

YAHYÂ

yüdüğünde kendisine, “İlâhî tebliğ sım-sıkı sarıl” diye öğüt verilerek peygamber olarak görevlendirildiği ifade edilmektedir. Kur’an’da ayrıca Yahyâ’ya daha küçük bir çocukken hikmet, kalp yumuşaklığı ve safiyet ihsan edildiği, onun Allah’tan sakınan, annesine ve babasına karşı iyi davranan bir kişi olduğu belirtilmektedir (Âl-i İmrân 3/38-41; Meryem 19/2-15). Hadislerde ise Resûlullah’ın mi’rac esnasında Yahyâ ile ikinci kat semada karşılaştığı (Bu-hârî, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Enbiyâ”, 43, “Menâkıbü’l-enşâr”, 42; Müslim, “İmân”, 259, 264; *Müsned*, II, 148; IV, 207), Allah’ın Yahyâ’ya kendisine şirk koşturmak, namaz kılmak, oruç tutmak, sadaka vermek ve Allah’ı zikretmekten ibaret beş şey emrettiği (Tirmizî, “Edeb”, 78; *Müsned*, IV, 130, 202), Yahyâ’dan başka herkesin hata işlediği veya hataya çok yaklaştığı (*Müsned*, I, 292, 295, 301) bildirilmektedir. Ayrıca İslâmî kaynaklarda Kâ’b el-Ahbâr’dan naklen Yahyâ’nın güzel yüzlü ve yumuşak huylu bir kişi olduğu aktarılır (Fîrûzâbâdî, VI, 95). Bazı kaynaklara göre, İsrâ sûresinde İsrâiloğulları’nın yeryüzünde çıkaracakları bildirilen (17/4) iki karışıklıktan ikincisi onların Yahyâ’yı öldürmeleri ve İsrâ’yı öldürmeye karar vermeleridir. Ahd-i Cedîd’de kandile benzetilen Yahyâ’nın (Yuhanna, 5/35) kol ve kafa taşı kemiklerinin Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi’nde bulunduğu ileri sürülmektedir (bk. MUKADDES EMANETLER).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 292, 295, 301; II, 148; IV, 130, 202, 207; Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh*, III, 116-121; Sa’lebi, *‘Arâ’isü’l-mecâlis*, Kahire 1374/1954, s. 374-380; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 67-68; III, 164, 210, 220; IV, 22, 43; Mahbûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu’arreb* (nşr. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1410/1990, s. 103; Fîrûzâbâdî, *Beşâ’iru zevî’t-temyiz* (nşr. Abdülalim et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), VI, 94-95; “Jean”, *DB*, III/2, s. 1153; “Johanan”, a.e., III/2, s. 1591; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Baroda 1938, s. 290-291; Ch. H. H. Scobie, *John the Baptist*, Philadelphia 1964; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968; a.mlf., “John the Baptist”, *ER*, VIII, 112-114; J. K. Elliott, *Questioning Christian Origins*, London 1982; M. J. Borg, *Jesus, A New Vision: Spirit, Culture and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987; G. D. Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia 1989, s. 201-204; W. B. Tatum, *John the Baptist and Jesus*, Sonoma 1994; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara 2004, II, 291-299; O. Betz, “Was John the Baptist an Essene?”, *Bible Review* (Washington 1990), s. 18-25; “Yahyâ”, *IA*, XIII, 342-343; A. Rippin, “Yahyâ b. Zakariyyâ”, *ET* (İng.), XI, 249.



MAHMUT AYDIN

YAHYÂ b. ÂDEM

(یحیی بن آدم)

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem
b. Süleymân el-Kureşî
el-Ümevî el-Kûfî
(ö. 203/818)

Kur’an ve hadis âlimi.

Kûfe’de doğdu ve orada yetişti. Yetmiş yaşlarında vefat ettiğine (Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, I, 344; İbn Fazlullah el-Ömerî, V, 254) ve akranı Kabîsa b. Ukbe’den (d. 136/753 civarı) iki yaş büyük olduğunu bizzat söylediğine göre (Hatîb, XII, 474; Miz-zî, XXIII, 484; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VIII, 348) 133 (750-51) yılında doğmuş olmalıdır. Fars asıllı bir muhaddis olan babası Kureyşî Hâlid b. Hâlid b. Ukbe el-Ümevî’nin mevlâsıdır. Şaşılığından dolayı “el-Ah-vel” lakabıyla da anılmıştır. Kaynaklarda hayatının erken dönemleri hakkında yetim kaldığı dışında pek bilgi yoktur. Ebû Bekir b. Ayyâs ve Ali b. Hamza el-Kisâî’den kırat, Zeydiyye’nin Sâlihiyye kolunun kurucusu Hasan b. Sâlih’ten hadis okudu. Süfyân es-Sevrî, İbn Râhûye, İsrâil b. Yûnus es-Sebî, Abdullah b. Mübarek, Hammâd b. Seleme, Fudayl b. İyâz, Vekî b. Cerrâh gibi şahsiyetlerden hadis dinledi. Bazı ricâl âlimleri tarafından sika, sadûk, sebt, hüccet ve hadis ilminin önde gelen temsilcisi olarak nitelendirilmiş, Şa’bî ile kıyaslanmış, ayrıca güvenilir müfessirler arasında sayılmıştır. Ancak birkaç mu’dal, müdelles ve mürsel rivayeti bulunduğu belirtilmiştir (meselâ bk. Yahyâ b. Maîn, III, 307, 346, 446; Ahmed b. Hanbel, II, 1749).

Yahyâ b. Âdem, Ebû Hanîfe’nin talebesi Ebû Yûsuf’tan fıkıh okuması ve Hasan b. Ziyâd’a övgüler düzmesi (İbnü’n-Nedîm, s. 258) sebebiyle Haneffîliğe yakınlık duyduğu izlenimi verse, ayrıca Hanbelîler tarafından sahiplenilse de (onun, “Ahmed imamımızdır” dediğine dair rivayet için bk. Hatîb, IV, 417; İbn Ebû Ya’lâ, II, 520; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 73) herhangi bir mezhebe mensubiyeti bilinmemektedir (bazı Sünnî fıkıh mezheplerine mensubiyetine dair bk. *Taxation in Islam I*, trc. A. Ben Shemesh, tercüme edenin girişi, s. 2-3; *El*, IV, 1150). Çağdaşları Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel’in mezheplerinin doğuşuna şahit oldu, maiyetiyile beraber hadis halkasına katılan Ahmed b. Hanbel ile müzakereler yaptı. *Kitâbü’l-Harâc*’ında İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin bazı icthad ve rivayetlerine yer vermiş (s. 25,

30, 44, 47, 111, 112, 145, 160, 164, 172), ismini anmadan Ebû Hanîfe’nin bazı fikirlerine karşı çıkmış (s. 18, 29, 31, 89, 113, 167), en azından bir defa Mâlik’in görüşüne açıkça muhalefet etmiştir. Abdullah b. İdrîs ile nebizin helâlliliğine dair tartışmasında uyguladığı delil getirme yöntemi onun cedelci yönünü yansıtır (Ebû’l-Kâsim ez-Zeccâcî, s. 137).

Telif çalışmaları yanında tedris faaliyetlerini de sürdüren Yahyâ b. Âdem, Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Ali b. Medî-nî, Ebû’l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn, Abd b. Humeyd, Halef b. Hişâm, Ahmed İbnü’l-Furât, İbnü’s-Selcî, Ebû’l-Hasan el-İclî, Müs-nedî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi önemli şahsiyetlere rivayette bulunup ders verdi. Ayrıca Bağdat’a giderek ilim alış verişinde bulunduğu anlaşılmaktadır (Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, s. 223). Yahyâ, 203 yılının Rebîülevvel ayı (Eylül 818) ortalarında Dicle’nin Vâsıt yakınlarındaki kıyı kasabası Femüssilh’ta vefat etti. Vefat tarihiyle ilgili olarak aynı yılın rebîülâhîr ayı ve 210 (825) yılı da verilmiştir. İbn Kuteybe’nin kaydettiği 103 yılı (721) (*el-Ma’ârif*, s. 516) istinsah veya baskı hatası olmalıdır. Künyesinden ve kendisinden yapılan rivayetlerin senedlerinden hareketle Zekeriyâ Hasan adlı iki oğlunun bulunduğu söylenir. Zehebî Yahya b. Âdem’i Şâfîi ve Af-fân b. Müslim ile birlikte devrinin otoriteleri arasında zikreder ve büyük müctehidlerden sayar.

Eserleri. Yahyâ b. Âdem’in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri *Kitâbü’l-Harâc*’dır. II. (VIII.) yüzyılda İslâm kamu maliyesi düşüncesinin ortaya konmasında önemli bir yeri olan eser muhteva ve yaklaşımından hareketle değerlendirildiğinde iktisat düşüncesindeki “hadisçi” geleneğin eldeki ilk örneği olduğu görülür. Eserin yüzyıllar boyunca güçlü vezirler ve aralarında kadınların da bulunduğu (bir örnek için bk. İbn Hacer, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, s. 81) meşhur ulemâ tarafından okunduğunu gösteren icâzetnâmeler muhtelif nesillerden âlimler nazarındaki önemini bir işarettir. Büveyhî Veziri Ebû’l-Kâsim Ali b. Tîrâd ez-Zeynebî el-Abbâsî, Kâdiriyye tarikatının kurucusunun oğlu Abdürrezzâk b. Abdülkâdir el-Geylânî ve seçkin Hanbelî fakihî Takıyyüddin İbn Teymiyye bu icâzetnâmelerde ismi geçen şahsiyetler arasındadır (*Taxation in Islam I*, trc. A. Ben Shemesh, Goitein’in önsözü, s. IX-X; icâzetnâmeler için ayrıca bk. a.g.e., s. 17-20, 139-172; G. Vajda, “Quelques certificats de lectu-



Yahyâ
b. Âdem'in
Kitâbü'l-
Ḥarâc'ından
bir sayfa
(Paris
Bibliothèque
Nationale,
MS, Arabe,
nr. 6030, vr. 1^a, 3^a)

re dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris. I. La transmission du Kitâb al-Parağ de Yahyâ b. Âdam", *Arabica*, I [Leiden 1954], s. 337-342).

Muhtevası haraç kelimesinin teknik anlamdaki karşılığı olan "toprak vergisi"ne münhasır kalmayan eser genelde fetihler sonrası toprak hukuku, tarımsal yapı, vergi düzeni, devlet gelirleri, kamu harcamaları, zimmîlerin hukukî durumu ve kamu maliyesine ilişkin konulara dair hadisleri yeniden derlemekte, öncelikle ilgili küllî kaideleri özlü biçimde ortaya koymaktadır. Kitap farklı temalara göre gevşek bir tertibe sahip dört cüzden meydana gelmektedir. Birinci cüzde ganimet, fey, haraç, cizye, madenler, deniz ürünleri, değerli taşlar ve definelerden alınan vergiler, öşür, vergi oranları, bunların değişip değişmeyeceği, ödeme gücü ilkesi, çifte vergilendirme, vergi indirimi veya muafiyetleri gibi meseleler, haraç ve öşür arazilerinin statüsüne, özellikle bunların birbirine dönüştürülmesinin, temelde de harâcî toprakların müslümanlarca satın alınmasının hükmüne ilişkin konularla birlikte incelenmektedir. İkinci cüzde silâhla veya barış yoluyla fethedilen toprakların konumu, barış antlaşması şartlarının bağlayıcılığı, sivililerin dokunulmazlığı gibi savaş ahkâmı, haraç arazilerinin müslümanlarca satın alınmasına dair yasak, kamu topraklarının sınıfları, mukaveleden doğan özel statülü hristiyan kabilesi Benî Tağlib'in, diğer zimmîlerin ve harbîlerin vergilendirilmesi gibi meseleler ele alınmaktadır. Üçüncü cüzde (özellikle ödeme gücü ilkesi bağlamında) haraç ve cizye oranları, iktâ, tarım ve bahçeciliğin önemi, ölü toprakların tahciri (çitleme) ve ihyası, çevrilip de iş-

lenemeyen âtl arazilerin geri alınması, özel mülkiyet altındaki toprakların üzerinde izinsiz bina veya ekim dikim yapılarak işgali ve nihayet tarım ürünlerinden alınan öşür ve yarım öşür hakkında bilgi verilmektedir. Dördüncü cüz sadaka, zekâtı kaçırma yasağı, zekâta tâbi mallar, nisab miktarı, çifte vergilendirme (haraç + öşür), öşür vb. konulara dairdir. Bu cüzde ölçü ve tartılara da üç bölüm ayrılmıştır.

Eser, ihtiva ettiği konular bakımından Ortadoğu yönetimleri ve halkları için hâlâ önemini korumakta, bölgenin toplumsal tarihini ve örgütlenmelerini, hukukî ve iktisadî düzenlerini, zirâî yapılarını araştıranlar için özel bir değer taşımaktadır. İslâm'ın ilk iki yüzyılında canlı bir adlî icraat ruhunun ve yapıcı hukuk düşüncesinin geliştiğini ilham eden *Kitâbü'l-Ḥarâc* (*Taxation in Islam I*, trc. A. Ben Shemesh, Goitein'in önsözü, s. IX), sadece İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki ekonomik örgütlenme modeli açısından değil toplumsal kavramlar yönünden de vazgeçilmez bir kaynaktır. Müellif genellikle kavramsal açıklamalara yer vermekte, tereddütlü noktalara değinmekte ve muğlak terimleri açıklamaktadır (meselâ bk. s. 72, 87, 107, 122, 123, 128, 146, 170). Hadisler yanında fikhî kaidele-ri, menkıbeleri ve hikmetli sözleri derleyen eser, halka kendileri için bol gelir sağlayacak ve İslâm ümmetinin içtimâî-siyasî âhengi için yeterli malî ve fikrî sermayeyi temin edecek gücü veren değerler konusunda ıslahat iddiasıyla iktidara gelen Abbâsî idarecilerine, devlet erkânına, yasama erkine ve müminlere telkinlerde bulunmayı hedefleyen bir kamu maliyesi ilmi hali özelliğindedir. İyi incelenmesi halinde eserin Grek felsefesinin İslâm litera-

türüne nüfuzundan önceki İslâm düşüncesi açısından önemi anlaşılabacaktır (a.g.e., Goitein'in önsözü, s. IX). Diğer kamu maliyesi risâlelerinininkinden farklı bir mahiyete sahip olan kitap Ebû Yûsuf'un eserinin aksine düzenin aksaklıklarına ve bunların çarelerine değinmemektedir. Ancak Yahyâ'nın eseri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahâbe kavilleriyle tâbiinin ictihadları yönünden Ebû Yûsuf'un eserinden daha zengindir. Dolayısıyla Joseph Schacht'in (F. Pfaff'ı izleyen), "Yahyâ'nın *Kitâbü'l-Ḥarâc*'i Ebû Yûsuf'un hadislere büyük önem veren aynı adlı eserine muhaliftir..." şeklindeki iddiası (*El*, IV, 1150) mesnetsizdir. Bu hususta Ben Shemesh'in, Yahyâ'nın hadis mecmuasının Ebû Yûsuf'un eserini yalanlamak yerine tamamladığına dair tesbiti (*Taxation in Islam I*, trc. A. Ben Shemesh, tercüme edenin girişi, s. 17) daha isabetlidir. Yahyâ b. Âdem, rejimin teknik veya idarî verimliliğinin gereklerinin izahından çok siyasî-ahlâkî düsturların beyanıyla ilgili görünmektedir. Onun düşünce kalıplarını İslâm'ın geniş ölçüde naslarla kayıtlı içtimâî, siyasî ve iktisadî kaideleri şekillendirmektedir. Bu sebeple Ben Shemesh'in "Yahyâ'nın bu derlemedeki sorumluluğu sınırlıdır" şeklindeki iddiası (a.g.e., s. 14) J. Schacht'in ifadesiyle "aşırı derecede bayağı"dır; çünkü bu, her hadis derlemesine aynı geçerlilik veya geçersizlik derecesinde uygulanabilecek bir mülâhazadır (*Bibliotheca Orientalis*, XVII/1-2 [1960], s. 118). Ben Shemesh'in şu mülâhazası da isabetsizdir: "Diğer yazarların Yahyâ'nın sistemini izlemesi ihtimal dahilinde değildir, çünkü o değişime yahut yaratıcı çalışmaya imkân bırakmamaktadır. Yahyâ tarafından bir kere derlenen hadisler artık zamanla değişen idare ve vergi şekilleriyle birlikte yenilenemez" (*Taxation in Islam I*, tercüme edenin girişi, s. 6-7). Zira bu iddia, meselâ Yahyâ'nın sistemini izleyen Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'inde daha çok sayıda hadise ve nisbeten yüksek derecede fikhî münazaraya yer verdiği, onun talebesi İbn Zencûye'nin de sınırlı çapta dahi olsa aynı şeyi yaptığı gerçeğiyle çelişmektedir.

Kitâbü'l-Ḥarâc'in yapı ve usulüne gelince ana kaynakları Kur'an ve Sünnet'tir. Her babda ilgili âyetler, hadisler, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında fukahânın görüşleri aktarılmaktadır. Ancak bir dizi hadisin yorumsuz olarak derlendiği bablar da vardır. Sahâbe ve tâbiîn kavli sünnet hükmündedir, fakat nasla çelişince kural gereği terk edilir. Diğer yandan Hulefâ-yi Râşidîn'in ictihadları diğerlerine tercih edi-

lir (meselâ bk. s. 155). Hadis ilminin bir sisteme kavuştuğu devrin muhaddislerinden olan Yahyâ hadisleri isnadlarıyla birlikte nakletmektedir. Rivayetlerin sıhhati ni incelemekte, gerektiğinde sened tenkitleri yapmaktadır. Buna karşılık isnadında müphem râvilerin bulunduğu hadisler de yer vermektedir. Bazan hadis metinlerinde ihtisara girmekle veya senedlerini hazfederek lafzan değil mânen aktarmaktadır. Bazı mezhep imamlarının görüşlerine yer verip gerektiğinde onları eleştirmektedir, bazan da aleyhlerinde deliller sunarken kimliklerini özellikle belirtmediği fakihlerin görüşlerinden de alıntı yapmaktadır. Tercihini belli kalıplarla ifade eden müellif okuyucuya kendisinin veya arkadaşlarının görüşlerini dayatmamaktadır. Bu veriler ışığında, A. Ben Shemesh'in, "Yahyâ'nın devrin ihtilâflarına ve münakaşalarına katıldığını gösteren hiçbir şey yoktur" şeklindeki iddiası ifrata kaçmakta, "Yahyâ'nın ... hadisleri devrin ruhunu ve ihtilâflarını kavramamızı sağlamaktadır" sözü gerçeği teslim etmektedir (*Taxation in Islam I*, trc. A. Ben Shemesh, tercüme edenin girişi, s. 2, 17). Çoğunluğu hadislerden müteşekkil bir mecmua olmasına rağmen *Kitâbü'l-Harâc* Hz. Peygamber'den sonraki hükümet politikaları, özellikle de vergi sisteminin temellerinin atıldığı Hz. Ömer devriyle zaman içinde bozulan düzenin İslâm'ın ruhuna uygun şekilde yeniden yapılandırıldığı kısa ömürlü, fakat bereketli Ömer b. Abdülâzîz döneminin uygulamaları üzerinde odaklaşan kayda değer bilgiler içermektedir. Müellifin devlet başkanının nüfuzunun sınırlarına, arazi ahkâmına, vergilendirme ilkelerine ve bedevî-hadarî ikilemine dair görüşleri birer esin kaynağıdır. Yahyâ ehl-i hadîsin temsilcisi, dolayısıyla İslâmî akide ve değerlerin sözcüsü sıfatıyla naslara, onların ilk müslümanlarca yapılmış ilmi yorumlarına ve Hulefâ-yi Râşidîn'in politikalarına sarılmış, bu sebeple salt iktisat bilimi, özellikle de uygulamalı ekonomi açısından özgün sayılabilecek analitik pratik sonuçlara her zaman ulaşamamıştır. Böylece, II. (VIII.) yüzyılın sonlarındaki maliye siyaset ve teşkilâtının ana esaslarını ıslah etmek suretiyle iktisadî düzenin Kur'an ve Sünnet temelleri üzerinde yeniden ihyasını salık vererek geleneksel değerlerin savunuculuğunu yapmıştır. Vergi, arazi, idare ve devletler hukukuna dair çeşitli konuları aydınlatan *Kitâbü'l-Harâc* bu yönüyle İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki normatif iktisat düşüncesinin kayda değer bir kaynağı olup muhtelif âlimlerce incelenmiş ve kamu

maliyesine ilişkin hususlarda iktibas edilmiştir (Yahyâ b. Âdem'in bazı iktisadî görüşleriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Kallek, s. 111-120).

Eser, ilk önce Th. W. Juynboll tarafından Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (A. nr. 6030) yazmaya dayanılarak tahkik edilmiş ve Fransızca'ya çevrilmiştir (*Le livre de l'impôt foncier de Yahyâ ibn Âdam*, Leyden 1896). Daha sonra F. Pfaff eseri doktora tezinde (*Historisch-kritische Untersuchungen zu dem Grundsteuerbuch des Jahjâ ibn Âdam*, Berlin 1917) eleştirel bir gözle incelemiştir. Ardından Ahmed Muhammed Şâkir tarafından Arapça metin Juynboll neşri esas alınıp giriş, açıklamalar ve dizinler eklenmek ve bazı küçük düzeltmeler yapılmak suretiyle *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire 1347, 1352, 1384/1964; Lahore 1975; Beyrut 1399/1979) ve *Mevsû'atü'l-Harâc* (Beyrut 1399/1979) başlıklı üçlü bir derlemenin ikinci kitabı olarak yayımlanmıştır. Müstakil de basılan Ahmed M. Şâkir neşrini (Kahire 1384) A. Ben Shemesh doktora tezi çerçevesinde giriş, küllî kaidelere dair liste, lugatçe, şahıs ve yer isimleri dizini, hadislerle ilişkin bazı açıklamalar ve icâzetnâmelerden seçmelerle İngilizce'ye çevirmiştir (bk. bibl.). Bunun ilk baskısı J. Schacht tarafından tenkit edilmiş (bk. bibl.), daha sonra kitabın eleştiriler ışığında gözden geçirilmiş yeni baskısı yapılmış (Leiden 1967), bu baskıyı da Ugi Suharto eleştirmiştir ("A. Ben Shemesh's Introductions in Taxation in Islam: Comments on His Sources and Interpretation", *al-Shajarah*, III/1 [Kuala Lumpur 1998], s. 35-55). Son olarak *Kitâbü'l-Harâc*'ı birer önsözle birlikte Hüseyin Münis (Kahire-Beyrut 1987) ve Fazlî Şelak (*Fî't-Türâsî'l-İktisâdî'l-İslâmî* içinde, Beyrut 1990) neşretmiştir. Osman Eskicioğlu *Kitâbü'l-Harâc*'ı Yahyâ'nın biyografisine, eserine ve İslâmî vergilere dair uzun bir önsözle birlikte Türkçe'ye çevirmiştir (*İslam Hukukunda Vergiler: Yahyâ b. Âdem ve Kitâbü'l-Harâc*'ı, İzmir 1996). Alevî Sekkâf'ın yaptığı *Fehârisü'l-eḥâdiş: el-Emvâl li-Humeyd b. Zencûye ve'l-Harâc li-Yahyâ b. Âdem el-Kureşî ve'l-Harâc li-Ebî Yûsuf Şâhibi Ebî Ḥanîfe* adlı çalışma (Riyad 1410) -isminden anlaşıldığı üzere-Yahyâ'nın bu eserinin de aralarında bulunduğu üç kitabın içerdiği hadislerin dizinidir. Mûcibullah Nedvî (Muhibullah Nadvi) *Kitâbü'l-Harâc*'in muhtevasını Urduca konuşan halklara tanıtıcı bir makale yazmıştır ("Yahyâ b. Âdem örneği *Kitâbü'l-Harâc*", *Ma'ârif*, LXIV/4 [Azamgarh 1949], s. 293-300; LXIV/5 [1949], s. 367-375).

Yahyâ b. Âdem'in günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü'l-Ferâ'iz* (Yahyâ b. Maîn, ferâiz konularına dair karmaşık meseleleri bile kısa zamanda çözebilen İbn Âdem'den daha hâkim kimse görmediğini belirtmektedir), *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (Yahyâ'nın kırk yıl boyunca Ebû Bekir b. Ayyâş'ın muhtelif kiraatlara ilişkin rivayetlerini kaydederek hazırladığı eser Âsım b. Behdele'nin kiraati hakkındaki ana yazılı kaynaktır), *Kitâbü Mücerredî aḥkâmî'l-Kur'ân*, *Kitâbü'z-Zevâl*. Ebû Muhammed Hibetullah b. Ahmed İbn Tâvûs ed-Dimaşkî'nin (ö. 536/1141) Ebû Bekir b. Ayyâş'ın Âsım'dan yaptığı rivayetleri nakleden Yahyâ b. Âdem ile Yahyâ b. Muhammed el-Uleymî'nin birbirinden ayırdıkları noktalara ilişkin *Cüz' fihî ḥilâf beyne Yahyâ b. Âdem ve'l-Uleymî el-Enşârî* adlı risâlesi Ammâr Emîn ed-Düdû tarafından neşredilmiştir (*el-Aḥmediyye*, XV [Dübeey 1424/2003], s. 305-362).

BİBLİYOGRAFYA :

Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1399/1979; a.mlf., *Taxation in Islam I* (trc. A. Ben Shemesh), Leiden 1958, Goitein'in önsözü, s. IX-X, tercüme edenin girişi, s. 2-3, 6-7, 14, 17; İbn Sa'd, *et-Tabakâat*, VI, 335, 402; Yahyâ b. Maîn, *et-Târiḥ*, II, 639-640; III, 307, 346, 442, 446, 503; IV, 20; Ali b. Medîni, *el-İlâl* (Kal'acî), s. 40; Ahmed b. Hanbel, *el-İlâl* (Vasiyyullah), II, 1601, 1749; III, 4730; Buhârî, *et-Târiḥu'l-kebir*, VIII, 261-262; İcîf, *eş-Şikât*, s. 468; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 287, 516; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, IX, 128-129; Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ'* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 137; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, IX, 252; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 38, 41, 258, 283; Hatîb, *Târiḥu Bağdâd*, I, 245; IV, 417; VI, 347; XII, 474, 475; İbn Ebû Ya'la, *Ṭabakâtü'l-Ḥanâbile* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1419/1999, II, 520-521; Nevevî, *Teḥzibü'l-esmâ' ve'l-luğât: el-Esmâ'* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 637; Mizzî, *Teḥzibü'l-Kemâl*, II, 380; XXIII, 484, 485; XXXI, 188-192; İbn Abdülhâdî, *Ulemâ'ü'l-ḥadîs*, I, 514-515; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IX, 522-529; XI, 189; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), I, 342-344; a.mlf., *Târiḥu'l-İslâm: sene 251-260*, s. 223; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr* (nşr. M. Acâc el-Hatîb v.dğr.), Ebûzâbi 1425/2004, V, 252-254; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 363-364; İbn Hacer, *Teḥzibü'l-Teḥzib*, I, 73; VIII, 348; XI, 175-176; a.mlf., *el-Muf-cemü'l-müfrehes* (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdîni), Beyrut 1418/1998, s. 81; Ebû'l-Yünn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-aḥmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnâût v.dğr.), Beyrut 1997, I, 139-140; Dâvûdî, *Ṭabakâtü'l-müfessirin*, II, 360-361; Brockelmann, *GAL*, I, 192-193; *Suppl.*, I, 308; Cengiz Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları*, İstanbul 2004, s. 103-120; Mohd. Khalidi, "Taxation in Islam: Yahya Ben (?) Adam's Kitab-al-Kharaj by A. Ben Shemesh", *IC*, XXXIII/2 (1959), s. 142-143; J. Schacht, "A. Ben Shemesh,

Taxation in Islam. Volume I: Yahyâ ben Âdam's Kitâb al Kharâj", *Bibliotheca Orientalis*, XVII/1-2, Leiden 1960, s. 117-118; a.mlf., "Yahyâ b. Âdam", *EI*, IV, 1150; M. J. Kister, "The Social and Political Implications of Three Traditions in the Kitâb al-Kharâdj of Yahyâ b. Adam", *JESHO*, III/3 (1960), s. 326-334; W. Schmucker, "Yahyâ b. Adam", *El²* (Ing.), XI, 243-245.



CENGİZ KALLEK

YAHYÂ b. ADÎ

(يحيى بن عدي)

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî
b. Hamid b. Zekeriyâ
(ö. 364/975)

**Arap asıllı hristiyan filozof,
mantıkçı, ilâhiyatçı ve mütercim.**

Bağdat yakınlarındaki Tikrît'te doğdu. Bu şehre nisbetle Tikrîti, mantıkçı kişiliğine atıfla Mantıkî nisbeleriyle anılır. İslâm kültürüyle şekillenen Tikrît ve Bağdat'ın ilmî muhitinde yetişti. Bağdat'ta Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus ve Fârâbî gibi dönemin mantıkçı ve filozoflarından mantık ve felsefe dersleri aldı. Fârâbî'nin vefatından sonra Bağdat mantık okulunun başkanlığına getirildi. İbn Adî, bir yandan Süryânî'den çeviriler yaparken bir yandan da İslâmî eserleri istinsah ederek devlet büyüklerinden bolca para alıyordu. Ebû Süleyman es-Sicistânî, İshâ b. Ali, Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra İbn Zû'r'a, İbnü'l-Hammâr, Ebû Ali İbnü's-Semh gibi birçok Süryânî talebe yetiştirdi (Mohd Nasir b. Omar, XXXIX/3 [1995], s. 173). 20 Zilkade 364'te (1 Ağustos 975) Bağdat'ta öldü (İbnü'l-Kıftî, s. 363). Süryânî ve İslâmî kaynaklarda Yahyâ b. Adî'nin ilmî kişiliği farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bazı kaynaklarda felsefede döneminin yıldızı (İbnü'n-Nedîm, s. 324) ve mantıkta Fârâbî'den sonraki tek merci (*Maḳāle fi't-tevhîd*, nşr. Semîr Halîl, s. 20) ifadeleri kullanılmış, bazı kaynaklarda ya kendisinden hiç bahsedilmemiş ya da metafizik görüşleri küçümsemiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 37). Hristiyan kaynaklarında ise Yahyâ b. Adî'nin filozof kişiliğine ve Hristiyanlık savunmasına vurgu yapılmış (*Maḳāle fi't-tevhîd*, nşr. Semîr Halîl, s. 45), "Şark hristiyanları semasının ilk görkemli yıldızı" diye nitelendirilmiştir (Wolfson, s. 40). Ancak onun hristiyan din adamı oluşu şüphesiz mantıkçı ve felsefeci kimliğinden önce gelir.

Mantık. Mantık teorik ilimlerde doğru ile yanlış, pratik ilimlerde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmeye yarayan bir sanattır. Bu bakımdan teorik alanda gerçeğe

ulaşma çabası, pratik alanda iyiliğe ulaştırma özelliği taşıdığı için mantığın amacı "tam iyilik"tir; bu da mutluluğun anahatarıdır. Bu özelliğiyle mantık diğer ilimlerden üstündür (Türker, XIV/1-2 [1956], s. 94-95). Fârâbî'de görüldüğü gibi İbn Adî'ye göre de mantık herhangi bir ilim için giriş değil müstakil bir ilim olup felsefenin üç bölümü arasında (mantık, fizik, metafizik) yer alır (*Maḳālât*, nşr. Sahbân Halîfât, neşreden giriş, s. 67). O dönemde Arap grameriyle Grek mantığının üstünlüğü tartışmalarına katılan Yahyâ b. Adî hocaları Mettâ b. Yûnus'un ve Fârâbî'nin savunduğu görüşleri sürdürmüştür (Doru, VI/1 [2004], s. 39-48).

Fizik. Yahyâ b. Adî, Aristo'nun *Fizika*'sına yazdığı şerhte (*Şerhu't-Tabî'a*, I, 181) hareket, zaman ve mekân meseleleri ve buna bağlı olarak yaratma konusu üzerinde durur. Ancak İbn Adî, dönemin İslâm filozofları gibi bu meselelere sadece fizik ilminin bir konusu olarak bakmaz. Meselâ ona göre fizik âlemden hareket ettirenin hareket etmesi zorunludur, fakat bu mutlak bir ilke değildir. Nitekim nefis-i nâtıkânın bedeni hareket ettirmesiyle nefsin de hareket etmesi gerekmez. Böylece İbn Adî, Aristo'nun kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici fikrini benimsemiş görünmektedir. Ayrıca Aristo gibi mekânı, "kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında hayalî bir şey" diye tanımlar. Buna göre meselâ sürahinin içindeki suyun mekânı sürahinin iç yüzeyidir ve bu yüzey suyun dış yüzeyine eşittir, ancak gerçekten yoksun olduğu için hayalî bir mekân sayılır, çünkü somut biçimde gösterilemez (*Maḳāle fi'l-mevcûdât*, s. 273). Her hareket edenin bir mekânda yer alması gerekmez; sabit gökküreleri de bir mekânda değildir. Yer değiştirme anlamındaki hareket ise bir mekânda olup bu da doğrusal harekettir (*Şerhu't-Tabî'a*, I, 315). Yahyâ b. Adî'ye göre zamanda olan her şey "önce" ve "sonra" kavramlarıyla ölçülebildiği için ezeli varlıklar hakkında zamandan bahsedilemez. Zaman hareketin sayısı, hareket de bozuluşun sebebi olduğuna göre bozuluş zamana aittir. Dolayısıyla bozuluşa uğramayan ezeli varlıklar zamanlı varlıklar değildir (*a.g.e.*, I, 453). Yahyâ b. Adî, Aristo'nun görüşünün aksine her şeyin mutlaka zamanda meydana gelmesi gerektiğini savunur. Nitekim duyu, nokta, form bir zamanda meydana gelmiş değildir (*a.g.e.*, I, 256). Yine Aristo'nun zaman ve hareketin ezeli olduğu şeklindeki görüşüne katılmaz (*a.g.e.*, II, 816).

Metafizik. Yahyâ b. Adî'nin varlık anlayışı hocası Fârâbî'nin tekrarı gibidir. Yahyâ da varlığı vâcip (zorunlu) ve mümkün diye ikiye ayırır. Vâcip, varlığı dâimî olup kesinlikle yokluğu düşünemeyendir; mümkün ise varlığı da yokluğu da sürekli olmayandır (*Fi İsbâti ṭabî'ati'l-mümkin*, s. 79). Tanrı'nın bilgisinden yola çıkarak tabiatla zorunluluğu öngören ve mümkün varlığı yok sayan düşünce yanlıştır. Zira Tanrı'nın bilgisi eşyanın zorunluluğu için sebep teşkil etmez; maddî, formel, gâî ve fâil sebeplerin tamamı için bu böyledir (*a.g.e.*, s. 67). İbn Adî, mümkün varlık meselesini İslâm filozoflarının yaptığı gibi ontolojik bir doktrin çerçevesinde ele almamış, zorunlu ve mümkün varlığın taşıdığı ontolojik anlamlar kendi teolojisinde sıkıntılara yol açacağı için konuyu sadece mantıkî analizlerle geçiştirmiştir. Diğer bir ifadeyle mantıkî olarak zorunlu varlık kavramını kabul etmişse de ontolojik açıdan bir zorunlu varlık fikri sakıncalı bulunmuştur. Çünkü zorunlu varlık kavramının gerektirdiği ontoloji Tanrı'nın tartışmasız birliğini ifade edecek, bu da teslîs inancına aykırı düşecektir. Bu sebeple bazı Süryânî araştırmacıların zorunlu varlık fikrinin İslâm filozoflarına İbn Adî'den geçtiği iddiası (Behnam, s. 70) doğru değildir. İslâm filozoflarında Tanrı'nın varlığının zorunlu olmasıyla bir olması aynı anlama gelir (Fârâbî, s. 9; İbn Sînâ, II, 47). İbn Adî de bu anlamın farkındadır; çünkü Tanrı hakkında konuştuğu zaman vâcibü'l-vücûd yerine illet, illetlerin illeti, yaratıcı ifadelerini tercih etmiştir (meselâ bk. *Maḳāle fi'l-mevcûdât*, s. 266; *Maḳāle fi't-tevhîd*, s. 383).

Tanrı. İbn Adî'ye göre Tanrı mânevî bir cevherdir; cömert, hakim, kudretli ve kadîmdir; kendi zâtını bilir, kendisinden başka her şeyden zât, derece ve şeref bakımından öncedir; bütün varlıkların sebebi ve yaratıcısıdır. Tanrı'nın cömertliği varlığı yoktan yaratmasıyla ilgilidir (*Maḳāle fi'l-mevcûdât*, s. 266). Dolayısıyla cömertlik kavramı İslâm Meşşâîleri'nde olduğu gibi İbn Adî'ye göre de ontolojik bir anlama sahiptir; kendisi "cûd" ile "vücûd" arasında ontolojik bir bağ bulunduğunu savunur. Buna göre cömertlik herhangi bir menfaat beklemeden varlığı meydana getirmektir. Bu sebeple varlık O'nun cömertliğinin ve lutfunun eseridir. Filozofa göre Tanrı'nın irade ve ihtiyarı cûd sıfatıyla ilişkilidir ve varlığın meydana gelmesi bu sıfatlarla açıklanır (*Maḳāle fi't-tebyîni ḥâlî terki ṭalebi'n-nesl*, s. 18). Bu yorum, aynı zamanda Tanrı'nın âlemle estetik ve ahlakî bir alâkasının bulunduğu sonucuna