cezayir içinde değil, Anadolu'ya kadar uzanan temaslar kurarak, İbâdîliğin sulh (barış) ve uzlaşma merkezli bir mezhep olduğunu fiilen göstermişlerdir. Bu süreçte bazı İbâdî gençler, cihad niyetiyle yola çıkmış; İslâm topraklarını savunmak maksadıyla Osmanlı ordusuna katılmışlardır. Diğer taraftan Cezayir'in farklı bölgelerinden, özellikle de çöl kuşağından hareket eden bazı gruplar da kuzeydeki merkezlerde ticari faaliyetlere katılmışlardır.²

İbâdîlerin ticaretteki düzenleri, dürüstlükleri ve adalet anlayışları, diğer Müslüman topluluklar arasında büyük takdir toplamıştır. Bu özellikleri, onlara hem ekonomik etkinlik kazandırmış hem de toplumsal itibar sağlamıştı. Nitekim İbâdî tüccarlar Osmanlılar zamanında kısa sürede Cezayir şehirlerine yerleşmiş, ekonomik alanda belirgin bir ağırlık oluşturmuşlardı. Bu nitelikleri, Osmanlı idaresi nezdinde de onlara karşı bir saygı uyandırmış; hatta Osmanlı askerlerinin, İbâdîlerin ticaretteki bu dürüstlüklerine hayranlık duydukları ifade edilmiştir.³ Bu yönüyle İbâdî tüccarlar, Cezayir ekonomisinin ana dinamiklerinden biri hâline gelmişlerdi.

Genel olarak Osmanlı Devleti'nin İbâdîlerle kurduğu ilişki, karşılıklı tanıma ve belirli bir vergi karşılığında merkezî koruma esasına dayanmaktaydı. Bu düzenin arka planında birkaç temel neden bulunmaktaydı:

i- Coğrafi uzaklık ve çöl koşullarının Osmanlı'nın doğrudan ve sürekli bir idare tesis etmesini zorlaştırması,

ii. İbâdîliğin siyasal bağımsızlık ilkesinin merkezîyetçi yapıya karşı doğal bir direnç doğurması,

iii- İbâdî toplumun ilmî, ahlâkî ve ticarî örgütlenme kabiliyetinin kendi içinde yeterli bir topluluk olarak varlığını sürdürmesini sağlaması,

¹Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*, 242-243; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 33.

² Muhammed Vekkâd, *Cemâetu Benî Mizâb ve Tefâulâtuhâ'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye bi Medîneti'l-Cezayir Evâhiri'l-Ahdi'l-Osmânî* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010), 68.

³ Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*, 247.

iv- Osmanlı valilerinin; yerel meselelere kıyasla dah çok merkezî, siyasî ve askerî gündemlere yönelmesi. Bu hususlar bölgesel ve yerel özaklığın tesis edilmesini gerekli kılmıştı.

İbâdîlerin bu özerk tutumu, mezhebin teolojik ve siyasî karakterinin doğal bir sonucuydu. Zira İbâdî düşünce geleneğinde hilâfet, mutlak bir siyasî bağıllık değil; adalet ve maslahat temelli bir yönetim ilkesi olarak değerlendirilir. Bu nedenle İbâdîler, Osmanlı hilâfetinin varlığını kabul etmekle birlikte, pratikte kendi idarî ve mezhebî yapısını muhafaza etmeye özen göstermişlerdir.¹

1541 yılında Mizâblı İbâdî mücahitler, başkent Cezayir'deki İspanyol cephaneliklerinden birine karşı dikkat çekici bir direniş eylemi gerçekleştirdiler.² Operasyon sırasında birçok İspanyol subayı öldürülmüş, otuz Cezayirli mücahit ise şehit olmuştur.³ Aslında bu tür hadiseler, İbâdîlerin sadece ticarî değil, dini ve millî gayretlerle Osmanlı otoritesiyle bütünleştiğini ve İslâm birliği idealine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Osmanlı-İbâdî ilişkilerinin müspet karakterini ortaya koyan en dikkat çekici bir gelişme de Fransız işgaline karşı verilen ortak mücadeledir. 1830 yılında Fransızların Cezayir sahillerini işgal etmeye başlaması üzerine Osmanlı yönetimi, çöl bölgesinde yaşayan İbâdî toplulukların desteğini kazanmak amacıyla harekete geçti. Bu girişim, Fransız istilasına karşı oluşturulan ilk savunma stratejilerinden biri oldu.⁴

Cezayirli tarihçilere göre Mizâblılar, Fransız işgaline karşı Osmanlıya destek vermişlerdir. Hatta bu destek vesilesi ile dört bin İbâdî savaşçıyı Osmanlıların yanında savaşmaları için Osmanlı ordusuna göndermişlerdi. Bu katılım, yalnızca askerî bir dayanışma değil; aynı zamanda Osmanlı döneminde elde edilen dinî eğitim, aidiyet bilinci ve siyasî bağıllığın bir yansımasıdır.⁵ İbâdîlerin Osmanlı'ya olan desteklerinin ardında, hem dinî hem siyasî mahiyette şu saikler yatmaktaydı:

¹ Muammer, *el-İbâdiyye fî mevkibi't-tarih*, 248.

² Belhâc, *en-Nazm ve 'l-kavânînu 'l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fî 'l-fetrati 'l-hadîse*, 88-91.

³ Vekkâd, *Cemâetu Benî Mizâb ve Tefâulâtuhâ'l-İktisâdiyye ve 'l-İctimâiyye bi Medîneti 'l-Cezayir Evâhiri 'l-Ahdi 'l-Osmânî*, ^68.

⁴ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati 'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti 'l-Cezayir*, 35.

⁵ Belhâc, *en-Nazm ve 'l-kavânînu 'l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fî 'l-fetrati 'l-hadîse*, 93.

- Osmanlı otoritesine karşı duydukları derin inanç ve sadakat; Fransızlar çöle ulaşmadan önce dahi bu bağlılıklarını açıkça ifade etmişlerdir.
- Mücadelelerinin İslâmî bir perspektife dayanması; onlara göre Osmanlı Allah'ın adını yüceltmek ve ümmetin birliğini korumak için savaşıyordu.¹

İbâdîler yukarıdaki iki nedenden dolayı Fransız işgalini meşru bir otorite olarak tanımamışlar ve bu sebeple Fransız işgaline boyun eğmemişlerdir. Nitekim Mizâb bölgesinden gelen savaşçılar, Fransızlara karşı güçlü bir direniş göstermişlerdir. Bu daha önce İspanyollara karşı yürütülen direnişin izlerini taşımaktaydı. Onların bu konudaki amacı, İslâm dünyasını yabancı Hristiyan güçlere karşı dayanışma içerisinde korumaktı. Aynı şekilde, Konstantine şehrinde yapılan savunmalar ve yerel şûrâ meclislerine katılımlar da bu dayanışma anlayışının bir devamıydı. Bu dönemde Osmanlı yöneticileriyle İbâzî âlimler arasında karşılıklı saygı ve takdir temeline dayalı bir ilişki oluşmuştu. Uzun süre Cezayir'de hüküm süren Osmanlı idaresiyle İbâdî toplumu arasında kurulan bu bağ, özellikle Muhammed b. Yûsuf el-Ettafeyyîş gibi önde gelen âlimlerin faaliyetlerinde açıkça görülmektedir. Ettafeyyîş, Osmanlı yöneticileriyle kurduğu ilmî ve siyasî temaslar sayesinde, mezhepler arası uyum ve karşılıklı anlayışın sembol isimlerinden biri hâline gelmiştir.²

Nihai olarak bu meseleyi değerlendirmek gerekirse, Osmanlı-İbâdî ilişkileri, Sünnî (Ana Akım) merkezli bir siyasal sistemin farklı bir mezheple kurduğu düşük gerilimli bir birliktelik modeli olarak değerlendirilebilir. Bu ilişkinin karakteri, ne açık bir mezhebî tahakküm, ne de tam bir kopuş niteliği taşımaktadır. Aksine bu durum, tarihî koşulların gerektirdiği zorunlu bir “beraber yaşama” şeklinde okunabilir. İslâm Mezhepleri Tarihi perspektifinden bakıldığında ise bu model, Ana Akım Sünnî merkezî otorite ile Hâricî geleneğin en mutedil kolu olan İbâdîlik arasında mümkün olan en uzlaşmacı ve istikrarlı etkileşim örneklerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır.

2.3.1.6. Fransız İşgali Döneminde Mizâb İbâdîleri

Daha Daha önce de belirtildiği üzere, İbâdîler Osmanlı valisinin iş birliği

¹ Vekkâd, *Cemâetu Benî Mizâb ve Tefâulâtuhâ'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye bi Medîneti'l-Cezayir Evâhiri'l-Ahdi'l-Osmânî*, 68.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-İslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 37; Belhâc, *en-Nazm ve'l-kavânînu'l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fi'l-fetrati'l-hadîse*, 89.

çağrısına olumlu karşılık vererek, Fransız işgaline karşı ortak savunma cephesinde yer almışlardı. Nitekim 1246/1830 yılı Muharrem ayında, yaklaşık 4 bin Mizâblı İbâdî genç, Subeyhe Vadisi (وادي سبيه) mevkinde toplanmış ve sömürge kuvvetlerine karşı savaşmak üzere harekete geçmiştir.¹ Ancak kısa süre sonra, Cezayir Dayısı Hüseyin Paşa'nın² Fransız kuvvetleriyle bir teslim anlaşması imzalaması, Mizâb toplumu içinde derin bir infiale yol açmıştır. İbâdîler, bu anlaşmayı bir zillet ve boyun eğme göstergesi olarak değerlendirmiş; söz konusu gelişmeyi hem İslâm ümmetine indirilen ağır bir darbe hem de Cezayir'in bağımsızlığı açısından büyük bir felaket olarak görmüşlerdir. Onlara göre Cezayir'in düşmesi, yalnızca siyâsî bir yenilgi değil, aynı zamanda dinî bir musibet anlamına gelmekteydi. Bu nedenle İbâdîler, İslâm topraklarını savunmak uğruna savaşmaya hazır olduklarını açıkça ifade etmişlerdi.³

Fakat Fransız işgalinin genişlemesiyle birlikte, doğrudan bir askerî çatışmanın bölge halkı için yıkıcı sonuçlar doğuracağı anlaşıncı, İbâdî ileri gelenleri arasında uzlaşma arayışları başlamıştır. Fransızların Mizâb vadisine ulaşmaları sırasında bölge halkı bunlara karşı nasıl bir tavır takınılacağı hususunda iki farklı gruba ayrılmıştı. Birinci grup, maslahat ve fesad arasında denge gözetken bir yaklaşımı benimseyerek barışı tercih etmiştir. Bu grup, toplumsal düzenin korunmasını ve daha fazla kan dökülmemesini esas alıyordu. İkinci grup ise, daha kararlı ve dinî duyarlılığı yüksek kimselerden oluşmaktaydı. Onlara göre yabancı bir kâfir güce boyun eğmek caiz değildi; vatanın savunulması, cihad ve fedakârlık bir dinî vecibe idi. Her türlü bedel göze alınmalı, İslâm toprakları sonuna kadar müdafaa edilmeliydi.⁴

Bu iki yaklaşım arasındaki görüş ayrılığı, uzun tartışmalara neden olmuş ve toplum içi ikna çabaları da sonuçsuz kalmıştı. Neticede ağırlıklı olarak maslahatçı grubun görüşü benimsendi. Bunun üzerine Mizâb Vadisi'nden bazı temsilciler Fransız istihdam dairesi müdürü Pierre Deval ile görüşmek üzere Cezayir'e gitmişler ve görüşmeler neticesinde bir himaye anlaşması imzalamışlardı. Bu anlaşma, 29 Nisan 1853 tarihinde, Cezayir genel valisi Mareşal Alexandre Randon ile yapılan resmî

¹ Belhâc, *en-Nazm ve'l-kavânînu 'l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fi'l-fetrati'l-hadîse*, 93.

² Son Cezayir dayısı ve beylerbeyi 1818-1930. Detay için bk.: Atilla Çetin, "Cezayirli Hüseyin Paşa", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

³ Mustafa - İbrahim, "Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih", 822.

⁴ Hammu Muhammed İsa Nûrî, *Devru'l-Mizabiyyîn fi tarihi'l-Cezayir kadîmen ve hadîsen* (Konstantine: Daru'l-Bass, ts.), 271.

protokolle yürürlüğe girmiştir.¹

İbâdîler, Fransızlarla imzalanan bu himaye antlaşmasını, kendi güçlerinin sınırlı oluşu ve nüfuslarının azlığı sebebiyle, tam teslimiyet ile mutlak direniş arasında bir ara yol olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre, Mizâb Vadisi'nin doğrudan askerî işgali kaçınılmaz görünmekteydi ve böyle bir durum, can, mal ve ırz güvenliği açısından geri dönülmez zararlara yol açabilirdi. Bu nedenle antlaşma, bir nevi zorunlu bir antlaşma olarak kabul edilmişti. Söz konusu antlaşma, Fransa'nın Mizâb Vadisi'nin iç işlerine karışmamasını, halkın inanç ve ibadet özgürlüğüne saygı gösterilmesini ve mezhebî yapıya müdahale edilmemesini hükme bağlıyordu. Buna karşılık, İbâdîler her yıl 45.000 frank vergi ödemeyi taahhüt etmişlerdi. Bu miktar, vadideki kasır halkı arasında eşit şekilde bölüştürülerek toplanacaktı. Böylece, İbâdîler kendi iç işlerinde tam bağımsızlıklarını korumak kaydıyla, Fransa'ya sembolik düzeyde bir bağlılık göstermekteydiler.²

Ne var ki, bu durum uzun ömürlü olmamış, antlaşmadan yaklaşık dört yıl sonra, 1857 yılında, Fransa antlaşma hükümlerini açık bir şekilde ihlâl etmiştir. Fransız idaresi, Mizâb halkı üzerine yerel idarecilerin yetkisini aşan emirler göndermiş, birçok kasabaya askerî birlikler sevk ederek, bölgedeki geleneksel yönetim sistemini etkisiz hâle getirmişti. Bu süreçte, Fransız yerel yönetim temsilcileri, Yahudi kökenli Nattah Beja adlı bir kişiyi Mizâb idaresini denetlemekle görevlendirmişti. 1860 yılında Nattah Beja'nın bölge işlerine müdahalesi, 1853'teki antlaşma hükümlerine açıkça aykırıydı. Bu durum, Mizâb halkı arasında büyük bir öfkeye yol açmış; bunun üzerine halk, onu görevden uzaklaştırarak kendisiyle çalışmayı reddetmiştir. Bu gelişmeden sonra, Fransız yönetimi ile Mizâb halkı arasındaki ilişkiler ciddi biçimde bozulmuş, Fransız makamları, bölge halkını cezalandırmak amacıyla yüz bin frank tutarında para cezası kesmiş ve bu cezayı tahsil etmek üzere de bölgeye askerî birlikler göndermişti. Bu birlikler, Mizâb Vadisi'nde yağma, ekili alanların tahribi ve mal gaspı gibi uygulamalara girişmişlerdi.³

İbâdî toplumu, bütün bu olumsuzluklara rağmen, Fransa ile ilişkilerini mevcut

¹ en-Nûrî, *Devru'l-Mizabiyyîn fî Tarihi'l-Cezayir Kadîmen ve Hadîsen*, 271; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-Nahdati'l-Islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 40.

² Nûrî, *Devru'l-Mizabiyyîn fî tarihi'l-Cezayir kadîmen ve hadîsen*, 272.

³ Mustafa - İbrahim, "Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih", 826.

antlaşma temeli üzerinde sürdürmeye çalışmış, ancak nihâyetinde, bu antlaşma da Fransızlar tarafından 1882 yılında tamamen geçersiz hâle getirilmişti. Fransız yönetimi, Mizâb Vadisi'ne askerî güç göndererek bölgeyi fiilen işgal etmiş, böylece İbâdîlerin idarî bağımsızlığına da son vermişlerdi. Bu müdahaleye karşı çıkan İbâdîler, silahlı direniş başlatmış, fakat bu hareket, Fransız askerî gücü tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Buna rağmen Mizâb halkı, inanç ve kimliklerini koruma konusundaki dirençlerini bir şekilde sürdürmüşlerdir.¹

Bu dönemde Şeyh Muhammed b. Yûsuf el-Ettafeyyîş'in tavrı ayrıca dikkat çekicidir. Ettafeyyîş, yapılan himaye antlaşmasına şiddetle karşı çıkmış; bu tür bir uzlaşmanın doğrudan ya da dolaylı biçimde işgale zemin hazırlayacağını açıkça belirtmişti. Ona göre bu antlaşma, dinî kurumların ve âlimlerin karşı çıkmasına rağmen verilen bir taviz niteliğindeydi.² Ettafeyyîş'in bu yaklaşımını paylaşan bazı İbâdî âlimler, meseleyi şer'î bir perspektiften değerlendirmiş ve şu kanaati ortaya koymuşlardı: *"Yönetim erki gayrimüslimlerin eline geçtiği anda, bu duruma sessiz kalmak caiz değildir."* Bu anlayışa göre, Fransızlar açıkça İslâm topraklarını işgal etmiş olduklarından, onlara karşı durmak her Müslüman için farz hâline gelmiştir. Bu sebeple, Fransız yönetiminin bölgeyi ilhak etmesini kabul etmek, kan ve işgal yoluyla elde edilen bir hâkimiyetin meşrulaştırılması anlamına geleceğinden bu durum İslâm ilkeleri açısından haram sayılmıştır.³

Ne var ki, İbâdîlerin büyük çoğunluğu mevcut düzene uyum sağlama yolunu tercih etmişlerdi. Bu yaklaşım, kaderin bir tecellisi olarak yorumlanmış; Fransızlara karşı doğrudan bir isyanın fayda sağlamayacağı, aksine toplumda daha büyük bir fitneye yol açacağı kanaati ağır basmıştı. Bu durumda, yöneticilerin hükmüne itaat etmek ve mevcut sistem altında kamu yararını (maslahat) gözetken bir tutum izlemek, zaruret gereği olarak benimsenmişti. Zira aksi bir durumda, toplumsal düzenin bozulacağı, iç çatışmaların ve fesadın artacağı; bunun da hem cemaat yapısına hem de fertlere zarar vereceği düşünülmüştü.

Fransa'nın ilhak kararından sonra Mizâb Vadisi bölge yönetimi "kudât sistemi" esas alınarak yeniden yapılandırılmıştır. Bu yeni düzenle birlikte, bölgede askerî

¹ Mustafa - İbrahim, "Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih", 826.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 44.

³ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 48.

temelli bir yönetim anlayışı tesis edilmiştir. Fransızlar tarafından bir askerî vali atanmış; onun çevresinde, sömürge idaresine danışmanlık yapan yerel eşraf, kadılar ve azzâbe meclisi üyelerinden oluşan bir danışma konseyi oluşturulmuştur. Bu yapılanma, yerel idare ile askerî yönetim arasında ikili bir otorite mekanizması doğurmuştur. Yeni sistemde, idarî ve yargısal yetkilerin büyük kısmı askerî komutana devredilmiş, yerel kadılar ve azzâbe meclisleri yetkisiz hâle getirilmiştir. Böylece, Mizâb toplumunun asırlardır sürdürdüğü özerk idarî yapı, sömürge yönetimi tarafından kademeli biçimde ortadan kaldırılmıştır.¹

Fransız yönetiminin baskıcı uygulamaları, halkta giderek artan bir hoşnutsuzluğa neden oldu. Bu durum, özellikle genç kuşaklar arasında zamanla yeni bir direniş eğiliminin filizlenmesine yol açmıştı. Bazı gençler, camilerde ve özel toplantılarda sömürge karşıtı fikirlerini dile getirmiş; zamanla silahlı direnişi yeniden gündeme taşımışlardır.

2.3.1.6.1. Mizabîlerin Fransızlara Karşı Halk Ayaklanmalarına Katılımı

Mizabîlerin Cezayir'deki halk hareketlerine ve devrimci dalgalara katılımları, özellikle Fransızların Mizâb'ı ilhak etmesinden sonra belirginleşmişti. Bu süreçte İbâdî toplulukların tavrı, imanî bir bilinç, adalet arayışı ve zulme karşı durma iradesi etrafında şekillenmişti. Sömürge yönetimi altında büyük zorluklarla karşılaşan İbâdîler, hem maddî hem de manevî bakımdan çok ağır kayıplar vermişlerdi.

İbâdî direnişi, genellikle doğrudan askerî çatışma biçiminde değil; sosyal, ilmi ve kültürel bir mücadele tarzında tezahür etmiştir. Bu dönemde eğitim faaliyetleri, vaazlar, fetvalar ve cami merkezli bilinçlendirme çabaları öne çıkmış, özellikle camiler, yalnızca ibadet yerleri değil, aynı zamanda direniş bilincinin beslendiği manevî merkezler hâline gelmişlerdi. Bu faaliyetler, genç kuşaklar arasında dinî farkındalığın ve siyasî duyarlılığın artmasına da katkıda bulunmuş; böylece bazı dinî önderlerin halk hareketleriyle temas kurmasına zemin hazırlamıştı.²

Bu bağlamda, Yûsuf el-Ettafeyyiş'in rolü özel bir öneme sahiptir. Fransızların Cezayir'i işgal edip Mizâb Vadisi'ne doğru ilerledikleri dönemde Ettafeyyiş,

¹ Nûrî, *Devru'l-Mizabiyyîn fî tarihi'l-Cezayir kadîmen ve hadîsen*, 277; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 50.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 51.

cemaatine açık bir çağrıda bulunarak sömürgecilere karşı savaşmanın dinî bir vecibe olduğuna dikkat çekmişti. O, işgali meşrulaştırabilecek hiçbir siyasî uzlaşmaya yanaşmamış; bu tutumuyla İbâdî direnişinin ilmî-ahlâkî lideri konumuna yükselmişti.¹

Fransız sömürge yönetimi, bu tür direniş eğilimlerini bastırmak amacıyla, İbâdî toplumunun ilmî ve dinî yapısının merkezinde yer alan Azzâbe'yi hedef almıştır. Etki sahibi ailelerinin bir kısmı sürgüne gönderilmiş, bir kısmına ise idarî görevler verilerek etkisiz hâle getirilmiştir. Bu durum, Fransızların dinî otoriteyi denetim altına alma stratejisinin bir parçasıydı. Azzâbe heyetleri ise, halkı koruma ve sömürge baskısından kurtarma amacıyla temkinli bir tutum sergilemiş, doğrudan çatışmadan kaçınmıştır.² Buna rağmen, dönemin kaynakları yine de bazı isyanlara bireysel ve yerel ölçekteki katılımlara dair çeşitli kayıtlar sunmaktadır. Özellikle Cezayir'in güney bölgelerinde ve başkent çevresindeki yerleşimlerde, bazı Mizâbî eşrafın halk önderleriyle gizlice görüştükleri, direniş toplantılarına katıldıkları aktarılmaktadır. Örneğin, Emîr Abdulkâdir'in Fransızlara karşı başlattığı harekete katılmışlardır. Emîr'in kâtibi ve aynı zamanda özel doktoru olan Seyyid Baahmed b. Baisa Melîke kasrındandır. Mizablılar Emir Abdulkâdir'e lojistik destek ve silah sağlamışlardır.³

1862 yılında Evlâdu Şeyh Sîdî'nin liderliğinde başlayan halk hareketine, bazı Mizâblı şahsiyetlerin destek verdiği; hatta Batna bölgesinde düzenlenen gizli toplantılara katıldıkları belirtilmektedir. Aynı şekilde, Tilimsan bölgesindeki direniş hareketlerinde de bazı Mizâblıların yer aldığı, bu kişilerin lojistik destek, silah temini ve stratejik danışmanlık sağladıkları bilinmektedir.⁴

Bu örnekler, İbâdîlerin Fransız işgaline karşı tam bir sessizlik içinde olmadıklarını, aksine hem dinî hem de toplumsal sorumluluk bilinciyle direnişe katkı sağladıklarını göstermektedir. Aslında bu dönemde gelişen bu farkındalık, ilerleyen yıllarda İbâdî toplumunun yeniden organize olmalarına önemli bir zemin oluşturacaktır. Bu çerçevede, İbâdîlerin bazı bölgesel direniş hareketlerine fiilen katıldıkları da tarihî kaynaklarda kayıtlıdır. Özellikle Ticare bölgesinde, 1881 yılında

¹ Nûrî, *Devru'l-Mizabiyyîn fî tarihi'l-Cezayir kadîmen ve hadîsen*, 271.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 52.

³ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 53.

⁴ Nûrî, *Devru'l-Mizabiyyîn fî tarihi'l-Cezayir kadîmen ve hadîsen*, 287.

direnışçi lider Şeyh Bu‘amâme’nin¹ çağrısı üzerine birçok İbâdî şahsiyetin bu harekete destek verdikleri bilinmektedir.²

Mizâbîlerin, hem Şeyh Bu‘amâme’nin isyanına hem de Evlâdu Şeyh Sîdî’nin ayaklanmasına destekleri, çoğunlukla ticarî ağlar üzerinden gerçekleşmiştir. Mizâb Vadisi’nin pazarları, bu dönemde adeta lojistik üsler işlevi görmüş; mühimmat, silah ve diğer temel malzeme temini bu pazarlar aracılığıyla sağlanmıştır.

Bu bağlamda Şeyh el-Hâc Ömer b. Hammû b. İsa b. Beklî,³ direniş hareketini desteklemek amacıyla mal varlığının büyük bir kısmını bağışlayarak Şeyh Hüseyin’in emrine sunmuştur. Ayrıca, çöl bölgesindeki kabilelerle olan güçlü ilişkilerini kullanarak direnişe katılımı teşvik etmiş, Cezayir’in güneyinden silah sevkiyatı sağlamış, Tunus’taki dostları vasıtasıyla da isyancılarla haberleşme ağını güçlendirmiştir. Ancak bu faaliyetler kısa sürede Fransız istihbaratının dikkatini çekmiş; Şeyh Ömer b. Hammû Beklî tutuklanarak önce Busâlim hapishanesine, ardından da Lagvât’a sürgün edilmiştir.⁴

İbâdîlerin Şeyh Bu‘amâme ve Evlâdu Şeyh Sîdî’nin ayaklanmalarına yönelik destekleri, Fransız yetkililerinin Mizâb halkına karşı tutumlarını sertleştirmelerine yol açmıştır. Fransa’nın Cezayir Genel Valisi Louis Tirman, 21 Aralık 1882 tarihinde Mizâblılara gönderdiği genelgede, onları isyana destek verdikleri gerekçesiyle açıkça uyarılmış ve bölge üzerinde daha sıkı bir askerî denetim uygulanacağını bildirmiştir. Tirman genelgesinde “bazı hatalı bireylerin dış isyanlara yardım ederek kendi halklarını tehlikeye attıkları”nı belirterek, Mizâb halkını Fransız yönetimine itaat etmeye çağırılmış, aksi durumda ağır yaptırımlar uygulanacağı tehdidinde bulunmuştur.

Tarihçi Yahyâ Buazîz, Bu‘amâme olaylarından sonra Fransız yönetiminin Mizâb bölgesini doğrudan kontrol altına aldığını, böylece daha önce İbâdîlere belli bir özerklik tanıyan 1853 tarihli Mareşal Randon Antlaşması’nın fiilen ortadan kalktığını belirtir. Bu antlaşmanın iptal edilmesinde yalnızca Bu‘amâme’nin faaliyetleri değil,

¹ Şeyh Bu‘amâme, Fransız istilasına karşı Güney Cezayir’de halk ayaklanması başlatmış bir liderdir. Evlâd-ı Sîdî kabilesindendir. İsyân hakkında detaylı bilgi için bk.: Aldulkadir Huleyfi, “Hasâisu mukâvemeti Bu‘mâme ve’l-’avâik el-mahalliyye fi vechihâ”, *Mecelletu’l-Mer’eti li’l-Dîrâsâti’l-Meğârîbiyye* 1/1 (2014), 129-154.

² Nûrî, *Devru’l-Mizabiyyîn fi tarihi’l-Cezayir kadîmen ve hadîsen*, 288.

³ Babaammî vd., *Mu‘cemu a‘lamu’l-İbâdiyye kısmu’l-Ğarbi’l-İslâmî*, 2/302.

⁴ Babaammî vd., *Mu‘cemu a‘lamu’l-İbâdiyye kısmu’l-Ğarbi’l-İslâmî*, 2/302-303.

aynı zamanda onunla dayanışma içinde olan Ruvayfa'daki Ebu'l-Abbâs en-Nâdî gibi diğer İbâdî önderlerin Fransız işgaline karşı gösterdikleri kararlı duruşları da etkili olmuştur. Bu kişiler, uzun yıllar boyunca Cezayir'in güneyindeki direniş hareketlerinin manevî lider kadrosu içinde yer almışlardır.¹

Sonuç olarak, Cezayirli İbâdîlerin direniş katkılarını genellikle bireysel inisiyatiflere dayalı, yer yer dağınık ve bölgesel nitelikte olmuştur. İbâdîler, çoğu zaman kendi mezhebî yapılarının temkinli tavrını koruyarak, doğrudan çatışmaya girmek yerine lojistik, malî ve ilmî destek sunmuşlardır. Bununla birlikte, bazı bireyler ve gruplar, Cezayir'in kuzey şehirlerinde meydana gelen isyanlarla sınırlı düzeyde etkileşim kurmuş ve bu halk hareketlerine sınırlı da olsa fiilen katılmışlardır.

2.3.2. Mizâbî Islah Hareketi

Ömer Ömer Beyyûd, Müslümanların tarih boyunca karşılaştıkları bozgun ve gerilemeleri değerlendirirken, bu durumun yalnızca maddî veya siyasî sebeplerle açıklanamayacağını vurgular. Ona göre bu tür açıklamalar, yüzeysel olup meselenin derin dinî ve manevî boyutlarını göz ardı etmektedir. Beyyûd'a göre İslâm ümmetinin yaşadığı çöküşün kökeninde, Müslümanların iç dünyalarında meydana gelen ahlâkî çözülme, iman zayıflığı ve İslâmî değerlere bağlılıklarının zedelenmesi yatmaktadır. Bu düşüncesini şu ifadeyle açıklar: “Bu bozguna yol açan sebeplerin yalnızca dış etkenli nedenler olduğunu söylemek isabetli değildir. Bilakis, bunun sebeplerini iç dünyamızda, inançlarımızda ve ahlâkımızda aramalıyız. Kurtuluşun anahtarı da bu içsel dönüşümde yatmaktadır.”²

Beyyûd, Müslümanların başarısızlıklarını yalnızca siyasî, askerî ya da ekonomik eksikliklerle açıklayan yaklaşımları yetersiz bulur. Ona göre bu tarz yaklaşımlar, meselenin görünen kısmını ele almakta, asıl bozulmanın manevî ve ahlâkî temellerini göz ardı etmektedir.³ Bu bağlamda “*Siz de onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş için besili atlar hazırlayın ki, bununla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği kimseleri*

¹ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 54-55.

² İbrahim b. Ömer Beyyûd, *Fî Rihâbi'l-Kur'ân: Tefsîru Sûrati'r-Rûm*, thk. İsa b. Muhammed Şeyh Belhâc (Karâra-Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 2001), 25.

³ Nureddin Sekhâl, *Menhecû'l-İslâh ve Mecâlâtihî beyne Abdu'l-Hamid b. Badîs ve İbrahim Beyyûd* (Cezayir: Emîr Abdulkâdir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 137.

korkutasınız.”¹ âyetini örnek gösterir. Beyyûd bu âyeti yalnızca maddî hazırlık emri olarak değil, aynı zamanda manevî hazırlık çağrısı olarak yorumlar. Ona göre zaferin gerçek temeli, “Allah’a bağlılık, içsel güç ve ihlâs”tır. Bu anlayış, onun dinî yenilenme (ıslah) düşüncesinin özünü oluşturur.²

Bu çerçevede Beyyûd, halk arasında yaygınlaşan hurafeleri, batıl inançları ve bid‘at uygulamaları sert bir dille eleştirir. Ona göre bu tür inanışlar, toplumun dinî safiyetini zedelemekte ve halkı hakikî İslâm anlayışından uzaklaştırmaktadır. Bu tür hurafelerin yayılma sebeplerinden biri, ona göre, hac ibadetinden dönen bazı kişilerin Mekke ve Medine’de gördükleri uygulamaları yanlış anlayarak kendi ülkelerine olduğu gibi taşımalarıdır. Bu kişiler, türbeler ve kutsal sayılan mekânlarda gördükleri sahneleri, İslâmî herhangi bir delile dayandırmaksızın taklit etmiş; taş, ağaç parçaları ve bez parçalarına kutsiyet atfetme alışkanlığını toplum içinde yaygınlaştırmışlardır. Ona göre bu durum, dinin özünden uzaklaşmanın en açık göstergelerinden biri olmuştur.³

Beyyûd’un en ciddi eleştirilerinden biri, bu hurafelerin zamanla Hz. Peygamber’in sünnetiyle ilişkilendirilmesidir. Halk arasında bu tür uygulamalara sahih dinî dayanak kazandırmak amacıyla, “Biz bu ibadetleri Allah Resûlü’nden işittik” denilmekte; böylece uydurma rivâyetler dinin bir parçası hâline getirilmektedir. O, bu durumu açıkça “dine iftira” olarak nitelendirir ve şöyle der: “Bazı insanlar Peygamberimiz (s.a.v.) adına birtakım şeyler uydurmakta, sonra da bu uydurmaları dine nispet etmektedirler.” Onun bu bağlamda “müşebbihe” terimini kullanması da dikkat çekicidir. Bu terim, halkın Hz. Peygamber’i ulûhiyet vasıflarıyla niteleme eğilimine karşı bir tepkidir. Ona göre bu anlayış, hem tevhid ilkesine hem de nübüvvet anlayışına zarar vermektedir.⁴

Beyyûd, kabir ve türbe kültüne yönelik eleştirilerinde de aynı ıslahçı tavrı sürdürür. Ona göre, türbeler etrafında gerçekleştirilen aşırı tazim gösterileri, İslâm’ın özüne aykırıdır. Aynı şekilde, Allah’a dua etmek için mum yakmak, kandil yakmak, çaput bağlamak, taş ve toprak parçalarına kutsiyet atfetmek gibi uygulamalar, mal

¹ Enfâl, 8/60.

² Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’ân: Tefsîru Sûrati’r-Rûm*, 25.

³ Sekhâl, *Menhecu’l-islâh ve mecâlâtihi beyne Abdu’l-Hamid b. Badîs ve İbrahim Beyyûd*, 138.

⁴ Sekhâl, *Menhecu’l-islâh ve mecâlâtihi beyne Abdu’l-Hamid b. Badîs ve İbrahim Beyyûd*, 138.

israfi ve nimete nankörlük anlamına gelmektedir. Ayrıca ona göre, bu tür mekânlara dokunan kimselere zarar geleceği inancı, toplumda batıl bir korku kültürü oluşturmuştur.¹ O, bu durumu bizzat kendi gözlemiyle şöyle aktarır: “Köyümüzde bir mezarlık vardı; 1925 yılında onu genişletip dokuz bölüme ayırmak istedik. Kabirleri açıp bir kısmını taşımaya giriştiğimizde herkes korkuya kapıldı; kimse yaklaşılmaya cesaret edemedi. Bazıları, bu durum ‘Bizi helâk eder!’ diye çekindi; durum kısa sürede çevreye yayıldı.” Ona göre bu tür inanışlar, farz ibadetleri ihmal eden kimseler arasında daha çok yaygındır. O şöyle der: “Nice defalar gördük ki, kabir bekçileri vaaz ve nasihatlerden en az etkilenen kimselerdir; buna karşılık kubbelere özen gösterir, onları süsler, fakat kabir sahiplerine dua etmezler. Çoğu fasık kimselerdendir.”²

Beyyûd, bu kişilerin kabirlerden elde ettikleri gelirlerle geçindiklerini, bu nedenle bid‘atların sürmesini çıkarları gereği desteklediklerini belirtir. Bu kişilerin, görünüşte dine bağlılık iddiasında bulunsalar da, gerçekte dinin özünü temsil etmediklerine dikkati çeker. Onun ifadesiyle, “Bu zümre, bu işlerde en çok hareketlilik gösteren, oralara özen gösteren kesimdir; fakat onlar Allah’ı hakkıyla bilen, O’nu lâıyk olduğu şekilde takdir eden zâhid ve âbidler değildir.”³ Bu değerlendirmeler, Beyyûd’un düşünce dünyasında ıslahın yalnızca inanç düzeyinde değil, toplumun bütün dinî pratiklerinde gerçekleşmesi gerektiği fikrine dayandığını göstermektedir. O, Mizâb İbâdî toplumunu “bid‘at ve hurafelere boğulmuş bir cemaat” olarak nitelendirir ve bu durumun devam etmesi hâlinde toplumsal çözülmenin kaçınılmaz olacağını ifade eder.⁴

Mizâb İbâdî toplumu içinde yetişmiş, ancak Sünnî İslâm dünyasıyla da güçlü irtibatlar kurmuş bir âlim olan Beyyûd, Mısır’da Cemâleddîn el-Afgânî’nin öncülük ettiği İslah hareketinden etkilenmiş, bu fikri Mizâb İbâdî mezhebi içinde uygulamaya çalışmıştır. Ona göre, genel olarak İslâm dünyasının özelde de İbâdîlerin Batı karşısında direnebilmesi, sadece sağlam bir akîde, doğru bir tevhid anlayışı ve sahih bir ibadet bilinciyle mümkündür. Bu nedenle, toplumsal ıslahın zorunlu olduğunu savunmuş ve bu doğrultuda Mizâb İbâdîlerine öncülük etmiştir.

¹ İbrahim b. Ömer Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’ân: Tefsîru Sûrati Lukmân*, thk. İsa b. Muhammed Şeyh Belhâc (Karâra-Cezayir: Cem’iyyetu’t-Turâs, 2002), 246.

² Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’ân: Tefsîru Sûrati Lukmân*, 247.

³ Beyyûd, *Fî Rihâbi’l-Kur’ân: Tefsîru Sûrati Lukmân*, 247.

⁴ Sekhâl, *Menhecu’l-İslâh ve mecâlâtihi beyne Abdu’l-Hamid b. Badîs ve İbrahim Beyyûd*, 139.

2.3.2.1. Islah Hareketinden Hemen Önce Mizâb'ta Siyasî Ortam

İbâdîler siyasi açıdan, Osmanlılarla olan ilişkilerinde itidal çizgisini korumuşlardı. Osmanlı döneminde gözetilen itidal çizgisi, Fransız işgali sırasında yeni bir evrede yeniden yorumlanmıştır. Bu dönemde İbâdîler hem ümmet bütünlüğünü hem de mezhebî özerklik hassasiyetlerini beraber korumaya çalışmışlardır. Bu durum, onların Fransız sömürgeciliği karşısındaki tavırlarını karmaşık fakat tutarlı bir mezhebî mantığa oturtmuştur. Buna göre, Emîr Abdülkâdir ve Evlâd-ı eş-Şeyh Sîdî önderliğindeki direniş hareketlerine verilen destek, yalnızca siyasî dayanışma değil, İbâdî adalet ve zulme karşı kıyam doktrininin sahadaki tezahürüdür. Ağvât bölgesinin 1852'de Fransız kuşatmasına karşı sergilediği direniş, İbâdî toplumun tarihî hafızasında “Dâru'l-İslâm'ın müdafaası” fikrinin canlılığını göstermesi açısından önemlidir. Ancak bölge 4 Kasım 1882'de Fransız askerî idaresinin merkezine dönüştürülmüş ve bu Fransızlaştırma politikasının başlangıcı olmuştur.¹

Mizâb toplumu, dinî bir cemaat karakterine sahip olup, toplumsal örgütlenmesini hiyerarşik bir düzende şekillendirmiştir. Bu yapının tabanında aile, zirvesinde ise cami ve dinî otorite yer alır. Sömürge öncesi dönemde siyasal otoritenin nihaî kararı dinî liderlere aitken, icra yetkisi ise üç yıllığına seçilen cemaat üyeleri tarafından yürütülmekteydi. Bu seçilmiş topluluk, yönetim, vergi toplama, kurallara uymayanları cezalandırma ve kamu projelerini yürütme görevlerini üstlenirdi. Her aşiretten temsilcilerin yer aldığı bu meclisin başında, “kâid” unvanı verilen bir reis bulunur ve bu kişi doğrudan dinî otoriteye bağlı olarak görev yapardı.²

Fransa'nın Mizâb'da himaye rejimini zorla kabul ettirmesinden sonra bu özgün yapı değişime uğradı. Belediye yapısı, İbâdî ileri gelenlerinin bulunduğu fakat yetkileri sınırlandırılmış bir “komite”ye indirgenmiş; yetkilerin önemli kısmı da Fransız askerî idaresinin eline geçmiştir.³

Bu dönemde yapılan antlaşmaların merkezinde şu ilkeler öne çıkar:

¹ Medenî, *Kitâbu'l-Cezayir*, 63.

² Ömer b. İsa b. İbrahim el-Hac Muhammed, *Muzekkirât ve Vesâik Resmîyye 'an Vadi Mizâb min Nahiyeti'd-Dîniyye ve 's-Siyasiyye ve 'l-İctimâ'iyye min Seneti 1853-1951* (Tunus: Matba'atu'n-Nahdâ, ts.), 50.

³ el-Hac Muhammed, *Muzekkirât ve vesâik resmîyye 'an Vadi Mizab min nahiyeti'd-dîniyye ve 's-siyasiyye ve 'l-ictimâ'iyye min seneti 1853-1951*, 9.

- Cemaatin idarî özerkliği,
- İç işlerine müdahalenin reddi,
- Yedi İbâdî kasırda şer‘î mahkemelerin devamı,
- Yalnızca İbâdîlerden oluşan Ahlak Meclisinin kurulması.

Bu düzenlemeler, aslında Osmanlı döneminde sürdürülen “yarı özerk mezhebî cemaat” modeli ile hemen hemen aynıdır. Ancak Fransızlar bu yapıyı giderek daraltmış, özellikle 1919 yasası, 1921 kararnamesi ile İbâdî özerkliğini ciddi biçimde sınırlamışlardır. Fakat Fransız yönetimi 1933 yılında idarî sistemin yeniden düzenlenmesi cihetine gitmiştir. Buna göre vergilerden muafiyet, iç işlerine müdahale edilmemesi karara bağlanmış ve aşiret reislerinin keyfî tasarruflarını sınırlamak üzere de ‘Ammî Saîd Meclisi’nin (temyiz makamı) yetkileri yeniden iade edilmiştir. Ayrıca her aşiretin kendi reisini tayin etme hakkının olması gibi düzenlemeler de yapılmıştır.¹ Bütün bunların yanında zorunlu askerlik uygulaması da yeniden düzenlendi. Zorunlu askerlik meselesi, İbâdî toplumun mezhebî-siyasal duruşunu belirleyen en kritik kırılmalardan biriydi.² İbâdî gençlerin askerliği dinî gerekçelerle reddetmesi, İbâdî düşüncenin merkezî ilkelerinden olan “zalim siyasî otoriteye destek vermeme” prensibinin modern bir tezahürüydü. Bu yüzden askerliğin 1946’da kaldırılması, bu direncin toplumsal karşılığını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Cezayir’in ilhakı ve Fransız meclisine katılım tartışmaları, Mizâbîler içinde iki ana çizgiyi netleştirmiştir:

- İslahçı akım, modern siyasete katılımı savunmuştur.³
- Muhafazakâr çizgi ise mezhebî kimliği koruma adına Fransız himayesinde kalmayı tercih etmiştir.⁴

Kısaca ifade etmek gerekirse, İslah hareketi Mizâb İbâdîleri arasında yaygınlık kazanmadan önce, bölge uzun süreden beri Fransız idaresinin doğrudan kontrolü altında bulunuyordu. Sömürge yönetimi, otoritesini pekiştirmek amacıyla zorunlu

¹ el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 187.

² Abdurrahman b. Ömer Beklî, *Mesîratu’l-ıslâh* (Ğardâye: Matba’atu’l-Arabiyye, 2004), 202.

³ Beklî, *Mesîratu’l-ıslâh*, 23.

⁴ Hatta seçimler, bir ıslahatçının başarısından dolayı Fransızlar tarafından birkaç kez tekrarlanmış ya da iptal edilmiştir. Bk.: Abdurrahman b. Ömer el-Bekri, *Mesîratu’l-ıslâh fi’l-cîl*, thk. Mustafa Bâcû (Ğardâye: el-Matba’atu’l-Arabiyye, 2004), 202.

askerliği başlatmış, yerel yönetim mekanizmalarını zayıflatmış ve özellikle Azzâbe ile ‘Ammî Saîd Meclisi gibi dinî-örfî kurumlarını da denetim altına alma teşebbüslerinde bulunmuştur. Bu uygulamalar, başlangıçta Fransızlarla daha uyumlu davranan Muhafazakâr çevrelerin toplum nezdindeki meşruiyetini zayıflatmış, buna karşılık sömürge baskısına karşı daha net bir duruş sergileyen İslahçıların düşüncelerinin güçlenmesine ve toplumsal taban bulmasına zemin hazırlamıştır.¹ Böylece Fransızların sömürge politikaları, farkında olmadan Mizâb’da ıslahatçı hareketin hızla yükselmesine ve taraftar bulmasına neden olmuştur.

2.3.2.2. İslah Hareketinden Hemen Önce Mizâb’ta Eğitim

Mizâb toplumu, tarihsel süreç içerisinde yüksek örgütlenme kapasitesi ve güçlü bir iç disiplin mekanizması ile temayüz etmiş bir topluluktur. Yedi kasırdan müteşekkil bu yapı, aşiretler etrafında örgütlenmiş toplumsal birimlerden oluşmaktadır. Söz konusu aşiretler, kentsel işleyişin dinî, toplumsal ve idarî yönlerini düzenleyen Azzâbe Heyeti’ni seçme yetkisine sahiptirler.² Azzâbe kurumu, mahza dinî bir yapı olmaktan ziyade, yargıdan ekonomiye, eğitimden gündelik belediye işlerine kadar kentin işleyişini düzenleyen çok yönlü bir kurum hüviyeti taşır.³ Heyet, her aşiretten seçilen temsilcilerden meydana gelir. Seçimde takvâ, ahlâkî seciye ve örfî yetkinlik temel ölçütlerdir. Heyetin şeyhi, genellikle İrvan meclisinden (medrese) veya Azzâbe içerisindeki kıdemli isimlerden belirlenir. Üyelerin sayısı genel olarak on ikidir; başkanlık eden kişiyle birlikte sayı on üçe ulaşır. Bu üyeler imam, müezzin, hafızlık merkezlerinde görevli üç muallim, cenaze hizmetlerinden sorumlu beş görevli ve mescidin mali idaresinden sorumlu iki kişi olmak üzere toplam on iki kişidir.⁴

Her ne kadar Mizâb bölgesi teorik olarak bir tür himaye rejimini kabul etmiş görünse de, buna rağmen Fransız idaresi özellikle eğitim alanında etkisini belirgin şekilde artırmıştır. Bu durum, bölgede tarih boyunca sürdürülen ilmî geleneğin niteliği düşünüldüğünde daha da önemlidir. Zira Mizâb, Fransız işgalinden önce Libya, Tunus, Uman Sultanlığı, Zengibar ve diğer İbâdî havzalar tarafından ilmî bir merkez olarak

¹ Beyyûd’un 1948 yılında gerçekleştirilen milletvekili seçimlerinde meclise girebilmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bk.: Bekli, *Mesîratu’l-ıslâh*, 23.

² Muhammed Nâsir, *Halkatu’l-Azzâbe ve devruha fî binâi’l-mucteme’i’l-mescidî* (Cezayir: Mektebetu’d-Dâmirî, 1989), 14.

³ el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 29.

⁴ el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 30.

kabul edilmekteydi. Bölge, güçlü ulemanın varlığı, kütüphaneleri, medreseleri ve telif faaliyetleriyle tanınmaktaydı.¹

Fransızlar, eğitim alanına müdahalelerini “modernleştirme” söylemiyle meşrulaştırmış olsalar da, Mizâbîler bu durumu Müslümanları oyalama ve geleneksel ilmî yapıyı zayıflatma girişimi olarak değerlendirmişlerdir. Esasında himaye anlaşması, teorik olarak Fransızlara eğitim alana müdahale hakkı tanımıyordu. Ancak Fransızlar pratikte geleneksel eğitimin engellenmesi ve Mizâbî çocukların özellikle Cerbede’ki okullara erişimlerinin zorlaştıran politikalar takip ediyorlardı.²

Mizâb’da eğitim, çoğunlukla camilerin civarında inşa edilen ve yerel ağızda “el-mahâdır” (المحاضر) olarak bilinen okullarda yürütülmekteydi. Bu kurumlarda öğrencilere okuma-yazma öğretilir ve Kur’ân’dan bazı sûreler ezberletilirdi. Ardından İrvan meclisinde Kur’ân tilaveti, tevhid, nahiv metinleri (özellikle Âcrûmiyye ve Lâmiyyetu’l-Ef’âl), tecvit ve ferâiz gibi dersler okutulurdu. Bu mescid merkezli eğitim genellikle üç kişilik bir Azzâbe heyeti tarafından denetlenir ve vakıflarca desteklenirdi.³ Mizâb eğitim sisteminde belirli yenilenmeler görülse de, Ettafeyyiş’in (el-Kutb) Benî Yezgan’daki faaliyetleri hariç tutulduğunda, ıslâh öncesi eğitim genel olarak durağanlık, maddî yetersizlik ve program eksikliğiyle nitelendirilmiştir. 20. yüzyıl başlarında Benî Yezgan’da sadece 11 mahâdır bulunmakta; bu kurumların çoğu da yalnızca ezbere dayalı Kur’ân tâlimi yaparlardı. 1924 yılı verilerine göre tüm Mizâb’daki mahâdır sayısı 22 olup, toplam öğrenci sayısı da yalnızca 529’dur.⁴

Fransız yönetimi, Mizâb üzerindeki nüfuzunu artırmak amacıyla eğitimi bir araç olarak kullanmış; ancak Mizâb toplumunun tutucu refleksleri ve dinî-mezhebî kimliği bu nüfuzu sınırlamıştır. Halk kimi zaman 1892 tarihli yasanın Mizâb’ı kapsamaması gerektiğini ileri sürerek direniş göstermiş; kimi zaman da çocuklarını kuzeye⁵ kaçırarak Fransız okullarına gitmelerini engellemiştir. Çünkü halk tarafından

¹ Bekî, *Mesîratu’l-ıslâh*, 169.

² Bekî, *Mesîratu’l-ıslâh*, 170.

³ Lubaki İbrahim, *et-Te’lim ve ricâluhu fî muntakati Vadi Mizab avâhiri’l-karni’s-sâmin ‘aşre miladi* (Ġardâye: Ġardâye Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022), 16.

⁴ Abdulkadir Kûbe’, *el-Hareketu’l-ıslâhiyyetu fî muntakatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954* (Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 33.

⁵ Tunus gibi İbâdî eğitimin olduğu yerler.

eğitimin amacı olarak görülen şey, çocukların entelektüel olarak yetiştirilmesi değil, dinî inançlarını zayıflatmak ve kimliklerini çözmek olarak değerlendirilmiştir.¹

Fransız eğitimi 1887’de Ġardâye’de başladı. 1892’de el-‘Atf ve Benî Yezgan’a kadar genişledi. 1907’de Melike kasrına kadar ulaştı. Ancak rağbet görmedi. Bennûra kasrı ise Fransız eğitime ancak 1946’da dahil edilebilmiştir.² Fransız okullarında öğretmenler sayı bakımından az, ilmî açıdan yetersiz idiler. Örneğin el-‘Atf’ta yarım asırlık eğitime rağmen tek bir öğrencinin bile ilkokul diploması alamamış olması, söz konusu eğitimin niteliği hakkında bize bir fikir vermektedir. Bu nedenle Islâh hareketi öncesi olan eğitim, “topallayan eğitim” olarak nitelendirilmiştir. Bu sebeplerle Mizâbîler, çocuklarını çoğu zaman Fransız eğitiminden uzak tutarak Tunus ve Kuzey Afrika’nın diğer merkezlerine göndermeyi tercih etmişlerdi.³

2.3.2.3. Islah Öncesi Dinî Düzen

Mizâb toplumu, tarihsel olarak kuvvetli dinî bağları ve İbâdî mezhebine sadakati ile temayüz etmiş bir topluluktur. Bu özellik, onları hem bölgeye yerleşmeye hem de İbâdî kimliklerini muhafaza etmeye sevk etmiş; böylece dış etkiler karşısında inanç bütünlüklerini koruyabilmişlerdir. Rüstemî devletinin dağılmasından sonra İbâdîler, toplumsal düzenlerini sağlamak amacıyla Azzâbe sistemini idarî-dinî sistem geliştirmişlerdi. Bu yapı, dinî otorite ile toplumsal organizasyonu bir arada yürütmüş ve Fransız işgaline kadar da bölgeye görece istikrarlı bir yönetim modeli olmuştur.⁴

Azzâbe heyeti, fetvaların yayımlanması, tartı ve ölçü standartlarının belirlenmesi, mahkeme görevlilerinin tayini, kamu düzeninin denetlenmesi gibi geniş yetkilere sahipti. Heyetin başındaki şahıs, aynı zamanda şer‘î mahkemenin de başkanı olarak kadılık görevini yürütürdü. Farklı şehirlere bağlı Azzâbe heyetlerinde çözülemeyen meseleler ise, bölgenin en yüksek yargı mercii niteliğindeki “Ammi Saîd Meclisi”ne intikal ettirilirdi.⁵

¹ Bekî, *Mesîratu’l-İslâh*, 180.

² Muammer Şa’su’, “et-Te’limu’l-hur bi Vadi Mizâb ibâne’l-ihtilali’l-Fransî: Mukavemetuhu , mezâhiruhu, âsaruhu”, *Mecelletu İber* 6 (2023), 337.

³ Şa’su’, “et-Te’limu’l-Hur bi Vadi Mizâb İbâne’l-İhtilali’l-Fransî: Mukavemetuhu, Mezâhiruhu, Âsaruhu”, 338.

⁴ el-Hac Muhammed, *Muzekkirât ve vesâik resmîyye ‘an Vadi Mizab min nahiyeti’ d-dîniyye ve ‘s-siyasiyye ve ‘l-ictimâ’iyye min seneti 1853-1951*, 50.

⁵ Ömer b. İsa b. İbrahim el-Hac Muhammed, *Muzekkirât ve Vesâik Resmîyye ‘an Vadi Mizab min Nahiyeti’ d-Dîniyye ve ‘s-Siyasiyye ve ‘l-İctimâ’iyye min Seneti 1853-1951* (Tunus: Matba‘atu’n-Nahdâ,

Azzâbe heyeti yalnızca erkeklerle sınırlı olmayıp, Mizâbî kadınlar için de özel bir yapılanmaya sahipti. Kadınlardan oluşan bu kurula “Ğâsilât” adı verilirdi. Ğâsilât heyeti, kadın ve çocuk cenazelerinin yıkanması, düğün merasimlerinin düzenlenmesi, bid‘at ve din dışı uygulamalara karşı gelinmesi gibi durumlardan sorumluydu. Bu yönüyle Azzâbe, Islâh hareketi öncesinde toplumsal hayatın her safhasına nüfuz eden derin bir dinî denetim mekanizmasına sahipti.¹

Mizâb toplumunun İbâdî ilkelerle bütünleşmiş karakterine dair en belirgin göstergelerden biri, “berâe” ilkesini aktif bir toplumsal yaptırım olarak sürdürmesi olmuştur. Mezhebin temel esaslarına aykırı davranan kimselere karşı nasihat, uyarı ve gerekirse celde gibi aşamalarla sonuç alınamadığında ise berâe uygulanmakta; bu kişiler boykot edilerek sosyal ilişkilerden tamamen dışlanmaktaydı. Berâe ilkeleri çerçevesinde, büyük günah işlediği tespit edilen bireylere karşı bu yaptırım yalnızca Mizâb içinde değil, zaman zaman ülkenin kuzey bölgelerinde dahi uygulanmıştır. Bu dışlama, kişinin samimi tevbesiyle ortadan kalkardı. Söz konusu uygulama, toplumsal disiplinin ve mezhebî bütünlüğün korunmasında belirleyici bir rol oynamıştır.²

Fransızlarla yaşanan ilk çatışmaların mahiyeti ise ekonomik veya kültürel değil, temelde dinî olmuştur. Bu çatışmanın başlangıç noktası, Mizâbîlerin şer‘î yargı üzerindeki tarihî denetim hakkının ortadan kaldırılması olmuştur. Fransız yönetimi, geleneksel mahkemelerde din eğitimi almış kişilerin yerine dinî eğitimi olmayan, topluluk nezdinde meşruiyeti bulunmayan görevliler tayin etmişti. Bu müdahale, Mizâb toplumunun en mahrem alanlarına dokunduğu için derin bir tepkiye yol açmıştı. Zira bölgenin yargı düzeni (evlenme, boşanma, miras, akitler, ceza hukuku ve diğer kişisel durumlar) toplumsal hayatın tüm yönleriyle yakından bağlantılıydı.

2.3.2.4. Mizâb’ta Islah Hareketinin Ortaya Çıkış Nedenleri

Düşünsel ve dinî hareketlerin ortaya çıkışında etkili olan sebepler, mahiyet itibarıyla derin, çok yönlü, karmaşık ve farklıdırlar. Bu etkenlerin bütün boyutlarıyla kavranması, sistematik bir şekilde sınıflandırılması ve sağlıklı biçimde değerlendirilmesi, hem teorik hem de pratik açıdan oldukça güçtür. Zira söz konusu

ts.), 51.

¹ Muhammed Ali Debbûz, *Nahdatu’l-Cezayir el-Hadîsetu ve Sevrâtuha’l-Mubâreke* (Cezayir: el-Matba‘atu’l-Arabiyye, 1965), 1/195.

² Debbûz, *Nahdatu’l-Cezayir el-Hadîsetu ve Sevrâtuha’l-Mubâreke*, 1/209-210.

faktörler kimi zaman eklektik, kimi zaman zıt, kimi zaman da aynı hedefe odaklanan faktörlerdir. Bu nedenle, bir ıslah hareketinin neden ortaya çıktığını, nasıl şekillendiğini ve bölgede nasıl etkiler doğurduğunu anlayabilmek için, hem hâricî hem de dâhilî etkenlerin birbirleriyle ilişkili biçimde ele alınması gerekir.

Dış dinamiklerin çoğu zaman iç dinamikleri harekete geçirdiği, onları derinleştirdiği veya hızlandırdığı bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, bu unsurların birbirini sürekli besleyen ve tamamlayan faktörler olarak farklı bağlamlarda yeniden karşımıza çıkması tabiidir. Dolayısıyla ıslah hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan unsurlar arasında, çoğu kez iç içe geçmiş, zaman zaman da birbirinin yerini alan çok katmanlı etkenlerin bulunduğunu belirtmek gerekir.

2.3.2.4.1. İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İslah Düşüncesinin Mizâb Toplumunu Etkilemesi

Modern çağın doğurduğu sorunlar, modernleşme tartışmaları ve ıslah düşüncesi, İslâm dünyasında esasen İslâm dışı dünyanın ortaya çıkardığı yeni koşulların etkisiyle belirginlik kazanmıştır. Bu yeni durum, yerleşik İslâmî düzenlerin, kurumların ve toplumsal yapının karşısına daha önce benzeri görülmemiş meydan okumalar çıkarmış; hayatın siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarında köklü dönüşümler meydana getirmiştir. Bu meydan okumalar karşısında İslâm dünyasının düşünsel ve toplumsal yapısı doğal olarak çözüm arayışına yönelmiş, farklı bölgelerde farklı cevaplar ve yöntemler ortaya çıkmıştır.¹

Bu bağlamda ıslah düşüncesi, Müslüman toplumların içine nüfuz ederek hem teorik hem pratik düzeyde sorunlara çözüm üretmeye, yeni bir çıkış yolu sunmaya başlamıştır. Ancak bu düşünsel süreç, tekdüze bir gelişim göstermemiş; aksine farklı eğilimler, yorumlar ve yaklaşımlar doğurmuştur. Dinî ve dünyevî alanlarda ortaya çıkan çeşitlilik, Avrupa tecrübesinden ilham alan ancak aynı zamanda ona karşı mesafeli duran veya eleştirel bir tutum geliştiren çok sayıda düşünce akımının oluşmasına yol açmıştır.² Böylece modernleşme ve ıslah tartışmaları, kimi zaman sert çatışmalara, kimi zaman yoğun polemiklere, kimi zaman da uzlaşma arayışlarına sahne

¹ Kûbe', *el-Hareketu'l-İslâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 44.

² Muhammed Haddâd, *Muhammed Abduh: Kırâetu'n-cedîdetun fî hitâb ıslâhî'd-dînî* (Beyrut: Dâru't-Tali'a, 2003), 30.

olmuştur. Tüm bu süreç, İslâm dünyasında ıslah düşüncesinin yayılmasına elverişli bir zemin hazırlamıştır.¹

Bu düşünsel dönüşümün başlangıcında yer alan en önemli kırılma noktalarından biri, hiç şüphesiz Napolyon'un Mısır'ı işgali olmuştur. Napolyon'un Mısır Seferi, Mısırlıların ve geniş anlamda İslâm dünyasının Avrupa medeniyetini, bilimsel araştırmalarını, teknolojik imkânlarını ve kurumsal gelişmişliğini yakından görmesini sağlamıştır. Daha önce Batı ile ilişkileri büyük ölçüde askerî karşılaşmalarla sınırlı olan Müslüman toplum, bu seferle birlikte Batı dünyasının bilimsel ve kültürel birikimiyle doğrudan yüz yüze gelmiştir.²

Bunu takip eden süreçte İslâm ülkeleri Batı'ya daha fazla açılmış; Avrupa'dan gelen gazeteler, risaleler ve yapılan tercümele İslâmî entelektüel çevrelerde tedavüle girmiştir. Böylece toplum içinde yeni fikir hareketleri doğmuş, meydan okumalar ve tartışmalar çoğalmış, düşünsel alanda belirgin bir canlanma görülmüştür. Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı reform hamlesi ise modernleşme sürecinin kurumsal çerçevesini oluşturmuştur. Paşa'nın kurduğu çağdaş bilime dayalı modern askerî ve sivil okullar, Avrupa'ya gönderdiği öğrenciler ve yeni idarî yapılar, Mısır'da modern medeniyet anlayışının temellerini atmış; aynı zamanda Fransız Devrimi'nin fikirlerinin Mısır üzerinden Arap-İslâm coğrafyasına taşınmasına da imkân sağlamıştır. Bu gelişmeler, tecdid düşüncesinin yalnızca Mısır'da değil, Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerinde de etkisini artırmasına neden olmuştur.³

2.3.2.4.2. Cemâleddîn Efgânî'nin Kuzey Afrika'da Islah Fikrini Yayması

Cemâleddîn Efgânî'nin hareketi, düşünsel sertlik, güçlü bir eleştirelilik ve siyasal mücadeleye yönelmesiyle öne çıkar. Başlangıçta dinî/ahlâkî ıslah ile siyasî ıslah arasında tereddüt etse de, zamanla ağırlığını siyasal alana kaydırmıştır. Muhammed el-Haddâd'ın aktardığına göre, Efgânî'nin fikrî gelişiminin dönüm noktalarından biri, François Guizot'nun *Histoire de la civilisation en Europe* adlı eserini okumuş olmasıdır. Bu eser, Hüseyin Ni'metullâh tarafından *et-Tuhfetu'l-*

¹ Haddâd, *Muhammed Abduh: Kırâetu'n-cedîdetun fî hitâb ıslâhî'd-dînî*, 30.

² Haddâd, *Muhammed Abduh: Kırâetu'n-cedîdetun fî hitâb ıslâhî'd-dînî*, 31.

³ Kavalalı'nın hidivliği döneminde Mısır'da gerçekleştirdiği reformlar ve faaliyetler için bk.: Muhammed Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/62-65.

Edebiyye fî Târîhi'l-Memâlik ve'l-Urubbiyye ismiyle Arapçaya çevrilmişti. Bu kitab Efgânî'nin Avrupa düşünce tarihine dair ilgisini artırmıştır.¹

İslah kavramı İslâm dünyasında uzun süreden beri kullanılan bir terim olsa da, klasik dönemdeki kullanımları genellikle yüzeyseldi. Kavram modern anlamını ancak Efgânî ve Muhammed Abduh ile kazanmıştır. Her iki düşünür, klasik mirası modern dünyanın meydan okumalarıyla birlikte yeniden yorumlamışlardır. Bu açıdan Afgânî'nin hareketi, İbn Tûmert, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdu'l-Vehhâb'ın reform çizgisinin modern bir devamı olarak değerlendirilmektedir.²

Efgânî siyasî ıslahı merkeze alan bir yaklaşım benimsemiş, Kâbil ve Tahran'da üstlendiği görevlerle siyasal reformları desteklemeye çalışmıştır. İstanbul'da Sultan Abdülaziz döneminde fikirlerini yaymış, Mısır'da dönemin yöneticileriyle yakın bir ilişki kurmuştur. Gizli bir örgüt olan *el-Hizb el-Vatanî el-Hurr*'un oluşumunda aktif rol almış, bir dönem mason localarında bulunmuş ve İngiliz nüfuzuna karşı Rusya ile ittifakı savunmuştur. Düşüncelerinin geniş kitlelere ulaştığı en önemli platform ise 1883'te Paris'te yayımlamaya başladığı *el-Urvetü'l-Vuskâ*³ adlı dergi olmuştur. Bu dergi aracılığıyla İngiliz sömürgeciliğini eleştirmiş, Müslümanların birlik ve dayanışmaya yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu süreçte kendisine en açık desteği veren devlet adamı ise II. Abdulhamid olmuştur.⁴

Efgânî'nin “İslâm Birliği” (*el-Câmi'atü'l-İslâmiyye*) projesi, onun temel hedefini özetler: “Sarsılmaz temeller üzerine kurulmuş bir birlik sayesinde ümmet yeniden güçlenecek, karşılıklı sevgi ve kardeşlik bağları kuvvetlenecek, İslâm halkları ilim ve sanayide yükselecek ve geçmişteki kudretine kavuşacaklardır.”⁵ Ölümünden sonra Efgânî'ye yönelik bazı eleştiriler de yapılmıştır. Özellikle öğrencileri olan Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, onun ilmî ve toplumsal ıslah projesinin eksik kaldığını, siyasal mücadelesinin ise hareketin başarısını sınırladığını belirtmişlerdir. Ancak buna rağmen, modern İslâm düşüncesinin şekillenmesinde Efgânî'nin rolü

¹ Haddâd, *Muhammed Abduh: Kırâetu'n-cedîdetun fî hitâb ıslâhî'd-dînî*, 32.

² Hanefî b. İsâ, “Te'siru Cemâleddin Afgânî 'ale'l-fikri'l-Cezayir el-muâsır”, *Mecelletu's-Sekâfe* 38 (1977), 109.

³ Dergi hakkında detaylı bilgi için bk.: Hilal Görgün, “el-Urvetü'l-Vuskâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/186-188.

⁴ İbn İsâ, “Te'siru Cemâleddin Afgânî 'ale'l-Fikri'l-Cezayir el-Muâsır”, 110.

⁵ Mahmud Kasım, “Fikratu Cemâleddin Afgânî 'ani'l-islâh”, *Mecelletu's-Sekâfe* 81 (1984), 23.

oldukça belirleyici olmuştur.¹ Mizâblı İbâdîler Efgânî'nin fikirlerini Tunus ve Ezher'de bulundukları eğitim görürlerken öğrenmiş ve benimsemişlerdi.²

2.3.2.4.3. Mizâbî Islah Hareketinde Zeytûne ve Hicaz'ın Rolü

Fransa'nın Fransa'nın dinî ve dil temelli eğitim kurumlarını yasaklamasının ardından Mizâblılar, öğrenimlerini ülke dışında sürdürmeye yönelmişlerdir. Bu süreçte kimi öğrenciler önce göç etmiş, ardından ilim merkezlerine katılmışlar; kimileri ise doğrudan bu ilim merkezlerine intisap etmişlerdir. Coğrafi, tarihî ve kültürel yakınlığı sebebiyle Tunus'taki Zeytûne Üniversitesi, Mizâblı öğrencilerin en çok yöneldiği merkez olmuştur. Modern Cezayir uyanışında Zeytûne'nin belirleyici rolü, neredeyse tüm araştırmacıların üzerinde birleştiği bir husustur. Zeytûne; kapsamlı müfredatı, güçlü ilmî birikimi ve yeniliğe açık akademik atmosferiyle öne çıkmış; sömürge yönetiminin baskı ve denetimine rağmen dönemin modernleşme ve ıslah hareketlerine öncülük etmiştir. Öğrenciler “naklî ilimler” alanında jüriler tarafından sınanır, yedi yıllık eğitimin sonunda Ezher'deki ‘Âlemiyye derecesine denk kabul edilen “tatvi” sınavına girerlerdi. Bu sınav, fıkıh, nahiv, sarf, mantık, belâgat, matematik, geometri, coğrafya ve tarih olmak üzere dokuz disiplini kapsıyordu. Zeytûne böylece hem klasik ilim geleneğini koruyan hem de modern döneme uyum sağlayan bir merkez olarak Mizablı öğrenciler üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır.³

Zeytûne'nin etkisi özellikle 20. yüzyıl başlarında belirginleşmiş; 1910–1924 yılları arasında yüzlerce Mizâblı burada eğitim görmüştür. Bu öğrencilerin bir kısmı ülkelerine döndükten sonra dernekler kurmuş, eğitim faaliyetleri yürütmüş ve Islah hareketinin öncüleri arasında yer almışlardır. Cemiyet tecrübesinin kökleşmesinde ise 1896'da Muhammed Abduh'un Tunus ziyaretiyle ivme kazanan Cem'iiyyetu'l-Haldûniyye⁴ kritik rol oynamıştır. Bu cemiyet, Zeytûne müfredatının yenilenmesi çağrısını yapmış, bir kütüphane ve çeşitli kültürel kulüpler kurmuştur. Fransız raporlarında dahi “Tunus'ta bir devrim çıkacaksa bunu Haldûniyye'nin mezunları

¹ Kasım, “Fikratu Cemâleddin Afgânî ‘ani'l-ıslâh”, 24.

² İbn İsâ, “Te'siru Cemâleddin Afgânî ‘ale'l-Fikri'l-Cezayir el-Muâsır”, 111.

³ Muhammed Hızır Hüseyin, *Tunus ve Câmi'etu'z-Zeytûniyye* (Dimeşk: el-Matba'atu'l-Âlemiyyetu, 1975), 29.

⁴ Cemiyet'in tarihi seyri ve faaliyetleri için bk.: Atilla Çetin, “Haldûniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/15/230-231.

yapacaklardır.” değerlendirmesi yer almıştır. 1905’te kurulan Sâdikiyye Okulu Mezunları Derneği¹ ise bu etkiyi daha da genişletmiştir.²

Fransız yönetimi, Zeytûne’deki Cezayirli öğrencileri yakından izlemişse de öğrenci sayısı sürekli artmış, 1950’lere gelindiğinde iki bini aşmıştır. Bu süreçte Zuheyr ve Sa‘îd ez-Zâhirî, Muhammed Hayruddîn, el-Hâdî es-Senûsî, Abdülkadir el-Mağribî ve Teymûr eş-Şâmî gibi düşünürler önemli etki bırakmıştır. Öğrenciler ayrıca 1927’de kurulan Kuzey Afrika Müslüman Öğrenciler Birliği’ne katılarak, İslah hareketinin genç kuşaklar arasında yayılmasına da katkıda bulunmuşlardır.³

Mizâbîlerin Hicaz’la ilişkisi de bu dönemde başlamıştır. Hac ibadeti, Mizâb toplumunun en güçlü dış bağlantı kanallarından biri olmuş; bu vesileyle birçok isim Hicaz’da eğitim görmüştür. Özellikle Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş’in Hicaz ve Medine ziyaretleri, Şeyh Sâlih b. Ömer’in 1914’te bir yıl Hicaz’da eğitim alması ve ardından Ezher, Cerbe ve Tunus’ta eğitimini sürdürmesi⁴ bu etkileşimin örneklerindendir. Hicaz’da üç yıl eğitim gören Şeyh Ömer b. Yahyâ (ö. 1921)⁵ ise bölgeye ıslahçı bir perspektifle dönmüştür.⁶

Hicaz’a yakın olması sebebiyle Uman Sultanlığı da Mizâbî ıslahında önemli bir rol oynamıştır. İki bölge arasındaki ilmî, mezhebî ve ailevî ilişkiler hiç kesilmemiş; birçok Mizâbî Uman’da eğitim görmüş, oradan birçok kitap getirerek kütüphaneler kurmuşlardır. Hâcc Muhammed Âzbâr ve Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş’in kardeşi İbrâhîm b. Yûsuf bunlardan bir tanesidir. Basının yaygınlaşmasıyla bu ilişki daha da güçlenmiş; Ebu’l-Yakzân’ın gazeteleri, Sultanlık ile Mizâb arasındaki özel bağın en açık göstergelerinden biri olmuştur.⁷

¹ Sâdikiyye okulunun Tûnus’ta oluşturduğu kültürel ve ilmî etki için bk.: Rabiha Esa, “el-Medresetu’s-Sâdikiyyetu fî Tûnus dirâsetun fi’n-neş’eti ve’t-tehavvuli 1875-1906”, *Journal of Tikrit University for Humanities* 29/10 (20 Ekim 2022), 151-170.

² Beşir Mansurî, “el-Cem‘iyyetu’l-Haldûniyyetu beyne şumûhi’l-mâzî ve’t-tevâsul me’e’l-hâdir”, *Mecelletu’l-Hidâye* 29/160 (2004), 86.

³ Kûbe’, *el-Hareketu’l-ıslâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 60.

⁴ Babaammî vd., *Mu‘cemu a’lamu’l-İbâdiyye kısmu’l-Ğarbi’l-İslâmî*, 2/229.

⁵ 1858 yılında doğup 1921 yılında vefat eden Ömer b. Yahya Emlîkî el-Karârî, Mizâbî ıslah hareketinin öncülerindendir. Yûsuf Ettafeyyîş’ten de ders almıştır. Detaylı bilgi için bk.: Babaammî vd., *Mu‘cemu a’lamu’l-İbâdiyye kısmu’l-Ğarbi’l-İslâmî*, 2/314.

⁶ Kûbe’, *el-Hareketu’l-ıslâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 68.

⁷ Kûbe’, *el-Hareketu’l-ıslâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 69.

2.3.2.4.4. Mizâblı Öğrencilerin Tunus'taki Eğitim Serüveni

Mizâbîler, Tunus'taki Cezayirli göçmen topluluklar arasında en yoğun nüfusa sahip gruptur. Bu durum yalnızca ekonomik gerekçelerle değil, aynı zamanda Mizâb ile Cerbe arasındaki tarihî ve mezhebî bağlarla da ilgilidir. 1921 yılı verilerine göre, Tunus'taki Cezayirlilerin %19,5'ini Mizâbîler oluşturuyordu. Bu oran dikkat çekicidir; zira Mizâbîlerin Cezayir genelindeki nüfusu yalnızca %0,5 civarındaydı. Göç edenlerin büyük kısmının (%66,5) Cerbe'de yoğunlaşması, adanın yüzyıllardır İbâdîliğin önemli merkezlerinden biri olmasıyla açıklanabilir.¹

Fransızlar 1914 tarihli Kanûnu'l-Ehvâl'ı (Code de l'Indigénat) daha da sertleştirmelerinden sonra Mizâbî öğrencilerin Tunus'a göçü de hız kazanmıştı. Bu göç dalgası, yalnızca toplumsal baskıdan değil, daha çok dinî eğitimlerini sürdürebilecekleri güvenli merkezler arayışından kaynaklanmıştı. Zeytûne'de eğitim gören Mizâbîler arasında Şeyh Sâlih b. Ömer La'î (1867–1928), Muhammed b. Salih es-Semîni, Ebü'l-Yakzân, Hammû b. Mûsâ b. İbrâhîm Haffâr (1890–1954), Muhammed b. Belhâc b. Yâmî ve Hammû b. el-Hâc en-Nâşir ed-Dâğûr gibi önemli isimler de oldukça dikkat çekicidir.²

Cezayiri'nin Tebessa kentindeki eğitim girişimleri sonuçsuz kalınca buradaki Mizâbîler, çocuklarının Tunus'ta eğitim almasını teminat altına alacak yeni yollar aramışlardır. Bu bağlamda 1913'te kurulan *el-Medresetü'l-Ehliyyetü's-Sâdıkiyye*, hem Tunus'taki modernleşme hareketlerinin hem de Mizâblıların taleplerinin bir yansıması olmuştur. Okul, “*el-Cem'iyetü's-Sâdıkiyyetü'l-Hayriyye li't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve't-Te'lîmi'l-'Arabî ve'l-İslâhi'l-İctimâî*” adlı dernek tarafından kurulmuştur. Sâdıkiyye Okulu, modern eğitim imkânlarıyla donatılmıştı. Sıra ve masalardan kara tahtaya, yatılı düzenden yemek hizmetine ve kütüphaneye kadar dönemin bütün yeniliklerini barındırıyordu. Öğrencilere Arapça dil dersleri yanında nahiv, sarf, hesap, fıkıh, İslâm tarihi, coğrafya ve Fransızca da öğretilmekteydi. Bu yönüyle okul, sadece dinî değil, aynı zamanda çağdaş bir eğitim modeli de sunmaktaydı.³

Okul kısa sürede Tebessa ve Cezayir'deki Mizâbî ailelerin de ilgisini çekmiş, Muhammed b. Bekkîr'in gözetiminde Mizâb'dan bir öğrenci kafilesi okula

¹ Debbûz, *A'lâmu'l-islâh fî'l-Cezayir* (1340/1921–1395/1975) 1394/1974, 3/148.

² Debbûz, *A'lâmu'l-islâh fî'l-Cezayir* (1340/1921–1395/1975) 1394/1974, 3/149.

³ Debbûz, *A'lâmu'l-islâh fî'l-Cezayir* (1340/1921–1395/1975) 1394/1974, 3/150.

gönderilmişti. Ancak Sadıkiyye yalnızca bir yıl faaliyet gösterebilmiş; Cezayir'in Konstantin şehri valisinin kararıyla 1914 yılında kapatılmıştı. Bunun üzerine Sadıkiyye öğrencileri, eğitimlerini sürdürebilmek için Ebu'l-Yakzân'ın önderliğinde Tunus'a yöneldiler. Bu öğrenci hareketliliği Mizâb'ın ilmî ve fikrî gelişiminde belirleyici bir rol oynamış; Zeytûne ile kurulan bağlar sayesinde sonraki dönemde ortaya çıkacak İslah düşüncesinin kadroları bu kuşaktan içinden çıkmıştır.¹

2.3.3. Mizâbî İslahın Öncü Âlim ve Mütefekkirleri

2.3.3.1. Şeyh Ebû Zekariyyâ el-Efdalî (1714 –1788) ve İslah Çabaları

Şeyh Şeyh Yahyâ b. Zekariyyâ el-Efdalî, Mizâb Vadisi'nde modern ıslahî uyanışın öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ona, XVIII. yüzyılda bölgede ıslah fikrinin ilk nüvelerini atan şahsiyet olma vasfı nispet edilmiştir. İlmi yaymayı, cehalet ve fikrî durgunlukla mücadele etmeyi kendine temel amaç edinen Şeyh el-Efdalî, böylece Mizâb İbâdî toplumu içinde erken dönem yenilikçi bir hareketin doğmasına öncülük etmiştir.²

Şeyh el-Efdalî'nin ilmî kimliği, fıkıh, dil ve tefsir alanlarındaki derin vukufiyetiyle öne çıkmaktadır. Tunus ve Cerbe'de aldığı eğitimin ardından doğuya yönelmiş; Kahire'deki Ezher'de, Cemâliyye'de, Câmûs Medresesi'nde³ ve Mısır'daki İbâdî medreselerinde tahsilini tamamlamıştır. Bu seyahatler, onun ilmî birikimini genişletmiş ve Mizâb'a döndüğünde yürüttüğü faaliyetlere güçlü bir temel oluşturmuştur.⁴ Memleketine döndükten sonra Şeyh el-Efdalî, ders halkaları kurmuş, vaazlar vermiş ve halkı bilinçlendirmeye yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Toplumsal bozulma ve fikrî dağınıklığa karşı mücadeleyi merkeze alan bu faaliyetleri sayesinde, kısa sürede toplumun saygı duyduğu ilmî önderlerden biri hâline gelmiştir. Bu sebeple, bölgede “Mizâb'daki ilmî ve ıslahî uyanışın müceddidi” olarak kabul edilmiştir. Efdalî'nin ıslah metodunun merkezinde eğitim yer almaktaydı. Gençlerin

¹ Ebu'l-Yakzân öncülüğünde İbâdî talebelerin Tunus'a ilmî yolculukları için bk.: Debbûz, *A'lâmu'l-ıslâh fî'l-Cezayir (1340/1921–1395/1975)* 1394/1974, 3/184-191.

² Babaammî vd., *Mu'cemu a'lâmu'l-İbâdiyye kısmu'l-Ğarbi'l-İslâmî*, 2/460.

³ Câmûs Medresesi, 1626 yılında Hammad b. Tolon tarafından Kahire'de, Tolonî Mahallesi'nde, İbn Tolon Camii yakınında inşa edilmiştir. Bu medrese, özellikle Kuzey Afrika'dan gelen (Cârbe, Mizâb Vadisi ve Cebel-i Nefûse) öğrencilerin eğitimine tahsis edilmiştir. Onlara barınma, iâşe, ilmî halkalara katılma imkânı sağlamış; ayrıca vakıf bünyesinde çeşitli kitap ve kaynakları içeren bir kütüphane kurulmuştur. Detay için bk.: Said b. Suleyman İsâî, “Medresesetü'l-Câmûs”, Elektronik Gazete, <https://alroya.om/p/299032> (Erişim 17 Kasım 2025).

⁴ Babaammî vd., *Mu'cemu a'lâmu'l-İbâdiyye kısmu'l-Ğarbi'l-İslâmî*, 2/460.

eğitimi ve ahlâkî değerlerin korunmasına büyük önem vermiş; kendi evini adeta bir medreseye dönüştürerek burada şer'î ilimler ve Arap dilini okutmuştur.¹ Yaklaşık on beş yıl boyunca zarurî durumlar dışında evinden hiç çıkmadan kendini tamamen talebe yetiştirmeye adanmıştır. Bu durum, onun ilme ve talebe yetiştirmeye ne kadar büyük ehemmiyet verdiğini göstermektedir.²

el-Efdalî'nin ders halkası zamanla geniş bir etki alanı oluşturmuş; yalnız Mizâb'dan değil, Vercelân ve Vâdî Rîğ gibi çevre bölgelerden de talebeler çekmişti. Evi, mütevazı imkânlarına rağmen yarı bağımsız bir ilmî merkez niteliği kazanmış; yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla bölgedeki fikrî uyanışa önemli bir katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, onun eğitim ve ıslah anlayışı, muhafazakâr çevrelerin zaman zaman sert tepkilerine sebep olmuştur. Onu “bid'at ihdâs etmekle” ve “dinden sapmakla” suçlayan bu çevreler, yenilikçi yaklaşımına karşı çıkmışlardır. Ancak el-Efdalî, bu muhalefete rağmen kendi düşüncelerini benimseyen ve sürdürmeye kararlı bir nesil yetiştirmeyi başarmıştır. Bu neslin en dikkat çekici temsilcisi, el-Efdalî'nin vefatından sonra onun ilmî ve fikrî çizgisini devam ettiren öğrencisi Şeyh Abdülazîz es-Semînî olmuştur. Böylece el-Efdalî'nin başlattığı ilmî ve ahlâkî ıslah hareketi, sonraki kuşaklarda canlılığını korumuş ve Mizâb toplumundaki etkisini sürdürmüştür.³

2.3.3.2. Şeyh Abdülazîz es-Semînî'nin (1718-1808) Islah Çabaları

Şeyh Abdülazîz es-Semînî, hocası Şeyh Yahyâ b. Zekerîyyâ el-Efdalî'nin ilmî ve ıslahî çizgisini en güçlü şekilde devam ettiren talebeler arasında yer almaktadır. Hocası vefat ettikten sonra, Mîzâb'da başlayan modern ıslahî uyanışın fikrî sürekliliğini sağlayan başlıca isim haline gelmiş; el-Efdalî'nin fikirlerini devralarak ders halkalarında ve tedris faaliyetlerinde yoğun biçimde kullanmıştır. Onun ilmî otoritesi yalnızca Mîzâb Vadisi ile sınırlı kalmamış, farklı bölgelerden pek çok talebeyi de kendisine çekmiştir. Bu yönüyle es-Semînî, dönemin bölgesel ilmî etkileşiminde önemli bir konuma yükselmiştir.⁴

Semînî'nin tedris ve irşad faaliyetleri, ıslah fikrine bağlı yeni bir neslin yetişmesinde belirleyici olmuştur. Bu nesil, hem dinî hem de toplumsal alanlarda

¹ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevratuha'l mubareke*, 1/266-267.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 98.

³ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevratuha'l mubareke*, 1/270.

⁴ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 98.

başarı kazanmış; bazı öğrenciler ise, hocalarının başlattığı ıslah çizgisini daha da ileri taşıyarak muhafazakâr çevrelerle açık bir mücadeleye girişmiştir. Zira söz konusu muhafazakâr kesimler, her türlü yenilik ve fikrî dönüşüme şiddetle karşı çıkmakta; bid‘at tanımını genişleterek her tür reform çağrısını dışlamaya çalışmaktaydılar.¹ Şeyh es-Semîni’nin ıslah anlayışı temelde iki esasa dayanmaktadır:

i. Eğitim ve öğretimin yeniden ihyası: Toplumu kuşatan cehalet ve fikrî donukluğu aşmanın yolu, nitelikli dinî bir eğitimden geçen yeni bir neslin yetiştirilmesiyle olabilirdi. Semîni, ıslahın ancak ilme inanan ve ilmî disiplinle yetişmiş bir toplumsal kadro ile mümkün olabileceğini vurgulamıştır.²

ii. Dinî ve sosyal ıslahın sağlanması: Toplumda yerleşik bid‘at ve hurafe unsurlarının tasfiyesi, dinî pratiklerin sahih kaynaklara dayandırılması ve içtihad ruhunun yeniden canlandırılması onun temel hedefleri arasındadır.³

Bununla birlikte Semîni’nin çağrısı, özellikle muhafazakâr çevrelerde derin bir rahatsızlık uyandırmış ve sert bir muhalefetle karşılaşmıştır. Bu muhalefet, onun ilk dönemlerdeki açık ve doğrudan ıslahçı üslubunu yumuşatmasına yol açmış; Semîni zamanla tedris ve vaaz faaliyetlerini azaltarak telif çalışmalarına ağırlık vermiştir. Bu süreçte kaleme aldığı eserler, özellikle akâid, hadis, fıkıh ve şer‘î ilimler alanında önemli bir külliyat oluşturmuş; İbâdî ilim geleneğinde kalıcı izler bırakmıştır.⁴

2.3.3.3. Muhammed b. el-Hâc Yûsuf Ettafeyyiş’in (d. 1821- ö. 1914)

Islah Çabaları

Şeyh Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, hiç kuşkusuz Mizâb Vadisi’nde modern dönemin ilmî ve ıslahî uyanışını şekillendiren en etkili simalardan biridir. Dönemindeki ilmî otoritesi vesilesiyle “el-Kutub” unvanıyla anılmış; eserleri, tedris faaliyetleri ve fikrî yönlendirmeleriyle yalnızca Mizâb’ı değil, geniş İbâdî coğrafyasının tamamını etkilemiştir. Onun davetine katılan talebe ve âlimler, Ettafeyyiş’in bilgi birikiminden ve ıslah anlayışından güçlü bir şekilde etkilenmişlerdir. Bu etkinin bir neticesi olarak bölgedeki fikrî dönüşüm büyük ölçüde

¹ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu’n-nahdati’l-ıslâhiyyeti ‘inde İbâdiyyeti’l-Cezayir*, 98.

² eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu’n-nahdati’l-ıslâhiyyeti ‘inde İbâdiyyeti’l-Cezayir*, 102.

³ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu’n-nahdati’l-ıslâhiyyeti ‘inde İbâdiyyeti’l-Cezayir*, 103.

⁴ Ebu’l-Kâsım Sadullah, *Târîhu’l-Cezayir es-sekâfi* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), 2/74.

onun fikirleri öncülüğünde şekillenmiştir.¹

Ettafeyyîş, hayatı boyunca cehalet, dinî donukluk ve sosyal gerilikle mücadele etmiş; Arap dili, İslâm ilimleri ve kültürünü yaymayı kendisine temel vazife edinmiştir. Fransız işgalinin yoğun baskısı altında geçen bu dönem, Eğitim kurumlarının zayıfladığı, hurafe ve bid'atların yaygınlaştığı, dinî otoritenin kırıldığı bir atmosferle karakterize edilir. Böyle bir ortamda Ettafeyyîş, hem ilmî hem fikrî direnişi temsil ederek Mizâb İbâdî toplumunu yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Şeyh Abdülazîz es-Semîni'nin talebesi olan Ettafeyyîş, hocasının ilmî kişiliğinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Nitekim kendisi “Şeyh Abdülazîz es-Semîni'nin üzerimdeki hakkı çok büyüktür.” demiştir. Bu bağlılık, onun ilmî ve ahlâkî şahsiyetinin oluşumunda oldukça belirleyici olmuştur.²

Fransız yönetiminin dinî hayata müdahalesine karşı açık tavır alması nedeniyle Ettafeyyîş sık sık baskılara maruz kalmış; kimi zaman gözaltında tutulmuş, özellikle misyonerlerin faaliyetlerine karşı sert tutumu sebebiyle Bennûra'ya on yıl süreyle sürgüne gönderilmiştir.³ Ettafeyyîş'in ilmî mirası, hem eserlerinin zenginliği hem de yetiştirdiği talebelerin geniş coğrafyalara dağılmalarıyla son derece etkili olmuştur. Cerbe, Cebel-i Nefûse ve Uman Sultanlığı'ndan gelen talebeler onun meclisinde yetişmişlerdir. Bu öğrenciler arasında Süleyman Paşa el-Bârûni⁴ ve Sa'îd b. Teğârî el-Cerbî gibi modern İbâdî düşüncesine ve siyasetine yön veren isimler de bulunmaktadır.⁵

Ettafeyyîş, ayaklı kütüphane gibi bir ilim adamı kimliğiyle temayüz etmiştir. Ahlâk, kelâm, belâgat, tefsir, tecvid, tevhid, tarih, hadis, hesap, siyer, tıp (özellikle botanik), dil, sarf, arûz, kafiye, astronomi, ziraat, ferâiz, felsefe, hadis usûlü, mantık, ve gibi nahiv birçok sahada eser vermiştir. Yeğeni İbrâhîm'in bu eserlerin çoğunu

¹ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayiri'l-hadîse ve sevrâtuha'l-mubâreke*, 1/302.

² Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayiri'l-hadîse ve sevrâtuha'l-mubâreke*, 1/303.

³ Vinten, *Ârâ'u's-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş el-akdiyye*, 28-29.

⁴ Son dönem Osmanlı mebuslarından biri de olan Bârûni Paşa hakkında detaylı bilgi için bk.: Hammû Ebu's-Sadîk, *Süleyman Paşa el-Bârûni: Emîru's-Seyfi ve'l-Kelime ve'l-Kalemi* (Gardâye: Dâru Nuzheti'l-Elbâb, 1441).

⁵ Cehlân, *el-Fikru's-Siyasî inde'l-İbâdîyye min Hilali Ârâi eş-Şeyh Muhammed bin Yûsuf Ettafeyyîş*, 62; Vinten, *Ârâ'u's-Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş el-Akdiyye*, 58-61.

tahkik ederek Mısır'da yayımlaması, Ettafeyyiş düşüncesinin modern döneme aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.¹

Ebu'l-Yakzân, İbrahim Beyyûd, Muhammed Ali Debbûz ve Muhammed Nasır gibi Mizâb kökenli ıslahatçılar, Ettafeyyiş dönemini modern İbâdî uyanışının başlangıcı ve ıslah hareketine hazırlık evresi olarak değerlendirmişlerdir. Mizâblıların Cezayir başkentine yoğun biçimde yerleşmeleri, onları doğrudan Arap dünyasındaki nahda hareketiyle² temas ettirmiş; bu durum hem ilmî hem siyasi canlılığı hızlandırmıştır.³

2.3.3.4. İbrâhîm Ettafeyyiş'in (d. 1886- ö. 1965) Islah Çabaları

İbrâhîm Ettafeyyiş, 1886 yılında Beni Yezgan'da doğmuştur. Erken yaşlardan itibaren ilmî kişiliğinin şekillenmesinde amcası Kutub Ettafeyyiş'in önemli bir rolü olmuştur. Temel eğitimini tamamladıktan sonra başkent Cezayir'e giderek 1910 yılında dönemin önemli isimlerinden Abdülkadir el-Mecâvî'nin ders halkasına katılmış, böylece klasik İslâm ilimlerine güçlü bir giriş yapmıştır. Ardından 1917'de Tunus'a geçerek Zeytûne Üniversitesi'nin seçkin âlimlerinden eğitim almıştır. 1913 yılından itibaren Tunus'taki Islahçı Mizâbî öğrenci cemiyetinin teşkilatlanmasında Şeyh Semînî ve Ebu'l-Yakzân ile birlikte önemli bir rol oynamışlardır. Tunus, Mısır ve Cezayir basınında yayımladığı makaleler, onun erken dönemden itibaren güçlü bir tecdid düşüncesi taşıdığını, tutucu-muhafazakâr çevrelerin baskılarına rağmen tavizsiz bir mücadele yürüttüğünü ortaya koymaktadır.⁴

Bu fikrî ve aksiyoner faaliyetleri, “*ed-Da‘ve ilâ Sebîli'l-Mu‘minîn*” adlı eserinin yayımlanması ve Hür Anayasal Parti'ye (el-Hizbu'd-Düstûriyyi'l-Hürr) katılmasıyla yeni bir ivme kazanmıştır. Siyasi faaliyetleri sebebiyle Kahire'ye sürgün edilmiştir. Burada ıslah çalışmalarını daha geniş bir zemine yayma imkânı bulmuştur.

¹ Ettafeyyiş'in eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. : Cehlân, *el-Fikru's-Siyasî inde'l-İbâdîyye min hilali ârâi eş-Şeyh Muhammed bin Yûsuf Ettafeyyiş*, 65-66.

² Bu kavram, XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme süreci ile Avrupa'nın küresel bir hegemon güç haline gelmesinin kesiştiği tarihsel kırılmanın, Arap düşünce dünyasındaki yansımalarını ifade eder. Detaylı bilgi için bk.: Ecehan Somuncuoğlu, “On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları”, *Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 103-120.

³ Kûbe', *el-Hareketu'l-İslâhiyyetu fî muntakatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 79.

⁴ Muhammed Nasır, *eş-Şeyh İbrahim Ettafeyyiş fî cihâdihi'l-İslâmî* (Cezayir: el-Müessesetu'l-Vataniyyetu, 1991), 14; Bûrâs en-Nâsır Abdullah b. Muhammed, *Sebîlu'l-hulûd Ebî İshâk İbrahim Ettafeyyiş* (Cezayir: Matbaatu's-Şihâb, 1956), 70.

Kahire’de el-Minhâc dergisini çıkarmış; ayrıca amcası Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş’in yedi eserini tahkikli neşrini yaparak klasik İbâdî ilim geleneğinin modern döneme aktarımında önemli bir rol oynamıştır.¹ Kahire’de bulunduğu süreçte Kuzey Afrikalı entelektüeller ile birlikte Kuzey Afrika Cemiyetleri Yardımlaşma Derneği’nde faaliyet göstermiştir. 1931 yılında Kudüs’te toplanan İslâm Kongresi’ne katılmış; el-Hidâye el-İslâmiyye Cemiyeti’nin üyesi olmuş ve Müslüman Kardeşler Teşkilatı’nın kurucu komitesinde yer almıştır. Bu görevler, İbrahim Ettafeyyîş’in İslâm dünyasındaki ıslahçı hareketlerde ne derece etkin bir rol üstlendiğini gösterir niteliktedir.²

İbrâhîm Ettafeyyîş, hem Mizâbî ıslahçılar hem de genel olarak Cezayirli reformcular arasında güçlü bir konuma sahip olmuştur. Bu konumundan dolayı dış dünyayla kurdukları entelektüel ilişkinin en önemli temsilcisi hâline gelmişti. Tunus ve Mısır’daki yoğun faaliyetlerine rağmen Mizâbî kimliği ve İbâdî geleneğine bağlılığını korumuş olması, onu Mizâb toplumu için daha sahici ve kabul gören bir örnek hâline getirmiştir. Onun ıslahçı vizyonunun en somut tezahürü, 1925 Ağustos’undan itibaren Kahire’de yayımlanan ve yedi yıl boyunca Kuzey Afrika ile Ortadoğu’ya ulaştırılan el-Minhâc adlı dergi olmuştur. Ayda iki sayı yayımlanan (daha sonra ayda bir sayı) bu ilmî, içtimâî ve siyâsî dergi, Muhibbuddîn el-Hatîb, Ahmed Zekî, Ali Surûr ez-Zenkelûnî ve Süleyman el-Bârûnî gibi İbâdî dünyasının önde gelen ıslahçı ve edebî şahsiyetlerini etrafında toplamıştır.³

2.3.3.5. Teorik Islah Fikrinin Uygulayıcısı: Şeyh İbrahim b. Ömer el-Beyyûd (d. 1899- ö. 1981)

İbrâhîm İbrâhîm b. Ömer el-Beyyûd (1899–1981), 12 Zilhicce 1316 / 22 Nisan 1899’da Cezayir’in güneyindeki Mizâb Vadisi’nin önemli yerleşimlerinden bir olan Karâra’da dünyaya gelmiştir. Babası Ömer b. Baba, ticaret ve tarımla meşgul olmasının yanı sıra doğruluğu ve toplumsal meselelerdeki yapıcı tutumuyla şehir eşrafı arasında saygın bir konuma sahipti. Annesi Âişe bint Kâsî b. Behûn ise güçlü kişiliği ve basiretiyle tanınmış bir hanımefendiydi. Onun bu özellikleri Beyyûd’un karakter ve

¹ Abdullah b. Muhammed, *Sebîlu’l-hulûd Ebî İshâk İbrahim Ettafeyyîş*, 44.

² Nasır, *eş-Şeyh İbrahim Ettafeyyîş fî cihâdihi’l-İslâmî*, 44.

³ Bûrâs en-Nâsır Abdullah b. Muhammed, *Sebîlu’l-Hulûd Ebî İshâk İbrahim Ettafeyyîş* (Cezayir: Matbaatu’ş-Şihâb, 1956), 135-136.

düşünce dünyasının şekillenmesinde hiç şüpheş önemli bir rol oynamıştır.¹ Çocukluğunun ilk döneminde annesinin yanı sıra anneanesi Zegmûma ve sütanesi Halîme'den de yoğun bir dinî terbiye almıştır.²

Beyyûd'un yetiştiğı Mizâb, sert iklimi ve sınırlı ekonomik imkânlarıyla güçlü bir toplumsal dayanışma kültürünün oluştuğı bir bölgedir. Bu şartlar, onda erken yaşlardan itibaren çalışkanlık, sabır ve sorumluluk bilincini geliştirmiştir. Babasının isteğıyle küçük yaşta tarım işlerine dâhil olmuş; sekiz yaşına gelmeden çiftçilikte tecrübe kazanmış, bu çetin hayat tarzı hem bedenî hem de zihnî disiplinini pekiştirmiştir.³

Altı yaşında sübyân eğitimine başlayıp hocası Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş'in yanında Kur'ân'ın büyük bir kısmını ezberleyen Beyyûd, 1908'de -henüz dokuz yaşındayken- bölgenin önde gelen âlimlerinden el-Hâc İbrâhîm el-İbrîkî'nin⁴ medresesinde fıkıh ve Arap dili derslerine devam etmiştir. Bu arada on iki yaşında Kur'ân hıfzını da tamamlamıştır.⁵ Kendi anlatımına göre bu dönem, onun ruh dünyasını derinden şekillendiren ve Resûlullah'a ve sahâbeye sevgi duyan bir dinî şahsiyet olması bakımından temel teşkil eden yıllardır. Ardından Şeyh Ömer b. Yahyâ'nın⁶ öğrencisi olmuş; hocasının yakın ilgisi sayesinde ilim meclislerinin müdavimi hâline gelmiş, on beş yaşlarında iken de görüşlerini ifade eden, çevresinde söz hakkı olan bir genç olarak temayüz etmiştir.⁷ İlk seyahatini 1910'da babasıyla birlikte Beni Yezgan'a yaparak dönemin büyük âlimi Ahmed b. Yahyâ el-Ettafeyyîş'in

¹ Muhammed Salih Nâsır, *eş-Şeyh Beyyûd muslihen ve ze'imen* (Cezayir: Mektebetu'r-Reyân, 2005), 12.

² Debbûz, *A'lâmu'l-islâh fi'l-Cezayir (1340/1921-1395/1975)* 1394/1974, 2/99.

³ Debbûz, *A'lâmu'l-islâh fi'l-Cezayir (1340/1921-1395/1975)* 1394/1974, 94.

⁴ (İbrâhîm el-İbrîkî [1273 h./1857 m – 1329 h./1911 m.], Mizâb vadisindeki Karâra beldesinin önde gelen şeyhlerindendir. Eğitimini önce el-Celfe'de, ardından Karâra'da ve daha sonra Beni Yezgan'da Şeyh Ettafeyyîş'in yanında tamamlamıştır. Karâra'da bir ilim halkası kurmuş, birçok ıslah hareketi önderini yetiştirmiştir. Aynı zamanda camide vaaz ve irşat görevinde bulunmuş, ifsad ve bid'atlarla mücadele etmiştir. Detaylı bilgi için bk.: Babaammî vd., *Mu'cemu A'lâmu'l-İbâdiyye Kısmu'l-Ğarbi'l-İslâmî*, 2/26.

⁵ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 211.

⁶ Ömer b. Yahyâ: 1858 yılında Karâra'da doğdu. Altı yaşındayken doğduğu yerde kuttâba girdi ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra 1309/1891 yılında Ğardaye'ye giderek "Kutbu'l-Eimme" Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş'in yanında yüksek öğrenimini tamamladı. 1314/1896 yılında bir okul kurarak Karâra'nın çocuklarına çeşitli ilimleri öğretmeye başladı. Vaiz ve imam olarak görev yaptı; halkın terbiyesi ve toplum içindeki anlaşmazlıkların ıslahında önemli bir rol üstlendi. Detaylı bilgi için bk. : Babaammî vd., *Mu'cemu A'lâmu'l-İbâdiyye kısmu'l-Ğarbi'l-İslâmî*, 2/313.

⁷ Debbûz, *A'lâmu'l-islâh fi'l-Cezayir (1340/1921-1395/1975)* 1394/1974, 1/127; Nâsır Buhcân, *Menhecu Beyyûd fi'l-islâh ve'd-da've* (Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 2008), 66-67.

ders halkasına katılmış; hocası Ömer b. Yahyâ ile birlikte gerçekleştirdiği diğer ilmî yolculuklarla da tecrübesini artırmıştır. 1918’de Cezayir’in kuzey şehirlerini dolaşarak çeşitli dersler vermiş, 1920’de Tunus’a giderek Zeytûne Camii’nde çeşitli derslere katılmış, burada devrin seçkin âlim ve siyasî liderleriyle tanışmıştır. Bu seyahatler, onun ilmî ufkunu genişletmekle kalmamış, toplumsal sorunlara ve siyasî gelişmelere karşı şuurunu da artırmıştır.¹

Beyyûd, ilmî kişiliği ve toplumsal konumu sebebiyle erken dönemde çeşitli görevler üstlenmiştir. Hocası el-Hâcc Ömer’in vefatından sonra Karâra’daki ilmî hareketin sorumluluğunu devralmış ayrıca Azzâbe heyetinde vaizlik görevine de seçilmiştir. İki yıl içinde camide hutbe ve irşat görevini üstlenmişti. Güçlü hitabeti, derin ilmî birikimi ve toplumsal ıslah konusundaki kararlılığıyla dikkat çekmiştir.² 1925’te Karâra’da çağdaş İslâmî ve Arapça eğitimi vermek üzere Hayât Enstitüsü’nü kurmuş ve bu kuruma Ma‘hadu’ş-Şebâb (Gençlik Enstitüsü) adını vermiştir. 1931’de Fethu’l-Bârî eşliğinde Sahîh-i Buhârî derslerini başlatmış ve bu dersleri 1945’te geniş katılımlı bir törenle tamamlamıştır.³ Aynı yıl, Cezayir Müslüman Âlimler Cemiyeti’nin kurucuları arasında yer almış, tüzüğünün hazırlanmasına katkı sağlamış ve ilk yönetim kurulunda sayman yardımcısı olarak görev yapmıştır.⁴

1935 yılında Tefsir derslerine başlayan Beyyûd, önce ‘Amme cüzünün tefsirini tamamlamış, daha sonra tüm Kur’ân’ın tefsirine yönelmiştir.⁵ 12 Şubat 1980’de bu tefsir derslerine son vermiştir. Bu vesileyle düzenlenen büyük tören, onun ilmî otoritesinin Mizâb çapındaki tesirini göstermesi bakımından dikkat çekici olmuştur.⁶

Beyyûd, 1937 yılında kurduğu Hayât Cemiyeti ise Mizâb bölgesindeki ilmî ve ıslahî hareketin merkezlerinden biri hâline gelmiştir. 1920’li ve 1930’lu yıllarda Ebü’l-Yakzân’ın çıkardığı gazetelerde yayımladığı makalelerle ulusal basında aktif bir rol üstlenmişti. Toplumsal meselelere dair analizleriyle de millî birlik, İslâmî kimlik ve Arapça’nın korunması gibi konularda açık ve güçlü çağrılar yapmıştır.⁷

¹ Debbûz, *A’lâmu’l-ıslâh fi’l-Cezayir (1340/1921–1395/1975)* 1394/1974, 2/179-180; Muhammed La’sâkir, *Cihadu Şeyh Beyyûd beyne’l-insâf ve’l-ichâf* (Cezayir: Cem’iyyetu’t-Türâs, 2002), 58.

² İbrahim Ömer Beyyûd, *A’mâlî fi’s-sevra* (Cezayir: Cem’iyyetu’t-Turâs, ts.), 200.

³ Beyyûd, *A’mâlî fi’s-sevra*, 52.

⁴ Beyyûd, *A’mâlî fi’s-sevra*, 15.

⁵ Bu tefsir dersleri daha sonra “Fî Rihâbil’l-Kur’ân” adıyla yayımlanmıştır.

⁶ Muhammed Salih Nâsır, *Meşâyihi kemâ ‘areftum* (Cezayir: Dâru’r-Riyâm, 2008), 115.

⁷ Salih Nâsır, *Meşâyihi kemâ ‘areftum*, 115.

II. Dünya Savaşı yıllarında Fransız sömürge yönetimi tarafından dört yıl boyunca Karâra dışına çıkmamak üzere zorunlu ikamete tabi tutulmuş; bu dönemde kendisini talebe yetiştirmeye adanmıştır. 1948’de Filistin’e destek amacıyla Arap Birliği’ne gönderilen telgrafların imzacıları arasında yer almış ve Filistin Yardım Komitesi’nde görev yapmıştır. Aynı yıl Mizâb bölgesini temsilen Cezayir Meclisi’ne seçilmiş; 1951 yılında bu görevine yeniden seçilmiştir. 1954 yılında başlayan Cezayir İstiklâl Savaşı’nda Mizâb’ın ve özellikle Karâra’nın devrimci hareketlerinde etkili bir rol üstlenmiş; 1962 yılına dek bu mücadelesini sürdürmüştür. Evian Antlaşması’nın¹ ardından geçici yürütme komitesinde de yer almış ve yeni kurulan Cezayir devletinin ilk hükûmetine de kültür işlerinin düzenlenmesinde yardımcı olmuştur. 1963’te Ammi Sa’îd Meclisi’nin² çalışmalarını yeniden canlandırmış ve vefatına kadar bu meclisin başkanlığını yürütmüştür.³

2.3.4. Mizâb İbâdîlerinde Dinî Islahın Toplumsal ve Kültürel Tezahürleri

Cgbfng XIX ve XX. yüzyıllarda İslâm dünyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan dinî tecdid ve ıslâh söylemlerinin etkisi, kısa sürede Cezayir İbâdîleri arasında da hissedilmiştir. Bu fikrî yönelişin Mizâb’daki ilk güçlü yansıması, şüphesiz Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş’in teorik düzlemde ortaya koyduğu ıslâh düşüncesiyle başlamıştır. Ettafeyyiş’in çabaları, özellikle ilmî alanda bir uyanışa öncülük etmiş, toplumdaki zihnî durağanlığı kırmış ve İbâdî düşüncüyü modern dünyanın meydan okumalarına karşı yeniden konumlandırmıştır. Bununla birlikte, Ettafeyyiş’in ıslâh tasavvuru büyük ölçüde fikrî ve ilmî sahada sınırlı kalmış; bu düşüncenin kurumsal yapıya ve toplumsal hayata taşınması ise Şeyh İbrâhîm Beyyûd’un liderliğiyle

¹ Evian Antlaşmaları, 18 Mart 1962 yılında Évian-les-Bains’de Fransız Hükümeti ile Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti arasında imzalanan ve Fransa ile iş birliğinin yanı sıra Cezayir’in Bağımsızlığı için anlaşmaları özetleyen bir dizi bildirgeydi. Anlaşmalar, bağımsızlığın garantilerini ve ilkelerini ayrıntılı olarak açıklayan beş bölümden oluşuyordu. Anlaşmalar, 19 Mart 1962 yılında ilan edilen ateşkesle Fransız-Cezayir Savaşı sona erdir. Cezayir’in bağımsız bir ulus olarak statüsü de fiilen resmileşti. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. : Phillip Naylor, *France and Algeria: A History of Decolonization and Transformation* (ABD: University of Texas Press, 2024).

² ‘Ammî Said Meclisi: Bu, Mizâb Vadisindeki mezhebî hiyerarşinin en yüksek dinî ve toplumsal otoritesidir. Ğardâye ve Mizâb Vadisi’ndeki büyük âlimleri ve ileri gelenleri bir araya getiren bir meclistir. Her şehri, dinî, ahlâkî niteliklere, ilmî yeterliliğe ve ehliyete sahip azzâbe içinden seçilen üç üye temsil eder. Başkan ise üyeler arasından seçimle belirlenir; seçilen kişinin en bilgili, en yetkin ve güçlü bir kişiliğe sahip olması şarttır. Temel görevleri arasında, dönemin çeşitli meseleleri hakkında bazı fetvalar vermek, Cezayir ve Hicaz’da ki İbâdî vakıfları gözetip denetlemek, onları maddî ve manevî açıdan desteklemek yer almaktadır. Bk. : Yûsuf b. Bekir el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb* (Ğardâye: el-Matba’atu’l-Arabiyye, 2017), 111.

³ Muhammed Süleyman Ebü’l-‘Ulya, *Safhât mine’l-kifâh* (Cezayir: Cem‘iyyetu’t-Türâs, 2012), 20.

mümkün olmuştur. Bu süreç, İbâdiliğin modern Cezayir’de hem dinî kimliğini hem de toplumsal varlığını sürdürebilmesi bakımından kritik bir eşiği temsil eder. Dolayısıyla Mizâb İbâdiliğinin modern dönemdeki seyrini doğru biçimde kavramak, bir yandan ıslâhçı hareketin düşünsel arka planını, diğer yandan muhafazakâr kanatla arasındaki gerilimleri ve bu gerilimlerin toplumsal yapıya yansımalarını dikkate almayı gerekli kılar.

2.3.4.1. İslahçılar İle Muhafazakârlar Arasındaki Mücadeleler

1922 yılı, Mizâb bölgesinde ıslah düşüncesini savunanlarla mevcut düzeni korumayı amaçlayan ve “muhafizûn” (محافظون) olarak anılan çevreler arasındaki mücadelenin belirginleştiği bir dönemin başlangıcını temsil eder. Bu yıllarda özellikle Tunus’a gönderilen öğrencilerin durumlarıyla ilgili bazı tartışmalar yaşanmıştı. Yine bu yıl İbrâhîm Beyyûd’un Azzâbe heyetine girmesiyle de bu heyette fikir ayrılıkları baş göstermişti. İslah hareketinin giderek güç kazanması, Şeyh Abdurrahman Beklî’nin belirttiği üzere, 1938 yılı sonrasında bazı Mizâb şehirlerindeki Azzâbe heyetlerinde ıslah düşüncesine sahip kişilerin tasfiye süreçlerinin hızlanmasına yol açmıştır.¹

Azzâbe heyetleri, yeni ortaya çıkan ıslahçı teşkilatlara karşı çıkmış ve Mizâb’ın tarih boyunca dinî işlerde yalnızca Azzâbe kurumuna dayanarak varlığını sürdürebildiğini ileri sürmüştür. Buna göre Mizâb Şeyhi Hâmmû b. Ahmed’in 25 Şubat 1939’da Şeyh Beyyûd’a karşı imzaladığı, 114 Mizâblı eşrafın -ki bunlardan dokuzu Azzâbe üyesiydi- desteklediği şikâyet mektubu önemlidir. Bu mektupta Beyyûd’un faaliyetlerinin şehirlerde fitne ve karışıklık doğurduğu öne sürülerek, onun cemaatler oluşturması, vaazlar vererek gençleri etrafında toplamasının hem Fransız nüfuzuna hem de şehir eşrafına “maddî-manevî bir zarar” vereceği iddia edilmiştir.² Benzer şekilde Berriyân Azzâbesi, ıslahçıların Azzâbe heyetlerini ele geçirmeye çalıştıklarını, hatta “Bolşevizmde bile görülmeyen bir propaganda yürüttüklerini” ileri sürmüşlerdir. Bu çevreler ayrıca ıslahçıların yöneticilerle kurduğu ilişkileri tehlikeli bulmuşlardır. Buna dikkat çeken Berriyân Azzâbesi 1931 yılında, Beyyûd’a karşı resmî bir “berâe” ilan etmişlerdir. Buna rağmen bazı ıslahçılar, zamanla bazı

¹ Beklî, *Mesîratu’l-ıslâh*, 147.

² Beklî, *Mesîratu’l-ıslâh*, 147.

bölgelerde Azzâbe yapıları içine nüfuz etmiş ve heyet başkanlıkları üzerinde etkili olmaya başlamışlardır. Bu durum 5 Nisan 1938 yılında Ğardâye’de, aynı yıl Berriyân’da ve 23 Kasım 1945 yılında da el-‘Atf’ta yaşanan seçim rekabetlerinde görülmüştür.¹

Ğardâye, ıslah hareketine en sert direniş gösteren merkezlerden biri olmuş ve reformcular tarafından “her reform girişiminin önündeki aşılmaz engel” olarak nitelendirilmiştir. Benî Yezgan da Ettafeyyiş döneminde ıslahçı çizgiyi benimsemiş olsa da, onun vefatı ve öğrencilerinin dağılmasıyla muhafazakâr yapı yeniden hâkimiyet kurmuştu. Şehrin idarî merkezlere yakınlığı eşrafın nüfuzunu arttırmıştı. Bu durum burada Beyyûd’un etkisine karşı direnci artıran sebeplerden biri olmuştur.²

İki taraf arasındaki ihtilaf, yalnızca kurumsal düzeyde değil, gündelik pratiklere ilişkin çok sayıdaki meselelerde de kendini göstermiştir. Ramazan’ın başlangıcı olan hilalin görülmesinin, görmeyenlere telefon aracılığı ile bildirilmesi; eğitim müfredatının yenilenmesi; fetvalarda diğer İslâmî mezheplerin görüşlerine açılım; Kur’ân kıraati karşılığında ücret alınması; toplu olarak ilahi ve kasidelerin söylenmesi; aile içinde selâmlaşma adabının değiştirilmesi; kız çocuklarının eğitimi; elektriğin kullanımı; zalim otorite altında memuriyet ve kan nakli gibi meseleler ihtilafın en çok yaşandığı noktalarıdır.³

Eğitim alanında muhafazakâr kanat da kendi kurumlarını modernleştirme çabasına girmişti. 1927 yılında Şeyh Ali Sâlih’in Benî Yezgan’da kurduğu “el-Ma’hedü’l-Câbirî” bunun ilk örneklerinden biridir. Ardından et-Tevfîk, el-İstikâme ve Bukâmil Belîdî gibi kurumlar açılmıştır. Bununla birlikte muhafazakârların modernleşme girişimleri yüzeysel kalmıştı. Örneğin 1921 yılında Melîke’deki Kur’ân okulu yenilenmiş, 1928 yılında Benî Yezgan’daki okul genişletilmiş olsa da bu değişim etkin bir dönüşüm oluşturmamıştı.⁴ Muhafazakârlar, el-Hayât Enstitüsü’nü ise doğrudan boykot etmişlerdi. Bu nedenle özellikle Bennûre, Melîke ve Benî Yezgan gibi muhafazakâr şehirlerden gelen öğrenci sayısı 1946 itibarıyla oldukça sınırlı kalmıştı. Benî Yezgan’dan buraya yalnızca altı öğrenci gelmişti. Islahçıların eğitim

¹ Beklî, *Mesîratu’l-İslâh*, 167-168.

² Nâsır, *eş-Şeyh Beyyûd muslihen ve ze’îmen*, 21.

³ Nâsır, *eş-Şeyh Beyyûd muslihen ve ze’îmen*, 21.

⁴ el-Hâc Saîd, *Târîhu Benî Mizâb*, 155.

müfredatında birliği sağlamasına karşılık muhafazakârlar da 1951 yılında “Cem‘iyyetü Tevhîdî‘l-Ma‘ârif” adlı bir komite kurarak kendi okullarını tek bir kurum altında birleştirmişlerdir. Bu komiteye el-Ma‘hedü‘l-Câbirî (Benî Yezgan), es-Sebât (Bennûre), Ebî Sâlim (el-‘Atf), er-Reşâd (Melike), Ât Bulhiyye (Karâra) ve Medresetü‘l-Mescid (Ġardâye) gibi okullar bağlanmıştır.¹

Islah hareketinin Karâra‘da kazandığı başarı üzerine muhafazakâr çevreler onu burada tecrit etmeye ve diğer şehirlere yayılmasını engellemeye çalışmışlardır. Hatta Fransız yönetimiyle iş birliği yaparak Beyyûd‘un diğer şehirlere girişinin engellenmesini talep etmişlerdir. Benî Yezgan‘da el-Hayât Enstitüsü‘ne bağlı bir izci grubunun şehre sokulmaması da bu tavrın bir başka göstergesidir.²

Taraflar arasındaki uzlaşmazlık, zamanla fiilî şiddet eylemlerine dönüşmüştür. Berriyân‘da ıslah yanlısı gençlerin camilerden çıkarılması, Beyyûd‘un 1938 ve 1942 yıllarında silahlı saldırıya uğraması ve 14 Ağustos 1946 yılında da Ġardâye Islah Cemiyeti toplantısında linç girişimine maruz kalması bu sürecin en çarpıcı örnekleri olmuştur. Muhafazakârlar, ıslahçı basının etkisine karşı kendi yayın organlarını oluşturma ihtiyacı duymuşlar, önce “en-Necâh”, ardından 15 Ekim 1947 yılında da “er-Rûh” gazetelerini çıkarmışlardır. Daha çok polemik ve kişilere yönelik saldırılarıyla tanınan bu gazeteler özellikle Ebü‘l-Yakzân ve Beyyûd‘u hedef almışlardır. Ancak bunlar geniş taraftar bulamamış; halkın ilgisizliği nedeniyle de “er-Rûh” gazetesi 1949 yılının başlarında yalnızca otuz sayı yayımlandıktan sonra kapanmıştır.³

2.3.4.2. Bid‘at ve Tasavvufa Karşı Mücadele

Mizâb toplumu, tarihî süreç içerisinde farklı bölgelerle kurduğu temaslar sonucu, İbâdî mezhebine birçok bid‘atın sızmasına engel olamamıştır. Türbelerin etrafında dönme, yatır inşa etme, velîlerden bereket ve yardım dileme, bazı velîlerde fayda ve zarar verme kudreti olduğunu vehmetme ve buna benzer bazı uygulamalar bu bid‘atlara örnek olarak verilebilir. İbâdî düşüncenin yapısında tasavvufî bir damar bulunmamakla birlikte, bölgeye gelen farklı kesimler bu tür pratikleri zamanla görünür hâle getirmişlerdir. Bu bağlamda Berriyân kasrı, genç ıslahatçılar ile Azzâbe teşkilatı

¹ Kûbe‘, *el-Hareketu‘l-islâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 286-287.

² Bekî, *Mesîratu‘l-islâh*, 159.

³ Kûbe‘, *el-Hareketu‘l-islâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 288.

arasındaki ilk gerilim yerlerinden biri olarak öne çıkmıştır. İbrâhîm Beyyûd'un teşvikiyle bazı türbe ve kubbelerin yıkılması, ıslahatçı gençlerin kovuşturmayla tabi tutulmasına ve hapse girmelerine neden olmuştu.¹

Mizâb'da kölelikten kurtularak bölge halkıyla kaynaşan ve uzun süredir bölgede varlık gösteren ve kendilerine “el-İhvânu's-Sûd” (Kara Kardeşler) denilen Sudan kökenli bir topluluk da bulunmaktaydı. Bu topluluk, Sudan'a özgü dinî ritüellerini korumuş; tütsü, mum ve def kullanımı, cin çağırma ve velilere kurban sunma gibi uygulamalarla tanınmıştı. Kara Kardeşlerin faaliyetleri özellikle ticaret merkezi olması sebebiyle Ğardâye'de yoğunlaşmıştı. Her yıl Kasım ayında Mitlîlî'de kutladıkları özel bayramları, mevlid kandilini farklı bir tarihte idrak edip kutlamaları, dağ zirvelerinde ve Beyaz Babalar mezarlığı yakınında yaptıkları toplantılar ile dans eşliğinde açık alanlarda düzenledikleri kutlamalar, onların topluma görünür bir biçimde nüfuz ettiğinin açık göstergeleriydi. Mizâb halkının dahi bu törenlere davet edilmesi, toplumunun onların inanç ve pratikleriyle doğrudan temas etmesi durumunu artırmıştır.²

Mizâblı ıslahatçılar, tasavvufî eğilimlerin bölgeye sızdığına dair her türlü emareye karşı güçlü bir tepki gösteriyorlardı. Hatta Mâlikî çoğunluk arasında tarikatlara yönelişin artmasına bile eleştiriler yöneltmişlerdir. Nitekim Vezzan'daki Tayyibiyye tarikatının şeyhinin Ğardâye ziyareti ve resmî makamların ona gösterdiği ilgi üzerine, ıslahatçılara ait “Vâdî Mizâb” gazetesi sert bir makale kaleme almış ve “medenileştirme misyonu” ile çelişen bu tür uygulamaların, bölgenin fikrî dokusunu bozacağı uyarısında bulunmuştur. Gazetenin ifadesiyle, batıdan gelen idarecilerin, en azından tarafsız kalarak bu hurafelerden uzak durmaları gerekirken, aksine bu tür faaliyetlere alan açmaları ve taraftarlarmış gibi görünmeleri büyük bir çelişki doğurmaktaydı.³

Reformcular, İbâdî kimliğin dış müdahalelerle tahrif edilmesine olduğu kadar, tarikatların mezhebin içine sızmasına da kesin bir biçimde karşı çıkmışlardır. Bir

¹ Kûbe', *el-Hareketu'l-İslâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 134; Debbûz, *A'lâmu'l-İslâh fî'l-Cezayir (1340/1921-1395/1975)* 1394/1974, 1/21.

² Kûbe', *el-Hareketu'l-İslâhiyyetu fî mintıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 135.

³ Valerie Hoffman - Suleyman bin Ali Amir el-Suheyli, “İbâdî Reformism in Twentieth-Century Algeria: The Tafsîr of Shaykh İbrâhîm Beyyûd”, *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'İslâm* 132 (2012), 159.

İbâdî'nin herhangi bir tarikata intisap ettiğine dair bir söylenti çıktığında, ıslahatçılar derhâl harekete geçiyor ve bu kişiye karşı “berâe” ilan edilmesi gerektiğini savunuyorlardı.¹ Onlara göre tarikatlar, aşırılık, eğlence, bid‘at ve hatta şirk unsurları barındırıyordu. Bu nedenle bu, İbâdîliğin temel prensipleriyle uzlaştırılması mümkün olmayan bir şeydi. Diğer taraftan reformcu basın, gerek inanç alanında gerekse dinî pratiklerde ortaya çıkan her türlü bid‘ati kayda geçirirken, dinî otoriteyi tekeline alan ve katı uygulamalarıyla bilinen Azzâbe teşkilatını da keskin bir dille eleştirmiştir.²

2.3.4.3. Mizâb İbâdî Eğitiminde Islâh Çalışmaları

Vnfn Mizâb şehirlerinin toplumsal şartları kendi içinde farklılık gösterse de, eğitim alanında dile getirilen ıslah taleplerinin zamanlama ve içerik bakımından Tunus'taki çağrılarla benzerlik sergilediği görülmektedir. Bu benzerlik, dış etkenlerin ıslah sürecindeki belirleyici rolünü bir kez daha ortaya koymaktadır. Nitekim 1920'lerden itibaren, Tunus'taki canlı ilmî ortamın da etkisiyle Mizâbî reformcular, modern ve ilmî temellere dayanan yeni bir eğitim anlayışının gerekliliğini daha güçlü bir biçimde vurgulamaya başlamışlardır.³

Abdurrahman b. Ömer el-Beklî, bu dönemde eğitimde ıslah yönünde bir bilincin mevcut olduğunu, ancak muhafazakâr çevrelerin bu girişimleri sonuçsuz bırakmak için yoğun bir çaba sarf ettiğini belirtir. O, bu konu ile ilgili olarak: “Eğitim nasıl gelişebilir ki, eğitimle ilgilendiklerini iddia edenlerin çoğu, Nuh'un ömrü kadar bu işle uğraşsalar bile sonuç vermeyecek dar bir yöntem izliyorlar? Eğitim nasıl ilerleyebilir ki, başarı yolunda ilerleyen kimseler gece gündüz saldırılara maruz kalıyorlar?”⁴ demektedir.

İbâdî ıslahatçılara göre eğitim müfredatının yenilenmesinden önce ele alınması gereken asıl mesele, ilme karşı ilgisizliğin ve okul terklerinin önlenmesiydi. Zira onların nazarında bu felaket yalnızca öğrenciye, aileye veya öğretmene ait değil; ümmetin geleceğini, dinin akıbetini, ülkenin kaderini ve hatta insanlığın ortak geleceğini etkileyen bir meseleydi. Saîd Addûn da benzer bir vurgu yaparak şöyle

¹ Kûbe', *el-Hareketu'l-ıslâhiyyetu fî muntıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 135.

² Kûbe', *el-Hareketu'l-ıslâhiyyetu fî muntıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 136.

³ Abdurrahman b. Ömer Beklî, “Hâletunâ't-te'limiyye”, *Cerîdetu Vâdî Mizâb* (08 Ocak 1926), 1; İbrahim b. Hâc İsa Ebu'l-Yakzân, “Ummiyyetu haysu'l-umemi şelle”, *Cerîdetu Vâdî Mizâb* (19 Ocak 1926), 1.

⁴ Beklî, “Hâletunâ't-te'limiyyetu”, 1.

demekteydi: “Bir millet ilme karşı bu derece kayıtsız kaldığı sürece, gazete -yani el-Umme Gazetesi- bu konuda yazılarını farklı üsluplarla kaleme almaya ve uyarı görevini sürdürmeye devam edecektir.” Bu nedenle ıslahatçı gazetelerde eğitim kurumlarının kurulmasına dair çağrılar giderek artmış ve bu çağrılar II. Dünya Savaşı sonrasına kadar devam etmiştir.¹

Müfredatın ve öğretim yöntemlerinin yenilenmesine yönelik somut öneriler ise özellikle 1926’dan itibaren görünür hâle gelmiştir. Ebü’l-Yakzân, bu tarihten itibaren eğitim kurumlarının hem maddî hem de manevî bakımdan güçlendirilmesi, sayılarının artırılması, çağdaş eğitim sistemlerinden yararlanılması, modern pedagojik kitapların seçilmesi, sınav usullerinin uygulanması, kütüphanelerin kurulması, velilerin eğitime katılımının teşvik edilmesi ve zenginlerin eğitim projelerini desteklemesi gibi önerilerde bulunmuştur.²

Muhammed İbrâhîm et-Trablusî ise muhafazakârların yalnızca dinî ilimlerle yetinilmesi yönündeki çağrılarına karşı çıkarak kapsamlı bir eğitim programı önermiş ve başarılı bir eğitim ıslahı için gerekli gördüğü dersleri şu şekilde sıralamıştır:

- i- Tevhid, ahlak, tefsir, hadis, fıkıh usûlü,
- ii- Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler (sarf, nahiv, belagat, lügat, edebiyat, ıstikak),
- iii- İbadet ve muamelat fikhı,
- iv- Tarih, coğrafya, tabiat, kimya, tıp, hukuk,
- v- Matematiksel bilimler (aritmetik, geometri, cebir, ölçü ve tartı sistemleri),
- vi- Siyasal ve pratik ekonomi, muhasebe ve mâlî sistemler,
- vii- Yaşayan yabancı diller, özellikle de “idarî önemli işlerin görülmesinde ve yakın ilişkiye sahip oldukları Fransızlardan dolayı Fransızca.”³

¹ Saîd Addûn, “Havle’t-te’lîm”, *Cerîdetu’l-Ummeti* (15 Eylül 1936), 1; Abdu’l-Mecîd ‘Udde, *el-Hitâbu’n-nahdavi fî’l-Cezayir 1925-1954* (Cezayir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 369.

² İbrahim b. Hâc İsa Ebu’l-Yakzân, “el-İlmu ve’t-te’lîmu sahîhân”, *Cerîdetu Vadî Mizâb* (05 Kasım 1926), 1.

³ (Muhammed İbrahim Trablusî, “el-Musbitûn ve’l-ilmu’l-‘asriyye”, *Cerîdetu Vadî Mizâb* (11 Mart 1927), 2; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu’n-nahdati’l-islâhiyyeti ‘inde İbâdiyyeti’l-Cezayir*, 507; Kûbe’, *el-Hareketu’l-islâhiyyetu fî muntakatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 191.

Her ne kadar yeterli şartlar oluşmamış olsa da, 1930'da Medresetü'l-Hayât çevresinde önemli eğitim ıslahı teklifleri ortaya konmuştur. Bunlar arasında üç kademeli okulların (ilk, orta, yüksek) kurulması, ilkokulların modern araçlarla donatılması, çağdaş bir müfredat hazırlanması, ders saatlerinin düzenlenmesi, ödül-ceza sisteminin geliştirilmesi, ilköğretimin zorunlu hâle getirilmesi, ders çeşitliliğinin artırılması ve eğitim işlerini koordine edecek özel komisyonların oluşturulması gibi öneriler bulunmaktadır.¹

Ebu'l-Yakzân, modernleşmeye verdiği öneme rağmen dinî eğitime öncelik verilmesi gerektiği görüşünü sürekli savunmuştur. Ona göre eğitimin amacı, kendi işlerinde söz sahibi olan, dindar, bilinçli ve millî değerlere bağlı bir nesil yetiştirmektir. Onun ifadesiyle eğitim: "Nefsi alıştırma yoluyla terbiye eden, ahlâkı alışkanlıkla düzelten pratik bir uygulamadır." Bu sebeple itikad, ibadet ve ahlâk alanlarını kapsayan güçlü bir dinî eğitim programı oluşturulmasını zorunlu görmüştür. Özellikle gençlerin ergenlik dönemine dikkat çekerek, bu dönemin "hem birey hem toplum için en kritik evre" olduğunu vurgulamış; dolayısıyla öğrencilere bu yaşlarda daha fazla rehberlik edilmesi gerektiğini belirtmiştir.²

İçsel eleştiri ve yenilenme iradesi, eğitim ıslahının kendi yöntemlerini gözden geçirmesine imkân tanımış; bu çabanın meyveleri 1940'lı yıllarda alınmaya başlanmıştır. Nitekim 1943 yılında Medresetü'l-Hayât sorumluları, okulun geliştirilmesi amacıyla Kur'ân hıfzının sınavlara dâhil edilmesi, üst sınıfa geçmek için sözlü sunum zorunluluğu ve tarih derslerinin müfredata eklenmesi gibi yenilikleri uygulama safhasına koymuşlardır.³

2.3.5. Günümüz Mizâb İbâdîlerinin İlmî ve Mezhebî Sürekliliğini Sağlayan Toplumsal Yapı ve Kurumlar

2.3.5.1. Mizâb İbâdîlerinin Toplumsal Sistemi: Azzâbe ve Alt Halkalar

Mizâb Vadisi'ndeki İbâdî toplumunun en karakteristik sosyal kurumlarından biri, yerel literatürde "Azzâbe" olarak adlandırılan yapıdır. Bu yapı, görünürde bir

¹ Editör, "Havle ıslâhu't-te'lim", *eş-Şebâb* (24 Ocak 1930), 1; Debbûz, *A'lâmu'l-ıslâh fi'l-Cezayir (1340/1921-1395/1975)* 1394/1974, 1/26.

² Mustafa b. Salih Bâcû, "Nemûzec et-terbiyetü'l-ictimâiyye inde Şeyh Beyyûd min hilâl tilmizihî eş-Şeyh Fehhâr", *Mecelletu'l-Hayat* 24 (2019), 137.

³ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevratuha'l mubareke*, 3/28; Hamîd Evcâne Süleyman, "Esâsu't-terbite ve't-te'lim bi Ma'hedi'l-Hayât", *Mecelletu'l-Hayat* 8 (2004), 117.

aşiret yapılanması izlenimi verse de, esasen şer‘î hükümlere ve İslâmî gayelere dayanan dinî ve sosyal bir kurumdur. Azzâbe’ kurumunun teşekkülünde tarihî süreç büyük rol oynamış; özellikle İbâdî İmâmetin sona ermesi ve ardından başlayan “gizli imâmet” döneminin başlaması bu konuda belirleyici olmuştur. Bu dönem, İbâdî coğrafyasında siyasî çözülmenin arttığı, merkezî otoritenin zayıfladığı ve İbâdî toplumların yeni savunma mekanizmaları geliştirmek zorunda kaldığı bir evreyi ifade eder.¹

İbâdîler, zahir imâmeti temsil eden Rüstemî Devleti’nin h. 296/m. 909 yılında yıkılışından sonra Azzâbe sistemini kurumsal bir yapıya dönüştürmüşlerdir. Bu sistem, toplumun dinî ve ahlâkî değerlerini muhafaza etmeyi, toplumsal birliği korumayı ve karşılaşılan yeni meselelere karşı etkin bir çözüm üretmeyi amaçlamaktaydı.² Böylece devletin resmî kurumlarının ortadan kalktığı bir dönemde Azzâbe, Mizâb toplumunda iç düzenin, adaletin ve sosyal bütünlüğün korunmasını mümkün kılmıştır.³

Bu yapının en önemli işlevlerinden biri, Mizâb halkının dinî, siyasî ve toplumsal işlerini kendi gelenekleri doğrultusunda yürütmesini sağlamaktı. Bölgedeki köylerde güvenliğin sağlanması, idarenin düzenlenmesi ve yerel yargı mekanizmalarının işletilmesi büyük ölçüde Azzâbe kurumu sayesinde olmuştur.⁴ Ayrıca bu yapı, Cezayir’deki ve diğer coğrafyalardaki İbâdî topluluklarla iletişimi güçlendiren bir mekanizma işlevi de görmüştür.⁵

Azzâbe sistemi başlangıçta halk içerisindeki küçük danışma halkaları şeklinde ortaya çıkmış, köylerin büyümesi ve nüfusun artmasıyla birlikte daha kurumsal bir yapıya dönüşmüş ve XIX. yüzyılın başlarına kadar gelişerek varlığını sürdürmüştür. Bu süreçte köy yönetimleri ortak akla ve şûrâ ilkesine dayalı olarak iş görmüşlerdir. Böylece Azzâbe sistemi, toplumsal düzenin merkezî unsuru hâline gelmiştir. Sistem zamanla toplumun tüm yönlerini kuşatan, farklı işlevlere sahip alt kurumlarla desteklenmiş ve kapsamlı bir modele dönüşmüştür.⁶

¹ Muhammed Nasır Buhcâm, *el-Bu‘du‘r-rûhî li nizâmi Halkati‘l-Azzâbe* (Cezayir: Cem‘iyyetu‘t-Turâs, 2007), 5.

² Nâsır, *Halkatu‘l-Azzâbe ve devruha fî binâi‘l-mucteme‘i‘l-mescidî*, 5.

³ Buhcâm, *el-Bu‘du‘r-rûhî li nizâmi Halkati‘l-Azzâbe*, 7.

⁴ Nâsır, *Halkatu‘l-Azzâbe ve devruha fî binâi‘l-mucteme‘i‘l-mescidî*, 17.

⁵ Buhcâm, *el-Bu‘du‘r-rûhî li nizâmi Halkati‘l-Azzâbe*, 5-10; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu‘n-nahdati‘l-ıslâhiyyeti ‘inde İbâdiyyeti‘l-Cezayir*, 69.

⁶ Buhcâm, *el-Bu‘du‘r-rûhî li nizâmi Halkati‘l-Azzâbe*, 11-16; eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu‘n-nahdati‘l-*

İbrâhim Talay, bu yapıyı şu şekilde özetlemektedir: “*Mizâbîler arasındaki Azzâbe halkası, dinî hükümlere riâyet etmeyi ve onları korumayı esas alan bir sosyal düzendir. Görevi, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri yerine getirmek, toplumu cehalet ve sapkınlıklardan korumak ve İslâm'ın ruhunu yaşatacak bir ahlâk düzeni tesis etmektir.*” Ona göre Mizâb halkı uzun yıllar bu yöneme bağlı kalmış, bu sayede İslâm'ın öğretilerine güçlü bir sadakat göstermiştir.¹

Azzâbe halkası, ilim, takvâ, ıslah bilinci ve toplumsal sorumluluk açısından belirli vasıfları taşıyan kişilerden oluşur. Bu kişilere, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak, halkı irşad etmek ve toplumsal düzeni muhafaza etmek gibi görevler yüklenmiştir. Yıl boyunca belirli zamanlarda toplanan bu halkalar, toplumun dinî ve ahlâkî meselelerini görüşerek gerekli kararları alırlar.²

Erkeklerden oluşan bu yapıya paralel olarak kadınlara mahsus benzer bir halka daha bulunur. “*تيمسردين*” (timesredîn) adı verilen bu kadın halkası, kadınlar arasında eğitim, nasihat ve ıslah faaliyetlerini yürütmek; belirli günlerde danışma toplantıları yapmakla yükümlüdür.³

Azzâbe'nin altında yer alan alt halkalar ise sistemin işlevselliğini daha da arttıran heyetlerdir. Bunlardan ilki, özellikle Kur'ân hıfzıyla temayüz eden öğrenciler ve ilim talebeleri için oluşturulan “*İrvân*” (اروان) halkasıdır. Bu halkanın görevi, ilim yoluna aday olabilecek kişilerin seçilmesi ve yetiştirilmesi sürecine katkıda bulunmaktır.⁴

Ayrıca gönüllü olarak sosyal faaliyetlere katılan ve halktan kişilerin yer aldığı bir başka halka daha vardır ki bunlara “*İmsurdân*” (امصوردان) olarak bilinir. Bu grupta bulunan kimseler cami hizmetlerinde, toplumsal yardımlaşma organizasyonlarında, sadakaların dağıtımında ve çocukların eğitiminde aktif rol alırlar.⁵

Toplumsal düzenin korunması amacıyla oluşturulan bir diğer yapı ise “*el-Aset*” veya “*Hurrâs*” adıyla bilinen gönüllü güvenlik birimidir.⁶ Bu birim, şüpheli

İslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir, 70.

¹ İbrahim Talay, *Mizâb beledü kefâhin* (Konstantine: Dâru'l-Bi'se, 1971), 39.

² Nâsır, *Halkatu'l-Azzâbe ve devruha fî binâi'l-mucteme'i'l-mescidî*, 17.

³ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-İslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 72.

⁴ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-İslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 72.

⁵ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-İslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 72.

⁶ Ğardâye'de bulunduğumuz süre zarfında Hurrâslar ile birçok kez karşı karşıya kalmıştık. Kılık

hareketlerin takip edilmesi, suç odaklarının engellenmesi ve özellikle geceleri kasırlarda bekçilik yapmak gibi görevleri yerine getirmekle yükümlüdür.¹

2.3.5.2. İbâdî İslahçıların Eğitim Merkezi: Ma'hedu'l-Hayat

Karâra'da Karâra'da kurulan Medresetü'l-Hayât, 1954 yılından itibaren "Ma'hadü'l-Hayât" adını almış ve bu kurum, İbâdî ıslah hareketinin kurmuş olduğu en önemli eğitim kurumu olarak kabul edilmiştir. Okul, ilmî gelişim safhaları boyunca ıslah hareketinin temel düşüncelerini, ilkelerini ve eğitim felsefesini başarıyla temsil eden bir merkez hüviyeti kazanmıştır.²

1926'da "eş-Şebâb" (Gençler) adıyla faaliyete başlayan bu okul, Şeyh İbrâhîm Beyyûd tarafından hocası el-Hâc Ömer b. Yahyâ'nın medresesinde kurulmuştur. Daha sonra babasının ilim için vakfettiği binaya taşınmıştır. Caminin yakınındaki bu medrese ilk yıllarında nispeten geleneksel bir eğitim anlayışıyla hareket etmiş; ancak ıslah fikrinin olgunlaşmasıyla birlikte Beyyûd, yenilikçi görüşlerini burada uygulama imkânı bulmuştur. Bununla birlikte, kurucusunun Karâra'dan Melike'ye taşınması sebebiyle okul kapanmış ve bu ilk dönem, heyecanın ağır bastığı fakat program, yönetim, bütçe ve muhasebe gibi kurumsal unsurların eksik olduğu bir deneme safhası olarak kalmıştır. Ayrıca öğretmenlerinin gönüllü olup geçimlerini ticaret ve tarımla sağlamak zorunda kalmaları da bu okuldaki eğitim sürecinin istikrarını olumsuz etkilemiştir.³

Kısa bir aranın ardından okul, Îsâ b. 'Imâra Hubzî'nin (ö. 1955) girişimleriyle yeniden açılmış ve 21 Ekim 1937'de resmî olarak açılmasına izin verilen eş-Şebâb Derneği'ne bağlanmıştır. Bu tarihten sonra okul, derneğin çıkardığı eş-Şebâb dergisi ve yürüttüğü pedagojik yeniliklerle birlikte "altın dönemine" girmiştir. Bu dönem, birkaç temel başlık altında değerlendirilecek olursa:

Müfredatın geliştirilmesi: 1926 yılında da dokuz kişilik bir komisyon (Beyyûd, Addûn, BûHaccâm, Ammâr b. Hâc Muhammed, Absîs Sâlih b. Yûsuf, Faddallâl Abdullâh b. İbrâhîm, Kâsım b. Hâc Îsâ, Muhammed b. Hammû, Belhâc b.

kiyafetimizden bizim yerel sakin olmadığımızı anlayıp sorguya tabi tutuyorlardı.

¹ eş-Şeyh Belhâc, *Meâlimu'n-nahdati'l-ıslâhiyyeti 'inde İbâdiyyeti'l-Cezayir*, 72.

² Abdulkadir Kûbe', "Medresetu'l-Hayat bi'l-Karâra", *Mecelletu Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 12/1 (2022), 623.

³ Said b. Belhâc Şerîfî, *Ma'hedu'l-Hayât: Neş'etuhu ve tetavvuruhu*, thk. Muhammed Nâsır (Cezayir: Cem'iyyetu't-Turâs, 2009), 31-52.

Muhammed; kâtip: Ebu'l-Yakzân) tarafından ilk program hazırlanmıştır. Müfredat başlangıçta Arap dili ve belağatı, fıkıh, usûl, tevhid ve İslâm tarihinden oluşurken; 1948 yılında matematik, coğrafya ve psikoloji gibi dersler de eklenmiştir.¹

Öğrenim süresinin uzatılması: Başlangıçta üç yıl olan eğitim süresi 1940'tan itibaren beş yıla (iki hazırlık, üç lise), 1951'den sonra ise altı yıla (üç orta, üç lise) çıkarılmış; sınav sistemi tüm seviyelere uygulanmıştır.

Mezhebî olarak dış dünyaya açılım: Beyyûd'un derslerinde Mısır, Lübnan ve Tunus'tan getirilen Sünnî İslâm dünyasına ait birçok eserin okutulması; ayrıca mezhepsel farklılıklarına rağmen Cezayir'in çeşitli şehirlerinden öğrencilerin kabul edilmesi bu açılımın açık bir göstergesi olmuştur.²

Müfredat birliği: 1945 yılında Şeyh Addûn'un girişimiyle ıslahatçı okullar arasında program birliği sağlanmıştır. 1948 yılında "Mezunlar Derneği" kurulmuş ve öğretmenlerden oluşan ilk idarî-pedagojik kurul oluşturulmuştur. Bununla birlikte ilmî diploma uygulamasının 1960 yılına kadar gecikmesi ve müfredat kitaplarının yayımlanamaması kurumsallaşmayı yavaşlatan nedenlerden bazılarıdır.³

Kız çocuklarının eğitiminin desteklenmesi: Muhafazakâr çevre bu konu da ıslahatçıları yoğun şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu yoğun muhalefete rağmen 1939'dan itibaren tartışılmaya başlanan kız eğitimi, 1950'de Ammâr en-Nu'âme'nin evinde altmış kız öğrencinin derslere başlamasıyla fiilen hayata geçmiştir. 1959 yılında yalnızca Karâra'da bu sayı 200 kız öğrenciye ulaşmış, aynı gelişme Ğardâye ve Berriyân'da da müşahade edilmiştir.⁴

Eğitimin mali kaynakları: Okulun finansmanı eş-Şebâb Derneği ve hayırseverlerin bağışlarıyla sağlanmıştır. Şeyh Beyyûd, sahip olduğu dinî otorite ve toplumdaki itibarı sayesinde halkı vakıflar yoluyla enstitüyü desteklemeye teşvik etmiştir. Beyyûd kurumun giderlerinin düzenli bir şekilde karşılanması için büyük bir

¹ (Rabih Turkî, *el-Te'limu'l-kavmî ve's-şahsiyyâtü'l-Cezâiriyye* (Cezayir: eş-Şeriketu'l-Vataniyye, 1981), 288; Şerîfî, *Ma'hedu'l-Hayât: Neş'etuhu ve tetavvuruhu*, 59-64; Kübe', "Medresetu'l-Hayat bi'l-Karâra", 630; Mohamed Brahim Salhi, "Society and Religion in 20th Century Algeria: Ibadite Reform, Between Modernization and Conservation", *Insaniyat* 103 (2024), 30.

² Turkî, *el-Te'limu'l-kavmî ve's-şahsiyyâtü'l-Cezâiriyye*, 75; Salhi, "Society and Religion in 20th Century Algeria: Ibadite Reform, Between Modernization and Conservation", 30.

³ Şerîfî, *Ma'hedu'l-Hayât: Neş'etuhu ve tetavvuruhu*, 63-64.

⁴ Salhi, "Society and Religion in 20th Century Algeria: Ibadite Reform, Between Modernization and Conservation", 31.

çaba göstermiştir. Buna binaen her öğrenciden belirli bir miktar talep etmiş; ancak ihtiyaç sahiplerini ya muaf tutmuş ya da düşük harç ücretleri alarak onlara yardımcı olmuştur. Bu dikkatli yönetim ve ileri görüşlü planlama sayesinde enstitü, mali kaynak bulmada çok fazla sıkıntı çekmemiş ve gelirlerini yalnızca eğitim faaliyetlerine tahsis eden bağımsız bir malî yapıya kavuşmuştur.¹

Şeyhin vakıf idaresindeki tecrübesi enstitünün gelişimine önemli bir katkı sağlamış, 1945 yılında Fransa'nın resmî kaynaklarına göre kurumun vakıflardan elde ettiği gelir 132.315.000 Fransız frangına ulaşmıştır. Bu gelirler büyük ölçüde vakıf arazileri ve gayrimenkullerden sağlanmıştır.²

Enstitünün resmî olarak Cezayir devleti tarafından tanınması ise 07/04/1990 tarihinde 164 numaralı karar ile gerçekleşmiştir. Öğrencilerin resmî anlamda “öğrenci statüsü” kazanması ise, 27/10/2004 tarihli 369 numaralı karar ile ancak 07/11/2004 tarihinde mümkün olmuş; böylece öğrencilerin ortaöğretim sertifikası ve bakalorya sınavlarına girmeleri sağlanmıştır. Enstitünün ilk dönemindeki eğitim müfredatı, İslâm şeriatı ilimleri ve Arap dili üzerine yoğunlaşmıştı. Bağımsızlıktan sonra ise, öğrencilerinin ortaöğretim ve bakalorya sınavlarına katılabilmeleri için Millî Eğitim Bakanlığı tarafından uygulanan modern ilmî müfredatlar mevcut programa eklenmiştir.³

Kurulduğu günden beri halk tarafından rağbet gören Hayât Enstitüsünden, ülkenin tüm vilâyetlerinden ve hatta ülke dışından -örneğin Uman ve Zengibar'dan- gelen binlerce öğrenci mezun olmuştur. Enstitü, böylece yetiştirdiği ilim ve devlet adamları ile hem ulusal hem de uluslararası düzeyde etkili bir eğitim kurumu haline gelmiştir.⁴

2.3.5.3. Cem‘iyyetu’l-İslah

Bu Bu vakfın ortaya çıkışı, 1920’li yılların başlarında Tunus’ta eğitim gören Mizâbî ilmî heyetinin (bi’sât) mezunlarının teşvikleriyle mümkün olmuştur. Bu girişimi başlatanlar arasında özellikle Şeyh Sâlih b. Kâsım Bâbekir,⁵ Şeyh Ahmed b.

¹ Kûbe’, *el-Hareketu’l-islâhiyyetu fî muntıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 200.

² Kûbe’, *el-Hareketu’l-islâhiyyetu fî muntıkatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954*, 201.

³ “معهد الحياة - موقع أت مزاب ... للحضارة عنوان” (Erişim: 20 Kasım 2025).

⁴ “معهد الحياة - موقع أت مزاب ... للحضارة عنوان”.

⁵ Mizâb ıslah hareketinin öncülerindendir. Tunus’a gönderilen talebe gruplarının ilk mezunlarındandır.

İsâ ve şair-öğretmen Hamûde b. Süleymân Ramazan gibi isimler dikkat çeker. Cemiyet, 14 Nisan 1928 yılında resmen kurulmuş; sömürge yönetimi tarafından da 24 Aralık 1928 tarihinde onaylanmıştır.¹ Cemiyetin kurucu kadrosunun görev dağılımı şöyle olmuştur: Müdürlük görevini Salih b. Bâbekir üstlenmiş, yardımcısı (nâib) Muhammed b. Ömer olmuştur. Mali muhasebeci Hadyân Salih b. İbrahîm olmuş, yardımcılığına ise Ramazan Salih b. İbrahîm'dir. Fransızca yazmanlığı Badlîs İsâ b. Hamû, Arapça yazmanlığı ise Ahmed b. Hamû yürütmüştür. Bu isimler, derneğin resmî kuruluşundan çok önce, daha 1921 yılında modern ve düzenli bir okul açmak amacıyla önemli girişimlerde bulunmuşlardır.² Söz konusu okulun idaresi Şeyh b. Bekr Haffâr'a verilmiş, eğitimi ise Süleymân b. Yenuh üstlenmiştir; ancak okul 1922 yılında Fransız yönetimi tarafından kapatılmıştır.³

Cemiyetin ilk başkanı olarak Şeyh Salih Bâbekir kabul edilmekte; o, her seçimde tam oyla yeniden seçilerek güçlü bir liderlik sergilemiştir. Ayrıca Ma'hadu'l-Hayât mezunlarını da cemiyete alması, ıslahçı faaliyetlerin kurumsal düzeyde güçlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.⁴

Günümüzde Mizâb bölgesinin merkezlerinden olan Ğardâye'deki pek çok cami ve okul, doğrudan Cem'iyetu'l-İslah bünyesinde faaliyet göstermektedir. İlkokuldan üniversite düzeyine kadar kız öğrencilere eğitim veren kurumlar dâhil olmak üzere, bu okulların tamamında İbâdî mezhebine dayalı bir eğitim anlayışı hâkimdir.

Bugün Ğardâye'de Cem'iyetu'l-İslah'a bağlı onlarca cami ile ilkokul, ortaokul ve lise düzeyinde eğitim sunan, halk arasında medârisü'l-hur olarak bilinen pek çok müessese bulunmaktadır. Şehirde yaptığımız saha incelemelerinde, resimlerde yer alan örneklerde olduğu gibi, cemiyete bağlı çok sayıda eğitim kurumu ve cami ile karşılaştık.

Detay için bk.: “صالح بن قاسم بن عيسى، بابكر | جمعية التراث” (Erişim 21 Kasım 2025).

¹ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayiri'l-hadîse ve sevrâtuha'l-mubâreke*, 2/229.

² Muhammed Nâsır, *es-Suhufu el-Arabiyyetu el-Cezairiyyetu min 1847 ilâ 1954* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 2007), 134.

³ Debbûz, *Nahdatu'l-Cezayir ve sevrâtuha'l-mubareke*, 2/251.

⁴ Nâsır, *es-Suhufu el-Arabiyyetu el-Cezairiyyetu min 1847 ilâ 1954*, 135.

2.3.5.3.1. Medresetu'l-İslah

İslah İslah Cemiyeti, Mizâbî (İbâdî) toplumunun ilmî ve ahlakî durumunu iyileştirmek ve giderek zayıflayan toplumsal yapıyı yeniden ihya etmek amacıyla kurulmuştur. Cemiyet, bu hedef doğrultusunda ilmî bir kütüphane, ilmî bir kulüp ve modern eğitim anlayışıyla faaliyet gösterecek bir medrese inşa etmiştir. Medrese, Fransız idaresinden resmî izin almış; bu izin, yasal ve sağlık düzenlemelerine uyulması ve her sınıfta öğrenci sayısının yirmiye aşmaması şartıyla verilmiştir.¹

Medrese, ıslah misyonunu sürdürerek 1934 yılında önemli ölçüde genişlemiştir. Öğrenci sayısındaki artış, Baba Sa'd, Hayy er-Râ'î ve Belğam bölgelerinde bulunan şubelerde sınıf ve bölüm sayısının artırılmasını zorunlu kılmıştır. Aynı dönemde ahlâkî yüceltme ve toplumsal bilinç oluşturma amacıyla bir kulüp daha kurulmuştur. Bu cemiyetin kültürel faaliyetlerini desteklemek amacıyla da halka açık bir kütüphane faaliyete geçirilmiştir.

Cem'iyetu'l-İslâh çatısı altında faaliyet gösteren Medresetü'l-İslâh, 2024-2025 eğitim yılında 7491 öğrenciye ulaşmış olup günümüzde Mizâb İbâdî toplumunun en önemli eğitim kurumlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Kurum, ilkokul, ortaokul, lise ve lisans düzeylerinde² eğitim vermekte; böylece İbâdî toplumunun dinî, ilmî ve kültürel sürekliliğinin en güçlü teminatı hâline gelmiş bulunmaktadır.³

Cezayir devletinin resmî eğitim sisteminden bağımsız bir şekilde işleyen bu medrese idaresi, İbâdî mezhebine dayalı dinî ilimlerle modern fen bilimlerini bir arada sunan özgün bir müfredat geliştirmiştir. Bu yaklaşım sayesinde kurum, hem mezhebin ilmî mirasını koruyan hem de çağın gerektirdiği bilimsel donanımına sahip nitelikli bir genç nesil yetiştirmektedir. Bu yönüyle Medresetu'l-İslah, günümüz Mizâb İbâdî toplumunun dinî-kültürel kimliğinin devamlılığı adına stratejik bir rol üstlenmiş bulunmaktadır.

¹ "صالح بن قاسم بن عيسى، بابر | جمعية التراث".

² Lisans programı özellikle kadınlara yönelik olarak tasarlanmış olup bu eğitim sonunda resmî bir diploma verilmemektedir. Mizâb İbâdî toplumu, kimliklerini ve geleneksel yapıyı koruma saikiyle kadınların bölge dışında eğitim görmesini uygun bulmadığından, bu program onlar için yerel ve güvenli bir ilmî ortam sunmayı amaçlamaktadır. Böylece kadınlara, lisans düzeyine ve hatta yüksek lisans seviyesine ulaşabilecekleri bir eğitim imkânı sağlanmış; İbâdî toplumunun kendi iç dinamikleri çerçevesinde kadın ilmî birikiminin güçlendirilmesi hedeflenmiştir.

³ Lecnetu'l-İ'lâm, "Cem'iyetu'l-İslah (el kitapçığı)" (Cem'iyetu'l-İslah, 2025), 3-40.

2.3.5.4. Meclisu ‘Ammî Said

Mizâb Vadisi’nin yerleşim merkezleri (kasırları), tarih boyunca bir bütünlük içinde örgütlenmiş ve bu birliğin idaresi, söz konusu kasırların önde gelen âlimlerinden oluşan yüksek bir meclis tarafından yürütülmüştür. İbâdî toplumunda yasama organı niteliği taşıyan ve bölgenin en yüksek otorite merkezi kabul edilen bu meclis, üyelerini her kasırdaki Azzâbe halkalarının temsilcileri arasından seçmektedir.¹ Böylece meclis, hem dinî hem de toplumsal işleyişi düzenleyen kurumsal resmî bir otorite konumundadır.²

Bu meclisin toplantıları, üç ayda bir, büyük İbâdî âlim ‘Ammî Said b. Hamide b. Abdurrezzâk el -Hayrî el-Cerbî’nin Mizâb’ın merkezinde inşa ettiği camide yapılmaktaydı. 1493 yılında vefat eden ‘Ammî Saîd, Mizâb’da Fetva Meclisini kurmuş ve bölgenin şer‘î düzeninin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştı. Bu meclis, İslâm şeriatına uygun hükümler vazetmiş, sosyal ilişkilerin çerçevesini belirlemiş ve Mizâb toplumunun istikrarının sağlanmasına önemli bir katkı sunmuştur.³

‘Ammî Saîd’in vefatından sonra meclis, kurucusunun adına izafeten ‘Ammî Saîd Meclisi olarak anılmaya devam etmiştir. Kaynaklarda bu kurumun kuruluşu 1451 yılına tarihlenmektedir.⁴ Bu meclis bir bakıma Azzâbe teşkilatının üst mercîi olup, tüm İbâdî toplumunu ilgilendiren genel düzenlemeleri yapabilme yetkisine sahipti. Böylece bu meclis Mizâb Vadisi’nin dinî-siyasî yapısında merkezi bir konum edinmiş ve İbâdî toplumsal düzeninin sürekliliğinde başat rol oynamıştır.⁵

2.3.5.5. Meclisu’l-‘Avvâm/ Meclisu’l-‘Arş

Mizâb Vadisi’ndeki aşiret yapısı, İslâmî bir perspektiften değerlendirildiğinde, modern hayır kurumlarına benzer şekilde toplumsal dayanışmayı ve sosyal sorumluluğu üstlenen yerel yapılar olarak görülebilir. Bu aşiretler, yetimlerin gözetimi, sosyal sorunların çözümü, cemaatlerin korunması ve törenlerin düzenlenmesi gibi birçok alanda aktif bir rol üstlenmişlerdir.⁶ A‘veşt, bu yapının

¹ Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb ‘abre’t-târih”, 818.

² Mahmoud Benras, “İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe”, *Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2022), 284.

³ Benras, “İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe”, 284.

⁴ Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdi Mizâb ‘abre’t-târih”, 818.

⁵ Benras, “İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe”, 285.

⁶ A‘veşt, *Vâdi Mizâb fî zillî hadâreti’l-İslâmiyye: dîniyyen ve târihen ve ictimâ’iyyen*, 107.

işlevini şu ifadelerle özetler: “Allah bu sistemi (aşiret düzeni) yetimler, dullar, sefehler, deliler ve o anda orada hazır bulunmayanların haklarının korunması amacıyla bir vesile kılmıştır. Aile düzeninin ve nesep bağının korunması, nafaka yükümlülüklerinin yerine getirilmesi, miras hakkının sahiplerine verilmesi ve katilin akrabaları arasında pay edilerek diyet yükünün hafifletilmesi bu düzenin sağladığı temel yararlarıdır. Bu anlayışa göre, Mizâbî aşiretler, belirtilen görevlerin tümünü yerine getirmekle yükümlü kabul edilmişlerdir.¹

Kabile temsilcilerinin bir araya gelmesiyle teşekkül eden Meclisu'l-‘Arş, kasırlarda yer alan örfi kurumlardan biridir. Çoğunlukla aşiret reisleri olan Kasr'ın ileri gelenlerinden oluşan bu meclis, kasrın siyasî, güvenlik ve idarî işlerini yürütür. Kamu yararına yönelik meselelerde daima Azzâbe heyetiyle istişare eder. Meclisin kuruluşuna dair kesin bir tarih bilinmemekle birlikte, kendisinden sâdır olan en eski kararın 807/1405 tarihli olduğu kaydedilmektedir.² Bu Meclis'e, kanun koyma, suçlar, cinâyetler ve muameleler (işlemler) hakkında hüküm verme görevleri de tevdi edilmiştir. Aynı zamanda, para birimi kabulü veya reddi ile ölçü ve tartıların belirlenmesi gibi Kasır'daki genel yaşama dair iç tüzükleri de bu meclis düzenler.³

Bu yapının halk tarafından temsil edilen kesimi “el-Mekâdîm” (mukaddemler) olarak bilinir. El-Mekâdîm, şehir içinde ve genel olarak Mizâb Vadisi'ndeki düzenlemeleri belirlemede Azzâbe ile uyum gösteren, saygın ve mevki sahibi kimselerden oluşur. Azzâbe üyelerinin aksine bunlarda ilmî bir seviye şartı aranmaz; buna karşın anlaşmaların akdedilmesine katılmak, bunların uygulanmasını gözetmek ve genel düzeni korumak gibi önemli görevleri yerine getirirler.⁴

Sosyal açıdan Meclis, kabile üyelerinin tüm gündelik işlerinden sorumludur. Kabile mensupları arasındaki ihtilafların çözümü, miras paylaşımı, yetim ve dulların bakımı, muhtaçların ihtiyaçlarının giderilmesi gibi görevler bu meclisin sorumluluk alanına girer. Bunun yanında, köylerdeki sorunları çözmek üzere yetkilendirilen “arâfi

¹ A'Veşt, *Vâdî Mizâb fî zillî hadâreti'l-İslâmiyye: dîniyyen ve târîhen ve ictimâ'îyyen*, 108.

² Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdî Mizâb ‘abre’t-târih”, 815.

³ Belhâc, *en-Nazm ve'l-kavânînu'l-örfiyye bi-Vâdî Mizâb fî'l-fetrati'l-hadîse*, 25; Mustafa - İbrahim, “Havâdır Vâdî Mizâb ‘abre’t-târih”, 818.

⁴ Belhâc, *en-Nazm ve'l-kavânînu'l-örfiyye bi-Vâdî Mizâb fî'l-fetrati'l-hadîse*, 29.

halkası” temsilcileriyle birlikte iç ve dış meseleleri görüşerek karar alma süreçlerini de yürütürler.

Bu sistem, Mizâb Vadisi’nin tüm köylerinde uygulanmaktadır. Köylerin üzerinde ise “Umumi Meclis” adı verilen daha üst düzey bir yapı bulunmaktadır. Bu meclis, her köydeki arâfi halkasından seçilen temsilcilerin katılımıyla oluşur ve bölgenin iç ve dış işlerinde önemli kararlar alma yetkisine sahiptir. Böylece Mizâb Vadisi’ndeki tüm sosyal meseleler ortak bir platformda ele alınmış olur. Temsil adaletine dayalı bu yapı, bölgenin toplumsal istikrarında belirleyici ve önemli bir rol oynamaktadır.¹

¹ Bu meclisin tabi olduğu örfî kanunlar ve sorunlulukları hakkında bk.: Belhâc Nâsır, “el-Kavânîn ve’n-Nnazmu’l-örfiyyetu el-mektûbetu ledâ mucteme’ Vadi Mizâb”, *Mecelletu Asînağ* 16 (2021), 63-74.

3. SONUÇLAR

Mezhepler, hem ilk oluşum dönemlerinde hem de sonraki gelişim evrelerinde, ortaya çıktıkları tarihsel ve toplumsal bağlamların izlerini bünyelerinde taşırlar. Diğer tüm toplumsal yapılar gibi mezhepler de; temsilcilerinin psikolojik ve sosyolojik eğilimleri, siyasi otoritenin uygulamaları, fikrî etkileşimde bulundukları çevrelerin değişmesi ve toplumsal-kültürel koşulların dönüşmesi gibi etkenlere bağlı olarak çeşitli değişim ve dönüşümlere maruz kalırlar. Bu doğrultuda mezhepler, çoğu zaman içinde bulundukları sosyo-kültürel dokuya göre yeniden şekillenme eğilimi gösterirler. Bu durum, tüm mezhepler için geçerli olduğu gibi İbâdîlik mezhebi için de geçerli bir durumdur. İbadiyye, Kuzey Afrika'daki tarihsel seyri üzerinden bunu ortaya çıkarmıştır.

Elde edilen bulgular, İbâdîliğin Kuzey Afrika'da yalnızca bir mezhep kimliği değil, aynı zamanda güçlü bir tarihsel hafıza, kurumsal gelenek ve özellikle Mizâb'ta toplumsal bir kimlik oluşturduğunu göstermektedir.

Kuzey Afrika'daki tarihî süreç incelendiğinde İbâdîliğin bu coğrafyaya erken dönemlerden itibaren yerleştiği ve özellikle Cerbe, Cebel Nefûse, Vargla ve Mizâb gibi bölgelerde kalıcı topluluklar meydana getirdiği görülmüştür. Bu bölgelerin ortak özelliği, hem coğrafi izolasyon hem de merkezî otoritelerden görece uzak olması nedeniyle İbâdî topluluklara kendi siyasal ve sosyal örgütlenmelerini kurma imkânı tanınmasıdır. İbâdîliğin Kuzey Afrika'daki varlığını yalnızca bir “sığınma hareketi” olarak değil, aynı zamanda sistemli bir mezhep inşası olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu yapı içinde “imâmet”, “şûrâ”, “adâlet”, “takvâ” ve “emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker” gibi kavramlar hem siyasî düzenin hem toplumsal dayanışmanın hem de ahlâkî meşruiyetin temel unsurlarını oluşturduklarını ifade edebiliriz.

İbâdîliğin klasik Haricîlik içerisinde konumlanmasına rağmen ondan belirgin biçimde ayrılan mutedil çizgisini daha açık bir biçimde ortaya koyduğu müşahade edilmiştir. İbâdî âlimlerin adalet, iman-amel ilişkisi, büyük günah, imâmet, kader ve takiyye gibi konulardaki görüşleri, mezhebin tarihsel tecrübeleriyle uyumlu bir biçimde şekillenmiştir. Bu çerçevede İbâdîliğin, özellikle toplum düzeninin korunması ve fitnenin engellenmesi konusundaki hassasiyeti, onu aşırı Haricî kollardan ayırtıran

en temel unsurlardan biri olarak dikkati çekmektedir. Ayrıca İbâdî düşüncesinde ilim geleneğinin sürekliliği, ibadet anlayışının sadeliği ve ahlâkî tavrın önceliği, mezhebin farklı coğrafyalarda dahi kimliğini muhafaza etmesini sağlayan epistemik bir zemin olarak öne çıkmaktadır.

Mîzâb havzasındaki ıslah hareketi, modern dönem İbâdî toplumunun dönüşüm dinamiklerini anlamak açısından belirleyici bir örnek teşkil etmektedir. Mizâb'daki ıslah hareketi yalnızca dinî hayatın şekillenmesini değil, eğitim kurumlarını, ekonomik ilişkileri, toplumsal dayanışmayı ve dış dünya ile olan ilişkileri dönüştüren bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Mizâb'da XIX. ve XX. yüzyıllarda ortaya çıkan İslah söyleminin hem geleneksel İbâdî anlayışına dayandığını hem de modernleşme ve sömürgecilik koşullarının zorlayıcı etkileriyle yeniden yorumlandığını göstermiştir. İslah hareketinin öncüleri -başta Mîzâb'ın yerel âlimleri ve cemaat önderleri olmak üzere- eğitim alanında önemli yeniliklere imza atmış; medreselerin programlarını güncellemiş; toplumsal ahlâkın korunmasına yönelik mekanizmaları güçlendirmiş ve cemaat içi dayanışmayı yeniden örgütlemişlerdir. Bu yönüyle Mizâb'daki İslah hareketi, klasik anlamıyla bir "bid'atle mücadele" hareketi olmanın ötesine geçmiş; dinî, sosyal ve kültürel alanlarda kapsamlı bir reform pratiğine dönüşmüştür. İslahın bu çok yönlü yapısı, İbâdîliğin modern dönem kimlik inşası açısından temel belirleyicilerden biri olarak tespit edilmiştir.

Tespit ettiğimiz önemli sonuçlardan biri de İbâdîliğin Kuzey Afrika'da yüzyıllar boyunca sürdürdüğü varlığının pasif bir korunma stratejisinden ziyade aktif bir uyum ve yeniden üretim süreci olduğunun farkına varmamız olmuştur. Tarih boyunca karşılaştığı siyasal baskılar, mezhep içi ayrışmalar, ekonomik zorluklar ve kolonyal girişimler karşısında İbâdî toplulukların kendi iç kurumsal yapıları sayesinde nasıl da ayakta kaldığı gözlemlenmiştir. Şûrâ temelli idare, cemaat dayanışması, vakıf sistemi, eğitim ağları ve iç hukuk mekanizmaları bu dayanıklılığın temel bileşenleri olarak önümüze çıkmaktadır.

Düşünce ve itikad sistemine ait dikkatimizi çeken bulgular, mezhebin tarih boyunca karşılaştığı fikrî saldırılar karşısında kendine özgü bir ilmî gelenek geliştirdiğini göstermektedir. İbâdîliğin teolojik yapısının, aşırılıktan uzak, rasyonel ve ahlâk merkezli bir çizgiye sahip olması, hem tarihsel çatışmaları hem de modern dönemin

yeni sorunlarını karşılamada esnek fakat ilkelerine bağlı bir tutum sergilemesini sağlamıştır. Mizâb'daki Islah hareketi ise, bu dinî-ahlâkî yapının modern zamanlara taşınmasında bu mezhebin en dinamik unsuru olmuştur. Hareket, bir yandan Mizâb'ın İbâdî kimliğini güçlendirmiş, diğer yandan toplumu değişen sosyal ve siyasî şartlara hazırlayan bir adaptasyon mekanizması görevini görmüştür. Bu bağlamda Mizâb örneği, modern İbâdî toplulukların dönüşümünün yalnızca dış baskılarla değil, içsel dinamiklerle de şekillendiğini göstermektedir. Olaylara bu açıdan baktığımızda, Kuzey Afrika İbâdîliğinin çok katmanlı yapısı ve diğer unsurlarıyla halen hayatiyetini devam ettirdiğini ve içinde barındırdığı esnek yapıyla da ilerde meydana gelebilecek dalgalanmalara karşı direncini koruyacağını söylemek mümkündür.

KAYNAKLAR

- Abdulhalim, R. M. (1990). *El-İbâdiyye fî Mısır ve'l-Mağrib ve Alakatuhum bi İbâdiyyeti Umman ve'l-Basra*. Mektebetu'l-Ulûm.
- Arı, M. S. (2009). *Hâricîlerin Kurduğu Devlet Rüstemîler* (2. bs). Bilge Adamlar.
- Algeria - Ghardaïa | Data and Statistics-Knoema.com. (2025) Knoema.
- Abdulkâfi, E. A. (2013). *El-Mûcez fî ilmi'l-Kelâm* (Vols. 1-2). Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Funûn.
- Asım Efendi, M. (2013). *Kâmus Tercümesi* (C. 3). Yazma Eserler Kurumu.
- Ateş, O. (2007). *Günümüz Uman İbâdiyyesi* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal, Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, N. (2025). *Kuzey Afrika'da İbâziyye ve Nükkâriyye* [Doktora Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- 'Udde, A.-M. (2005). *El-Hitâbu'n-nahdavi fî'l-Cezayir 1925-1954* [Doktora Tezi]. Cezayir Üniversitesi.
- A'veşt, B. b. S. (1988). *Dirâsâtu'l-İslâmiyye fî usuli'l-İbâdiyye*. Dar'ut-Tedâmun.
- A'veşt, B. b. S. (1991). *Vâdî Mizâb fî zilli hadâreti'l-İslamiyye: Dîniyyen ve târîhen ve ictimâ'iyen*. el-Matba'atu'l-Arabiyye.
- Abdullah b. Muhammed, B. N. (1956). *Sebîlu'l-hulûd Ebî İshâk İbrahîm Ettafeyyîş*. Matbaatu's-Şihâb.
- Abdurrâzık, M. İ. (1406/1985). *El-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib hatta muntasafî'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî* (2. bs). Dâru's-Sekâfe.
- Abdûlbaki, M. F. (2001). *El-Mu'cemu'l-Müfehres li'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dâru'l-Hadîs.
- Addûn, S. (1936). *Havle't-te'lîm*. Cerîdetu'l-Ummeti.
- Ağırakça, A. (1988). Abdolvahhab b. Abdurrahman. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 1, s. 285). TDV Yayınları.
- Bâcû, M. b. S. (2019). *Nemûzec et-terbiyetu'l-ictimâiyye inde Şeyh Beyyûd min hilâl tilmizihî eş-Şeyh Fehhâr*. Mecelletu'l-Hayat, (24), 128-152.
- Bağdadî, A. b. T. (1981). *El-Fark beyne'l-fırak*. Dârü'l- Âfâki'l-Cedide.

- Bâkılânî, M. b. T. (1947). *Et-Temhîd fî'r-redd ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Bardak, A. (2019). *İbâdî Alimlerinden ibn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri*. e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 11(2).
- Bârûnî, S. b. A. (1408/1987). *Kitâbu'l-Ezhari'r-riyâdiyye fî eimmeti ve mülûku'l-İbâdiyye*. Daru's-Selame.
- Bârûnî, S. b. A. (t.y.). *Muhtasâru tarihi'l-İbâdiyye*. Câmiatü'l-Ürdüniyye.
- Babaammî, M. b. M., Behhâz, İ. B., Bâcû, M. b. S., & Şerîfî, M. b. M. (with Muhammed Salih Nâsır). (2000). *Mu'cemu a'lamu'l-İbâdiyye kısmu'l-Ğarbi'l-İslâmî* (2. bs). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Bebek, A. (2022). Kebîre. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 163-164). TDV Yayınları.
- Bedevî, A. (1940). *Et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-Hadâra'l-İslâmiyye*. Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye.
- Behhâz, İ. (2017). Mu'tezili Mizâbiler (Adem Arıkan, Çev.). *İslami İlimler Dergisi* (Mu'tezile Özel Sayısı), 12(02), 179-190.
- Behhâz, İ. B. (2010). *Ed-Devletu'r-Rüstemiyye* (3. bs).
- Behhâz, İ. B. (2013). Şurûtu'l-İmâme inde'r-Rüstemiyyin. *Gardâye Üniversitesi Mecelletü el-Vehat li'l-Buhusi ve'd-Dirasât*, (18), 229-233.
- Beklî, A. b. Ö. (2004). *Mesîratu'l-ıslâh*. Matba'atu'l-Arabiyye.
- Beklî, A. b. Ö. (1926, Ocak 8). Hâletunâ't-te'limiyyetu. *Cerîdetu Vâdî Mizâb*.
- Bekrî, A. b. A. b. M. (1993). *El-Muğrib fî zikri Bilâdi İfrikiyye ve'l-Mağrib min Kitâbi'l-mesâlik ve'l-memâlik* (Fuat Sezgin & Baron de Slane, Ed.).
- Belâzürî, C. b. D. (1988). *Fütûhu'l-büldân*. Mektebetü'l-Hilâl.
- Belhâc, M. (t.y.). *El-Mecmuatü'l-İbâdiyye fî şimâli İfrikiya min hılâli Kütübi'n-Nevazıl*.
- Belhâc, N. (2014). *En-Nazm ve'l-kavânînu'l-örfiyye bi-Vâdi Mizâb fî'l-fetrati'l-hadîse* [Doktora Tezi]. Kosantine Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bell, A. (1987). *El-Fıraku'l-İslâmiyye fî's-Şimâli'l-İfrikiyye mine'l-Fethi ila'l-yevm* (Abdurrahman Bedevî, Çev.). Daru'l-Garbi'l-İslâmî.

- Benras, M. (2022a). İbâdilikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe. *Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(2), 272-295.
- Benras, M. (2022b). *Kuzey Afrika İbâdiliği ve İmâmet Düşüncesi* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Berradî, M. b. İ. (2014). *El-Cevâhiru'l-müntekâ fî ma ehmelehu Kitabu't-Tabakât*. Dâru'l-Hikma.
- Besyevî, A. b. M. (1984). *Câmiu Ebi'l-Haseni'l-Besyevî*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Uman.
- Bettâşî, M. b. Ş. (1984). *Kitabu Ğayeti'l-Me'mûl*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe.
- Beyyûd, İ. b. Ö. (2002). *Fî Rihâbi'l-Kur'an: Tefsîru Sûrati Lukmân*. Cem'iyetu't-Turâs.
- Beyyûd, İ. b. Ö. (2001). *Fî Rihâbi'l-Kur'an: Tefsîru Sûrati'r-Rûm*. Cem'iyetu't-Turâs.
- Beyyûd, İ. Ö. (with Muhammed Salih Nasır). (t.y.). *A'mâlî fî's-sevra*. Cem'iyetu't-Turâs.
- Bilen, O. (2022). *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî* (ö. 570/1175) ve İbâdiyye [Doktora Tezi]. Şırnak Üniversitesi.
- Brahim, Z. (2022). Mudunu mintıkati Vadi Mizâb fî târihi'l-vasît beyne'l-karneyn m. 11-14. *Mecelletu'l-Cezayir*, 8(2), 79-102.
- Brockelman, C. (1974). *Târihu'l-Edebi'l-Mağrib* (A. Neccâr, Çev.).
- Bu'cile, N. el-Verîmî. (2006). *El-İslâmu'l-Hâricî*. Daru't-Tali'a.
- Buhârî, M. b. İ. (1422). *El-Camiu's-Sahîh*. el-Metba'atu'l-Kübra el-Amiriyye.
- Buhcâm, M. N. (2007). *El-Bu'du'r-rûhî li nizâmi Halkati'l-Azzâbe*. Cem'iyetu't-Turâs.
- Buhcân, N. (2008). *Menhecu Beyyûd fî'l-islâh ve'd-da've*. Cem'iyetu't-Turâs.
- Bulut, H. İ. (2016). *İslam Mezhepler Tarihi*. DİB Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2016). Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler. İçinde *İslami İlimlerde Metodoloji Meselesi*. Ensar.
- Câ'birî, F. (1989). *El-Bu'du'l-hadârî li'l-akideti'l-İbâdiyye*. el-Matba'atu'l-

Elvân.

Câbirî, F. (1975). *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyyeti'l-Vehbiyye fî Cerbe*.

Câbirî, F. (t.y.). *Alâkatü Umman bi Şimali İfrikâyâ*.

Câtâlî, E. T. b. İ. b. M. (1976). *Kitâbu Kavâidi'l-İslâm*.

Cehlân, A. (1990). *El-Fikru's-Siyasî inde'l-İbâdiyye min hilali ârai eş-Şeyh Muhammed bin Yusuf Ettafeyyîş*. Cem'iyetu't-Türâs.

Cemilî, R. A. (1987). *er-Rüstemiyyûn fi Tahert 162-297 h. İntişârü'l-İbâdiyye fi'l-Mağrib ve eseruhu fi kıyâmi'd-Devleti'r-Rüstemiyye*. *Mecelletu'l-Müerrihi'l-Arabiyyi*, (34), 186-200.

Cenâvunî, E. Z. Y. (2015.). *Kitâbü'l-Vaz': Muhtasarun fi'l-Usûl ve'l-Fıkh* (6. bs). Mektebetü'l-İstikâme.

Cenâvünî, E. Z. Y. (t.y.). *Akîdetü't-tevhîd (Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn al-Hayr al-Ğannâvunî"* İçerisinde. Mektebetü'l-İstikâme.

Cenâvünî, E. Z. Y. (t.y.). *El-Va'd*.

Cevherî, E. N. İ. (1979). *Es-Sihâh ve tâcü'l-lügat*. Daru'l-İlm li'l Melayîn.

Cürcânî, S. Ş. (1996). *Ta'rîfât*.

Cüveynî, E.-M. (2003). *El-Akîdetü'n-nizâmiyye*. Dârü'n-Nefâis.

Cüveynî, E.-M. (1950). *Kitâbu'l-İrşâd*. Mektebetu'l-Hancî.

Çelebi, İ. (2020). Mu'tezile. *İçinde TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 31, ss. 391-401). TDV Yayınları.

Çetin, A. (1993). Cezayirli Hüseyin Paşa. *İçinde Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 503-504). TDV Yayınları.

Çetin, A. (1997). Haldûniyye. *İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 230-231). TDV Yayınları.

Çetin, M. (2013). *Maturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Daradji, B. (2007). *el-Kabâilu'l-Emâzîğîyye: Edvâruhâ, Mevâtınuhâ, A'yânuhâ*. Dâru'l-Kitab i'l-Arabî.

Davutoğlu, A. (Ed.). (1978). *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*.

- Debbûz, M. A. (1974). *A' lâmu 'l-ıslâh fî 'l-Cezayir* (1340/1921-1395/1975) 1394/1974 (Vols. 1-5). Matba'atu'l-Ba's.
- Debbûz, M. A. (2007). *Nahdatu 'l-Cezayir ve sevratuha 'l mubareke*. Tıbbâ'e Şa'biyye. Debbûz, M. A. (1965). *Nahdatu 'l-Cezayiri 'l-hadîse ve sevrâtuha 'l-mubâreke* (Vols.1-3). el-Matba'atu'l-Arabiyye.
- Demircan, A. (1996a). *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*. Beyan Yayınları.
- Demircan, A. (2013). *H. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt* (2. bs). Beyan Yayınları.
- Demircan, A. (1996b). *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*. Beyan Yayınları.
- Dercînî, Ş. E.-A. A. b. S. (1394/1974). *Tabakâtü 'l-meşâih bi 'l-Mağrib* (Vols. 1-2). el-Matba'atu'l-Ba'si.
- Dursun, H. (1992). Berberîler. *İçinde Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 478-483). TDV Yayınları.
- Dündar, M. M. (2013). Otantik Bir Vehbî-İbâdî Akâid Metni: Akîdetu't-Tevhîd li-Amr ibn Cümei'. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 271-302.
- Ebû Dâvûd, S. b. el-Eş'as es-Sicistânî. (2009). *Sunenu Ebî Dâvûd* (Vols. 1-7). Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye. (Original work published)
- Ebû Feyyâd, S. M. (1988). *El-Vecîz fî târihi 'l-Mağrib ve 'l-Endülüs*. Mektebetu'l-Kettânî.
- Ebû Hafs, A. b. F. en-Nefûsî. (1999). *Usûlü 'd-deynûneti 's- sâfiyye*.
- Ebû Hayyân, M. b. Y. (1992). *El-Bahru 'l-Muhît*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Ebû'l-'Ulya, M. S. (2012). *Safhât mine 'l-kifâh*. Cem'iyetu't-Türâs.
- Ebû Zekeriyâ, Y. b. E. B. (1402/1982). *Kitabu Siyeri 'l-Eimmeti ve Ahbâruhum* (2. bs). Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Ebu Hazer, Y. b. Z. (1999). *Er-Red alâ cemî 'i 'l-muhâlifîn*.
- Ebu'l-Yakzân, İ. b. H. İ. (1926). Ummiyyetu haysu'l-umemi şelle. *Ceridetu Vadî Mizâb*, 1.
- Ebu'l-Yakzân, İ. b. H. İ. (1926). El-İlmu ve't-te'lîmu sahîhân. *Cerîdetu Vadî Mizâb*, 1.
- Ebu's-Sadîk, H. (1441/2019). *Süleyman Paşa el-Bârûnî: Emîru's-Seyfî ve 'l-*

Kelîmeti ve'l-Kalemi. Dâru Nuzheti'l-Elbâb.

Ebü'l-Münzir, B. b. M. b. M. er-Rahîl. (2011). *Kitâbü'r-Rasf fi't-tevhîd ve ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-esmâ' ve'l-ahkâm ve's-sünne ve'l-imâme ve ssmâi'd-dâr ve ahkâmihâ ve hudûsi'l-âlem. İçinde Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung (Eds.), Early İbâdî Literature (ss. 5-28).* Harrassowitz Verlag.

Editör. (1930). *Havle islâhu't-te'lîm. eş-Şebâb.*

Bekri, A. b. Ö. (2004). *Mesâratu'l-islâh fi'l-cîl. el-Matba'atu'l-Arabiyye.*

Câhız, E. O. A. b. B. (1975). *El-Beyân ve't-tebyin (4. bs).*

Hâc Saîd, Y. b. B. (2017). *Târîhu Benî Mizâb. el-Matba'atu'l-Arabiyye.*

Hac Muhammed, Ö. b. İ. b. İ. (t.y.). *Muzekkîrât ve vesâik resmiyye 'an Vadi Mizab min nahiyeti'd-dîniyye ve's-siyasiyye ve'l-ictimâ'iyye min seneti 1853-1951. Matba'atu'n-Nahdâ.*

Harusi, A. b. M. b. N. (2008). *Muhtasaru'l-Hisal ed-dirase ve't-tahkîk [Yüksek Lisans Tezi]. Ehl-i Beyt Üniversitesi.*

Ya' kubî, A. b. E. Y. (1358). *Tarihu'l-Ya' kubî (C. 1). Daru's-Sadır.*

Ya'kûbî, V. b. V. (1993). *Sıfatu'l-Mağrib el-me'hûza min Kitâbi'l-Büldân. Kutubu Turâs.*

Erdemci, C. (1996). *İbn Sellâm el-İbâdî ve İtikadi Görüşleri [Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

Ertürk, M., Yavuz, Y. Ş., & Apaydın, H. Y. (1996). *Haber-i Vâhid. İçinde TDV İslam Ansiklopedisi (C. 14, ss. 349-363). TDV Yayınları.*

Erul, B. (2007). *Rebi' b. Habîb. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 34, ss. 494-495). TDV Yayınları.*

Subeyhî, M. (2018). *El-İbâdiyye fi't-türasi'l-İslâmî duâtun la buğât.*

Esa, R. (2022). *El-Medresetu's-Sâdikiyyetu fi Tûnus dirâsetun fi'n-neş'eti ve't-tehavvuli 1875-1906. Journal of Tikrit University for Humanities, 29(10), 151-170.*

Eş'arî, E.-H. (2015). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn (C. 1-2). el-Mektebetu'l-Asriyye.*

Şeyh Belhâc, K. b. A. (2011). *Meâlimu'n-nahdati'l-islâhiyyeti 'inde*

- İbâdiyyeti'l-Cezayir. Cem' iyyetu't-Türâs.*
- Ettafeyyîş, M. (1998). *Ez-Zehebu'l-hâlisi'l-munevveh bi'l-ilmi'l-kâlis. Mektebetü'd-Dâmirî.*
- Ettafeyyîş, M. b. Y. (1910). *Er-Risâletu's-şâfiyyetu fî ba'd tavârih Vadî Mizâb* (Taş Baskı). Mektebetu Hac Muhammed b. Hac Salih.
- Ettafeyyîş, M. b. Y. (2001). *Şerhu Akîdeti't-Tevhîd. Cem' iyyetu't-Türâs.*
- Ettafeyyîş, M. b. Y. (t.y.). *Lisânu'l-mizân.*
- Ettafeyyîş, M. bin Y. (2011). *Şerhu'n-Nîl ve Şifâu'l-'Alîl. Vizâretu'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Dîniyye.*
- Zebîdî, M. b. M. (1987). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*(2. bs, C. 9). Dab'atu'l-Kuveyt.
- Ezdî, R. b. H. (1994). *Müsned-i Rebi' b. Habîb el-Ezdî.*
- Ezherî, E. M. M. b. A. b. el-Herevî el-. (2001). *Tehzîbu'l-Luğa (Vols. 1-8).* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. (Original work published)
- Ezkevî, M. b. C. (2018). *El-Câmi'. Vizâretu't-Türâs ve's-Sekâfe.*
- Fazlurrahman, M. (2014). *İslâm* (Mehmed Dağ & Mehmed Aydın, Çev.; 2. bs). Ankara Okulu Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1983a). *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri.* Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Gaiser, A. (2010). *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions.* Oxford University Press.
- Gazâlî, E. H. M. b. M. (2012). *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)* (Osman Demir, Çev.). Klasik Yayınları.
- Goswami, A. (2003). *Kendini Bilen Evren* (Yasemin Tokatlı, Çev.). Ruh ve Madde Yayınları.
- Görgün, H. (2012). *El-Urvetu'l-vuskâ. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 42, ss. 186-188).* TDV Yayınları.
- Hareir, İ. S. (1976). *The Rustumid State 144-296/762-909* [Doktora Tezi]. University of Utah.
- Hasan, İ. (1963). *İntişâru'l-İslam fî kârreti'l-İfrikiyye.*

- Hasan Mehdî, M. (2011). *İbâdiyye neş'etuha ve akâiduha*. el-Ehliyye.
- Hârisî, S. b. H. b. S. (1438/2016). *El-Ukûdu'l-fiddiyye fî usuli'l-İbâdiyye* (2. bs). Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Ummân.
- Haddâd, M. (2003). *Muhammed Abduh: Kırâetu'n-cedîdetun fî hitâb ıslâhi'd-dînî*. Dâru't-Tali'a.
- Halîfât, İ. (1423/2002). *Neş'etu hareketi'l-İbâdiyye* (1. bs). Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe.
- Halîfât, İ. (t.y.-a). *El-Usûlu't-târihiyye li'l-fırkati'l-İbâdiyye*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe.
- Halîfât, İ. (2001). *En-Nuzumu'l-ictimaiyye ve't-terbeviyye inde'l-İbâdiyye fî İfrikiyye fî merheleti'l-kitmân*. Dar Mecdelavi.
- Halîl b. Ahmed. (1408/1987). *Kitâbü'l-'Ayn (Vols. 1-8)*. Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat.
- Halifa el-Mahramî, Z. (2004). *Kirâa fî cedeliyyeti'r-rivâye ve'd-dirâye inda Ehli'l-Hadîs*. Mektebetü'd-Dâmirî.
- Hamevî, Y. (1995). *Mu'cemu'l-Büldân* (2. bs, Vols. 1-7). Dâru Sâdır. Hârisî, Z. b. H. (2004.). *el-İmam Câbir b. Zeyd ve Te'sîsu'l-Fikri'l-İbâdî*.
- Hâşim, M. T. (1977). *El-Hareketü'l-İbadîyye fî'l-meşriki'l-Arabî*. Daru İttihâdi'l-Arabî.
- Hıfdî, A. b. A. (2000). *Te'sirü'l-Mu'tezile fî'l-Havâric ve's-Şia: Esbabuhu ve mezâhiruhu*. Dârü'l-Endelüs el-Hadra.
- Hızır Hüseyin, M. (1975). *Tunus ve Câmi'etu'z-Zeytûniyye*. el-Matba'atu'l-Âlemiyyetu.
- Hizmetli, S. (1988). Abdurrahman b. Rüstem. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 1, s. 171). TDV Yayınları.
- Hizmetli, S. (1986). İbâdilik'de Velâyet Berâet İnancı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 180-204.
- Hizmetli, S. (1994). Türklerin Yönetimi Döneminde Cezayir'in İdaresi ve Kurumları. *Belleten*, 58(221), 71-118.
- Hoffman, V., & Amir el-Suheyli, S. bin A. (2012). *İbâdî Reformism in Twentieth-Century Algeria: The Tafsîr of Shaykh İbrâhîm Beyyûd*.

L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam, (132), 155-173.

Huleyfi, A. (2014). Hasâisu mukâvemeti Bu'mâme ve'l-'avâik el-mahalliyye fî vechihâ. *Mecelletu'l-Mer'eti li'l-Dirâsâti'l-Meğârîbiyye*, 1(1), 129-154.

Hüseyin, A. İ. (1992). *El-İbâdîyye fî mağribi'l-Arabî*. Mektebetü'd-Dâmirî.

İbn Abdilhakem, E.-K. A. b. A. (257/870-871). (1922). *Fütûhu Misr ve ahhâruhâ*.

İbn Hacer Askalânî, A. b. A. (1984). *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*. Dâru'l-Fikr.

İbn Haldûn, A. (2000). *Târîhu ibn Haldûn*. Dâru'l-Fikr.

İbn Haldun, A. b. M. el-Magribi. (1988). *Târîhu İbn Haldun, Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-Sultani'l-Ekber*. Dâru'l-Fikr.

İbn Hazm, E. M. A. bin A. (2017). *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi* (Halil İbrahim Bulut, Çev.; C. 3). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

İbn Hazm, E. M. A. bin A. (2003). *El-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Vols. 1-3). el-Mektebetu't-Tevfîkiyye.

İbn İzârî, M. (1983). *El-Beyânu'l-muğrib fî ahhâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib* (Vols. 1-4). Daru's-Sekâfe.

İbn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisânu'l-Arab* (3. bs, C. 15). Dar Sader.

İbn Mâce, M. b. Y. (2009). *Sünenu İbn Mâce* (Vols. 1-5). Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye. (Original work published)

İbn Sa'd, E. A. b. M. (t.y.). *Tabâkâtu'l-kübrâ*.

İbn Sellâm, İ. (1405). *El-İslâm ve târîhuhû min ciheti nazari'l-İbâdîyye*. Dâru İkra li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't Tabâeti.

İbn Sellâm, İ. (2019). *Kitâbün fihî bed'ü'l-İslâm* (Mehmet Nurullah Aydın & Selim Yılmaz, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.

İbn Zekvân, S. (2019). *Es-Sîre* (Bir Hâricî/İbâdî Klasığı) (Harun Yıldız, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.

İbnu'l-Cevzî, E.-F. (1414/1993). *Telbîsu'l-iblîs*.

İbnu's-Sağir el-Mâlikî. (1986). *Ahhâru eimmeti'r-Rüstemiyyîn*. el-Matbuatü'l Câmiyye.

- İbnü'l-Esîr, A. b. M. Cezerî. (1982). *El-Kâmil fi't-târih* (Vols. 1-12).
- İbnü'l-Esir, A. b M. (1997). *El-Kamil fi't-tarih* (Vols. 1-10). Beyrut: Dâru Sadır.
- İbnü'l-Kesir, E.-F. İ. İ. b. Ş. Ö. (1408). *El-Bidâye ve'n-nihâye*. Mektebetü'l-Me'ârif. İbrahim, L. (2022). *Et-Te'lim ve ricâluhu fi muntikati Vadi Mizab avâhûri'l-karni's-sâmin 'aşre miladi* [Yüksek Lisans]. Ğardâye Üniversitesi.
- İlgün, K. (1994). *Halife Mansûr ve Dönemi* [136-158/754-775] [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- İsâî, S. b. S. (2025). *Medresetu'l-Câmûs* [Elektronik Gazate]. <https://alroya.om/p/299032>. Geliş tarihi 17 Kasım 2025, gönderen <https://alroya.om/post/299032>
- İsfahanî, R. (1986). *El-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Kahraman Yayınları.
- İsmail, M. (t.y.). *El-Harekâtü's-sırriyyetü fi'l-İslâm*. Daru'l-Kalem.
- İsâ, H. (1977). Te'siru Cemâleddin Afgânî 'ale'l-fikri'l-Cezayir el-muâsir. *Mecelletu's-Sekâfe*, (38), 109-120.
- Kalaycı, M. (2019). *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Kûbe', A. (2008). *El-Hareketu'l-islâhiyyetu fi muntikatey ez-Zîbân ve Mizâb beyne seneti 1920-1954* [Yüksek Lisans Tezi]. Cezayir Üniversitesi.
- Kalhâtî, E. A. M. b. S. el-Ezdî. (1980). *El-Keşf ve'l-beyân*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe.
- Kâdî Abdülcebbar. (1974). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*.
- Kasım, M. (1984). Fikratu Cemâleddin Afgânî 'ani'l-ıslâh. *Mecelletu's-Sekâfe*, (81), 13-35.
- Kavas, A. (2020). Mizâb. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 203-204). TDV Yayınları.
- Kaymal, C. (2015). Şiâ'da İmâmet Meselesi ve Egemenlik. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 172-195.
- Kûbe', A. (2022). Medresetu'l-Hayat bi'l-Karâra. *Mecelletu Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye*, 12(1), 621-633.

- Kâdî Abdülcabbâr, E.-H. K.-K. A. b. A. (2006). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Mektebetu Vehbe.
- Keskin, E. (2015). *Fethinden Emeviler Devleti'nin Sonuna Kadar Kayrevan* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Kılavuz, A. S. (t.y.). *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*.
- Kılavuz, U. M. (2015). *Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi, (2), 71-122.
- Kindî, E. A. M. b. İ. b. S. & Salim b. Hamed el-Hârisî ve dğr. (1984). *Beyânü 'ş-şer' Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Uman*.
- Kucâ, el-M. (2014). *Târihu'l-İbâdiyyeti'd-dinî ve's-siyasî*. ed-Dâru't-Tunusiyye li'l-Kitab.
- Kutlu, S. (2008). *Mezhepler Tarihine Giriş*. Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.
- Kutlu, S. (2021). *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Otto.
- Kutlu, S. (2002). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. TDV Yayınları.
- Kutlu, S. (2006). Mürcie. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 41-45). TDV Yayınları.
- Kutluoğlu, M. H. (2022). Kavalalı Mehmed Ali Paşa. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 62-65). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kavalali-mehmed-ali-pasa>
- La'sâkir, M. (2002). *Cihadu Şeyh Beyyûd beyne'l-insâf ve'l-ichâf*. Cem'iyetu't-Türâs.
- Le'sâkir, İ. b. M. (2018). *Berriyân târîhun ve hadâratun*. Mektebetu Usâme.
- Lecnetu'l-İ'lâm. (2025). *Cem'iyetu'l-İslah (el kitapçığı)*. Cem'iyetu'l-İslah.
- Lekbâl, M. (1981). *El- Mağribu'l-İslâmî. eş-Şeriketü'l-Vataniyye*.
- Lewicki, T. (1971). İbâdiyya. İçinde *Encyclopaedia Islamica (ikinci edisyon)* (Vols.1-10, ss. 649-652).
- Ma'rûf, B. (2007). *el-'Ammâretu'l-İslamiyyetu: Mesâcidu Mizab ve musalliyyâtihî el- cenâiziyyetu*. Dâru Kurtuba.

- Mahmud İsmail, S. (2022). Nizâmu'l-Azzâbe inde İbâdiyye Vercelân fî asr'l-hilâfeti'l-Fâtımî bi'l-Mağrib. *AAFU Journals*, 50, 334-339.
- Mahrîmî, Z. b. H. (2005). *El-İbâdiyye*.
- Mansurî, B. (2004). El-Cem'iyyetu'l-Haldûniyyetu beyne şumûhi'l-mâzî ve't-tevâsul me'e'l-hâdir. *Mecelletu'l-Hidâye*, 29(160), 67-86.
- Masqueray, E. (1878). *Chronique d'Abou Zakaria*. Imprimerie del' Association Ouvriere.
- Mûnîs, H. (1987). *Fecru'l-Endülüs*. Daru'l-Menahil.
- Mûnîs, H. (1948). *Sevrâtü'l-Berber fî İfrikîyye ve'l-Endelüs (102-136/721-753)*. Matba'atu Cemiâti Fuadi'l-Evvel.
- Mûnîs, H. (1992). *Târîhu'l-Mağrib ve hadâretuhu*.
- Mâturidî, E. M. (1979). *Kitabu't-Tevhîd*.
- Mâverdî, E.-H. A. b. M. b. H. el-Basrî. (2006). *El-Ahkâmu's-sultaniyye*. Dâru'l-Hadis.
- Medenî, A. T. (1984). *Kitâbu'l-Cezayir*. Müessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitab.
- Mezhûdî, M. (1996). *El-İbâdiyye fî'l-Mağribi'l-Evsat münzü sukuti'd-devleti'r-Rüstemiyye ila hicreti Beni Hilâl ila Bilâdi'l-Mağrib*. Cem'iyyetu't-Türâs.
- Motyliniski, C. (1905). *L'Aqida des Abathites*.
- Muammer, A. Y. (1976). *El-İbâdiyye beyne firaki'l-İslamiyye*. Mektebetü Vehbe.
- Muammer, A. Y. (2000). *El-İbâdiyye mezhebün İslamiyyûn mu'tedilun*.
- Muammer, A. Y. (1964). *El-İbadiyye fî mevkibi't-tarih (1. bs)*. Mektebetü Vehbe.
- Muslim, H. b. M. (1433/2002). *Sahîhu Muslim (Vols. 1-8)*. Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavki'n-Necât. (Original work published)
- Mustafa, T. (2022). *Ishâmât a'lâm muntakati Mizâb fî el-hareketi'l-fikriyyeti ve's-siyâsiyyeti bi'l-Cezayir esnâe'l-ihtilâli'l-Fransî 1830-1954 [Doktora Tezi]*. Ğardâye Üniversitesi.
- Mustafa, T., & İbrahim, S. (2022). Havâdır Vâdi Mizâb 'abre't-târih. *Mecelletu'l-Mevâkıf li'l-Buhûs*, 17, 810-838.

- Müberred, E.-A. b. Y. & Ebu'l-Fazl İbrahim. (1957). *El-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb*. Muessetu Meârif.
- Nâmî, A. H. (2012). *Dirâsât ani'l-İbâdiyye* (Mihail Hûrî, Çev.). Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Nâsır, B. (2021). El-Kavânîn ve'n-Nnazmu'l-örfiyyetu el-mektûbetu ledâ mucteme' Vadi Mizâb. *Mecelletu Asînag*, (16), 63-74.
- Naylor, P. (2024). *France and Algeria: A History of Decolonization and Transformation*. University of Texas Press.
- Nûrî, H. M. İ. (t.y.). *Devru'l-Mizabiyyîn fî tarihi'l-Cezayir kadîmen ve hadîsen*. Daru'l-Bass.
- Nâsır, M. (2007). *Es-Suhufu el-Arabiyyetu el-Cezairiyyetu min 1847 ilâ 1954*. Dâru'l Garbi'l-İslâmî.
- Nâsır, M. (1989). *Halkatu'l-Azzâbe ve devruha fî binâi'l-mucteme 'i'l-mescidî*. Mektebetu'd-Dâmirî.
- Nâsır, M. S. (1993). *El-Usûlû'l-akâidiyye li'n-nâşiri'l-Muhammediyye*.
- Nâsır, M. S. (2005). Eş-Şeyh Beyyûd muslihen ve ze'îmen. Mektebetu'r-Reyân. Nâsır, M. S. (2015). *Menhecu'd-da' ve 'inde'l-İbâdiyye*. Dâru Nâsır.
- Nâsır, M. (1991). *Eş-Şeyh İbrahim Ettafeyyîş fî cihâdihi'l-İslâmî. el-Müessesetu'l-Vataniyyetu*.
- Neccar, A. (1993). *El-İbâdiyye ve medâ sîlatuha bi'l-Havâric*. Dâru'l- Meârif.
- Nevbahtî, H. b. M. (1355/1936). *Firaku's-Şîa*.
- Onat, H. (2007). Bilgi, Bilim ve Yöntem. *İçinde İslam Bilimlerinde Yöntem*.
- Önal, R. (2015). İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 121-146.
- Önder, M. (2025). *Cezayir İbâziliği: Kuzey Afrika'da Bir Mezhep Geleneği*. Palet Yayınları.
- Önemli, K. (2020). *Erken Dönem İbâdî Kaynaklarda İbâdiyye'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Nida Akademi.
- Öz, M. (1994). Ebû'l-Hattâb el-Meâfirî. *İçinde TDV İslam Ansiklopedisi (C.*

- 10, s. 324). TDV Yayınları.
- Öz, M. (2001). Kaade. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 23, s. 589). TDV Yayınları.
- Öz, M. (2020). Muhakkime-i Ūlâ. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 396-397). TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (1997). Hassân b. Nu‘mân. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 398-399). TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (2008). Rüstemîler. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 295-296). TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (2012). Ukbe b. Nâfi‘. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 64-66). TDV Yayınları.
- Rakîk el-Kayrevânî, İ. b. K. (1994). *Târîhu İfrîkiyye ve’l-Mağrib (Ahbâru İfrîkiyye, Târîhu’l-Kayrevân)*. Dâru’l-Fercânî.
- Ramazan, T. (2011). *Donatizm* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Sabîr, T. (1986). *El-İbâziyye akâdeten ve mezheben*.
- Sâbûnî, N. A. (t.y.). *Maturidiyye Akâidi* (Bekir Topaloğlu, Çev.).
- Sadullah, E.-K. (1998). *Târîhu’l-Cezayir es-sekâfî*. Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî.
- Sâibî, N. b. S. (2000). *El-Havâric ve’l-hakîkatu’l-ğâibe*.
- Salhi, M. B. (2024). Society and Religion in 20th Century Algeria: Ibadite Reform, Between Modernization and Conservation. *İnsaniyat*, (103), 13-42.
- Salih Nâsır, M. (2008). *Meşâyihî kemâ ‘areftum*. Dâru’r-Riyâm.
- Sûfî, E. A. O. b. H. el-Mârağnî. (1994). Risâle fî beyâni külli fırka. *Mecelletü Câmi’ati’z-Zeytûne*, 3, 289-329.
- Sâlimî, A. b. H. (2003). *Behcetü’l- envâr şerhu envâri’l-ukûl fî’t-tevhîd*.
- Sâlimî, A. b. H. (2004). *Şerhu’l-Câmi’ Sahîh Müsnedü İmam Rebi*. Mektebetu İmâm Nûruddîn Sâlimî.
- Sekhâl, N. (2008). *Menhecü’l-ıslâh ve mecâlâtihi beyne Abdu’l-Hamid b. Badîs ve İbrahim Beyyûd* [Doktora Tezi]. Emîr Abdulkâdir Üniversitesi.
- Selâvî, H. (1997). *Kitâbü’l-İstiksa li-ahbari düveli’l-Mağribi’l-Aksa* (Cafer

- Nasırî-Muhammed Nasırî, Çev.; C. 1). Darü'l-Beyda Vezaretü's-Sekâfe ve'l İttisal.
- Siyâbî, S. b. H. (t.y.). *İzaletü'l- va 'şai etbâu Ebî'ş-Şa 'şâî*.
- Somuncuoğlu, E. (2015). On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları. *Siyasal Bilimler Dergisi*, 3(1), 103-120.
- Söylemez, M. M. (1998). İlk Haricî Devlet Rüstemîler. *Ankara İlahiyat Dergisi*, 38, 457-478.
- Süleyman, H. E. (2004). Esâsu't-terbite ve't-te'l'im bi Ma'hedi'l-Hayât. *Mecelletu'l-Hayat*, (8), 117-129.
- Şa'şu', M. (2023). et-Te'limu'l-hur bi Vadi Mizâb ibâne'l-ihtilali'l-Fransî: Mukavemetuhu , mezâhiruhu, âsaruhu. *Mecelletu İber*, 6, 316-341.
- Şehristanî, M. b. A.-K. (2015). *El-Milel ve 'n-nihal*. Resalah Puplishers.
- Şemmâhî, E.-A. (1987). *Kitâbü's-siyer*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe Ummân.
- Şemmâhî, E.-A., & Tülâtî, E. S. D. b. İ. (2016). *Mukaddimetu't-tevhîd ve şurûhuha* (Ebu Hafs Ömer b. Cümei', Çev.; 2. bs). Dâru'l-Hikma.
- Şemmâhî, E. S. Â. b. A. (2005). *Teysîru'l- izâh*.
- Şerîfî, S. b. B. (2009). *Ma'hedu'l-Hayât: Neş'etuhu ve tetavvuruha* (2. bs). Cem'iyetu't-Turâs.
- Taberî, E. C. İ. C. (1967). *Tarihu'l-ümem ve'l-mulûk*.
- Tağlât, Z. (2015). El-İmâmetu'l-İbâdiyye. *İslâmî İlimler Dergisi*, 10(1), 91/109-252-270.
- Talay, İ. (1971). *Mizâb beledü kefâhin*. Dâru'l-Bi'se.
- Taslaman, C. (2008). *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul Yayınları.
- Tavit, S. A. (1956). Devletü'r-Rüstemiyyîn ashab-ı Tahert. *Sahifetu Mahedi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye fî Madrid*, 5(2).
- Teftâzânî, S. (1988). *Şerhu'l-akâidi 'n-Nesefiyye*. Mektebetu'l-Külliyât el-Ezheriyye.
- Teftâzânî, S. (t.y.). *Şerhu'l-Akâid (Kestelli Haşiyesi' ile birlikte)*. Salah Bilici Kitabevi.

- Tirmizî, İ. b. S. b.D. (2000.). *Sünen-i Tirmizî* (2. bs, C. 5). Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Topaloğlu, B. (2016). *Kelam İlmine Giriş*. Damla Yayınevi.
- Trablusî, M. İ. (1927). El-Musbitûn ve'l-ilmu'l-'asriyye. *Cerîdetu Vadî Mizâb*.
- Türkî, R. (1981). *El-Te'limu'l-kavmî ve's-şahsiyyâtu'l-Cezâiriyye*. eş-Şeriketu'l-Vataniyye.
- Ümit, M. (2015). Zeydiyye Mezhebi İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 93-118.
- Ünverdi, M. (2009). *İmanda Taklid ve Tahkik* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Vekkâd, M. (2010). *Cemâetu Benî Mizâb ve tefâulâtuhâ el-iktisâdiyye ve'l-ictimâiyye bi medîneti'l-Cezayir evâhiri'l-ahdi'l-Osmânî* [Yüksek Lisans]. Cezayir Üniversitesi.
- Vercelânî, E. Y. b. İ. S. (2006). *Ed-Delîl ve'l-burhân* (2. bs). Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe.
- Vercelânî, S. b. H. H. (1984). *El-Adl ve'l-insâf fî ma'rifeti usuli'l-fıkh ve'l-ihtilâf*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe.
- Vinten, M. b. N. (1417/1996). *Ârâ'u's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş el-akdiyye*. Cem'iiyetu't-Türâs.
- Watt, W. M. (2021). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi* (Osman Demir, Çev.). Ketebe.
- Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve Sukûtu* (Fikret Işıltan, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Yakut Hamevî. (1995). *Mu'cemu'l-buldan*. Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye.
- Yeşilyurt, T. (2008). Rü'yetullah. İçinde TDV *İslam Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 311-314). TDV Yayınları.
- Yıldız, H. (2020). Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*: EK-1 (2. bs, Vols. 1-44, ss. 375-376). TDV Yayınları.
- Yıldız, H. D. (1992). Berberîler. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 478-483). TDV Yayınları.

Yusuf, S. b. D. (2015). *Mizâb beledü'l-mu'cizât*.

Yüce, M. (t.y.). Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşler. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 2012.

Zehebî. (1375/1955). *Tezkiretü'l-huffâz* (C. 4).

Zehra, M. E. (2016). *Mezhepler Tarihi* (S. Kaya, Çev.; 2. bs). Çelik Yayınevi.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

İsim Soyisim : COŞKUN BORSBUĞA
Doğum Tarihi : 1993-11-24
Doğum Yeri : Kars
Telefon : 05331518796
E-Posta : coskunborsbuga@harran.edu.tr

EKLER



Gardâye Kasrı ve kasrın en yüksek noktasına konumlanmış Mescid-i Kadim'in bir fotoğrafı. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

EK 2



Ėardâye Kasrı'nın Mescid-i Kadim'e uzanan sokağı ve Mescid-i Kadim'in İbâdî mezhebine has dört kollu minaresi. Muhafazakâr İbâdî toplumunun merkezi konumundaki bu mescitte, beyaz uzun elbise ve geleneksel Mizâbî takkesi olmadan namaza durulmasına izin verilmez. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

EK 3



‘Atf Kasrı’nın uzaktan görünümü, Mizâb Vadisi’ndeki İbâdî yerleşimlerinin karakteristik mimari dokusunu tüm yalınlığıyla sergiler. Bölgedeki tüm kasırlar, merkezdeki camiden dışa doğru halkalar halinde yayılan bu ortak yapıya sahiptir. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

EK 4



Ğardâye Kasrı pazar yeri. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

EK 5



İbadî mezhebi ile alakalı dünya üzerinde yapılan araştırmaları arşivleme ve İbâdîlik ile ilgili yapılan araştırmaları destekleme gibi bir misyonu olan Ebî İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş Derneği'nin dış ve iç görünümü. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

EK 6

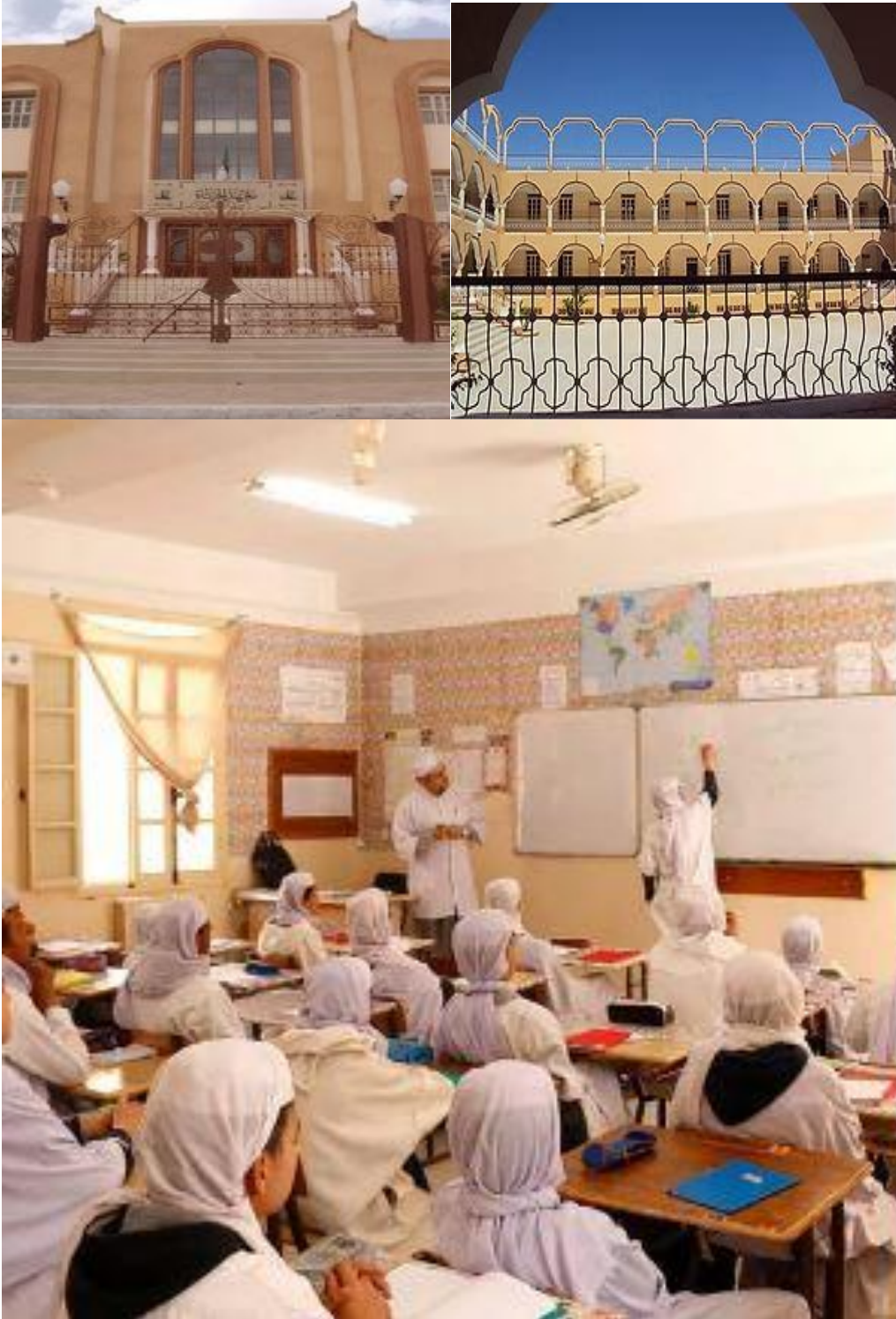


Islah mescidlerinin birinde kılınan vakit namazına ait görüntü. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)



Mizâb bölgesine özgü şalvarı ve takkesiyle bir İbâdî rehber. İbâdî ıslahatçı kanat, gündelik yaşamın bir parçası olan bu kıyafetle namaz kılmayı uygun bulurken; muhafazakâr İbâdî çevreler, ibadet esnasında sadece beyaz uzun elbise ve beyaz takke kullanımını şart koşarak geleneği daha katı bir disiplinle sürdürmektedir. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

EK 8



Islah hareketinin ana merkezi konumundaki Hayat Etitüsü'ne ait görseller.
(Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)



Sadece İbâdî kadınlara yönelik yüksek eğitim veren Ğufrân Yüksekokulu'ndan bir görsel. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)



Mizâb Vadisi'ndeki Islah hareketiyle irtibatlı bir mescidin giriş tabelası. Bu tabelalar, bölgedeki muhafazakâr yapıyla ıslahatçı çevreler arasındaki kurumsal ve düşünsel ayrımı fiziksel mekânda görünür kılan önemli birer göstergedir. (Coşkun Borsbuğa Arşivi, 2025)

T.C
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

[Ljava.lang.String;@5c36633c

Referans No	10693939
Yazar Adı / Soyadı	COŞKUN BORSBUĞA
Orcid	0000-0001-6258-306X
T.C.Kimlik No	11477375836
Telefon	5331518796
E-Posta	borsbuga36@gmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	Kuzey Afrika İbâdîliği ve Mizâb Havzasında İbâdî Islah Hareketi
Tezin Tercümesi	North African Ibadism And The Ibadî Reform Movement in The Mzab Valley
Konu	Din = Religion
Üniversite	Harran Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı	İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı
Tez Türü	Doktora
Yılı	2026
Sayfa	232
Tez Danışmanları	PROF. DR. MUSTAFA EKİNCİ
Dizin Terimleri	
Önerilen Dizin Terimleri	İslâm Mezhepleri Tarihi, Kuzey Afrika, İbâdîlik, Mizâb, Islah, Şeyh Beyyûd

02.03.2026

İmza: 