

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2016

Sayı / Number : 44



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR  
Yılda İki Defa Çıkar - Aralık

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**SAYI: XLIV, YIL: 2016**  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY**  
**Issue: XLIV, Year: 2016**

**Derginin Sahibi / Owner:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dekan Vekili Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN  
On the behalf of The Review of The Faculty of Divinity Of Dokuz Eylül University Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

**Sorumlu Müdür / Managing Editor:**

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

**Yönetim Yeri / Management In:**

T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR  
Dokuz Eylül University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

**Yayının Türü / Publication Type:**

Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

National Refereed - Two Issues Per Year

**Basım Tarihi / Date of Publication:**

28 Aralık 2016 / December 28, 2016

**Editör / Editor-In Chief:**

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

**Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:**

Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN - Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ - Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:**

Prof. Dr. Adem EFE (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ferhat KOCA (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin ELMALI (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. İhsan TOKER (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. Kasım TURHAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Ordu Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Cüneyt KAYA (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Erkan BAYKAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Murat SULA (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Communication Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://dergipark.gov.tr/deuifd/> Sekreteryaya (Secretary): Coşkun KORUL (+90 232 2852932/20034

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



**Yayın No / Publication No : 09.1400.0000.000/BY.016.123.873**

**ISSN : 1303-3344**

**1. Baskı / First Edition**

**Basım Yeri / Published in:**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylul University Printing House

**Basım Yeri Adresi / Published Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR

Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Research Articles

- Fatih TOKTAŞ** 7-45  
Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç  
*Aliya İzzetbegoviç as a Reformist Muslim Scholar*
- Fatih TOKTAŞ** 47-89  
Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin “Es-Sa'âde ve'l-İs'âd”ındaki Yansımaları  
*Impacts of Pseudo-Aristotelian on Amiri's “Es-Sa'âde ve'l-İs'âd” in the Context of Alexander the Great*
- Bekir EMİROĞLU** 91-121  
Avrupa Birliği'nin Çokkültürlülük ile İmtihanı  
*European Union's Trial with Multi-Culturalism*
- Fatih YILDIRIM** 123-153  
Mosque and Identity Formation of Muslim Adolescents in The United States: A Somali Case in Columbus, Ohio  
*Amerika Birleşik Devletleri'nde Cami ve Müslüman Gençlerin Kimlik İnşası: Columbus, Ohio Somali Örneği*
- İsmail ERKEN** 155-180  
İbrahim b.Muhammed el-Yalvacî ve “Risale fi İhbar bi-Ellezî” Adlı Eseri  
*Ibrahim b. Muhammed el-Yalvacî and His Work “Risale fi İhbar bi-Ellezî”*
- Ömer YILMAZ** 181-210  
Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Plandaki Tartışmalar  
*The Scope of the General Term in Hanafi Tradition and Discussions in the Background*
- Yakup BIYIKOĞLU** 211-243  
Kur'ân'da Kıssa Üslûbü Bağlamında Eyyûb Peygamber  
*Prophet Eyyûb in the Context of Parable Style of Quran*

**Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel  
Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and  
Scientific Translations**

**Ömer YILMAZ**

247-253

The History of An Islamic School of Law: The Early Spread Of  
Hanafism

## **TELİF MAKALELER**



*DEUİFD XLIV / 2016, ss. 7-45.*

## YENİLİKÇİ MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜR OLARAK ALIYA İZZETBEGOVİÇ

Fatih TOKTAŞ\*

### ÖZ

Bağımsızlığa giden çetin yıllarda Bosna-Hersek halkına önderlik etmesi hasebiyle daha çok bir siyaset adamı olarak tanınmakla birlikte Aliya İzzetbegoviç, yirminci yüzyıl Avrupa'sındaki önemli müslüman düşünürlerinden biridir. Bir aydın olarak dikkat çeken yanı, İslâm dünyasındaki krizleri yalnızca fark etmesi değil; krizlerin çözülmesine ilgisini yoğunlaştırmasıdır. Adıyla nerdeyse özdeşleşmiş olan üçüncü/orta yol anlayışı bağlamında İzzetbegoviç, İslâm dünyasındaki fikir önderlerini üç gruba ayırarak incelemiştir. Buna göre tutucu ve modernistler iki aşırı ve hatalı olan tutumu, yenilikçiler ise doğru ve üçüncü/orta yol olan tutumu temsil etmektedir. Tutucuları; 'yerli ve çağdışı', modernistleri; 'yabancılaşmış ve çağdaş' olarak değerlendiren İzzetbegoviç, yenilikçileri ise 'yerli ve çağdaş' olarak görmektedir. Kendisini de aralarında kabul ettiği yenilikçilerin görevi, samimiyetle benimsedikleri İslâm'ı, çağdaş dünyayla buluşturmadır. Bu bakış açısından hareketle İzzetbegoviç, aşâğılık kompleksinden değil fakat hayatın dayatmalarından kaynaklanan modern sorunların müslümanca çözülmesini temel bir ilke olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda İzzetbegoviç, Avrupalı İslâm, İslâm demokrasisi gibi yeni kavram ve anlayışlarla modern İslâm düşüncesini zenginleştirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Aliya İzzetbegoviç, İslâmî Yenilikçilik, Avrupa İslâmı, İslâm Demokrasisi.

### ALIYA IZZETBEGOVIC AS A REFORMIST MUSLIM SCHOLAR

#### ABSTRACT

Alija Izzetbegovic, mostly known as a politician due to his leadership in the years of Bosnia's years of hardship along sovereignty, is one of the prominent Muslim thinkers in Europe in 20<sup>th</sup> century. Alija Izzetbegovic did not only notice the problems in Islamic world, but also focused on the solutions as an intellectual. He examined the Islamic intellectuals into three categories in the context of his idea of "third way" which can be identified with his name. To

---

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 04/11/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 27/12/2016

him, conservatives and modernists represent the extreme attitude; reformists do the true and third way. He states that conservatives are local and outdated; modernists are alienated and contemporary and reformists are local and contemporary ones. The task of the reformists, which Alija regards himself as their member, is to reconcile Islam they sincerely embraced with contemporary world. Thus, Alija approves that the modern problems emerging from life enforcement not from inferiority complex should be resolved by Islamic way. In this sense, Alija enriched modern Islamic thought with new concepts and understandings such as European Islam and Islamic democracy.

**Keywords:** Alija Izetbegovic, Islamic Reformism, European Islam, Islamic Democracy.

### 1. Giriş: ‘Kral’ Olarak Aliya İzzetbegoviç:

Aliya İzzetbegoviç, ‘bilge-kral’ lakabıyla ülkemizde oldukça sevilen bir düşünür ve siyaset adamıdır. Yugoslavya’nın dağılma sürecinde Bosna-Hersek’i bağımsızlığa götüren -ve bir kısmı savaşla geçen- zor yolların yılmaz önderi olması, siyaset adamlığı yönünü haklı olarak öne çıkarmış olsa da İzzetbegoviç, aynı zamanda yirminci yüzyıl Avrupa’sındaki önemli müslüman düşünürlerinden biridir.<sup>1</sup>

Aliya İzzetbegoviç’in müslüman aydın olarak görülmesinin haklı gerekçelerden biri, *Doğu Batı Arasında İslam* başlıklı eserinin girişinde, günümüz medeniyetinin şekillenmesinde İslâm’ın rolünü soruşturmasıdır.<sup>2</sup> Bosna-Hersek’li bir müslüman olarak İzzetbegoviç, bağımsızlık savaşına kadar nerdeyse hayatının önemli bir bölümünü, ‘ötekileştirme’ tutumunun bir muhatabı olarak geçirmiştir. Kapitalist ekonominin ‘ötekisi’ olarak, sosyalist Yugoslavya’nın vatandaşıdır; Yugoslavya’nın asıl unsuru olan Sırp milliyetçiliğinin ‘ötekisi’ olarak, Boşnak’tır; ateist marksistlerin ‘ötekisi’ olarak,

<sup>1</sup> Bu hususta değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mahmut Hakkı Akın, “Aliya İzzetbegoviç’in Entelektüel Mirası” (*Aliya İzzetbegoviç* içinde), Pınar Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2015, s. 143-148; İsmail Bardhi, “Aliya İzzetbegoviç: Bir Dindar ve Din Eğitimsi”, (*Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* içinde), Bağcılar Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 122-123, 125; Alev Erkilet, “İslam Dünyasını Yeniden Kurmak: İslamcı Bir Dilin ve Hareketin Zemini Olarak Aliya’nın Düşüncesi”, (*Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali* içinde), ed. Merve Akkuş Güvendi, Üsküdar Belediyesi- İlmî Etüdler Derneği, İstanbul 2013, s. 36-37.

<sup>2</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, Yarın Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2013, s. 11.



dindar ve Hıristiyan komşularının ‘ötekisi’ olarak da müslümandır. Sözü edilen ‘öteki’ kimlikler arasından İzzetbegoviç’in İslâm’ı üst kimlik olarak seçtiği görülmektedir. Bu makale, yaşam evrelerine bağlı kalarak Aliya İzzetbegoviç’in düşünce dünyasının temel özelliklerini betimlemeyi amaçlamaktadır.

Aliya İzzetbegoviç, İslâm’a değer veren bir aile ortamında doğup yetişmiştir. İlköğretime başlamadan önce aile büyükleri tarafından bir yıl süreyle Kur’ân kursuna gönderilmiş; on iki yaşların itibaren de annesinin teşvikiyle sabah namazlarını camide kılmayı alışkanlık edinmiştir.<sup>3</sup> Aile ortamındaki dinî atmosfere karşın İzzetbegoviç, bütün dinlere mesafeli duran sosyalist rejimin okullarında eğitim almış; bu durum, genç İzzetbegoviç’te bir kimlik krizini doğurmuştur. İlk gençlik yıllarında kötülüğün her yerde gezmesine karşın Tanrı’nın daha çok adaletsizliği yapanların safında yer aldığı şeklindeki propagandadan etkilendiğini itiraf eden İzzetbegoviç, yaşadığı inanç krizinden bir şekilde kurtulduğunu, ancak bu yeni inancın da eskiden sahip olduğundan farklı olduğunu ifade etmiştir. Onun bu yeni inancı, atalardan miras alınan değil, genç bir insanın kalbiyle, aklı ve ruhuyla yeni baştan inşa ettiği bir inançtır.<sup>4</sup> Bu İslâm anlayışının, ‘bilge-kral’ deyişiyle tanınacak olan İzzetbegoviç’in hem düşünce dünyasını hem de hayata ilişkin mücadelesini genç yaşlarından itibaren şekillendirdiği söylenebilir.

‘Yedisinde neyse yetmişinde de odur’ deyişinin canlı bir örneği olarak İzzetbegoviç, siyasal kimliğini daha lise yıllarından itibaren göstermeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşında Almanya’nın Yugoslavya’yı işgal etmesinin doğurduğu karışıklık ortamında, Almanlar gibi dış, Hırvat ve Sırp gibi iç düşmanlardan gelebilecek saldırılara karşın müslümanlar örgütlenmişlerdir. İzzetbegoviç de, Genç Müslümanlar adını alan bu savunma örgütünün lisedeki yapılanmasını kurmuştur. Savaş sonrasında yeni kurulan sosyalist rejim, Genç Müslümanlar Örgütü üyelerini tutuklayıp yargılamış; bu cadı avı sürecinde İzzetbegoviç, 1946-1949 yılları arasında otuz altı ay süreyle hapiste yatmıştır.<sup>5</sup> İzzetbegoviç, bir düşünce suçlusu olarak ikinci kez yargılanmış ve bu kez 1983-1988 yılları arasındaki beş yıl sekiz ayını medrese-i Yusufiyye’de geçirmiştir.

<sup>3</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, çev. A. Erkilet-A. Demirhan-H. Öz, Klasik Yayınları, 7. Basım, İstanbul 2013, s. 12.

<sup>4</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Klasik Yayınları, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, 14. Basım, İstanbul 2013, s. 14; *Tarihe Tanıklığım*, s. 13-14.

<sup>5</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 18-21.

Hapisten çıktığı 1988 yılı, sosyalist dünyada geri dönülemez değişikliklerin hemen öncesine denk düşer. Varşova Paktının lokomotif ülkesi Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin lideri Gorbaçov, 1989 senesinde açılım politikasını ilan etmiş; aynı yıl kapitalist ile sosyalist dünyanın ayrımını simgeleyen Berlin Duvarı yıkılmıştır. Varşova Paktı üyesi sosyalist ülkelerdeki ideolojik gevşemeyi gözlemleyen ve bu rüzgârın Varşova paktı üyesi olmayan Yugoslavya gibi sosyalist ülkelere doğru da eseceğini sezinleyen İzzetbegoviç, rejimin 1946 yılında kapattığı Yugoslav Genç Müslümanları Örgütü'nü yeniden ihya etmeyi tasarlamıştır. Aliya İzzetbegoviç, sosyalist ülkeleri etkisi altına almaya başlayan demokrasi rüzgârında bir örgütün yetersiz kalacağını hızlıca fark etmiş; yöneticileri ağırlıklı olarak Müslümanlardan oluşan ve programı Bosna-Hersek halkının bütününe kucaklayan bir parti kurmak olarak hedefini büyütüştür. Bu parti, Demokratik Eylem Partisi adıyla Mayıs 1990 yılında kurulmuş ve İzzetbegoviç, ilk genel başkan olarak seçilmiştir.<sup>6</sup> Bu parti, Osmanlı Devleti'nin Bosna-Hersek topraklarından 1876 yılında ayrılmasından sonra başlatılan müslüman Boşnakları kuşatma ve yalnızlaştırma politikaların artık sona erdiğinin ilk işareti olmuştur.

Yugoslavya Federasyonu'nun yedi üyesinden biri olarak Bosna-Hersek'te ilk seçim, Kasım 1990 tarihinde yapılmış; bu seçimi büyük bir arayla Demokratik Eylem Partisi kazanınca partinin lideri İzzetbegoviç, Bosna-Hersek'in ilk cumhurbaşkanı olmuştur.<sup>7</sup> Cumhurbaşkanı olarak İzzetbegoviç, tıpkı Slovenya ve Hırvatistan gibi Bosna-Hersek'in de bağımsızlığını kazanması için siyasal çalışmalara liderlik etmiş; 25.Ocak.1992'de ülke genelinde yapılan referandumla bağımsızlık kararının alınmasını sağlamıştır. Nisan 1992'de Avrupa Birliği'nin ve A.B.D.'nin Bosna-Hersek'in bağımsızlığını tanımaya karşın, görünürde Yugoslavya gerçekte ise Sırp ordusu, Bosna-Hersek'e savaş ilan etmiştir. Yirminci yüzyılın son on yılında ve Avrupa'nın göbeğinde, soykırım derecesinde katliamların da görüldüğü savaşı Aliya İzzetbegoviç, başkomutan ve cumhurbaşkanı olarak başarıyla yönetmiş; şehitlerin kanı sayesinde 21.Kasım.1995 tarihinde imzalanan Dayton anlaşması ile

<sup>6</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 73-75.

<sup>7</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 96.

Bosna-Hersek, bağımsızlığını kanıtlamıştır. 1996 yılındaki ikinci Cumhurbaşkanlığı seçimini kazanmış olmasına karşın İzzetbegoviç, hastalığını ve yaşlılığını gerekçe göstererek 2000 yılında istifa etmiş;<sup>8</sup> 2003 yılında ise Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Aliya İzzetbegoviç, ikinci kez hapisten çıkıp aktif siyasete katıldığı 1988 yılından, Cumhurbaşkanlığından istifasını sunduğu 2000 yılına kadar on iki 'uzun' yıl boyunca hem siyasal/soğuk hem de askeri/sıcak 'savaşlar' ile Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin kuruluşunu yalnızca siyasal lider değil, ama aynı zamanda bir 'bilge' olarak da başarıyla yönetmiştir.

## 2. 'Bilge' Olarak Aliya İzzetbegoviç:

Aliya İzzetbegoviç, genç yaşlarından itibaren toplumsal ve siyasal pozisyonlar almakla yetinmemiş, aynı zamanda kalemini yanından hiç eksik etmemiş olan entelektüel bir yazardır.<sup>9</sup> Genç Müslümanlar Örgütüne üye olması gerekçesiyle 1946'da yirmi bir yaşındayken girdiği hapisten 1949 yılında çıkan İzzetbegoviç, yazın hayatına da -kapatılan örgütün- yayın organı olan *Mücabid Dergisi*'ne makale yazarak katılmıştır.<sup>10</sup> Hapisten yirmi dört yaşında çıktığı ve son eserini 2000 yılında cumhurbaşkanlığından istifa ettikten sonra bibliyografik ve siyasi anılarını içeren *Çağa Tanıklığım* ile nihayete erdirdiği göz önüne alındığında 'yazar' olarak İzzetbegoviç'in uzun bir geçmişinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Yaklaşık elli - elli beş yıllık bu süreci, iki döneme ayırmak suretiyle tahlil etmek mümkün gözükmektedir.

Müslüman aydın bir yazar olarak İzzetbegoviç'in ikinci dönemi, bütünüyle 'siyasal bilgelik' dönemi olarak değerlendirilebilir. Türkçeye de çevrilmiş olan *Köle Olmayacağız*, *Konuşmalar* ve *Tarihe Tanıklığım* başlıklı eserler, İzzetbegoviç'in siyasal bilgelliğini yansıtan eserlerdir. İlk iki eser İzzetbegoviç'in parti kurucusu, parti genel başkanı ve cumhurbaşkanı olarak Bosna-Hersek halkına ve uluslar arası camiaya yönelik olarak yaptığı konuşmaları içermektedir. *Köle Olmayacağız* 1990-1995 yılları arasında yapılan otuz sekiz ve *Konuşmalar* ise -sekizi *Köle Olmayacağız*'da da yer alan- ve 1993-1994 yılları arasında yapılan otuz beş konuşmadan meydana gelmiştir. İzzetbegoviç'in son eseri *Tarihe Tanıklığım* ise genel

<sup>8</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 125, 144, 354-355, 467.

<sup>9</sup> Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Yorulmaz, *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç*, Hat Yayinevi, İstanbul 2015, s. 99-104.

<sup>10</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 24.

anlamıyla bir şahsın ve ‘yeni doğan’ bir devletin otobiyografisi olarak görülebilir. Bu eserin ilk bölümünde İzzetbegoviç, çocukluğundan itibaren ikinci kez hapisneden çıktığı 1988 yılına kadarki süreçte hayatına dair kişisel bilgilere yer vermektedir. Parti kurma çalışmalarına başladığı 1989 ile cumhurbaşkanlığından istifa ettiği 2000 yılları arasında İzzetbegoviç’in kişisel hayatı ile ‘genç cumhuriyet’ Bosna-Hersek’in doğuşu birbirine iç içe girmiş olaylar dizisi olarak ele alınmıştır. Sözü edilen üç eser, her aydına nasip olmayan bir bahtın ürünleri olarak görülebilir. Zira bu eserler, kendini teorik olarak kurgulayan bir aydının, kendi yaklaşımlarının gerçek hayata ne denli uyum sağladığını test etme şansının yansımalarıdır. Nitekim İzzetbegoviç, uzun yıllar boyunca üzerinde düşündüğü çağdaş bir İslâm dünyası kurgusunun mikro örneğini, Bosna-Hersek bağlamında gerçekleştirme şansı elde edebilmiştir. Bu bağlamda İzzetbegoviç’in bir aydın olarak ilk dönemine göz atmak gerekmektedir.

Çağdaş bir müslüman aydın kişiliği olarak Aliya İzzetbegoviç’in kendini teorik olarak kurguladığı dönem, kaleme aldığı dört eser aracılığıyla tahlil edilebilir. Yayınlanma tarihleri göz önüne alındığında bu dört eser; *İslâm Deklarasyonu* (1970); *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları* (1971’den sonra ve 1983’ten önce); *Doğu Batı Arasında İslâm* (1984, Kanada) ve *Özgürlüğe Kaçışım* (1988’den sonra) şeklinde sıralanabilir. Bu dörtluden ilk ikisinin İzzetbegoviç’in hayatında ayrıcalıklı bir yeri vardır. Zira bu iki kitaptaki görüşleri sebebiyle İzzetbegoviç yargılanmış ve beş yıl sekiz ay süreyle -ikinci kez- bir hapis hayatı sürmüştür.

*İslâm Deklarasyonu*, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren kendini göstermeye başlayan siyasal İslâmcı söylemi yansıtan bir eser görünümündedir. Nitekim bu eserde o, bir yandan azınlık haklarının sağlanması gerektiğini söyleyerek otoriter rejimleri sert biçimde eleştirirken diğer yandan da Müslümanların eğitime önem verip özellikle kadının toplumsal konumlarını güçlendirmeleri gerektiğini belirterek İslâm’ın, bir kez daha hayatla buluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan İzzetbegoviç, savcının ileri sürdüğü Yugoslavya’yı parçalayıp İslâmî devlete dönüştürme iddiasından kaçındığından değil, ama aydın tavrını ortaya koymak adına, bu eserde dile getirdiği görüşlerin

Yugoslavya ile sınırlandırılmasına karşı çıkmış ve İslâm'ın bütün yeryüzüne hitap eden bir din ve medeniyet olduğunu savunmuştur.<sup>11</sup> Bununla birlikte İzzetbegoviç, tarihi parlak başarılarla dolu olmuş olsa bile İslâmî bir medeniyetin yeniden inşa edilmesi için birtakım değişikliklerin yapılması gerektiğinin de bilincindedir.

*İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları* başlık eser, Aliya İzzetbegoviç'in, 1983 yılında düşünce suçlusu olarak tutuklanmasına delil olarak gösterilen bu eser, Takvim adlı müslümanların çıkardığı yıllıkta 1967-1981 yılları arasında yayınladığı on iki makalenin derlenmesinden meydana gelmektedir.<sup>12</sup> *Doğu Batı Arasında İslâm* başlıklı eser ise -sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi- bir din ve medeniyet olarak İslâm'ın konumunu tahlil etmektedir. Bu üç eserin ortak yanının, bir din ve medeniyet olarak İslâm'ın özgünlüğünü soruşturmak; modern dünyada müslümanların yaşadığı sorunların neler olduğunu tespit etmek ve İslâm'ı yeniden anlamak/yorumlamak suretiyle bu sorunların nasıl aşılacağını tahlil etmek olduğu söylenebilir. Bu dönemin son eseri olan *Özgürlüğe Kaçışım Zindandan Notlar* başlıklı eserin, ilk üçünden farklı bir evreyi temsil ettiği görülmektedir.

*Özgürlüğe Kaçışım*, İzzetbegoviç'in ikinci kez tutuklu kaldığı 1983-1988 yılları arasında hapishanedeyken okuduğu kitaplardan aldığı alıntılar ile dış dünyaya ilişkin öğrenmiş olduğu olaylara dair yaptığı yorumların derlenmesinden oluşmaktadır. Bu derlemeyi, İslâmî duyarlılığa öncelik veren bir aydının, insanlığın birikimiyle kendini zenginleştirmesinin bir örneği olarak görmek mümkündür. Ancak ruhu özgürleştiren bu faaliyetin, hapisane kütüphanesinin çerçevesiyle sınırlı kalmış olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu sınırlılık içinde İzzetbegoviç'in Kant, Hegel, Tolstoy, Dostoyevski, Milan Kundera ve Herman Hesse gibi filozof ve edebiyatçıların eserlerini okuyup notlar aldığı görülmektedir.<sup>13</sup> 1998 yılında Bosna-Hersek Cumhurbaşkanı iken İzzetbegoviç, notlarını yeniden gözden geçirip bölümlere ayırmış ve çocuklarından gelen bazı mektupları eklemek suretiyle yayınlamıştır.<sup>14</sup> Bu husus, İzzetbegoviç'in hem hapishanede özgürlüğü elinden alınmışken hem de siyasetin

<sup>11</sup> İzzetbegoviç, *Taribe Tanıklığım*, s. 29-30, 37-39.

<sup>12</sup> İzzetbegoviç, *Taribe Tanıklığım*, s. 34-35.

<sup>13</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 2, 5, 13, 14, 25, 53.

<sup>14</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. XIV-XVI.

göbeğinde siyasal işlerle daralmışken bir aydın olarak sorumluluğundan asla ödün vermediğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

İlk üç eser ile sonuncusu yani *Özgürlüğe Kaçışım* arasında bir karşılaştırma yapıldığında, ilk grubun daha içe dönük bir yaklaşımı izlemesi ve bir din ve medeniyet olarak İslâm'a yoğunlaşmış olmasına karşın sonuncusunda ilginin insanlık birikiminin özümsemesine doğru evrildiği görülmektedir. Bu husus, İzzetbegoviç'in bir aydın olarak sabırla ve azimle İslâm düşüncesi kavrayışının evrenini geliştirmesini göstermesi bakımından anlamlıdır. Öte yandan onun gelişim sıralamasında 'mantıksal' bir tutarsızlık sezilenmektedir. Her ne kadar hayatın, dinamik ve inişi-çıkışlı ve mantığın ise statik olup düz bir çizgi çizmesinden kalkarak, yalnızca bir aydının değil her insanın hayatında değişim/gelişim sürecinde mantıksal tutarlılığın aranmaması gerektiği söylenebilir. Bu haklı noktayı bir kenara kaydetmek şartıyla, yine de İzzetbegoviç'in İslâm'ın ne tür bir din ve medeniyet kurguladığına dair bir kavrayış belirlemeden önce, İslâm'ın kendini yenilemek suretiyle bütün insanlığın sorunlarını çözebilecek bir din ve medeniyet olduğunu iddia edebilmiştir? Bir başka deyişle o, *Doğu Batı Arasında İslâm'ı* yayınlamadan *İslâm Deklarasyonu* ve *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları* başlıklı eserlerini nasıl yazabilmiştir? Bu haklı sorunun, bizzat İzzetbegoviç tarafından cevaplandırıldığını görmek son derece dikkat çekicidir.

İzzetbegoviç, son eseri olan *Tarihe Tanıklığım'da Doğu Batı Arasında İslâm'ı* -yayınlamasıyla değil- yazmasıyla ilgili olarak bir ayrıntı sunmaktadır. İzzetbegoviç, her ne kadar 1984'de -yani ikinci kez hapisteyken- Kanada'daki bir dostuna gönderip Amerika'da yayımlanmış olsa da *Doğu Batı Arasında İslâm'ı* çok öncelerde yazmış olduğunu belirtmektedir. Buna göre o, ilk hapse girdiği 1946 yılından yani yirmi bir yaşından önce ve daha bir lise öğrencisiyken bu kitabı müsvedde olarak kaleme almıştır. Onun hapse düşmesinden sonra kız kardeşi Azra korkuya kapılmış ve bu müsveddeyi evin çatısında saklamıştır. Yaklaşık yirmi yıl sonra bu müsveddeyi yarı çürümüş halde bulan İzzetbegoviç, bir yirmi yıl kadar süreyle bu müsveddeyi yeniden gözden geçirmiş; birtakım düzenlemeler ve eklemeler yapmak suretiyle nihayetinde 1984'de

yayınlamıştır.<sup>15</sup> Bu açıklama bağlamında İzzetbegoviç'in *Doğu Batı Arasında İslâm*'ı biri yirmili ve diğeri ellili yaşlarında olmak üzere iki kez yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Dahası o, *Özgürlüğe Kaçışım*'ın dördüncü bölümüne "Doğu Batı Arasında İslâm'a Hâşiye" başlığını vermek suretiyle bu kitabını yenilemeye devam etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*'a son noktayı bir türlü koyamamıştır. Nitekim İzzetbegoviç, son eseri *Tarihe Tanıklığım*'da *Doğu Batı Arasında İslâm*'a ilişkin projesini hâlâ tamamlanmamış olarak gördüğünü şöyle dile getirmektedir:

"Kendi vizyonumu ifade etme girişiminin yetersiz, sadece tahmini ve yer yer tutarsız kaldığının farkındaydım... Bulduğum cevaplardan asla tam olarak tatmin olmadım. Bu sorun beni bugüne kadar meşgul etmeye devam etmiştir."<sup>16</sup>

Bu alıntının da gösterdiği gibi *Doğu Batı Arasında İslâm*, müslüman bir düşünür olarak Aliya İzzetbegoviç'in temel görüşlerini içeren şaheseridir. Bir ömür boyunca İzzetbegoviç'in düşündüğü ve lider olarak gerçekleştirdiği ideallerinin izini bu eserde bulmak mümkündür. Bu nedenle İzzetbegoviç'in diğer eserlerinin -ve hatta hayatının- bu kitabın temel tezlerinin zenginleştirilmesinden ve hayata geçirilmesinden ibaret olduğu söylenebilir.<sup>17</sup> Buna göre Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*'da bir din ve medeniyet olmak üzere İslâm anlayışını kurgulamış; *İslâm Deklarasyonu* ve *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*'nda Müslümanların hem kendileri için hem de tüm insanlığın sorunlarını çözmek için neler yapılması gerektiğinin yol haritasını çizmiş; *Özgürlüğe Kaçışım* ile insanlığın birikimiyle kültürel anlayışını zenginlendirmiştir. Yukarıda da açıklandığı gibi 1988 yılından sonra İzzetbegoviç, aktif siyasete girmiş/girmek

<sup>15</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 30.

<sup>16</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 32, 34.

<sup>17</sup> Apaydın bir makalesinde, yalnızca bir eserinden hareketle bir düşünürün yanlış anlaşılabilirliğini belirtmek suretiyle Aliya İzzetbegoviç'in *Doğu Batı Arasında İslâm*'ını göz önüne alınmasının hatalı olabileceğini ifade etmektedir. Sayın Apaydın'ın uyarısı yerinde olmakla birlikte, kanımızca sözü edilen eser, İzzetbegoviç'in eserlerinden herhangi biri olarak görülemeyecek olan temel eserdir. Bundan dolayı *Doğu Batı Arasında İslâm*, elbette diğer eserleri de göz önüne alarak, Aliya İzzetbegoviç'in görüşlerinin anlaşılmasında başat rol üstlenmiştir. İlgili makale için bkz. Halil Apaydın, "Aliya İzzet Begoviç'in 'Doğu ve Batı Arasında İslâm' Adlı Kitabındaki Bazı Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, Kahramanmaraş 2007, s. 187.

zorunda kalmıştır. Yugoslavya'nın içinden özgür Bosna-Hersek'in kurulma sürecinin mimarı olan İzzetbegoviç, büyük bir ihtimalle *Doğu Batı Arasında İslâm*'da şekillendirdiği orta yol kuramını izlemiş gözükmektedir.

### 3. Bir 'Orta Yol' Teorisi Olarak İslâm:

Aliya İzzetbegoviç'in Müslüman aydın olarak en özgün yaklaşımı, hem bir din hem de bir medeniyet olarak İslâm'ı iki aşırı ucun ortası olan 'üçüncü yol' olarak sunmasıdır. Bu kuram, -doğru anlaşılması kaydıyla- İslâm'ın, müslümanlar için olduğu kadar bütün insanlığın karşılaştığı sorunları çözebilecek bir kapasiteye sahip olduğu şeklinde özetlenebilir. Ona göre İslâm, coğrafya olduğu kadar bir medeniyet olarak da Doğu ve ile arasında bulunmaktadır.<sup>18</sup> Aliya'nın, coğrafyada olduğu gibi Doğu, Batı ve İslâm olmak üzere birbiriyle yatay olarak kesişen üç küme varsaydığı anlaşılmaktadır. Buna göre İslâm'ın, biri kendine özgü ve diğeri Doğu veya Batı ile kesişen olmak üzere iki parçası bulunmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç, hemen her konuyu ikisi aşırı -ve bundan dolayı hatalı- ve biri orta -ve bundan dolayı doğru- olmak üzere üçe ayırmak suretiyle ele alıp değerlendirmektedir. Esasen Kur'an-ı Kerim'in, İslâm toplumunu 'orta yolu izleyen topluluk (ümmeden vasatan)' olarak tanımlaması ve ahlâk filozofu olarak Aristoteles'in 'altın orta' anlayışı göz önüne alındığında İzzetbegoviç'in İslâm'ı üçüncü yani orta yol olarak değerlendirmekle bu çizgiyi izlemekte gibidir. Bununla birlikte onun özgünlüğü, modern dünyanın meydan okumalarına rağmen İslâm'ın orta yol olduğu iddiasını koruduğunu ileri sürmesidir. Bu iddiasını pekiştirmek üzere İzzetbegoviç, önce din ve sonra da medeniyet olarak İslâm'ın orta yol olduğunu göstermeye girişmektedir.

İzzetbegoviç'e göre din olarak İslâm, iki aşırı uç olan Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında orta yolu temsil etmektedir. Ona göre Yahudilik, bu dünyaya önem vermekle materyalist anlayışı temsil eden bir dindir. Bu bağlamda o, Hz. İsa öncesi Yahudilikte, cennetin bu dünyada inşa edileceği şeklinde inanıldığına dikkat çekmektedir. Öte yandan, Yahudiliğin zıddı olarak Hıristiyanlık ise bütün ilgisini, öteki dünyaya

<sup>18</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 31-33.



yönelmiştir. Buna göre Yahudilik, yalnızca bu dünyayı evirip-çevirmeye çaba harcarken Hıristiyanlık, bu dünyanın iyileştirebileceğine dair iyimser bir yaklaşımdan kendini uzaklaştırmış, insanın kurtuluşunun bu dünyadan elini-etegini çekip kendi ruhunu temiz tutmasını salık vermiştir.<sup>19</sup> İzzetbegoviç'e göre Yahudiliğin bu dünyayı ve Hıristiyanlığın öbür dünyayı önemsemesine karşın İslâm, her iki dünyayı da aynı ağırlıkta önemseyen bir dindir.

İzzetbegoviç'e göre gerçek bir dinin, müntesiplerinin iki dünyasını kurtarması için insanın maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılaması gerekir ki İslâm, tam da böyle bir dindir. İslâm'ın konumunu peygamberinin hayatından yola çıkarak açıklayan İzzetbegoviç, Hz. Peygamber'in derin düşüncelerle Hira Mağarasında inzivaya girmesini ve ilk vahyi burada alışını İslâm'ın ruha yönelik ilgisi olarak görmektedir. Buna göre Hıristiyanlık gibi İslâm da insan ruhunun arındırılmasına özen gösterir. Ne var ki İslâm, yalnızca öbür dünyaya yönelmemiş, ıslah edilmesi ve iyilikle donatılması gereken bu dünyayla da ilgilenmiştir. Nitekim İzzetbegoviç'e göre Hz. Peygamber'in Hira Mağarası'ndan çıkarak şehre inmesi ve insanları dine davet etmesi, İslâm'ın maddi ve manevi olarak imar etmek amacıyla bu dünyayı önemsemesini imlemektedir. Bu yönüyle de İslâm, yalnızca bu dünyayı önemsemeyen Yahudiliğe benzemektedir. Bir başka deyişle İslâm, ne yalnızca Hira mağarasında kalmıştır ve ne de yalnızca şehirde yerleşmiştir. Tersine İslâm, bu ikisinin ahengini kurmuş bir dindir. Böylece İslâm, İzzetbegoviç'e göre hem Hıristiyanlık hem de Yahudiliktir; hem bu dünyacıdır hem de öte dünyacıdır; hem ruhun hem de bedenin ihtiyaçlarını karşılamaktadır.<sup>20</sup> Bu nedenle İzzetbegoviç İslâm'ı, insanı gerçek anlamda kuşatan ve onu iyiliğe sevk eden en mükemmel din olarak görmektedir. Öte yandan Aliya, orta yolu temsil eden bu dinin, bütün insanlığın sorunlarını çözen bir medeniyet olarak sunma sorumluluğunu kimlerin yerine getirebileceği hususunun da açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele olarak görmektedir.

<sup>19</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 249-254.

<sup>20</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 252, 256-257. Aliya İzzetbegoviç'in bu yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bkz. Şaban Ali Düzgün, "Aliya İzzet Begoviç ve Kurucu İrade Olarak İslâm", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. VII, S. 1, 2009, s. 5, 14-15. (s. 1-20.)

#### 4. Üçüncü/Orta Yolun Kurucuları Olarak Yenilikçiler:

Müslüman bir aydın olarak İzzetbegoviç'in dikkat çeken yanı, İslâm'ın modern dünyanın dayatmaları karşısında kaldığı krizleri fark etmesi değil; bu krizlerin giderek derinleşmesinden müslüman fikir önderlerini sorumlu tutmasıdır. İzzetbegoviç'in, üçlü tasnif yöntemini modern dönemin İslâm dünyasının fikir önderlerini sınıflandırmada kullandığı görülmektedir. Buna göre tutucu ve modernist İslâm düşünürleri, hatalı olan iki aşırı ucu ve yenilikçiler ise doğru olan üçüncü/orta yolu temsil etmektedir.

İzzetbegoviç'e göre modern İslâm dünyasının tutucuları, şeyhler ve hocalardır. Bunları Aliya, biri teolojik ve diğeri işlevsel olmak üzere iki sorunun kaynağı olarak görmektedir. Ona göre İslâm toplumlarında şeyh ve hocaların bulunması, ruhban sınıfı bulunmayan İslâm'ın Hıristiyanlığa öykünmesi gibi teolojik bir sapmaya yol açmaktadır. Nitekim Hıristiyanlığın anlaşılması ve yorumlanmasının yalnızca kutsal ruhban sınıfının tekelinde olmasına benzer biçimde, şeyhler ve hocalar da İslâm'ın modern sorunlar karşısında anlaşılması ve yorumlanması görevini sadece kendilerine özgü kılmaya uğraşmaktadırlar. İzzetbegoviç'e göre bu yaklaşım, kul ile Yaratıcı arasına aracı kabul etmeyen İslâm'a yabancı bir tavır olup O'nun vahyi Kur'ân ile O'na inananlar arasına bir başka sınıfın yerleştirilmesi doğru değildir. Böylece İzzetbegoviç, müslümanların sorunlarını tespit etme ve bunlara çözüme sorumluluğunun kutsal bir sınıfın tekelinde değil, bütün müslümanların sırtında olduğu düşüncesindedir.

İzzetbegoviç, şeyhler ve hocaları İslâm toplumlarındaki işlevleri açısından da değerlendirmektedir. Ona göre şeyhler ve hocalar, dini anlama ve yorumlama meselesinde oldukça dogmatik bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlara göre İslâm, zaten her sorunu çözmüştür; bu nedenle bin dört yüz yıl önce din nasıl anlaşılmalı ve yaşanmışsa bugün de aynı biçimde anlaşılıp yaşanmalıdır.<sup>21</sup> İzzetbegoviç, ikinci aşırı ucun yani

<sup>21</sup> Aliya İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, çev. Rahman Ademi, Fide Yayınları, İstanbul 2014, s. 22-23. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Erdal Baykan, *Aliya Okumaları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016, s. 29-31.

modernistlerin de bu yaklaşımı bir ölçüde sahiplendiğine dikkat çekmektedir.

Aliya İzzetbegoviç'e göre İslâm dünyasının modernistleri, tıpkı tutucular gibi İslâm'ın ilk nâzil olduğu gibi anlaşılması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Modernistleri, şeyh ve hocalardan ayıran nokta ise İslâm'ın ortaçağın koşullarına göre vermiş olduğu cevapların, modern dönemlerin sorunlarını çözemeyeceği anlayışıdır. Böylece onlar, İslâm'ı göz ardı etmek suretiyle kendi değerlerine ve de toplumlarına yabancılaşmışlar; İslâm toplumlarının sorunlarını çözmek adına milliyetçilik, laiklik gibi toplumun ruhuna uygun düşmeyen anlayışları birer 'devâ' sanarak siyaset arenasına sokmuşlardır. Bu durum ise İslâm toplumlarının sorununu çözmediği gibi sorunları içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.<sup>22</sup> Bu bağlamda Aliya'nın, Japonlar ile Türklerin modernleşme adına attıkları adımları karşılaştırması dikkat çekmektedir.

İzzetbegoviç'e göre yirminci yüz yılın hemen başlarında benzer siyasi ve ekonomik yapıya sahip olan bu iki millet, çağdaşlaşmak için farklı yolu tecrübe etmiştir. Sözelimi Türkler, alfabelerini değiştirirken Japonlar alfabelerini korumayı tercih etmiş; 1968 verilerine göre Japonya'da okuma oranı yüzde yüze ulaşmışken Türkiye'de bu oran yüzde kırklarda kalmıştır. Bu örnekten yola çıkarak İzzetbegoviç, Japonların bilgelikle Türklerin ise toplumsal hafıza kaybına yol açan bir yabancılaşmayla reformlar yaptıklarını, tarihin de Japonları haklı çıkardığını söylemektedir. Nitekim yirminci yüz yılın sonunda Japonya, dünyanın sayılı ülkelerinden biri olmuşken Türkiye, tipik bir üçüncü sınıf ülkeleri arasında kalmıştır.<sup>23</sup> Böylece İzzetbegoviç, Batı'da yetişen modernist kadroların İslâm toplumlarının sorunlarını derinleştirdiğini ifade etmektedir.

Üçüncü/orta yol anlayışı bağlamında İzzetbegoviç, tutucular ile modernistler gibi iki aşırı uç arasında Yenilikçileri, İslâm toplumunun geleceğini kuracak aydın grup olarak görmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç'e göre hocalar ve şeyhler, -bugünün moda terimiyle- yerlidir yani İslâm'a gönülden bağlıdır, ama aynı zamanda çağın dışında kalmışlardır. Zira onların İslâm'a duydukları sevgi, gerici ve dar ufuklu

<sup>22</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 23-24.

<sup>23</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 25-26. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Baykan, *Aliya Okumaları*, s. 31-35.

insanların patolojik sevgilerine benzemektedir. Dahası, İzzetbegoviç'e göre bu patolojik sevgi, İslâm'ın çağın sorunlarını çözen bir din ve medeniyet olarak yorumlanmasının önündeki en büyük engellerden biri olmuştur.<sup>24</sup> Böylece İzzetbegoviç'in tasviriyle yenilikçiler, tutucuların iyi hasleti olan 'yerliliğini' korurken onların 'çağdışı' kalmalarından beri olmalıdırlar. Öte yandan modernistler, tutucuların tersi bir durum göstermektedir.

İzzetbegoviç'e göre tutucular 'yerli ve çağdışı' iken modernistler 'yabancılaşmış ve çağdaş' olan müslümanlardır. İzzetbegoviç, modernistlerin İslâm'a karşı yabancılaşmalarını, İslâm dünyasının eğitim sorunu çerçevesinde açıklamaktadır. Buna göre İslâm toplumunun gençleri, İslâmî bir terbiye ile yetiştirilmeden önce Avrupa ülkelerine iyi bir eğitim almaları için gönderilmiştir. Bu öğrenciler, eğitim dallarına dair bilgilerle birlikte Avrupa'nın eğlence ve sefasını dair edindikleri alışkanlıkları da ülkelerine taşımışlardır. Bu durum, öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç'e göre modernistlerin İslâm toplumuna yabancılaşmalarının ilk adımı olmaktadır. Yabancılaşmanın ikinci adımında ise tutucu şeyh ve hocaların derin etkisi bulunmaktadır. Zira bu şeyh ve hocaların tanıttığı İslâm, modern dünyanın sorunlarını kavramaktan ve -dolayısıyla- onları çözmekten uzak kalan bir dindir. Böylece modernistler, iman olarak değil, ama bir hayat modeli olarak yani aklen İslâm'a yabancılaşmışlardır. Bu iki açıdan yabancılaşma, İzzetbegoviç'e göre İslâm toplumunu daha büyük bir yabancılaşmanın ortasına atmıştır.

Aliya'ya göre modernistlerin üçüncü aşamadaki yabancılaşması, yalnızca kendilerini değil İslâm toplumunu bütünüyle etkilemesinden dolayı oldukça önemli gözükmektedir. Modernistler, iyi bir eğitim görmüş olmaları sebebiyle ülkelerinin yönetiminde önemli görevlere gelmişlerdir. Bir yandan İslâm ülkelerinde devasa sorunların bulunması ve diğer yandan da 'çağdışı' olarak algılanan -ve bundan dolayı modern hayattan dışlanan- İslâm'ın sorunlara çözüm olmayacağı anlayışına dayanarak modernistler, laiklik ve milliyetçilik gibi Batıdan getirdikleri anlayışlar aracılığıyla İslâm toplumlarının sorunlarını çözmeye

---

<sup>24</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 21-22; *Tarihe Tanıklığım*, s. 19.

kalkışmışlardır.<sup>25</sup> İzzetbegoviç'e göre Batıdan ithal edilen bu türden anlayışların İslâm ülkelerinde tedavüle sokulması, yalnızca modernistler gibi bir kesimin değil bütün olarak toplumun İslâm'a yabancılaşması anlamına gelmektedir. Öte yandan İzzetbegoviç'e göre bu yabancılaşmanın, İslâm toplumunun sorunlarını çözmeyip aksine bunları derinleştirmesinin yanında Yenilikçilerin önünü tıkama gibi kötü bir sonuca da yol açmıştır.

Modern sorunların çözümü hususunda Batıcı modernistlerin İslâm'dan ümitlerini kesmiş olmaları, İzzetbegoviç'e göre İslâmî yenileşmenin önünü kesme anlamına gelmektedir. Ayrıca tutucuları temsil eden şeyh ve hocalardan farklı olarak modernistler, İslâm ülkelerinin yönetiminde söz sahibi olmalarından dolayı İslâmî değerlerin pörsütülmesinde daha etkili olmuşlardır. Böylece İzzetbegoviç'in, medeniyet mücadelesinde modernistleri, tutuculardan daha tehlikeli bulduğu söylenebilir. Zira Batıcı modernistlerle, yalnızca medeniyet kavrayışında değil ama aynı zamanda siyaset alanında da mücadele etmek gerekmektedir. Aliya, iki aşırı ucu temsil eden tutucular ve modernistleri betimlemesi ve eleştirmesi çerçevesinde yenilikçileri tasvir etmeye girişmiş gözükmektedir.

Tutucuların 'yerli ve çağ-dışı', modernistlerin 'yabancılaşmış ve çağdaş' olduklarını belirten İzzetbegoviç, yenilikçileri doğru olan orta yolda yürüyenler olarak görmektedir. Anlaşıldığına göre yenilikçiler, diğer iki grubun 'olumsuz' yönünü bırakıp 'olumlu' yönünü kendine katan bir gruptur. Buna göre yenilikçiler, modernistlerin İslâm'a ve müslüman toplumuna yabancılaşmışlıklarını, tutucuların da çağdışı kalmışlıklarından kendini koruyacak; tutucuların yerliliği ile modernistlerin çağdaşlığı niteliklerini ise kendinde toplayacaktır. Bir başka deyişle yenilikçiler, gönülden bağlı oldukları İslâm'ı, çağdaş dünyayla buluşturacaktır.<sup>26</sup> Aliya

---

<sup>25</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 37-38.

<sup>26</sup> İslâm ile çağdaşlık arasındaki ilişki hakkında değerlendirmeler için bkz. Mehmet Aydın, "Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi", (*I. İslâm Düşüncesi* içinde), ed. Mehmet Bekâroğlu, Beyan Yayınları, İstanbul trsz., s. 149; İbrahim Hakkı Aydın, "Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm", *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 10, S. 27, Erzurum 2006, s. 178-181.

İzzetbegoviç'in dillendirdiği<sup>27</sup> bu yaklaşım, yaklaşık bir asır öncesinden milli şairimiz Mehmet Âkif Ersoy tarafından da şöyle dile getirilmiştir:

“Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhâmı,  
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm’ı.  
Kuru da’vâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;  
Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?  
Koca ilmiyyeyi aktar da, bul üç tâne fakih:  
Zevk-ı fikhîsi bütün, fikri açık rûhu nezih?  
Sayısız hâdise var ortada tatbîk edecek;  
Hani bir tane ‘usûl’ alimi, yâhu, bir tek?  
Böyle âvâre düşünceyle yaşanmaz, heyhât,”<sup>28</sup>

Millî şairimizin de işaret ettiği gibi İslâm dünyasında yenileşme sorunu, İslâm hukuku ile doğrudan ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu husus, İzzetbegoviç'in yaklaşımında da kendini göstermektedir. Nitekim onun, İslâmî yenileşmenin en önemli aracı olan içtihat yöntemine yaklaşımlarında tutucular ile modernistleri, bir madalyonun iki yüzü gibi gördüğü anlaşılmaktadır. Zira tutucular, indirildiği dönemin koşullarını göz ardı ederek İslâm’ı anlamakta, bu yüzden içtihat yöntemini gereği gibi kullanmamakta ve böylece -muhtemelen hiç de istemeden- İslâm’ı çağın dışına itmekteler. Öte yandan modernistler, İslâm toplumunun sorunlarını, Batıdan öğrendikleri anlayış ve yöntemlerle çözmeye giriştiklerinden dolayı içtihat yöntemine daha baştan ilgi göstermezler. Böylece her iki akım da içtihat yöntemine işlerlik kazandırmama hususunda ortak bir tavır sergilemiştir.<sup>29</sup> Bu bağlamda İzzetbegoviç, yenilikçilerin yerli ve çağdaş olabilmelerinin anahtarını, içtihat yöntemine

<sup>27</sup> Aliya İzzetbegoviç'in yenilikçiliği hakkında dikkat çekici bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 1, Adana 2009, s. 11-12.

<sup>28</sup> Mehmet Âkif Eroy, *Safabat*, Hece Yayınları, 2. Basım, Ankara 2009, s. 403.

<sup>29</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 21.

işlerlik kazandırmak olduğu söylenebilir.<sup>30</sup> Bu noktada içtihadın nasıl ve kimin tarafından yapılması gerektiği gibi genel bir soru ile İzzetbegoviç'in içtihat yapıp-yapmadığı gibi özel bir soru akla gelmektedir.

İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim, ne Allah ile kul arasında ayrıcalıklı bir din adamı sınıfının girmesine<sup>31</sup> ne de cehâlete övgü düzülmesine<sup>32</sup> izin verir. Bu iki ilke göz önüne alındığında içtihat yönteminin kimler tarafından nasıl kullanılacağı bir yöntem sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. “Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adı”<sup>33</sup> olarak tanımlanan içtihadın, eğitimsiz kişiler tarafından gerçekleştirilemeyecek kadar karmaşık bir süreç olduğu açıktır. Bir başka deyişle içtihat, özellikle İslâm hukuku alanında nitelikli eğitim almış ‘fakîhler’ tarafından yapılabilir bir etkinliktir. Öte yandan içtihat yöntemiyle fakîhin ulaştığı sonucun ‘zannî bilgi’ olarak kabul edilmesi, bir yandan Allah ile kul arasında giren bir din adamı sınıfın oluşmasını engellemekte, diğer yandan da çözüm arayışlarının önünü açık tutmaya yarayarak hukukun dinamik kalmasına imkân sağlar. Ancak, yukarıda alıntılanan dizelerinde anlaşılacağı gibi Âkif, içtihat yapma becerisine sahip olan fakîhlerin yetişmemesinden ve buna karşın çözülmesi gereken meselelerin ortada kaldığından yakınmaktadır.

Âkif'in alıntılanan şiirini yazdığı yirminci yüzyıl boyunca, İslâm ülkelerinde yeni bir insan tipi olarak müslüman aydınının, giderek etkinliğini ve saygınlığını yükseltmiş olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin -ve Hilafetin- tarih sahnesinden çekilmesiyle İslâm ümmeti, yirminci yüzyılda -genelde- ulus devlet veya sömürgecilerinin çizdiği sınırlarla belirlenen devletler şeklinde parçalanmıştır. Bu parçalı yapı içinde profesyonel dinî ilimler eğitimi alıp İslâm âlimleri kadar, din-dışı

<sup>30</sup> Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Akın, “Aliya İzzetbegoviç'in Entelektüel Mirası”, s. 151-152; Ahmet Demirhan, “Avrupa ve Aliya: Aliya Hakkında Konuşmamak”, (*Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* içinde), Bağcılar Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 158-159.

<sup>31</sup> Yunus 10/59: “De ki: Allah'ın size indirdiği rızıktan bir kısmını helal, bir kısmını da haram bulmanıza ne dersiniz? De ki: Allah mı size izin verdi, yoksa Allah'a iftira mı atıyorsunuz?”

<sup>32</sup> ez-Zümer 39/9: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

<sup>33</sup> H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, C. XXI, İstanbul 2000, s. 432.

bilim alanlarında eğitimlerini tamamlayan ve ayrıca dinî ilimlerde kendini öyle-böyle geliştiren müslüman aydınlar da yetişmiştir. Ülkemizde veterinerlik eğitimi alan Mehmet Âkif Ersoy gibi İzzetbegoviç müslüman aydın tipinin en seçkin örneklerinden biridir. Aliya İzzetbegoviç, din eğitimi alan bir İslâm âlimi değildir. O, sosyalist bir ülkede seküler hukuk fakültesinde eğitim görmüştür. Bununla birlikte, bedeni ve ruhuyla İzzetbegoviç'in, İslâm ve müslümanların sorunları ve bu sorunların çözümüyle ilgilenen duyarlı aydın olduğunu tarih şahitlik etmektedir.

### **5. Aliya İzzetbegoviç'in Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Serencâmı:**

İzzetbegoviç'e göre toplumsal düzey ile siyasal düzey arasında kopmaz bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim son birkaç yüzyıllık süreç şunu açıkça göstermektedir ki Müslümanlar, toplum olarak yoksulluk ve geri kalmışlığın pençesine düşmüş ve bu durum onların siyasal olarak da bağımsızlıklarını kaybetmesine yol açmıştır. Rad suresinde geçen bir âyete<sup>34</sup> dayanarak Aliya İzzetbegoviç, bir milletin ancak kendi içinde dönüşüm yapmak suretiyle değişebileceğini ifade etmektedir. Bu teşhisin ardından çözüm önerisi oldukça sadedir: İslâm dünyası, başına musallat olan sıkıntılardan kurtulması için bireysel ve toplumsal hayatın tüm alanlarında İslâm düşüncesini yenilemelidir. Bu yenileme, peşi sıra siyasal özgürlüğü de beraberinde getirecek ve böylece Endonezya'dan Fas'a kadar İslâm birliğini gerçekleştirmek mümkün olacaktır. Bu yaklaşımıyla İzzetbegoviç'in yenilikçilik idealinin, bireyden topluma ve toplumdan siyasete uzanan bir yelpazeyi içerdiği görülmektedir. Nitekim o, İslâmî yeniden doğuşun yani yenilikçiliğin gayesini; insanların zalim ve adaletsiz yönetimlerin elinden kurtarmak, ahlâken olgunlaşmış müslümanlarca toplumsal bir şuur içinde siyasal düzeni yeniden kurmak olarak açıklamaktadır.<sup>35</sup> Buna bağlı olarak Aliya'nın yenilikçilik anlayışını bireysel, toplumsal ve siyasal boyut olmak üzere üç alt başlık altında ele almak mümkündür:

<sup>34</sup> er-Ra'd 13/11: "Onun önünde ve arkasında Allah'ın emriyle onu koruyan takipçiler (melekler) vardır. Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirinceye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez. Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun için geri çevrilme diye bir şey yoktur. Onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur."

<sup>35</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 19, 71-73.



### 5a) İzzetbegoviç Yenilikçiliğinin Bireysel Boyutu:

İzzetbegoviç'in yenilikçiliğinin bireysel boyutunda en önemli dayanaklar, din ve ahlâktır. Buna göre müslüman birey, bilinçli bir inançla kendini yoğurmadıkça ahlâkî yenilenme mümkün değildir. Hem din hem de ahlâk, her şeyden önce bir kabulü ve bu kabulü gerçekleştirecek sağlam bir iradeyi gerektirmektedir. 'İğneyi kendine, çuvaldızı başkasına batırmak' atasözünün bireyi olgunlaştırmayacağını farkında olarak İzzetbegoviç, müslümanlar arasında yaygın gözüken ahlâksal zaafılara dikkat çekmektedir. Rüşvet, tembellik, iki yüzlülük müslümanlar arasında yaygın olarak bulunmaktadır ve bu ahlâkî düşüklüğü taşıyan insanların, saygın bir toplum inşa etmeleri mümkün değildir. Böylece o, İslâmî yeniden doğuşun ilk koşulu olarak, toplumdaki her bireyin kendini sağlam bir inanç ve bu inanca yakışan ahlâkî davranışlarla donatması gerektiğini belirtmektedir.<sup>36</sup> Bireysel ahlâkın, toplumsal başarıyla doğrudan ilgisi bizzat Hz. Peygamber tarafından kurulmuştur.

Tebük seferinden dönerken Hz. Muhammed, küçük savaştan büyük savaşa doğru yol aldıkları uyarısında bulunmuştur. Gözünü İslâm birliği gibi büyük bir siyasal ideale dikmiş olan İzzetbegoviç, Hz. Peygamber'in uyarısını dikkate alır ve 'küçük cihâd' başarmak adına 'büyük cihâd' hendeğinden geçilmesinin yollarını araştırır. Bu hendeğinden geçilmedikçe siyasette başarının yakalanamayacağına dair 'acı veren' bir tecrübenin, -dönemindeki- Pakistan'ında görüldüğüne dikkat çeker. Aliya'nın değerlendirmesine göre Pakistan'ın önderleri, İslâmî bir siyasal sistem kurmaya kalkışmışlar; ancak kendilerini yeterince yetiştirememiş olmaları hem de aralarında birliği kuramadıklarından dolayı bu teşebbüs başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>37</sup> Böylece o, İslâm toplumlarının siyasal kalkınmalarının, sağlam bireysel temellere dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte İzzetbegoviç, toplumsal ve siyasal boyutu asla gündeminden uzak tutmamış gözükmektedir.

### 5b) İzzetbegoviç Yenilikçiliğinin Dinsel-Toplumsal Boyutu:

Aliya İzzetbegoviç, biri maddi ve diğeri manevi olmak üzere hem birbirine zıt hem de birbirini tamamlayan iki âlem bulunduğunu kabul

<sup>36</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 69-70. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Baykan, *Aliya Okumaları*, s. 132-135.

<sup>37</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 70-71, 77-79.

etmektedir. Ona göre maddî âlemin temsilcisi, bilim ve manevî âlemin temsilcileri ise sanat, ahlâk ve dindir. Bilimin temsil ettiği maddî âlem, insanın biyolojik yönünün gösterdiği gibi olup-bitmişle ilgilenirken sanat, ahlâk ve dinin temsil ettiği manevî âlem, insanın ruhsal yanına ilgi gösterir ve onu olgunlaştırmayı amaç edinir.<sup>38</sup> Bu iki âlem arasındaki farklılığı o, bilim ile sanat arasındaki farka dikkat çekerek açıklamaya çalışmaktadır.

İzzetbegoviç'e göre maddî âlemin temsilcisi bilim ile manevî âlemin temsilcisi olarak sanat iki ayrı hakikatin peşindedir. Bu bağlamda o, Newton'u mekanik uzayın sözcüsü ve Shakespeare'i ise insan hakkında her şeyi bilen bir şair olarak görmektedir. Bilimin, bütün insanlığın katkılarıyla geliştiğinden dolayı hem tarihi vardır hem de birikimsel bir yapıdadır. Buna karşın sanat, tek bir bireyin özgün etkinliğidir ve bundan dolayı da tarihi ve birikimsel bir yapısı yoktur. Bir başka deyişle bilim, âlemin sırlarını çözmeye ve bu çözüme göre teknoloji kurup seri üretimi amaçlamışken sanat maddî âlemin koşullarına karşı çıkışı ve bir başka âlem yani manevî âlem inşa etmeyi temsil etmektedir.<sup>39</sup> Böylece İzzetbegoviç, maddî ile manevî olanın yani bilimle sanatın birbirlerine zıt olduğuna işaret etmekte ve bir aydın olarak manevî olanın peşine düşmektedir.

İzzetbegoviç insanlık tarihini göz önüne alarak sanat, ahlâk ve din arasında kopmaz bir ilişki bulunduğunu söylemektedir. Ona göre din; sanat ahlâk ve hukukun temelidir. Bir başka deyişle, Tanrı yoksa din de olmak üzere manevî alanın kurulması mümkün değildir.<sup>40</sup> Aliya'nın bu yaklaşımının temelinde insan anlayışı bulunduğu söylenebilir. Ona göre insan, maddi âleme daha çok eğilim göstermekte ve din, sanat, hukuk ve ahlâk bu eğilimi dengelemekle yükümlüdür. Bu bağlamda o, Hz. Musa'nın on emrinden sekizinin bir yasağı dile getirdiğine dikkat çekmektedir. Ona göre maddi âleme yönelik içgüdülerinin sınırlandırıp manevî âleme kanatlarını açabilmesi için insanın yegâne aracı

<sup>38</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 123-124.

<sup>39</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 125-128; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 176, 186, 251.

<sup>40</sup> İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 63.

özgürlüğüdür.<sup>41</sup> Böylece İzzetbegoviç'in özgürlüğü; -günümüzde daha çok kabul gördüğü gibi- iradenin 'sorgulanamaz' tercihi olarak değil, tam tersine bir insanı, maddi şartların esiri olmaktan 'kurtarma' tercihi olarak kavradığı anlaşılmaktadır. Bu kavrayış onun sanat, ahlâk, din ve hukuka bakışını derinden etkilemiş gözükmektedir.

İzzetbegoviç sanatı; 'dinin çocuğu' deyişiyile nitelendirmekte ve sanatın, hem dinden doğduğunu hem de din sayesinde yaşadığını ifade etmektedir. Tarih, sanatın dinden doğduğunun kanıtını vermektedir. Ona göre kadim Mısır'da ve Grekler'de tiyatro ve şenlik yerlerinin, tapınakların hemen yakınlarında kurulmuş olması; resim, heykel ve şiir gibi sanatsal etkinliklerin dinî ibadetlerde kullanılması sanatın, dinden doğduğunu açıkça göstermektedir.<sup>42</sup> Öte yandan o, sanatın ancak dinden beslendiği sürece gelişebileceğini de ileri sürmekte ve bunu da Rus edebiyatı üzerinden kanıtlamaya çalışmaktadır. İzzetbegoviç'e göre Ortodoks Rus Çarlığı'nda dünya çapında Rus edebiyatçıları yetişmişken ateizmi önceleyen Sovyetler Birliği döneminde Rus edebiyatı büyük bir sessizliğe bürünmüştür. Böylece İzzetbegoviç, dinin sanatı beslerken, aynı oranda dinsizliğin de sanatı körelttiğini ileri sürmüştür.<sup>43</sup> Onun benzer bir yaklaşımı ahlâk meselesinde de sürdürdüğü görülmektedir.

İzzetbegoviç'e göre din, ahlâkın temelidir ve bundan dolayı hem ateizm hem de sekülerlik bir ahlâk sistemi inşa edemez. Bu hususta onun, iki âlem anlayışına dayandığı görülmektedir. Ona göre ateizm ve sekülerlik; maddî âlemin, din ve ahlâk ise manevî âlemin unsurlarıdır; ilki, ikincisinin kurucusu olamaz.<sup>44</sup> Öte yandan o, bir gerçeklik olarak atesit veya seküler toplumlarda hiçbir şekilde ahlâkın bulunmadığını da ileri sürmemektedir. İzzetbegoviç'e göre bu toplumlar, gerçekte dinî ahlâkı taklit etmek ve bezen de yeniden türetmek yoluyla bir ahlâkî sisteme sahip olmaktadır. Bu bağlamda o, Fransa'daki seküler ahlâkın

<sup>41</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 176-177.

<sup>42</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 130-132; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 177, 180, 182.

<sup>43</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 138-139. Aliya İzzetbegoviç'in sanat anlayışı hakkında bir değerlendirme için ayrıca bkz. Faruk Karaarslan, "Aliya İzzetbegoviç'te Sanat, Dram ve Ütopya" (*Aliya İzzetbegoviç* içinde), Pınar Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2015, s. 129-134.

<sup>44</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 176, 192.

öğretildiği ders kitaplarındaki içeriğin, Kilise okullarında öğretilen ilmi hallerden devşirildiğini söylemektedir.<sup>45</sup> İzzetbegoviç'in bu yaklaşımı, aynı zamanda toplumların ahlâkî çarpıklığı açıklamasına da imkân sağlamaktadır. Buna göre özgürlüklerini 'doğru biçimde' kullanan seküler ve ateist kişilerin -dini ahlâkî taklit etmeleri- hasebiyle 'iyi ahlâklî'; buna karşın özgürlüklerini 'yanlış biçimde' kullanan dindar kişilerin 'kötü ahlâklî' insanlar olması mümkündür.<sup>46</sup> Böylece Aliya, teorik olarak ateizm ve sekülerliğin ahlâk kuramayacağını iddia etse de, pratik olarak ahlâklî insanlar yetiştirebileceklerini kabul etmiştir. İzzetbegoviç, din meselesini de insanın özgürlüğünü 'yanlış' veya 'farklı' biçimde kullanması çerçevesinde ele almış gözükmektedir.

İzzetbegoviç'in düşüncesinde insanın dolayısıyla dinin, merkezi bir konumu bulunur. O, hayatın anlamını arayan insan bağlamında, ilahî hitaba muhatap olan ile bu hitaptan bî-haber olan insan arasında karşılaştırılmayacak kadar önemli bir farkın bulunduğu dikkat çeker. Zira ilahî hitabın kendisine ulaştığı insan, kendi varoluş gayesini gereğince kavrayabilmekte ve hayatını bu kavrayışa göre şekillendirebilmektedir. İslâm'a gönülden bağlı olan Aliya için İslâm, insanın anlam arayışını en doğru biçimde açıklayan yegâne dindir. Bundan dolayı müslümanların hayatın anlamını aramaktan çok 'verili' anlamı hassasiyetle korumaları gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>47</sup> Bu bağlamda o, 'inen' ile 'uygulanan' vahiy arasında bir ayrıma gitmektedir.

İzzetbegoviç, Allah'tan gelen vahyin hakikatinden asla kuşku duyulamayacağını, bununla birlikte insanın, bu vahyi anlama hususunda 'hatalı' veya 'farklı' bir tutum gösterebileceğini ifade etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç, bu iki durumu birbirinden ayırmakta; ilkinin yanlış ve ikincisini olağan kabul etmektedir. Ona göre yanlış olan 'hatalı' anlama, müslüman bilincindeki bir sapmadan doğmaktadır. Bu hususu, bizzat kendi hayat tecrübesiyle açıklamaya girişir. İzzetbegoviç, çağdaş dünyanın ulaştığı insanlık düzeyi adına İslâm'ın kısas ilkesinin çağdışı

<sup>45</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 181.

<sup>46</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 180-181, 191-196.

<sup>47</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 44; *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 302-303; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 249.

kaldığı şeklindeki iddialar karşısında kendisinin bir süre tereddüt geçirdiğini açık yüreklilikle itiraf etmektedir. Ancak, ellili yaşların sonlarında yani olgunlaşma döneminde yeniden hapse giren ve mahkûmlarla daha yakından irtibat kuran İzzetbegoviç, kısas gibi dinî yasanın hikmetini kavradığını ifade etmiştir. Suça mağdur taraf açısından yaklaşıldığında kısas, aşırı bir ceza değil, adaletin yansması olarak görülebilmektedir.<sup>48</sup> Bu tecrübe İzzetbegoviç'e hem kendi bilinç sapmasının hem de 'çağdaşlık/modernlik' ideolojisinin farkında olmasını sağlamış gözükmektedir.

İzzetbegoviç, 'çağdaşlık/modernlik' kavramının, günümüz dünyasında bir 'değer' olarak dayatıldığına dikkat çekmektedir. Buna göre modernlik; bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi göz önüne alarak günümüz insanlık düzeyinin, tarihteki en yüksek düzey olarak anlaşılmaktadır. Oysa modernlik, yalnızca bir zaman dilimini göstermekte olup bu kavramın 'iyi ya da kötü' gibi bir değer gösteremeyeceğini vurgular. Böylece o, kısas örneğinde İslâm'ın temel ilkelerinin çağdışı olduğu iddiasının objektif ölçütlere dayanmayan ideolojik nitelikli yargılar olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre İslâm'ın 'çağdaş/modern' olup-olmadığının ölçütü, bir 'zaman' sorunu değil çağın meselelerini çözüm getirip-getiremediği hususudur.<sup>49</sup> Böylece İzzetbegoviç, İslâm'ı müslümanların geri kalmalarının müsebbibi olarak gösteren iftiralar karşısında bilincin uyanık tutulmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Bu vurguyu daima göz önünde bulundurarak o, 'inen' vahyin, hayata geçirilirken 'farklı' uygulamalara imkân tanıdığına işaret etmektedir.

Aliya İzzetbegoviç, gönülden iman etmiş müslüman birey veya toplumun, bilincini dış etkilere karşı korumuş olmak ve aklını kullanmak suretiyle, toplumsal şartların değişmesine bağlı olarak 'inen' vahyin, doğru ve haklı biçimde 'farklı' biçimde uygulanabileceğini mümkün görmektedir.<sup>50</sup> Böylece o, İslâm'ın değişmez sabiteleri ile toplumsal değişim arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu; bundan dolayı da İslâm'a gönülden bağlı toplumların birbirlerinden bir ölçüde 'farklı'

<sup>48</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, s. 311-314; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 73-75, 164-165.

<sup>49</sup> Aliya İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Ademi, 3. Basım, İstanbul 2010, s. 101-102, 105.

<sup>50</sup> İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 41; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 45.

anlayışlar geliştirebileceklerini söylemektedir. Bu bağlamda o, son yüzyılda İslâm'a yöneltilen eleştiriler arasında yer alan kadın meselesini tahlil etmektedir.

Aliya İzzetbegoviç, genel bir ilke olarak İslâm'ın cinsiyet ayrımı yapmadığını, hem kadını hem de erkeği, insan' olarak kabul ettiğini belirtir. Nitekim İslâm'ın inanç ilkeleri ve ibadetlerinden sorumlu olma hususunda kadın ya da erkek olmak arasında bir fark bulunmaz. Öte yandan, İslâm'ın farklı tarih ve coğrafyalarda yaşamış veya yaşamakta olan müslümanlarca, kadın meselesinde olduğu gibi İslâm'ın farklı yorumlandığını da belirtir. Sözelimi bazı İslâm ülkelerinde kadının camiye gitmesine bile izin verilmezken Pakistan'da Fatima Cinnah, devlet başkanlığına aday olabilmektedir.<sup>51</sup> İzzetbegoviç, İslâm'ın genel ilkelerinden hareketle böylesi farklı uygulamalardan hangisinin daha uygun olduğunun tespit edilebileceğini ifade eder.

İzzetbegoviç, İslâm'ı, kadını eve hapseden ve onu toplumdan soyutlayan bir din olarak görmemektedir. Bununla birlikte o, -yukarıda değinildiği gibi- her meselenin İslâmî bir bilinçle değerlendirilmesi gerektiğinin farkındadır. Kadının toplumsal etkinliklere katılma biçiminin İslâm'ın özüne uygun olarak anlaşılması hususunu vurgular. Bu bağlamda o, modern dönemlerde kadının iş hayatına katılmasının gerçek sebebinin, ekonominin ucuz iş gücüne duyduğu iştah olduğunu; ancak insanlığın geliştiği propagandasıyla bu gerçeğin üstünün örtüldüğünü ifade etmektedir.<sup>52</sup> İzzetbegoviç'in, modernistler gibi kapitalist ekonominin iştahına uygun düşecek biçimde veya tutucular gibi kadını toplumdan dışlar şekilde bir İslâm yorumunu benimsemeyeceği açıktır. Ancak o, kadının eve kapatılmasını da İslâm'ın makul yorumu olarak kabul etmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki birinci yorum İslâm modernistleri ve ikinci yorum ise İslâm tutucuları tarafından benimsenmeye daha uygundur. Yenilikçi bir İslâm düşünürü olarak o, kadının toplum hayatına aktif bir şekilde katılması meselesine farklı bir açıdan yaklaşmaktadır.

Ekonominin ucuz işgücü ihtiyacıyla kadının, evinden iş hayatına sürüklendiğini belirten İzzetbegoviç, bu olgunun feminizm gibi güya

<sup>51</sup> İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 40-41, 44-45, 77-79.

<sup>52</sup> İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 46-47, 53-55.

kadın haklarını savunan akımlar tarafından gizlendiğine dikkat çeker. Ona göre bu olgunun ‘ezikliği’ altında kalan modernistler, İslâm toplumlarında kadın haklarını ilerletmek adına kadının iş hayatına atılmasını teşvik etmektedirler. Kadını iş hayatına atan gerçek sebebin ne olduğunun anlaşılması için İzzetbegoviç, kapitalist ekonomilerde anneliğin nasıl anlaşıldığına dikkat çeker. Kapitalist toplumlar, çocuk doğurmayı ve büyütmeyi, ekonomik bir ‘değer’ olarak görmezler, tam aksine ekonomik verimliliği düşüren bir iş kazası gibi kabul ederler. Bu türden gerekçelerle, annelik bir iş olarak görülmez ve onlara ‘emeklilik’ gibi bir hak verilmez. İzzetbegoviç’e göre bu yaklaşım, ekonominin kendi açısından bile tutarsızdır. Zira annelik, toplumun yalnızca manevî değerlerinin değil ama aynı zamanda maddî sürekliliğinin sürdürülmesi ve ekonomik geleceğinin teminat altına alınması hususunda çok önemlidir. Buna göre evli bir kadın, iki-üç çocuklu bir anne olmadıkça toplumun iş gücünü koruması mümkün değildir. Bu gerçeği göz önüne alarak İslâm’ın anneliği önemseydiğini, cenneti onun ayaklarının altına serdiğini belirten<sup>53</sup> İzzetbegoviç, kapitalist ekonominin kadını sadece ucuz iş gücü ihtiyacı sebebiyle toplumsal hayata atılmasını kabul etmez. Öte yandan o, tutucular gibi kadının eve kapatılıp toplumsal hayattan dışlanmasını da onaylamaz. Yenilikçi bir müslüman olarak o, anne olan kadının İslâm’ın genel ilkeleri çerçevesinde bilim, sanat ve iş dünyasında yer alabileceğini hatta alması gerektiğini ifade eder.<sup>54</sup> Öyle anlaşılıyor ki Aliya, modern dünyanın dayatmalarına baş eğmeksizin Müslümanların, İslâm’ın özünden kalkarak kendi kararlarını vermeleri gerektiğini savunmaktadır. İslâm dünyasında erkeğin çok eşliliği meselesini tam da bu bakış açısıyla ele aldığı görülür.

İslâm’ın erkek-kadın ayrımı yapmayan ve bütün insanlığa hitap eden bir din olmasını göz önüne alarak İzzetbegoviç, erkeğin çok eşliliğinin İslâm’ın genel-geçer bir emri olmadığını iddia eder. Ona göre İslâm, savaş gibi olağan-dışı toplumsal şartlar sebebiyle erkeğin çok eşli evliliğine izin vermiştir. Bu şartlar ortadan kalktığında ve hayat olağan akışına kavuştuğunda bu iznin de ortadan kalkması gerekir. Çok eşliliğe izin verirken ‘adalete’ yaptığı vurgu Kur’ân’ın tek-eşliliği, insanın doğasına daha uygun olarak gördüğünün işaretidir. İzzetbegoviç, İslâm âlimlerin

<sup>53</sup> İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 46, 48-52; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 85, 138, 143.

<sup>54</sup> İzzetbegoviç, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 31, 53.

bu hususta bir içtihat yapmak ve fetvâ vermek suretiyle çok eşliliğe verilen izni askıya alabileceklerini belirtir. Pakistan, Mısır ve İran'daki mahkemelerin erkeğin çok eşliliğine dair ağır koşullar getirmelerini Aliya, erkeğin çok eşliliğinin azaltılması girişimi olarak değerlendirmektedir.<sup>55</sup> Öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç, tutucular gibi erkeğin çok eşliliğini kıyamete kadar geçerliliğini koruyan dinî bir emir/izin gibi algılamamaktadır. Öte yandan modernistler gibi feminizm veya başka modern akımların güdümünde kalıp İslâm'ı çağdaştırma adına İslâm'ın erkeğe tek eşliliği emrettiğini de ileri sürmez. Yenilikçi bir müslüman olarak İzzetbegoviç, İslâm'ın temel ilkeleri ile toplumsal değişim gerilimini müslümanca çözüm getirmenin peşinde koşmaktadır. Bu yaklaşımı İzzetbegoviç, siyasete dair konularda da izlemiş gözükmektedir.

### 5c) İzzetbegoviç Yenilikçiliğinin Dinsel-Siyasal Boyutu:

Krallık döneminde doğan, hayatının önemli bir kısmını sosyalist rejim altında geçiren ve olgunluk döneminde bağımsız Bosna-Hersek'in doğuşuna önderlik eden İzzetbegoviç'in siyasi görüşleri, çağdaş İslâm siyaset anlayışı bakımından oldukça önemlidir. Zira sosyalist rejim döneminde Aliya, aydın kimliğiyle kitaplar kaleme almışken Bosna-Hersek'in özgürlük savaşı ve kuruluşuna, hem bir yazar hem de en ön saftaki siyasi aktör olarak katılmıştır. Nitekim o, yayınlanan ilk eseri *İslâm Deklarasyonu*'ndan son eseri *Çağa Tanıklığım*'a kadar siyasi konuları tahlil etmiştir. Bu nedenle onun İslâm Birliği gibi genel, İslâm ile demokrasi ve Bosna-Hersek Cumhuriyeti gibi sınırları daha belli siyasi görüşlerinde tutarlılık ve sürekliliğin olup olmadığını tahlil etmek mümkündür.

3.Mart.1924'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kendi uhdesine alarak hilafet kurumunu lağvetmesinden sonra İslâm dünyasında hilafetle ilgili tartışmalar teorik siyaset düzlemde sürekliliğini korumuştur. İzzetbegoviç'in konuyla ilgili tartışmalara siyasi olgular üzerinden yaklaştığı ve buradan hareketle daha uygulanabilir projeler üretmeye çalıştığı söylenebilir. Bu bağlamda o, yirmici yüzyıldaki İslâm ülkelerinin durumlarına ve uluslar arası siyasi yapılara ilgisini yöneltmiştir.

<sup>55</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 64-65; *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 57-59.



Yirminci yüzyıl boyunca İslâm ülkelerinin pek çoğu ya Batılı sömürge ülkeleri ya da onların arkalarında bıraktığı modernistler tarafından yönetildiği için bir tespihin taneleri gibi dağılmış ve birbirlerinin dertlerini umursamamışlardır. Nitekim Filistin, Kırım, Doğu Türkistan, Keşmir ve Etiyopya gibi bazı İslâm topluluk ve ülkelerinin karşılaştıkları ölümcül sorunlar, diğer İslâm ülkeleri tarafından ya görmezlikten gelinmiş ya da sonuç vermeyen basit kınamalarla geçiştirilmiştir.<sup>56</sup> İslâm ülkelerindeki bu vurdumduymazlığın temel nedeni, yönetimlerin başında Batılı değerlerle yetiştirilen ve bundan dolayı İslâm'a yabancılaşmış modernist müslümanların bulunmasıdır. Bu yöneticilerin Beyrut'taki Aziz Üniversitesi ve Lübnan'daki Amerikan Üniversitesi gibi sömürgeci zihniyetin etkin olduğu eğitim kurumlarından mezun olduklarını belirten<sup>57</sup> İzzetbegoviç, bu yöneticilerin milliyetçilik akımı vasıtasıyla İslâm ülkeleri arasındaki bağın kopartıldığına dikkat çekmektedir.

İzzetbegoviç'e göre İslâm birliği ideali ne kadar yerli ise İslâm ülkelerinde modernistlerin benimsediği milliyetçilik o denli Batılı ve sömürgeci, kısacası yabancıdır. Bu iddiasını temellendirmek üzere o, Müslüman-Arap modernistlerin, eğitim dili olarak sömürgecilerin dilini tercih edip Arapçaya ikincil düzeyde yer vermelerine dikkat çekmektedir. Gerçek milliyetçilerin anadillerine ilgi göstermesi gerekirken modernist-Arap yöneticilerin Arapçadan uzaklaşmalarının tek tutarlı açıklaması, bu dilin onların anladığı tarzda milliyetçiliği değil İslâm birliği idealini beslediğinin farkında olmalarıdır.<sup>58</sup> Böylece İzzetbegoviç, İslâm ülkelerinde bu tür milliyetçiliği, sömürgecilerin truva atı ve İslâm birliği idealinin anti-tezi olarak görmektedir. Bununla birlikte o, bir milletin dinini, dilini, gelenek ve göreneklerini koruyan; başka milletlere kin ve nefret duymayan; bundan dolayı da İslâm ile uyuşan yerli milliyetçiliğe de saygı duyar. Böylece İzzetbegoviç'in sömürgeci milliyetçilikten yerli milliyetçiliğe geçişi, İslâm Birliği idealinin ilk aşaması olarak gördüğü söylenebilir. Müslümanların kendi yurtlarında namaz kılarak yöneldikleri Kâbe ile hac ibadeti için davet edildikleri Mekke'nin sembolik anlamı,

---

<sup>56</sup> İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, çev. Belirsiz, Fide Yayınları, İstanbul 2007, s. 227; *Konuşmalar*, Klasik Yayınları, çev. F. Altun- R. Ahmetoğlu, 15. Basım, İstanbul 2011, s. 137.

<sup>57</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 84-85.

<sup>58</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 83-85.

İzzetbegoviç'e göre yerli milliyetçilik ile İslâm Birliği idealinin birbirini beslemesi ve pekiştirmesidir.<sup>59</sup> Öyle anlaşılıyor ki İzzetbegoviç, Kâbe ve hac ibadetini, yirminci yüzyılda bağımsız İslâm ülkeleri ile İslâm Birliği arasında bağ kurmanın bir sembolü olarak görmektedir.

İzzetbegoviç, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası kurumların hızlı bir biçimde inşa edilmelerini göz önünde bulundurmaktadır. Tüm bağımsız ülkeleri toplayan Birleşmiş Milletler'in yanı sıra askeri olarak Nato ve Varşova Paktı, ekonomik olarak Avrupa Ekonomik Topluluğu (günümüzdeki adıyla Avrupa Birliği), İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ardı ardına kurulmuş; ülkeler kendi bağımsızlıklarını korumakla birlikte bu uluslararası kurumlara katılmakla bir güç birliği oluşturmuşlardır. İzzetbegoviç, bu real-politik tavrın İslâm ülkeleri tarafından da sürdürülüp tıpkı Avrupa Topluluğu gibi İslâm Birliğinin kurulabileceğini bir imkân olarak görmektedir. Ancak böylesi bir uluslararası kuruluş, hem Kudüs gibi müslümanların hem de tüm dünyanın paylaştığı sorunların çözümüne katkı sağlayacak düşünsel ve siyasal bir güç sağlayacaktır. İzzetbegoviç, İslâm Birliğinin kurulmasını öyle gerçekçi görmektedir ki Türklerin, Farsların, Arapların ve Pakistanlıların tecrübelerinin, uluslararası çatı bir kurum inşa etmeye yeterli olacağını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Aliya'nın bu ideali, İslâm toplum veya ülkelerinde yaşanan tüm sorunların çözümünün merkezinde yer almaktadır. Bu bakış açısından hareketle o, Yugoslavya'da azınlık olarak yaşayan müslümanların korunması veya Bosna-Hersek gibi bir İslâm ülkesinin bağımsızlığının tanınması gibi pratik siyasi sorunlar ile İslâm ve demokrasi arasındaki ilişki gibi teorik siyasi sorunları tahlil etmektedir.

Sosyalist Yugoslavya Federasyonu içinde müslüman halk, bir azınlık olarak yaşamıştır. İzzetbegoviç'in dünyanın hangi bölgesinde bulunursa bulunsun, azınlık müslümanlarının siyasi geleceklerine yönelik olarak biri savaşçıl ve diğeri barışçıl iki ayrı yaklaşım dile getirmiştir. İlk yaklaşımın anahtar kavramları, darbe ve devrimdir. Ona göre İslâmî olmayan bir yönetim altında yaşayan müslüman azınlık, yeterli toplumsal

<sup>59</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 82-83, 85; *Tarihe Tanıklığım*, s. 550-551.

<sup>60</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 54-55, 85-88; *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, s. 97.

ve siyasal güce kavuştuğunda bir devrim ile yönetimi ele geçirmelidir. Böylesi bir erke ulaştığı halde devrim yapmaktan kaçınmak, birbirinden kötü iki sonuca yol açacaktır. Bunlardan ilki, sözü edilen devletin yaşamasını sağlamak, ikincisi ise uzun vadede böylesi bir devletin müslüman azınlığı baskı altına alması, önderlerinin şehit edilmesi tehlikesine imkân vermektir. Öte yandan o, darbenin devrimden tamamıyla farklı olduğunu vurgulayarak, müslüman azınlıkların darbe girişimlerine kesin bir dille karşı çıkar.

İzzetbegoviç'e göre devrimin, yıkıcı ve yapıcı olmak üzere iki yüzü bulunmaktadır. Oysa darbenin tek bir yüzü vardır; o da yıkmaktır. Zira darbe, müslüman azınlığın güçlü olmadığı yapabileceği bir kalkışmadır ve gücü, ancak yıkmaya yeterlidir. Buna karşın devrim, yıkılan yerine yeni bir şey kurar. İslâmî nitelikli devrimin amacı, sömürgeci ya da yabancılaşmış rejimi yıkıp yerine İslâmî bir düzen kurmaktır. Buna karşın darbeler, rejimleri değil sadece yöneticilerini değiştirmekle sınırlı kalmaktadır. İzzetbegoviç, siyasî bir ihtirasın peşinde değil, İslâmî bir düzenin kurulmasının derdini duymaktadır.<sup>61</sup> Böyle bir düzen kurulamayacaksa İzzetbegoviç'e göre müslüman azınlığın darbeden uzak kalıp barışçıl yöntemleri kullanması gerekmektedir.

Barışçıl bakış bağlamında İzzetbegoviç, İslâmî anlayışla kurgulanmayan devletlerde yaşayan müslüman azınlığın, başta dini özgürlükler olmak üzere yurttaşlık haklarını elde etmek çaba harcaması gerektiğini belirtmektedir. Bu hakların tanınması durumunda azınlığa düşen görev ise o devletin yasalarına uymaktır. Bu vatandaşlık sözleşmesinin, ona göre tek istisnası vardır: İslâm dışı bir rejimle yönetilen devletin, bir İslâm devletiyle savaşa girdiğinde, bu devletin müslüman yurttaşlarının askere alınmamasıdır.<sup>62</sup> İzzetbegoviç'in bir aydın olarak yayınladığı ilk eser *İslâm Deklarasyonu*'nda dile getirdiği bu özgürlükçü görüşler, onun İslâm ile ileri demokrasi arasında kuracağı ilişkinin oldukça erken dönemde filizlenmiş olduğunun işareti olarak görülebilir. Öte yandan İzzetbegoviç, müslüman azınlıkların geleceği için ya devrimi ya da sade bir vatandaş olma olasılıklarını öngörmüştür. Oysa tarih, hem kendisini hem de halkını başka bir seçenекle, savaşla karşılaştırmıştır.

<sup>61</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 65, 75-76.

<sup>62</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 65-66.

Yirminci yüzyılın son on yıllık diliminde ve Avrupa'nın göbeğinde soykırım derecesinde katliamların görüldüğü Bosna-Hersek'in bağımsızlık savaşında İzzetbegoviç, 'Büyük Allah'a yemin ederiz ki köle olmayacağız'<sup>63</sup> deyişi, yalnızca halkının değil tüm müslümanların ve insanlığın vicdanının sesi olmuştur. Bu bağlamda o, Bosna-Hersek savaşının, tıpkı Filistin meselesinde olduğu gibi Müslümanların vicdanlarını sızlattığına ve birlik olma duygusunu canlandırdığına dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Bu savaşın taze acılarına karşın İzzetbegoviç, bir aydınken müslüman azınlıklar için talep ettiği hakları, bir Cumhurbaşkanı olarak diğer azınlıklar için de talep etmeyi sürdürmüştür.

İzzetbegoviç, eski Yugoslavya Federasyonunda yer alan Sırbistan ve Hırvatistan'ın ulusal devletler olmasını normal görür. Çünkü bu iki devletin halkı, büyük ölçüde homojen bir yapı göstermektedir. Sırbistan'ın halkının çoğu Sırp'lardan ve Hırvatistan'ın halkının çoğu ise Hırvatlardan oluşmaktadır. Müslüman Boşnaklar kadar, Ortodoks Sırp'lar ve Katolik Hırvatlardan meydana geldiğinden dolayı Bosna-Hersek'in - tıpkı tarihte olduğu gibi- çok-uluslu, çok dinli ve çok kültürlü bir devlet olarak kurulabileceğini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Ona göre Bosna-Hersek, Avrupalı bir demokratik cumhuriyet olarak yaşadığı takdirde, Osmanlı Devleti'nin çekilmesinden sonra Müslüman azınlığa yönelik -yoğunluğu değişmekle birlikte asla kesilmeyen- soykırımların önü alınabilecektir.<sup>66</sup> Böylece o, İslâm ile demokrasi arasında uyumun kurulduğu bir siyaset felsefesi anlayışını temellendirmeye çalışır.

Aliya İzzetbegoviç, Kur'ân-ı Kerim'in bir ırkı, diğerinden üstün kılmadığını, her bireye dinini seçme hakkını tanıdığını<sup>67</sup> belirtmekte ve bu ilkelerin demokrasinin temeli olan özgürlükle uyuştuğunu iddia

<sup>63</sup> İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, s. 38.

<sup>64</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 72-73, 223, 252; *Köle Olmayacağız*, s. 137, 190-191.

<sup>65</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 183; *Tarihe Tanıklığım*, s. 92, 120, 147; *Köle Olmayacağız*, s. 48, 53-54, 59-60, 79-80.

<sup>66</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 34, 76; *Köle Olmayacağız*, s. 130, 139-140.

<sup>67</sup> el-Bakara (2)/256: "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa kopmayan sağlam kulpa yapılmıştır. Allah işitir ve bilir."

etmektedir.<sup>68</sup> Nitekim o, İslâm'ın özünü kavrayan sahabe döneminde ilk dört halifenin demokratik bir araç olan seçimle işbaşına geldiğine dikkat çeker. Ona göre tarihi süreçte hilafetin, aile mirasına dönüşmesi İslâm'ın özgün yolundan sapılması anlamına gelmektedir. Ayrıca o, Abese suresinde Allah'ın Hz. Muhammed'i uyarmasını<sup>69</sup> siyaset diline aktarmakta ve İslâm'ın siyaset kuramında 'tek adam' anlayışına karşı çıktığını ifade etmektedir.<sup>70</sup> Dinî referanstan yola çıkarak İzzetbegoviç, demokrasi ile tiranlık zıtlığı çerçevesinde çağdaş İslâm siyaset felsefesine dair yaklaşımını açıklamaktadır.

İzzetbegoviç, yukarıda da değinildiği gibi, insan olmakla ahlâklı olmak arasında kopmaz bir ilişki kurmaktadır. Bir başka deyişle, insanın özgür iradesinin ve buna dayanan ahlâk sisteminin bulunmadığı bir yerde insanlığı aramak boşunadır. Böylece İzzetbegoviç, özgürlüğün olmadığı bir yerde önce ahlâkın sonra da insanlığın ortadan kalkacağını söylemekte ve tiranlık ile demokrasiyi bu bakış açısından değerlendirmektedir. Ona göre diktatörlük, yurttaşlarının özgürlüğünü olağan-üstü sınırlandıran bir siyasal rejimdir. Böylesi rejimlerde yaşayanlar, özgürce bir seçim yapamadıklarından dolayı, ahlâksızlığa itilmişlerdir. Ayrıca o, özgürlük yoksunluğunun yalnızca ahlâkla yani bireylerin sosyal davranışlarıyla sınırlı kalmayacağını, aynı zamanda ekonomik sonuçlara da yol açtığına dikkat çekmektedir. Buna göre özgürlük alanı daraltılan ve belli bir ideolojik çerçeveye sıkıştırılan yurttaşların üretim yetenekleri kaybolmakta ve ekonomik verimleri düşmektedir. Bu bağlamda o, demir perde ülkelerinde, özellikle de bunların lokomotif ülkesi olan -dönemin-Sovyetler Birliği'nde görülen ekonomik verimsizliği örnek olarak vermektedir. Bu nedenle İzzetbegoviç, 'tek adamın' kendisinin iyi bile

---

<sup>68</sup> Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, "Doğu Batı Ortaçağ ve Modernlik Arasında Çokkültürlülük", (*Balkanlarda İslâm* içinde), ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Tika Yayınları, C. I, Ankara 2016, s. 238, 248.

<sup>69</sup> Abese 80/1-10: "(Peygamber), yüzünü ekşitti ve geri döndü. Âmânın kendisine gelmesinden ötürü. Belki o temizlenecek. Yahut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek. Kendini (sana) muhtaç görmeyene gelince, Sen ona yöneliyorsun, Oysaki onun temizlenip arınmasından sen sorumlu değilsin. Fakat koşarak sana gelen, Ve (Allah'tan) korkarak gelenle, 10. Sen onunla ilgilenmiyorsun."

<sup>70</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 57-58, 60.

olsa rejim olarak tiranlığı, ahlâksız bir rejim olarak görmektedir.<sup>71</sup> Buna karşın İzzetbegoviç demokrasiyi, ilkesel olarak ahlâklı bir rejim olarak kabul etmektedir.

Aliya İzzetbegoviç'e göre demokrasi, özgürlük alanını olabildiğince geniş tuttuğundan dolayı insanın, kendini kurmasına izin veren bir siyasal rejimdir. Dinen yasak olan birtakım eylemlere hukuken izin vermiş olsa bile, insana seçme özgürlüğü vermiş olmasından dolayı demokrasi, İzzetbegoviç'in gözünde ahlâklı bir rejimdir. Ayrıca o, demokrasinin insanın özgürlük alanını genişletmesinin ekonomik alana da yansıtacağını ve ülkenin refahını yükselteceğini ileri sürmekte ve bu bağlamda Amerika Birleşik Devletleri'ni örnek olarak göstermektedir.<sup>72</sup> Siyasal rejimler olarak tiranlık ile demokrasi arasında kurduğu bu zıtlık ilişkisine dayanarak o, İslâm ile tiranlığın birbiriyle ters düşeceğini fakat İslâm'ın demokrasiyle uyuşabileceğini ileri sürmekte ve bu uzlaşının temel ilkelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Aliya İzzetbegoviç'i, siyaset felsefesi açısından İslâm demokrasisi anlayışının bir kuramcısı olarak görmek mümkündür.<sup>73</sup> Toplum içinde yaşamının bir sonucu olarak özgürlüğün dolayısıyla demokrasinin, bireyin istediği her şeyi sınırsızca yapması olarak anlaşılamayacağı açıktır. Bu genel ilke çerçevesinde İzzetbegoviç'in İslâm demokrasisi anlayışını 'haklar ve sorumluluklar' çerçevesinde şekillendirdiği görülmektedir. Onun zihninde, İslâm demokrasisi rejiminde yaşayan vatandaşlarının çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu ve bunların da İslâm'ın inanç ilkelerine göre hayatlarını şekillendirmeyi istedikleri biçiminde bir ön-kabulün olduğu anlaşılmaktadır.<sup>74</sup> Böylece o, yalnızca zihinlerde tasavvur edilen 'mutlak' demokrasiye, 'İslâm' gömleği giydirmek suretiyle tarih sahnesine davet etmektedir. Buna göre İslâm demokrasisinde alkol, kumar ve zina gibi İslâm ahlâk anlayışına aykırı olan hususların teşvik

<sup>71</sup> Recep Şentürk, "Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Bir Toplum ve Dünya Düzeni", (*Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* içinde), Bağcılar Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 131-133.

<sup>72</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 546.

<sup>73</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 545.

<sup>74</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 61.

edilmesinin ve kullanılmasının yasaklanmasını olağan görmekte;<sup>75</sup> bununla birlikte bu demokrasinin asık suratlı otoriter bir yönetim olmayacağını belirtmektedir.<sup>76</sup> Öyle anlaşılıyor ki İslâm demokrasisinin ‘asık suratlı’ olmamasının temelinde toplumun homojen olması olgusu yatmaktadır. İzzetbegoviç, İslâm toplumunun azınlıkları gayr-i müslimlerin konumlarını ele alırken İslâm demokrasisinin, demokratik yanı kendini daha çok göstermektedir.

İzzetbegoviç, çoğunluğunu oluşturmadıkları bir toplumda Müslümanların kuracağı iktidarın, zorbalıya dönüşebileceği uyarısını yapmaktadır. Bu noktada o, bir rejime demokrasi rengini veren hususun, azınlıkta kalanlara tanınan haklar olduğuna dikkat çekmekte;<sup>77</sup> azınlık haklarını önceleyen demokrasi anlayışını, dinsel bir temele dayandırmaya çalışmaktadır. Buna göre Tanrı, insanları tek bir ulustan ve tek bir dine bağlı olarak yaratmamıştır. Bu olgu göz önüne alındığında insanlara düşen görev, insanların birbirine zarar vermediği, karşılıklı saygının ve hoşgörünün hâkim olduğu bir siyasal rejim kurmaktır. Bu bağlamda İzzetbegoviç, hukukun önemini asla yadsınamış, ancak karşılıklı saygı ve hoşgörü olmaksızın da hukukun işe yaramayacağına dikkat çekmiştir. Böylece o, çocuklara dış fırçalamanın öğretilmesi gibi farklı milletlerden ve farklı dinden olan yurttaşların birbirlerine karşılıklı saygı duyma eğitiminin verilmesi gerektiğini; ancak böylesi bir eğitimle, yurttaşların kendilerini güvenlikte hissedeceklerini ifade eder. Öte yandan o, sözünü ettiği yaklaşımı Bosna-Hersek’in tarihi tecrübesiyle de destekler. Zira Bosna-Hersek’te tarihi cami, kilise ve havraların birbirine yakın yerlerde inşa edildiği görülür.<sup>78</sup> İbadethanelerin yakınlığının, farklı dinlere inanan halkın aynı bölgelerde ikamet etmesine ve birlikte yaşama tecrübesini<sup>79</sup>

<sup>75</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 58.

<sup>76</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 60, 61.

<sup>77</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 77, 545; *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 156; *Köle Olmayacağız*, s. 45.

<sup>78</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 48-49; *Tarihe Tanıklığım*, s. 79-80, 546-547.

<sup>79</sup> Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Musa Kazım Arıcan, “Bir Arada Yaşama Felsefesi ve Başkanlar Örneğinde Bir Öneri”, (*Balkanlarda İslâm içinde*), ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Tika Yayınları, C. I, Ankara 2016, s. 419-421; Nizamettin Parlak, “İki Yarımada Yarım Kalmış Bir Serüven: İberya ve Balkan Yarımadaalarında İslâm Varlığı”, (*Balkanlarda İslâm içinde*), ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Tika Yayınları, C. II, Ankara 2016, s. 306-309.

kazanması sonucunu getireceği açıktır. İzzetbegoviç, bu tarihi tecrübeyi yeniden ihya etmeyi amaçlamış ve bundan dolayı din temelli aşırılıklara karşı durmuştur.

Bağımsızlıklarını kazanmak için savaştan Boşnakların, Türkiye'nin yardımıyla 'Balkan Hilafetini' tesis etmek isteyen militanlar olarak tanıtılmak istenmesini İzzetbegoviç, psikolojik savaş stratejisi olarak değerlendirmekte ve bu iddiayı kesin bir dille reddetmektedir.<sup>80</sup> Bir derginin yaptığı mülakatta kendisine, Vahhabî mezhebinden olan veya Taliban'a sempati duyanlar hakkındaki görüşü sorulmuştur. Bu soruya cevap olarak İzzetbegoviç, İslâm anlayışının bu iki gruptan çok farklı olduğunu; ancak demokratik özgürlükler çerçevesinde herkesin kendi görüşünü tercih etme ve bunu savunma hakkının bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup> Ayrıca o, İslâm'a gönülden bağlı olmakla birlikte Boşnak halkının dinde aşırılığa gidilmesinden hoşlanmadığını; çok-kültürlü, çok-uluslu ve çok-dinli olması sebebiyle de Bosna-Hersek'in bir din devleti olarak kurulamayacağını açık bir dille belirtmiştir.<sup>82</sup> Onun bu yaklaşımının temelinde, İslâm demokrasisi anlayışının bulunduğu açıktır. İzzetbegoviç, kimi kulaklara yabancı gelebilecek İslâm demokrasisi tasavvurunu, yine kulakları tırmalayan bir başka tasavvurla yani Avrupalı İslâm deyişiyle açıklamaya çalışmaktadır.

Avrupa'nın İslâm ile karşılaşması biri, Avrupa'da İslâm ve diğeri Avrupalı İslâm olmak üzere iki tasavvur bağlamında değerlendirilebilir. Avrupa'da İslâm deyişi, daha çok İkinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan iki olguya dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, bağımsızlığını henüz kazanmış eski sömürülen ülkelerin müslüman halkının, eski sömürgeci Avrupa ülkesine süreli ya da süresiz olarak göç etmesidir.<sup>83</sup> İkincisi ise

<sup>80</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 174, 225.

<sup>81</sup> İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, s. 536.

<sup>82</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 216; *Tarihe Tanıklığım*, s. 284, 293-294, 526.

<sup>83</sup> Benzer bir değerlendirme için bkz. Tuba Er - Kemal Ataman, "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2, Bursa 2008, s. 751-754. Avrupa'daki İslâm'ın Avrupalı İslâm'a dönüştürülmesi hakkında bir değerlendirme için bkz. Özcan Taşçı, "Euro-İslam (Avrupa İslamı) Karşısında Türkiye" (*Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu* içinde), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 577-580.



savaş sonrasında emek gücü açığını kapatamayan Avrupa'nın, sözgelimi Türkiye gibi Müslüman ülkelerden işçileri -geçici olarak- davet etmesidir. Her iki durumda da Müslüman göçmen ya da işçiler, geldikleri ülkelerin kültürel ve dinî değerlerine bağlılıklarını sürdürmüştür. Tarık Ramazan'ın deyişiyle Avrupa'da yaşayan müslümanlar, dinî sorunlarının çözümünü geldikleri ülkelerde yaşayan âlimlerin cevaplarında aramakta ve böylece Avrupa'ya yabancı kalmaktadır.<sup>84</sup> Buna karşın Avrupalı İslâm, Avrupa'nın yerlisi olan Müslümanların anladığı ve yaşadığı İslâm'dır.

Tarih göz önüne alındığında biri Batı Avrupa'da Endülüs İslâm'ı ve diğeri Güneydoğu Avrupa'da Balkan İslâm'ı olmak üzere iki Avrupalı İslâm'dan söz etmek mümkündür. İlkinin, resmen 1492'de tarih sahnesinden çekildiği dönemlerde ikincisi yeni parıldamaya başlamış ve varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Arnavutlar, Boşnaklar, Makedonlar ve hatta nesiller boyunca bu bölgelerde olan Osmanlı bakiyesi Türkler, Avrupa'ya göç eden eski sömürge haklarından ve işçilerden farklı olarak Avrupa'nın yerli halklarıdır. Osmanlı'nın Trakya fethi ile süreci başlatacak olursak Güneydoğu Avrupa'da İslâm, son altı yüzyılın bir gerçeğidir. İzzetbegoviç, yerli Avrupalı müslüman halkların Avrupa'yı bir düşman olarak algılamadıklarına dikkat çekmektedir.

Aliya'nın Avrupalı İslâm tasavvuru, *Doğu-Batı Arasında İslâm* başlığını taşıyan şah eserinde kendini göstermektedir. Nitekim o, Batı'nın/Avrupa'nın Hıristiyanlık ve Doğu'nun/Asya'nın İslâm ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Bir başka deyişle ne Batı, tamamıyla Hıristiyandır ve ne de Doğu bütünüyle Müslümandır. Üçüncü/orta yol arayışına koşut olarak İzzetbegoviç İslâm'ı, Batı ile Doğu arasına yerleştirmektedir. Ona göre İslâm, özgünlüğünü korumakla birlikte Batı ile Doğu'nun iyi taraflarını da içermektedir. Avrupalı olmanın Müslüman ve Müslüman olmanın da Avrupalı olmayı dışlamadığını söyleyen<sup>85</sup> İzzetbegoviç, Avrupalı İslâm kavrayışının bir tezahürü olarak Bosna-Hersek'in İslâm'ı göz önünde bulunduran demokratik bir cumhuriyet

<sup>84</sup> Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 150-151. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Fatih Toktaş, "Tarık Ramazan: Batılı Bir Müslüman Aydının İslâm Anlayışı" (*Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları* içinde), ed. C. Batuk - H. Atsız, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 1011, s. 365-370.

<sup>85</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 216; *Tarihe Tanıklığım*, s. 155, 307, 509, 518, 526.

olarak inşa edilmesini arzulamaktadır.<sup>86</sup> Bu bağlamda İzzetbegoviç'in Bosna-Hersek'in kaderi ile Türkiye'nin kaderi arasında bir benzerlik kurması dikkat çekicidir.

Aliya İzzetbegoviç' göre halkı büyük oranda Müslüman olan iki devletin yani Türkiye ile Bosna-Hersek'in geleceklerini Avrupa'da araması, bir kimlik bunalımı sorununa da yol açabilecektir. Bu kimlik bunalımını aşabilmenin yolu, ona göre her iki ülkenin de Doğu ile Batı medeniyetleri arasında köprüyü başarılı bir şekilde inşa etmelerinden yani İslâm demokrasisini kurmalarından geçmektedir. Ona göre Türkiye ve Bosna-Hersek, yurttaşlarının ruhen mutlu ve iktisaden refah içinde olduğu bir İslâm toplumu inşa etmek suretiyle İslâm'ın günümüze uygun düşen yorumunu bütün dünyaya göstermek gibi ağır bir sorumluluk yüklenmiştir.<sup>87</sup> Kanımızca, Türkiye'de İzzetbegoviç'e gösterilen ilgi, onun Türkiye'ye ve Türklere gösterdiği ilginin saygıya dayalı bir cevabından çok, İzzetbegoviç'in Bosna-Hersek ve Türkiye için önerdiği sorumluluğun Türkler tarafından da sahiplenmesinden beslendiği söylenebilir. Bu nedenle İzzetbegoviç, Avrupalı İslâm ve İslâm demokrasisi gibi İslâm'ın modern sorunlarının çözülmesine yönelik olarak dile getirdiği yaklaşım ve görüşleri sebebiyle Türk okurunun ilgi odağında kalmayı sürdürmektedir.

---

<sup>86</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 61, 75, 222, 238; *Köle Olmayacağız*, s. 12, 19, 20.

<sup>87</sup> İzzetbegoviç, *Konuşmalar*, s. 25, 253; *Köle Olmayacağız*, s. 122.

### KAYNAKÇA

- Akın, Mahmut Hakkı, “Aliya İzzetbegoviç’in Entelektüel Mirası” (*Aliya İzzetbegoviç* içinde), Pınar Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2015 (s. 141-155).
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, C. XXI, İstanbul 2000 (s. 432-445).
- Apaydın, Halil, “Alija İzzet Begoviç’in ‘Doğu ve Batı Arasında İslâm’ Adlı Kitabındaki Bazı Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, Kahramanmaraş 2007, (s. 187-202).
- Arıcan, Musa Kazım, “Bir Arada Yaşama Felsefesi ve Başkanlar Örneğinde Bir Öneri”, (*Balkanlarda İslâm* içinde), ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Tika Yayınları, C. I, Ankara 2016 (s. 411-425).
- Aydın, İbrahim Hakkı, “Dogmatizm ve Çağdaşlık Bağlamında İslâm”, *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 10, S. 27, Erzurum 2006 (s. 169-182).
- Aydın, Mehmet, “Rasyonel Düşünce ve İslâm Modernizmi”, (*I. İslâm Düşüncesi* içinde), ed. Mehmet Bekârıoğlu, Beyan Yayınları, İstanbul trsz. (s. 147-154).
- Bardhi, İsmail, “Aliya İzzetbegoviç: Bir Dindar ve Din Eğitimsi”, (*Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* içinde), Bağcılar Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, İstanbul 2010 (s. 122-128).
- Baykan, Erdal, *Aliya Okumaları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016.
- Demirhan, Ahmet, “Avrupa ve Aliya: Aliya Hakkında Konuşmamak”, (*Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* içinde), Bağcılar Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, İstanbul 2010 (s. 157-160).
- Düzgün, Şaban Ali, “Aliya İzzet Begoviç ve Kurucu İrade Olarak İslâm”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. VII, S. 1, 2009, (s. 1-20.)
- Er, Tuba - Ataman, Kemal, “İslamofobi ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S.2, Bursa 2008 (s. 747-770).
- Erkilet, Alev, “İslam Dünyasını Yeniden Kurmak: İslamcı Bir Dilin ve Hareketin Zemini Olarak Aliya’nın Düşüncesi”, (*Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali* içinde), ed. Merve Akkuş Güvendi, Üsküdar Belediyesi- İlmi Etüdler Derneği, İstanbul 2013 (s. 35-40).

- Eroy, Mehmet Âkif, *Safabat*, Hece Yayınları, 2. Basım, Ankara 2009.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Doğu Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, Yarın Yayınları, 4. Basım, İstanbul 2013.
- İzzetbegoviç, Aliya, *İslâm Deklarasyonu*, çev. Rahman Ademi, Fide Yayınları, İstanbul 2014.
- İzzetbegoviç, Aliya, *İslâmî Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Ademi, 3. Basım, İstanbul 2010.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Konuşmalar*, Klasik Yayınları, çev. F. Altun- R. Ahmetoğlu, 15. Basım, İstanbul 2011.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Köle Olmayacağız*, çev. Belirsiz, Fide Yayınları, İstanbul 2007.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, Klasik Yayınları, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, 14. Basım, İstanbul 2013.
- İzzetbegoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, çev. A. Erkilet-A. Demirhan-H. Öz, Klasik Yayınları, 7. Basım, İstanbul 2013.
- Karaarslan, Faruk “Aliya İzzetbegoviç’te Sanat, Dram ve Ütopya” (*Aliya İzzetbegoviç* içinde), Pınar Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2015 (s. 129-140).
- Öztürk, Mustafa, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 1, Adana 2009 (s. 1-21).
- Paçacı, Mehmet, “Doğu Batı Ortaçağ ve Modernlik Arasında Çokkültürlülük”, (*Balkanlarda İslâm* içinde), ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Tika Yayınları, C. I, Ankara 2016 (s. 237-260).
- Parlak, Nizamettin, “İki Yarımada Yarı Kalmış Bir Serüven: İberya ve Balkan Yarımadaalarında İslâm Varlığı”, (*Balkanlarda İslâm* içinde), ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Tika Yayınları, C. II, Ankara 2016 (s. 293-319).
- Ramazan, Tark, *Avrupalı Müslüman Olmak*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- Şentürk, Recep, “Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Bir Toplum ve Dünya Düzeni”, (*Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* içinde),

Bağcılar Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, İstanbul 2010 (s. 129-133).

Taşçı, Özcan, “Euro-İslam (Avrupa İslamı) Karşısında Türkiye” (*Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu* içinde), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003 (s. 577-584).

Toktaş, Fatih, “Tarık Ramazan: Batılı Bir Müslüman Aydının İslâm Anlayışı” (*Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları* içinde), ed. C. Batuk - H. Atsız, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 1011 (s. 361-374).

Yorulmaz, Hüseyin, *Bilge Lider Aliya İzzetbegoviç*, Hat Yayınevi, İstanbul 2015.



BÜYÜK İSKENDER BAĞLAMINDA SAHTE  
ARİSTOTELEŞÇİLİĞİN ÂMİRÎ'NİN "ES-SA'ÂDE VE'L-  
İS'ÂD"INDAKİ YANSIMALARI

Fatih TOKTAŞ\*

ÖZ

Âmirî, İslâm felsefesinin karakteristik yaklaşımı olarak nakil-akıl yani İslâm ile felsefe arasında bir uzlaşma olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu uzlaşının gerçekleştirilmesi için önce, insanlığın birikimi olan farklı görüşlerin kendi içinde bir bütünlüğe kavuşturmak ve ardından bu yapının İslâm ile uyduğunu göstermek gerekmektedir. Nitekim Âmirî'nin metafizikte *el-Füsûl* ve ahlâk-siyasette ise *es-Sa'âde ve'l-is'âd* başlıklı eserleriyle İslâm ile felsefe arasında uzlaşma kurmaya çalıştığı görünmektedir. *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, ahlâk ve siyaset meseleleri bağlamında İslâm'ın temel kaynaklarından, İslâm tarihinden ve filozoflarından olduğu kadar İran ve Yunan felsefesinden yapılan alıntılardan oluşmaktadır. Yaşadığı çağda ve coğrafyada etkin olan dinler arasında karşılaştırma yaparak İslâm'ın en mükemmel olduğunu ileri süren Âmirî'nin, ahlâk ve siyaset disiplinlerinde İslâm ile felsefe arasında uzlaşma kurabilmesi için, Platoncu idealist ile Fars-Hint kültürünün gerçekçi siyaset anlayışları arasında bir bağdaştırma yapması gerekmektedir. Kanımızca filozof, -sahte olduğunu bilmeksizin- sahte-Aristotelesçi *Mektuplar*'dan alıntı yapmak suretiyle bu uyumu aramış; bunun ardından felsefî birikimin ahlâk ve siyaseti ile İslâm arasında bir uzlaşma kurmanın önünü açmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Âmirî, es-Sa'âde ve'l-is'âd, sahte-Aristotelesçilik.

IMPACTS OF PSEUDO-ARISTOTELIAN ON AMIRI'S "ES-SA'ÂDE  
VE'L-IS'AD" IN THE CONTEXT OF ALEXANDER THE GREAT

ABSTRACT

Âmirî adopted the view that there is a compatibility between naql and aql, in other words between Islam and philosophy as the characteristics of Islamic philosophy. To bring out this compatibility, firstly all the different views derived from human existence need to be unified and then it has to be shown

---

\* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.  
Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18/11/2016  
Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/12/2016

its structure was in harmony with Islam. It seems that Âmirî tries to arrange a compatibility between Islam and philosophy in his works al-Füsûl in metaphysics and al-Sa'âde wa'l-is'âd in ethics and politics. al-Sa'âde wa'l-is'âd consists of quotations derived from fundamental Islamic sources, Islamic history and Islamic philosophers and also Persian and Greek philosophy in terms of ethical and political issues. Âmirî, who points out that Islam is the only perfect religion by comparing all religions existed in his time and geography, needs to arrange a compatibility between political understandings of Platonist idealism and realist political views of Persian-Hindu cultures in order to arrange the compatibility between Islam and philosophy in ethics and politics. For us, the philosopher sought the compatibility by quoting from pseudo Aristotelianist treatises and then he paved the way for setting a compatibility between philosophical background's ethics and politics and Islamic understandings.

**Keywords:** Abu al-Hassan al-Amiri, as-Saadah wa'l-isad, Pseudo-Aristotle.

### **1. Giriş: İslâm Düşüncesinde Sahte Aristotelesçiliğin Serüvenine Kısa Bir Bakış:**

Günümüz insanı 'sahte' parayaaşına olduğu kadar 'sahte' düşünceye aşına değildir. Söz gelimi Aristoteles'in (m.ö. 384-322) eserleri ve dolayısıyla felsefe anlayışı bugün için bellidir. Ne var ki tarih, bu anlayışın pek de doğru olmadığını göstermektedir. Özellikle matbaanın icat edilmediği, filozoflarınki de olmak üzere bütün eserlerin yazmalarla çoğaltıldığı bir dünyada, müellifinin kaleme almadığı bir eserin kendisine nispet edildiği görülmüştür. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Aristoteles'in bir ölçüde şanslı olduğu görülmektedir. Hayattayken Lise'yi kuran Aristoteles'in eserlerinin, öğrencileri tarafından okunduğu ve böylece korunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Aristoteles'in eserleri, ölümünden yaklaşık dört-beş asır sonra Ptolemaios Khennos (Batlamyus Garîb) ve Diogenes Laertius (180-240) tarafından listelendirilerek kayıt altına alınmıştır.<sup>1</sup> Tüm bu çabalara karşın, hem Helen-Roma hem de İslâm dünyasında Aristoteles'e sahte eserler atfedildiği görülmektedir.

Aristoteles mantık, fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset gibi felsefenin temel disiplinlerini konu edinen kitaplar kaleme almıştır. Ne var ki

---

<sup>1</sup> Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 309-324.



filozofun bu 'orijinal' eserlerinin hepsi İslâm dünyasında bilinmemektedir. Kaya'nın çalışılmasından anlaşıldığına göre İslâm dünyasının Aristoteles'i, 'orijinalinden' iki açıdan farklılık göstermektedir. Bunlardan birincisi, İslâm dünyasındaki Aristoteles'in, gerçek Aristoteles'ten 'daha dar'; ikincisi ise 'daha farklı' yani 'sahte' olmasıdır. Bütün eserlerinin Arapçaya çevrilmemiş olması sebebiyle İslâm düşüncesindeki Aristoteles, gerçek Aristoteles'ten 'daha dar' bir çerçeveye sahiptir. Makale, Âmirî'nin(ö. 381/992), ahlâk ve siyaset felsefesi meselelerini incelediği *es-Sa'ade ve'l-is'ad* başlıklı eseriyle sınırlı olması sebebiyle, İslâm dünyasındaki gerçek Aristoteles, bu disiplinlerle sınırlandırılarak ele alınacaktır.

Aristoteles'in ahlâkla ilgili olarak *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia*; siyasetle ilgili olarak da *Politika* ve *Atinaların Anayasası* başlıklı kitapları kaleme aldığı bilinmektedir. Bu eserlerden ilki hariç diğerlerinin Arapçaya çevrildiğine dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır.<sup>2</sup> Nitekim ortaçağın ünlü Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd (ö. 595/1198), Aristoteles'in *Politika*'sının Arapça çevirisinin bulunmadığından yakınmış ve siyaset felsefesi bağlamında Platon'un (m.ö. 427-347) *Devlet*'ini şerh etmek zorunda kaldığını ifade etmiştir.<sup>3</sup> Fârâbî (ö. 339/950), Aristoteles'in eserlerini içerikleriyle birlikte konu aldığı *Felsefetü Aristütâlis*'te yukarıda sayılan eserlerden hiç bahsetmemiştir.<sup>4</sup> Ancak o, *İhsâ'u'l-'ulûm*'de, siyaset ilmine ilişkin bilgilerin Platon'un *Devlet* ve Aristoteles'in *Politika*'sında bulunduğunu ifade etmek suretiyle eserin yalnızca adından söz etmiştir.<sup>5</sup> *Kitâbü'l-Cem*'de ise, Platon

<sup>2</sup> Bu konu hakkında değerlendirmeler için bkz. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 266; Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, C. III, İstanbul 1991, s. 378.

<sup>3</sup> İbnRüşd, *Telhâsu's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî ve Fâtma Kâzım ez-Zehebî, Dârü't-Talî'a, Beyrut 1998, s. 66-67; *Telhâsu's-siyâse li-Eflâtûn(Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 29.

<sup>4</sup> Bu eserde Fârâbî, Aristoteles'in mantık, fizik ve metafizik alanına ilişkin yazdığı eserlerden ve içeriklerden söz etmektedir. Nitekim eseri tahkik eden Muhsin Mehdî'nin eserde adı geçen kitaplar için yaptığı listede, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset eserleri yer almamaktadır. Bu husus için bkz. Muhsin Mehdî, "Fihrisü esmâ'i kütübi Aristütâlis", (*Felsefetü Aristütâlis* içinde), tah. Dâr Mecelle Şîr, Beyrut 1961, s. 187-188.

<sup>5</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 95.

(m.ö. 427-347) ile Aristoteles'in ahlâk anlayışları arasında bir fark olmadığı hususunu izah ederken *Nikomakhos'a Etik* ile -*Küçük Nikomakhos*- adıyla ve *Magna Moralia*'yı oldukça kısa biçimde tanıtmıştır.<sup>6</sup> Buna karşılık Kindî (ö. 252/866), Aristoteles'in eserlerinden, adlarından ve içeriklerinden söz ettiği *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis*'ta, *Nikomakhos'a Etik*'e, *Politika*'ya ve -adını anmaksızın-*Eudemos'a Etik*'e yer vermektedir.<sup>7</sup> Ancak Kindî, *Politika*'nın içeriğinin *Nikomakhos'a Etik*'e benzediğini ifade etmekte ve dolayısıyla kapalı bir açıklama sunmaktadır. Nitekim Kaya, Kindî'nin açıklamalarını *Politika*'nın çevrilmemiş olmasından dolayı bu eser hakkında *Nikomakhos'a Etik*'e benzetme yoluyla yapılan bir tahmin olarak değerlendirmektedir.<sup>8</sup> Benzer bir değerlendirme *Eudemos'a Etik* için de geçerli gözükmektedir. Kindî, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in içeriğine benzer olan daha kısa bir başka ahlâk kitabı yazdığını ifade etmek suretiyle adını anmaksızın *Eudemos'a Etik*'ten söz etmiştir.<sup>9</sup> Sonuç itibariyle İslâm kültür dünyası, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset felsefesini incelediği beş eserden yalnızca birini, *Nikomakhos'a Etik*'i büyük ölçüde tanımaktadır.

Kindî'nin tanımına göre Aristoteles'in oğlu Nikomakhos için kaleme aldığı *Nikomakhos'a Etik*; nefsin huyları, onun erdemleri nasıl kazanacağı ve erdemsizliklerden nasıl kaçınacağı meselelerin incelendiği ahlâk felsefesi eseridir.<sup>10</sup> Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'in İslâm düşüncesindeki serüveni karışık gözükmektedir. Kaya'nın da işaret ettiği gibi İslâm kültür çevrelerinde, -orijinali on bölüm olan- *Nikomakhos'a Etik*'in on bir veya on iki bölümden meydana geldiği belirtilmektedir. Ayrıca İslâm dünyasında tedavülde olan çevri metnin, Aristoteles'in

<sup>6</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yey'l-hakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlis* (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Ulaştırılması, Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 166-167.

<sup>7</sup> Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis* (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Kindî Felsefî Risâleler içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 266, 276-277.

<sup>8</sup> Mahmut Kaya, "Dipnotlar" (Kindî Felsefî Risâleler içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, Dipnot: 274, s. 277.

<sup>9</sup> Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis*, s. 266. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Kaya, "Dipnotlar", Dipnot: 263, s. 266.

<sup>10</sup> Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis*, s. 266, 276.

*Nikomakhos'a Etik*'inin çevirisi mi yoksa bu esere Porphyry'nin (Porfirios) yaptığı şerhin çevirisi mi olduğu belli değildir.<sup>11</sup> Diğer dört eseriyle karşılaştırıldığında İslâm dünyasındaki *Nikomakhos'a Etik*, ahlâk ve siyaset disiplinleri bağlamında Aristoteles'in içeriğiyle en iyi bilinen eseridir. Öte yandan Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Politika* ve *Atinalıların Anayasası* kitapları hakkındaki yetersiz bilgiden dolayı İslâm düşüncesindeki Aristo'nun, gerçek Aristoteles'ten 'daha eksik yani daha dar' olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ne var ki İslâm dünyasındaki Aristo, yalnızca 'eksik' değil, ama aynı zamanda 'bir ölçüde yanlış' tanınmış bir Aristoteles'tir.

Müstensihlerin göz ve el emekleriyle eserlerin dolaşıma sokulduğu zamanların kültürel ortamlarında bir müellife, kendisinin elinden çıkmayan eser(ler) ya kasıtlı ya da hatalı anlamının sonucu olarak nispet edilmiştir. Nitekim İslâm düşüncesinde Aristoteles, kendisine nispet edilen birtakım eserler nedeniyle bir ölçüde yanlış tanınmıştır. Bu eserler arasında özellikle *Kitabü Esûlucyâ* ve *el-Hayru'l-mahz* filozofun, metafizik ve *Kitabü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse* ile *Mektuplar* ise ahlâk ve siyaset felsefesinin bir ölçüde yanlış öğrenilmesine yol açmıştır.

Aristoteles'e isnat edilen ve gerçek yazarı bilinmeyen *Kitabü Esûlucyâ*, Plotinus'un (205-270) *Enneadlar (Dokuzluklar)* başlıklı dokuz bölümlük eserinin dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerinin; a) özetlenmesi, b) yerlerinin değiştirilmesi ve c) birtakım açıklamaların eklenmesinden meydana gelmiştir.<sup>12</sup> Aristoteles'e isnat edilen *el-Hayru'l-mahz*'da ise sudûr kuramı açıklanmaktadır. Gerçek yazarı bilinmeyen *el-Hayru'l-mahz*, Yeni-Platoncu Proklos Diadokos'un(412-485) kaleme aldığı *The Elements of Theology* çerçevesinde yapılan bir yeniden yazım tarzındadır.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 236.

<sup>12</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 288. *Kitabü Esûlucyâ* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Duhem, *Mesâdirü'l-felsefeti'l-'Arabîyye*, çev. Ebû Ya'rab el-Merzûkî, Dâru'l-Fikr, Şam 2005, s. 86-100; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1992, s. 22-27; Mübahat Türker-Küyel, "Giriş" (*Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser* içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990, s. 1, 16-18.

<sup>13</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 300-301; Yaşar Aydın, "el-Îzâh fî'l-hayr el-mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, Bursa 1993, s. 190-193.

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Cem*'inde örneği görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde *Kitâbü Esûlucyâ*'nın, Aristoteles'in görüşlerini, Platon'un görüşlerine yaklaştırma ve böylece bu iki filozofun görüşlerinin aynı olduğunu, dolayısıyla felsefenin tek bir hakikati dile getirdiğini göstermeye katkı sağlama gibi bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir.<sup>14</sup> Bu ilk adımdan sonra Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, ikinci adım olarak felsefe ile din arasında uzlaşa bulunduğunu ileri sürebileceklerdir. Bir başka deyişle -Kindî ve İbn Rüşd kesin olarak dışında kalmak üzere-<sup>15</sup> bazı İslâm filozofları, İslâm ile felsefe arasında uzlaşa kurmak için *Kitâbü Esûlucyâ*'ya 'ihtiyaç' duymuşlardır. *el-Hayru'l-mabz* ise İslâm düşüncesinde özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından -Aristoteles'e ait bir yaklaşım olduğu sanılarak- sudûr anlayışının benimsenmesine yol açmış gözükmektedir.<sup>16</sup> İslâm düşüncesinde Aristoteles'e isnat edilen bazı eserler, filozofun ahlâk ve siyaset anlayışının farklı ve -bir ölçüde- yanlış tanınmasına yol açmıştır.

Aristoteles'e isnat edilen ve on bölümden oluşan *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*-diğer adıyla *Sirri'l-esrâr*-, İslâm dünyasına Yûhannâ b. el-Bitrîk tarafından tanıtılmıştır. Bu eser, yaşlılığı sebebiyle İskender'le birlikte savaşa gidemeyeceğini anlayınca Aristoteles'in genç krala rehberlik yapması için verdiği öğütlerden meydana gelmektedir. Yûhannâ b. el-Bitrîk, Yunancadan Süryaniceye ve oradan da Arapçaya çevirdiğini ifade etmişse de bu eserin Yunanca veya Süryanice bir kaynağının olup-olmadığı, eserin bu kaynağın çevirisi mi yoksa kendi derlemesi mi olduğu hususu belirsizdir.<sup>17</sup> Bununla birlikte *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*'nin

<sup>14</sup> Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 288.

<sup>15</sup> Kindî ve İbn Rüşd, felsefe anlayışlarında -dolayısıyla din ve felsefeyi uzlaştırma yaklaşımlarında- *Kitâbü Esûlucyâ*'ya yer vermemişlerdir. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 289-290, 291.

<sup>16</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 301; Aydın, "el-Îzâhî'l-hayr el-mahz.", s. 193-199. *el-Hayru'l-mabz* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 28-31; Küyel, "Giriş", s. 1, 11-15.

<sup>17</sup> Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse (el-Usûlü'l-Yûnânîyye li'n-naẓariyyâti's-siyâse fî'l-İslâm içinde)*, çev. Yûhannâ b. el-Bitrîk, tah. Abdurrahmân Bedevî, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, Kahire 1954, s. 69; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294-295. (Makalede, gerçekte Aristoteles tarafından yazılmadığı halde kendisine atfedilen eserlerin yazar adı 'Aristoteles (?)' şeklinde verilmiştir.)

içeriğinin en azından bir kısmını Aristoteles'e nispet edilen ancak aslında uydurma olan *Mektuplar* literatüründe bulmak mümkündür.<sup>18</sup>

Aristoteles'in eserlerini derleyen Diogenes Laertius'un katalogunda filozofun on bir mektubundan söz edilmekte olup bunlardan sadece birini Büyük İskender'e yazıldığı belirtilmektedir.<sup>19</sup> Aristoteles'in İskender'e dinî-tasavvufî bir atmosferle süsleyerek verdiği ahlâkî ve siyasal öğütlerden oluşan mektuplar literatürü, -büyük bir ihtimalle- Helenistik çağda İskenderiye okulu çevresinde üretilmiştir. Zira bu mektuplar; Allah'a övgü ve O'nu tek yaratıcı olarak tanıtmakla başlamak suretiyle tevhit inancını, dünyayı küçümsemek ve tevekkülü öne çıkarmakla tasavvufî yönelişi yansıtmaktadır.<sup>20</sup>

Aristoteles'e isnat edilen *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*, -güya- Aristoteles'in İskender'e siyaset meydanında başarılı olmasını sağlayacak öğütlerini içermektedir. Üçüncü bölümde geçen bu iddiadan dolayı eser, devlet adamlarının ilgisini çekmiştir. Söz gelimi Nâsuh Nevâlî'nin (ö. 1595), sadrazam Sokullu'ya (1506-1579) takdim ettiği *Ahlâk-ı Nevâlî*'nin bir kısmı *Kitâbü's-Siyâse*'nin çevirisinden ibarettir.<sup>21</sup> Gerek *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*'nin gerekse *Abd Aristûtâlîs ila'l-İskender, Vesâyâ Aristûtâlîs ila'l-İskender, İstîşârâtü'l-İskender fî tedbîri'l-mülk* gibi başlıklarla yazılan kitapların içinde ve gerekse doğrudan Arapçaya çevrilmeleriyle mektuplar literatürü, -tıpkı metafizikte olduğu gibi- İslâm düşüncesinde Aristoteles'in, özellikle siyaset görüşlerinin de bir ölçüde yanlış tanınmasına yol açmıştır.<sup>22</sup> Bununla birlikte bu 'yanlış' tanınmanın İslâm düşünürlerinin bir ihtiyacını karşıladığı söylenebilir.

İslâm kültüründe siyaset düşüncesi; biri, dini ilimler bağlamında ve diğeri felsefe ve edep literatürü olmak üzere iki temel yaklaşımla kurgulanmıştır. Dini ilimlerden fıkıh, bir din olarak İslâm'ın toplumsal ve siyasal hayata uygulanması amacıyla bir literatür geliştirirken, kelâm da İslâm toplumunun yönetilmesinin beşeri mi yoksa ilâhî mi olduğu,

<sup>18</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 304.

<sup>19</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 305-306.

<sup>20</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 42, 304-305; Abdurrahmân Bedevî, "Mukaddime" (*el-Hikmetü'l-hâlîde* içinde), Dârü'l-Endelüs, Beyrut trsz., s. 13-14, 42-43.

<sup>21</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 295, 296.

<sup>22</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 42, 304.

yönetimin başına geçecek olan kişinin nitelikleri bağlamında bir siyaset anlayışını kurmuştur. Felsefi bakış bağlamında gelişen İslâm siyaset düşüncesi ise büyük ölçüde Platon'un *Devlet'i* bağlamında şekillenen idealist yaklaşımın etkisinde kalmıştır. Buna karşılık Fars-Hint kültüründen beslenen edep literatürü, tarihî veya kurmaca olaylardan söz edilmek suretiyle devlet yöneticilerine verilen öğütlerden meydana gelmektedir.<sup>23</sup> Din ile felsefe arasında uzlaşmayı amaçlayan bazı İslâm düşünürlerinin, tıpkı metafizikte Platon ile Aristoteles arasında yaptıkları gibi, siyaset alanında da iki din-dışı yaklaşımı uzlaştırmak istemeleri anlaşılır bir durum gibi gözükmektedir.

Fârâbî çizgisinde gelişen Platoncu idealist siyasetin, Fars-Hint kültüründen beslenen pratik ve gerçekçi siyasetle uzlaştırılması bir 'ihtiyaç' olarak kendini göstermiştir. Öyle gözüküyor ki uzlaşımın kurulmasına imkân sağlayacak en uygun filozof, Aristoteles'tir.<sup>24</sup> Zira Aristoteles'in *Politika'sı* Arapçaya çevrilmemiştir ve dahası o, Büyük İskender'e bir süre hocalık yapmıştır. Böylece Aristoteles, sahte *Mektuplar* literatürü sayesinde, Platon temelli idealist siyaset ile Fars-Hint kökenli pratik siyaseti uzlaştıracaktır.

Din ile felsefe arasında uzlaşmayı arayan bir İslâm filozofu olarak Âmirî'nin hem metafizik hem de siyaset disiplninde sahte-Aristotelesçi literatürle ilişki kurduğu görülmektedir. Nitekim Âmirî'nin bir eseri olarak görülen \**el-Füsûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, -yukarıda hakkında bilgi verilen- *el-Hayru'l-mabz'*dan büyük ölçüde esinlenerek kaleme alınmış bir eserdir.<sup>25</sup> Bir başka deyişle Âmirî, din ile felsefe arasında uzlaşmayı kurma

<sup>23</sup> İslâm düşüncesinde siyaset anlayışları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, C. XXXVII, İstanbul 2009, s. 296-298.

<sup>24</sup> Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Hans Daiber, "Siyaset Felsefesi" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tunçay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. III, İstanbul 2011, s. 74-75.

\* Bir sonraki alt başlıkta, Âmirî'nin eserlerinin sahil olup-olmadığının belirlenmesine dair yöntem hakkında ayrıntılı bilgi sunulacaktır. Bununla birlikte Âmirî'nin *el-Emed 'ale'l-ebed'*in girişinde yaptığı listede, *el-Füsûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*'nin adının geçmediği belirtmek gerekmektedir.

<sup>25</sup> Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sehbân Halifât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şecerâtübü'l-felsefiyye*, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Amman 1988, s. 130-142, 148-163; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat

girişiminde metafizikte sahte-Aristotelesçi literatüre dayanmıştır. Benzer bir durumun filozofun siyaset felsefesinde de kendini gösterdiği söylenebilir. Nitekim Âmirî'nin bir eseri olarak görülen *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Aristoteles ile Büyük İskender arasında geçen yazışmalardan pasajlar yer almaktadır.<sup>26</sup> Bu makalede bir İslâm filozofu olan Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da siyaset felsefesinde sahte-Aristotelesçilik tasavvuruna ne ölçüde sahip olduğu meselesi tahlil edilecektir. Bu tahlilin sağlıklı yapılabilmesi için, öncelikle Âmirî ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd* arasındaki ilişkinin ve Âmirî'nin Aristoteles tasavvurunun ortaya konması gerekmektedir.

## 2. Âmirî ve Sa'âde ve'l-is'âd:

Âmirî, ünlü İslâm filozofları Fârâbî ile İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) dönemleri arasında, İslâm Dünyası'nın doğusunda Mâverâünnehir bölgesinde etkili olan bir İslâm filozofudur. İlk Meşşâî filozofu olan Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî'den (ö.322/934) felsefe birikimini alan Âmirî'nin, Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinde gelişen Meşşâî İslâm felsefesinden farklı bir felsefi yaklaşım geliştirdiği görülmektedir.<sup>27</sup> Nitekim o, bir devlette iki yöneticinin olabileceği görüşünden dolayı -adını anmaksızın- Fârâbî'yi eleştirmiştir.<sup>28</sup> Buna karşılık İbn Sînâ, Âmirî gibi bazı yeni İslâm filozoflarının, eskilerin ne demek istediklerini anlamadıklarını ve böylelikle felsefeyi karıştırmış olduklarını söylemek suretiyle Âmirî'yi eleştirmiştir.<sup>29</sup> Tevhîdî'nin (ö.h.414/ m.1023) verdiği

---

Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 27-28, 31; Aydınlı, "el-Îzâh fî'l-hayr el-mahz.", s. 193; Kara, "Giriş",s. XXII.

- ♦ Bir sonraki alt başlıkta, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'nin sahih bir eseri olup-olmadığı hususu ele alınacaktır.
- <sup>26</sup> Nitekim *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın muhakkiki Atıyye, Aristoteles'in Büyük İskender'e verdiği öğütlerin Aristoteles'e ait olma ihtimalinin çok düşük olduğunu, bu fikirlerin sahte-Aristotelesçilik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Ahmed Abdülhalîm Atıyye, "Dipnotlar" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991, Dipnot: 43, s. 254.
- <sup>27</sup> Everett K. Rowson, "Âmirî" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. I, İstanbul 2011, s. 259-260.
- <sup>28</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, tah. Ahmed Abdülhalîm Atıyye, Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991, s. 242, 252.
- <sup>29</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, tah. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 308; Mâcid Fahrî, "Dipnotlar" (*Kitâbü'n-Necât* içinde), Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 308. Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki felsefi ilişkinin araştırılması gereken pek çok yönü olduğuna dikkat çeken Cüneyt Kaya, İbn Sînâ'nın Âmirî'yi eleştirdiği

bilgiye göre Âmirî ile -Fârâbî'nin bir izleyicisi olan- İbn Miskeveyh'in(ö.h.421/ m.1030) yolları Rey'de kesişmiştir. Beş yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre aynı şehirde olmalarına karşın İbn Miskeveyh, Âmirî'nin ilim halkasına katılmamış; ondan herhangi bir şey öğrenmemiştir.<sup>30</sup> Öte yandan Âmirî, üstadı Ebû Zeydel el-Belhî'den ve - onun doğrudan, kendisinin dolaylı üstadı- Kindî'den her zaman övgüyle söz etmiştir. Kindî-Belhî-Âmirî felsefe geleneğinin, Fârâbî-İbn Sînâ geleneğinden farklılığı,<sup>31</sup> özellikle felsefe-din ilişkisine yaklaşımda kendini göstermektedir.

Genelde din ile felsefe, özelde ise İslâm ile Yunan felsefesi arasında bir çatışma değil, bir uyum olduğu hususu neredeyse bütün İslâm filozofları tarafından kabul görmüş bir yaklaşımdır. Ne var ki, İslâm düşüncesindeki felsefe akımlarının, din ile felsefe arasında uyum kurma tarzlarında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılık, filozofların bilim sınıflandırmalarında kendini göstermektedir. Söz gelimi Fârâbî'nin bilimleri dil, mantık, fizik, metafizik olarak beşe ayırarak incelemesine karşın; Kindî ve Âmirî bilimleri, dinî ve felsefî bilimler olmak üzere ikiye ayırmak suretiyle ele almıştır.<sup>32</sup> Öte yandan Âmirî, diğer filozoflarda görülmedik bir biçimde din olarak İslâm'ın diğer dinlerden üstün olduğunu göstermeye gayret göstermiş; İslâm'ı hem diğer dinlerin hem de felsefenin 'ölçütü' olarak görmüştür.

---

iddiasına kaynaklık eden pasajı tahlil etmiştir. Bu bağlamda Kaya, İbn Sînâ'nın *Necât*'ta Âmirî'yi eleştirisi imâsının, bu eserin iki kaynağından biri olan *el-Mebde ve'l-me'âd*'da hiç geçmediğini ve *Necât*'ın diğer kaynağı olan *eş-Şifâ*'da ise bir kişiden değil bir gruptan söz edildiğini belirtmektedir. Böylece Kaya, ilgili kısmın *Necât*'a eklenen okuyucu notu olduğu şeklinde önemli bir değerlendirme sunmuştur. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Naẓariyat*, C. I, S. 2, İstanbul 2015, Dipnot: 14, s. 5.

<sup>30</sup> Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, tah. Hasan es-Sendûbî, Dâr Su'âd es-Sabâh, 2. Baskı, Kuveyt 1992, s. 60.

<sup>31</sup> Bu hususta için bkz. Ömer Mahir Alper, *Akul-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 216-217; Rowson, "Âmirî", s. 261-262.

<sup>32</sup> Âmirî, *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, tah. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Dâru'l-Asâle, Riyad 1988, s. 80-93, 106-107. Âmirî'nin ilimler tasnifi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, "Mukaddime" (*İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* içinde), Dâru'l-Asâle, Riyad 1988, s. 16-21; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 61-76.



Âmirî'nin *el-İ'lam bi-menâkibi'l-İslâm* başlıklı eseri, kalamî endişe taşıyan karşılaştırmalı dinler tarihi eseridir. Bu eserde filozofumuz İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabîlik, Zerdüştlük ve Putperestlik gibi altı dini inanç, ibadet ve hayat tarzları açısından karşılaştırmakta ve bu karşılaştırma aracılığıyla her açıdan İslâm'ın üstünlüğünü göstermeye çalışmaktadır.<sup>33</sup> Bir din olarak İslâm inancına gösterdiği bu hassasiyetin, Âmirî'nin felsefe meselelerine yaklaşımını da etkilediği görülmektedir. Filozof, Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları küfürle itham ettiği ruhanî meâd anlayışına -Gazzâlî'den önce ve filozofları küfürle itham etmeden- karşı çıkmıştır. Ayrıca Âmirî, ahiret hayatında bu dünyadaki bedenden daha farklı ve o dünyanın koşullarına uygun bir bedenle yaratılacağını söyleyerek -İbn Rüşd'den önce- hem dini inançtaki cismanî dirilmeyi savunmuş hem de din ile felsefe arasında başarılı bir uyum örneğini sergilemiştir.<sup>34</sup> Âmirî'nin din ile felsefe arasında uyum kurmaya çalışan bir İslâm filozofu olduğunun en önemli göstergesi yazdığı eserlerdir.

Âmirî, son eseri *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde, iki gruba ayırmak suretiyle eserlerinden söz etmektedir. Birinci grupta filozof, -*el-Emed 'ale'l-ebed* dışında- on yedi eserinin adını vermiştir. Bu eserlerin başlıklarına bakıldığında Âmirî'nin a) *el-İbâne an ileli'd-iyâne*, *el-İlâm bi menâkibi'l-İslâm* gibi din, kalam ve karşılaştırmalı dinler tarihi; b) *el-İbsâr ve'l-mubsar* ile *el-Ebşâr ve'l-eşcâr*, *el-İnâye ve'd-dirâye* gibi fizik ve metafizik; c) *el-Emed 'ale'l-ebed* ve *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* gibi din-felsefe uzlaşması meseleleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. İkinci grupta ise Âmirî, eserlerinin adlarından söz etmeden, içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Âmirî dinî sorulara cevaplar, bazı mantık ve fizik eserlerini açıklayıp yorumlama tarzında, hükümdar ve devlet adamlarına ithaf ettiği Farsça eserler yazdığını belirtmektedir.<sup>35</sup> Âmirî'nin verdiği bu kısa bilgi, eserlerinin sahit bir listesinin yapılmasını pek de kolaylaştırmamış gözükmektedir.

Âmirî'nin ikinci grup eserlerini Farsça yazmış olduğunu

<sup>33</sup> Âmirî'nin karşılaştırmalı dinler tarihinde kullandığı yöntem hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 54-58, 64-66.

<sup>34</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 168-178. Âmirî'nin din ile felsefe arasında kurduğu uzlaşma hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 156-162, 262-266.

<sup>35</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 4, 6.

söylemesi, eserlerini iki gruba ayırmasının ölçütü olarak görülebilir mi? Nitekim adları teker teker verilen birinci gruptaki eserlerin hepsinin Arapça olduğu görülmektedir. Bu durumda *-el-Emed 'ale'l-ebed* ile birlikte - adı bilinen ve Arapça kaleme alınan on sekiz eserin dışında hiçbir eserin Âmirî'ye ait olmadığı hususu bir ilke olarak kabul edilmelidir. Söz konusu ilke geçerli olacaksa Arapça bir eser olan ve ilgili listede adı geçmeyen *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî tarafından kaleme alınmadığı, ancak ona nispet edilen sahte bir eser olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Oysa Âmirî'nin sahit eserlerindeki incelemeler ile de günümüzde yapılan bazı çalışmalar, sözü edilen ilkenin geçersiz olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde verdiği listede, günümüze kadar gelmiş olan *el-İbsâr ve'l-mubsar*'ın adı geçmektedir. Bu eserde Âmirî, adı geçen listede bulunan *el-İrşâd li tashîbi'l-i'tikâd* ve *en-Nüsükü'l-'aklî ve't-tasavvufü'l-millî* adlı eserlerine atıfta bulunduğu gibi sözü edilen listede adı geçmeyen ve Arapça yazıldığı anlaşılan *Şerhu Kitâbi'l-burbân li Aristûtâls* ve *Şerhu Kitâbi'n-nefs li Aristûtâls* başlıklı eserlerine de atıf yapmıştır.<sup>36</sup> Bu örnek, Âmirî'nin *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde kendi sahit eserlerinin tamamını vermediğini göstermektedir. Bu durumda sözü edilen listede geçmeyen ve Arapça yazılan bir eserin, sözgelimi *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'nin sahit bir eseri olarak kabul edilmesi mümkün olmaktadır. Bu noktada filozofun, bilinen sahit eserleri ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd* arasında bir atıf ilişkisinin bulunup-bulunmadığı hususu ele alınmalıdır.

Âmirî'nin bir eserini kaleme alırken, yeri geldikçe diğer eserlerine gönderme yaptığı görülmektedir. Sözgelimi, *el-Emed 'ale'l-ebed*'de *el-İrşâd li tashîbi'l-i'tikâd* ve *el-İnâye ve'd-dirâye*'ye; *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*'da *el-İbâne'an 'ileli'd-diyâne* ve *el-İrşâd ilâ tashîbi'l-i'tikâd*'a; *el-İbsâr ve'l-mubsar*'da *el-İrşâd li tashîbi'l-i'tikâd* ve *en-Nüsükü'l-'aklî ve't-tasavvufü'l-millî*'ye atıflar bulunmaktadır.<sup>37</sup> Ne var ki Âmirî'nin sahit eserlerinden hiçbirinde es-

<sup>36</sup> Âmirî, *Risâletü'l-Kavl fi'l-İbsâr ve'l-mubsar* (*Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şerâtiühü'l-felsefiyye* içinde), tah. Sehbân Halîfât, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Amman 1988, s. 413, 414, 423. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Yakup Kara, "Giriş" (*Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed* içinde), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. XXIV, XXV.

<sup>37</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 56, 170; *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 143-144, 150, 200; Âmirî, *Risâletü'l-Kavl fi'l-İbsâr ve'l-mubsar*, s. 413.

*Sa'âde ve'l-is'âd*'a yapılan bir gönderi yer almaz. Bundan dolayı sahih bir eserinden yaptığı atıflarla *Şerhu Kitâbi'l-burbânli Aristûtâlis* ve *Şerhu Kitâbi'n-nefsli Aristûtâlis*'in, filozofun gerçek eseri olduğunun kanıtlanması gibi bir şans *es-Sa'âde ve'l-is'âd* için geçerli olmamaktadır. Öte yandan *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da da Âmirî'nin herhangi çalışmasına bir gönderi yapılmamıştır. Bir başka deyişle Âmirî külliyyatı ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd* arasında -karşılıklı olarak- bir atıf bağı bulunmamaktadır. Bu noktada, *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adını taşıyan ve yedi oturum sürecinde kırk bir felsefî soru-cevaptan oluşan risalenin, günümüz araştırmacıları tarafından değerlendirilmesine göz atmak yararlı olacaktır.

*el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde verilen listede adı geçmeyen *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* başlıklı risaleyi Halîfât, Kaya ve Turhan, Âmirî'ye nispet edilen sahte eser olarak görmektedir. Halîfât ve Kaya, Âmirî'nin 992 yılında öldüğünde İbn Sînâ'nın on bir yaşında olduğuna dikkat çekmekte; Turhan ise -her iki düşünürün görüşlerinin doğru biçimde yansıttığını göz önüne alarak- bu risaleyi Âmirî ile İbn Sînâ'nın fikirlerini iyi tanıyan biri veya birileri tarafından kurgulanmış olabileceğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Buna karşın C. Kaya, Gutas'ın İbn Sînâ'nın 980 değil, 964 yılında doğduğuna ilişkin yorumu göz önüne alındığında, Âmirî'nin öldüğü tarihte İbn Sînâ'nın yirmi sekiz yaşında olduğunu; ortak coğrafyada yaşadıklarından dolayı iki filozofun Buhara'da bu tartışmaları gerçekleştirmiş olabileceklerini ifade etmektedir. Ayrıca C. Kaya, -incelediği kısım bağlamında- *el-Mecâlis*'te geçen görüşlerin *İnkâzî'l-beşer* ile uyumlu ve *el-Mecâlis*'te kullanılan kavramların Âmirî'nin diğer eserlerinde temel kavramlar geçmesinden hareketle *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adlı risalenin, büyük bir ihtimalle, Âmirî'nin sahih eseri olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup> Benzer bir değerlendirmenin *es-Sa'âde ve'l-is'âd* için de geçerli olup olmayacağı hususunun tahlil edilmesi gerekmektedir.

*el-Emed 'ale'l-ebed*'in müellifi Âmirî ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın yazarının, bir eseri kaleme alma tarzı arasında birtakım farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde, okuyucunun konuları iyi anlaması için eserini özenli bir biçimde bölümlere ayırdığını

<sup>38</sup> Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 208; Mahmut Kaya, "Âmirî", *DİA*, C. III, İstanbul 1991, s. 69; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 50-51.

<sup>39</sup> Kaya C., "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak.", s. 3-8, 16-17.

vurgulamaktadır.<sup>40</sup> Her ne kadare *Sa'âde ve'l-is'âd*'inde bölümlere ayrıldığı görülmekteyse de, günümüze ulaşan tek nüshada<sup>41</sup> bir karışıklığın bulunduğu açıktır. Nitekim metnin ortalarına yakın bir yerde, eserin iki bölümden oluştuğu ve söz konusu yerde ilk bölümün bittiği belirtilmektedir.<sup>42</sup> Ancak nüshanın başka iki yerinde ise beşinci ve altıncı bölüme başlandığı ifade edilmektedir.<sup>43</sup> *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın muhakkiki Atıyye, eserin iki bölüme ayrıldığını belirten ifadeyi anlamsız bulmuş ve eseri altı bölüme ayırarak yayınlamıştır.<sup>44</sup> Benzer bir 'özensizlik', derlemenin kaleme alınış tarzında da kendini göstermektedir.

Modern dönemde *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'dan söz eden Muhammed Kürd Ali, içeriğini göz önüne alarak eserin, bir Yunanlı ya da Yunanlıları izleyen biri tarafından kaleme alındığı tahmininde bulunmuştur.<sup>45</sup> *el-İbsâr ve'l-mubsar*'ın tahkikini yayınlayan Halîfât, yeterli delil olmadığını söyleyerek *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'ye ait olmadığını ileri sürmüştür.<sup>46</sup> Bu yayından sonra Halîfât, günümüzde Âmirî'ye dair yapılan en kapsamlı çalışmaya imza atmış ve burada sözü edilen meseleyi yeniden ele alarak ikna edici deliller eşliğinde *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'nin sahih eserlerinden biri olduğunu kanıtlamıştır.<sup>47</sup> Makalenin sınırları

<sup>40</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 6.

<sup>41</sup> Bu nüsha ve tahkiki hakkında bkz. Müctebâ Mînovî, "Mukaddime" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), University of Tehran Publications, Weisbaden 1957-8, s. 4-5; Işık, *Âmirî'ye Göre İslâm*, s. 52.

<sup>42</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 261.

<sup>43</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 293, 340.

<sup>44</sup> Bu husustaki değerlendirme için bkz. Atıyye, "Dipnotlar", Dipnot: 51, s. 261.

<sup>45</sup> Atıyye, "Mukaddime", s. 82, 88.

<sup>46</sup> Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 7.

<sup>47</sup> *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî tarafından kaleme alınıp alınmadığına ilişkin tartışmalar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 104-124; Atıyye, "Mukaddime", s. 13-16, 33-36, 42; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 22-27; Kaya, "Âmirî", s. 71; Işık, *Âmirî'ye Göre İslâm*, s. 51-52. Halîfât'ın delillerini yayınlamadan önce Âmirî'nin *İ'lâm bi-menâkı bi'l-İslâm*'ını tahkik eden Gurâb, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'ye ait olmadığını düşünmektedir. Bu husus için bkz. Gurâb, "Mukaddime" s. 15. Buna karşın XXX, Halîfât'ın sunduğu yeterli görmeyip *es-Sa'âd eve'l-is'âd*'ın müellifinin Âmirî olmadığı hususunda ısrar etmiştir. Bu husus için bkz. Sa'îd el-Ğânimî, "Mukaddime" (*Erbau resâ'il-felsefiyye* içinde), et-Tenvîr li't-Tabâ'a, Beyrut 2015, s. 29-30.

bağlamında, söz konusu deliller yeniden ele alınmayacak; ancak bu deliller arasından *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın kapsamı ve amacına yoğunlaşan yaklaşım tahlil edilecektir.

Bir metin olarak altı bölümden oluşmakla birlikte, başlığının da açıkça ima ettiği gibi *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, içerik açısından bakıldığında ahlâk ve siyaset gibi felsefenin iki temel disiplini konu edinmiştir. Bir başka deyişle bu eser, yazarının dünyasını yansıtmak üzere ahlâk ve siyaset meseleleri çerçevesinde insanlık birikiminden yapılan bir derleme görünümündedir. Nitekim *es-Sa'âde ve'l-is'âd*; a) âyetler ve hadisler gibi din olarak İslâm'dan, b) Arap şüirleri ve Hz. Ömer, Hz. Ali gibi önde gidenlerden alıntılarla İslâm kültüründen, c) Kindî ve Ebû Zeyd el-Belhî gibi İslâm filozoflarından, d) Sâbûr b. Erdeşîr gibi İslâm öncesi, İbnü'l-Mukaffa ve Câhız gibi İslâm sonrası Fars kültüründen, e) Galen, Platon ve Aristoteles gibi Yunan felsefesinden yapılan alıntılardan ve f) bu alıntılara Âmirî'nin yaptığı yorumlardan meydana gelmektedir.<sup>48</sup> *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın derleme biçimindeki yapısı, C. Kaya'nın *el-Mecâlis*'in Âmirî'ye ait bir eseri olduğunu göstermek üzere filozofun sahih eserleriyle yaptığı karşılaştırma yöntemini kullanmaya imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın geniş bir çerçeveye dayanması, eserin bir başka yöntemle Âmirî'ye ait olduğu görüşünü desteklemektedir.

Âmirî'nin, geniş kapsamlı ahlâk ve siyaset birikimi bir araya getirmesinin amacı, kanımızca, din ile felsefe arasında kurmak istediği genel uzlaşmayı, daha özel bir çerçevede yani ahlâk ve siyaset disiplini de gerçekleştirmek istemesidir. Öte yandan Âmirî'nin ahlâk ve siyaseti, dinî veya felsefî ilimler arasında saymamış olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bununla birlikte filozofun, ahlâkı tamamlamak üzere gönderilen Hz. Muhammed'in mirasını 'hadis' adıyla dinî ilimlerin bir dalı olarak kabul ettiği<sup>49</sup> göz önüne alındığında ahlâkı, dinî ilimlerin bir parçası olarak gördüğü söylenebilir. Benzer bir yaklaşım, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Münkız mine'd-dalâle*'sinde de görülmektedir. Nitekim o, ahlâk anlayışlarını

<sup>48</sup> *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ı meydana getiren kültür kaynakları hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 7, 105-118; AhmedAbdülhalimAtıyye, "Mukaddime" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991, s. 18-29.

<sup>49</sup> Âmirî, *İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, s. 80, 106-107; Gurâb, "Mukaddime", s. 19, 20-21; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 68-69.

tasavvufтан ve hadislerden, dolayısıyla dinden aldığını söyler;<sup>50</sup> muhtemelen bu gerekçeyle *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların ahlâk görüşlerini eleştirmemiştir. Bu durumda Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'daki amacının, felsefenin amelî bölümünün dalları olan ahlâk ve siyaset arasında bir uzlaşma kurmak istediği söylenebilir. Nitekim Halîfât, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın müellifinin Âmirî olduğuna ilişkin delillerden birini bu temele dayandırmaktadır.

Halîfât'a göre yaşadığı dönemde ve coğrafyada, din ile felsefe uzlaşmasının bir alt dalı olarak ahlâk ve siyaset disiplinlerinde İslâm ile felsefî birikim arasında geniş kapsamlı bir bağlantı kuracak yeterli eğitim ve donanıma sahip Âmirî dışında başka bir filozof bulunmamaktadır.<sup>51</sup> Bu değerlendirmenin makale açısından önemi, Âmirî'nin metafizikte *el-Füsûl* ile aradığı din-felsefe uzlaşmasını, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da ahlâk ve siyaset anlayışında yapmaya çalışmasıdır. Kanımızca Âmirî, dinî ilimlerin bir dalı olarak gördüğü ahlâk ile felsefenin amelî bölümünde incelenen ahlâkî ve siyasî birikim arasında bir uyum kurmak için, öncelikle felsefî birikim arasında bir yakınlaştırmaya ihtiyaç duymuştur. Bundan dolayı da - yukarıda açıklandığı gibi- Âmirî, özellikle Fârâbî'nin izlediği Platoncu idealist siyaset ile Fars-Hint kültürünün gerçekçi siyaset arasındaki uçurumu kapatacak köprüyü, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Aristoteles'in sahte *Mektuplar* literatüründen yaptığı alıntılar ile kurmuş gözükmektedir. Âmirî'nin sahte-Aristotelesçiliği nasıl kullandığını incelemek için, öncelikle filozofun felsefe anlayışını ve Yunanlılar ile Aristoteles tasavvurunu tahlil etmek gerekmektedir.

### 3. Âmirî'de Yunanlılar, Felsefe Aristoteles Tasavvuru:

Âmirî, son eseri *el-Emed 'ale'l-ebed*'in ikinci bölümünde, yeryüzünde yaşayan büyük milletlerden söz etmektedir. Filozofumuza göre Çinliler, Hintler, Siyahîler, Berberîler, Rumlar ve Türkler olmak üzere dünyada altı büyük millet bulunmakta ve bunlar, dünyanın yerleşilebilir altı bölgesinin uç kısımlarında yaşamaktadır. Doğunun kuzeyi Türklerin, güneyi Çinlilerin; batının kuzeyi Berberîlerin, güneyi

<sup>50</sup> Gazzâlî, *el-Münkezz mine'd-dalâl (Mecmû'â resâ'ili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde)*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1994, s. 44-45.

<sup>51</sup> Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 121-122.

Siyahîler yani Habeşlilerin; güneyin merkezi Hintlerin ve kuzeyin merkezi ise Rumların anavatanıdır. Bu altı coğrafi merkezin ortasında ise Arapların ve Farsların toprakları yer almaktadır.<sup>52</sup> Aynı bölümün hemen başında Âmirî, dünyada kullanılan üç takvimden söz etmektedir.

Âmirî'ye göre Yazdicerd dönemiyle Perslerin, Hz. Muhammed'in hicret etmesiyle Arapların, Zülkarneyn dönemiyle de Romalıların takvimi başlamaktadır.<sup>53</sup> Âmirî, Zülkarneyn'in, Fars Kisrası Darius ile savaşmak için Yunanistandan yola çıktığından;<sup>54</sup> yukarıda değinilen milletler ve coğrafyaları hakkındaki açıklamalarında ise Yunan topraklarının, Şam/Suriye topraklarına komşu olduğundan<sup>55</sup> söz etmektedir. Âmirî, Aristoteles'i, Zülkarneyn'in hocası olarak tanıtırken Zülkarneyn ile Büyük İskender'i kastettiğini belirtmiş olmaktadır.<sup>56</sup> Öte yandan Yunan topraklarının Yunanistan'dan Şam'a kadar uzatmasından Âmirî'nin Romalıları, Yunanların devamı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Âmirî'ye göre Yunan-Roma toprakları, filozofların vatanıdır.<sup>57</sup> Filozofun kimliğinin, felsefenin ne olduğuna bağlı olmasından dolayı Âmirî'nin bilginin kaynakları anlayışına göz atmak gerekmektedir. Filozofumuz, duyu algısı ve akılla tasavvur etme ölçütüne göre bilgiyi elde etme hususunda insanları, dört gruba ayırmaktadır. İlk iki grubu, bilgi kaynaklarından birini ret, diğerini kabul edenler oluşturmaktadır. Buna göre duyu algısını kabul edip akılla tasavvur etmeyi reddedenler, birinci; akılla tasavvur etmeyi kabul edip duyu algısını reddedenler ikinci grubu oluşturmaktadır. Son iki grup ise bilgi kaynaklarını tümünden ret veya kabul anlayışına dayanır. Buna göre üçüncü grubu hem duyu algısını hem de akılla tasavvur etmeyi reddedenler ve bunun tam zıttı olarak dördüncü grubu hem duyu algısını hem de akılla tasavvur etmeyi kabul edenler oluşturmaktadır.<sup>58</sup> Âmirî, bilgi kaynaklarını incelemek suretiyle bu dört gruptan hangisinin doğru bir yaklaşımı benimsediğini açıklamaya girişmektedir.

---

<sup>52</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 28.

<sup>53</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 19.

<sup>54</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 21.

<sup>55</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 28.

<sup>56</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 38.

<sup>57</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 28.

<sup>58</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 10.

Âmirî'ye göre var olan hiçbir şey boş yere yaratılmış değildir ve her şey, kendine özgü bir işlevi yerine getirmektedir. Buna göre algılar, akılla tasavvur edilebilseydi duyuların ve eğer akılsal tasavvurlar, duyularla algılanabilseydi aklın varlığı anlamsız olurdu. Öte yandan hem duyuların hem de aklın bilgi elde etmede bir değeri olmasaydı, bu ikisinin de var olması anlamını yitirirdi. Böylece Âmirî, bilgi elde etme hususunda hem duyu algısının hem de akılla tasavvur etmenin ayrı işlevi bulunduğunu ve bu nedenle bu ikisini bilgi kaynağı olarak kabul eden sınıfın doğru bir yaklaşım sergilediğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Âmirî'ye göre bilgi meselesinde en yanlış tutumu takınanlar, hem duyu algısının hem de akılla tasavvur etmenin geçerliliğini yadsıyanlardır.

Âmirî'ye göre duyu algısı ve akılla tasavvur etmenin bilgi sağlamadığını söylemek, insanın asla bilgi sahibi olamayacağını ileri sürmek anlamına gelmektedir. Ancak Âmirî, bu insanların zekice ve süslü sözleriyle eğitimsiz insanları kandırabileceklerini; bunu yaparken de felsefeyi bir araç olarak kullanabileceklerine dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle bilgiden nasibi olmayan bu insanlar, sahte birtakım felsefi kurmacalar yaparak ve meşhur filozofların izinden gittiğini ikna ederek insanları kandırabilmekte; bu sahte felsefeyle de müslümanların önde gelenlerini kötülemeye, dinin hak olduğu anlayışını baltalayarak insanların zihinlerini karıştırmaya gayret göstermektedirler.<sup>60</sup> Öyle anlaşılıyor ki Âmirî'ye göre bu tür insanlar yalnızca sıradan insanları değil İslâm'ı müdafaa edenlerin tutumlarını bile etkilemiştir.

Âmirî'ye göre İslâm'ı savunmayı amaç edinenler, sahte bir biçimde felsefeyi kendilerine kalkan edinen bilgisiz insanların tehlikesinden korumak adına halka, felsefeyi kötülemiş, onları filozofların görüşlerini öğrenmekten uzak tutmaya gayret göstermiş ve bunun için de filozofları, küfre düşmekle (ilhâd) itham etmekten çekinmemişlerdir. Ne var ki halk, İslâm'ı savunmayı amaç edinenlerin beklentilerinin tam da aksi bir tutum takınmıştır. Bir yandan hükümdarlar olmak üzere toplumdaki seçkinlerin felsefeye ilgi göstermesi, bir yandan da tabiatının yasak olana bir eğilim göstermesi sebebiyle insanlar hem gerçek hem de sahte felsefeden uzaklaşmak bir yana ona daha da yakınlık duymuştur. Bir

<sup>59</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 10.

<sup>60</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 12, 14, 42, 44.



İslâm düşünürü olarak Âmirî halkın, sahte felsefeye kapılarak fikren sapmasının önünü kesmek için gerçek filozofların görüşlerinin bilinmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>61</sup> Ancak bu noktada, bu açıklamaların Âmirî'nin gözünden dönemin İslâm kültür dünyasının yansıtılması olduğu söylenebilir.

Âmirî'ye göre İslâm toplumlarında a) felsefeyi kendilerine göre dönüştüren ve gerçekte hiçbir bilgiye sahip olmayan sahtekârlar, b) çok az eğitilmiş sıradan halk, c) sıradan halkın inancını korumaya çalışan -ve fakat eğitimleri yetersiz- İslâm savunucuları, d) gerçek felsefeye ilgi gösteren hükümdarlar gibi seçkin bir grup e) gerçek felsefenin ne olduğunu bilen; sahtekârların felsefeyi nasıl çıkarları için kullandıklarını ve İslâm'ı savunuların felsefeyi reddetmekle ne gibi zararlara yol açtıklarını gösteren -kendisi gibi- felsefe yolcuları vardır. Nitekim Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed'*in hemen girişinde kitabı kaleme alış gayesini verirken meselenin felsefeyle ilişkisini de açıklamaktadır.

Âmirî, ruhunun bedeninden ayrılmasından yani ölmesinden mahşer gününde yeniden diriltilmesine kadar süreçte insanın halinin ne olacağı hususunun, İslâm inancı bakımından oldukça önemli bir mesele olduğuna dikkat çeker. Üstelik bu meseleyle ilgili olarak sapkınların (mülhîd) sahte görüşleri (şübühât), tabiatçı filozofların eleştirileri, kelâmcıların şüpheleri (şükûk) ve din düşmanlarının saldırıları da gittikçe artmıştır. Buna karşılık Âmirî, sözü edilen meseleyi açıklayan doyurucu bir kitabın çeşitli ilim dalları mensuplarınca yazıya dökülmediğini söylemekte ve bu boşluğu kapatmak için söz konusu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>62</sup> Bu genel çerçevede içinde filozof, metafizikte (el-hikmetü'l-ilâhiyye) önde gelen filozofların, Allah'ın birliği ve ahiret hakkındaki gerçek görüşlerini de açıklayacağını ifade etmektedir.<sup>63</sup> Böylece Âmirî'nin, hem sahtekârların, felsefeyi hatalı bir biçimde kullanmalarının hem de İslâm'ı savunma gayretiyle felsefeyi dışlama girişimlerinin önünü kesmek istediği anlaşılmaktadır.

Âmirî'ye göre Yunanlılar, esasen putperest bir toplumdur. Bununla birlikte, o dönemlerde az sayıda Yunan, İsrailoğullarından gelen

<sup>61</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14, 44.

<sup>62</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 6.

<sup>63</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14.

peygamberlere de ziyarette bulunmuştur.<sup>64</sup> Bu yaklaşımı Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*'in 'Hikmetin Beş Sütunu' başlıklı beşinci bölümünde ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. "And olsun biz Lokman'a Allah'a şükret diyerek hikmet verdik"<sup>65</sup> âyetini göz önüne alarak Âmirî, bilgelik sıfatıyla anılan ilk insanın Hz. Lokman olduğunu belirtmekte ve böylece felsefenin, ilahî kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddiayı pekiştirmek adına Hz. Lokman ile Yunanlılar arasında felsefenin doğması arasında bir bağlantı kurmaktadır. Buna göre Yunanlıların bilge olarak adlandırdıkları ilk filozof, Empedokles (m.ö. 490-430), sık sık Hz. Lokman'ı ziyaret etmiş, bilgeliği ondan öğrenmiş ve bu bilgeliği Yunanlılara taşımıştır. Öyle gözüküyor ki Âmirî, Empedokles'in Hz. Lokman'ı yeterince iyi kavrayamadığını veya öğrendiğini iyi bir dille aktaramadığını düşünmektedir. Zira Âmirî'ye göre Empedokles, âlemin Yaratıcısı ve sıfatları hakkında doğru bilgiler vermesine karşın âlemin yaratılışı ve mahiyeti hakkında dilediği gibi konuşmuş, ahiretle ilgili konularda kafası karışmış; sözleri zahirî olarak anlaşılacak olursa ahirete dair yanlış görüşler beyan etmiştir.<sup>66</sup> Ancak durum ne olursa olsun, ilahî kaynaklı bilgelik, Yunanlar tarafından öğrenilmeye başlanmıştır. Nitekim Âmirî'ye göre Empedokles'ten sonra Pisagoras(m.ö. 570-495) gelmiştir.\*

Yunanların bilge olarak kabul ettikleri Pisagoras, Mısır'a yaptığı seyahatlerde, burada yaşayan Hz. Süleyman soyundan gelenlerden hikmeti öğrenmiştir. Daha açık bir ifadeyle Pisagoras, Mısırlılardan geometriyi, fizik ile metafiziği ('ulûmü'l-ilâhiyye) yani din ilmini ('ilmü'd-dîn) ise Hz. Süleyman'ın neslinden öğrenmiş, bunları Yunanlara taşımış; kendi çabalarıyla da müzik ilmini kurmuştur.<sup>67</sup> Öte yandan Âmirî, metafizik ilmi açısından Pisagoras'ı Empedokles'ten daha iyi bir konuma yerleştirmektedir. Ona göre Yaratıcı'nın sıfatları hakkında Pisagoras'ın

<sup>64</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 30.

<sup>65</sup> Lokman (31): 12.

<sup>66</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34, 46, 48.

\* Âmirî'nin verdiği bu bilginin, tarih bakımından doğru olmadığı açıktır. Zira Pisagoras, milattan önce 570 yılında doğup 495 senesinde ölmüştür. Empedokles ise milattan önce 490 yılında doğup 430 senesinde ölmüştür. Bir başka deyişle Pisagoras 75 yaşında öldüğünde Empedokles 5 yaşında bir çocuktur.

<sup>67</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34.

görüşleri, Empodekles'inki kadar doğrudur. Ahiretle ilgili görüşler bağlamında ilkini eleştiren Âmirî, ikincisini eleştirmemektedir.<sup>68</sup> Daha sonra bilgelik, Pisagoras'tan öğrencisi Sokrates'e (m.ö. 470-399) geçmiştir.♦

Pisagoras'tan farklı olarak Sokrates kendini yalnızca ilahî bilgilerle sınırlandırmış; Yunanlıların putperestlik inancına karşı çıkmış ve bu yüzden halkın saygısını kazanmak isteyen kral tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>69</sup> Âmirî'ye göre Sokrates, diğer iki bilge gibi âlemin Yaraticısı ve sıfatları hakkında doğru bilgiye sahiptir. Meâd meselesinde ise Sokrates, Pisagoras'ın görüşlerini zenginleştirmiştir. Sokrates, saf bilgeliği elde eden kişinin, insanın erişebileceği en yüksek düzeye ulaşmış olduğunu kabul etmiştir. Bundan dolayı bilge, ikinci dirilişte, aralarında bir aracı olmaksızın yalnızca Mevlâ'sıyla yetinen en seçkin kullar arasında yerini alacaktır.<sup>70</sup> Yunanlar arasında bilgelik daha sonra Platon tarafından temsil edilmeye başlanmıştır.

Platon, hikmeti Pisagoras ve Sokrates'ten öğrenmiştir. Sokrates'ten farklı olarak Platon, kendini ilahî bilimlerle sınırlandırmamış ve Pisagoras'a benzer biçimde matematik bilimler, fizik ve metafizikle ilgilenmiştir. Ayrıca Âmirî, Platon'la ilgili iki ayrıntıya daha yer vermiştir. Bunlardan ilki, Platon'un bütün zamanını Rabb'ine ibadete ayırabilmek için toplumdan uzaklaşıp uzlete çekilmesidir. İkincisi ise Yunanistan'da baş gösteren veba hastalığının ortadan kaldırılmasında gösterdiği çözümdür. Âmirî'nin anlatımına göre veba ortaya çıkınca Yunanlılar, bir yandan Allah'a yalvarmışlar bir yandan da İsrailoğullarından bir peygambere hastalıktan nasıl kurtulabileceklerini sormuşlardır. Bu peygamber de Allah'ın vahyini, Yunanlılara tebliğ etmiş; ne var ki Yunanlılar, geometri bilmediklerinden dolayı vahiyle bildirilen emri yanlış anlamışlar; veba yok olacağına, daha da yaygınlaşmıştır. Geometri bilgisiyle Platon, yanlış anlamayı düzeltmiş, Yunanlar buna göre ilahî emri

<sup>68</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 48.

♦ Âmirî'nin verdiği bu bilginin, tarih bakımından doğru olmadığı açıktır. Zira Pisagoras, milattan önce 570 yılında doğup 495 senesinde ölmüştür. Sokrates ise milattan önce 470 yılında doğup 399 senesinde ölmüştür. Bir başka deyişle Pisagoras öldükten 25 yıl sonra Sokrates doğmuştur.

<sup>69</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34, 36.

<sup>70</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 48, 50, 52.

yerine getirmiş ve veba hastalığından kurtulmuşlardır. Bu olaydan sonra Yunanlar, geometri ve teorik ilimleri kötölemekten de vazgeçmişlerdir.<sup>71</sup> Öte yandan Âmirî, tıpkı Empedokles gibi Platon'un metafizik ilmine ilişkin görüşlerinin anlaşılmasında bir zorluk olduğuna dikkat çekmektedir.

Âmirî, felsefe eserlerinde anlaşılması güç ifadelerin yanı sıra sembollerin bulunduğuna dikkat çekmiştir.<sup>72</sup> Nitekim o, bilgiyi bütünüyle inkâr eden şarlatanların, sıradan insanları dinden saptırmak için felsefeyi sahte biçimde kullanabilmelerini, bu eserlerin kapalı dilleri sayesinde mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup> Ayrıca o, Empedokles'in kavranması oldukça güç sembolik ifadeler kullandığını ve Bâtını bir grubun -bu sözleri çözümleyerek- onu değerli bir filozof olarak gördüklerini belirtmektedir.<sup>74</sup> Öyle anlaşılıyor ki Platon'un durumu da buna benzemektedir.

Âmirî'ye göre Platon, âlemin mahiyeti hakkında birbirine zıt iki görüş dile getirmiştir. Platon, *Devlet Adamı*'nda âlemin yaratılmayıp ezeli\* olduğunu; *Timaeus*'ta ise âlemin sonradan yaratıldığını ileri sürmüştür. Âmirî'ye göre Platon, bu ikircikli tavrını nefis konusunda da izlemiştir. Buna göre o, *Phaedon*'da nefsin yaratılmadığını ve dolayısıyla ölümsüz, *Timaeus*'ta ise onun yaratıldığını ve ölümlü olduğunu iddia etmiştir. Filozofların eserlerinde kullandığı çetrefil dili çözümlemek için çok dikkatli bir okuma yapılması gerektiğine dikkat çeken<sup>75</sup> Âmirî, Platon'un eserlerindeki kapalı dili Aristoteles'in açıkladığını♦

<sup>71</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 36, 38.

<sup>72</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14, 56.

<sup>73</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14.

<sup>74</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34.

\* Âmirî, metinde 'ebedî' terimini kullanmış; ardından da Proclus'un bu yorumu izleyerek âlemin ezeliğini gösteren bir kitap yazdığından bahsetmiştir. Meselenin bağlamından dolayı, makalede 'ezeli' terimi tercih edilmiştir. İlgili metin için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 52.

<sup>75</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14.

♦ Aristoteles'e nispet edilen uydurma eserlerden biri olan ve diyalog biçiminde kaleme alınan *Kitâbü't-Tüffâhâ*'da, öğrencileri Aristoteles'ten, Platon'un eserlerinde

belirtmektedir. Aristoteles'e göre Platon'un felsefe dilinde sonradan yaratılma, çok-anlamli bir kavramdır ve ezeli ise âlemden önce bir zamanın olmadığını belirtmek için kullanılmıştır. Buna göre Platon'un âlemin mahiyeti hakkındaki gerçek görüşü, Allah'ın âlemi sonraki bir zamanda olmayarak kaostan yani yokluktan düzenli hale yani varlığa getirmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Nefis meselesiyle ilgili olarak Aristoteles, Platon nefsin yaratılıp ölümlü olduğu sözüyle, nefsin bilgisizlikten bilgiye ve bozukluktan erdemliye dönüşebileceğini kastetmiştir. Nefsin yaratılmadığı şeklindeki sözüyle de Platon, nefsin kuvve halinden fiili hale tedricen geldiğini, onun doğrudan ve ansızın yaratıldığını ifade etmek için kullanmıştır. Böylece Aristoteles, Platon'un nefis meselesindeki görüşünün nefsin yaratılmış olduğu ve Tanrı'nın dilemesiyle varlığını ebediyete kadar sürdüreceği şeklinde olduğunu açıklamıştır. Âmirî'ye göre Aristoteles, bu sözlere açıklık getirmemiş olsaydı Platon'un metafizik meselelerde -tıpkı Galen gibi- kafasının karışık olduğu söylenebilecekti.<sup>76</sup> Platon'dan sonra bilgeliğin temsilcisi ise Aristoteles olmuştur.

Aristoteles, Yunan devletini iyi yöneten ve onların topraklarından çoktanrıçlık inancının kökünü kazıyan İskender'in hocası ve mantık ilminin de kurucusudur.<sup>77</sup> Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed'*de Aristoteles'in Tanrı'nın birliği ve ahiret gibi metafizik konulara ilişkin görüşlerini değerlendirmeye girmediğini, bu husus için *el-Înâye ve'd-dirâye* başlıklı ayrı bir eser kaleme aldığı belirtmektedir. Bununla birlikte Platon'un görüşlerini açıklarken Aristoteles'in yaklaşımı hakkında bir fikir edinmek mümkün olmaktadır. Ayrıca Âmirî, Pisagoras ile Sokrates'in 'Hak' mı yoksa 'Hikmet' mi önce gelir şeklindeki yaklaşımlarını uzlaştırmak suretiyle Aristoteles'in Tanrı'nın birliğinin açıklanması hususunda daha yetkin olduğunu ima etmektedir.<sup>78</sup> Öte yandan Âmirî'nin bilgelik ile bilgin arasında yapmış olduğu ayırım, bilge olarak nitelendirilenleri oldukça dar kapsamlı tutmasına yol açmıştır.

Âmirî'ye göre Hz. Lokman dışında, hepsi de Yunan olan Empedokles, Pisagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere

---

geçen bazı kapalı ifadeleri açıklamasını istemektedirler. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 292.

<sup>76</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 52, 54.

<sup>77</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 38.

<sup>78</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 54, 56.

insanlık tarihi boyunca yalnızca beş filozoftan söz edilebilir. Hz. Lokman bilgeliği, ilahî aydınlanmadan edinmiş ve diğerleri de birbirlerinden bu ilahî ışığı devralmış ve Pisagoras'ın matematiği, Aristoteles'in mantığı eklemesi gibi kendileri de bazı bilimlerin kurucusu olmuştur. Âmirî'ye göre Aristoteles'ten sonra gelenlerden hiçbiri 'bilgelik' unvanını hak etmemektedir. Bu iddiasını temellendirme üzere o, Aristoteles'ten sonra gelenlerin yalnızca bilim veya sanat ya da yaşam tarzlarından birinde seçkinleşmiş olduklarını belirtir. Söz gelimi Hipokrat (m.ö. 460-370) tıp ve Diyojen (m.ö. 412-323) ise Kinik tarzı yaşam alanında kendini göstermiştir.\* Öyle anlaşılıyor ki filozofumuz, metafizik ile bilgelik arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmuş; bu ilimle ilgilenmemiş olan veya ilgilense de bu ilme ilişkin doğru bilgileri edinmemiş kişiyi, bilge olarak adlandırmaktan kesin bir biçimde kaçınmıştır. Nitekim Âmirî'nin bu yaklaşımı, Galen'i (129-200/216) değerlendirmesinde kendini göstermektedir. Tıp dışında metafizikle ilgili eserler yazmış olduğunu delil göstererek Galen, insanların kendisini yalnızca bir doktor değil aynı zamanda bilge olarak görmelerini istemiştir. Ne var ki halk, metafizik görüşlerinin tutarsızlığına; âlemin kadim mi yoksa ezeli mi veya ahiretin gerçek mi yoksa hayal (bâtıl) mi olduğu konusundaki kararsızlığına dikkat çekmek suretiyle Galen'i bilge olarak kabul etmemiş, dahası onu küçümsemiştir.<sup>79</sup> Âmirî'nin bilgenin kimliğine ilişkin tavrını İslâm düşünce dünyasında da sürdürmesi oldukça ilginç gözükmektedir.

Âmirî, İslâm dünyasında birtakım insanların, metafizik ilmiyle bir ilişkisi olmayan ve Öklid'in (m.ö. 330-275) kitabını okuyan ve biraz da mantık bilen kişileri, bilge olarak nitelendirdiklerinden esfle söz etmektedir. Bu bağlamda o, tıp bilimindeki yeterliliği sebebiyle insanların, Zekeriyâ er-Râzî'yi (ö. 313/925) bilge olarak gördüklerini söyler. Ancak Âmirî, 'beş ezeli ilke' ve 'fâsid ruhlar' gibi metafizikle ilgili yanlış görüşlerinden dolayı Zekeriyâ er-Râzî'nin bilge olarak görülemeyeceği kanaatindedir. Âmirî, düşünce tarihinde bilgelik unvanını Yunanlı beş

\* Âmirî'nin bu iki filozofun, Aristoteles'ten sonra yaşadığı iddiası tarih bakımından doğru değildir. Gerçekte Hipokrat, Sokrates'in ve Diyojen ise Aristoteles'in çağdaşlarıdır.

<sup>79</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 38, 40. Âmirî'nin bilge ile metafizik arasında kurmuş olduğu zorunluluk ilişkisi için ayrıca bkz. Âmirî, *İslâm bi-menâkibi'l-İslâm*, s. 89.

filozof ile sınırlandırma hususundaki ısrarını, felsefede üstadı olan Ebû Zeyd el-Belhî'nin dilinden de aktarmaktadır. Âmirî'nin anlatımına göre el-Belhî, hem dinî hem de aklî ilimlerin çoğunda derinleşmiş olmasından dolayı insanların kendisini bilge olarak nitelendirmelerinden hoşlanmaz. Ayrıca Âmirî, el-Belhî'nin doğrudan kendisinin dolaylı üstadı olan, Kindî'nin de aynı tavrı gösterdiğini belirtir.<sup>80</sup> Öte yandan dinleri karşılaştırarak İslâm'ın en üstün din olduğu görüşünü savunan Âmirî'nin, din olmaksızın aklın, metafizik hakikatleri doğru bir biçimde bulacağı fikrini benimsemeyeceği açıktır.

Âmirî'ye göre filozoflar, âlemin Yaratıcısının varlığını ve birliğini kanıtlama hususunda başarılı deliller kurmuş olmakla birlikte onların ahiretin sûreti hakkındaki görüşleri, bir noktada hanif inancına uymamaktadır. Zira filozoflar, bedenlerin yeniden dirilteceğine inanmamakta; ebedi ödülün yalnızca ruhlar için geçerli olduğunu kabul etmektedirler. Bu nedenle İslâm, -bu bağlamda sınırlı olmak kaydıyla-filozofları sapkın (ed-dalâl) olduğu hükmünü vermiştir.<sup>81</sup> Öte yandan Âmirî, "Allah, iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez"<sup>82</sup> ayetini anmak suretiyle, aklın bir ölçüde hakikate doğru yaklaştırdığını söyleyerek filozofların gayretlerinin karşılığını bulacağı ümidini taşımaktadır.<sup>83</sup> Buraya kadar yapılan açıklamalardan Âmirî'ye göre hikmetin beş sütununun en mükemmelinin Aristoteles olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, diğer dört bilgenin görüşlerini ve değerlendirmesini *el-Emed 'ale'l-ebed'* de yaparken, Aristoteles'in metafizik görüşlerini açıklayıp değerlendirmek için başlı başına bir eser yazmıştır.

Bazı çağdaş araştırmacılar, günümüze ulaşmayan *el-İnâye ve'd-dirâye'*yi, Âmirî'nin Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerden; onun Tanrı'nın birliği ve ahiret anlayışına ilişkin görüşlerinin çürütülmesinden meydana gelen bir eser olarak değerlendirmiştir.<sup>84</sup> Oysa Âmirî'nin, -yukarıda açıklandığı gibi-*el-Emed 'ale'l-ebed'*deki kurgu ve yaklaşımından, ayrıca altı dinin karşılaştırılıp İslâm'ın üstünlüğünün çeşitli açılardan temellendirdiği *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm'* da, *el-İnâye ve'd-dirâye'*ye yaptığı atıftan Aristoteles'e

<sup>80</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 40.

<sup>81</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 42, 168.

<sup>82</sup> Tevbe (9):120; Hûd (11):115; Yûsuf (12):90.

<sup>83</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 150, 168, 190.

<sup>84</sup> Gurâb, "Mukaddime", s. XXIV.

-bazı eleştirileri olmakla birlikte- büyük bir hürmet beslediği anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Bu atfa göre Âmirî, -bazı gerekli düzenlemeleri yapmak suretiyle-<sup>86</sup> dinî ilimlerle bilge olan filozofların görüşleri arasında bir zıtlık olmadığını vurgulamaktadır. Kanımızca Kindî çizgisinde olan bir İslâm filozofu olarak Âmirî, tıpkı Ebûv Zeyd el-Belhî ve Kindî gibi din ile felsefenin birbiriyle çatışmadığını, din olarak İslâm ile filozof olarak Aristoteles arasında -büyük ölçüde- uygunluk bulunduğunu göstermek suretiyle temellendirmiştir.<sup>87</sup> Ne var ki Âmirî'nin beş filozofun ilişkisi hakkında verdiği bazı açıklamalar, ilgili dipnotlarda gösterildiği gibi-tarihsel açıdan doğru değildir. Benzer biçimde Âmirî'nin hem Aristoteles hem de İskender'i, tarihte yaşayan Aristoteles ve İskender'den bir ölçüde farklıdır. Bu durum, İslâm düşüncesinde Aristoteles ile Büyük İskender arasında 'kurgulanan' veya 'kurgulanmış olanı sürdüren' bir ilişkiyi Âmirî'ninde izlemesine yol açmış gözükmektedir. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da ahlâk ve siyaset felsefesine dair yaptığı alıntılarda Aristoteles'e oldukça fazla yer vermiştir. Bu makale ise söz konusu alıntılardan yalnızca Büyük İskender'den ve Aristoteles ile İskender arasındaki yazışmalardan yapılan alıntılarla kendini sınırlamaktadır.

#### 4. *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Aristoteles ve Büyük İskender İlişkisi:

Aristoteles, milattan önce 343 ile 335 yılları arasında sekiz yıllık bir süreyle Büyük İskender'e hocalık yapmıştır. Bu öğretim sürecinin içeriği kesin olarak bilinmemekle birlikte dönemin şartları bağlamında Aristoteles'in siyaset, hitabet ve edebiyat konularında ders verdiği tahmin edilmektedir.<sup>88</sup> Aristoteles ile İskender arasındaki hoca-öğrenci ilişkisi, mektuplaşmalar örneğinde olduğu gibi çeşitli efsane ve anlatıların doğmasına yol açmış gözükmektedir. Buna göre Aristoteles, İskender'in her işini kendisine danıştığı veziri olmuştur. Şehristânî(ö. 548/1153) gibi kültür tarihçileri, tıpkı Aristoteles gibi İskender'i de bir filozof olarak

<sup>85</sup> Âmirî, *İ'lâmbi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 89.

<sup>86</sup> Bu hususa örnek olacak bir pasaj için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 126, 176.

<sup>87</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 152, 154, 156, 158; *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 89.

<sup>88</sup> Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 38.



görmüştür.<sup>89</sup> Tıpkı Âmirî gibi Sâid el-Endelüsî de İskender'i, Yunan topraklarından putperestliği silen bir muvahhit, halkını refah ve adaletle yöneten bir lider olarak kabul etmiştir.<sup>90</sup> Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ında Aristoteles ve İskender arasında geçen ilişkiyi tahlil etmeden önce, eserde geçen iki İskender arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir.

*es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da biri, Yunanistan'dan Hindistan'a kadar uzanan seferleriyle ve 'Büyük' unvanıyla tanınan İskender; diğeri ise Aristoteles yorumcularından olan Afrodiasias'lı İskender olmak üzere iki İskender bulunmaktadır. Âmirî'nin eserde kullandığı 'Aristoteles, İskender'e yazdı/dedi' deyişinde Büyük İskender'i kastettiği kesindir. Bununla birlikte 'İskender dedi/sordu' deyişiyile kendisinden söz edilenin Büyük İskender mi yoksa Afrodiasias'lı İskender mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorun, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın altıncı bölümünde yapılan alıntılarda büyük ölçüde çözüme kavuşmaktadır. Burada Âmirî, *Lâm Harfînin Tefsirinde*<sup>91</sup> veya *Oluş ve Bozulmuş Tefsirinde*<sup>92</sup> kaydını düşmek suretiyle Afrodiasias'lı İskender'den söz ettiğini açıkça belirtmektedir. Öte yandan, diğer üç yerde geçen 'İskender dedi' deyişinde hangi İskender'in kastedildiği açık değildir.

Bu üç alıntıdan ikisinin,<sup>93</sup> a) yukarıda geçen ve Afrodiasias'lı İskender'in kastedildiği iki alıntıya yakın yerlerde geçtiği ve b) bu dört alıntının benzer konuları ele aldığı hususu göz önüne alındığında, son iki alıntıda da Afrodiasias'lı İskender'in kastedildiği sonucuna varılmaktadır. Ancak hemen aynı yerde 'İskender Diyojen'e sordu'<sup>94</sup> deyişiyile geçen bir başka alıntı, sözü edilen değerlendirmeyi geçersiz kılmakta gibidir. Bu son

<sup>89</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 546, 576. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 38-39. *Kitâbü's-Siyâse*'yi İslâm kültür dünyasına kazandıran Yûhannâ el-Bitrîk, İskender'in yalnızca bir filozof değil, ayrıca bir peygamber olarak kabul eden çevrelerin bulunduğu bilgisini aktarmaktadır. Bu husus için bkz. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*, s. 67-68.

<sup>90</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 38; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümmem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 76, 88.

<sup>91</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 341.

<sup>92</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 342.

<sup>93</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 341, 344.

<sup>94</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 341.

alıntı, günümüze kadar gelen ‘Gölge etme başka ihsan istemem’ sözüyle ünlenen ve Büyük İskender ile Kinik Diyojen arasındaki ilişkiyi ima etmektedir. Bu durumda, ‘İskender dedi’ deyişiyle geçen iki alıntı ile *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’ın ikinci bölümünde yer alan üçüncü alıntıda,<sup>95</sup> Büyük İskender’i kastedildiği yorumu yapılabilir.

Bu yorumun temelinde, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’ın, konu bütünlüğünü gözetilen bir derleme olduğu anlayışı bulunmaktadır. Âmirî, bu eserinde Yunan’dan yani Batı’dan, Fars’tan yani Doğu’dan ve İslâm’dan yaptığı alıntılarla bütün filozofların, siyaset adamlarının ve iyi insanların ahlâk ve siyaset anlayışlarında hemfikir olduğu şeklinde bir izlenim vermeye çalışmaktadır. Nitekim esere hâkim olan bu genel tavrın yansıması olarak Büyük İskender’in ağızından tevhit, edep ve siyasetle ilgili sözler aktarılmıştır. Bu değerlendirmenin bir sonucu olarak, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’da bir sınırlama belirtilmeden geçen ‘İskender dedi’ deyişiyle Büyük İskender’in kastedildiği, makalenin ön-kabullerindedir.\* Bu değerlendirmeden sonra Âmirî’nin *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’da Aristoteles ile İskender arasında nasıl bir ilişki kurduğu hususu ele alınabilir.

Âmirî, Aristoteles ile İskender arasındaki ilişkiyi bazen ‘dedi’ deyişiyle sözlü bazen de ‘yazdı’ deyişiyle yazılı bir ilişkiye işaret eder biçimde aktarmaktadır. Bazı alıntılarda, Aristoteles’in İskender için öğütler içeren bir kitap yazdığından,<sup>96</sup> başka bazı alıntılarda ise bu sözleri yazdığından<sup>97</sup> söz edilmektedir. Eğer ilk ihtimal yani Aristoteles ile İskender arasında sözlü bir ilişkinin olduğu kabul edilirse Aristoteles’in, genç İskender’e verdiği derslerin notlar biçiminde derlenmesinden söz

<sup>95</sup> Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 170.

\* Makalenin bu ön-kabulünün tek istisnası bulunmaktadır. ‘İskender dedi’ deyişinin kullanıldığı bu alıntıda felsefi içerikli olmak üzere görüş ve tasdik kavramları ile bilgi meselesi ele alınmaktadır. Âmirî’nin -günümüze gelmeyen- *Şerhu Kitâbi’n-nefs li Aristûtâlîs* başlıklı bir kitap kaleme alması ve *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’da -metinde değinildiği gibi- Afrodiasias’lı İskender’in, Aristoteles’in *Metafizik*’inin Lâmbda bölümü ile *Oluş ve Bozulmuş*’un yorumundan söz etmesi göz önüne alındığında bu alıntıda kastedilen İskender, kanımızca Afrodiasias’lı İskender olmalıdır. İlgili alıntı için bkz. Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 383-384; karşılaştırmak için bkz. Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 341, 342. Âmirî’nin *Şerhu Kitâbi’n-nefs li Aristûtâlîs* hakkında bilgi için bkz. Dipnot: 36.

<sup>96</sup> Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 312.

<sup>97</sup> Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 172, 198, 254, 317, 326, 400.

edilmesi gerekli olacaktır ki Aristoteles'in sahih eserleri arasında,-dört bölümlük bir mektup hariç-<sup>98</sup> böyle bir metin yer almamaktadır. Bu durumda ikinci ihtimalin yani Aristoteles'in İskender'e özel yazılarından söz etmek gerekmektedir ki -sahte eserler arasında sayılmak üzere-literatürde Aristoteles'in Büyük İskender'e yazdığı kabul edilen mektuplar yer almaktadır.

*es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da yapılan bir alıntıda 'ona yazdığında söyledi'<sup>99</sup> deyişini kullanmasından da anlaşılacağı gibi Âmirî, büyük bir ihtimalle İslâm dünyasında tedavülde olan sahte-Aristotelesçi literatürden nakiller yapmıştır.\* Sahte-Aristotelesçi mektuplardan/literatürden Âmirî'nin yaptığı aktarımları iki ayrı grupta değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bunlardan ilki, Aristoteles'in ahlâk ve siyasete ilişkin görüşlerine uygun düşen aktarımlardır. Söz gelimi Aristoteles cömertliği; kişinin kendi gücünün ölçüsünde yeterince harcamak olarak tanımlamakta; onun iyilik yapmaya kendini yakıştırdığını ve bu nedenle iyilik görmenin kendine zor geldiğinden söz etmektedir.<sup>100</sup> Âmirî'nin, Aristoteles-İskender bağlamında yaptığı aktarımların ikinci grubu ise bir tür siyasetnâme olarak görülebilir. *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın farklı bölümlerinde geçen, yeri geldikçe bir veya birkaç cümlelikle dile getirilen bu alıntılarda 'üstâd' Aristoteles, 'Büyük' İskender'e siyasal öğütler vermektedir. Makalede bu öğütler, bir siyasetnâme şeklinde bir araya getirilip sınıflandırılmıştır.

#### a) Hükümdarın ahlâkî erdemleri:

İskender'e göre iyilik yapmak, bir hükümdarın en önemli ahlâkî erdemidir. Bu bağlamda İskender ile filozof Diyojen arasında geçen bir konuşma aktarılmaktadır. İskender, övülmeye değer bir iyiliğin özelliğinin ne olduğunu Diyojen'e sormuştur. Bu soruya Diyojen; 'Tanrı'ya iman

<sup>98</sup> Bu mektup hakkında bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 305-306.

<sup>99</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 198-199.

\* Âmirî'nin alıntılarının kaynağını tespit etmek, makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu mesele, ancak başka bir çalışmanın konusu yapılabilir. Bununla birlikte Âmirî'nin yer verdiği alıntılardan hiç olmazsa bazısının, karşılaştırma yapılabilmesi için sahte-Aristotelesçi bir eser olan *Kitâbü's-Siyâse*'deki yeri ilgili dipnotlarda gösterilecektir.

<sup>100</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 172; krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, 119b 20 - 1120a 30, s. 65-66; Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 73.

etmek, anne-babaya iyilikte bulunmak ve terbiyeli-edepli olmayı alışkanlık haline getirmek” şeklinde cevap vermiştir.<sup>101</sup> Başka bir yerde Âmirî, İskender’den, Tanrı’yı gereğince tanıyan insanın, kendini de tanıyıp hayatını ancak bu şekilde düzene koyduğu;<sup>102</sup> Tanrı’nın büyüklüğüne iman etmenin, adaleti tesis etmenin, insanlara ikramda bulunmanın iyilik örnekleri olarak gördüğü;<sup>103</sup> Tanrı’nın işini anlamak isteyen kişinin, affetmeyi öğrenmesi gerektiği<sup>104</sup> şeklinde konuştuğunu aktararak Diyojen’in izinden gittiği izlenimini vermektedir. Nitekim İskender’e hükümdarlık yapmakla ne elde ettiği kendisine sorulunca, dostlara iyilik yapmak ve onları düşmanlarına karşı zenginleştirmek olduğu cevabını vermiştir.<sup>105</sup> Bir başka alıntıda ise İskender, yakın dostlarının ölüm haberi geldiğinde, dostlarına gereğince iyilik yapamamış olmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir.<sup>106</sup> Ayrıca İskender, iyilik yapan kişiden başka kimsenin kendisini mağlup edemediğini söylemiştir.<sup>107</sup> İskender’in, insanın ne yapması durumunda hiçbir şeye ihtiyacının kalmayacağı sorusuna Aristoteles; a) zenginse tutumlu olması ve yoksulsa kendini işe adanmasıyla, b) planlı bir biçimde çalışması suretiyle endişeye kapılmadan geleceğini kurması şeklinde cevap vermiştir.<sup>108</sup>

Aristoteles’in İskender’e, bir hükümdarın iyi ve erdemli, kısaca ahlâklı insan olması gerektiği şeklinde verdiği öğütlerin, yalnızca hükümdara kişisel erdem kazandırmakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda yönetiminin de başarılı olmasını sağladığı anlaşılmaktadır. Zira toplumun daha alt düzeyinde olanlar, daha üst düzeyde olanların yöneticisi olamazlar. Bundan dolayı yoksul, zengine; alçak biri, saygın ve şerefli insanlara; bozuk karakterli bir hükümdar da iyi bir halka önderlik

<sup>101</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 341.

<sup>102</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 344; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü’s-Siyâse.*, s. 77, 78; 140.

<sup>103</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 341; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü’s-Siyâse.*, s. 125; “Vasıyyetü Aristûtâlîs li’l-İskender” (*el-Hikmetü’l-bâlide* içinde), tah. Abdurrahmân Bedevî, Dârü’l-Endelüs, Beyrut trsz.,s. 219.

<sup>104</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 170.

<sup>105</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 317.

<sup>106</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 211.

<sup>107</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 318.

<sup>108</sup> Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 175.

yapamaz. Yalnızca mütevazı, yumuşak başlı ve iyi bir hükümdar, halkın sevgisini ve saygısını kazanır.<sup>109</sup> Öte yanda iyi bir insan olmanın yöntemi konusunda Aristoteles İskender'e, Allah'ın yolunu izlemesi gerektiğini önermektedir. Bir insan olarak hükümdar, Allah'tan merhamet, bağışlanma ve adalet görmek istediği gibi hükümdarın kendisi de halkına merhamet etmeli ve adaletle yönetmelidir. İnsanlar, kendilerine nasıl davranılırsa kendileri de öyle davranmayı alışkanlık edinirler. Böylece hükümdar, halkına karşı merhametli, adil ve bağışlayıcı olunca halk da hükümdarına karşı merhametli, adil ve bağışlayıcı olacak; bu durumda hükümdar otoritesini iyilik yoluyla sağlayacaktır.<sup>110</sup> Her ne kadar hükümdarın kişisel ahlâkî niteliklerinin, toplumsal-siyasal yansımaları bulunsa da toplumu yönetmek adına bir hükümdarın siyasî erdemleri olmalıdır.

#### **b) Hükümdarın siyasî erdemleri:**

Aristoteles'in İskender'e siyasal öğütleri; yönetici olarak hükümdarın kimliği, yardımcılarını nasıl seçip yönlendireceği ve halkını nasıl yöneteceği meseleleri bağlamında sınıflandırılarak incelenebilir.

#### **b1) Hükümdarın görevleri:**

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, siyasal kimliği oluşturması gerektiği öğüdünü vermektedir. Her şeyden önce hükümdarın en temel görevi, ülkesini ve halkını korumaktır. Bunun için kendini çok iyi tanımalı, zayıf yönlerini takviye etmelidir.<sup>111</sup> Ayrıca hükümdar, her türlü işin kendisi tarafından çözüleceğine dair halkına güven vermelidir. Bu güveni boşa çıkarmamak için hükümdar, bir işe başlamadan önce iyice ölçüp tartmalı; işleri 'sözde' bırakmamalı; başladığı bir işi de sebatla sürdürüp tamamlamalıdır.<sup>112</sup> Ayrıca hükümdar, hatalı bir iş yapsa da, - otoritesini sarsacağından dolayı- sıradan bir insan gibi hatasından dönemez. Eğer işe daha yeni başlamışsa, mümkün olduğu ölçüde insanların zihinlerini bu iş hakkında bulandırmak suretiyle yanlıştan dönüp doğrusuna girişmelidir. Ancak söz konusu iş olup-bitmişse

<sup>109</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 299-300; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 78-79; "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 220.

<sup>110</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 317.

<sup>111</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 331.

<sup>112</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 254, 306; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 136.

hükümdar, uygun bir sürenin geçmesinden sonra bu işin hatalı olduğundan söz etmelidir.<sup>113</sup> Öte yandan hükümdar, kendinin ve yaptığı işin bilincinde olmalı; dalkavuk tipli insanların kendisine övgüler düzmesine güvenmemelidir.<sup>114</sup> Öte yandan hükümdar, halkı ve yöneticileriyle de iyi ilişkiler kurmalıdır.

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın halkını yönlendirmesi hususunda öğütler vermektedir. Buna göre hükümdar, hiç hata yapmayan bir insan olmayacağını bilincinde olmalı, kasıtsız olarak hata yapan halkına hemen öfkelenmemeli, sabırlı olmalıdır.<sup>115</sup> Bir insanı zorlama yoluyla eğitmeye ve değiştirmeye kalkışmak, kendine yeni düşmanlar meydana getirmekle sonuçlanabilir. Hükümdar ile halkın, birbirini düşman gibi görmesi kabul edilebilir bir durum değildir.<sup>116</sup> Oysa halk, hükümdarı, içlerindeki en üstün insan olarak görmeli ve hükümdarın emirlerini hemen yerine getirmede tereddüt etmemelidir. Bu otoriteyi kurmak için bir hükümdarın, halktan kaynaklanan bir kötülüğü, daha sert bir kötülükle karşılama hak ve gücüne sahipse de bu kötülüğü, iyilikle ortadan kaldırması daha erdemli bir tutum olur.<sup>117</sup> Bu bağlamda Aristoteles, İskender'e iyilik yapmanın yöntemine ilişkin öneride de bulunmaktadır. Buna göre bir hükümdar, kendilerinin iyiliğine olacak emirlerinin halk tarafından kolayca benimsenmesini sağlamak için emirlerine, birtakım dünyevi hazları da eklemelidir.<sup>118</sup> Bu yöntemin ayakta kalması adına hükümdar, kötülük getirecek durumlardan halkını korumak için yaptırım korku salan yasaklamalar yapmalıdır.<sup>119</sup> Öte yandan bir hükümdar, halkın gözünde saygın yeri olmakla birlikte kendisi veya devlet için zarar getirecek bir kişiye zarar vermeye karar verdiğinde, bu kararı o kişiyi çevresine veya halka sızdırmadan yaparak kendi otoritesinin sorgulanmasına imkân tanımamalıdır.<sup>120</sup> Bu otoriteyi sağlam bir biçimde

<sup>113</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300, 304, 309.

<sup>114</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300.

<sup>115</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 198.

<sup>116</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 199.

<sup>117</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 199.

<sup>118</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 256; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 79, 80-81.

<sup>119</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 256.

<sup>120</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 311.

kurmak adına Aristoteles, hükümdarın kendine özgü işlerle yardımcılara paylaştıracağı işler arasında uyumlu bir ilişkinin kurulmasına dair öğütler vermektedir.

## b2) Hükümdar ve yardımcıları:

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, siyaset işlerini düzenlemeye hassasiyet göstermesini önermektedir. Buna göre bir hükümdar, işlerini; daha çok ve daha az önemli olmak üzere ikiye ayırmalı; daha önemli olanlarıyla kendisi ilgilenmeli, diğerlerini de yardımcılara havale etmelidir. Bu tür işlerin tamamlanması için yardımcılarla düzenli bir iletişim kurmalı; işini doğru yapanı, korumalı; yapmayanı ise yerinde tutmamalıdır.<sup>121</sup> Öte yandan hükümdar, kendisine yalan söylediğinin farkına vardığı bir yardımcının hatasını -devletin yararına olacaksa- açığa çıkarmamalı, kızgınlığını belli etmemeli ve hatta özrünü kabul etmelidir. Ancak bu yardımcının devlete önemli bir katkısı yoksa veya ona olan kızgınlığı ortaya yayılmışsa hükümdarın, sakin kalması ve yardımcısını bağışlaması uygun değildir.<sup>122</sup> Devletin yürümesini sağlayan bürokratik işler arasında Aristoteles'in maliyeye daha bir özen gösterilmesi gerektiği uyarısı bulunmaktadır. Buna göre devletin borçlarının düzenli bir biçimde ödenmesi, bu işlerden sorumluların titizce çalışmalarına ve onların denetlenmesine bağlıdır. Devletin saygınlığının korunması adına hükümdar, mali işlerde hataya izin vermemelidir.<sup>123</sup> Bu bağlamda Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, vezir ve danışmanlarını seçimi ve onlarla çalışma tarzı hakkında bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.

Aristoteles'e göre danışman, kendi nefsinin ıslah etmiş olmalıdır.<sup>124</sup> Ayrıca danışmanların, bilgi ve sadakat gibi iki önemli özelliği olmalıdır. Bilgisizi, hataya düşürür; sadakatsizi ise ya bilgisini saklar ya da kasıtlı yanlış öğüt vermek suretiyle ihanet eder.<sup>125</sup> Ayrıca Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, vezirlerini kendi içlerinde bir hiyerarşiye sokmasını;

<sup>121</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 403; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 80; "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 225.

<sup>122</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300.

<sup>123</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 403.

<sup>124</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 396; krş. Aristoteles (?), "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 223-224.

<sup>125</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 395; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 137, 138-139, 142-143; "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 224.

onları aynı yer ve zamanda bir araya getirmemesini; -zihin daha açık olduğundan dolayı- görüşmeleri geceleyin yapmasını önerir. Farklı yer ve zamanlarda yapılan görüşmeler, vezirlerin arasında kıskançlığın ortaya çıkmasını engelleyecek, ayrıca değerlendirmeleri teker teker almasını sağlayacak, böylece hükümdar, mutlak otoritesini sürdürebilecektir. Zira hükümdarlıkta karar yetkisi, her ne kadar görüşleri alıp bir araya getirirse de hükümdarın işidir.<sup>126</sup>

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, yakın ve uzak yardımcıları arasında hiyerarşinin nasıl kurulacağı hususunda da öneride bulunmaktadır. Buna göre hükümdar, yakın çevresine almak istediği yardımcıları, önce eyaletlerde veya vilayetlere görevlendirmeli; onların yönetimdeki becerilerini test etmelidir.<sup>127</sup> Söz gelimi eyaletlerdeki yöneticiler, hükümdarın temsilcileri olarak halka yakın olup-olmadıkları, onların sorunlarını dinleyip çözüp-çözemediklerinin takibini yapmalıdır.<sup>128</sup> Böylece Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, halkın iyiliğine yani refahına katkı sağlayacak biçimde yönetimini düzenlenmesini öğütlemektedir. Çünkü bir hükümdar, ancak halkının sevgi-saygısını kazanırsa yönetimini sürdürebilecektir.

### **b3) Hükümdarın halkına yönelik siyasi erdemleri:**

Aristoteles İskender'e, bir hükümdarın, bazen yumuşak bazen de sert yöntemler uygulamak suretiyle hem yakın çevresiyle hem de halkı arasında toplumsal bütünlüğü kurması ve koruması gerektiğini öğütlemektedir. Hükümdar, temel bir ilke olarak merhametli ve şefkatli olmalıdır. Ancak kötü karakterli insanlar, merhameti zaaflık olarak görebilir ve bu da onları yoldan çıkmaya yöneltebilir. Böylesi sorunların ortaya çıkmaması için hükümdar, tıpkı Anûşirvân gibi, -yalnızca bu tür-kötü insanları cezalandırmaktan ve onlara korku salmaktan asla kaçınmamalıdır.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 398-399, 400; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 133-134.

<sup>127</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 405.

<sup>128</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 302.

<sup>129</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 312, 324.



Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, halkı hakkında bilgili olmasını ve siyasetini bu bilgiye dayandırmasını önermektedir. Bu bağlamda o, hükümdarın yılın belli zamanlarında halkıyla görüşmesini, sorunlarını dinleyip çözmesini de tavsiye etmektedir.<sup>130</sup> Ayrıca bazı vatandaşlar, hükümdar kendilerine sormadıkça ihtiyaçlarını dile getirmekten utanırlar. Hükümdarın bu kişileri önceden tespit ettirmesi, onları gözetmesi gerekir.<sup>131</sup> Bir hükümdar halkıyla kenetlenmiş ve başarılı bir yönetim sergileyince ülkeye göz dikecek düşmanların doğması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Aristoteles, hükümdarın askerî meselelerdeki sorumluluğuna ilişkin öğütler vermektedir.

### c) Hükümdarın askerî erdemleri:

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın başından-sonuna kadar savaşa ilişkin ayrıntılı bir stratejisinin olması gerektiğini öğütler. Buna göre savaşa başlamadan önce hükümdar, a) kurmay zekâsı olan bir komutanın seçimi, b) sayıca askerinin yeterli olması ve c) cesaretiyle seçkinleşmiş özel askerlerinin olması gibi üç hususu sağlamalıdır.<sup>132</sup> Ayrıca hükümdar, halkını bitkin düşünceye kadar çalıştırmak suretiyle kendi ülkesinin savunma güvenliğini her zaman öncelemelidir. Böylece hükümdar, düşman saldırmadan önce kendisi söküklerini yamamış olacaktır. Ayrıca bir hükümdar, düşmanını asla hafife almamalı, her savaşı sanki en güçlü rakibiyle karşılaşmış gibi hazırlanmalı; bu hususta danışmanlarını dinlemeli, kendi gururuyla hareket etmemelidir.<sup>133</sup> Bu bağlamda hükümdar, düşmanlarına göndereceği elçiler hususunda titizlikle durmalıdır. Her şeyden önce elçiler, kontrol edilebilmeleri için az sayıda olmalıdır. Bu elçiler, taşıdıkları mektubun içeriğinden bilgisiz; kişilik olarak ise ketum, açgözlülükten ve -görev esnasında- içki içmeyen tiplerden seçilmelidir.<sup>134</sup> Benzer bir endişeden dolayı Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, kadınlar karşısında yumuşak ve candan

<sup>130</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 302; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 78.

<sup>131</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 321.

<sup>132</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 329; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 147.

<sup>133</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 307, 331, 393; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 83.

<sup>134</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 332; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 145.

olmamasını öğütlemektedir. Zira kadınlar,-belki de sırları yaymış olarak-başkalarının yanında sözü süsleyerek veya bayağılaştırarak konuşurlar.<sup>135</sup>

Bir hükümdar, barış zamanlarında bile düşmanını daima gözetlemeli, uygun zamanı bulduğunda sıcak savaşa girmeden her türlü entrikayı çevirerek düşmanını ortadan kaldırmaya çalışmalıdır.<sup>136</sup> Bir fırsat varken hükümdar bunu kullanmazsa, düşmanları hükümdarı ortadan kaldıracak bir fırsatı kaçırmayacaktır. Bu bağlamda savaşı kaybeden Fars Kisrası Dâr (Darius) b. Dâr'ın dilinden öğüt aktarılmaktadır. Dâr, savaş öncesi bir kısra iken esir düştüğünü, bu olaydan savaşın galibi İskender'in ibret almasını öğütler. Zira dünyada hiçbir şey kesintisiz-kalıcı değil, dönüşümlüdür.<sup>137</sup> Böylece Aristoteles, hükümdarın barışa veya savaşa ne zaman başlanacağı veya bitirileceğine özenle karar vermesini öğütlemektedir.

Aristoteles'e göre Savaş kaybedilmek üzereyse savaşı yavaşlatmak, kazanılmak üzereyse kızıştırmak gerekir. Eğer düşman, savaş alanında daha iyi bir mevzi almışsa, hükümdar hesaplanmış bir risk alacak kadar cesur da olmalıdır. Zira savaş, düşman askerlerinin ve dolayısıyla düşmanın belini kıracak bir araçtır. Bundan dolayı bir şehrin alınması için kalenin ele geçirilmesi gerekiyorsa ordu, mancınık gibi her türlü güçlü silahı kullanmalıdır.<sup>138</sup> Buna göre savaş başlanırken ordunun sularını zehirlemek, bineklerine zarar verecek yiyecekler atmak gibi savaş hileleri kullanılmalıdır.<sup>139</sup> Ayrıca hükümdar, ordusunu yavaşlatan ve disiplini bozan askeri infaz ettirmek suretiyle ordunun disiplinini korumalıdır.<sup>140</sup> Öte yandan hükümdar, istihbarata dayanan savaş oyunlarını da başarılı biçimde kullanmalıdır. Söz gelimi, ordunun gücünü abartma gibi düşmanın moralini bozacak bazı istihbarat yazılarının, düşmanın ele geçirmesi sağlanmalıdır.<sup>141</sup> Ayrıca bir ordu, savaş kazanıldığında da

<sup>135</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 301; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*,s. 79, 84.

<sup>136</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 326.

<sup>137</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 333.

<sup>138</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 327; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*,s. 148, 150.

<sup>139</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 332; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*,s. 150-151.

<sup>140</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300.

<sup>141</sup> Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 331.

disiplinden kopmamalıdır. Sözelimi askerin, kendi başına yağmaya ve ganimet toplamaya kalkışmasına kesinlikle izin verilmemelidir. Zira tarih, bu hususta yaşanan acı tecrübelerle doludur.<sup>142</sup>

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, barışta da savaşta da kendisini tehlikeye atmaması gerektiğini özenle belirtmektedir. Söz gelimi hükümdar, sorunlarını dinleyip çözümlediği görüşmelerde insanların silahsız gelmesini sağlamalı ve kendi çevresi silahlı olmalıdır. Zira bir hükümdar ancak, kendisi sağ-salim olursa halkı için yararlı ve düşmanları için tehlikelidir.<sup>143</sup> Böylece Aristoteles, yanında olamadığı İskender'e, dönemin koşullarında saygın bir hükümdarın nasıl olması ve neler yapması gerektiğine ilişkin öğütler vermiştir.

### 5. Değerlendirme:

Ortaçağ İslâm düşüncesi, gerçek Aristoteles'i, biri 'daha dar' ve diğeri 'sahte' olmak üzere iki açıdan farklı tanımıştır. Eserlerinin hepsinin Arapçaya çevrilmemiş olması, İslâm düşüncesindeki Aristoteles'in gerçek Aristoteles'ten 'daha dar' bir çerçeveye oturtulmasına sebep olmuştur. Aristoteles, ahlâk ve siyaset felsefesine dair görüşlerini *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Politika* ve *Atinalıların Anayasası* olmak üzere beş eserde açıklamıştır. Ne var ki İslâm filozoflarının son eserden hiçbir biçimde söz etmedikleri, *Nikomakhos'a Etik* dışında diğer üç kitapla ilgili birkaç paragraflık dar çerçeveli bir bilgiye sahip oldukları görülmektedir. Bir başka deyişle İslâm filozofları, yalnızca *Nikomakhos'a Etik* tercümesi aracılığıyla Aristoteles'in ahlâk ve siyaset anlayışını öğrenebilmişlerdir. Aristoteles'e ilişkin bu 'dar' çerçeve, İslâm dünyasında filozofa ait olmayan bazı eserlerin ona nispet edilmesini kolaylaştırmıştır.

Âmirî, son eseri *el-Emed 'ale'l-ebed'*de Yunanların felsefeyle olan ilişkisinden ve filozof kimliğinin anlamından söz etmektedir. Yunan-Roma topraklarını filozofların vatanı olarak gören Âmirî, Aristoteles'i biri metafizikçi ve diğeri ahlâk-siyaset filozofu olmak üzere iki açıdan değerlendirmektedir. Âmirî'ye göre Yunanlar, esasen putlara tapan bir toplum olmakla birlikte yetiştirdikleri filozoflar sayesinde Allah'ın Hz. Lokman'a bahsettiği hikmetten yararlanmışlardır. 'Hikmetin Beş Sütunu' olarak adlandırdığı Empedokles, Pisagoras, Sokrates, Platon ve

<sup>142</sup> Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, s. 332.

<sup>143</sup> Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, s. 302, 331; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 78.

Aristoteles, Hz. Lokman'ın hikmetinden beslenmek ve felsefe yapmak suretiyle âlemin bir tek Yaratıcısı olduğunu içlerine sindirmişlerdir. Nitekim Sokrates Yunan halkının putperestlik inancına karşı çıkmış ve bu yüzden kral tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Platon ise Rabb'ine daha yakın olmak için uzlete çekilip kendini ibadete vermiştir. Ne var ki Yunanlı filozoflar, meâd meselesinde Tanrı'nın birliği meselesinde gösterdikleri başarıyı yakalayamamışlardır.

Âmirî, aklın sınırlarının meâd meselesini tümüyle çözemeyeceği kanısındadır. Nitekim bu konuyla ilgili olarak o, sözü edilen Yunan filozoflarını iki kategoriye ayırmaktadır. Buna göre Empedokles ile Platon, meâd meselesinde kendi içlerinde çelişen veya muğlak bir dil kullanmışken, Pisagoras, Sokrates ve Aristoteles bu meseleyi aklın gidebileceği en yetkin düzeye ulaştırmıştır. Nitekim Âmirî, Sokrates'in ahirette seçkin kullar arasında olacağını belirtmektedir. Öte yandan filozofumuz, meâd meselesinde kapalı dil kullanan Empedokles ile Platon'un görüşlerini doğru biçimde yorumlayanların bulunduğu da dikkat çekmektedir. Buna göre Batıni eğilimli bazı insanlar Empedokles'in ve Aristoteles de Platon'un kapalı dilini çözümlenmek suretiyle meâd meselesinde İslâm'a oldukça yaklaşan bir düzeyi yakalamıştır. Âmirî'nin sergilediği felsefe tarihi tasavvurunda Aristoteles'in seçkin bir konumu olduğu gayet açıktır.

Metafizikte *Kitabü Esûlucâ* ve *el-Hayru'l-mabz* ve ahlâk-siyasette *Kitabü's-Siyâse fî tedbiri'r-riyâse* ile *Mektuplar*, İslâm düşüncesinde Aristoteles'in eseri olarak kabul edilmiştir. Gerçek yazarı bilinmeyen *Kitabü Esûlucâ*, Plotinus'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerinin özetlenip düzenlenip yeniden yazılmasından ibarettir. Sudûr kuramının açıklandığı ve gerçek yazarı bilinmeyen *el-Hayru'l-mabz* ise Proklos Diadokos'un *The Elements of Theology* başlıklı eseri bağlamında şekillendirilen bir eserdir. Aristoteles'in, İskender'e verdiği öğütlerden oluşan *Kitabü's-Siyâse*'nin, Aristoteles'in kaleminden çıkmadığı kesindir. Benzer bir durum, Helenistik dönemde İskenderiye Okulu çevresinde üretilen ve çeviriler yoluyla İslâm kültür çevrelerinde tedavüle giren *Mektuplar* için de geçerlidir.

Aristoteles'e nispet edilen bu eserlerin İslâm felsefesinin karakteristik yaklaşımlarından birini yani din ile felsefe arasında uzlaşma olduğu görüşünü temellendirmeye katkı sağladığı söylenebilir. Bu bağlamda *Kitabü Esûlucâ* ve *el-Hayru'l-mabz*, Aristoteles ile Platon'un -

gerçekte farklılık gösteren- varlık görüşlerini birbirine yaklaştırmaya ve böylece İslâm ile felsefe arasında metafizik disiplini çerçevesinde uzlaşma kurmaya yardımcı olmuştur. Genelde İslâm filozoflarının, özelde Âmirî'nin din ile felsefe arasındaki uzlaşmayı siyaset disiplininde de yakalamak istemesi ve bunun için de Aristoteles'in *Kitâbü's-Siyâse* ve *Mektuplar* gibi sahte eserlerinden yararlanmaları son derece makul gözükmektedir.

İslâm ile felsefenin birbiriyle uzlaştığı görüşünü benimseyen Âmirî, bu uzlaşmayı metafizikte *el-Füsûl* ve ahlâk-siyasette *es-Sa'âde ve'l-is'âd* aracılığıyla göstermeye çalışmıştır. Bunun için de onun, idealist ile gerçekçi siyaset anlayışları arasındaki uçurumu kapatması gerekmektedir. Âmirî'ye göre Aristoteles, Tanrı'nın birliği ve meâd meselelerinde aklın dolayısıyla felsefenin ulaştığı zirve noktasını temsil etmektedir. Nitekim Aristoteles'in seçkin talebesi Büyük İskender, siyasal açıdan müreffeh ve büyük bir Yunan devleti inşa etmesinin yanında ülkesinde çoktanrıcılık inancını da ortadan kaldırmıştır. Âmirî'nin kendine özgü bir Aristoteles tasavvuruna sahip olması ve bu tasavvur sayesinde Aristoteles'in sahte *Mektuplar*'ını kullanması bu uçurumu kapatması imkânı sağlamış gözükmektedir.

Âmirî'nin, Aristoteles'in İskender'e yazdığı sahte-mektuplardan yaptığı alıntılar, İslâm siyaset düşüncesinde siyasetnâme olarak bilinen eserler tarzında, hükümdarın ahlâkî, siyasî ve askerî açıdan sahip olması gerektiği nitelikler bağlamında sınıflandırılabilir. Buna göre bir hükümdar, Tanrı'ya iman edip halkına refah sağlamalı ve ülkesinde adaleti kurmalıdır. Bunu gerçekleştirmek için hükümdar, yakın çevresini ve yardımcılarını ahlâkî açıdan karakterli ve meslek bakımından yetkin insanlardan seçmelidir. Böylelikle halkının sevgi ve saygısını kazanan bir hükümdarın ve müreffeh bir ülkenin, düşmanların iştihanı kabartacağı açıktır. Aristoteles'e göre hükümdar, barış zamanında savaşı engelleyecek stratejiler kuracak kadar eğitilmiş ve -gereğinde- savaş meydanında savaşı kazanacak kadar donanımlı olmalıdır.

Bu öğütlerin, Aristoteles'in ağzından çıkmış olmasını gerektirecek orijinal yaklaşımlar olduğu söylenemez. Kanımızca, söz konusu öğütlerin önemi, içeriğinden çok Aristoteles'e ait olduğunun kabul edilmesinde yatmaktadır. İslâm ile insanlığın geniş birikimi yani felsefe arasında bir uzlaşma olduğu anlayışının bir gereği olarak Âmirî, önce farklı felsefeleri kendi içinde bir bütünlüğe kavuşturmuş, ardından bu yapının İslâm ile bağdaştığını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda Âmirî metafizikte *el-*

*Füsûl* ile aradığı din-felsefe uzlaşısını, ahlâk-siyasette *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da kurmaya gayret göstermiştir. Öyle anlıyoruz ki filozof, sahte-Aristotelesçi *Mektuplar*'dan alıntı yapmak suretiyle Platoncu idealist ile Fars-Hint kültürünün gerçekçi siyasetini uzlaştırmış; bunun ardından felsefî birikimin ahlâk ve siyaseti ile İslâm'ın anlayışı arasında uyum kurmanın önünü açmıştır.

### KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Âmirî, *Îlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, tah. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Dâru'l-Asâle, Riyad 1988.
- Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 4, 6.
- Âmirî, *Risâletü'l-Kavl fî'l-ıbsâr ve'l-mubsar* (*Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezzerâtühü'l-felsefiyye* içinde), tah. Sehbân Halîfât, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Amman 1988.
- Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, tah. Ahmed Abdülhalîm Atıyye, Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayracç Yayinevi, Ankara 1997.
- Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse fî tedbiri'r-riyâse* (*el-Usûlü'l-Yûmâniyye li'n-nażariyyâti's-siyâse fî'l-İslâm* içinde), çev. Yûhannâ b. el-Bıtrîk, tah. Abdurrahmân Bedevî, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, Kahire 1954.
- Aristoteles (?), “Vasiyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender” (*el-Hikmetü'l-hâlide* içinde), tah. Abdurrahmân Bedevî, Dârü'l-Endelüs, Beyrut trsz.
- Atıyye, Ahmed Abdülhalîm, “Dipnotlar” (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991.
- Atıyye, Ahmed Abdülhalîm, “Mukaddime” (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991 (s. 5-104).
- Aydınlı, Yaşar, “el-Îzâh fi'l-hayr el-mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, Bursa 1993 (s. 189-217).
- Bedevî, Abdurrahmân, “Mukaddime” (*el-Hikmetü'l-hâlide* içinde), Dârü'l-Endelüs, Beyrut trsz. (s. 7-64).
- Daiber, Hans, “Siyaset Felsefesi” (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. III, İstanbul 2011 (s. 73-122).

- Duhem, Pierre, *Mesâdiru'l-felsefeti'l-'Arabîyye*, çev. Ebû Ya'rab el-Merzûkî, Dâru'l-Fikr, Şam 2005.
- el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 76, 88.
- Fahrî, Mâcid, "Dipnotlar" (*Kitâbü'n-Necât* içinde), Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Taribi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1992.
- Fârâbî, *Aristo Felsefesi (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1974.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yyei'l-bakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlîs (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Ulaştırılması, Felsefe Metinleri içinde)*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl (Mecmû'â resâ'ili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1994, s. 44-45.
- Gurâb, Ahmed Abdülhamîd, "Mukaddime" (*İ'lâm bi-menâkabi'l-İslâm* içinde), Dâru'l-Asâle, Riyad 1988 (s. 7-64).
- el-Ğânimî, Sa'îd, "Mukaddime" (*Erbau resâ'il felsefiyye* içinde), et-Tenvîr lî't-Tabâ'a, Beyrut 2015 (s. 5-40).
- Halîfât, Sehbân, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezzerâtühü'l-felsefiyye*, Menşûrâtü'l-Câmi'atî'l-Ürdüniyye, Amman 1988.
- Işık, Hidayet, *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbn Rüşd, *Telhîsu's-siyâse li-Eflâtûn (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Rüşd, *Telhîsu's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî ve Fâtuma Kâzım ez-Zehebî, Dâru't-Talî'a, Beyrut 1998.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, tah. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut 1985.



- Kara, Yakup, "Giriş" (*Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed* içinde), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013 (IX-XL).
- Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999 (s. 257-288).
- Kaya, M. Cüneyt, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazariyat*, C. I, S. 2, İstanbul 2015 (s. 1-33).
- Kaya, Mahmut, "Âmirî", *DİA*, C. III, İstanbul 1991 (s. 68-72).
- Kaya, Mahmut, "Aristo", *DİA*, C. III, İstanbul 1991 (s. 375-378).
- Kaya, Mahmut, "Dipnotlar" (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs* (*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Kindî Felsefî Risâleler* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Küyel, Mübahat Türker, "Giriş" (*Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser* içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990 (s. 1-24).
- Mehdî, Muhsin, "Fihrisü esmâ'i kütübi Aristûtâlîs", (*Felsefetü Aristûtâlîs* içinde), Dâr Mecelle Şî'ir, Beyrut 1961 (s. 187-188).
- Mînovî, Müctebâ, "Mukaddime" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), University of Tehran Publications, Weisbaden 1957-8 (s. 1-5).
- Rowson, Everett K., "Âmirî" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. I, İstanbul 2011 (s. 259-265).
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, tah. Hasan es-Sendûbî, Dâr Su'âd es-Sabâh, 2. Baskı, Kuveyt 1992.
- Toktaş, Fatih, "Fârâbî ve Risâle fî's-siyâse", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIX, İzmir 2009 (s. 175-216).
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.



*DEUİFD XLIV / 2016, ss. 91-121.*

## AVRUPA BİRLİĞİ'NİN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK İLE İMTİHANI

Bekir EMİROĞLU\*

### ÖZ

Küreselleşmenin beraberinde getirdiği yoğun iletişim ve göç hareketleri, kültürel iç içe geçme halinin belirginlik kazanmasına yol açmıştır. Oluşan yeni dünya düzeninde, hakim egemen grubun dışında kalan/toplumsal yapıya sonradan dahil olan kesimleri kontrol etmeye yönelik geleneksel anlayışlar işlevsiz kalmaya başlayınca, ulus-devletlerin homojen kültür siyasetlerini terk edip bir takım çokkültürcü politikalar izlemek zorunda kaldıkları yeni bir döneme girilmiştir.

Toplumsal yapının dışına itilmiş değişik sosyal grupları da kapsayacak şekilde oldukça geniş bir anlamsal içeriğe sahip olan çokkültürcü yaklaşımın siyasi alandaki görünümü ve temsili, 'kimlik siyaseti' ve bu siyaseti yürütenler vasıtası ile gerçekleştirildiği görülmektedir. Son dönemlerde kimliğin "politik bir argüman" halinde kullanılmasına en çok çokkültürlülük tartışmaları etrafında rastlanılması ve bu tartışmaların özellikle Avrupa Birliği ülkelerinde göçmenler ve özellikle Müslümanlar üzerinden tartışılması, bu konuyu ele almamızın gerekçelerini oluşturmaktadır.

Tüm bu gelişmeler dikkate alındığında bu çalışmada, gerek siyaset gerekse de bilim çevresinde eğitimden ekonomiye kadar birçok alanda tartışılan ve önemsenen bir fenomen durumunda olan çokkültürlülüğü, öncelikle kavramsal analize tabi tutup ardından bu kavramın kendisiyle en çok anıldığı AB ülkelerindeki uygulama örneklerine yer vereceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Çokkültürlülük, Çokkültürcülük, Küreselleşme, Kimlik, Politika, Din, Vatandaşlık.

### EUROPEAN UNION'S TRIAL WITH MULTI-CULTURALISM

#### ABSTRACT

The intense communication and immigration activities reasoned by the globalization has caused gaining clarity of cultural interpenetration. Within the new-shaping global order, traditional approaches in terms of hegemony have become dysfunctional for the control of the parts which falls outside of

---

\* Öğr. Gör. Dr. , Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/06/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 17/08/2016

sovereign groups or which merges subsequently to social structure. Thus, a new age has begun by nation-states are implying some multi-culturist policies instead of homogenous cultural policies.

It seems that the representation of multi-cultural approach covering the social groups dropped out of social structure have been realized with “identity policy” and via the executers of this policy. Since identity has been used as a “political argument” within the context of multi-culturalism and this context is focused on the refugees, especially the Muslims, in the UN countries, I have dealt with this matters in this paper.

This paper focuses on the multi-culturalism as a phenomena discussed in the environment of both politics and academics and in the areas from education to economy by analyzing conceptually and then giving examples from the UN countries.

**Keywords:** Multi-culturalism, Multi-culturist, Globalization, Identity, Politics, Religion, Citizenship.

## GİRİŞ

Teknolojik gelişmelerin sağladığı ulaşım ve haberleşme imkanlarındaki artış sayesinde günümüz dünyası ulusal ve uluslar arası kültürlerin bir arada yaşamasına, paylaşımların artmasına daha fazla olanak sağlamıştır. Çağdaş demokrasilerde izlenen demokratik ilkeler üst, orta, alt sınıf ve zümreleri sosyo-ekonomik bakımdan birbirine daha da yaklaştırmıştır. Bu süreçte bölgesel ve etnik farklar giderek yok olmaya yüz tutmuştur. Bu yoğun küreselleşme sürecindeki yakınlaşma ve benzeşme eğilimi, sadece ulusal düzeyde kalmamış uluslar üstü bir karakter de kazanmış, kültürel farklar tamamen ortadan kalkmamış ancak kültürler arasında daha fazla iç içe geçişler meydana gelmiştir.<sup>1</sup> Bu durum çokkültürlülük tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.

Farklı ülkelerde değişik şekillerde tezahür eden bu çokkültürlü yapının tarihsel ve toplumsal birtakım hazırlayıcı sebeplerinin olduğunu da belirtmek gerekir. Günümüz toplumlarının sosyolojik manada çokkültürlü bir yapıya sahip olması, genel olarak iki temel olguya bağlanabilir. “Bunlardan birincisi, modern ulus-devletlerin birçoğunun birden fazla etnik, dini ve bölgesel kültürü kapsayacak şekilde inşa edilmiş

---

<sup>1</sup> Onur Bilge Kula, *Demokratikleşme Süreci ve Eleştirel Kültür Bilinci*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992, s. 33.

olmasıdır. İkincisi ise, boyutları ve yönü zamanla değişen göç olgusudur.”<sup>2</sup>

Bu sebeplerden ilkinin açacak olursak, toplumsal çıkarların ve kültürlerin ulus devlet içinde eşit düzeyde temsil edilmemesi, ulus devletin kökenindeki kurumların sorgulanmasına yol açmıştır. Toplumsal çıkarların ve kültürlerin temsil edilmemesinden kaynaklanan kriz, tarihsel kökleri olan bastırılmış kimliklerin, ulusal sözleşmeyi yeniden görüşmek için seferber olması ile ulus devlet içinde artçı krizlerin ve çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>3</sup> Bu durumla ilişkili olarak Habermas, ulus-devletlerin homojen kültür siyasetlerinin terk edilip çokkültürlü bir yapının benimsenmeye başladığını ve “çoğulcu toplumlara” doğru gidilen “yeni dünya”da ortaya çıkan kültürel çoğulculuk halinin mezhepleri, etnik grupları ve kültürel çeşitliliği zorunlu hale getirdiğini vurgulamaktadır.<sup>4</sup> Bu açıdan egemen grubun dışında kalan/toplumsal yapıya sonradan dahil olan kesimleri kontrol etmeye yönelik geleneksel anlayışlar işlevsiz kalmaya başlayınca, bazı devletler içine düştükleri darboğazdan kurtulmak adına çokkültürcü bir takım politikalar geliştirme yoluna gitmişlerdir.

Çokkültürlü politikaların gündeme gelmesini sağlayan ikinci temele geçecek olursak, Sanayi Devrimi sonrasında yoksul ülkelerden, sanayileşen zengin ülkelere doğru; İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında ise zulümden kaçmak amaçlı olarak ve ayrıca misafir işçi statüsünde yoğun bir göç dalgası yaşanmıştır. Ekonomik gerekçelerle yaşanan bu demografik hareketlilikler, bir süre sonra birtakım sosyal sorunları da beraberinde getirmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki süreçte “kültür-kimlik eksenindeki tartışmalar”, çokkültürlülük tartışmalarının yaygınlaşmasının bir diğer nedeni olmuştur. Çokkültürcü yaklaşımın siyasi alandaki görünümü ve temsili, ‘kimlik siyaseti’ ve bu siyaseti yürütenler vasıtası ile

---

<sup>2</sup> Cevat Özyurt, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Kitap, Konya, 2005, s. 208.

<sup>3</sup> Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, İkinci Cilt: Kimliğin Gücü, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2006, s. 421-422.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekıyla Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 25-27.

gerçekleşmiştir. Yirminci yüzyıldaki teknolojik gelişmeler ve ekonomik sistemdeki düzenlemeler, sınırların anlamının azalması sonucunu ortaya çıkarsa da halkların birbirlerine olan önyargılarının ve olumsuz “Öteki” algılarının yıkılmasını sağlayamamıştır. “Klasik dönemlerdeki sınıflar arası çatışma pratiği yerini, çok farklı kimlikler arasında süre giden bir çatışmaya bırakmıştır.”<sup>5</sup>

Kimlik politikaları, kimliğin tanımlanması açısından ikili bir ayırım gösterir; birincisi, farklılığı ve diğerini yok eden politikalar, ikincisi ise farklılığın tanınmasını içeren politikalar.<sup>6</sup> Tüm toplumların kendilerine özgü bir yaşama biçimleri vardır. Bu yaşama biçimi aynı zamanda dünyayı algılamak bakımından da o toplumu diğerlerinden ayırır. Kültür o topluma belli bir kimlik kazandırır ve onu başka toplumlardan ayırır. Biz duygusu bireye ve o bireyin içinde yer aldığı topluma ait olduğu için, diğer toplumlar “farklı” duruma düşecek ve “diğerleri” olarak anılacaktır. İkili bir ayırma dayanan bu toplumsal iç içe girmişlik hali çokkültürlülük tartışmalarına da yeni boyutlar eklemiştir.

Toplum içerisinde yer alan her fert, o toplumun sahip olduğu kültürel donanımın birer iştirakçisidir. Toplumlar sahip oldukları kültürel donanımlar ve söz konusu kültürdeki unsurların içerikleri itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Toplumda genel olarak olumlanan kimlikler yani yerleşik kimlikler ve direnen olumsuz karşı kimlikler zaman zaman çatışabilir.

Kültürel farklılıkların da zaman zaman uyumunu ve aynı zamanda çatışmalara dönüşen hallerini izlemekteyiz. Bu yönüyle Keyman’a göre, geç-modern zamanlar, “kimlikleşen farklılıkların” kendi farklılıklarını siyasal söyleme sokmaya çalıştıkları “tarihsel bir durumu” simgeliyordu.<sup>7</sup> Kimlik siyaseti, ulusal, dini ve etnik kültürel gruplardan yerli halklar ve

<sup>5</sup> Nazan Aksoy, “Çokkültürlülük Üstüne” *Modernleşme ve Çokkültürlülük*, 1. Baskı, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, İstanbul, 2000, s. 46.

<sup>6</sup> Seyla Benhabib, Giriş “Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (Haz. Seyla Benhabib), Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Yayını, İstanbul 1999, ss.11-33, s. 12.

<sup>7</sup> Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi, Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Söylem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, Mart 1999, s. 149.

göçmenlere, feministlerden eşcinsellere, yeşillerden engellilere kadar türlü grupların kendi grup kimlikleri ile ilgili olarak taleplerini dile getirdikleri siyasetin genel adıdır. Bu anlamda kimlik siyaseti, ortak özellikleri grup kimliğine dayalı siyaset yapmak olan birbirlerinden yapı ve karakter olarak farklı grupları ve bunlarla ilgili (feminizm, çokkültürcülük gibi) birden çok siyasal ve düşünsel akımı kapsar.<sup>8</sup> Bununla birlikte, daha önce gerekçelerine değindiğimiz gibi, son dönemlerde kimliğin “politik bir argüman” halinde kullanılmasına en çok çokkültürlülük tartışmaları etrafında rastlanılmaktadır.

Touraine göre geçen yüzyılın sonunda endüstrileşmenin tam ortasında, işlevleri farklılaşan ve rasyonelleşen cemaat yapısından, topluma doğru geçilmiştir.<sup>9</sup> Ancak bu gün tam tersi bir süreç işlemektedir. Modern toplumsal yapı üretim-tüketim-iletişim ağlarıyla yoğun bir şekilde örülürken, cemaate dönüş eğilimleri de yaygınlık kazanmaktadır. “Her yanda kimlikçi gruplanmalar, ortak aidiyete dayalı dernekler, örgütler, mezhepler, tarikatlar, milliyetçilikler çoğalmakta, toplumlar cemaatleşmektedir. Bu nedenlerle de günümüzde çokkültürlülükten daha sık söz edilmekte ve çokkültürcülük bir akım olarak hızla yayılmaktadır.”<sup>10</sup>

Bu değerlendirmelerin neticesinde, son yüzyıl içerisinde, kültürlerin yaklaşması-kaynaşması eğiliminin artarak devam ettiğini görmekteyiz. Günümüz dünyasında 184 devletin tahminen 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik kimlikten oluştuğu tespit edilmiştir.<sup>11</sup> Zira Kymlicka'ya göre, yakın gelecekte homojen olarak bilinen toplumlar bile bir bakıma “çok kültürlü” olacaktır; çünkü bu toplumların bünyesinde sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel tercih, din, ahlâki inanış ve politik ideoloji temelinde bir dizi farklı birlikler ve gruplar vardır.<sup>12</sup> Bu yönüyle içinde

<sup>8</sup> Nafiz Tok, “İki Liberal Kültürel Çoğulculuk Modeli: Müdahale Etmeme ve Ayrımcılık Yapmama”, *Liberal Düşünce*, Cilt: 10, Sayı: 38-39 (Bahar-Yaz 2005), s. 19.

<sup>9</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.

<sup>10</sup> Nuri Bilgin, “Çokkültürlülük ve Ulusal Kimlik”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 80 (Bahar 2005), ss. 52-63, s. 55.

<sup>11</sup> Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 25.

<sup>12</sup> Kymlicka, *age*. s. 49.

yaşadığımız dünyada, neredeyse, tüm ülkeler ve bölgeler çokkültürlüdür.<sup>13</sup> Bu yüzden, bugün globalleşen dünyada tekkültürlü ya da kültürel bakımdan homojen bir insan topluluğundan müteşekkil bir siyasal toplumun varlığından söz etmek neredeyse imkansızdır.

Tüm bu gelişmeler dikkate alındığında, gerek siyaset gerekse de bilim çevresinde çokkültürlülük üzerinde neden bu denli durulduğu anlaşılır olmaktadır. Diğer taraftan son dönemlerde çokkültürlülük; eğitimden siyasete kadar birçok alanda tartışılan ve önemsenen bir fenomen durumundadır.<sup>14</sup> Bu denli çok yönlülük arz eden çokkültürlülüğü öncelikle kavramsal analize tabi tutup ardından, bu kavramın kendisiyle en çok anıldığı AB ülkelerindeki uygulama örneklerine yer vereceğiz.

### MUĞLAK BİR KAVRAM: ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Çokkültürlülük, üzerinde çok tartışılan, savunucularının ve karşı çıkanların ilginç çatışmalarını içeren bir kavramdır. Çokkültürlülük, aynı zamanda muğlak bir kavramdır. Çünkü söz konusu kavram, ideolojik ve teorik olarak farklı, toplumsal bir politika aracı olarak farklı, toplumsal yapının bir parçası olarak ise daha da farklı anlamsal içeriklere sahiptir.<sup>15</sup>

Çokkültürlülük Batı dillerinde “çeşitli kültürel özelliklerden oluşan” şeklinde açıklanmaktadır.<sup>16</sup> Çokkültürlü toplum birden fazla kültürü içerisinde bulunduran toplum olarak tanımlanabilir.<sup>17</sup> “Farklı ırk ve milletlerden oluşan, değişik dilleri konuşan, çeşitli örf, adet ve geleneklere sahip olan, bununla beraber bir arada yaşayan toplumsal yapıları” tasvir için kullanılan çokkültürlülük, kültürlerin çoğulculuğu

<sup>13</sup> Grant H. Cornwell ve Eve Walsh Stooldard (Ed.), *Global Multiculturalism* (Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Baion), Rownan&Littlefield Publishers, Oxford, 2001, s. 1.

<sup>14</sup> Hasan Aydın, “A Literature-based Approaches on Multicultural Education”, *The Journal of Anthropologist*. Cilt: 16, Sayı: 1-2, 2013, ss: 31-44, s. 31.

<sup>15</sup> Barbara Schmitter Heisler, “The Future of Immigrant Incorporation: Which Models? Which Concepts?”, *International Migration Review*, Special Issue: The New Europe and International Migration, Cilt: 26, Sayı: 2, Yaz 1992, s. 633.

<sup>16</sup> Celalettin Vatandaş, *Çokkültürlülük*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 30.

<sup>17</sup> Ali Şafak Balı, *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet “Öteki” ile Barış İçinde Yaşamak*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2001, s. 187.



veya çokluğu olarak da tanımlanabilir. M. Wiewiorka, çokkültürlülük teriminin kültürel farklılıkların yeniden üretildiği, kabul gördüğü ya da içinde neşet ettiği toplumların dönüşümlerini anlamaya yaradığını belirtmektedir.<sup>18</sup>

Normatif bir terim olarak çokkültürlülük ise, farklı kültürel grupların saygı ve kabul görme hakkını veya ahlaki ve kültürel çeşitliliğin/farklılığın daha geniş toplum tarafından pozitif onayını ima etmektedir. Bu anlamda çokkültürlülük, inançların, değerlerin ve yaşam biçimlerinin hem bireyler hem de gruplar için kendini tanıma ve öz değer tesis etme ve sürdürmedeki önemini kabul eder.<sup>19</sup>

Kültürel grupların tanınıp tanınmaması ya da nasıl tanınması gerektiği ile ilgili sorular, birçok demokratik ve demokratikleşmekte olan toplumun siyasal gündeminde en çarpıcı ve en tedirgin edici soruların başında gelmektedir.<sup>20</sup> Gerçekte 1970'lerden beri dünyanın değişik yerlerinde uygulanan birçok politika ve tesis edilen kurum "çokkültürlülük" genel başlığı altında ifade edilen yeni bir siyasetin ürünleridir. "Çoğulculuk" ya da "çokkültürlülük" olarak değişik adlandırma biçimlerine sahip olan kavram, devletlerin farklılık(lar) karşısında takındıkları tavır ve uyguladıkları siyasal programlara göndermede bulunur.<sup>21</sup>

Bazen çokkültürlülük kavramı, etnik ve milli açıdan aynı kökenden olmasına rağmen, toplumsal yapının dışına itilmiş değişik sosyal grupları da kapsayacak şekilde oldukça geniş bir anlamsal içeriğe

---

<sup>18</sup> Michel Wiewiorka, "Çokkültürlülük: Bir Sorunun Çözümü mü Yoksa Dile Getirilmesi mi?", Çev. Hakan Yücel, *Toplumbilim: Göç Sosyolojisi Özel Sayısı*, Sayı: 17, İstanbul, 2003, s. 39-40.

<sup>19</sup> Andrew Heywood, *Siyaset*, Çev. Atilla Yayla-Zeynep Kopuzlu-Bahattin Seçilmişoğlu-Mete Yıldız-Bekir Berat Özipek-Bican Şahin, Liberte Yayınları, İstanbul, 2006, s. 173; Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2002, s. 7.

<sup>20</sup> Amy Gutman, "Giriş", *Çokkültürlülük Tanınma Politikası* (Ed. Amy Gytman), Çev. İlknur Özdemir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 23-24.

<sup>21</sup> Çoğulculuk terimi, çağdaş toplumlarda rastlanabilecek 'sosyo- kültürel farklılıkları' ifade eden tasviri bir terim iken; çokkültürlülük/çokkültürcülük terimi farklılığın kendi başına toplumun esaslı bir özelliği olduğunu vurgular Barry, Brian. *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001, s. 22.

sahip olabilmektedir. Özellikle ABD’de yaygın olan bu kullanıma eşcinseller, engelliler, kadınlar, ateistler ve komünistler vb. gibi gruplar dahildir. Bununla bağlantılı olarak, söz konusu itilmiş grupların ezilmesine karşı verilen mücadelenin, “çokkültürcülük” için verilen mücadele olduğu da düşünülür.<sup>22</sup>

Tarih, yabancı kültürlerin, öz kültürü bünyesinde eritmeye çalıştığı örneklerle doludur. Unutulmamalıdır ki; kültürler gelişmek için etkileşmek, yeni içerikler ve yönelimler bulmak zorundadır.<sup>23</sup> Zira aynı toplum içerisinde yer alan gruplar kendilerine ait farklı kültürel örüntülere sahiptirler. Bu farklı kültürler çokkültürlülüğün temelini oluşturmakta, çokkültürcülük de bu farklı kültürlerin aynı ortamda varlığını devam ettirebilmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Farklı kültürlerin bir arada, paylaşım içerisinde yaşaması ve bunun uygulanabilmesi için ön koşul sağlam demokratik bir yapıdır.

Bu açıdan bakıldığında çokkültürlülük kavramı her şeyden önce, ilkelerinde bölgesel, dilsel ve kültürel birleşmeye ağırlık veren ulus-devlet kavram ve prensibine dayanmaktadır. Ulus-devletlerin bünyesindeki kültürel çeşitliliğin siyasal topluluğa dâhil edilerek yönetilmesidir. 1980 tarihinden itibaren kültürel özelliklerin kamu kurumlarınca tanınması ilkesi tartışılmaya başlanmıştır. Bazı akademisyenlere göre çok kültürlülük, kimliklerin eşit şekilde kabul görmesine neden olduğu için demokrasinin de temelidir.<sup>24</sup>

Kültürel kimlik taleplerini birlikte yaşama olasılığını yükseltecek bir biçimde sürekli hale getirmenin yolu, “haklar, sorumluluklar ve özgürlükler ekseninde hareket eden çokkültürlü anayasal vatandaşlık ve bu vatandaşlık anlayışını yaşama geçirecek demokratik yönetimlerdir. Bu çerçevede anayasal vatandaşlık, kimlik taleplerini bireysel, kültürel hak ve özgürlüklerin yaşandığı ve korunduğu alana çekerek” çeşitli kimliklerin

<sup>22</sup> Will Kymlicka, “Çokkültürlü Yurttaşlık”, *Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 48,50.

<sup>23</sup> Onur Bilge Kula, *Demokratikleşme Süreci ve Eleştirel Kültür Bilinci*, Gündoğan Yayınları, Ankara,1992, s. 30.

<sup>24</sup> Riva Kastoryano, “Çok Kültürlülük Avrupa İçin Bir Kimlik mi?”, *Avrupa’ya Kimlik*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 21.

ortak ve demokratik bir zeminde öğütlenmesini sağlar ve toplum içi ortak bir dil ve birliktelik yaratır.<sup>25</sup>

Kültürel kimlik taleplerinin, demokratik müzakere sürecinde tartışılmasının birçok yararı vardır. Öncelikle kültürel kimlik taleplerinin somut alana taşınması ile -farklılık taleplerinin içinde- birden çok ve farklı talepler bulunduğu gerçeğini ortaya çıkarır, ikinci olarak da ileri sürülen taleplere somut çözüm önerileri geliştirme olasılığını ortaya çıkaracaktır. Belki de en önemlisi, kimlik-temelli şiddet ve çatışmaları engellemek için önemli bir manevra alanı yaratacaktır.<sup>26</sup>

Çokkültürlülük, kültürde, dilde, etnik kökende, yaşam biçiminde, dinde türdeşleşmeyi ülkenin şartları açısından uygun bulmazken, farklılıkları onar ve bu farklılıkların oluşturduğu zemin üzerinde bir toplumsallık kurmaya çalışır.<sup>27</sup> Bu sebeple, her toplumsal ideolojinin amacında olduğu gibi, çokkültürlülüğün de asıl amacı iyi toplumu kurmak ve yaşatmaktır. Parekh iyi toplumu; kültürel çeşitliliğin bir zenginlik olduğunu kabul eden ve politikalarını bu yönde belirleyen toplum olarak tanımlamaktadır.<sup>28</sup>

Taylor da her bilincin başka bir bilinç tarafından bilinmeyi istediğini belirtir ve varlıkların hak ettikleri biçimde tanınmasını, insanlara gösterilmesi gereken saygının gereğinden öte can alıcı önemi olan bir insani gereksinim olarak kabul eder.<sup>29</sup> Çokkültürlü yaşam biçimleri, eşitlik ilkesi çerçevesinde birlikte yaşamayı gerektirir. Bu süreçte her toplum diğerinin kültürünü tanımak ve ona saygı göstermek durumundadır. Bağlı ve Özensel'in de belirttikleri gibi "her toplumun sahip olduğu değer,

---

<sup>25</sup> E. Fuat Keyman, "Kardeşlik, Türkiyelilik ve Milliyetçilik" Radikal İki, 24 Nisan 2005.

<sup>26</sup> E. Fuat Keyman, "Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek", *Doğu-Batı*, Yıl: 10, Sayı: 41, 2007, s.224-225.

<sup>27</sup> Augie Frelas, Jean L. Elliott, *Multiculturalism in Canada (The Challenge of Diversity)*, Nelson Canada Publishing, Toronto, 1992, s. 56.

<sup>28</sup> Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınevi Ankara, 2002.

<sup>29</sup> Charles Taylor, "Tanınma Politikası". İlknur Özdemir (çev.). Amy Gutman (hızl.). *Çokkültürlülük Tanınma Politikası*, İkinci Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 43.

bir başkası ile kıyaslanmadan, bizzat kendi başına bir değer olarak kabul edilmesi, çokkültürlülüğün en büyük felsefi dayanağıdır.”<sup>30</sup>

Konuyla ilgili olarak sıkça kullanılan bir diğer kavram da “çokkültürcülük”tür. Çağdaş Batı toplumlarının şartları içinde gelişen ve politik bağlamda kültürel grupların kültürlerinin gelişiminin desteklenmesine, cesaretlendirilmesine ve kimliklerine saygı gösterilmesine matuf bir prensip olarak çokkültürcülük, geniş bir anlamsal içeriğe sahiptir. Bu prensip, bizi toplum tasavvurumuzu yeniden oluşturmaya ve toplumun görüntüsünü yeniden belirlemeye çağırır. Bu sayede, toplumun çoğunluk ve azınlıktan oluşan bir yapı olarak görülmemesi gerektiğini ve fakat toplumun kültürel grupların çoğulculuğundan oluşan bir bütün olarak kavranması gerektiğini öğreniriz.<sup>31</sup>

Bu teorik anlatının ışığında şimdi de çokkültürlülüğün anavatanı olarak görülen Avrupa’daki serencamına geçelim.

### **AB’de Çokkültürlülüğün Gelişimi ve Mevcut Durumu**

Tarihsel süreç içerisinde Avrupa, değişik siyasi bölünmüşlükler, mezhep ayrılıklarının yol açtığı dini kamplaşmalar ve de uzun süren savaşlar neticesinde demografik açıdan çok uluslu ve de çokkültürlü bir yapıya sahip olagelmıştır. Özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yoğun sanayi faaliyetlerinin gerektirdiği hammadde ihtiyacını karşılamak ve ürünleri pazarlamak adına milli sınırların dışına çıkışlar başlamıştır. Ortaçağın sonlarıyla Sanayi Devrimi arasında Batı Avrupa’da gelişen ve kapitalizme kapı aralayan bu merkantalist dönem, zorunlu olarak sömürgeleşmeyi teşvik etmiştir. Artan işgücü ihtiyacını karşılamak için Avrupa dışından binlerce vasıflı-vasıfsız işçinin getirilmesi, tarıma dayalı üretimden sanayileşmeye geçilmesi sonucu çok sayıda insanın kırsal kesimden sanayi merkezlerine akın etmesi Avrupa’da demografik yapıyı dramatik şekilde değiştirmiştir.

<sup>30</sup> Mazhar Bağlı, Ertan Özensel, *Çokkültürlü Vatandaşlık: Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005, s. 40.

<sup>31</sup> Joseph Raz, “Multiculturalism”, *Ratio Juris*, Cilt: 11, Sayı: 3 (September 1998), ss: 193- 205, s. 196.

Sanayi Devrimi'nden sonra fakir ülkelerden zengin ülkelere yapılan çok sayıda göç ve II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında savaştan kaçan yüz binlerce insan olmuştur. Konunun önemli isimlerinden olan Kymlicka, tüm bu gelişmeler dolayısıyla bu yüzyılın “göç yüzyılı” olarak adlandırılabileceğini ifade etmektedir. Çünkü bu yüzyıl içerisinde muazzam sayıda insan, bütün ülkelerin “çok etnikli” bir görünüm almasına yol açacak biçimde sınırları geçmiştir.<sup>32</sup> Bununla birlikte iki dünya savaşına sahne olan Avrupa toprakları, savaş sonrası yurtlarını yeniden inşa sürecinde yepyeni bir çokkültürlü toplumsal yapıya da sahip olmuştur. Özellikle 1940'lı yıllardan itibaren yaşanan bu yoğun insan hareketliliği, göç eden insanların aileleriyle birlikte yerleştikleri Avrupa topraklarında zamanla çok sayıda kültürel motifi de oluşturmalarına yol açmıştır.<sup>33</sup> Tüm bunların neticesinde, günümüz Avrupa'sı, daha öncekilerden oldukça karmaşık yeni bir tür çokkültürlü toplumsal yapıya sahip olmuştur.

Bu yeni durumun neticesinde farklı ulusları ve kültürleri bir araya getiren özelliğinden dolayı Avrupa çokkültürlü bir nitelik taşımaktadır. Bu yönüyle kültürel, etnik ve dini toplulukların tek bir politik yapı ve tek bir devlet içinde bir arada yaşaması örneği ilk defa Avrupa ülkelerinde görülen bir uygulama olmuştur. “Çokkültürcülük” şeklinde isimlendirilen bu yeni politika, 1950'lerden itibaren Avrupa'nın aldığı ekonomik göçler neticesinde ortaya çıkan çeşitli etnik, dini ve kültürel grupların halis Avrupalı kitle ve devlet karşısındaki konumlarını tanımlayan bir dizi düzenleme içinde gelişmiştir. Fergeson da 2008 yılında yapmış olduğu çalışmasında<sup>34</sup> çokkültürlülüğün, 1960'lı yıllarda, Avrupa'ya göç eden grupların kültürel ihtiyaçları nedeniyle ortaya çıktığını savunur.

Çokkültürlülük, bu ihtiyaçlarla bağlantılı olarak, “kimlik politikası” (identity politics), “tanınma politikası” (politics of recognition) ya da “farklılık politikası” (politics of difference) olarak da tanımlanan bir

---

<sup>32</sup> Will Kymlicka, “Çokkültürlü Yurttaşlık”, *Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 292.

<sup>33</sup> Tariq Modood, “Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe”, *The Politics Of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, (Der. Tariq Modood ve Pnina Werbner), Zed Books, London&New York, 1997, s. 1.

<sup>34</sup> Larry Fergeson, Çok Etnikli ve Çok Uluslu bir Kıbrıs Kurmak, UCYVROK Report of Cyprus: SDDP Co-Laboratory. Nicosia: Future Worlds Center, 2008.

proje olarak ortaya çıkmıştır.<sup>35</sup> Çokkültürlülük (multiculturalism ya da pluriculturalism); etnik çoğulculuk, çok etnilik, göçmenlerin topluma dahil olması (incorporation) söz konusu olduğunda da kilit kavram olmaktadır.<sup>36</sup>

Kimlik meselesi söz konusu olduğunda, özellikle küreselleşmenin sunduğu “çeşitlilik” söylemi ile ön plana çıkan, yerel unsurların da göz önünde bulundurulduğu çokkültürlülük kavramı daha fazla belirginlik kazanıyor gibi görünmektedir. Farklı etnik, dinsel ve kültürel toplulukların eşit haklarla aynı toplumda yaşamaları ve -toplumun belki de parçalanması pahasına- bu kültürel toplulukların ortak bir siyasal toplum içinde varlığını sürdürmelerinin meşru görülmesi<sup>37</sup> olarak da tanımlanan çok kültürlülük kavramı, Avrupa Birliği’nde kimlikler konusundaki ilgiyi “ulus”tan “halk” a doğru kaydırmıştır.

Günümüzde üye ülkelerin ortak çıkarlarının dengelenmesi, ulusal farklılıklara saygı ve farklı kimliklerin güçlendirilmesine yönelik yaklaşımı benimseyen AB yetkilileri, Avrupa Birliği’nde uygulanan kültür politikası ile üye ülkelerin vatandaşlarının birbirlerinin kültür ve tarihlerine aşinalıklarının artırılması ve böylelikle de çokkültürlü bir ortamda yaşamaya esas teşkil edecek hazırlığın onlara kazandırılmasının hedeflediği çokkültürlü bir politika izlendiğini belirtmektedirler.<sup>38</sup>

Ülkeler arasındaki düşmanlıkları, üstünlük saplantılarını ve savaşçı eğilimleri aşacak şekilde tasarlanan AB’nin 18 Haziran 2004 tarihinde taslak olarak kabul edilen Avrupa Anayasası’nda<sup>39</sup> Birliğin tanım ve

<sup>35</sup> Stanley J. Tambiah, “Vignettes of PresentDay Diaspora”, *Identity, Culture and Globalization*, (Der. Eliezer Ben-Rafael ve YitzhakSternberg Brill), Londra-Boston-Köln, 2001, s. 329.

<sup>36</sup> Barbara Schmitter Heisler, “The Future of Immigrant Incorporation: Which Models? Which Concepts?”, *International Migration Review, Special Issue: The New Europe and International Migration*, Cilt: 26, Sayı: 2, Yaz 1992, s. 633.

<sup>37</sup> JürgenHabermas, *Öteki Olmak, Ötekıyla Yaşamak*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 54.

<sup>38</sup> Muammer Öztürk, “Çokkültürlü Bir Coğrafya İçin Bir Yönetim Modeli Arayışı Olarak Avrupa Birliği Tecrübesine Bir Bakış”, *Tezkiye*, Sayı: 35, Ankara, 2003, ss: 83-89, s. 85.

<sup>39</sup> *Avrupa Birliği Anayasası*, Yayına Haz. Fatih Güven, İlkbiz Yayınevi, İstanbul, 2005.

amaçlarının yazıldığı ilk bölümde, Birlik değerleri ile ilgili yapılan açıklama bu anlamda dikkat çekicidir:

“Birlik, insan onuruna saygı, özgürlük, demokrasi, eşitlik, hukuk devleti ve azınlıklara mensup kişilerin haklarını da içeren insan haklarına saygı değerleri üzerine kurulmuştur. Bu değerler, çoğulcu, ayırım gözetmeyen, hoşgörülü, adil, dayanışmacı ve kadınlar ile erkekler arasında eşitliğin hüküm sürdüğü bir toplumda, üye devletlerin hepsi için ortaktır” (Madde 1/2).

Bu tanımlamaya karşın AB'nin gerçekte farklılıklara ne kadar açık olduğu, Taylor'un deyimiyle çokkültürcülüğün bir gereği olarak farklılıkları ne oranda tanıdığı tartışmalıdır.<sup>40</sup> Sahip olduğu sosyo-politik tarihsellikte günümüzün en geniş anlamda -ulusal azınlıklardan etnik gruplara, dinsel cemaatlerden ideolojik, cinsel ve ahlaki tercihlere- çoğulcu olarak ifade edilebilecek toplumlarını barındıran gelişmiş batılı ülkeler, çokkültürlülüğe ilişkin birçok problemle karşılaşmaktadır.

### **AB'nin Çokkültürlülük İmtihani'nin Dönüm Noktası: Müslümanlar**

Avrupa tarihi, “öteki” ile ortak bir toplumsal hayatı paylaşma tecrübesi konusunda sorunlarla doludur. Sadece yakın tarihe bakarak bile farklı dil, din ve ırklarla ortak ve birlikte hayat sürme konusunda Avrupa'nın zengin bir deneyime sahip olmadığını görmek mümkündür. Bu nedenle Avrupa'da farklı ve yabancı olanlara, topluma sonradan eklenenlere genellikle kuşku ile bakılmıştır. Avrupa tarihi bu açıdan bakıldığında büyük trajedilere de sahne olmuştur. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın sosyal, demografik ve dini yapısını değiştiren yeni gruplar da Batı toplumlarına eklenmeye başlamıştır. Renkleri, dinleri ve dilleri farklı olan bu gruplar arasında en görünür ve belirgin olan Müslümanlar, Avrupa'nın yeni “ötekileri” olarak algılanmaya başlanmıştır.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (Yay. haz. Amy Gutmann), Çev. Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 42-84.

<sup>41</sup> Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu (WRR), *Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam*, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2007, s.7

Avrupa’da yaşayan Müslümanlar, birbirinden farklı etnik/milli aidiyetlerine rağmen taşıdıkları dinsel kimlik bağlamında en büyük azınlık grubu olarak kabul edilmektedir. Göçmen işçilik yoluyla Avrupa’ya yerleşen Müslümanların vatandaşlık haklarından da faydalanmak istemesi, onların kültürel farklılıklarına yönelik sempatik bakış açısını olumsuz yönde değiştirmiştir.<sup>42</sup> Müslümanların kamusal alanda ön plana çıkmaları ve yaşadıkları toplum içerisinde sosyo-ekonomik açıdan dikey hareketlilik eğilimi içerisine girmeleri, problem olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yönüyle İslam, Batılı değerler ekseninde çizgi dışı bir dünya görüşü olarak algılanır olmuştur.<sup>43</sup>

Müslümanların giderek daha fazla kendini belli eden varlığının, değişik platformlarda etkilerinin olduğu da gözlemlenmektedir. Avrupa’da yaşanan ekonomik kriz geniş halk kitlelerini etkilemiştir. Avrupa’da işsiz kalan ve gelirleri azalan kesimler, ekonomik krizin nedeni olarak ülkelerinde yaşayan göçmenleri görmektedirler. Almanya, Fransa, Hollanda ve Avusturya’da göçmenlere yönelik ırkçı saldırılarda artış olmuştur. Bu dönemde Avrupa’da yapılan seçimlerde sağcı partiler oy oranlarını artırmışlardır. AB’de yapılan seçimler sonucunda iktidarlar değişmiştir.<sup>44</sup>

Diğer yandan Strobag ve Listhaug’ın ‘European Values Study’ verilerini kullanarak yaptıkları bir araştırmaya göre; Müslümanlara dair kanaat, Avrupa ülkelerindeki diğer göçmenlerle kıyaslandığında çok daha olumsuzdur.<sup>45</sup> Üstelik Müslümanlar giderek daha fazla olumsuz bir şekilde gündeme gelmekte/getirilmekte, böylece söz konusu partilere olan destek artmaktadır. Bu trendin sonucunda Avrupa genelinde

<sup>42</sup> Albert Bastenier, “Immigration and the Ethnic Differentiation of Social Relations in Europe”, *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, (Der. John Rex ve Beatrice Drury), Avebury, Aldershot, 1994, s. 49.

<sup>43</sup> Didem Danış ve Verda İrtiş (Ed), *Entegrasyon Ötesinde Türkiye’den Fransa’ya Göç ve Göçmenlik Halleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 128.

<sup>44</sup> İrfan Kaya Ülger, “Türkiye-AB İlişkilerinin Geleceğine Yönelik Düşünceler”, *Türkiye’nin Değişen Dış Politikası*, (Der. Cüneyt Yenigün ve Ertan Efegil), Nobel Dağıtım, Ankara, 2010, s. 481.

<sup>45</sup> Jürgen Gerhards ve Silke Hans, “Why Not Turkey? Attitudes Towards Turkish Membership in the EU Among Citizens in 27 European Countries”, *Journal of Common Market Studies*, Cilt: 49, Sayı: 4(2011), ss: 741-766, s. 753.



1980'lerden itibaren radikal sağ partiler bir yükseliş içerisine girmişlerdir. Avrupa ülkelerinde son yıllarda yapılan seçimler genel olarak dikkate alındığında bu yükselişin devam ettiği görülmektedir.<sup>46</sup> Ülke farklılıklarına rağmen bu sağ partilerin ortak yanı, göçmen ve İslam karşıtı bir söylemi barındırmaları ve bu karşıt söylemi gittikçe sertleştirmeleri olmuştur.

Ancak, daha önemli olan nokta, artık aşırı sağ dışındaki merkez partilerinin de Müslümanlara yönelik düşmanca ya da en azından olumsuz söylemleri benimsemiş olmasıdır. Helsinki Uluslararası İnsan Hakları Federasyonu (International Helsinki Federation for Human Rights) tarafından hazırlanan raporda, aşırı sağ partilerin Müslümanlara yönelik ayrımcılığı tetiklediği, diğer partilerin de oy kaygısıyla benzer tutum içerisine girdikleri ileri sürülmektedir.<sup>47</sup> Baumann'a göre de artık Batılı siyasetçilerin çoğu, kendi ülkelerindeki "Müslüman sorunu"ndan bahsetmekte ve bu sorunu dile getirirken de meseleyi küresel bir bağlama oturtmaya özen göstermektedirler.<sup>48</sup>

Batı'da özellikle medyanın oluşturduğu İslam imajının da etkisiyle, yerli halkın ekseriyeti İslam'ı şiddete dayanan, sert kuralları olan, özgürlükleri engelleyen, kadını aşağılayan bir din olarak görmektedir. Müslümanlar da fanatik, hoşgörüsüz insanlar olarak algılanmaktadır.<sup>49</sup> Özellikle Avrupa medyasına bakacak olursak, Müslümanlar sadece tehlikeli değil, aynı zamanda ilkel varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Batı dünyasının genelinde İslam'ın ve Müslümanların bir sorun olduğunun söylenmesi, gerçekte kaynağı farklı da olsa, herhangi bir suçun, İslam'a ve Müslümanlara atılmasını sağlayan bir zemin oluşturmaktadır. Dahası bugün Avrupa'da Müslümanların demokrasi ve modernlik karşıtı kitle olarak sunulması, Müslümanların farklı Batı ülkelerinde dışlanmalarına ve ırkçı saldırılara uğramalarına neden olmaktadır. 2005 yılının Mart ayında Avrupa İrkçilik ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi bir rapor yayımlayarak Avrupa Birliği'nin üye ve aday ülkelerinde çokkültürlü

---

<sup>46</sup> Hasan Saim Vural, *Avrupa'da Radikal Sağın Yükselişi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

<sup>47</sup> Elitsa Vucheva, "Anti-Muslim Discrimination in EU on the Increase", *EU Observer*, 8 Mart 2005 <https://euobserver.com/social/18619>

<sup>48</sup> Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev. Işıl Demirakin, Dost Yayınları, Ankara, 2006, s. 72.

<sup>49</sup> Ali Köse, *Avrupa ve İslam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 33.

toplum değerlendirmesi ile ilgili gözlemlerini açıklamıştır. Raporunda, Avrupa halkının yarısının göçmenlere ve yabancılara yönelik olumsuz düşüncelere sahip olduğu ileri sürülmüştür.<sup>50</sup>

Avrupa İslam'ı üzerine önemli tespitleri olan Talad Asad, İngiltere'deki Müslümanlar ve çokkültürlülük üzerine yazdığı makalede, liberal çokkültürcülüğün Britanya toplumunda kabul gören bir anlayış olmasına karşın, Müslümanlar söz konusu olduğunda ikiyüzlü bir tavrın sergilendiğini belirtmektedir. Asad, İngiltere'de daha önce değişik kesimler tarafından pek çok gösteri yapıldığına, ancak bunlara gösterilen tepki(sizlik) ile Müslüman kitleye Rushdie olayından dolayı medya ve kamuoyu aracılığıyla gösterilen tepkinin tezat teşkil ettiğine dikkat çekmektedir.<sup>51</sup> Tariq Modood da 1982'den beri her yıl yapılan "Sosyal Davranış Araştırmaları"nın sonuçlarında, İngiliz toplumunda Asyalılara ve Müslümanlara karşı beslenen ön yargının diğer bütün etnik, ırksal veya dini gruplara beslenenden daha fazla oranda çıkmasının, sözünü ettiğimiz yanlı tutumu desteklediğine dikkat çekmektedir.<sup>52</sup>

Avrupa Birliği'nin bir diğer güçlü ülkesi olan Fransa'nın önemli politik simalarından biri olarak kabul edilen, Le Pen'e göre, Müslümanlar Fransa'nın geleneksel Katolik inancıyla uyumlu olmadıkları gibi, Fransızların işlerini ellerinden çalan yabancı işgalcilerdir. O'na göre hem işsizlikten hem de Müslümanlardan kurtulmanın yolu, onları ülkelere geri göndermektir.<sup>53</sup> Le Pen örneğinde olduğu gibi nefret ve ayrımcılığı körükleyen bu tür açıklamalardan etkilenen kimi AB üyesi ülke

<sup>50</sup> "AB'de Çokkültürlü Topluma Direniş Artıyor", *AB Haber*, 16 Mart 2005, [http://www.abhaber.com/haber\\_sayfasi.asp?id=3942](http://www.abhaber.com/haber_sayfasi.asp?id=3942)

<sup>51</sup> Talal Asad "Çokkültürcülük ve Britanyalı Kimliği: Rüşdi Olayının Ardından", çev. Ayetullah Tekin, *Tezkiye: Küresel Etik ve Avrupa'da Hortlayan Faşizm Sayısı*, sayı: 43-44, Ankara, 2006, s. 13-45.

<sup>52</sup> Tariq Modood "Liberal Çokkültürlülük ve Reel Dünya Çokkültürlülüğü", Çev. Şerif Esendemir, *Tezkiye: Küresel Etik ve Avrupa'da Hortlayan Faşizm Sayısı*, Sayı: 43-44, Ankara, 2006, ss: 46-63, s. 59.

<sup>53</sup> Laurence Michalak ve Agha Saeed, "Anakarasal Ayrışım: Fransa, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam ve Müslüman Kimlikler", *Müslüman Avrupa ya da Avro İslam*, (Der. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells), Çev. Zehra Savan, Everest Yayınları, İstanbul, 2004, s. 221-222.

siyasetçileri de Müslümanları genellikle, potansiyel suçlular olarak görme eğilimine girmektedirler.

1848 yılından beri bir federasyon olan ve çokkültürlülük denince Avrupa'da akla gelen ilk ülkelerden biri olan İsviçre farklı ulusları, dinleri, dilleri, etnik kültürleri ve uluslararası ekonomileri bir araya getiren yapısıyla dünya için önemli modellerden biri olarak gösterilmiştir. Ancak gelinen noktada İsviçre de Avrupa genelinde yükselen aşırı sağ eğilimin etkisine maruz kalmıştır. Bunun bariz göstergelerinden biri, ülkede yaşanan ve minare krizi olarak adlandırılan durumdur. İsviçre'deki Türk Kültür Ocağı'nın yaptırdığı bir camiye minare eklenmesi gibi bir meselenin, karşıt bir sembolizme dönüştürülerek<sup>54</sup> referanduma götürülmesi dahi çokkültürlülük anlayışının gerçekte içselleştirilmediğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Müslümanların çokkültürlülük uygulamalarına rağmen Hollanda toplumuna yeterince entegre olamadığına değinen yetkililer, özellikle 11 Eylül olayları ve film yapımcısı Theo Van Gogh'un öldürülmesi üzerine zorunlu imam eğitimi, gerektiğinde imamların sınır dışı edilmesi ve bütün İslami kurumları birleştirmesi gibi politikalarla Müslümanların dini hayatını organize etmeye çalışmaktadırlar.<sup>55</sup>

Karikatür kriziyle gündeme gelen Danimarka'daki İslam ve Müslümanlar üzerine çalışmalarıyla bilinen Kuyucuoğlu, Danimarka'da aile birleşiminden sonra "İslam'ın kamusal alanda daha görünür hale gelmesiyle birlikte, Müslümanların dinî ve kültürel değerlerinin gündeme getirilmeye başlandığını ve bu değerlerin Danimarka değerleriyle uyumadığı savunularak Müslüman toplumun önce entegrasyon adı altında asimile edilmeye çalışıldığını" ardından da, özellikle 11 Eylül

---

<sup>54</sup> Referandum kampanyası için hazırlanan başlıca posterlerden birinde minareler, İsviçre bayrağını delip geçmiş vaziyette resmedilmiş, hemen yanında da (İsviçre'de çarşaf kullanan pek Müslüman kadın olmamasına rağmen) kızgın bakışlara sahip siyah çarşafly bir kadın resmine yer verilmiştir.

<sup>55</sup> Ahmet Yükleyen, "Almanya: Kısmi-Katılımcı Demokrasi ve İslam", *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi*, (Ed. Ahmet Yükleyen ve Ahmet T. Kuru), Tesev Yayınları, İstanbul, 2006, s. 52.

olaylarından sonra, “Müslüman nüfusun ülke güvenliği için bir tehdit ve tehlike olarak görüldüğünü” belirtmektedir.<sup>56</sup>

The Guardian Gazetesinin 17 Ekim 2010 tarihli sayısında Angele Merkel’in “Bu çokkültürlü yaklaşım tamamen başarısız oldu (This [multicultural] approach has failed, utterly failed)” şeklindeki açıklamasını talihsizlik olarak değerlendiren Matthew Weaver, yazısında bu beyanatın sorunun çözümü için ortaya konulan olumlu yaklaşımlara zarar vermektense öteye gitmeyeceğini belirtmektedir. Yazar ayrıca AB’nin kurucu ve itici güçlerinden olan bir ülkenin, içindeki yabancı uyruklu vatandaşları entegre etme politikalarının başarısız olduğunun açıkça dile getirilmesinin, yalnızca Almanya düzeyinde değil AB düzeyinde de oluşturulmaya çalışılan ‘farklılıklarla iç içe yaşama’ politikasının geleceği konusunda büyük endişe duyulmasına sebebiyet vereceğini belirtmektedir.

Özetle Fransa’da başörtüsü başta olmak üzere, okullarda dini sembollerin yasaklanması, Danimarka’daki karikatür krizi, İsviçre’deki minare yasağı, pek çok ülkede İslam karşıtı söylemleri ile ön plana çıkan aşırı sağcı ve ırkçı partilerin yükselişi, aslında Avrupalıların bu kaygılarının siyasi ve kültürel yansımaları olarak okunabilir. İşte söz konusu kaygı ve korkuların etkisiyle Avrupa’da özellikle bazı ülkelerin dini çoğulculuk, din ve vicdan hürriyeti gibi evrensel hukukta yer alan bazı ilkeleri görmezden gelecek şekilde, Müslümanları devlet eliyle idare etme ve yönetme girişimlerine sahne oldukları gözlenmektedir. Özetle, Müslümanların Avrupa’nın çeperinden merkezine yerleşmeleri ve dini/kültürel kimliklerini sahiplenmeleri Avrupa’yı kaygılandırmaya başlamıştır.<sup>57</sup>

### **Çokkültürlülükten Tekkültürlüğe Geçiş mi?**

1990’ların ortasından itibaren AB’nin Orta ve Doğu Avrupa’ya genişleme sürecinde çok etniklilik veya çok halklılık gibi yeni kavramlar çerçevesinde farklı bir içerik kazanmaya başlayan çokkültürcülüğün

<sup>56</sup> İsa Kuyucuoğlu, “Danimarka’da Müslüman Toplumun Entegrasyon Sürecinde Dinin İşlevi”, *Turkish Studies*, Cilt: 8, Sayı: 3, 2013, ss: 383-398.

<sup>57</sup> Talip Küçükcan, “Batı’nın Hoşgörüsü İslam’la Sınanıyor”, <http://arsiv.setav.org/public/yazdir.aspx?Dil=tr&hid=28816>

geleneksel bireyci-özgürlükçü imaları, kazandığı cemaatçi-milliyetçi içerik karşısında gerilemeye başlamıştır.<sup>58</sup>

Birliğe üye ülkelerdeki belirli eğilimler, Avrupa'da çokkültürcülüğe dayalı bir anlayışın yerleşmesini ve gelişmesini engellemiştir. Örneğin Almanya'da, Alman ulusuna aidiyeti belirleyen kültür değil, soydur. Bütün hayatlarını Rusya'da geçiren ve tek bir kelime bile Almanca konuşamayan etnik Almanlar otomatik olarak Alman vatandaşlığına hak kazanırken, bütün hayatlarını Almanya'da geçiren ve Alman kültürüne belirli açılardan entegre olmalarına rağmen Türklere vatandaşlık hakkı tanınmamaktadır.<sup>59</sup>

Almanya gibi Fransa da artan göçmen ve azınlık nüfusuna rağmen, asimilasyoncu politikalara bağlı olduğunu vurgulamış ve göstermiş bir ülkedir. "Etnik ve kültürel çeşitliliğine rağmen her zaman tekkültürlü bir toplumsal yapı kurmaya çalışan Fransa, tüm diğer Avrupa ülkelerinden çok daha fazla göçmen almasına rağmen, kendini çokkültürlü bir toplum olarak görmemektedir."<sup>60</sup> Parekh de Fransızların kendi kültürlerini evrensel geçerliliğe sahip değerler bütünü olarak gördüklerinden ve ülkelerindeki azınlıkların da bu değerleri benimsemesi gerektiği düşüncesinde olduklarından çokkültürlülüğü bir politika olarak tanımadıkları tespitinde bulunmuştur.<sup>61</sup>

AB örneğinde olduğu gibi, demokratik toplumlarda dahi çokkültürlülüğe ilişkin talepler, siyasi egemenliğe sahip bir çoğunluk kültürünün kendi yaşam biçimini, kültürünü veya dilini azınlıklara dikte etmesi ve böylece kültürel kökenleri farklı vatandaşları gerçek eşitlikten yoksun bırakması sonucunda ortaya çıkabilmektedir.<sup>62</sup> Durum böyle

<sup>58</sup> Nazım İrem, Postmodern ve Çokkültürcü Bir Alan Olarak Avrupa Birliği: Teknikleşen Siyaset ve Ulusal Demokrasilerin Açmazı, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 9, Bahar 2006, s. 67.

<sup>59</sup> Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul, 1998, s. 56.

<sup>60</sup> Michael Walzer, Hoşgörü Üzerine, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 54.

<sup>61</sup> Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınları, Ankara, 2002, s. 8-9.

<sup>62</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak Öteki İle Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51-52.

olunca aynı toplum içerisindeki farklı kültürlerin bir arada bulunmasının ortaya çıkardığı bazı sorunlarla karşılaşılması da kaçınılmaz olmaktadır. Bu duruma örnek gösterilebilecek pek çok AB ülkesinde yaşanan etnik ve dini nitelikli çatışmalar bu durumun bir göstergesidir.<sup>63</sup>

Aslına bakılacak olursa Avrupa genelindeki çokkültürlülük tartışmalarındaki en büyük değişim, çokkültürlülük politikalarından faydalanacak grupların değişmesidir. Daha önceleri zararlı olduğu düşünülmeyen grupların yerini bugün bir tehdit olarak görülen Müslümanlar almıştır. Daha önceleri, belki de geçici bir süreliğine geldikleri düşünüldüğünden, varlıkları önemsenmeyen Müslümanlar, toplumun daimi bir parçası haline geldikçe tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Çokkültürlülük uygulamalarının bu tehdidi arttırdığı düşüncesiyle çokkültürlülükten uzaklaşmaya, tekkültürlülük ya da hakim kültürülük politikalarına ağırlık verilmeye başlanmıştır.<sup>64</sup> Bu açıdan AB'nin karar alma sisteminin çoğulculuğu desteklemekten ziyade basit bir çoğunluk sistemine dönüştüğü ileri sürülmektedir.<sup>65</sup>

Bu nedenle AB çokkültürlü bir yapılanma olarak karşımıza çıksa da aslında, Avrupalılık esasında yapılan kültürel çeşitlilik vurgusunun, son tahlilde tek költürcülüğü esas alan bir sonuç ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. David Morley ve Kevin Robbins bu tür bir Avro-kimliğin herkese hitap etmeyeceğini ve nihayetinde gerici beyaz Pan-Avrupa ırkçılığını ifade edeceğini belirtmektedirler.<sup>66</sup> Dedeoğlu'nun konuya dair değerlendirmesi şöyledir: "AB, farklılıklardan bütün oluşturma yolunu denerken, farklılıkları bertaraf etme yolunda bir evrime sürüklendiğinde, bunun toplumsal maliyetinin altından kalkmakta çok zorlanacak gibidir. Kamuoylarının farklı olanın karşısında yer almasını sağlayacak politikalar

<sup>63</sup> David Bennett, "Introduction", *Multicultural States Rethinking Difference And Identity* (Ed. David Bennet), Routledge, London And New York, 1998, s.1.

<sup>64</sup> Deniz Altınbaş, "Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği", *Stratejik Analiz*, Sayı: 78, Ekim, 2006, ss: 52-60, s. 58.

<sup>65</sup> Nazım İrem, "Postmodern ve Çokkültürcü bir Alan Olarak Avrupa Birliği: Teknikleşen Siyaset ve Ulusal Demokrasilerin Açmazı", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 9, Bahar 2006, s. 58-59.

<sup>66</sup> David Morley ve Kevin Robbins, *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 20-21.

üretenlerin, Avrupa'yı giderek bir “Avrupa milliyetçiliği” ile “farklı Avrupalıların milliyetçiliği”ne sürükleyeceği açıktır.”<sup>67</sup>

Avrupa Birliği ortak savunma ve güvenlik politikası, hukuk sistemi ve para birimi oluşturmak suretiyle bir ulus-devlet gibi davranırken, aynı zamanda ulus-devletin en önemli unsurlarından olan milli marş ve bayrak gibi sembollerle kendi vatandaşlarını ulus-devlet vatandaşları olarak karakterize etmeye çalışmaktadır. Kendi içinde “Avrupa Kimliği”ne dayalı yepyeni bir milliyetçi refleks sergilemeye çalışan bu ulus-üstü örgüt, dışa karşı mikro-milliyetçilikleri savunur bir tutum takınmakta, bunu da hoşgörü, insan hakları, çokkültürlülük gibi kavramlarla açıklamaya çalışmaktadır.<sup>68</sup>

Avrupa, kendini dışarıya karşı güvende hissetmediğinden içine aldığı her yabancı unsuru kendisine benzetmek ve onu içselleştirmek istemektedir. Bu süreçte gruplar arası temas kurulup, aralarında rekabet yaşandıktan sonra, bu durum çatışmaya dönüşüyor, daha sonra gruplar arasında uyarlanma ya da uyum sağlama evresi görülüyor, sonunda da baskın olan grubun diğer grubu kendisine uydurma süreci ile asimilasyon gerçekleşmiş oluyordu.<sup>69</sup> Dolayısıyla “Avrupa Düşüncesi” bir “entegrasyon” sürecini imleyerek bireylerde somutlaşırken asimilasyonu da beraberinde getirmektedir. Oysa çokkültürlülük, asimilasyoncu idealin karşısı olarak kullanılan bir terimdir.<sup>70</sup> Bu yönüyle çokkültürlülük Avrupa’da bir amaç olmaktan çıkarılıp araçsallaştırılmış olmaktadır.

Bir tür dayatma ya da zorunluluk olarak görülen bu çokkültürlülük anlayışında sorunlar vardır ve toplumsal bir mutabakata dayanmamaktadır. Zira bu düşüncenin sonucu olarak da kendisinin en iyi olduğunu düşünen ve diğerlerini bastıran ya da onlarla temasa geçmekten kaçınan bir kültür, kendisini de birleşmiş ve homojen olarak görecektir ve

---

<sup>67</sup> Beril Dedeoğlu, “Dünden Yarına Türkiye –Avrupa Birliği İlişkileri”, *Siyasa*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2005, s 45-46.

<sup>68</sup> Erol Göka ve Murat Beyazyüz, “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 83, Kış 2005, s. 23.

<sup>69</sup> Dominique, Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2005, s. 204.

<sup>70</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 127.

iç farklılıklarıyla, belirsizliklerini bastırmaya yönelecektir.<sup>71</sup> Fakat bu tutum Dağı'nın şu değerlendirmesindeki gibi ahlaki değildir: “kendi çıkarlarımızı gerçekleştirmek için giriştiğimiz bir eylem, başkalarını kendi amacımız için araçsallaştırıyorsa ahlaki olamaz. Evrensel ahlaki yasalara uygunluk kendini diğer aktörlerden ayrıcalıklı değil aynı görmeyi gerektirir.”<sup>72</sup> Robertson ise, daha da ileri giderek, toplumları tekkültürlüleştirilmeye çalışmanın ‘barbarlaşma’ olarak değerlendirileceğini söylemektedir.<sup>73</sup>

Batı toplumları açısından bir ulus-devlet bünyesi altında yaşayan vatandaşların eşitliği söylemi, egemen kültürden farklı özellikler taşıyan toplulukları tatmin etmekten uzak olmuştur. Hıristiyan bir geleneğe dayanan ve bu geleneğe sahip çıkan bir devlette, bu inancı paylaşan insanlarla paylaşmayan insanların eşit olduklarını söylemek, vatandaşlar arasında adaleti sağlamaktan uzak siyasi bir iddia olmaktan öteye geçmemektedir. Bu duruma temasla Habermas, söylemde ve yazılı metinlerde dile getirilen ancak uygulamada karşılık bulmayan kültürel özgürlük vurgularının demokratik açıdan bir değer taşımadığını savunmaktadır.<sup>74</sup>

Her ne kadar Avrupa'nın öteden beri çokkültürlü olduğu ileri sürülse de bu kültürel çoğulculuğun Yahudi, Yunan, pagan gelenekleri ve Hıristiyanlığın farklı biçimlerini içerdiği belirtilmelidir.<sup>75</sup> Fekete'ye göre, İslamiyet'in bu çeşitlilik içinde yeri olmamıştır.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınları, Ankara, 2002, s. 217.

<sup>72</sup> İhsan Dağı, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”, *Devlet, Sistem ve Kimlik*, (Ed. Atilla Eralp), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 185-227.

<sup>73</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev. Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 185.

<sup>74</sup> Jürgen Habermas, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşı”, Çev. Mehmet H. Doğan, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, (Yay. haz. Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 113-145.

<sup>75</sup> Willfried Spohn, “Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective”, *Current Sociology*, Cilt: 51, Sayı: 3/4, Mayıs/Haziran 2003, s. 272.

<sup>76</sup> Liz Fekete, “Anti-Muslim Racism and the European Security State”, *Race & Class*, Cilt: 46, Sayı: 1, 2004, s. 4.



Müslümanların Avrupa'daki varlığının çokkültürlülüğü teşvik etmesi gerekirken, bunun tersi gerçekleşmiştir. Bugün, Müslümanlarla yaşanan sorunlar arttıkça, Avrupa toplumları, tıpkı entegrasyon yerine asimilasyonu savundukları gibi, çokkültürlülüğten de vazgeçmektedir. Avrupa'daki Müslümanların tehdit oluşturduğu düşüncesi nedeniyle, çokkültürlülük de tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Oysa farklı gruplar, ne kadar entegre olursa olsun, yine de farklılıklarını korumak ve sürdürmek istemektedir. Avrupa'da özellikle, İslam karşıtı ırkçılık ve ayrımcılık, çokkültürlü toplum yapısına büyük zarar vermektedir.<sup>77</sup> Bu nedenle Avrupa'nın çoğulculuk ve çokkültürlülük ile imtihanı özellikle Müslümanlar üzerinden bir samimiyet imtihanından geçmektedir denebilir.

Batılı değerlerden biri de tolerasyon olarak bilinmektedir. Ancak, hoşgörü ilkesi bazı siyasi partiler ve görüşlerle sınırlı olup, farklı kültürlere, hele ki farklı dinlere gelince devre dışı kalmaktadır. Özellikle Doğu'nun kültürüne ve azınlıklara yönelik toleranssızlık açıkça mevcuttur. Hatta Ahmad'a göre, çokkültürlü ve çok dinli toplum Avrupa'da sadece bir düşünce olarak kalmıştır.<sup>78</sup>

### SONUÇ

Her ne kadar Avrupa'daki değerlerin hoşgörü, özgürlük, insan hakları ve demokrasi gibi kavramlara dayandığı söylene de Almanya'daki yabancı düşmanlığı, Fransa'da Afrika kökenli vatandaşlara gösterilen olumsuz tutumlar ve frankofon kültürün onlara dayatılması, 11 Eylül 2001 sonrasındaki gelişmeler neticesinde Kıta Avrupasının genelinde Müslüman kimliğe sahip olanlara karşı sergilenen hoşgörüsüzlük, söylemlerden öte gerçeğin farklı olduğunu göstermektedir.

Batı'da insanların çokkültürlülük söylemlerine giderek kuşkuyla yaklaşmaya başladıkları görülmektedir. Çünkü onlara göre, bu projenin işlevsellik kazanması, Müslümanları batı dünyasında daha etkili veya görünür hale getirmektedir. Müslümanların Avrupa genelinde görünürlüklerinin artmasıyla birlikte gündeme gelen ayrılıkçı tartışmalar,

---

<sup>77</sup> Liz Fekete, "Anti-Muslim Racism and the European Security State", *Race & Class*, Cilt: 46, Sayı: 1, 2004, s. 4.

<sup>78</sup> Khurshid Ahmad, "Islam and the West: Confrontation or Cooperation?", *The Muslim World*, Cilt:85, Sayı: 1-2, Ocak-Nisan 1995, s. 79.

Avrupalıların genel olarak, “gerçekten de kendisinden farklı olana/ötekiye” karşı hoşgörülü olmaya ve bir arada yaşamaya çok da hazır olmadığını göstermektedir.

AB Anayasası dikkate alındığında, kültürler konusunda yapılan çeşitlilik vurgusunun AB coğrafyasındaki kültürlerden öteye geçmediği de görülmektedir. Oysa çok sayıda göçmenin yaşadığı bir coğrafyada bölgesel olan değerleri ön plana çıkartıp, göçmen grupları da içerecek şekilde gerçek anlamda bir kültürel çoğulculuğa imkân tanımamak, AB’nin başlıca açmazlarından biri olmaktadır. Oysaki dinsel, ırksal, etnik farklılıklar ya da köprü kurulacak tarihsel-kültürel ayrılıklar derinleştikçe sorun daha da büyür. Kimliği dile getirmek adına köktenci ve ayrılıkçı hareketler ortaya çıkar.<sup>79</sup>

Taylor’a göre bireyin kendini gerçekleştirme hakkının olduğu kadar bir topluluk ya da grubun da kendini gerçekleştirme hakkı vardır. Bundan dolayı kültürel ilişkiler ya da etkileşimler noktasında dikkat edilmesi gereken, her kültürün hukuksal açıdan eşit olduğundan öte eşsiz olduğu gerçeğidir.<sup>80</sup> Bu yüzden, çokkültürlülükte önemli olan, farklı kültürlerin yalnızca varlıklarını sürdürmesine izin vermekle kalmayıp, onların değerli olduklarının da kabul edilmesidir.<sup>81</sup>

Bu gerçekliğe rağmen, AB siyaset yapıcıları çokkültürlülüğün beraberinde getirdiği tüm farklılıkları kabul etme noktasında isteklidirler ama farklılıkların hukuki olarak hak talep etme noktasındaki ısrarlarından endişe duymaktadırlar. Kültürel hakların tanınması şeklinde işleyen AB çokkültürlülüğünde, “etnik-dini azınlıkların varlıklarının sadece folklorik açıdan kabul edilmesine karşılık, bölüşüm ve paylaşım süreçleri söz konusu olduğunda” aynı isteğin gösterilmemesi politik bir samimiyetsizlik göstergesi olarak algılanmaya açıktır. Zira Avrupa sıkıştığında, azınlık hakları ile ilgili sorunu bir tarafa bırakabiliyor. Çünkü

<sup>79</sup> Jürgen Habermas, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, Çev. Mehmet H. Doğan, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, (Yay. haz. Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 121.

<sup>80</sup> Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tabayüeller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

<sup>81</sup> Charles Taylor, “Tanınma Politikası”, Yurdanur Salman (çev.), *Çokkültürlülük*, (Haz. Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 72.

Avrupa'nın desteklediği talepler kendilerini rahatsız ettiği zaman desteklenmeyen taleplere dönüşüyor.<sup>82</sup>

O yüzden AB, farklılıkları kabul etmekle birlikte aynı zamanda paylaşılan hayattan elde edilen faydanın paylaşılmasını, farklılıkların kendi zenginliği içinde yaşanabilmesini sağlayacak şartları yaratmalı, yani gerçekçi çokkültürcü politikalar izlemelidir. Sosyal adalet ve kültürlerin kendilerini yaşatabilmeleri için gerekli olan şartların temin edilmesi, çokkültürlülük kapsamında tartışılan ve siyasetin acil çözümler üretmesi gereken yeni alanlardır.<sup>83</sup>

AB'nin temel çatışması da tam bu noktada belirginleşmekte, uygarlık-kültür ikilemi etrafında meydana gelmektedir. Bu durumda sorun Avrupa'nın sentezi kendi belirlediği bileşenlerle yapması, bunu yaparken ötekileri geniş ölçüde dışlaması ve elde edilen sonucu da mutlak bir mantıkla dayatmasıdır. Sonuç olarak farklı kimliklerin farklılıklarının tanınmayıp, egemen kimliğin "ötekisi" konumuna indirgenmeleri durumu ortaya çıkmaktadır denebilir. Bu yüzden özellikle Müslüman azınlıklar ya da göçmenler söz konusu olduğunda AB için çokkültürlülüğün kabulü, Avrupa ve Batı kültürünün "öteki"leri üzerindeki üstünlüğü fikrinin zedelenmesi ve entegrasyonun sekteye uğraması anlamını taşıdığı için pek mümkün görünmemektedir.

---

<sup>82</sup> Nilüfer Narlı, "Türkiye'nin Ulusal Kimlik Meselesi", HPD, *Hukuki Perspektif Dergisi*, H.P.D. Yuvarlak Masa Toplantıları, Sayı: 3, Nisan, 2005, s. 40-41.

<sup>83</sup> David Bennett, "Introduction", *Multicultural States Rethinking Difference and Identity*, (Ed. David Bennet), Routledge, London and New York, 1998, s. 1.

**KAYNAKÇA**

- Ahmad, Khurshid. "Islam and the West: Confrontation or Cooperation?", *The Muslim World*, Cilt:85, Sayı: 1-2, Ocak-Nisan 1995.
- Aksoy, Nazan. "Çokkültürlülük Üstüne" *Modernleşme ve Çokkültürlülük*, 1. Baskı, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, İstanbul, 2000.
- Altınbaş, Deniz. "Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği, *Staratejik Analiz*, Sayı: 78, Ekim, 2006, ss: 52-60.
- Asad, Talal. "Çokkültürcülük ve Britanyalı Kimliği: Rüşdi Olayının Ardından", çev. Ayetullah Tekin, *Tezkiye: Küresel Etik ve Avrupa'da Hortlayan Faşizm Sayısı*, sayı: 43-44, Ankara, 2006, ss. 13-45.
- Aydın, Hasan. "A Literature-based Approaches on Multicultural Education", *The Journal of Anthropologist*. Cilt: 16, Sayı: 1-2, 2013, ss: 31-44.
- Bağlı, Mazhar ve Özensel, Ertan. *Çokkültürlü Vatandaşlık: Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.
- Balı, Ali Şafak. *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet "Öteki" ile Barış İçinde Yaşamak*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2001.
- Barry, Brian. *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.
- Bastienier, Albert. "Immigration and the Ethnic Differentiation of Social Relations in Europe", *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, (Der. John Rex ve Beatrice Drury), Avebury, Aldershot, 1994.
- Baumann, Gerd. *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev. Işıl Demirakın, Dost Yayınları, Ankara, 2006.
- Benhabib, Seyla. Giriş "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (Haz. Seyla Benhabib), Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) Yayını, İstanbul 1999, ss.11-33.

- Bennett, David. "Introduction", *Multicultural States Rethinking Difference And Identity* (Ed. David Bennet), Routledge, London And New York, 1998.
- Bennett, David. "Introduction", *Multicultural States Rethinking Difference and Identity*, (Ed. David Bennet), Routledge, London and New York, 1998.
- Bilgin, Nuri. "Çokkültürlülük ve Ulusal Kimlik", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 80 (Bahar 2005).
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür İkinci Cilt: Kimliğin Gücü*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cornwell, Grant H. ve Stoldal, Eve Walsh (Ed.), *Global Multiculturalism (Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Baion)*, Rownan&Littlefield Publishers, Oxford, 2001.
- Dağı, İhsan. "Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları", *Devlet, Sistem ve Kimlik*, (Ed. Atilla Eralp), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 185-227.
- Danış, Didem ve İrtiş, Verda. (Ed), *Entegrasyon Ötesinde Türkiye'den Fransa'ya Göç ve Göçmenlik Halleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Dedeoğlu, Beril. "Dünden Yarına Türkiye –Avrupa Birliği İlişkileri", *Siyasa*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2005.
- Elitsa, Vucheva. "Anti-Muslim Discrimination in EU on the Increase", *EU Observer*, 8 Mart 2005  
<https://euobserver.com/social/18619>. (Erişim Tarihi 11.06.2016)
- Fekete, Liz. "Anti-Muslim Racism and the European Security State", *Race and Class*, Cilt: 46, Sayı: 1, (2004), ss: 3-29.
- Ferguson, Larry. *Çok Etnikli ve Çok Uluslu bir Kıbrıs Kurmak, UCYVROK Report of Cyprus: SDDP Co-Laboratory*. Nicosia: Future Worlds Center, 2008.
- Frelas, Augie ve Elliott, Jean L. *Multiculturalism in Canada (The Challenge of Diversity)*, Canada Publishing, Toronto, 1992.

- Gerhards, Jürgen ve Hans, Silke. “Why Not Turkey? Attitudes Towards Turkish Membership in the EU Among Citizens in 27 European Countries”, *Journal of Common Market Studies*, Cilt: 49, Sayı: 4(2011), ss: 741-766.
- Göka, Erol ve Beyazyüz, Murat. “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 83, Kış 2005.
- Gutman, Amy. “Giriş”, *Çokkültürlülük Tanınma Politikası*(Ed. Amy Gytman), Çev. İlknur Özdemir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Güven, Fatih.( Yayına Haz.), *Avrupa Birliği Anayasası*, İlbiz Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Habermas, Jürgen. “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, Çev. Mehmet H. Doğan, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, (Yay. haz. Amy Gutmann), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 113-145.
- Habermas, Jürgen. *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Heisler, Barbara Schmitter. “The Future of Immigrant Incorporation: Which Models? Which Concepts?”, *International Migration Review*, Special Issue: The New Europe and International Migration, Cilt: 26, Sayı: 2, Yaz 1992.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*, Çev. Atilla Yayla-Zeynep Kopuzlu-Bahattin Seçilmişoğlu-Mete Yıldız-Bekir Berat Özipek-Bican Şahin, Liberte Yayınları, İstanbul, 2006.
- Hollanda Kamu Politikaları Bilimsel Kurulu(WRR), *Avrupa Birliği, Türkiye ve İslam*, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2007.
- İrem, Nazım. Postmodern ve Çokkültürcü Bir Alan Olarak Avrupa Birliği: Teknikleşen Siyaset ve Ulusal Demokrasilerin Açmazı, *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 9, Bahar 2006.
- Kastoryano, Riva. “ Çok Kültürlülük Avrupa İçin Bir Kimlik mi?”, *Avrupa’ya Kimlik*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009.

- Keyman, E. Fuat. *Türkiye ve Radikal Demokrasi, Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Söylem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, Mart 1999.
- Keyman, E. Fuat. "Kardeşlik, Türkiyelilik ve Milliyetçilik" *Radikal İki*, 24 Nisan 2005.
- Keyman, E. Fuat. "Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek", *Doğu-Batı*. Yıl: 10, Sayı: 41, 2007, ss: 217-227.
- Köse, Ali. *Avrupa ve İslam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Kula, Onur Bilge. *Demokratikleşme Süreci ve Eleştirel Kültür Bilinci*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992.
- Kuyucuoğlu, İsa. Danimarka'da Müslüman Toplumun Entegrasyon Sürecinde Dinin İşlevi, *Turkish Studies*, Cilt: 8, Sayı: 3, 2013, ss: 383-398.
- Küçükcan, Talip. "Batı'nın Hoşgörüsü İslam'la Sınıyor", <http://arsiv.setav.org/public/yazdir.aspx?Dil=tr&hid=28816>  
Erişim Tarihi: 11.06.2016
- Kymlicka, Will. *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Michalak, Laurence ve Saeed, Agha. "Anakarasal Ayrışım: Fransa, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam ve Müslüman Kimlikler", *Müslüman Avrupa ya da Avro İslam*, (Der. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells), Çev. Zehra Savan, Everest Yayınları, İstanbul, 2004.
- Modood, Tariq. "Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe", *The Politics Of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, (Der. Tariq Modood ve Pnina Werbner), Zed Books, London & New York, 1997.
- Modood, Tariq. "Liberal Çokkültürlülük ve Reel Dünya Çokkültürlülüğü", Çev. Şerif Esendemir, *Tezkire: Küresel Etik ve Avrupa'da Hortlayan Faşizm Sayısı*, Sayı: 43-44, Ankara, 2006, ss: 46-63.
- Morley, David ve Robbins, Kevin. *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

- Narlı, Nilüfer. “Türkiye’nin Ulusal Kimlik Meselesi”, HPD, *Hukuki Perspektif Dergisi*, H.P.D. Yuvarlak Masa Toplantıları, Sayı: 3, Nisan, 2005.
- Öztürk, Muammer. “Çokkültürlü Bir Coğrafya İçin Bir Yönetim Modeli Arayışı Olarak Avrupa Birliği Tecrübesine Bir Bakış”, *Tezkiye*, Sayı: 35, Ankara, 2003, ss: 83-89.
- Özyurt, Cevat. *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Kitap, Konya, 2005.
- Parekh, Bhikhu. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2002.
- Raz, Joseph. “Multiculturalism”, *Ratio Juris*, Cilt: 11, Sayı: 3 (September 1998), ss: 193- 205.
- Robertson, Roland. *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev. Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Bsk., İstanbul, 2005.
- Spohn, Willfried. “Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective”, *Current Sociology*, Cilt: 51, Sayı: 3/4, Mayıs/Haziran 2003.
- Tambiah, Stanley J.. “Vignettes of Present Day Diaspora”, *Identity, Culture and Globalization*, (Der. Eliezer Ben-Rafael ve Yitzhak Sternberg Brill), Londra-Boston-Köln, 2001.
- Taylor, Charles. “Tanınma Politikası”, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, (Haz. Amy Gutman), Çev. İlknur Özdemir, İkinci Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tabayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tok, Nafiz. “İki Liberal Kültürel Çoğulculuk Modeli: Müdahale Etmeme ve Ayrımcılık Yapmama”, *Liberal Düşünce*, Cilt: 10, Sayı: 38-39 (Bahar-Yaz 2005).



- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
- Ülger, İrfan Kaya. “Türkiye-AB İlişkilerinin Geleceğine Yönelik Düşünceler”, *Türkiye'nin Değişen Dış Politikası*, (Der. Cüneyt Yenigün ve Ertan Efeğil), Nobel Dağıtım, Ankara, 2010.
- Vatandaş, Celalettin. *Çokkültürlülük*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Vural, Hasan Saim. *Avrupa'da Radikal Sağın Yükselişi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Walzer, Michael. *Hoşgörü Üzerine*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wieviorka, Michel. “Çokkültürlülük: Bir Sorunun Çözümü mü Yoksa Dile Getirilmesi mi?”, Çev. Hakan Yücel, *Toplumbilim: Göç Sosyolojisi Özel Sayısı*, Sayı: 17, İstanbul, 2003, ss: 39-43.
- Yükleyen, Ahmet. “Almanya: Kısmi-Katılımcı Demokrasi ve İslam”, *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi*, (Ed. Ahmet Yükleyen ve Ahmet T. Kuru), Tesev Yayınları, İstanbul, 2006.



*DEÜİFD XLIV/ 2016, ss. 123-153.*

**MOSQUE AND IDENTITY FORMATION OF MUSLIM  
ADOLESCENTS IN THE UNITED STATES: A SOMALI CASE  
IN COLUMBUS, OHIO**

Fatih YILDIRIM\*

ABSTRACT

This article examines the role of the mosque in identity formation among Somali adolescents in Columbus, Ohio. The research was conducted at a large, ethnically Somali mosque in Columbus, utilizing the methods of participant observation and ethnographic interviewing. Two main trends were observed in adolescent Somali American identity formation. One trend was for research participants to cultivate a distinctly Muslim American identity by integrating their Somali ethnic, American, and Islamic identities. Mosque participation played a key role in their ability and willingness to synthesize these identities. However, adolescents in this group could be divided into two opposing sub-categories as integrating to the American society with their Muslim salient identity versus distancing away from the American culture and society. The second over-arching trend that emerged in the research was for Somali American adolescents to experience identity conflict between their Muslim, Somali, and American identities. This group, unlike the first, struggled and failed to reconcile the various norms and commitments of these identities and it seemed that mosque participation deepened this identity struggle for adolescents in this group.

**Keywords:** Mosque, Identity Formation, Muslim Adolescents, Somalia, American Islam

---

\* Arş. Gör., DEÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

This article was derived from the author's M.A. thesis titled "The Role of Islamic Institutions in Identity Formation Among Somali Adolescents in Columbus, Ohio", Department of Sociology and Anthropology, Ohio University, Athens, OH, 2011. I'd like to thank Prof. Stephen Scanlan, Prof. Loren Lybarger, Prof. Leon Anderson and Prof. Christine Sheikh. Without their contribution, this study would not be accomplished.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 04/11/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 27/11/2016

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİNDE CAMİ VE MÜSLÜMAN  
GENÇLERİN KİMLİK İNŞASI: COLUMBUS, OHIO SOMALİ ÖRNEĞİ

ÖZ

Bu makale Ohio eyaletinin Columbus şehrindeki Somalili gençlerin kimlik inşalarında caminin rolünü ele almaktadır. Bu çalışma Columbus'taki en büyük Somali Camisi'nde katılımcı gözlem ve etnografik mülakat teknikleri istihdam edilerek gerçekleştirilmiştir. Çalışma neticesinde, Somalili gençlerin kimlik gelişimlerinde iki ana eğilim gözlemlenmiştir. Bunlardan birisi, araştırmaya konu olan gençlerin Somali, Amerikan ve Müslüman kimliklerini mezc ederek kendine özgü bir Müslüman Amerikalı kimliği geliştirmeleridir. Bununla birlikte, bu gruptaki gençler birbirine zıt iki alt-kategoriye ayrılabilir: Müslüman baskın/aslı kimlikleriyle Amerikan toplumuna entegre olanlar vs. Müslüman baskın/aslı kimlikleriyle Amerikan kültürü ve toplumundan kendilerini dışlayanlar. Bu kimlikleri sentezlemede gösterdikleri kabiliyet ve istek noktasında camiye katılımın kilit bir rolü vardır. Bu çalışmada ortaya çıkan iki ana eğilimden diğeri ise, Somalili gençlerin Müslüman, Somali ve Amerikan kimlikleri arasında kimlik çatışması deneyimlemeleridir. Birincisine nazaran bu gruptakiler birbirinden farklı ahlaki ve davranış tarzına sahip bu kimlikleri birbirleriyle uzlaştırmada zorlanmışlar ve başarısız olmuşlardır. Bu noktada, camiye katılımın bu kimlik çatışmasını daha da derinleştirdiği gözlemlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Cami, Kimlik İnşası, Müslüman Gençler, Somali, Amerikan İslamı

INTRODUCTION

After 9/11, many Muslim American adolescents have grappled with whether and how to reject or maintain a Muslim identity in the face of the many social repercussions directed towards Muslims, including issues of heightened surveillance and profiling on the part of government organizations. These repercussions have:

resulted both in a rise of anti-U.S. sentiment across the Islamic world and in the growing alienation of Muslim Americans inside the United States itself... Over the coming decade, Muslims will likely carve out a distinct identity that is decisively based on a perception of the "other." In doing so, they will develop a third way, one that allows them to embrace their religion while integrating when necessary into American society (Abdo 2005:17).

This statement is the starting point for me to explore *this “third way”* in which American Muslims negotiate the fusion of their Muslim and American identities. Elsewhere in her commentary, Abdo highlights the ways in which some Muslims in America will jettison religious commitment in favor of wholesale assimilation to mainstream U.S. culture, while others will reject integration with other Americans out of a fear of ostracism. The “third way” to which Abdo alludes is one that emerged among the Somali Muslim adolescents in Columbus, Ohio, who are the focus of the research presented here. This “third way” is a hybrid identity in which elements of being Muslim, American, and Somali shape the fundamental self of these Somali American immigrant teenagers, and in this analysis I call them “*integrators*” or “*mutualists*” as Sheikh labeled (forthcoming) between the three. Another pattern that emerged in Somali adolescent identity negotiation, however, was the belief that one must reject American identity in favor of retaining authentic Islamic identity, for those whom I called “*disintegrators*” or “*purists*” as Sheikh identified (forthcoming). These patterns, “*integration/mutualism*” and “*disintegration/purism*”, will be the focus of analysis presented here. Finally, the role of mosque participation in facilitating the hybrid “Muslim American” identity formation will be examined as further evidence of the role of religious congregations in facilitating immigrant integration/disintegration into the host society.

### **Identity**

Due to the complexity of life in the post-modern, globalized social structure that characterizes much of the industrialized world, identity has become a focus of research in many academic disciplines such as psychology, political science, social psychology, and sociology (Cerulo 1997; Howard 2000; Stryker and Burke 2000; Polletta and Jasper 2001; Cote and Levine 2002; Peek 2005; Cadge and Ecklund 2007; Burke and Stets 2009). In traditional societies, identity was the concept that was “assigned to individuals, rather than selected or adopted” (Howard 2000:367); whereas today it is “becoming” not “being” (Dillon 1999:250) for one because of his/her experiences and “an overwhelming pace of change in surrounding social contexts” (Howard 2000:367). For those whose lives crystallize the complexities and imperatives of globalization—immigrants—issues of identity are particularly salient. It is also the case that adolescence is a period of significant upheaval in one’s

self-concept; adolescent immigrants, then, are a particularly compelling population in which to study the fundamental processes of identity negotiation.

One of the approaches investigating the process of identity negotiation and construction between one's self and the social organizations, or structures is "*Identity Theory*" developed by Sheldon Stryker (1980[2000]). Conceptualizing self as multifaceted and diverse, but organized, Stryker argues that role identities within a person's self must be organized in a salience hierarchy. He termed this organization as "identity salience hierarchy". Stryker defines identity salience as "the probability that an identity will be invoked across a variety of situations, or alternatively across persons in a given situation" (Stryker and Burke 2000:286; also in Stryker 1980[2000]; 2007; 2008; 2000). Identities are organized and ordered in a salience hierarchy because a person's self is considered multifaceted and diverse, but organized. Therefore, identities specifically are not situations, but are used in defining situations and thus "can be carried by persons into the many situations they experience, affecting conduct in those situations" (Stryker 2008:20). The consequence of the specification of self points to the following hypotheses of identity theory: "The higher the salience of an identity relative to other identities incorporated into the self, the greater the probability of behavioral choices in accord with the expectations attached to that identity" (Stryker and Burke 2000:286). The higher the salience of an identity "relative" to other identities, the probability will be larger that one will act on an expected behavior which is attached to that identity. Therefore, "role choice is hypothesized to be a consequence of identity salience" (Stryker 2008:20). In order to determine which identity is more salient among others and to find out the degree of social structures on a given identity as well, Stryker offers the concept of "commitment".

Commitment to a social network implies that individuals' social networking and relations to others in that network are dependent on the role that they play in that network and the particular identity that they carry with them in that particular role. The degree of commitment can be measured by the costs of losing one's social relations with others. There are two dimensions of commitment highlighting the issue of "costs". The first one is the quantitative or interactional commitment, which

involves the number of relationships that is associated with the given identity and networking relationships. The second is qualitative or affective commitment, which is “the depth of emotional attachment to particular sets of others in networks of relationships” (Stryker 2007:1093). To conclude, Stryker argues that the stronger the commitment to a particular identity, the greater and higher the identity is in one’s identity salience hierarchy (1980 [2000]). Thus, “commitment is hypothesized to be the immediate source of salience attached to identities” (Stryker 2008:20).

### ***Why Identity Theory?***

The focus of this research, the role of the mosque in Somali adolescents’ identity formation, led me to apply Stryker’s identity theory. Since Stryker emphasizes the influence of social structures in identity theory, it enabled me to discuss the impact of the mosque on the identity saliences of Somali adolescents who attended mosque’s activities. Specifically, I am addressing issues regarding the mosque’s role in changing identities of adolescents who have multiple identities as Muslim, Somali, and American due to being educated and raised in America.

One cannot overlook the roles of Somali adolescents and their interaction with other adolescents, teachers, and adults in the mosque when they are developing their identities. Particularly when one considers that these Somali adolescents grow up and are educated in the United States, where individualism and the individual rights of a person are always advocated, the emphasis on the choice and interactions of Somali adolescents with others in the mosque become more significant when exploring their identity formation. The mosque provides a social context in which adolescents can perform role behaviors corresponding to their Muslim, Somali and black American identities, and their interactions with others in the mosque in turn affect the social and religious structure of the mosque. Stryker’s identity theory becomes more applicable and useful for the objectives of this research.

Because the mosque is one of the major facilitator and the immediate source in the hierarchy of Somali adolescents’ identity salience, in this section I now briefly review literature on mosque and its functions in the United States.

### **Identity, Immigration and Mosque**

Immigrants throughout U.S. history have joined or founded religious organizations to express both their heritage identity and their commitment to establishing their religious tradition in a new country (Hirschman 2006). Through religious organizations, these communities have emphasized or reaffirmed a strong identity as a minority in the United States. However, Muslims in non-Muslim countries have to “reinvent what makes them Muslim” (Roy 2004), meaning that Muslims lose cultural or language characteristics which were directly tied to religion and which were the carrier of religion itself to the daily basis life in the homeland. Therefore, they have established institutions where they can perform their own cultural and language traits so that they could sustain their both religious and ethnic identities in the new land.

The mosque, for this reason, is both a sacred space and a social institution through which Muslims make statements about themselves and about their faith (Lotfi 2001). Handlin (1973) argues that religion is a bridge that connects the old world with the new. Faced with changes and challenges in every other aspect of their lives, immigrants often seek to recreate the religious institutions and faith of their homeland wherever they resettle. Religious congregations often serve different functions in the “host” society than they do in the country from which the immigrants migrated. Biondo states that mosques have different functions in the United States and “Western World” than the rest of the Islamic World (2006). The difference between a mosque in the United States and a mosque in Somalia, for example, is that mosques in the U.S. must do more than provide a place for prayer. Mosques and Islamic Centers in the U.S. context often aid in helping immigrants get settled in their new country while also maintaining their religious and ethnic identities (Biondo 2006). They are multi-functional places of business which consist of bookstores, cafeterias, a mortuary, wedding and tax preparation services, their own school, day care centers, basketball courts and youth sport leagues, language and citizenship classes. The Islamic Centers are places of worship as well as community centers (Rasdi 1998). Mosques in the United States, then, are not only places of worship, but also beneficial catalysts for change and meaningful social organizations (Kahera 2002).



Overall, mosques in the United States play a crucial role in immigrant efforts to maintain ethnic and religious identities, while also making sense of their new lives in a new country. Belonging to a particular mosque can be a way of connecting with other family members because most often, immigrants establish ties to their families through the mosque (Ehrkamp 2005). In the case of Somalis in Columbus, Ohio, the Somali-dominated mosque where this research took place functions to bind Somali families and their children to each other, the broader Somali community in the United States, and the growing Muslim American population. This last function is particularly relevant to the development of Somali teenager's "third way" Muslim American identities.

### **Data and Methods**

The Somali Mosque of Columbus was established after 2000.<sup>1</sup> It is located in the Columbus neighborhood where the Somali community is most concentrated. It is an ethnically homogenous mosque, in that the board members of the mosque, the religious leadership, and the congregants are all ethnically Somali. The mosque's philosophical orientation to Islam is most aptly described as a Salafism based on a combination of Saudi-Wahhabi and Muslim Brotherhood concepts.<sup>2</sup>

I conducted 9 months of field research at this mosque from June 2009 and through February 2010. From July to mid-August, I spent 6 days a week in the mosque, for approximately 4-5 hours a day. After the school year resumed, I went to the mosque on the weekends for the remaining period of research, spending 4 hours per day on site. Over the

---

<sup>1</sup> All the names (mosque and adolescents) in this research are pseudonyms.

<sup>2</sup> For instance, the original name of the mosque corresponds to one of the Islamic scholars from whom the Saudi-Wahhabi movement was inspired. In addition, in my initial meetings with the president of a Somali community organization and Somalis from other mosques, I was told that the Somali Mosque of Columbus follows the path of Saudi-Wahhabi tradition, and they argued that the Somali Mosque of Columbus has been financially supported by Saudi Arabia, but, I could not receive access to information regarding funding sources of the mosque. However, the religious practices and implications in the Somali Mosque of Columbus indicate that the Saudi-Wahhabi tradition has had a very strong impact on the philosophical understanding of the mosque.

course of this field research, particularly during the summer months, I was able to meet and interact with adolescents, attend classes with them, and conduct 15 in depth interviews<sup>3</sup> age ranging from 13-19 years-old.<sup>4</sup>

The biggest challenge during my field research was the question of accessing female students for interviews. At the Somali Mosque of Columbus no interaction of any kind is allowed between male and female students, as their understanding of Islam forbids cross-sex casual interaction. Therefore, male and female students had classes both in summer camp and weekend school during the year in separate areas of the mosque. Break times over the course of the day were also scheduled separately so that there would not be any interactions between them outside of the mosque. Under these circumstances, I was allowed to observe classes of female students though none of the female students wanted to be interviewed by me. To access data and perspectives from female adolescents at the mosque, I sought the assistance of a female colleague<sup>5</sup> to do interviews with these young women on my behalf.

I transcribed each interview, which was digitally recorded, and field notes. I developed a coding schema that enabled me to assess respondents' levels of commitment to the mosque as an organization, and thus the potential role of the mosque in identity formation. I coded my data for elements of family and ethnicity, clothing, time spent at the

---

<sup>3</sup> In these interviews, I was primarily interested in how the mosque has affected male and female Somali adolescents' identity formation and which identity has become more salient during and after they have attended the mosque's activities. Therefore, I prepared semi-structured interview questions which sought to explore these adolescents' life journey up until they started attending the mosque, their participation level in the mosque and its activities, their social and religious negotiation in and out of the mosque, and finally how they currently identify themselves in terms of their ethnic, religious and national affiliations.

<sup>4</sup> Eight of the adolescents were males, and seven of them were females. All of them were ethnically Somali; eight of them had immigrated to the United States from Somalia and one from Uganda and two from Kenya before the age of 5, four respondents had immigrated by the age of 12, and none was born in the United States.

<sup>5</sup> She was from the Sociology Department of Ohio University who had studied Muslim women in America and had experience doing interviews with Muslim women over the coursework of her studies.

mosque, emotional attachment of adolescents to teachers in the mosque, religious and social activities, friendships organized around the mosque, and future plans regarding religious commitment, all of which in varying ways illuminated the degree of adolescents' commitment to the mosque.

### **Findings**

Based on both the participant observation and in-depth interviews conducted at the Somali Mosque of Columbus, two distinct trends in adolescent identity formation emerged: *identity transformation* and *identity conflict*. In the "identity transformation," Islamic identity is more salient to respondents than their Somali or American identities. Those Somali teenagers evidencing "identity conflict" struggled to reconcile their commitment to being Somali Muslim with their experiences as young Americans. In both trends, the mosque has a crucial role: in the former, it is the primary cause for those whose Muslim identity becomes salient, and in the latter it deepened identity conflict for those adolescents going through.

### **Identity Transformation**

*"Before they (adolescents) come to the mosque, they are Somalis.*

*After they come to the mosque, they are Muslims."*

Abdurrezzak, Teacher, the Somali Mosque of Columbus

Identity transformation in this research resulted in a change in respondents' identity salience hierarchy. In the Somali Mosque of Columbus, *most of the adolescents* (10 out of 15) experienced change in their identity salience hierarchy due to the role of the mosque in their lives.

These Somali teenagers typically began their journey to the Somali Mosque of Columbus under parental pressure, since many of their parents viewed forcing their children to attend the mosque as one way to compel them to maintain Somali Muslim identity. However, after initially attending the mosque reluctantly, adolescents who underwent "identity transformation" began to find that greater engagement with Islam brought greater joy and personal meaning into their lives. This emotional connection to Islam was facilitated by a growing sense of closeness to family, leaders and friends at the mosque, as well as a sentimental attachment to the mosque itself as a social institution.

Osman, 15, said “in the beginning, my parents made me. But after that, I liked it. I loved it. I had fun. We basically mix fun and learn something new. Before I was forced but now I love it.”

Adde, a 15-year-old high school freshman, was initially very afraid to attend the mosque, but after interacting with its personnel and teachers, he changed his mind:

To tell you the truth, I cried. I did not want to come. I did not. I was scared of being whipped. I bawled my eyes out. I came to the door and wiped my eyes. And (teacher) came to me. I then had a different perspective of him. He became my family. He is like my second parent. He’s both a mother and a father.

Not only did significant social bonds develop from attending the mosque, but a deepened sense of Islamic commitment and satisfaction with Islam as a way of life develop among the adolescents who underwent “transformation.” For example, Eva, 14, who was at a refugee camp in Kenya before having come to the U.S., felt that Islam helped her develop inner-peace: “For me, Islam gives me peace and I feel like I’m doing it for a reason. Every time I do something, I ask myself ‘Am I making Allah proud or not?’ It gives me peace and tranquility.”

This peace and tranquility of which many of the teenagers, particularly the girls, spoke of, was often cited as a means of coping with the challenges of being a teenager. Preeti, 18, a senior in a high school, who came with her mother to the US from Somalia as a baby, said that her faith in Allah helped her counter the troubles that many teenage girls, Muslim or not, face in high school, such as low self-confidence: “For me, Islam has helped me a lot where it hasn’t been that difficult in school. I put my trust in Allah, I do good and Islam is there for problems/difficulties.” Like Preeti, the other teenage girls maintained a strong sense of self-esteem, even when they were targeted for being Muslim. Latuschka said, “In middle school, someone once pulled my hijab. It was horrible, but people are ignorant. I said to myself ‘I’m better than that.’” When asked if these things bothered her, Latuschka replied “no, it did not bother me.”

Even though the female respondents have sometimes faced gendered discrimination and stereotypes from non-Muslims because of

the way that they dress, their strong belief in Islam and Allah has motivated them to endure any issues that they have faced in navigating American society. After sharing how she had experienced prejudice and stereotyping, Eva indicated that she was able to remain centered through Islam:

Well, I was walking on the street and there were a group of girls who were walking on the other side. I heard them saying something like “see what’s she wearing?” in a different way and laughing. I didn’t look at their direction but I know that they were talking about me. For me, Islam gives me peace and I feel like I’m doing it for a reason. Every time I do something, I ask myself “Am I making Allah proud or not?” It gives me peace and tranquility.

It was clear from interviewing these students that many of them looked to Islam for happiness and confidence in life, as Latuschka indicated: “Islam is perfect and amazing. God always forgives. He has mercy and he’s my first and only friend. It’s for all generations. It’s universal.” Islam seemed to be a very important factor in their lives and they depended on Islam for every hardship they experienced.

What is striking is that respondents who experienced identity transformation consistently said that they became more tied to Islam after attending the mosque and its classes, even if they started doing so reluctantly. Islam became their most salient identity, such that they identify with their Islamic religious identity, over their ethnic Somali or black American identities. Latuschka, a 14-year-old ethnic Somali who was born in Kenya and came to the US when she was 2 years old, said that: “I don’t call myself Somali or American, but I’m Muslim” and stated that “I think religion is more important than culture. And it’s great. It’s such a good thing.”

Muhammad, 15, pointed out that he was more religious than what his parents were comfortable with:

Before I came here, after school I used to play soccer with kids in my neighborhood. I didn’t use to pray 5 times a day and my mom didn’t use to tell me anything. But now after school I come here (mosque), and my mom tells me why don’t you come to

home? Religion is more important for me. But for my mom, it is not that important.

Muhammad seemed to imply that the older generations were more cultural Muslims, since they learned religion in Somalia rather than in the mosque, and although they learned about Islam through their culture, they have learned the incorrect way of practicing the religion. Latuschka had a similar view point of the older generations. She stated that “here, the older people are more cultural Muslims, you know. They think that even children playing in the mosque is *haraam*<sup>6</sup> and yell at them. That's not right. But the Prophet Muhammad (pbuh) used to let the children play in the mosque.”

Some parents, like Hafsa's, 18, a senior in a high school, did not enjoy the freedom she had to be very active in the mosque. At Hafsa's home, my female colleague noted that her father had high blood pressure and expected her to cook. She stated: “He wants it exactly on time. I can't be one minute late. If I am late, he gets really mad. When we wake up in the morning for prayer, he expects his breakfast right at that time. But I don't care. Sometimes I don't cook. I don't care”. Hafsa did not care that her father was forcing her to fit into being a traditional Somali woman. From what Hafsa said, she was more interested in reading books than cooking because “*Ilm*<sup>7</sup> is so important”. She is more interested in marrying a man “who is educated and who is in religion”. She also stated that “my parents make fun of me because they say that whoever you marry will think you are nice, but he's going to leave you because you can't cook.”

Sometimes, Hafsa could not go to the mosque because she had to stay home and do housework, even though she did not want to. For Hafsa, Islam and the life of the Prophet Muhammad were much more important than what her parents culturally believe to be true. For instance, after Hafsa mentioned the first marriage of the Prophet

---

<sup>6</sup> *Haraam* is an Islamic term which refers to forbidden acts in Islam.

<sup>7</sup> *Ilm* means knowledge or science in Arabic. Here, it refers to the Islamic knowledge and its sciences.

Muhammad<sup>8</sup> in the interview, she shared the discussion about marriage that she had with her mother saying, “I like a brother who is part of the *masjid*<sup>9</sup>. I told my mother that I like this man, am interested in marriage and that I think we should send a *mabram*<sup>10</sup>. My mother said “NO! A girl doesn’t show interest in a man first. The man has to show interest first.” Hafsa loved Islam so much and wanted to follow every aspect of it, but her parents were more focused on her maintenance of traditional Somali culture. She wanted to read books, go to college and become a scholar, since the Prophet of Islam had encouraged people to get knowledge.

With the Muslim identity the most salient in their identity hierarchies, adolescents in this group reveal *the third way* for Muslims in the US: To what extent could they pursue their dreams in the post-9/11 United States with their most salient Muslim identity? Following the relevant responses to this question finally indicated two opposing groups in this category: *Integration vs. disintegration/distinction* with the American culture and society. The former indicates to integrate into the host society with the Muslim identity which could exemplify *the third way* for Muslims in the US, whereas the latter signifies a full rejection of and isolation from the American mainstream culture and identity due to salient Muslim identity.

### ***Muslim and American: Dimensions of Ethno-Religious Integration***

Adolescents in this group believed that integrating into the American society does not conflict with their salient Muslim identity. However, because of the inter-generational language difference, adolescents and their parents sometimes experience cultural conflicts that left the adolescents feeling “guilty” for being integrated into the American culture and potentially losing their Somali ethnic identities. The adolescents said that even though they “felt” Somali, they were more comfortable in the American culture, where they grew up. Many said that

---

<sup>8</sup> In the first marriage of the Prophet Muhammad, Khadija, his first wife, sent him a marriage proposal.

<sup>9</sup> *Masjid* means the mosque.

<sup>10</sup> *Mabram* is a relative or escort who will carry the marriage proposal.

they were “modernized,” and that integrating with other Americans did not threaten their commitment to Islam. However, although they had integrated into the American culture and articulated a confidence that they could remain Muslim in America, they still did not identify as “American.”

Some adolescents felt that growing up and being educated in the U.S. made them more fitting in American culture than in Somali culture though they identify themselves as Muslim first. Abdi, 15, said “I came [here] as a little kid. I’m losing more of my (Somali) culture and gaining more of culture here. You spend time with friends here. In Somalia, you spend more time with family. Here you spend more time with friends.” By contrast, Adde, 15, who identified himself first as a Muslim, indicated more pressure to “fit in” with Somali culture. Reflecting on his own cultural adaptation to the norms of the U.S., he noted:

I’m losing Somali culture. When I speak to Somali people who are straight from Somalia, old people, it’s different. Most kids are born here. You’ll notice how people straight from Somalia go to shops and say like “I don’t have the money today, I’ll give it to you tomorrow” and just take stuff. People don’t do that here. If you want something, you gotta have the money. It’s funny for me because it’s Somali culture. I think I’m losing the culture because of American culture.

It became increasingly clear when discussing their long-term aspirations that the Somali American teenagers in this research not only perceived much of integration as benign (i.e. paying for products rather than just taking them with a promise to pay tomorrow), but that they saw it as necessary for pursuing future success. Adde would like to be a cardiologist and a teacher in the mosque. His future goals have been influenced by his role model, the director of the youth program in the Somali Mosque of Columbus. Referring to the director in the mosque, Adde said that:



he's finishing the college this year. He's working for the *dunya*<sup>11</sup> and he's working for the *akbirah*<sup>12</sup>. He's following the *sunnah*<sup>13</sup>. I also want to work for this *dunya* and get good with *akbira*. I don't want to put all my effort in *akbira* but also *dunya*. I wanna go to 4-year school. Medical school. Cardiology.

Adde's family was also supporting his integration into American society and his future plans. One of his brothers was studying medicine and encourages Adde to go to medical school as well: "My brother wants me go to college. He is going to 4-year college and going to medical school. Two days ago, he came back from Iowa. He's trying his best to go to Harvard."

However, this pattern of integrating into the broader culture while retaining Islam was a largely male one, and highlighted a key gender difference among the Somali teenagers' approach to identity negotiation. The males wanted to go to college and pursue a career, but almost all of the female teenagers wished to seclude themselves from American culture.

### ***Distancing away from the American society***

The female Somali adolescents who attended the mosque dressed in long black *abayas*<sup>14</sup> and waist-length, black headscarves. They covered themselves with a headscarf and an *abaya*, including girls as young as three years old. They were socialized to never wear pants, except under an *abaya* because they interpreted the *hadith*<sup>15</sup> stating that women should not wear men's clothes; they perceived pants to be men's clothing, and therefore did not wear them openly. Many of the teenager girls went as

---

<sup>11</sup> *Dunya* means the world in Arabic. In this context, it means worldly affairs in the modern secular world, excluding religious affairs.

<sup>12</sup> *Akhirah* means Here-After in Arabic. In this context, it indicates any type of religious affairs.

<sup>13</sup> *Sunnah* means the sayings, attributes, and traditions of the Prophet Muhammad in Islam. It is the second religious source and authority in Islam that Muslims follow, after the Holy Quran.

<sup>14</sup> *Abayas* are loose black robes that cover from head to toe.

<sup>15</sup> Sayings of the Prophet Muhammed.

far as to wear a *niquab*<sup>16</sup>, in large part due to the influence of the imams and directors of the mosque who studied Islam in Saudi Arabia.

Hafsa, 18 years old, stated that even though she was attending the mosque and wearing the *niquab*, her parents were still struggling with fears that she would become “American” and get into some sort of trouble as a result. Many of the adolescents said that their parents did not speak much English and socialized almost exclusively with other Somalis, while the teenagers themselves often felt closer to their American peers than to their parents. Hafsa said that:

My parents don't really trust me, you know. They get scared. Sometimes they just keep calling every minute, because they think we're up to *something*. When me and my sister go out together at a mall, when we come back, [her father] will ask each of us separately about the details whether they match up. We ask him “don't you trust us?” I think he's so scared we're going to be American.

Nura, 18, a senior in a high school, also wore the *niquab* and believed that the influence of American culture on her Somali peers was more negative than positive. Some of her peers even tried to deny that they had any “American-ness” in them, but Nura said: “Well, the thing is American culture has affected us. If someone says that American culture hasn't affected them, they're lying.”

It was also the case from the interviews that the parents of the female research participants were much more worried about the influence of American culture than were the parents of the males. Parents evidenced a pattern in which they encouraged their sons to go to college, while the female teenagers' parents were very anxious that the American culture might influence their daughters to lose both ethnic and religious values. Hence, many of the teenagers, particularly the females, wanted to distance themselves away from the American culture. A key dimension of why they adopted this orientation to American culture lay in how they interpreted Islam. They believed that the incompatibility

---

<sup>16</sup> The *niquab* covers the face with a slit open for the eyes.

between some American norms and some Islamic norms meant that they had to distance themselves from American culture.

One obvious difference between female and male respondents was that the female respondents wore the *niquaab* and because of this expressed feeling like outsiders at high school and in society. However, this discomfort in public did not translate into a dislike of the *niquaab* itself. Rather, *niquaab*-wearing female respondents framed it as a practice that reflected their deepening commitment to Islam, and they found support for the practice in the teenage girls' youth group at the mosque. Latuschka, 14 years old, said that: "I wasn't always into the religion but [the group] changed all that. Before I wore the *hijab*, but I didn't act upon it. And I had memorized the Qu'ran but my heart wasn't in it."

The teenage girls' group was started by a 19-year-old female Somali adolescent in the mosque who knew what "they were going through" according to Latuschka. The teenage Islamic group functioned as a support group to help the female adolescents share their issues with being Muslim, and Somali in American culture. The group was not only for religious activities, but also was used for discussing the teenage girls' personal issues and concerns that they could not share with the older Somali women in the mosque. Latuschka said: "It's a group of sisters who got together. Like a youth group. Teenagers who got together for the sake of Allah."

In addition to providing the girls a "safe space" in which to share their concerns and struggles with balancing their Somali, American, and Islamic identities, as well as the regular issues most teenagers face, female adolescents in this research reported the positive support of the sister group and the mosque for wearing the *niquaab* in the American society. The adolescent females who practiced distancing as an identity management strategy initially only wore *hijab*, and later exchanged their bright headscarves for the black *niquaab* and *abaya*, which reflected the intensification of identity transformation that they have experienced. Amina, 18, said that being a Muslim and dressing in *niquaab* made her feel beautiful. She was prepared to wear the *niquaab* even in the face of potential discrimination: "I feel like a queen. I mean, I love the *niquaab*. It's so beautiful. I wish I could walk around with *niquaab* but parents say that I'll get discriminated against and it will hard in America. I don't care though." My female colleague was told by other respondents that once a

girl joined the “sister group,” she would soon experience transition to wearing only black *abayas* and *nikaab*, as though this outfit was the group’s uniform. Amina also clarified that:

I used to not follow the religion. I used to wear like normal clothes. But then I started following Islam and I used to wear bright beautiful scarves. People used to say how they like them. But I started reading more about Islam, I joined the sister group and I started wearing black *abayas*.

My female colleague noted that the little girls and pre-pubescent girls wore very bright, sparkly headscarves, whereas the sister group (who were teenagers) were conspicuous by their black *abayas* and *nikaabs*, since black symbolizes the concealing of women’s sexuality, avoidance of worldly desire, and is often a sign of uncompromising “asceticism”. At one point, a 12-year-old girl was studying and reciting Qur’an in class and she had been wearing bright colored scarves. The next time my female colleague saw her, the girl had started wearing only black. When my colleague asked about this girl, she was told that this girl had joined the sister group. The purpose of this brief discussion is not to focus on the girls’ clothing as an issue itself, but demonstrate that the change in appearance is an indicator that the mosque’s sister group strongly influenced the teenage girls’ intensification of a very particular form of Muslim identity as the most salient among their many identities.

Another indicator of how the Muslim identity had become the most salient one for the female adolescents was their interaction with males. In classes, adolescent girls were very enthusiastic about learning and were modest in the way they sat or asked questions to the male teacher. Some girls had their back turned to the male teacher and when asking a question, they covered their mouths with their *abayas*. In both classes at the mosque and the sister’s group, the girls were taught that they should not show their *awrah* (charm), including the voice and laughter, in public. When asked why these girls have turned around and covered their mouth, Leeya, 16 years old, said that it was for the sake of modesty.

The female adolescents were also taught that they should not have any kind of interaction with males, and they should dress and speak in a manner that avoids attracting male attention. During the summer,

the mosque organized its first youth convention, which lasted for three days and took place at a university near the mosque. There were speakers invited from across the United States to give lectures to adolescents on Islamic topics. At this convention, many of the female teenagers wore *niquab* and long gloves that completely covered their hands because there were many Somali male adolescents in the hall. During one noteworthy speaker, the female adolescents at one point were also told to wear *hijab*<sup>17</sup> in a way that strongly criticized Muslim females who do not do so, speaking strongly and directly:

When a woman takes off her *hijab*, it is open defiance. This is one of dangerous of sins. What could be sinful of women exposing her beauty to everyone in public? Likewise, my sister who guards her chastity, I give you the good news from the One who created you. Allah says, verily to him we will give them a good life and from this provision, Allah will give you on account of *hijab*, a good and pious husband, with whom you will live a good life. Likewise, when you wear *hijab*, you protect yourself from the curse of Allah. It will protect you from hellfire.

The female adolescents were taught that wearing *hijab/niquab* was their identity, which caused them to be more disintegrated with the American society because *hijab* was a tool which separated them from non-Muslims. In the same convention, the female adolescents were told by another speaker that “a woman should feel that this *hijab* is part of her body. It is what testifies. Everywhere you go in this world, you can tell difference between Muslim women and non-Muslim women. It has become identity.”

Some teenagers did not follow the sister group’s “uniform”, by wearing short *hijabs* which were more stylish and trendy. From what my female colleague had been told, short *hijabs* were not proper. A Muslim woman must wear the long *hijab* and a skirt that covers their feet completely. This interpretation of Islamic modesty was so strong in the mosque culture that nobody talked much to my female colleague, only slightly wearing *hijab*, until she also started wearing the same kind of

---

<sup>17</sup> *Hijab* means headscarf in Arabic.

Somali Muslim outfit, with long *hijab* and a long skirt that completely covered her ankles. After that, all the women were more open to talking to her. While many Muslim American women wear *hijab* and are actively integrated in American society through work, school, and/or community life, for the teenage adolescents in this research, having no interaction with males and adopting the black *hijab*, *abaya*, and sometimes *nikaab*, functioned to distance the girls from the American society. Thus, unlike the Somali American youth who developed an integrationist orientation that enabled them to participate in the broader society, the disintegrators stayed within a secluded small mosque social network.

Moreover, teachings for other religions have increased their seclusion to the point of having enmity towards other religious groups. Even though Islam has the foundation of being close to Judaism and Christianity, the teenagers were taught that only Muslims were the privileged ones. Leeya stated that from her understanding of Islam, she had to hate the other Abrahamic faiths. She said that “we’re supposed to hate the Jews and Christians. Allah says to hate the Jews and Christians”. This exclusive teaching was being taught to the both female and male adolescents in the mosque.

My female colleague noted in one lecture that the teacher sitting in the chair who was a Somali man around his mid-thirties said that according to the Qu’ran, only Muslims would go to Heaven and others would go to Hell. Some females turned around and asked again for clarification. He confirmed that indeed, Muslims would be the only ones going to heaven. It is obvious that the teacher had influenced their understanding of Islam because many of the girls referenced him as an Islamic authority in interviews.

The impact of this exclusive teaching in the mosque could also be observed in reactions of women in the mosque towards non-Muslim visitors. My female research colleague stated that one of the adolescents told her that there was a woman who had come to the mosque to visit and had been interested in Islam, but Somali women had yelled at the woman who entered the mosque in a non-Islamic outfit. The adolescent girl told my colleague that “some women come here because they’re interested in Islam and they’re looking around. But then, some of the Somali women go up to them and get mad, saying “Why is your hair

uncovered?” Even my female colleague, herself a Muslim woman, was scolded for wearing pants the first time at the mosque.

Besides considering other religions as the enemies of their Islamic identity, some of the female adolescents also felt that the American society had *fitna*, or trials, that were against their understanding of Islam. The female adolescents in this research did not want to compromise their Islamic identity, anywhere. Some did not even want to attend college because there was free-mixing of sexes. It was clear that they wanted to distance themselves from the American culture completely. Aziza, 19, a *niquabi* who came to the United States at an early age stated that “I’d rather stay home after getting married. I don’t want to attend regular college because there is free mixing (of sexes). I want to take online classes. I’d love to stay at home all day and homeschool my children.” Aziza said that she did not feel the need to go outside at all, and was very content to live out this interpretation of Islam.

When my colleague asked the girls about having American friends, most of them said that they did not have American friends. They were at the mosque all day except for the times they were in school. They took their Muslim identity very seriously and did not think that having American friends would help with their faith. Latuschka said that “most of our lives are inside the *masjid*<sup>18</sup>, not outside. People hang out with friends here at the *masjid*. We don’t really have American friends that much.”

It is critical to note, however, that the Disintegrationists were not all female. The male adolescents in the Somali Mosque of Columbus had different reasons for not being integrated into American society than the females. First, outside of the mosque males did not symbolize Islam with their clothing. They just had to wear *kameez*<sup>19</sup> and *kufti*<sup>20</sup> in the mosque when they attended classes or religious programs. Unlike many of the

---

<sup>18</sup> *Masjid* means mosque in Arabic, she refers to the Somali Mosque of Columbus.

<sup>19</sup> *Kameez* is a loose suit with long sleeves and a tunic like shape that covers the thighs, with slits to allow the legs to move. It is worn in India, Pakistan, Afghanistan, the Middle East and etc. It symbolizes modesty in men.

<sup>20</sup> *Kufti* is a traditional short rounded cap worn by men.

women, they would not potentially face discrimination or stereotyping from others on the basis of their clothing. However, some male adolescents thought that it was “useless” to cultivate non-Muslim friends. Othman, 14, who had also become religious after coming to the mosque, said that he did not want to talk too much to non-Muslim Americans because he might feel angry against them and get in a fight: “I don’t really like [American friends] because they are ignorant. They talk about my culture and religion a lot. I ignore them. My teacher [in the mosque] says that’s the right thing to do. If I make fun of them, I get a sin.”

Some male respondents echoed the concerns of some female respondents by asserting that American culture and society was “*fitna*”<sup>21</sup> and against their Islamic identity. They struggled against being influenced by Americans, and these respondents sometimes spent so much time at the mosque that it sometimes interfered with their family life. Muhammed, 16, who developed his Muslim identity after attending the mosque, told me that:

American culture is *fitna*. It is against Islam. That’s why I spend most of the times in the mosque. Sometimes mom’s complaining about me. She says ‘I miss you. Why don’t you come to home?’ Sometimes I sleep in the mosque because we clean the mosque.

Some adolescents, such as 17-year-old Ahmad, consciously distanced himself from non-Muslim Americans because he perceived them as lacking faith in God/Allah. Ahmad, who is a senior in a high school, felt that actions directly reflect faith commitment, and considered the American culture as having low faith in God:

If you have low *iman*<sup>22</sup> and you go to school, someone of your friends do bad things. You also do bad things with them. If you have high *iman*, like more of American culture, they respect that I’m Muslim. You also fear Allah a lot. My religion is number 1. It is my top priority.

---

<sup>21</sup> *Fitna* means chaos, upheaval in Arabic. In this context, it means anything which is against the Islamic law.

<sup>22</sup> *Iman* means faith in Arabic. It refers to Islamic faith in this context.



Like their female counterparts who “disintegrate” from American society, the male adolescents in this group have different future plans than male adolescents who were integrated into the American society. They did not like high school and could not wait to graduate, at which point they aspired to enroll an Islamic college in an Islamic country such as Saudi Arabia, Yemen, or Egypt. Their goal was to study Islam and Arabic and to ultimately become Islamic *sheikhs*.<sup>23</sup> After they obtain an Islamic education, they would like to go back to the United States in order to preach and teach Islam. One factor that has influenced this decision was the admiration many of the male adolescents had for the director of the youth program and the *Imams*<sup>24</sup> in the Somali Mosque of Columbus.

Indeed, all of the religious figures in the mosque have studied Islam and Arabic in the Middle East, and their role and authority have affected male adolescents in the mosque. In discussing school and career plans, Muhammad indicated that he strongly wanted to go to Yemen to study Islam because his teacher in the mosque studied there:

I hate school. Instead, I study Quran everyday [for] 4 hours. After school, I wanna go to Yemen and study Islam like my *muallim*<sup>25</sup>. After then, I wanna go back here and teach like him.

Ahmad, 16 years old, also would like to go the Middle East to study. His main goal was slightly different than Muhammad. He did not even want to pursue going to college in the United States because he thought that he would be able to have a strong Muslim identity abroad in the Middle East learning about Islam. “Here I am memorizing Quran but don’t know what it means. I wanna go to an Arabic country so I can learn Arabic and understand Quran better. So I can be a better Muslim.”

Overall, the majority of adolescents that I interviewed have developed their Muslim identity. After they attended the Somali Mosque of Columbus, their Muslim identity has become the most salient one in the identity salience hierarchy. The adolescents who have experienced

---

<sup>23</sup> *Sheikh* means authority or scholar in Islam.

<sup>24</sup> *Imam* means religious clergy in the mosque.

<sup>25</sup> *Muallim* means teacher in Arabic.

some form of transformation in their identity salience hierarchy divided into two groups. The first group has been integrated to the American society, whereas the second one has started to separate itself more widely from the larger American society.

### **Identity Conflict**

*When you are in school, you're a different person.*

*When you come to mosque, the masjid is different.*

*Like how you dress up. How you act.*

Ali, 16, Student

In immigrant studies, identity conflict refers to “a broad range of conflicts associated with simultaneous membership in two distinct cultural groups” (Stroink and Lalonde 2009:45). In the case of Somali adolescents, there are two distinct racial/ethnic identities that they must negotiate: Somali-Muslim and black American. Adolescents in this group felt that they did not feel as in touch with their Somali-Muslim identity as other students in the first group, and they typically did not disclose their religious and ethnic identities to their non-Somali and non-Muslim peers.

Othman, 16, stated that “nowadays I’ve become more Americanized because of the people (American friends and personnel in the school). Parents keep telling me what has been going on in Somalia. They tell me what’s going on. They help me staying connected with culture.”

However, even though Othman indicated that he had become more Americanized, when asked whether he fitted into Somali or American culture, he said that he was fitting more with the Somali culture. One statement reflecting this ambivalence in his identity is that: “It’s the way that I act. Like wearing a *kameez*. I eat the same food as Somali person. Most of the times, I eat Somali foods. I speak Somali language a lot. That helps me feel Somali.” Othman self-identified as “Americanized,” yet clearly maintains a salient ethnic identity by eating the foods, speaking Somali, and wearing ethnic clothing.

Unlike their more religiously and ethnically-identified peers whose identities were shaped meaningfully by the mosque and who were there willingly, adolescents in this group felt pressured to go to the

Somali Mosque of Columbus, and this pressure increased their feelings of conflict between the Somali-Muslim and American cultures. Ali, 16, who moved to Uganda after leaving Somalia and came to the United States just a few years ago, did not remember Somalia because he was “just a baby”. He did not express salient connection to the Somali culture, but was attending the Mosque to appease his parents. When I asked him whether he felt pressure to come to the mosque, he replied that: “They wanted me to come to mosque. They force me to wake up in *Salat Fajr*<sup>26</sup>. They always wake me up at 4 in morning.”

Ali only attended the Quran study class even though the mosque provided a wide range of religious programs such as Islamic lectures, memorization of *hadith*, and a Quran memorization competition for students. He also said that he spent most of his time at home playing soccer with non-Somali friends, who did not know of his Somali and Muslim identity: “They don’t even know that I’m Muslim. We go and play. That’s it. They think I’m black. African-American. We just play”. Ali did not want to tell his friends about his identity, showing that Islam was not the primary factor for him. He was experiencing identity conflict, where he was struggling both against American cultural influence and Somali-Muslim culture.

Ali also told me that he had a girlfriend from his school and they just talked on the phone, despite the interpretation of Islam that characterized the mosque’s orientation. Given the very strong emphasis on separation between sexes at this mosque, having a girlfriend is clearly verboten. When asked what other Somali Muslims would think about him having a girlfriend, he said that:

Well, everyone has a girlfriend. When you’re in school, you’re a different person. Like, when you come to mosque, you act differently but when you go to school, they’re normal kids. The *masjid* is different. Like how you dress up. How you act.

In spite of his compartmentalization of his Islamic identity, Ali still indicated that: “[Islam] means everything to me. You have to do

---

<sup>26</sup> One of the obligatory prayers that Muslims are supposed to make before dawn, according to Islamic law.

what Islam says. You have to follow it. That's it." According to the interpretation favored by his mosque, "Islam says" that one ought not have a girlfriend, and Ali is well-aware of this perspective. His identity conflict manifests in a tension between his asserted beliefs and his actual practices, which include having a girlfriend while also declaring a very cut-and-dry orientation to Islam.

Like the Muslim Integrators and Muslim Disintegrators, the adolescent girls experiencing identity conflict grappled with the issue of cross-sex interaction. Amina, 18 years old, indicated that "the [group] learns and everyone are sisters at the same time. They sometimes have issues with, I mean, like boys and everything. They know it's forbidden but they date on Facebook."

Latushka reported that during the month of *Ramadan*<sup>27</sup>, some adolescents spent time outside of the Somali Mosque of Columbus in the parking lot with boys and girls freely mixing while the congregational prayer was being conducted. Some adolescents, male and female, had issues with dating and other cross-sex relationships that were acceptable to their non-Muslim peers in high school, but were forbidden in the mosque. "Well, the guy and girl usually just hold hands and the most they do is kiss." After stating this, Latushka added: "I think that they should trust the *masjid* and listen to imams' teachings because they're trying to do you good. In school, it's very hard to trust people", indicating the source of conflict between the mosque and school that some adolescents faced.

Overall, adolescents in this group have experienced identity conflict because of the two distinct social networks that they participated in. The Somali Mosque of Columbus was not the primary reason behind this conflict. However, strong and intense teaching of Islam in the mosque that is very distinct from American culture and lifestyle enhanced for adolescents in this group to have more identity conflict after they attended the mosque.

---

<sup>27</sup> Sacred month in Islam when Muslims fast during the day and have long prayers at night in congregation in the mosque.

## **Conclusion**

The findings showed that the mosque kept the identity of many teenagers as Muslims first and then as Somalis. Many teenagers felt that they could go through the pressure of teenage life and high school with the help of Islam. The teenagers stated that they were motivated to learn more and to experience life. Many of the adolescents did not identify with their parents' culture, a common second generation immigrant experience, but being in close contact with their parents kept them connected to being Somali.

However, the most important finding was that Islam was still the strongest bond between the teenagers and their parents. Because so many of the teenagers followed Islam closely, the first generation parents did not fear losing their children to the dominant culture of America. Many parents, according to teenage interviews, were extremely glad that their teenagers showed interest in Islam, but ironically, parents were concerned that their children might be taking Islam a little too seriously. While one would expect the first generation parents to find that their children were following familial religious outlook comforting, this was not the case with my respondents' parents.

Another important finding was that Islam was a very positive factor especially in the life of the teenage girls, who felt stuck between the two cultures: Somali and American. Somali culture demands girls to be traditional and obedient, while American culture prefers that girls be modern and outspoken. Despite teenage conflict and pressures, these adolescent girls felt that Islam gave them an ability to maintain a balance between their religious identity and American culture. By having a teenage sisters' group in the mosque, they felt that they could share and vent their frustrations of being a Muslim balancing Somali and American culture. Hence, the girls committed to the mosque because of the fact that the other sisters in the group could identify with the difficulties and pressures of balancing the two cultures.

For most of the teenagers, Islam was such a strong force that they felt in touch with it, even while working in mainstream American culture. Many of the interviewees wanted to become doctors and scholars, which could lead them to success in this world and the "hereafter". They did not feel obligated to isolate themselves away from

the American culture. As long as they were sure that they would be able to apply Islamic ideas to their work and schooling, they were at ease in integrating into the American culture.

In conclusion, Islam and its institution, mosque, would be a positive catalyst for research for Muslims to develop the “*third way*” in the United States, which neither completely rejects American culture nor assimilates fully away from their religious and ethnic identities; but, rather, develop and sustain their Muslim identity as the most salient one, meaning simultaneously integrate into the American culture, which is very same how Sheikh classifies as “*mutualists*” for identity negotiation of Muslim Americans (forthcoming). This *third way (mutualism)* will inevitably enable Muslim immigrants and Americans to coexist without clash or conflict caused by religion. The possible threat for this coexistence would be the rise of Islamphobia and anti-Muslim discrimination post-9/11 and the inevitable reactions of Muslims against this attitude. If the United States can minimize hate movements and reactions against Muslims, it will not be surprising to see the *emergence of American Islam* and American Muslims with very distinct characteristics than the rest of the Islamic world. These American Muslims will sustain their religious identity as the most salient in their identity hierarchies; also this identity will depend upon the values and the beliefs that the forefathers of Americans hold and stated them as the basic pillars of the American society and culture. With further research, we will be able to observe distinct characteristics of American Islam along with its impacts on the American society and the world as well.

## REFERENCES

- Abdo G (2005) "Islam in America: Separate but Equal." *Washington Quarterly* 28(4): 7-17.
- Bagby I, Perl PM and Froehle, BT (2001) *The Mosque in America: A National Portrait/ A Report from the Mosque Study Project*. Washington, D.C.: Council on American-Islamic Relations.
- Biondo I and Vincent F (2006) "The Architecture of Mosques in the US and Britain." *Journal of Muslim Minority Affairs* 26(3): 399-420.
- Burke PJ. and Stets JE (2009) *Identity Theory*. New York: Oxford University Press.
- Cadge W and Ecklund EH (2007) "Immigration and Religion." *Annual Review of Sociology* 33:359-79.
- Cerulo KA (1997) "Identity Construction: New Issues, New Directions." *Annual Review of Sociology* 23:385-409.
- Christine S (forthcoming 2015) "Culture or Religion? Religious and Ethnic Identity Negotiation Among Second-Generation Muslim Americans." *Journal of Islamic Law and Culture*
- Cote JE and Levine CG (2002) *Identity Formation, Agency, and Culture: A Social Psychological Synthesis*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Dillon M (1999) *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. New York: Cambridge University Press.
- Ehrkamp P (2005) "Placing Identities: Transnational Practices and Local Attachments of Turkish Immigrants in Germany." *Journal of Ethnic & Migration Studies* 31(2): 345-364.
- Haddad YY (1994) "Maintaining the Faith of the Fathers: Dilemmas of Religious Identity in the Christian and Muslim Arab-American Communities." In E. McCarus (Ed.) *The Development of Arab-American Identity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Handlin O (1973) *The Uprooted*. Boston: Little, Brown and Company.

- Hirschman C (2006) "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States." *International Migration Review* 38(3): 1206-1233.
- Howard JA (2000) "Social Psychology of Identities." *Annual Review of Sociology* 26: 367-93.
- Kahera AI (2002) "Urban Enclaves, Muslim Identity and the Urban Mosque in America." *Journal of Muslim Minority Affairs* 22(2): 369-380.
- Lotfi A (2001) "Creating Muslim Space in the USA: Masajid and Islamic Centers." *Islam & Christian-Muslim Relations* 12(2): 235-254.
- McMullen M (2000) *The Baba'i: The Religious Construction of a Global Identity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Nagel J (1994) "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture." *Social Problems* 41(1) 152-76.
- Peek L (2005) "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity." *Sociology of Religion* 66 (3): 215-242.
- Polletta F and Jasper JM (2001) "Collective Identity and Social Movements". *Annual Review Sociology* 27:283-305.
- Rasdi MT (1998) *The Mosque as a Community Development Centre: Programme and Architectural Design Guidelines for Contemporary Muslim Societies*. Skudai, Johor Darul Ta'zim, Malaysia: Penerbit UTM.
- Roy O (2004) *Globalized Islam: The Search for the New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Sheikh CS (Forthcoming) *The American UMMAH: Identity and Adaptation among Second-Generation Muslim Americans*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Stroink ML and Lalonde RN (2009) Bicultural Identity Conflict in Second Generation Asian-Canadians. *Journal of Social Psychology* 149, 44-65.
- Stryker S (1968) "Identity Salience and Role Performance." *Journal of Marriage and the Family* 4:558-64.



- Stryker S (1980 [2000]) *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Caldwell: Blackburn Press.
- Stryker S and Burke PJ (2000) “The Past, Present, and Future of an Identity Theory.” *Social Psychology Theory* 64(4):284-97.
- Yildirim F (2011) “The Role of Islamic Institutions in Identity Formation Among Somali Adolescents in Columbus, Ohio.” M.A. Thesis, Department of Sociology and Anthropology, Ohio University, Athens, OH.



*DEUİFD XLIV / 2016, ss. 155-180.*

**İBRAHİM b. MUHAMMED el-YALVACÎ ve “RİSALE fî İHBÂR  
bi-ELLEZÎ”\***

İsmail ERKEN\*\*

ÖZ

İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî (ö. 1876) Yalvac'ta doğmuş ve uzun yıllar ilimle uğraşmıştır. 29 yaşındayken yazdığı risale (*Risale fî ihbâr bi-ellezî*) sebebi ile “İhbar bi-llezi” olarak tanınmıştır. Görev aldığı medreselerden biri Süleymaniye Medresesi'dir. Sofya mevleviyeti ve huzur dersi hocalığı da yapmıştır. *Risale fî ihbâr bi-ellezî* ilk cümledeki bir öğeyi vurgulamak için o cümledeki (ism-i mevsûlun ana edatı olan) “ellezî” ya da (harf-i tarif olan) “elif lâm” kullanılarak yeniden oluşturulması konusunu ele almaktadır. Örnekleri, sistematik anlatım tarzı ve detaycı yaklaşımı bu risaleyi ön plana çıkarmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** el-Yalvacî, Mevsûl, İhbar, Ellezî.

IBRAHİM b. MUHAMMED el-YALVACI AND HIS WORK “RİSALE fî  
İHBAR bi-ELLEZİ”

ABSTRACT

İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî (d. 1876) was born in Yalvac and handled with science over many years. Because of the Pamphlet (*Risale fî ihbâr bi-ellezî*) that was written in his 29 age he was called “Ihbar bi-Ellezî”. One of madrasahs which in he worked is Suleymaniye Madrasah. He became judge/governor (mevleviyet) of Sofia and scholar for Sultans.

*Risale fî ihbâr bi-ellezî* includes the topic of recreation of the sentence for stressing any part of first sentence (no recreated) with ellezî which is the main preposition of relative pronouns and relative adjective, and elif lâm which is

---

\* Bu makale “*İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risale fî ihbâr bi-ellezî*” başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak yazılmıştır: İsmail Erken, *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risale fî-ihbâr bi-ellezî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) D.E.Ü. S.B.E. Temel İslâm Bilimleri Anabilim dalı, İzmir, 2015.

\*\* Araş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/06/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 12/10/2016

definite article (Harf-i tarif). With its examples, systematic explanation style and comprehensive this pamphlet stands in the forefront.

**Keywords:** el-Yalvacı, Mevsul, Ihbar, Ellezi.

### Giriş

Bu çalışmada İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî ve onun *İhbar bi-ellezî* adlı risalesini ele aldık. Bu eser ism-i mevsûller ve elif lâm ile ihbâr etme üzerine yazılmış bir risaledir. Müellif eserini yedi bölüme ayırmış ve bu bölümlendirme okuyucu için eseri anlama adına kolaylık sağlamıştır. Ek olarak risale olması hasebiyle konu detaylı ve etraflıca ele alınmıştır. Biz bu makalemizde özellikle yazarın verdiği özgün örneklerle geniş yer vermek istiyoruz.

*Risale fî ihbâr bi-ellezî*, İbrahim b. Muhammed Yalvacî'nin ilk yazdığı eserdir. Molla Camî'nin *el-Fevaidü'ş-şeyaiyye* adlı eserinin sonuna konularak onunla beraber basılmıştır. Eser o kadar ünlenmiştir ki yazarımız artık memleketinde ve diğer yerlerde *İhbar bi-ellezî* lakabıyla anılmıştır.

## 1. İBRAHİM b. MUHAMMED el-YALVACÎ 'NİN HAYATI

### a. Adı

Tabakat ve teracim kitaplarında İbrahim b. Muhammed<sup>1</sup> veya İbrahim b. Abdullah<sup>2</sup> isimleriyle kendisini bulabildiğimiz müellif, memleketine nispetle el-Yalvacî /Yalvaçlı nisbesiyle anılır.

### b. Doğumu

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'nde İbrahim b. Muhammed ile ilgili bir evrakta, doğum tarihinin 1225/1810 olduğu bildirilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Eserlerinde bu adı kendisi kullanmıştır: İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî, *Risâle fî ihbâr bi-ellezî*, Uşak, H. 1280, (Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12855/YZ1007) vr. 1b.

<sup>2</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, İhyau't-turas, Şam, 1957, I, s. 56; el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, MEB, İstanbul, 1951, I, s. 43.

<sup>3</sup> İ.M.M.A. (İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi) Dosya no: 258, MŞH SAİD, 39.2.2.

Müellifin yaşadığı dönemde Konya'ya bağlı olan<sup>4</sup> Yalvaç kazasının Hisarardı Köyü'nde dünyaya gelmiştir.

### c. Eğitimi

el-Yalvacî tahsiline Yalvaç'ta başladı. Eserlerinden eğitim hayatını takip ettiğimiz müellif, Uşak'ta bulunan Necatiye Medresesi'nde, İstanbul Fatih'de bulunan Şehzade<sup>5</sup> ve Eyüp'te bulunan Yazılı Medreselerinde<sup>6</sup> muhtelif tarihlerde eserler kaleme almıştır<sup>7</sup>. Meşihat arşivinde geçen görevleri arasında bu medreseler yer almadığı için buralarda eğitim aldığını düşünmekteyiz.

### d. Hocaları

Sadece *İbbar bi-ellezî* adlı risalesinde hocalarından bahseden yazar burada dört hocasını zikretmiştir<sup>8</sup>:

- Rüşdî Karaağacı: Yalvacî'nin hocalarından Ahmed b. Rüşdî b. Mehmed el- Karaağacı (ö 1231/1835) III. Selim devrinde yaşamış olup, kendi kurduğu Ahmed Rüşdî Efendi Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.<sup>9</sup>
- Hasan Hüseyin Efendi: Akşehir Müftüsü olduğunu<sup>10</sup> *Risale fî ibbâr bi-ellezî* eserinden öğrendiğimiz bu kişi hakkında kaynaklarda başka

<sup>4</sup> Kehhale, a.g.e., I, s. 43.

<sup>5</sup> Şehzade Medresesi hakkında bkz: Orman, İsmail. "Şehzade Külliyesi", *TDVİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, ss. 483-485

<sup>6</sup> İsm-i Han Sultan Medresesi: Yazılı Medrese veya Sokullu Mehmed Paşa Medresesi isimleri ile de anılır. Mehmet Mermi Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi*, Eyüp Sultan Vakfı, 1996, s. 304.

<sup>7</sup> İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî, *el-Mecmua'tü'l-kübrâ mine'l-kesâid'l-fubra*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1317, s.16; el-Yalvacî, *Garaibu'l-i'lâl ve'l-iştikâk*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H.1267, s 32; Erken, s. 85.

<sup>8</sup> el-Yalvacî, *Risâle fî ibbâr bi-ellezî*, vr. 2a.

<sup>9</sup> Kehhale, a.g.e., I, s. 222; el-Bağdâdî, a.g.e., I, s. 186; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H.1333, I, s. 316; Sait Okumuş, *Ahmed Rüşdî Karaağacı ve Hall-i Rumuz Adlı Şerhi*, Divan Kitap, Ankara, 2011, s. XIX; Mahmut Kıyıcı, *Ispartalı ve Isparta'ya Hizmet Etmiş Büyük Adamlar*, Göltaş Kültür Yayınları, Isparta, 1998, s. 55.

<sup>10</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ibbâr bi-ellezî*, vr. 2a.-2b.

bir bilgiye rastlamadık. Araştırmalarımız sırasında Ali b. Osman (1285/1868) ile Hasan Hüseyin Efendi'nin Arapça alanında çalışmış olmaları ve ikisinin de Akşehir'de yaşamış olmaları hasebiyle benzerlikleri ayrıca yine her ikisinin de Karaağacı'nın öğrencisi olması bizde aynı kişi olabilecekleri şüphesini uyandırdı. İki ismin de çok açık oluşu aynı kişi olduğu konusunda kesin bir yargıya varmamıza engel oluşturdu.<sup>11</sup>

- Ayıntabi Ahmed Efendi: *İbbar bi-ellezî* risalesini yazdığı Uşak'taki Necatiye Medresesi müderrislerindedir. Ayntabi Ahmed Efendi de birinci maddede yer alan Karaağacı'nın öğrencilerindedir.<sup>12</sup>

- Şehid Ahmed Efendi: Hadim'de doğdu. Babası Büyük Hâdimî Hoca'nın oğlu, Sarı Müftü Abdullah Efendi'dir. Annesi ise Ebu Naim Ahmet Hâdimî'nin kızı Mediha Hanım'dır. İlk tahsilini Hadim'de yaptı ve sonra 1808 yılında tahsilini tamamlamak için İstanbul'a gitti, on bir yıl İstanbul'da kaldı. İstanbul'daki öğrenimi sırasında hocası Antakî Mehmet Efendi idi. İcazetini aldıktan sonra Konya'ya döndü. Konya Müftüsü Bağlıcalı İbrahim Efendi'nin kızı ile evlendi. Ziyaiye, İrfaniye ve Kadızade Medreselerinde müderrislik yaptı. 1827 yılında Konya müftülüğüne getirildi. Hadim'de müftülük görevinde bulunan<sup>13</sup> Ahmed Efendi, aynı zamanda birçok talebe yetiştirmiştir. Hakkında fetva verdiği bir şahıs tarafından 1248/1832'de şehit edilmiştir.<sup>14</sup>

#### e. Görevleri

1 Nisan 1275/13 Nisan 1859 tarihinde tarik maaşı<sup>15</sup> almaya başlamıştır. Maaş öncesi ve sonrası üstlendiği görevler şunlardır:

- Müderrislik Görevleri:

<sup>11</sup> Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I, ss. 384; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi Müdürlüğü, İstanbul, 2007, I, s. 248.

<sup>12</sup> Nurgül Bozkurt, "Maârif Salnâmelerine Göre Kütahya Sancağı'nda Eğitim-Öğretim (H.1316-1321/M.1898-1904)", *History Studies*, II-III, 2010, s. 73.

<sup>13</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ibbâr bi-ellezî*, 2a.

<sup>14</sup> Mehmet Ali Uz, *Konya Âlimleri ve Velileri*, "Şehit Ahmet Efendi", <http://konyaninalimvehocalari.konyacami.com/sehit-ahmet-efendi>; Ferhat Koca, "Hadimi Abdullah", *TDVİA*, İstanbul, 1997, XV, s. 24.

<sup>15</sup> Osmanlıda ilmiye sınıfına tahsis edilen gelir. Bkz: Cahit Baltacı, "Arpalık", *TDVİA*, İstanbul, 1991, III, 392-393.

(1261/1845) İbtida-i Hariç Müderrislik, (1268/1851: İbtida-i Dahil Müderrislik, (1270/1853) Hareket-i Dahil Müderrislik (Hariç medreselerinin ibtidâ-i hâriçten sonraki derecesi), (1274/1857) Musala-i Sahn Müderrisliği (Sahn müderrisliğinin bir derece altı), (1281/1864) Sahn Müderrisliği, (1281/1864) İbtida-i Altmışlı Müderrislik, (1282/1865) Hareket-i Altmışlı Müderrislik, (1283/1866) Musala-i Süleymaniye Müderrisliği (Hamise-i Süleymaniye'nin bir derece altı), (1285/1868) Hamise-i Süleymaniye Müderrisliği<sup>16</sup> (Süleymaniye Müderrisliğinin bir derece altı) ve bunlara ek olarak Yalvaç'ta şimdiki Görgü Camii'nin yerinde olan medresede ve kurulmasında emeği olan Hisarardı Medresesi'nde müderrislik<sup>17</sup>(Bu ikisi için bir tarih tespit edilememiştir.) görevleri almıştır.

- Diğer Görevleri:

(1291/1874) Sofya Mevleviyeti<sup>18</sup>(Osmanlı ilmiye teşkilatında yüksek dereceli kadılık) yapmıştır. 1264/1847-1273/1857 yılları arasında, Sultan Abdülaziz ve Abdülmecid zamanında Huzur Dersleri<sup>19</sup> hocalığı<sup>20</sup> görevinde bulunmuştur. Kurban yeri yapımı için Harem-i Şerif'e devlet görevlisi olarak gönderilmiştir.<sup>21</sup> (Tam bir tarih tespit edilemese de Harem-i Şerif İnşaat Amiri Raif Paşayı şikâyet etmek için 1270/1853'de İstanbul'a gelmiştir.<sup>22</sup>)

<sup>16</sup> Tüm müderrislik dereceleri için bkz: Uzunçarşılı, a.g.e., ss. 271-272; İpşirli, a.g.e., s. 330.

<sup>17</sup> Karaman, age, ss. 95-114.

<sup>18</sup> Yüksek dereceli kadılık. Bknz: Uzunçarşılı, a.g.e., ss. 276-280; Fahri Unan, "Mevleviyet", *TDVİA*, İstanbul, 2004, XXIX, ss. 467-468.

<sup>19</sup> Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *TDVİA*, İstanbul, 1998, XVIII, ss. 441-444: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, ss. 215-222.

<sup>20</sup> Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1931, s. 137; Mardin, a.g.e., s. 316.

<sup>21</sup> Durmuş Karaman, *Dünden Bugüne Yalvaç Tarihi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü, Kayseri, 1991, s. 204.

<sup>22</sup> T.C. Başbakanlık D.A.G.M. Osmanlı Arşivi Katalogları, Fon Kodu: İrade Meclisi Vâlâ, 12160.

### f. Vefatı

el-Yalvacî, 16 Nisan 1293/28 Nisan 1877'de vefat etmiştir.<sup>23</sup> Mezar taşında 1294/1878 senesi ölüm tarihi olarak geçmektedir. Bu farkın mezar taşının sonradan yapılmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz çünkü meşihat arşivinde ve diğer kaynaklarda 1293/1877 tarihi bulunmaktadır.<sup>24</sup> Medresesi ve bu medreseye bağlı cami yıkılmış ve yerine sadece bir cami yapılmıştır. Bu caminin bahçesinde medfundur. Mezarının kitabesinde şunlar yazar:<sup>25</sup>

Sene fî 1294,  
Okundu (İrci'i) emri göründü âkibet firkat,  
Bitüp enfâs-ı ma'dûde tükendi dâne-i kısmet,  
Zehî hasr-ı hayat etmiş idi tadrîsü te'lîfe,  
Fedâ kıldı vücûh-ı berre cism-i cânını elbet,  
Husûsan hâdimi oldu şerefle ravza-i pâkin  
Ne büşrâ eyledi me'mûr anın tezyînine devlet  
Sezâ olsun şefâat Hazret-i Fahr-i Risâletten  
Cenâb-ı Kibriyâ kılsın ğarîk-i ğırka-i cennet.  
İbrahim b. Muhammed Yalvacî<sup>26</sup>

## 2. ESERLERİ

### a. Risale fî ihbâr bi-ellezî

İsm-i mevsûl ile alakalı olan bu eser hakkında detaylı bilgi makalemizin ikinci bölümünde verilecektir. Ancak bu konuyu işleyen

<sup>23</sup> Sadık Albayrak, *Son Dönem Osmanlı Uleması*, İ.B.B. K.İ.D.B. Yayınları, İstanbul, 2000, s. 178.

<sup>24</sup> İ.M.M.A. Dosya no:258; Albayrak, a.g.e., s. 178; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I, s.244; Kehhale, a.g.e., I, s. 56; el-Bağdadî, I, s.43.

<sup>25</sup> Bkz: Hikmet Cücen, "İbrahim Efendi (Yalvacî)", <http://www.aydemdil.com/content/view/57/107/lang.tr/>

<sup>26</sup> Makalenin sonuna mezar taşının fotoğrafı konulacaktır.



diğer eserleri kısaca zikretmek gerekirse; müellifin *İbbar bi-ellezî* başlığı ile ele aldığı bu konu *Kâfiyye*<sup>27</sup> ve *Elfiyye*'de<sup>28</sup> aynı isimle ele alınmıştır. Bu eserler tahmin edilebileceği üzere konuyu kısaca ele almıştır. el-Yalvacî'nin risalesinde en çok faydalandığı Esterabadî'nin (688/1289) *Şerbu'r-radi li Kafiyeti'l-Hacib*'inde<sup>29</sup> ise bu konu detaylı bir şekilde işlenmiştir. İbrahim b. Muhammed'in risalesi ile aralarında sayısız örnek ve anlatım benzerliği bulunmaktadır. Buna karşın aralarındaki fark bölümlendirmelerde ve örneklerde görülmektedir.

### b. el-Mecmua'tü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhra

H.1265/M.1849 yılında *el-Mecmua'tü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhra* Eserini İstanbul Yazılı Medresesi'nde telif ettiği<sup>30</sup> ve içerisinde *Kasidetü'l-bürde* (İmam Bûsîrî), *Kasidetü'l-bâiyye* (Muhammed el-Hanefî veya İmam Bûsîrî), *Kasidetü'l-mudariyye* (İmam Bûsîrî), *Kasidetü'l-Mubammediyye* (İmam Bûsîrî), *Kasidetü'l-tantaranîyye* (Tantaranî), *Kaside-i Ebu Bekr*, *Kasidetü'l-biyye*, *Kasidetü'l-istiğfariyye* (eş-Şeyhî Ebi Medyen), *Kaside-i İmam-ı Aẓâm*, *Kaside-i Hasan ve Kaside-i Hüseyin* kasideleri ile bunların tercümeleri ve açıklamalarının yer aldığı bir mecmuadır.<sup>31</sup>

### c. el-Haşiyyetü ala'd-Dürri'n-Nacî

Müellifin Ömer b. Salih el-Feyzi el-Tokadî'nin (1265/1849) *ed-Dürri'n-Nacî* adlı mantık eserine yazmış olduğu bir haşiyyedir.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> İsmail Karahan, *İbnü'l-Hacib ve el-Kafiyye Adh Eseri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Isparta, 2011, s. 134.

<sup>28</sup> İbn Malik, *Elfiyye*, Haşemi Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 55.

<sup>29</sup> Radî el-Esterabadî, *Şerbur-Radi li Kafiyeti'l-Hacib*, el-İdaretü'l-Amme li's-Sekafe, y.y., 1996, II, ss. 227-250.

<sup>30</sup> el-Yalvacî, *el-Mecmua'tü'l-kübrâ*, s.16.

<sup>31</sup> *Kasideler Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, Nr: 000325; el- *el-Mecmua'tü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhra*, Süleymaniye Kütüphanesi, Efgani Şeyh Ali, Nr: 000029; *el-Mecmua'tü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhra*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, Nr: 003073.

<sup>32</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Celal Öktem, Nr: 000334; Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nr: 000592; Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 160./Yal/1265/ /12021 k1..

#### d. Garâibu'l-i'lâl ve'l-iştikâk

H.1262/M.1846 senesinde Şehzade Medresesi'nde kaleme aldığı bu eser sarf üzerine yazılmıştır. İçerisinde emsile şerhi de bulunmaktadır.<sup>33</sup>

#### e. Usûlü'l-müşâvere fi-embâci'l-muhâvere

Bazı kaynaklarda<sup>34</sup> adından bahsedilse de eser hakkında araştırma yapmamıza karşın katalog ve kütüphanelerde esere rastlanamamıştır.

### 3. “RİSALE fi İHBÂR bi-ELLEZÎ” ADLI ESERİ<sup>35</sup>

İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî'nin yazmış olduğu bu risale ism-i mevsûller ve elif lâm vasıtasıyla cümledeki bir ögeyi vurgulamak amacı ile (nahvin ism-i mevsûl konusuyla alakalı olan) ihbâr edilme konusunu ele alır. Konuyu bir örnek ile anlatacak olursak; "ضربتُ زيداً" cümlesinde meful olan زيد ögesini vurgulamak amacı ile onu haber yapmamız gerekir. Çünkü burada anlatılmak istenen esas olgu; eylemden ziyade bu eylemden etkilenen nesnedir ve bu vurgulamayı yapabilmek için cümlemizi ism-i mevsûl kullanarak "الَّذِي ضربه زيداً" haline dönüştürürüz. Ya da elif lâm ile "الضَّارِبُ أَنَا زيداً" şeklinde kullanırız. Cümlelerin anlamı artık “Benim dövdüğüm Zeyd’dir” olur.

Bu risalenin müellife aidiyetini hem risaleden hem de tabakat ve teracim kitaplarından anlayabiliriz.<sup>36</sup> Buna ek olarak risalenin başlangıç

<sup>33</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nr. 00576; Konya Bölge Halk Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1586/6. Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Eser Altuntaş, *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî' Garâibu'l-i'lâl ve'l-iştikâk ale'l-Bina Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. S.B.E. T.İ.B. Anabilim dalı, 2015, İzmir ss. 17-27.

<sup>34</sup> Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I, s. 244; Kehhale, a.g.e., I, s. 56; el-Bağdadî, a.g.e., I, s. 43.

<sup>35</sup> Tüm nüshalarında risalenin adı Osmanlıca terkip ile olduğundan bu şekilde isimlendirilmiştir. “Eserin İsmi” kısmında detaylı bilgi verilecektir.

<sup>36</sup> Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I, s. 244; Kehhale, a.g.e., I, s. 56; el-Bağdadî, a.g.e., I, s. 43.

kısımında yazar kendi ismini zikretmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca yukarıda bahsi geçtiği üzere risalenin adı yazara lakap olmuştur.

#### a. Eserin İsmi

Eserin adı, en eski istinsah tarihli Marmara Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshasında “*Risale-i İbbâr bi-ellezî*” olarak geçmektedir. Manisa’da bulunan nüshasında ise; “*Risale-i İbbâr bi-ellezî alâ bahsi’l-kâfiye*” ismi zikredilmektedir.<sup>38</sup> Taş baskı olan nüshalarında ise; eser “*Risale-i babı İbbâr bi-ellezî alâ bahsi’l-kâfiye*” adıyla basılmıştır.<sup>39</sup> Biz eserin içeriğinin Arap dili ile alakalı oluşu ve risalenin dilinin de Arapça olduğu gerçeğini hesaba katarak bu risaleyi “*Risale fî İbbâr bi-ellezî*” olarak isimlendirdik.

#### b. Nüshaları ve Özellikleri

Eserin müellif nüshası bulunmamaktadır. İki adet müstensih nüshası ve bir adet taş baskı nüshası<sup>40</sup> bulunmaktadır.

Marmara Üniversitesi Yazma Eserler bölümünde bulunan nüsha 30. cüzün tefsirine müteakiben yazılmış risalelerden biridir. Risalemiz 190. varaktan itibaren başlamaktadır. 13 varaktan oluşan risalenin satır sayısı değişiklik arz etmektedir. Mustafa b. Süleyman el-Akşehrî tarafından, ta’lik kırması hat ile Uşak’ta ki Necatiye Medresesi’nde H.1280’de istinsah edilmiştir.

Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde var olan diğer bir nüsha, içerisinde 8 risalenin bulunduğu özel bir isme sahip olmayan bir mecmua içinde yer almaktadır. İlk risale ele aldığımız el-Yalvacî’nin risalesidir. Boyutları: 205x145-160x105 mm’dir. Risalenin kâğıt türü çizgili defterdir ve 1b-14a varakları arasındadır. Sırtı siyah bez, deffeleri desenli kâğıt

<sup>37</sup> el-Yalvacî, *Risale fî İbbâr bi-ellezî*, vr. 1b.

<sup>38</sup> Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12855/YZ1007, 297.1; Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 5943/1.

<sup>39</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Koleksiyonu, 001310; Süleymaniye Kütüphanesi, Rüstem Paşa Koleksiyonu, 000178; Ankara Milli Kütüphane, 06 Mîl EHT A11353.

<sup>40</sup> Üç ayrı yerde bulunan taş baskı nüshaları arasında herhangi bir fark olmadığı için bir adet taş baskı nüshası olduğu söylenmiştir. Matbaa ve tarih bilgileri bulunmamaktadır. Sadece Süleymaniye Rüstem Paşa Koleksiyonu’nda 000178 numaralı taş baskı için basım yeri olarak İstanbul kayıt bilgilerinde yer almıştır.

kaplı, mukavva ciltli ve keşideleri kırmızıdır. Risale Mehmed b. Hasan el-Akhisarî tarafından, nesih hattı ile H.1312'de Manisa'daki Sultaniye Medresesi'nde kaleme alınmıştır.

Taş baskı olan üç nüshadan ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde biri de Ankara Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Molla Camî'nin (898/1492) Kâfiye Şerhi *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*'sinin Şerh-u Hatime bölümüne müteakiben 19 sayfalık bir ek olarak basılmıştır.

### c. Metodu Ve Üslubu

Giriş kısmında besmele, hamdele ve salvelenin ardından müellif, içerisinde ism-i mevsûl bulunan üç ayet zikreder. Böylece beraat-i istihlâl ile konuya uygun bir giriş yapar. Eserin yazılış amacı Peygamberimizin rüyasında ondan bu risaleyi yazmasını istemesi ve arkadaşlarının ism-i mevsûl ve elif lâm ile ihbâr etmeyi anlatmasını müelliften istemeleri olarak belirtilir. İbrahim b. Muhammed eserin bu sebeplerle yazıldığını belirttiği paragrafın ardından dört hocasından bahseder. Buna müteakiben eserin özgünlüğünü ispat için bu gibi bir eseri daha önce görmediğini ve hocasından böyle bir şey okumadığını dile getirir.<sup>41</sup>

Eser, Müellifin giriş bölümünde belirttiği gibi yedi bölümden oluşmaktadır. Bunlar:

1. Mevsûlün Vaz'i (Tanımı ve Tespiti)
2. Özet bir şekilde Ellezi ve Elif Lam ile ihbarın tarifi
3. Detaylı bir şekilde öğreticinin öğrenene sorusunun nasıl olduğu, Ellezi ile ihbar vasıtasıyla isteği ve öğrencinin onun isteği üzerine cevabı
4. Eğer muhberun anh merfu', mansub veya mecrur olursa muhberu anh'ın yerinde olan zamirin müstetir veya bariz muttasıl veya munfasıl olarak nasıl konulduğu ve mütekkellim ile muhatap zamirleri hakkında ihbar
5. Ellezi ve Elif Lam ile ihbarın şartları ve bu şartların dışında kalanlar

<sup>41</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 2b.

6. Başlayanlara göstermek ve dinleyenlere bir yol öğretmek için sülasi ve mezidlerden Ellezi, Elif Lam ve bunlar dışında kalan mevsuller ile ihbarın örnekleri

7. Detaylı bir şekilde tenâzu‘ konusunda Ellezi ile ihbar

Her bölüm aynı uzunluk ve muhtevaya sahip değildir. Müşterek ism-i mevsûller yazar tarafından sadece altıncı bölümde kısaca ele alınmış, çoğunlukla hass ism-i mevsûllere değinilmiştir.

İlk bölümde anlatım tarzını benimseyen müellif, konuya önce müşterek ve hass ism-i mevsûlleri ve elif-lâmı anlatarak başlar. Aynı zamanda onların okunuşlarını da burada tespit eder.

İkinci bölümde de birinci bölümdeki metodunu takip eden müellif, hass ism-i mevsûller ve elif lâm ile nasıl ihbâr cümlesi kurulacağını anlatır. Müşterek ism-i mevsûlleri konu dışında bırakıp risalenin çerçevesini bu bölümde daraltmıştır.

Üçüncü bölümde soru cevap tarzı ile konuyu ele alması dikkate değerdir. Örneğin: <sup>42</sup> إذا سأل عنك <sup>43</sup> "زيداً" veya <sup>42</sup> العالم للمتعمّم ليجره: أخبر عن "زيداً" diyerek sorularla bölüme giriş yapan yazar arkasından örneklerle cevapları ortaya koyar. Bir sonraki dördüncü bölümde yine anlatım ve bol örneklendirmeler ile sistematik bir şekilde ihbâr konusu zamirler bağlamında işlenmiştir.

Beşinci kısımda (ki risalenin en uzun bölümüdür) birbiri ile aynı uzunlukta olmayan bir şekilde dört madde ele alınmıştır. Öncelikle konuyu özetleyen bir giriş zikredilmiştir. Dikkat çeken bir diğer özellik ise; bazen başka eserlere, bazen de bu risaleye en fazla atıf buradadır. Birden fazla mevsûl ile ihbâr konusunun öğrenci için ekstra bir uğraş olduğunun belirtilmesi dikkate değerdir.<sup>43</sup> Yine bu bölümde alem olmuş izafet terkiplerinin Türkçe anlamları da sayfanın yanında beyan edilmiştir.

Altıncı bölümde İbrahim b. Muhammed konu ile ilgili örnekleri, çeşitlerine göre tasnif ederek aktarmıştır. Biz de muhteva bölümünde bu örneklerin tümünü zikredeceğiz.

<sup>42</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 5a.

<sup>43</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 7b.

Son bölümde tenâzu‘ bağlamında ism-i mevsûl ve elif lâm ile ihbâr konusunu ele almıştır.

Genel olarak ele alırsak yöntemi itibariyle risale kademeli, tekrarlı ve bol örneklidir. Risalede ayet ve şiir ile örneklendirme yapılmıştır. Kaynaklar zikredilmiş ve atıflarda bulunulmuştur.

#### d. Kaynakları

İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî'nin risalesinde bulunan kaynaklardan ilk olarak Kur'an-ı Kerim'i ele alırsak; girişte beraat-i istihlal sanatına uygun olarak dört ve risalenin sair bölümlerinde de iki ayeti zikretmiştir. Zamir yerine geçen her zahirin ihbar edilemeyeceğini söylerken Hakka Suresi 1. ve 2. ayetleri örnek vermiş ve tefsirlerden açıklamalarını aktarmıştır.<sup>44</sup> Diğeri ise:

Şart cümlesinde bir ögenin ihbârı konusunda;

إن مات الإنسان كافراً ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾<sup>45</sup>

“Eğer insan kâfir olarak ölürse onun varacağı yer muhakkak cehennemdir” cümlesini örnek vermiş ve ihbâr edilmiş hali olarak da;

الَّذِي إِنْ مَاتَ كَافِرًا ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ إِنْسَانٌ

“Kâfir olarak ölürse gideceği yer muhakkak cehennem olan, bir insandır” cümlesini zikretmiştir.

Müellif hadislerden konu ile ilgili şevahid getirmese de giriş bölümünde konuyu neden ele aldığını zikrederken bir hadise yer vermiştir.

Tefsirlerden ise; el-Beyzavî'nin (685/1286) *Envaru't-tenzîl* ve esraru't-te'vil tefsiri ile Ebussuûd Efendi'nin (982/1574) *İrşadi'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-kitabi'l-kerim*'ini kaynak olarak kullanmıştır.

İlaveten istişhad edilen şiirler konusuna değinirsek biri Hz. Ali'ye nisbetle iki şiir zikredilmiştir.

<sup>44</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 9b.

<sup>45</sup> Naziat, 79/39.

Risalenin gramer ile ilgili kaynaklarından bahsetmek gerekirse, İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî İbn Hacib'in *Kâfiye* adlı eseri ile bunun üzerine Radî el-Esterabadî tarafından yapılan *Şerhu'r-Radi li Kafiyeti'l-Hacib*, İsamüddîn el-İsferayanî'nin (945/1538) *Şerhü'l-İsam ale'l-kâfiye*, Molla Camî'nin *el-Fevaidü'z-ziyaiyye* şerhlerinden faydalanmıştır. Ayrıca İbnü's-Serrâc'ın (316/929) *el-Usûl fi'n-nahiv*, Seyyid Abdullah en-Nukrekâr'ın (776/1375) *Şerhu'l-Lubb'i el-Bab*, İmam Birgivi'nin (981/1573) *İmtihanu'l-ezkiya* ve Mustafa b. Hamza Kuşadalı'nın (1677) *Netaicü'l-efkar fi şerhi'l- İzhar*<sup>46</sup> adlı eserleri de risalenin kaynakları arasındadır.

Atıf yaptığı kişiler ise şunlardır: İbn Ebû İshak (ez-Ziyâdî) (117/735), el-Kisâî (189/805), el-Ahfeş el-Evsat (215/830), Ebu Osman el-Mâzinî (249/863), er-Rummanî'dir (384/994).

#### e. Muhtevası

Risalenin muhtevasına gelecek olursak daha önce de değindiğimiz üzere giriş bölümünde hocalarından, risalenin yazılış amacından ve de tasnifinden bahsedilmiştir.

İlk bölümde<sup>47</sup> ise; ism-i mevsûllerden hass olanlarının çıkış sebebini anlatır, tespitini ve tanımını yapar. el-Yalvacî elif lâmin kullanılışını ism-i mevsûllerin çokça kullanılması sebebiyle tahfife uğramasına bağlar. Nicelik bildiren bir ifadeden ziyade bir topluluğu simgelediği için çoğul müzekker ism-i mevsûlun الذین olduğunu ve Beni Ukayl Kabile'sinin ref halinde الذون'yi kullandıklarını ifade eder.<sup>48</sup> Müşterek ism-i mevsûlden ziyade hass olanların konu edilmesini mevsûl denilince akla daha çok hass olanların gelmesine bağlayan yazar, elif lâmin kullanımının âlimlerce seçilmesinin sebebi olarak ise; fiilin yapısının

<sup>46</sup> Mustafa İsmail Dönmez, *Kuşadalı Mustafa b. Hamza ve Netaicü'l-efkar fi şerhi'l-izhar Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul, 2013, ss.38-40

<sup>47</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ibbâr bi-ellezî*, vr. 3a-4a.

<sup>48</sup> el-Muradî Ebu Muhammed Bedreddin Hasan b. Kasım b. Abdullah b. Ali el-Mısıri el-Malikî, *Tevzihu'l-makasid ve'l-mesalik bi şerh-i elfiyet-i ibn malik*, Tahkik: Abdurrahman Ali Süleyman, Daru'l fikri'l-arabî, Kahire, 2008, I, s.425.

rahatlıkla değişime uğrayıp fail ve meful gibi yapılara dönüşebilmesini zikreder.

İkinci ve üçüncü bölümünde; bir cümle ism-i mevsûl ile yeniden oluşturulmak istendiğinde yapılması gerekenler anlatılmıştır. Burada iki bölüm arasındaki farkı şöyle açıklayabiliriz: Birinci bölüm ana hatlarıyla meseleyi ele almış, ikinci bölüm ise ihbârın maksadına değinmiştir. Anlatımlar ism-i mevsûl ve elif lâm ile ihbâr edilmeyen ve onun sonradan ihbâr edilme terkiğine dönüştürüldüğü cümleler kullanılarak yapılmıştır. Bu iki cümleli anlatım risalenin geneline hâkimdir. Ayrıca bu dönüşümde önemli olan; ihbâr edilecek ögenin ilk cümlede aldığı tüm anlam ve vasıfların, ism-i mevsûl ve elif lâm ile terkip edilmesinin ardından devam etmesidir.

Dördüncü bölümde<sup>49</sup> ihbâr edilmek istenen cümle ve ism-i mevsûl veya elif lâm ile oluşturulan cümlede bulunan zamirler ele alınır. İhbar edilecek öge için kullanılan zamir müstetir veya bariz olabilir. Bariz olduğunda ise; muttasıl veya munfasıl olabilir. Bu zamir merfu, mansub veya mecrurdur. Muhatap ve mütekellim zamirlerinin ikinci cümlede kullanılması hakkında "ضربتك" örneğini veren müellif, ism-i mevsûl ile ت zamiri için "الَّذِي ضَرَبَكَ أَنَا", ك mansub muttasıl muhatap zamiri için de "الَّذِي ضَرَبْتَهُ أَنَا" şeklinde olması gerektiğini zikretmiştir. Yine el-Yalvacî elif lâm ile yukarıda zikredilen ilk zamir için "الضَّارِبُ أَنَا" ve ikincisi için ise "الضَّارِبُ أَنَا" cümlelerinin uygun olacağını belirtmiştir.

Beşinci bölümde<sup>50</sup>, el-Yalvacî, ism-i mevsûl ile haber vermenin şartlarını ele alır ve onları dört maddede açıklar:

1. İsm-i mevsûl cümlelerin başında bulunacak,
2. Haber verilmek istenen öge, cümlelerin sonunda ve haber olacak,
3. Zamir bu ögenin yerine konulacak,

<sup>49</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 6a-7b.

<sup>50</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 7a-10a.



4. Mevsûle dönecek bir aid zamir konulacak.

Bunlar aynı zamanda elif lââm için de geçerlidir. Bunlardan başka elif lââm ile ihbârın dört şartı daha bulunmaktadır. Bunlar:

1. Elif lâamlı terkiibinde ism-i fail ve ism-i mefule dönüşebilen bir fiilin içinde bulunduğu bir cümle olması,
2. Fiil cümlesinin mamulünün gayr-ı mütekaddim olması,
3. Fiilin mutasarrıf olması,
4. Fiilin gelecek zaman, soru ekleri, olumsuzluk vb. ekler almaması (Bu ekleri almama sebebi ise; elif lââm ile oluşturulacak yeni cümlede bu eklerin anlamlarının verilemeyecek olmasıdır) şeklinde sıralanır.

Yine, beşinci bölümde bir cümlenin ism-i mevsûl ile yeniden oluşturulmasına ek olarak iki veya daha çok ism-i mevsûlun yan yana kullanılma konusu ele alınmıştır. Bu tarz bir kullanımın sadece alıştırma amaçlı ve öğrenciye yönelik olduğu belirtilmiştir. Bir örnek vermek gerekirse:

"الذّي الّتي اللذان أبواهما قاعدان لديها كريمان عزيزة عنده حسن" •

Bunlara ilaveten, aynı bölümde bazı yapılarıdaki öğelerin ihbâr edilemeyeceğini anlatır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Fiil
- Cümle
- Câr mecrur
- Zarf
- كم ile mecrur olan isim
- Cinsini nefyeden لا'nın ismi ve haberi
- Hal
- Temyiz vd.

Altıncı bölümde<sup>51</sup> ise konuyla ilgili örnekler sunulmuştur. Kanaatimizce bu bölüm eserin nahvın bu konusuna katkısının en çok olduğu ve bu konuyla ilgili diğer eserlere kıyasla en özgün bölümdür. Bu örneklerin tümünü burada zikretmek istiyoruz.

1. Sülasî fiilli cümlelerde var olan merfular, muhbarun anı olursa:

- ❖ حَجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي سَنَةِ إِحْدَى وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ وَأَلْفَ ← الَّذِي حَجَّ فِي سَنَةِ إِحْدَى وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ وَأَلْفَ إِبْرَاهِيمَ
- ❖ حَجَّجْتُ بَيْتَ اللَّهِ ← الَّذِي حَجَّجْتُ بَيْتَ اللَّهِ أَنَا
- ❖ وُلِدَ إِبْرَاهِيمُ فِي يَلْوَجٍ ← الَّذِي وُلِدَ فِي يَلْوَجٍ إِبْرَاهِيمَ
- ❖ إِبْرَاهِيمَ طَالِبٌ ← الَّذِي طَالِبٌ إِبْرَاهِيمَ → الَّذِي إِبْرَاهِيمَ هُوَ طَالِبٌ
- ❖ كَانَ إِبْرَاهِيمَ شَاكِرًا ← الَّذِي كَانَ شَاكِرًا إِبْرَاهِيمَ
- ❖ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ ضَارِبٌ ← الَّذِي إِنَّ إِبْرَاهِيمَ هُوَ ضَارِبٌ
- ❖ مَا إِبْرَاهِيمَ كَاتِبًا ← الَّذِي مَا هُوَ كَاتِبًا إِبْرَاهِيمَ
- ❖ لَا يَصْنَعُ الْعَسَلُ إِلَّا النَّحْلُ ← الَّذِي لَا يَصْنَعُ الْعَسَلُ إِلَّا هِيَ النَّحْلُ

2. Sülasî fiilli cümlelerde var olan mansublar, muhbarun anı olursa:

- ❖ أَكَلْتُ أَكْلًا لَطِيفًا ← الَّذِي أَكَلْتَهُ أَكَلَ لَطِيفًا
- ❖ أَكَلْتُ الْعِنْبَ ← الَّذِي أَكَلْتَهُ الْعِنْبَ
- ❖ صَمْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ← الَّذِي صَمْتُ فِيهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ
- ❖ أَكَلْتُ وَعَلَيَّ ← الَّذِي أَكَلْتُ مَعَهُ عَلَيَّ
- ❖ يَغْفِرُ اللَّهُ الذَّنْبَ إِلَّا الشَّرْكَ ← الَّذِي يَغْفِرُ اللَّهُ الذَّنْبَ إِلَّا إِتَاءَ الشَّرْكَ

<sup>51</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ıbbâr bi-ellezû*, vr. 10b-12a..

- ❖ ما في الدّار أحد إلّا حمّارا ← الذي ما في الدّار أحد إلّا إيّاه حمّار
- ❖ كان زيد ضاحكا ← الذي كان زيد إيّاه ضاحكا
- ❖ إنّ زيدا آكل زيد ← الذي إنّ آكل زيد
- ❖ ما الرّنا حلالا ← الذي ما الرّنا إيّاه حلال

3. Sülasî fiilli cümlelerde var olan mecrurlar, muhbarun anı olursa:

- ❖ مررتُ بأستاذي ← الذي مررت به أستاذي
- ❖ خرجتُ من البصرة ← التي خرجت منها البصرة
- ❖ زيد ضارب عمرو ← الذي زيد ضاربه عمرو

4. Sülasî fiilli cümlelerde var olan tevabiler, muhbarun anı olursa:

- ❖ جائي زيد وعمرو ← الذي جائي مع زيد عمرو<sup>52</sup>
- ❖ جائي زيد الكاتب ← الذي جائي زيد الكاتب

5. Sülasî fiilli cümlelerde bedel ve mübdelün minı muhbarun anı olursa:

- ❖ مررتُ برجل أستاذي-الذي مررت به رجل أستاذي ← الذي مررت به أستاذي  
رجل-الذي مررت برجل به أستاذي

6. Elif lâm ile ihbâr olursa:

- ❖ ضرب زيد ← الضارب زيد
- ❖ أكلتُ التمرة ← الآكل التمرة أنا
- ❖ ولد إبراهيم في يلوّج ← المولود في يلوّج إبراهيم

<sup>52</sup> Değerlendirme kısmında örnek ayrıntılı ele alınacaktır.

- ❖ أكلتُ أكلا لطيفا ← الأكل أنا أكلٌ لطيفٌ
- ❖ شربتُ الزّمْم ← الشّاربه أنا زمزم
- ❖ نام زيد في ليلة الجمعة ← النَّائم زيد فيها ليلة الجمعة
- ❖ ضحك زيد وعمرا ← الضّاحك زيد معه عمرو
- ❖ ضرب القوم إلّا زيدا ← الضّارب القوم إلّا إيّاه زيد
- ❖ مررتُ بزيد ← المارُّ أنا به زيد

#### 7. Mezid fiilli cümlelerde ile ihbâr:

- ❖ أكرم زيد عمرا ← الَّذي أكرم عمرا زيد ← ← المكرم عمرا زيد ←
- ❖ أعطيتُ زيدا درهما ← الَّذي أعطيت زيدا إيّاه درهم
- ❖ أعلم زيد عمرا بكرا فاضلا ← الَّذي أعلم زيد عمرا إيّاه فاضلا بكر ← الَّذي أعلم زيد عمرا بكرا إيّاه فاضل
- ❖ تطهر كل إهاب بالدباغة إلّا إهاب الخنزير-الَّذي تطهر كلّ إهاب بالدباغة إلّا إيّاه إهاب الخنزير ← المطهر كل إهاب بالدباغة إلّا إيّاه إهاب الخنزير
- ❖ استخرج زيد الدّرس ← الَّذي استخرج الدّرس زيد-المستخرج الدّرس الآن زيد

#### 8. Şart cümlelerinde:

- ❖ إن مات الإنسان كافرا ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾<sup>53</sup> ← الَّذي إن مات كافرا ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ إنسان ← الّتي إن مات للإنسان كافرا فإنّما هي المأوى الجحيم

#### 9. Tesniye ve cemilerde:

- ❖ ضرب الزّيدان ← اللذان ضربا الزّيدان
- ❖ ضربتُ الهندان ← اللتان ضربتا الهندان

<sup>53</sup> Naziat, 39/79.

❖ ضرب الرجال ← الذين ضربوا الرجال

❖ ضربت النساء ← اللواتي ضربن النساء ← اللاتي ضربن النساء

10. ما ve مَنْ ile:

❖ ضرب زيد ← من/ما ضرب زيد ← ضربت هند ← من/ما ضربت هند

11. أي ve أَيْة ile:

❖ ضرب زيد ← أيّ ضرب زيد ← ضربت هند ← وأيّ ضربت هند

12. ماذا ve ذو ile: Aynı şekilde ikinci cümlelerin başına koyulduğunda manada bir değişiklik olmamaktadır.

Yazar son bölümde ise ism-i mevsûl ile ihbâr konusunu tenâzu<sup>54</sup> bağlamında ele almıştır. Dil ekollerinin farklı görüşlerini kıyaslamış, çeşitli âlimlerin görüşlerini derlemiştir. Bir örnek verirsek: الذي ضرب وأكرم زيد cümlesinde iki fiil de âmillik yarışına girmiştir. Kufe ekolü ilk fiili amel ettirirken, Basra ekolü ikincisini amel ettirmektedirler.<sup>55</sup>

## f. Değerlendirme

### \*Olumlu özellikleri:

- Öncelikle yazarın eseri yazma amacı, bu konuda aldığı ilahi bir işaret ve arkadaşlarının istekleridir. Yani yazar bu eseri kutsal bir motivasyon ile insanları bu konuda aydınlatmak amacıyla yazmıştır. Burada yazarın iç dünyasında nasıl bir manevi hava hissettiğini yargılamaktan veya hadisin sıhhatini ve meşhur hadis kitaplarında yer almayışını zikretmekten ziyade bizim için önemli olan o dönem böyle bir ihtiyaç hissedilmesi ve yazarın buna karşılık olarak bu risaleyi kaleme almasıdır.

<sup>54</sup> Sibeveyh, *el-Kitab* (Thk: Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebtü'l-Hancı, Kahire, 1988, I,s.73; Abdurrahman Özdemir, "Arapça'da İki veya Daha Fazla Yüklem Bir Ögeyi Sahiplenme Mücadelesi: Tenâzu", *Dinî Araştırmalar*, 2005, VIII, Sayı: 22, ss. 297-312.

<sup>55</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 12a-14a.

- el-Yalvacî zuhur eden bir ihtiyacı göz önüne alarak risaleyi eğitici bir hüviyete kavuşturmuştur. İbrahim b. Muhammed risalede bu şekilde aktarmasa da biz dil öğrenimine uygun, tekrarlı, bol alıştırma ve örnekli böyle bir risale meydana getirmesinden bunu anlayabiliriz.

- Risaleyi eğitim amacı ile yazdığını bize gösteren bir diğer husus ise; birden fazla mevsûl ile ihbarı ele almasıdır. Zaten kendisinin de beyan ettiği üzere bu öğrencinin alıştırma yapması içindir.<sup>56</sup>

- Yazardan bu konuyu anlatmasını istemeleri onun bu konuya vakıf olduğunu gösterir. Başka bir açıdan bakıldığında böyle bir konunun Arapça alanında var olan eserlerde nadir olduğunu düşünürsek; yazar döneminde medreselerde var olan ilim çevrelerinin ne kadar titizlikle dil üzerinde durduğunu anlayabiliriz.

- Müellifin sadece bu eserde hocaları hakkında bilgi vermesi eserin tarihsel değeri açısından önemlidir.

- Risalenin istinsah edilen iki nüshası bulunmaktadır. Müellif nüshası hakkında bir bilgi bulunmamıştır. Eser Molla Camî'nin *el-Fevaidü'ş-şeyaiye*'sinde ek olarak yer almış ve böylece İhbar bi-Ellezî konusu hakkında daha çok malumat sunulmak istenmiştir.

- Yedi bölümden oluşan tasnif, öğretim için kolaylık sağlamıştır.

- Daha giriş bölümünde ism-i mevsûl içeren ayetleri zikretmesi okuyucunun konuya dikkatini çekmesi yönünden iyi bir beraat-i istihlâl uygulaması olmuştur.

- İlk bölümden itibaren diğer eserlere ve sonraki bölümlerde önceki bölümlere atıflar yapılmıştır. Bu yazarın ne kadar titiz olduğunu bir göstergesi sayılabilir.

- İkinci bölümde hass ism-i mevsûlleri incelemesi yazarın konunun çerçevesini belirtmesi açısından önemlidir.

- Üçüncü bölümün sorulu cevaplı ele alınması dikkate değer bir üsluptur.

<sup>56</sup> el-Yalvacî, *Risale fî ihbâr bi-ellezî*, vr. 7b-8a.

- Dördüncü bölümde konu gayet sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

- Beşinci bölüm risalenin en uzun bölümüdür. Nelerin ihbâr edilemeyeceğini içermesinden ve ihbâr konusunu en tafsilatlı işleyen bölüm olmasından dolayı önemlidir.

- Altıncı bölüm risalenin kanaatimizce en yararlı ve en değerli bölümüdür. Çünkü konuya bu denli örnek veren ve özgün örnekler ortaya koyan başkaca bir eser yoktur.

- Müellif, son bölümde tercih olarak el-Ahfeş'in tenâzu' ile ilgili görüşlerini daha muteber kabul etmiştir. Bunu müellifin önce farklı ekol ve âlimlerin görüşlerini zikredip ardından tartışmayı el-Ahfeş'in örneği ile bitirmesinden anlayabiliyoruz.

- el-Yalvacî, eserinde en çok Esterabadî'nin *Şerbu'r-Radi ale'l-Kafîye*'sinden faydalanmıştır.

- Risale özelliği gereği konuyu en ince detayına kadar ele almaya çalışmıştır. Bunu bir veya daha fazla mevsûl ile ihbâr etmeyi işlemesinden anlayabiliriz.

#### **\*Olumsuz özellikleri:**

- Konunun yedi bölüme tasnif edilmesi ne yazık ki konunun sınırları belli olduğundan bölümler arasında tekrarlara sebep olmuştur.

- Üçüncü bölümde konuya ait örnekler çok sonra geldiği için konunun anlaşılması zor hale gelmiştir.

- Zamirler ile ilgili dördüncü bölümde ihbâr edilecek mecrur olan zamire *مررت بزید* cümlesini örnek verdikten sonra mecrur olan *زید* hakkında haber vermeyi anlatırken elif lâm ile ihbâr örneği olarak *المار بزید* cümlesini zikretmesi uygun düşmemiştir. Çünkü burada ihbâr edilen mecrur olan isim değil fiile bitişik olan muttasıl zamirdir.

- Altıncı bölümde var olan *الذي جائي زيد وهو عمرو* örneğinde söylenmek istenen “Zeyd ile beraber bana gelen Amr’dır.” Bizde bu cümleyi ism-i mevsûl ile *مع زيد عمرو الذي جائي* olarak değiştirdik.

- Ayet ve şiir istiṣhadı -az da olsa- bulunan risalede bir hadis yer almaktadır. Bu hadis ise risalenin yazılış amacını anlatırken geçmiştir.

### SONUÇ

İncelediğimiz İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî'nin *Risale fi ihbâr bi-ellezî* eseri bize o döneminde yaşayan bir Osmanlı âliminin Arapçanın derinliklerine nasıl vakıf olduğunu gösterir. Elif lâm ve ism-i mevsûl ile bir cümledeki ögenin nasıl vurgulanacağı konusunu ele alması sebebiyle eser, Molla Camî'nin *Kaḫfiye* şerhindeki konuyu daha detaylı açıklaması için *el-Fevaidü z-zıyâiyye* ile basılmıştır.

Konuyu ele alan ve yine bir *Kaḫfiye* şerhi olan Radi el-Esterâbâdî'nin *Şerhu'r-radi li kaḫfiyeti'l-hacib* eserine kıyasla el-Yalvacî konuya başka kaynaklarda rastlanmayan örnekler ilave etmiştir. Ayrıca konunun işlenişinde de farklılıklar mevcuttur. Diğer yandan iki eseri kıyasladığımızda el-Yalvacî'nin bu eserden fazlasıyla yararlandığını da söyleyebiliriz.

Son tahlilde eseri değerlendirdiğimizde; risalenin bir ihtiyaca cevap vererek ism-i mevsûl ve elif lam ile ihbar etmeyi öğretme amacına hizmet etmesi için yazar tarafından konunun bol tekrarlı, örnekli ve sistematik bir şekilde ele alındığı dile getirilebilir. Ayrıca kullanılan beraat-i istihlâl veya soru-cevap gibi metotlara bakılınca eserin tekdüze bir formda olmadığına kanaatine varılabilir. Böylece yazara lakap olacak kadar meşhur olan bu eser, yazarın hayatıyla ilgili malumat taşıması ve konuya getirdiği özgün örnekleri açısından önemli sayılabilir. Ayrıca bu konunun öğretilmesi açısından da risale başlı başına örneklik oluşturabilir ve örnekleri kullanılabilir.



**KAYNAKÇA:**

- Albayrak, Sadık. *Son Dönem Osmanlı Uleması*, İ.B.B. K.İ.D.B. Yayınları, İstanbul, 2000.
- Altuntaş, Muhammed Eser. *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî' Garaibu'l-i'lal ve'l-İştikak ale'l-bina Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), D.E.Ü. S.B.E. T.İ.B. Anabilimdalı, İzmir, 2015.
- el-Bağdadî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hedîyyetü'l-ârifîn*, MEB, İstanbul, 1951.
- Baltacı, Cahit. "Arpalık", *TDVİA*, İstanbul, 1991, III, ss. 392-393.
- el-Bezârî Ebu Tahir Abdülvahid b. Ömer b. Muhammed b. Ebi Hişam. *Abharu'l-nahviyyin*, Darü's-sahabe li't-turâs, Tanta, 1410.
- Bozkurt, Nurgül. "Maârif Salnâmelerine Göre Kütahya Sancağı'nda Eğitim-Öğretim (H.1316-1321/M.1898-1904)", *History Studies*, II-III, 2010 ss. 61-88.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333.
- Cücen, Hikmet. "İbrahîm Efendî (Yalvacî)", <http://www.aydemdil.com/content/view/57/107/lang,tr>, (02.09.2016)
- Dönmez, Mustafa İsmail. *Kuşadalı Mustafa b. Hamza ve Netaicü'l-Efkar fî Şerhi'l-İzhar Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv", *TDVİA*, İstanbul, 2006, XXXII, ss. 300-306.
- ez-Zübeydî Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakatü'l-nahviyyin ve'l-lugaviyyin* (Takik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Darü'l-maarif, Beyrut, 1984.
- Erken, İsmail. *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risale fî-İbbâr bi-Ellezî*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) D.E.Ü. S.B.E. Temel İslâm Bilimleri Anabilimdalı, İzmir, 2015.
- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi (XVI-XVII. Asırlar)*, İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi Müdürlüğü, İstanbul, 2007.

- Haskan, Mehmet Mermi. *Eyüp Sultan Tarihi*, Eyüp Sultan Vakfı, 1996.
- Hulusi Kılıç, "İbn Ebû İshak", *TDVİA*, İstanbul, 1999, XIX, s. 435.
- İ.M.M.A. Dosya no: 258, MŞH SAİD, 39.2.2.
- İ.M.M.A. Dosya no: 258;
- İbn Malik, *Elfiyye*, Haşemi Yayınevi, İstanbul, 2012.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri", *TDVİA*, İstanbul, 1998, XVIII, ss. 441-444.
- Karahan, İsmail. *İbnü'l-Hacib ve el-Kafiye Adlı Eseri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Isparta, 2011.
- Karaman, Durmuş. *Dünden Bugüne Yalvaç Tarihi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü, Kayseri, 1991.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabîyye*, İhya-üt-turas, Şam, 1957.
- Kıyıcı, Mahmut. *Ispartalı ve Isparta'ya Hizmet Etmış Büyük Adamlar*, Göltaş Kültür Yayınları, Isparta, 1998.
- Koca, Ferhat. "Hadimi Abdullah", *TDVİA*, İstanbul, 1997, XV, s. 24.
- Koçak,İnci. "Ahfeş el-Evsat", *TDVİA*, İstanbul, 1998, I, s. 526.
- Mardin, Ebu'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1931.
- el-Muradî Ebu Muhammed Bedreddin Hasan b. Kasım b. Abdullah b. Ali el-Mısırî el-Malikî, *Tevzihu'l-makasid ve'l-mesalik bi Şerh-i Elfiyet-i ibn Malik*, Tahkik: Abdurrahman Ali Süleyman, Daru'l fikri'l-Arabî, Kahire, 2008.
- Okumuş, Sait. *Ahmed Rüşdi Karaağacı ve Hall-i Rumuz Adlı Şerhi*, Divan Kitap, Ankara, 2011.
- Orman, İsmail. "Şehzade Külliyesi", *TDVİA*, İstanbul, 2010, XVIII, ss. 483-485.
- Özdemir, Abdurrahman. "Arapça'da İki veya Daha Fazla Yüklemin Bir Ögeyi Sahiplenme Mücadelesi: Tenâzu", *Dinî Araştırmalar*, VIII, Ankara, 2005.

- Radî el-Esterabadî, *Şerbur-Radî li Kafiyeti'l-Hâcib*, el-İdaretü'l-Amme li's-sekafe, y.y., 1996.
- Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitab* (Tahkik: Abdusselâm Muḥammed Harun), Mektebtü'l-Hanci, Kahire, 1988.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet", *TDVİA*, İstanbul, 2004, XIX, ss. 467-468.
- Uz, Mehmet Ali. *Konya Alimleri ve Velileri*, "Şehit Ahmet Efendi", <http://konyaninalimvehocalari.konyacami.com/sehit-ahmet-efendi>. (02.09.2016)
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmîyye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.
- el-Yalvacî, İbrahim b. Muhammed. *el-Mecmua'tü'l-Kübrâ mine'l-kesâidi'l-fubra*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1317.
- el-Yalvacî, İbrahim b. Muhammed. *Garaibu'l-i'lal ve'l-istikak*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1267.
- el-Yalvacî, İbrahim b. Muhammed. *Risâle fî ibbâr bi-ellezî*, Uşak, H. 1280, (Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, 12855/YZ1007) vr. 190b-203a.

İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî'nin Mezar Taşı:



*DEUİFD XLIV / 2016, ss. 181-210.*

## HANEFİLERDE ÂMMİN KAPSAMI VE ARKA PLANINDAKİ TARTIŞMALAR

Ömer YILMAZ\*

### ÖZ

Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak Hanefî âlimlerin görüşleri incelendiğinde konunun nahivle ve kelâmıla yoğun ilişki içinde olduğu görülmektedir. Bazı Hanefî âlimlerin kelâmî bir tartışma olarak büyük günah işleyenlerin durumunu âm lafızların kapsamı çerçevesinde ele almaları, konunun kelâmî yönünü göstermektedir. Zira Ehl-i sünnete göre büyük günah işleyen müslümanlar, cehennemde ebedi olarak kalmayacaklardır. Bu hükme ulaşılabilmesi ise şirk dışındaki günahların affedileceğini belirten âyetlerin genel kapsamlı olduklarının kabulüne bağlıdır. Diğer yandan âmın kapsamına ilişkin görüş ayrılıklarının temelinde nahivle ilgili tartışmaların yer alması, konunun esas itibarıyla bir nahiv meselesi olduğunu da göstermektedir. Ancak konunun kelâmî yönü, nahivle olan ilişkisinden daha fazla gündeme taşınmıştır. Çünkü Hanefiler ve Mu'tezile, âm lafızların genel bir kapsama sahip oldukları noktasında görüş birliğine varmışlardır. Bu görüş birliğini kimi araştırmacılar, özellikle Irak Hanefilerinde Mu'tezilî etkinin varlığına delil olarak göstermişlerdir. Ancak Hanefiler, büyük günah işleyenlerin imandan çıkmadıklarını ve cehennemde ebedi olarak kalmayacaklarını kabul etmişlerdir. Bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüş benimseyen Hanefilerin, âmın genel bir kapsama sahip olduğu noktasında onlarla görüş birliğine varmış olmaları; âmın nahiv ve lügat ilimleriyle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır hale gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Âm, Tevakkuf, Mürtekib-i kebir.

### THE SCOPE OF THE GENERAL TERM IN HANAFI TRADITION AND DISCUSSIONS IN THE BACKGROUND

#### ABSTRACT

When Hanefî ideas on the scope of the general term in Hanafî tradition and discussions in the background are examined, it can be seen that the subject is deeply concerned with syntax and theology. A number of Hanafî scholars handle Muslims who have committed a grave sin in the scope of the general

---

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD, [omeryilmaz@nku.edu.tr](mailto:omeryilmaz@nku.edu.tr)

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 24/03/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 06/06/2016

term. According to Ahl al-sunnah, those who have committed a grave sin will not stay in hell forever. Thus, verses related with forgiveness of Allah need to be evaluated in a general scope. On the other hand, the issue is in fact a subject matter of syntax. Regarding this, Hanafis and Mutazilis have a consensus over this. Some discuss that İraqî Hanafis was strongly influenced by Mutazilism. But Hanafis and Mutazilis disagree on the last judgment about those who have committed a grave sin. Clarifying this depends on examining syntax aspect of the issue.

**Keywords:** The General Term, Skepticism, Grave Sinner.

### Giriş

Âm lafzın kapsamı ve Hanefî usûlündeki gelişimi, kelâm ilmiyle yoğun bir ilişki içerisinde. Buna dayalı olarak bazı âlimler kelâmî bir tartışma olarak “büyük günah işleyenlerin durumu”nu âm lafzın kapsamı çerçevesinde ele almışlardır.<sup>1</sup> Bunun en önemli örneğini Cessâs’ta (ö. 370/981) görmekteyiz. O, konunun kelâmî yönünü ziyadesiyle vurgulamış ve büyük günah işleyenlerin durumunu âm lafzın kapsamıyla ilgili tartışmalara örnek vermiştir.<sup>2</sup> İki konu arasındaki bağlantı, kısaca şöyle ortaya konabilir: Ehl-i sünnete mensup kelâm âlimlerine göre büyük günah işleyen müslümanlar, Cehennem’de ebedi olarak kalmayacaklardır.<sup>3</sup> Bu hükme ise ancak şirk dışındaki günahların affedileceğini belirten âyetlerin<sup>4</sup> genel kapsamlı olduklarının kabulü ile ulaşılabilir.

Ayrıca bir başka husus da Hanefî âlimlerin âmın kapsamına ilişkin olarak bunun “dil ilimleriyle ilgili bir mesele” olduğunu vurgulamış olmalarıdır.<sup>5</sup> Ancak konunun bu yönü üzerinde daha fazla durulması

<sup>1</sup> Büyük günahın ne olduğu hususunda çeşitli itikâdî fırkalar tarafından pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Ancak bunların bazı ortak noktalarda birleştiği görülmektedir. Buna göre kat’î delille sabit olan ve hakkında ceza ön görülen davranışlar, “büyük günah” olarak nitelenebilir. bk. Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1990, I, 150-152.

<sup>2</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 103.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 429-430; Adil Bebek, “Kebire”, *DİA*, XXV, 163-164.

<sup>4</sup> en-Nisâ 4/48, 116; ez-Zümer 39/53; Muhammed 47/4; Yûsuf 12/87; Leyl 92/15.

<sup>5</sup> Bununla ilgili örnekler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 104-105; Lâmişî, *el-Kitâb fi Usûli’l-fıkḥ* (thk. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1415/1995, s. 122-124; Alâeddin Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, I, 365-366.

gerekmektedir. Zira Hanefiler ve Mu'tezile, âmmın genel bir kapsama sahip olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır.<sup>6</sup> Âmmın kapsamına ilişkin olarak Hanefilerdeki baskın görüşle Mu'tezile arasındaki bu görüş birliğinin anlaşılması, konunun dil ilimleriyle ilişkisinin açıklığa kavuşmasına bağlıdır. Söz konusu görüş birliğini kimi araştırmacılar, özellikle Irak Hanefilerinde Mu'tezilî etkinin varlığına delil olarak göstermişlerdir.<sup>7</sup> Ancak Hanefilere göre büyük günah işleyenler, imandan çıkmadıkları gibi Cehennem'de de ebedi olarak kalmayacaklardır. Bu durumda büyük günah işleyenlerin akıbetine ilişkin olarak Mu'tezile karşıtı bir görüş benimseyen Hanefilerin âmmın kapsamı konusunda onlarla görüş birliğine varmış olmaları izaha ihtiyaç duymaktadır. Araştırma, söz konusu duruma açıklık kazandırma amacı gütmektedir.

Yazı, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde âmmın kavramsal çerçevesi ve kapsamı Hanefî usûlü çerçevesinde incelenecektir. İkinci bölümde büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili kelâmî tartışmanın âmmın kapsamıyla ilişkisi üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde ise özellikle nahiv ve lügat ilimlerinde âm lafızla ilgili meseleler ele alınacaktır.

## I. Hanefî Usûlünde Âm

Hanefî usûl müelliflerinin âm lafza getirdikleri tanımlar, âmmın kapsamı konusundaki yaklaşımlarıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu durum, aşağıda açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

### A. Hanefî Usûlünde Âmmın Kavramsal Çerçevesi

Âm, “âmm” fiilinin ismi fâilidir. Âmm, “kapsamak, içine almak, yayılmak” gibi anlamlara gelir. Âmmın zıddı, “hâs”dır. Bu kelimenin masdarı ise “umum” şeklinde gelmektedir.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Örnekler için bk. Cessas, *el-Fusûl*, I, 101; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 203.

<sup>7</sup> Aron Zysow, “Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”, *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), Leiden 2002, s. 235. Bu iddiayı ilk olarak dile getirenlerden birisi Madelung'dur. bk. Madelung, *Matiiridiliğin Yayılması ve Türkler* (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971, s. 4.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1414/1994, “amm” md.

Cessâs, fıkıh usûlüne dair eseri *el-Fusûl fi'l-usûl*'de âmma yönelik bir tanım getirmemiştir.<sup>9</sup> Ancak *el-Fusûl*'den sonraki Hanefî usûl eserlerinin pek çoğunda ona nisbet edilen âm tanımı şöyledir: “Âm, isimleri ya da mânaları toplu olarak içeren lafızdır.”<sup>10</sup> Bu tanım, Cessâs'tan sonraki Hanefî âlimlerinden birçoğu tarafından eleştirilmiştir. Debûsî'nin (ö. 430/1039) getirdiği eleştiri, “bir lafzın birden fazla mânayı tek bir kullanımda ifade etmesinin mümkün olmadığı” şeklinde olmuştur.<sup>11</sup> Buna benzer bir eleştiriye Serahsî (ö. 483/1090) de yöneltmiştir: “Mânaların taaddüdü, ancak tegayür ve ihtilaftan sonra mümkün olabilir.”<sup>12</sup> Buna göre lafzın birden fazla mânayı aynı anda içermesi mümkün değildir. Bu, ancak lafzın birden fazla anlamla ve farklı yerlerde kullanılmasıyla mümkün olabilir.

Serahsî, Cessâs'ın tanımına yönelik eleştiride olduğu gibi âmmı tanımlarken de Debûsî'yi takip eder. Bu âlimlerin benimsediği tanım şöyledir: “Âm, lafız ve mâna itibariyle isimleri toplu olarak içeren lafızdır.”<sup>13</sup> Bu tanımda geçen isimden maksat, isimle ifade edilen varlıklardır. Yine tanımda geçen “lafız ve mâna olarak” ifadesi ise âm lafzın içerdiği fertleri nasıl kapsadığını açıklamak için serdedilmiştir. Bu çerçevede âm lafız, içerdiği fertleri bazen lafzî olarak bazen de manevî olarak kapsar. “Zeydler” vb. çoğul sîga kullanıldığında lafzî olarak; ismi mevsuller kullanıldığında ise manevî olarak kapsamış olmaktadır. “Umum” sözlükte “şümül” anlamına gelmektedir. İsimleri toplu olarak kapsayan lafızlara “âm” denilmesi de bundan ileri gelmektedir. “Şey” kelimesi ile “âm” arasındaki benzerlik de bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü “şey” kelimesi de mevcudatın tamamını kapsamaktadır.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99-112. Bu tespiti Ferhat Koca da teyit etmektedir. bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tabsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 2011, s. 62.

<sup>10</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (thk. Halil Meys), Beyrut 1421/2001, s. 98; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954, I, 125.

<sup>11</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 98.

<sup>12</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 125.

<sup>13</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 98; Serahsî, *Usûl*, I, 124-125.

<sup>14</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 124-125.



Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) de âmmı –Serahsî'ye benzer şekilde- “isimle ifade edilen mânaları toplu olarak kapsayan lafız” şeklinde tanımlamıştır<sup>15</sup>

Alâeddin Semerkandî'ye (ö. 539/1144) göre ise dil bakımından hangi mânaları ifade etmek üzere konulduysa bu mânalar içerisine giren fertleri eşit bir şekilde kapsayan lafza âm denilir. “İnsan” lafzı bu tanıma girmemektedir. Çünkü bu kelime, fertleri ve uzuvları kapsamaktadır. Ancak bu fertlerden her birisi, insan lafzının ifade etmek üzere konulduğu mânayı kabul etmemektedir. Müşterek lafızlar da bu tanımın dışında bırakılmışlardır. Çünkü bu lafızlar birçok mânaya gelebilmektedir. “Ayn” kelimesi buna örnek teşkil etmektedir. Oysaki tanımda lafız, hangi anlamı ifade etmek üzere konulduysa o mâna içerisine giren fertlerin eşit bir şekilde kapsanması istenmektedir.<sup>16</sup>

Lâmişî ise âmmı şöyle tanımlamıştır: “Âm, dil itibariyle hangi mânayı ifade etmek üzere ortaya konulmuşsa o mâna altına giren fertleri (sınırlı olarak) kapsayan lafızdır.” Bu tanıma göre bir lafzın âm olarak nitelenmesi için birden fazla ferdi kapsamaması yeterli olmaktadır. Buradan anlaşılabilir ki; Lâmişî, bir lafzın âm olarak nitelenmesi için, ifade etmek üzere konulmuş olduğu manaları eksiksiz bir şekilde kapsamamasını (*istiğrak*) şart koşmamaktadır. Oysa ona göre Iraklı Hanefîler; bunu, bir lafzın âm olarak nitelenmesi için şart olarak değerlendirirler. Bu durumda onların âm tanımı şöyle olmalıdır: “Âm, dil itibariyle hangi mânayı ifade etmek üzere ortaya konulmuşsa o mâna altına giren fertleri –hiçbirisi dışarıda kalmamak üzere- kapsayan lafızdır.”<sup>17</sup>

Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) de bir lafzın âm olarak nitelenmesi için, ifade etmek üzere konulmuş olduğu mânaları eksiksiz bir şekilde kapsamamasını (*istiğrak*) şart koşmaktadır. Ona göre bu husus dikkate alınmadan yapılan tanımlar, yanlıştır. Onun benimsediği tanıma göre “Âm, hangi fertleri kapsamak üzere konulmuşsa bu fertlerin tamamını kapsayan lafızdır.” Mesela “er-ricâl” böyle bir lafızdır. O, kapsamına giren fertlerin tümünü içerir. Tesniye ve cemî' lafızlar, bu tanımda

<sup>15</sup> Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-ser'iyye*, Kahire 2003, s. 69.

<sup>16</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 360. Müşterek, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafızdır. bk. Ferhat Koca, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 172-174.

<sup>17</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 116.

dışarıda bırakılmış olmaktadır. Çünkü tesniye lafızlar, iki ferdi kapsar, çoğulu kapsamaz. Aynı şekilde “on” kelimesi de onlu mânaları ifade etmede kullanılmakla birlikte onlu mânaların tamamını kapsamamaktadır. Tanımda geçen “hangi fertleri kapsamak üzere konulmuşsa” ifadesiyle kastedilen, hakikat ve mecaz anlamlardır. Böylelikle âm lafzın, hem hakikat hem de mecaz anlamları aynı anda kapsamamasının gerekmediği ifade edilmiş olmaktadır. Bu durumda bir lafız, hakikat anlamıyla kapsamaması gereken fertlerin tamamını kapsamışsa âm kabul edilir. Aynı şekilde mecaz anlamıyla kapsamaması gereken fertlerin tamamını kapsamışsa da yine âm kabul edilir. Böylece âm ile ilgili ortaya konulan bu tanımın diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğu söylenebilir.<sup>18</sup>

Habbâzî'nin (ö. 691/1292) âm tanımı da Serahsî'nin ve Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin tanımıyla aynı çizgidedir. O da âmmı, “varlıkları toplu olarak (cem' ederek) kapsayan lafız” şeklinde tanımlamıştır.<sup>19</sup>

Nesefî (ö. 710/1310) ise âmmı, “içerdiği fertleri şümul yoluyla ihtiva eden lafız” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda müşterek, kayıt dışında bırakılmıştır. Zira müşterek, aynı tanım altına girmeyen isimleri de kapsamına almaktadır.<sup>20</sup>

Âmma getirilen tanımda müştereki kapsam dışında bırakmaya yönelik dikkat, Sadrüşşerîa'da (ö. 747/1346) ve Tefâtânî'de (ö. 792/1390) de görülür. Her iki âlime göre de âm, tek bir kullanımda sınırsız olarak çokluk belirten ve kapsamı altına giren fertleri istisnasız olarak içeren (*müstağrik*) lafızdır.<sup>21</sup> Bu tanıma dikkat edildiğinde kapsam dışında bırakılanın, sadece müşterek olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca sayı isimleri, sınırlı sayıda ferdi içerdikleri için tanım dışında bırakılmıştır. Yine çokluk belirtmedikleri için şahıs isimleri de kapsam dışında kalmışlardır. Âmmın, “kapsamı altına giren fertleri istisnasız olarak içermesi” de

<sup>18</sup> Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul* (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412, s. 160.

<sup>19</sup> Habbâzî, *el-Muğnî fî usûl'l-fıkah* (thk. Muhammed Mazhar Beka), Mekke 1983, s. 99.

<sup>20</sup> Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1986/1406, I, 161-163.

<sup>21</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, s. 45; Tefâtânî, *et-Telhîb* (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), Beyrut ts. , I, 55.

tanımın önemli bir kayıdır. Nekre halinde kullanılan cemîlerin “âm” olarak değerlendirilmemesi, bundan ileri gelmektedir.<sup>22</sup>

İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre ise âm, kapsamındaki fertleri istisnasız bir şekilde içeren (*istiğrak*) lafızdır.<sup>23</sup> Bu tanıma göre bir lafzın âm olarak nitelenmesi için kapsamı altındaki fertleri istisnasız bir şekilde içermesi gerekmektedir. Âmmın tanımına ilişkin olarak Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de benzer bir yaklaşım içerisindedir. Ona göre de âm, herhangi bir sınırlama olmaksızın kapsamı altındaki fertlerin tamamını içeren lafızdır.<sup>24</sup>

Netice itibariyle Hanefî usûl eserleri çerçevesinde yapılan bu kronolojik incelemeye aynı geleneğe bağlı olarak ilerleyen dönemlerde kaleme alınmış başka eserlerin ilave edilmesi de mümkündür. Ancak bu konuda incelemenin genişletilmesi, eldeki verilere kayda değer bir ilavede bulunmadığı için incelenen eserlerle iktifa edilebilir. Şimdiye kadar ele alınan tanımlar, Hanefî usûlünde âmın kapsamı açısından *istiğrak/istiâb* ve *şümul* olarak nitelenebilecek iki eğilimin varlığını göstermektedir. Zira umum, “*istiğrak/istiâb*” anlamına geldiği gibi “kesret, ictimâ ve şümul” anlamlarına da gelmektedir.<sup>25</sup> Umumun “*istiğrak/istiâb*” anlamına geldiğini düşünenlere göre âm, kapsamı altındaki fertleri eksiksiz olarak içermektedir. Umumun kesret, ictimâ ve şümul anlamına geldiğini ileri sürenlere göre ise bir lafzın âm olarak nitelenmesi için birden fazla ferdi kapsamı yeterlidir; kapsamı altındaki fertleri eksiksiz olarak içermesi gerekmemektedir. Buna dayalı olarak Lâmişî, Hanefîler arasında coğrafi bir ekolleşmenin varlığına işarette bulunur. Ona göre Iraklı Hanefîlerin çoğunluğu; *istiğrak/istiâb*, âmın şartı olarak görmüşlerdir. Orta Asya Hanefîlerine göre ise âmın şartı; şümuldür.<sup>26</sup> Debûsî ve onun takipçileri olarak Serahsî ve Fahrüslâm Pezdevî'nin âmın yaklaşımını

<sup>22</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, s. 45.

<sup>23</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî ilmi'l-usûl*, Mısır 1932, s. 62; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tabrîr*, Mısır 1931, I, 190-191.

<sup>24</sup> Molla Hüsrev, *Mirkatü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (trc. Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2012, s. 143.

<sup>25</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 115.

<sup>26</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 115; Semerkandî, *Mizân*, I, 354.

incelendiğinde Lâmişî'nin Orta Asya Hanefileri hakkındaki değerlendirmesinin yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hanefilerde özellikle geç dönem usûl-i fıkıh müellifleri arasında istiğrakı/istîâbı, âmmın şartı olarak gören eğilimin güçlendiği gözden ırak tutulmamalıdır.<sup>27</sup>

### B. Âmmın Kapsam

Âm lafızların içeriğinin sınırlı olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimlere göre bu lafızların içeriğine lafzın sözlük anlamı itibariyle kapsamı altına giren fertlerin tamamı girmektedir. Bu görüşü savunanlara “ashâbü'l-umum” denilmiştir. Bazı usûl âlimlerine göre ise lafzın içeriğine sözlük anlamı itibariyle giren fertlerin tamamı değil en azı girmektedir. Bu görüşü savunanlar da “ashâbü'l-husus” olarak nitelenmiştir. “Âm lafızların kapsamı bilinemez, o yüzden umum ya da husus şeklinde hüküm vermekten kaçınmak gerekir.” diyenlerse ashâbü'l-vakf olarak nitelenmişlerdir.<sup>28</sup>

Ancak şu kadarı var ki; ne Ebû Hanîfe ne de mezhebin kurucu imamlarından diğerleri, âmmın kapsamıyla ilgili açık bir görüş beyan etmiş değildir. Bununla birlikte Cessâs, mezhebin kurucu imamlarının ictehadlarından yola çıkarak onların görüşlerini tesbite çalışmaktadır. Bu arada vardığı sonucu Kerhî'ye (ö. 340/952) ve Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) dayandırmak suretiyle mezhebin kurucu imamlarının da bu görüşte olduğuna okuyucusunu ikna etmeye çalışmaktadır. Ona göre mezhebin kurucu imamları, haberlerin ve emirlerin tamamında âm lafzın genel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu, aynı zamanda ehli ilmin cumhurunun da görüşüdür. Zira onlar: “Haberlerin ve emirlerin tamamında lafzın genel bir kapsama sahip olduğu kabul edilerek hüküm verilmelidir. Delil olmadıkça tahsise ya da tevakkufa yönelinmez.” diyerek bunu açıkça ortaya koymuşlardır.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ferhat Koca, âmmın tanımından kaynaklanan bu yaklaşım farklılıklarını üç grup içerisinde değerlendirir. bk. Koca, *Tahsis*, s. 68-73.

<sup>28</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 121-124. Ayrıca tahsisten sonra âm lafzın kapsamındaki sınırlılığın ne olacağı hakkındaki tartışmalar için bk. Ferhat Koca, “Tahsis”, *DİA*, XXXIX, 432-434.

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101. Cessâs'ın ifadelerindeki siyak-sibak bağlantısı dikkate alındığında burada “mezhep” ile neyi kastettiği açıklık kazanmaktadır. Buna göre

Gerek Debûsî gerekse onun izinden giden Serahsî ve Fahrüislâm Pezdevî, âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, bunu “Hanefîler arasındaki baskın görüş” olarak değerlendirmişlerdir.<sup>30</sup> Lâmişî, Hanefîlerin ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna nisbet edilen bu görüşle ilgili olarak coğrafi bir ekolleşmeye şu şekilde işaret etmiştir: “Kerhî ve Cessâs gibi Irak meşayihî, Debûsî ve takipçileri gibi diyarımızın müteahhir âlimlerinin çoğunluğu ve bu görüşü tercih eden Mu'tezilî çoğunluk şöyle demektedir: “Âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak hem amel ve hem de itikad gereklidir.”<sup>31</sup> Onun “Irak meşayihî ve diyarımızın müteahhir alimleri” şeklindeki ifadesi, Hanefîler arasında Iraklı Hanefîler ve Orta Asya Hanefîleri olarak şekillenen coğrafi ekolleşmenin ilk işaretlerinden sayılabilir. Bu alıntıda yer verilen “Debûsî'nin takipçileri” ifadesiyle kastedilen de Serahsî ve Fahrüislâm Pezdevî olmalıdır.<sup>32</sup> Ayrıca Lâmişî de kendisinden önceki Hanefî usûl âlimleri gibi âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu isbata gayret etmiştir. Ona göre dilbilimcilerin ittifakı, sahâbenin çeşitli istidlâlleri ve akıl delili; bunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>33</sup>

Alâeddin Semerkandî'ye göre de Hanefîler arasındaki baskın görüş, âmmın genel bir kapsama sahip olduğu yönündedir. Ancak o, bu görüşte olanları iki gruba ayırır. Hanefîlerden bazılarına göre âm lafızlar, amelî ve itikâdî olarak genel bir kapsama sahiptirler ve kapsamları altındaki fertlerin her biri için nas hükmündedirler. Hanefîlerin çoğunluğu bu görüştedir. Başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkand meşayihîna göre ise âm lafız, genel bir kapsama sahip olabildiği gibi hususi bir mânaya işaret ediyor da olabilir.<sup>34</sup> Bu demek oluyor ki;

---

söz konusu kullanımda “mezhep” ile “Hanefîlerin hükme varırken takip ettikleri metotlar” kastedilmiş olmalıdır. Ayrıca bu kullanım, kavramın tarihsel gelişiminin tesbiti açısından da önem taşımaktadır.

<sup>30</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 98; Serahsî, *Usûl*, I, 135-136; Fahrüislâm Pezdevî, *Usûl*, baskı yeri ve tarihi yok, s. 69-73.

<sup>31</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 124.

<sup>32</sup> Cessâs-Debûsî-Serahsî-Fahrüislâm Pezdevî çizgisini oluşturan gelenekle ilgili değerlendirmeler için bk. Ferhat Koca, “Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, II/3, Konya 2002, s. 337-340.

<sup>33</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 122-124.

<sup>34</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386. Mâtürîdî, âmmın umum bir kapsama sahip olmasına itiraz etmez. Ancak ona göre âm ile kastedilen, umum olabileceği gibi husus da

Mâtürîdî'nin öncülüğündeki Semerkand âlimleri de âmmın kapsamının genel olabileceğini kabul etmekle birlikte bunu bir zorunluluk olarak görmemektedirler. Burada dikkat çekici olan; başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkand âlimlerine ait görüşün, Hanefiler arasındaki baskın görüşle uzlaştırılmasıdır.<sup>35</sup>

Üzerinde durulması gereken bir nokta da âmmın kapsamına ilişkin Mâtürîdî'ye ait görüşün, Orta Asya Hanefileri üzerinde güçlü bir etki bırakmamış olmasıdır. Nesefî'nin bu konuda da Mâtürîdî ile görüş birliği içerisinde olduğunda tereddüt yoktur.<sup>36</sup> Ancak bu bölgeye mensup âlimlerden Üsmendî ve Habbâzî gibi bazıları, âmmın kapsamının hususi bir mânaya hasredilmesine karşı çıkarak Mâtürîdî'nin görüşünü reddetmişlerdir.<sup>37</sup> Buradan anlaşılacak olan ki; Mâtürîdî'nin görüşü Orta Asya Hanefileri arasında da sınırlı sayıda takipçi bulabilmiştir.<sup>38</sup>

#### D. Âmmın Hükümünde Kat'îlik ve Zannîlik

Âmmın genel bir kapsama sahip olmasıyla âmma dayalı olarak verilen hükümdeki kat'îlik arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu çerçevede Hanefiler arasında âmmın genel bir kapsama sahip olduğuna kail olanlar aynı zamanda âmma dayalı verilen hükümlerin de kat'î olduğunu ifade etmişlerdir. Cessâs'tan önce de bu konunun tartışıldığı onun ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak âmmın hükme delaletinin kat'î olduğunu ilk temellendirenlerden birisinin Cessâs olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. O, âmmın hükme delâletinin kat'îliğini ispatlamak için şöyle bir diyalektiğe başvurur:

---

olabilir. Âm ile kastedilenin husus olduğunu gösteren bir delilin varlığı halinde bu, mümkündür. Delil bulunmaksızın âmmın hususi bir kapsama sahip olduğunu ileri sürmek ise doğru değildir. Ayrıca ona göre bir insanın hem müjdeleyici (va'd) hem de azapla ilgili (va'id) âyetleri umum bir kapsama sahip olarak değerlendirmesi, kendisiyle çelişmesine sebep olacaktır. Zira bir yandan şirk dışındaki tüm günahların affedileceğine kani olmaktadır. Diğer yandan büyük günah işleyenlerin yerinin Cehennem olduğunu kabul etmek zorunda kalmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Tevbîd*, s. 442.

<sup>35</sup> bkz. Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", s. 257.

<sup>36</sup> Nesefî, *Keşf*, I, 164-166.

<sup>37</sup> Üsmendî, *Beşl*, s. 176-177; Habbâzî, *Muğni*, s. 99-101.

<sup>38</sup> bkz. Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", s. 257.

Lafzın, içeriğinin en azına delâlet ettiğini düşünenler, kendilerini şöyle savunabilirler: “Lafzın, içeriğinin en azına göre hüküm verirken bu yakînî bir bilgi olur. Bunun ötesi ise şüphelidir.” Onların bu savunmaları şu şekilde cevaplandırılır: “Lafzın, içeriğinin en azına delâletinin yakîn ifade ettiğini nereden bildin? Vakıf görüşünü savunanlar da benzer şekilde lafzın, içeriğinin en azına delâletini şüpheli görmüşlerdir. O halde lafzın içeriğinin en azına delâlet ettiğini savunanların bunu lafzın dışında bir delille desteklemeleri gerekir. Böyle bir şey de bulunmadığına göre lafzın içeriğinin en azına delâlet ettiğine ilişkin olarak lafızdan başka bir delil bulunmadığı anlaşılmış olmaktadır. Lafzın ise içeriğinin çoğuna delâleti nasılsa içeriğinin azına delâleti de aynıdır. Bu durumda lafzın içeriğinin azına delâlet ettiği gibi çoğuna da delâlet ettiği kabul edilmelidir. Böylece âmmın hükmünün husus olduğu görüşünün de yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>39</sup>

Görüldüğü gibi Cessâs; âmmın, genel bir kapsama delâletinin kat’iyyetini muhalif görüşün dayanaklarını çürütmek suretiyle ispatlamaktadır.

Debûsî’ye göre de gerek emir ve nehiylerde ve gerekse haberlerde âmmın kesinlik açısından hâstan bir farkı bulunmamaktadır. O; bunu, mezhebin kurucu imamlarının ictihadlarına dayandırarak ispatlama cihetine yönelir. Buna göre Hanefîler, Fâtiha olmaksızın da namazın caiz olacağını “*O halde Kur’an’dan kolayımıza geleni okuyun.*”<sup>40</sup> âyetinin genel kapsamlı oluşuna dayalı olarak söylemişlerdir. Haber-i vâhid olması sebebiyle de “*Fâtihasız namaz olmaz.*”<sup>41</sup> hadisiyle bu âyetin genel kapsamlı oluşunu aynı mertebede değerlendirmemişlerdir. Haber, hâs; âyet, âm olmasına rağmen âyeti tercih etmişlerdir. Ayrıca Debûsî, âmmın genel bir kapsama delâletinin kat’iyyetini aklî olarak da temellendirir:

Eğer âm lafzın hükmünün yerine getirilmesi başka delillerin varlığını gerekli kılsaydı bu deliller ve ahvâl karînesi olmaksızın âm lafızla amel edilemezdi. Halbuki şerîat, kıyâmete kadar bağlayıcılığını sürdürecektir. Şerîate uymanın vücûbiyeti de Kitâb ve sünnetle sabit olmaktadır. Eğer bu deliller olmaksızın kendi başına naslar hüccet kabul

<sup>39</sup> Cessas, *el-Fusul*, I, 111-112.

<sup>40</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>41</sup> Müslim, “Salât”, 34-36, 38, 41; Ebû Dâvûd, “Salât”, 132; Tirmizî, “Salât”, 116.

edilmeseydi, bu delillerin nakli hakkında sahâbenin suskun kalması helâl olmazdı. Nitekim haberlerin nakliyle ilgili olarak sahâbe ihtilafa düştüğünde Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) şöyle söylediği bilinmektedir: "Bir konuda ihtilafa düşmüşseniz bilin ki sizden sonrakiler o konuda daha büyük bir ihtilaf içerisinde olacaklardır. Cevabını aradığınız konuda rivâyette bulunmayın ve şöyle demekle yetinin: "Allah'ın kitabı yanınızdadır. Onun helâl kıldığını helâl kılın, haram kıldığını haram kılın." Hz. Ebû Bekr'in bu sözüne itiraz eden de olmamıştır. Böylelikle kesin olarak bilinmektedir ki sahâbe için hüccet olduğu zannedilen ahvâl olmadan da Kitab kendi başına hüccettir.<sup>42</sup>

Debûsî'nin ifadelerinden anlaşılan o ki; âmma dayalı olarak hüküm verebilmek için bir başka delile gerek duyulmamaktadır. Âmmın genel bir kapsama sahip olduğunda Serahsî ve Fahrülsîlâm Pezdevî'nin Debûsî'yi takip ettiğine daha önce değinmiştik. Âmmın hükme delâletindeki kat'iyete ilişkin olarak da her iki âlim, Debûsî'nin izinden yürümektedir.<sup>43</sup>

Lâmişî'ye ve Alâeddin Semerkandî'ye göre ise ashâbü'l-umum, âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak amelin ve itikadın gerekliliği konusunda ihtilafa düşmüştür. Hanefiler arasında çoğunluk; âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak ameli ve itikadı gerekli görmektedirler. Mâturîdî'nin öncüsü olduğu Semerkand âlimlerine göre ise âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak amel gereklidir. Ancak âm ile kastedilenin umum mu yoksa husus mu olduğu ihtilafı olduğu için âmma dayalı olarak itikadi gereklilik sabit olmamaktadır.<sup>44</sup>

Âmmın hükmüne ilişkin söz konusu ihtilafa Üsmendî değinmediği için onun bu konudaki görüşünü tespit etmek zorlaşmaktadır. İstiğrakı âmmın şartı olarak görmesinden ve âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş olmasından yola çıkıldığında âmmın hükme delâletini kat'î olarak gördüğü söylenebilir. Ancak bu konuda Habbâzî'nin tavrı nettir. Ona göre âm, kapsadığı fertlerle ilgili olarak yakînî bilgiyi gerekli kılar. Çünkü şîga hangi mâna için

<sup>42</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 98.

<sup>43</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 132-136; Fahrülsîlâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73.

<sup>44</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 124-125; Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386.



konulmuşsa o mâna bağlayıcılık kazanmış olmaktadır. Yeter ki bunun böyle olmadığını gösteren bir delil bulunmasın. Ona göre insanın kızlarıyla, anneleriyle evlenmesinin yasak olması ve boşanmış kadınların iddet yükümlülüğü âm lafızların genel bir hükmü gerekli kılmalarına dayalıdır. Âm lafızdan hususi bir anlam çıkarılması mümkün değildir. Bu yüzden âm lafızların kıyasla ve haber-i vâhidle tahsis edilmeleri de caiz değildir. Buna dayalı olarak Hanefîler, süt emzirmede az çok arasında bir ayırım gözetmemişlerdir. Zira Allah'ın şu sözü âmdir ve genel bir hüküm ortaya koymaktadır: “*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, balalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kalmı. Eğer onlarla (nikâhlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kalmı; ancak geçen geçmiştir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*”<sup>45</sup> Bu âyette âmmın, İbn Zübeyr'in “bir ya da iki defa süt emzirmenin süt haramlığına dayalı hükümleri tesis etmeyeceği” yönündeki rivâyetiyle tahsisi câiz görülmemiştir.<sup>46</sup>

## II. Âmla İlgili Tartışma Kelâmî Tartışma: Büyük Günah İşleyen Durumu

Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan ve hilâfet konusundaki ihtilaflardan kaynaklanan siyasi tartışmalar, fitne olaylarını meydana getirmiştir. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi, akabinde Cemel vak'ası ve Sıffîn savaşı ile devam eden olaylar; Müslümanları karşı karşıya getirmiştir. Bunun tabîî neticesi olarak; Müslümanların birbirini öldürmesi gibi elim bir durum ortaya çıkmıştır.<sup>47</sup> Bu tarihi ve siyasi olaylara paralel bir şekilde Müslümanlardan büyük günah işleyenlerin dînî durumları yoğun bir tartışma alanı bulmuştur. Âmmın kapsamıyla ilgili tartışmaların yoğunluk kazanmasında etkili olan bu problem, aynı zamanda naslarda geçen âm lafızların kapsamı ile de doğrudan ilişkilidir.

<sup>45</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>46</sup> Habbâzî, *Muğnî*, s. 99-101.

<sup>47</sup> Zikredilen bu olaylarla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997, X, 270-570.

Çünkü söz konusu problem, Kur'an'daki genel kapsamlı bazı âyetlerin anlaşılması gayesine matuftur. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur.”<sup>48</sup>

“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapıtmıştır.”<sup>49</sup>

“De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”<sup>50</sup>

“O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren kötüler girer.”<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi bu âyetlerdeki âm lafızlarla, Müslümanlardan büyük günah işleyenlerin durumu açıklığa kavuşmaktadır. Nitekim büyük günah işleyen Müslümanlarla ilgili sünî yaklaşım da şirk dışında bütün günahların bağışlanabileceğine söz konusu âyetlerin genel kapsamlı olarak anlaşılmasına dayalıdır.<sup>52</sup>

Âm lafızların kapsamı ile büyük günah işleyenler arasındaki bu bağlantıya en açık bir şekilde Cessâs işaret etmiştir. Ona Ebü't-Tayyib b. Şihâb, Kerhî'nin haberlerde vakıf görüşünü benimsediğini söylediğinde ilk tepkisi şöyle olmuştur:

-O halde Kerhî, ehli milletin fâsıklarının âhirette ebedi olarak cezalandırılmasına (*vâid*) ilişkin olarak da vakıf görüşünü tercih etmiştir.

Ebü't-Tayyib b. Şihab ise Kerhî'nin görüşünün zaten böyle olduğunu, ayrıca Ebû Saîd el-Berdeî'nin (ö. 317/929) de hem haberlerde hem de emir ve nehiylerde vakıf görüşüne kail olduğunu ifade etmiştir.

<sup>48</sup> en-Nisâ 4/48.

<sup>49</sup> en-Nisâ 4/116.

<sup>50</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>51</sup> Leyl 92/15-16.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 430-432.

Bu nakle ilişkin olarak Cessâs, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Anlattığı şeylerde Ebû't-Tayyib güvenilirdir. Zira hem Ebû Saîd el-Berdeî ile hem de ilk dönemde öne çıkan âlimlerle görüşme imkânı bulmuştur. Ancak ben, Kerhî'nin böyle söylediğini –daha doğrusu emir ve nehiylerle haberler arasında bir ayırım yaptığını- hiç işitmedim. O, mutlak olarak umum görüşünü benimsemiştir.<sup>53</sup>

Bu nakil, âm lafızların kapsamı ile büyük günah işleyen Müslümanların durumu arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Ancak bunu değerlendiren Cessâs, Kerhî ile ilgili haber veren kişinin güvenilirliğini teyit etmekle beraber haberin içeriğine itirazda bulunmaktadır. Cessâs'a göre Kerhî, âm lafızların genel bir kapsama sahip olacağına kanidir ve bu görüşünde yalnız da değildir. Ona göre gerek Ebû Hanîfe gerekse mezhebin kurucu imamlarından diğerleri âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Cessâs, kendisinin de desteklediği bu yaklaşıma mezhebin icthadlarından pek çok örnek vermiştir. Bu çerçevede büyük günah işleyen Müslümanların affedilebileceğine dair Ebû Hanîfe'nin görüşü, Cessâs'a göre, Allah'ın affedici olduğunu vurgulayan âyetlerin genel kapsamlı olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin haberlerde vakıf görüşünü benimsediğini ileri sürenler de yanlış olmaktadır. Şöyle ki; Ebû Hanîfe, delil olmaksızın haberlerde umum ya da husus kastedildiğine dair kat'i bir görüş ortaya koymamaktadır. Çünkü ondan nakledilen meşhur görüş; büyük günah işleyenlerin, Cehennem'de ebedi olarak cezalandırılmaları hakkında kat'î bir görüş ortaya koymama ve ahirette affedilmelerinin caiz olduğu yönündedir.<sup>54</sup> Ancak Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenin akıbetine ilişkin görüşü böyle olsa da bu; haberlerde vakıf görüşünü benimsemesinden ileri gelmemektedir. Onu böyle düşünmeye yönelten

---

<sup>53</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102.

<sup>54</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102. Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde de bu düşünce açık bir şekilde ifade edilmiştir. bk. Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 57.

temel faktör, ateşte ebedi olarak kalacak olanların kâfirler olmasıdır. Nitekim yukarıda serdedilen âyetler de bu anlayışı desteklemektedir.<sup>55</sup>

Cessâs, bunu teyit eden bir açıklamayı Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) da isnat etmektedir. Buna göre Îsâ b. Ebân şöyle demiştir:

Biz, ehl-i milletin fâsıklarının cehennem azabıyla cezalandırılmalarına ilişkin olarak vakıf görüşünü tercih ettik. Çünkü ilgili âyetler, ehli milletin fâsıklarının cehenneme gireceğini göstermektedir. Ancak biz bu konudaki diğer âyetleri de dikkate alarak onlara azap edilmesinin de mağfiret edilmesinin de caiz olacağına hükmettik. Onların işleriyle ilgili hükmü Allah'a havale ettik ve kesin bir hüküm vermekten kaçındık.<sup>56</sup>

Burada “ehl-i milletin fâsıkları” ifadesiyle kastedilenin “Müslümanlardan büyük günah işleyenler” olduğunda tereddüt bulunmamaktadır. Bu ifadelerden anlaşılana o ki; büyük günah işleyenlerin affedilmeleri de azaba çarptırılmaları da mümkündür. Ayrıca Îsâ b. Ebân'ın “biz” diyerek ifade ettiği bu düşüncelerin, mezhebin kurucu imamlarına isnadında da bir sorun bulunmamaktadır. Zira o; Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin, hem öğrencisi hem de eserlerinin pek çoğunun râvisidir. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye ve önde gelen öğrencilerine göre âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu ifade etmemiz mümkün gözükmektedir. Nitekim Cessâs, -bunu ispat sadedinde- mezhebin önde gelen âlimlerinden hiçbirisinin buna aykırı bir görüş beyan etmediğini ifade etmiştir.<sup>57</sup>

Esasen Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşü tereddüde mahal bırakmayacak ölçüde açıktır. Zira ona göre Peygamberlerin ve cennetlik olduğu bildirilen kimselerin cennete gidecekleri müsellemdir. Müşriklerin cehennemlik olduklarında da herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Günahkâr müminlerin durumuna ilişkin olarak ise ilahi af umulur. Zira

<sup>55</sup> Bu ayetlerle ilgili örnekler için bk. en-Nisâ 4/48 ve 116; ez-Zümer 39/53; Leyl 92/15-16.

<sup>55</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>55</sup> Leyl 92/15-16.

<sup>56</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

<sup>57</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

günah, kişiyi dinden çıkarmaz. Ancak bu durumdaki kimselerin azaba çekilmeyecekleri söylenemez.<sup>58</sup> Nitekim Allah'ın, dilediği kimsenin şirk dışındaki günahlarını bağışlayacağını belirten âyetler de bu düşüncüyü desteklemektedir.<sup>59</sup> Bu âyetlerden Ebû Hanîfe'nin vardığı sonuca ulaşmamız, âyetlerde geçen âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmemizi gerektirmektedir.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, günah işleyen kişiyi mümin olarak değerlendirmiştir. Bilindiği üzere buna muhalif bir bakış açısı olarak Hâricî ve Mu'tezilî yaklaşım, günah işleyen kişiyi mümin olarak görmemektedir.<sup>60</sup> Dikkat çekici olan, Ebû Hanîfe'nin günahkârların durumu hakkında herhangi bir yargıda bulunmayarak affedilmelerini ya da cezalandırılmalarını Allah'a havale etmesinin mürcî bazı unsurları ihtiva etmesidir. Nitekim o da söz konusu düşüncelerinden dolayı "mürcî" olarak nitelendiğini ima etmiştir.<sup>61</sup> Ancak ona bu nitelemeyi yapanları bid'at ehli olarak görmesi, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı toplumda Mürcie hakkında olumsuz bir algının varlığını düşündürmektedir. Diğer yandan büyük günah işleyen müminin durumuna ilişkin olarak Mürcie'ye birbirinden farklı pek çok görüş isnad edilmiş olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu konuda Mürcie'ye isnad edilen görüşler içerisinde en yaygın olanlarından birisi, imanın yanında amelin zararı olmayacağından dolayı ehl-i kibleye azap edilmeyeceği yaklaşımıdır.<sup>62</sup> Ebû Hanîfe, günahkâr müminin günahından dolayı azaba çekilmesini ihtimal dışı görmeyerek bu yaklaşımı reddetmiştir. Netice itibarıyla Ebû Hanîfe'nin mürcî olarak nitelenmesinin yanıltıcı olabileceğini ancak onun düşüncesinde mürcî bazı unsurların var olduğunu kabul etmemiz lazım gelmektedir.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 68.

<sup>59</sup> en-Nisâ 4/48; et-Tevbe 9/102.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013, II, 620. Konuyla ilgili âyetlerin Mu'tezilî yorumu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Yakup Bıyıkoğlu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu*, İstanbul 2015, s. 314-320; a. mlf., *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, İstanbul 2005, s. 111-113.

<sup>61</sup> Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 68.

<sup>62</sup> Eş'arî, *Makâlât*, I, 225-228.

<sup>63</sup> Bu yaklaşımla ilgili değerlendirmeler için bk. Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory", s. 235.

Bu yaklaşımın Cessâs üzerindeki etkisi ise daha fazla önem taşımaktadır. Çünkü her ne kadar Hanefîler ve Mu'tezile, âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğu noktasında birleşmiş olsalar da konunun kelâmî yönünde bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Yukarıda da değinildiği üzere Hanefîlere göre büyük ya da küçük günah, kişiyi imandan çıkarmaz. Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak kalmayacakları da kesin olarak bilinmektedir. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen kişi, imandan çıkar. Ancak inanç esaslarını inkâr etmiş olmadığından dolayı kâfir olarak değil fâsık olarak nitelenir. Bu çerçevede büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Hanefîlerle Mutezile arasında köklü bir ayrışmanın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bundan daha da önemlisi, Mu'tezilî inanç sisteminin en temel esası kabul edilen söz konusu meselede Cessâs'ın Mu'tezile karşıtı görüşü açık bir şekilde temellendirmiş olmasıdır. Bu bilgi, tek başına Irak Hanefîlerinde ve özellikle Cessâs'ta Mu'tezilî etkinin varlığına yönelik tezi reddetmek için kifâyet etmeyebilir. Ancak büyük günah işleyeninin durumu, Mu'tezilî inanç sisteminde belirleyici bir mesele olarak görüldüğünde Cessâs'ın bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüşü benimsemiş olmasının önemi artmaktadır. Burada Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748), Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden büyük günah işleyeninin durumuna ilişkin bir sorunun neticesinde ayrıldığını (*i'tizâl*) hatırlamamızda fayda vardır.<sup>64</sup>

### III. Âmmın Dil İlimleriyle İlişkisi: Sîga-Mâna İrtibatı

Araştırmanın bu bölümünde âm lafızlar, dil ilimleri çerçevesinde incelenecektir. Dil ilimleri içerisinde âmla ilişkili olmaları cihetiyle öne çıkanlar, nahiv ve lügattır. Bu incelemeyle amaçlanan, söz konusu alanlarda âm lafızların kapsamı ile ilgili elde edilen bilgilerin, Hanefî usûlünde âmmın kapsamına olan etkisine açıklık kazandırmaktır. Ayrıca dil ilimlerinde ve fıkıh usûlünde konunun ele alınışı açısından bir uyumun varlığı da bu inceleme neticesinde belirginlik kazanmış olacaktır.

Âm lafızlarla ilgili olarak nahiv ve lügat ilimlerindeki tartışmalar, bu lafızların kapsamına ilişkin Hanefî usûlündeki yaklaşımların ortaya

<sup>64</sup> Bu anekdotla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fıçlalı), Ankara 2005, s. 86.

çıkmasını sağlamıştır. Bunun tabii bir neticesi olarak Hanefî usûl müellifleri, âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğuna okuyucularını ikna etmek için nahiv ve lügat ilimlerine sıklıkla atıfta bulunmuşlardır.<sup>65</sup> Âm lafızların kapsamıyla ilgili olarak Hanefîlerle Mu'tezile arasındaki görüş birliğinin anlaşılır hale gelmesi de bunun göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Gerek Hanefîler gerekse Mu'tezile âm lafızların genel bir kapsama sahip olduklarını ifade ederken nahiv ve lügat ilimlerinde ulaşılan sonuçlara istinad etmişlerdir.<sup>66</sup> Buna dayalı olarak da her iki grubun ittifak ettikleri alan, fıkıh usûlüyle sınırlı kalmıştır. Bir başka deyişle konunun kelâmî yönünde Hanefîler ve Mu'tezile arasında bir ittifak vuku bulmamıştır. Nitekim büyük günah işleyeninin durumuna ilişkin olarak söz konusu grupların görüş ayrılığına düşmüş olduklarına daha önce değinmiştik.

Hanefî usûlünde âm, içeriğinde birçok konu başlığı bulunan bir tema olarak incelenmiştir. Bu konu başlıkları içerisinde nahivle ve lügatla en güçlü ilişki içerisinde olanı ise âm lafızlardaki sîga-mâna ilişkisidir. Bu konuya ilişkin olarak Hanefî usûl müelliflerinin ortaya koydukları görüşlerin tamamına yakını, nahiv ve lügat ilimlerinde ulaşılan sonuçlara dayalıdır.<sup>67</sup> Ayrıca bu sonuçlar, âmmın genel bir kapsama sahip olduğu yönündeki Hanefî bakış açısını da destekleyici niteliktedir.

Âm lafızlardan kimileri hem sîgası hem de mânası ile birlikte âm kabul edilirken kimileri sîgasıyla değil yalnız mânasıyla âm kabul edilmektedir. Hanefî usûlünde bu ilişkiyi açığa çıkaran pek çok tasnif yapılmıştır. Bunlar arasında –tespit edebildiğimiz- ilk tasnif Fahrüslâm Pezdevî'ye aittir.<sup>68</sup> Fahrüslâm Pezdevî'den sonra Alâeddin Semerkandî ve Üsmendî gibi âlimler de âm lafızları sîga-mâna ilişkisi açısından tasnif

<sup>65</sup> Buna örnek teşkil eden eserlerle ilgili olarak bk. Fahrüslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73; Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386; Üsmendî, *Bezl*, s. 176-177.

<sup>66</sup> Fahrüslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73; Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386; Üsmendî, *Bezl*, s. 176-177; Habbâzî, *Muğnî*, s. 99-101.

<sup>67</sup> Bu durum; âmmı, esas itibarıyla nahiv ve lügat ilimleriyle ilgili bir mesele olarak görmelerinden ileri gelmektedir. Bkz. Bunu ortaya koyan açıklamalar için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 104-105; Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 122-124; Semerkandî, *Mîzân*, I, 365-366.

<sup>68</sup> Fahrüslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73.

etmişlerdir.<sup>69</sup> Bu tasnifler incelendiğinde Alâeddin Semerkandî ve Üsmendî tarafından yapılan tasniflerin, Fahrüslâm Pezdevî'nin tasnifinden daha kapsamlı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Nitekim Fahrüslâm Pezdevî'nin tasnifinde sîga açısından âm olan pek çok lafza yer verilmemiş olması da bunu destekleyici niteliktedir.

Âm lafızların sîga-mâna ilişkisi üzerine yapılan tasniflerin en kapsamlısının Alâeddin Semerkandî'ye ait olduğunu söylemek mümkündür. Bu tasnifin öne çıkan bir yönü de âmmın şartı olarak istîâbın değil ictimân esas alınmasıdır.<sup>70</sup> Ayrıca Alâeddin Semerkandî'den sonra yapılan tasniflerde de bu tasnifin izleri görülebilmektedir. Bu çerçevede gerek Üsmendî'nin gerekse Habbâzî'nin tasnifi onun bir özeti niteliğindedir.<sup>71</sup> Bu araştırmada da esas alınan tasnif, Alâeddin Semerkandî'nin tasnifi olmuştur. Ancak Hanefî usûl müelliflerinden diğerlerinin tasniflerine de bu tasnif içerisinde yer verilmiştir.

Buna göre sîga-mâna ilişkisi açısından âm lafızlar; -vaz itibariyle- kendi başına âm olanlar ve başkalarıyla birlikte âm olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

### A. Kendi Başına Âm Olan Lafızlar

Bu lafızlar, genel bir anlam ifade etmek için bir başka kelimeye ya da karineye ihtiyaç duymazlar. Bunlar, sîga-mâna bütünlüğüyle âm olanlar ve sadece mânasıyla âm olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.

#### 1. Sîga-Mâna Bütünlüğüyle Âm Olanlar

Bu türe girenler içerisinde lafız genel bir anlamı ifade etmek üzere konulduğu gibi bu lafzın içeriğindeki mâna da genel bir nitelik taşımaktadır. Cemîler ve cins isimler buna örnek teşkil etmektedir.

##### a. Cemî' İsimler

Cemî; dağınık olan bir şeyi toplayıp bir araya getirmek anlamına gelmektedir. Bu kelime, insan topluluğunu ifade eden bir isim olduğu gibi "cemea" fiilinin masdarı olarak da kullanılmaktadır. Ayrıca hayvan ya da

<sup>69</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386; Üsmendî, *Bezî*, s. 176-177.

<sup>70</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386.

<sup>71</sup> Üsmendî, *Bezî*, s. 176-177; Habbâzî, *Muğni*, s. 99-101.



bitki topluluklarını ifade etmek üzere de bu kelime kullanılmaktadır.<sup>72</sup> Tesniye ile cemî' arasındaki fark; tesniyenin iki ferde delâlet etmesi, cemînin ise ikiden daha fazla ferde delâlet etmek üzere kurulmuş olmasıdır.<sup>73</sup> Nitekim lügat âlimlerinin kelimeyi müfred-tesniye ve cemî olmak üzere üçlü bir ayrımına tabi tutmaları da bunu destekleyici niteliktedir. Zira bu tasnif, sadece cemîleri ifade etmek üzere bir sîğanın var olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>74</sup> Bu lafızların içerisine ricâl, nisâ, muslimûn, muslimât gibi cemîler girmektedir.<sup>75</sup> Tanımdan da anlaşıldığı üzere bu lafızların sîgası ikiden fazla sayıda ferdi ifade etmek üzere konulduğu gibi mânası da böyle bir kapsama sahiptir. Bu lafızlar, içerdikleri fertlerin tamamını kapsayıcıdır.

Âmmîn, içeriğinin tamamını kapsadığını daha önce belirtmiştik. Ancak içerdığı fertlerin tamamını kapsamakla birlikte bunlardan üç tanesine delâleti evlâdır. Bu yüzden bir adam “köleler satın alırsam şöyle olsun” ya da “kadınlarla (nisa) evlenirsem şöyle olsun” dese sözlü tasarrufu üçten fazlası hakkında da geçerli olur.<sup>76</sup>

Cemî isimlerin harfî tarif alması halinde ise harfî tarif, ahd değil cins anlamında kabul edilmektedir. Zira cemî isimlerde ahd bulunmamaktadır. Bu yüzden harfî tarif alan cemî isimlere cins anlam verilmiştir. Cins de çoğul bir kapsama sahip olduğu için “kadınlarla evlenirse boş olsun” gibi sözler söyleyen kişinin karısının boş olduğu kabul edilmiştir. Zira bu sözlü tasarruf, tek bir kadın hakkında vaki olabileceği gibi birden fazla kadın hakkında da geçerli olabilmektedir. Çünkü buradaki âm lafız, artık cins isim konumuna gelmiştir.<sup>77</sup>

### b. Cins isimler

Cins isim, tek bir fert üzerinde vaki olabildiği gibi birden fazla fert de cins ismin kapsamı altına girebilmektedir. Hz Âdem'in tek başına

<sup>72</sup> İbn Manzûr *Lisân*, “cemea” md.

<sup>73</sup> Enbârî, *Esrârü'l-Arabîyye* (thk.Muhammed Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1357/1957, I, 47-48.

<sup>74</sup> Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 122-124.

<sup>75</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 361.

<sup>76</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 362.

<sup>77</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 362.

bir cinsi temsil etmesi, cins isminin tek bir fert üzerinde vaki olmasına örnek teşkil etmektedir. Bu durum; cinsin, genel bir kapsama sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim birisinin su içmeyeceğine yemin etmesi halinde –ister az isterse çok- su içmesi halinde yemini bozulmaktadır. Zira burada “su” cins isim konumunda bulunmaktadır.<sup>78</sup>

## 2. Sadece Mânasıyla Âm Olan Lafızlar

Topluluk isimleri ve müfred isimler; kalıp, lafız ya da sîga itibariyle tekil bir durumda bulunmaktadır. Ancak bu isimler aynı zamanda genel bir kapsamı ifade etmektedirler.

### a. Topluluk İsimleri

Bu isimler, müfred sîga ile cemî bir anlam ortaya koymaktadırlar. “Reht” ve “kavm” kelimeleri buna örnek teşkil etmektedir. Bu çerçevede İbn Abbas, şu âyette geçen “*tâife*” kelimesinin tek bir ferde olduğu gibi birden fazla ferde delâletini de mümkün görmektedir: “*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup (tâife), dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*”<sup>79</sup> Âyetteki “*tâife*” kelimesinin genel bir kapsama sahip olduğunun kabul edilmesi, cemaat alâmeti taşıyan bir cins isim olmasından ileri gelmektedir.<sup>80</sup>

### b. Müfred İsimler

İsim fiil veya masdar olarak kullanılan müfred lafızlar, bu türün önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Bu lafızlar, müfred bir sîga içerisinde cemî bir anlam ifade etmektedirler. Meselâ birisi karısına “enti tâlikun talâkan” dediğinde üç talaka niyet etmişse bâin talakın vâki olduğu kabul edilmektedir. Zira bu ifadede geçen “talâkan” ifadesi müfred bir sîga içerisinde cemî bir anlam ifade etmektedir. Benzer şekilde âyette geçen ve yok olma anlamına gelen “*subûr*”<sup>81</sup> masdarı da kesret ile nitelenmiştir.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Fahrüslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 67.

<sup>79</sup> et-Tevbe 9/122.

<sup>80</sup> Fahrüslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 68.

<sup>81</sup> el-Furkân 25/14.

## B. Başkalarıyla Birlikte Âm Olanlar

Bu tür içerisine giren lafızlardan bazıları herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılabilir. Bazılarının ise anlaşılabilmesi, bunu sağlayan bir karinenin varlığına bağlıdır.

### 1. Karine Olmaksızın Anlaşılabilenler

Anlaşılması herhangi bir karineye bağlı olmayanlar içerisine harfi tarifli isimler ve nekre isimler girmektedir.

#### a. Harfi Tarifli İsimler

Harfi tarif olarak kullanılan elif lam takısı; ahd, cins ve istiğrak için kullanımına göre üç kısma ayrılır. Ahd için kullanıldığında isim ya daha önce zikredilmiş olmalıdır ya da zikredilmediği halde zihnen bilindiği kabul edilmelidir. “Câe'l-kâdi” ifadesinde konuşanlarca bilinen bir kadı varsa özel olarak zikredilmesine gerek kalmaksızın zihnen var olduğu kabul edilmektedir. “Er-racul efdalu mine'l-mer'e” denildiğinde kastedilen belirli bir erkeğin belirli bir kadından üstünlüğü değilse bu kelimelerdeki harfi tarifin cins için kullanılmış olduğu kabul edilmektedir. Bu durumda kastedilen, cins olarak erkeğin kadından üstünlüğüdür. Buradan her bir erkeğin her bir kadından üstün olduğu anlamı çıkarılamaz. Çünkü bu, gerçeğe uygun değildir. Zira erkekten üstün olan kadınların olması muhal değildir. İstiğrak için olan harfi tarif ise hangi ismin başına geldiyse o ismin kapsamı altına giren fertlerin tamamını kapsamaktadır. Mesela “İnsan zayıf yaratılmıştır.”<sup>83</sup> meâlindeki âyette insan cinsi kastedilmiştir.<sup>84</sup>

Birçok isim, harfi tarif almaksızın has bir kapsama sahipken harfi tariften sonra âm olarak değerlendirilmektedir. “İnsan” ve “racül” kelimeleri buna örnek teşkil etmektedir. Bu kelimeler, harfi tarif almaksızın tek bir insana ya da adama delâlet ettikleri halde harfi tarif

<sup>82</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 362.

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/28.

<sup>84</sup> İbn Hişâm en-Nahvî, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 2004, s. 124. Ayrıca bk. a. mlf. *Şüürü'z-zehbe fî marifeti kelâmi'l-Arab* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988, s. 145; a. mlf. , *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, Beyrut 1988, I, 179-184.

almaları halinde insan ya da adam cinsine delalet eder hale gelmektedirler.<sup>85</sup>

Cemî' isimlere gelen harfî tarif de bu isimlerin kapsamında genişlemeye yol açmaktadır. Meselâ “rical” denildiğinde erkeklerden oluşan bir topluluk kastedilmektedir. Ancak bu kelime, harfî tarif aldığı takdirde kapsamı genişlemektedir ve erkek cinsini ifade eder hale gelmektedir.<sup>86</sup>

### b. Nekre İsimler

İsim, biliniyor olma açısından ma'rife ve nekre olmak üzere iki kısma ayrılır. İsim için asıl olan, nekre olması; fer'î olan ise ma'rife olmasıdır. Nekre, mevcut ya da mukadder olan cins üzerine şâyi olan isimdir. Mesela “adam” denildiğinde “düşünen (konuşan) erkek” kastedilmektedir. Bu cins altına giren her fert için bu ismin kullanılması doğru olmaktadır.<sup>87</sup> Nitekim usûlcülerin çoğunluğu, nekre ismin olumlu olduğu takdirde genel bir kapsama sahip olduğunda hemfikirdir. Olumsuz nekre isimlerse zarureten âm kabul edilmektedir.<sup>88</sup> Meselâ “mâ etâke ahadun” denildiğinde olumsuzluk, genel bir nitelik kazanmaktadır ve hiç kimsenin gelmediği ifade edilmiş olmaktadır.<sup>89</sup>

Aynı şekilde leyse'ye benzeyen “mâ, lâ, lâte, in” harfleri, gerekli şartları taşıdıkları takdirde onun gibi olumsuzluk anlamı katmaktadırlar. Ancak buna, müfred bir kelimenin cemîyi nitelemesinin ve onun hakkında haber vermesinin mümkün olmayacağı şeklinde itiraz edilmiştir. Bu itiraza söz konusu “mâ”nın, “âm bir lafız olduğu” şeklinde cevap verilmiştir.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 364.

<sup>86</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 364-365.

<sup>87</sup> İbn Hişâm en-Nahvî, *Katr*, s. 103-104. Ayrıca bk. a. mlf. , *Evdab*, I, 82-83.

<sup>88</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 373-375.

<sup>89</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Kahire 1988, I, 55.

<sup>90</sup> İbn Hişâm en-Nahvî, *Şüştür*, s. 158.

### c. Nekrenin Başına Gelen “Küllü” Kelimesi

Bu kelime, nekrenin başına geldiği takdirde genel bir kapsama sahip olmaktadır. Meselâ “*Her (küllü) canlı ölümü tadacaktır.*”<sup>91</sup> meâlindeki âyette geçen “*küllü*” kelimesinin genel bir anlama sahip olması, nekrenin başına gelmesinden ileri gelmektedir.<sup>92</sup>

Ayrıca söz konusu kelimenin cümle içerisinde mübtedâ olması halinde de genel bir anlama sahip olduğu kabul edilmektedir. “*Hepsi (küllün) O'na boyun eğmiştir.*”<sup>93</sup> meâlindeki âyette geçen “*küllün*” kelimesi, buna örnek teşkil etmektedir.<sup>94</sup>

## 2. Karine Olmaksızın Anlaşılamayanlar.

Başka lafızlarla birlikte âm olduğu kabul edilen lafızlardan bazılarının anlaşılabilmesi, bunu sağlayan bir karinenin varlığına bağlanmıştır. Bunlar kendi başlarına kaldıklarında anlaşılır olmadıkları için “mübhem” olarak nitelenmişlerdir. Bu lafızların anlaşılmaları, ilişkili oldukları kelimelerin bilinmesini gerektirmektedir. Bu durumda da bu kelimeler ve ilişkili oldukları, tek bir kelime gibi değerlendirilmiş olmaktadır. “*Ebû Süfyân'ın evine sığınan güvenliğe kavuşmuştur.*”<sup>95</sup> hadisinde ismi mevsul, sılasıyla birlikte umum ifade etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber, söz konusu hadisinde Ebû Süfyân'ın evine giren herkesin güvende olduğunu ifade etmiş olmaktadır.<sup>96</sup>

Bu türün en önemli örneğini ismi mevsuller ve bazı soru edatları oluşturmaktadır. İsmi mevsul, sılaya ve âide ihtiyaç duyan ma'rife kelimedir. Has ve müşterek olmak üzere iki kısımdır. Has olan ismi mevsuller; müzekker, müennes ve bunların tesniyeleri ve cemîleri için ayrı birer kelimeyle ifade edilen kelimelerdir. Müşterek olan ismi mevsullerde ise müfred-tesniye-cemî ve müzekker-müennes ayrımı

<sup>91</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>92</sup> Fahrülislâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69; Semerkandî, *Mîzân*, I, 376.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/116.

<sup>94</sup> İbn Hişâm en-Nahvî, *Şüzhûr*, s. 176.

<sup>95</sup> Buhârî, “Meğâzî”, 48.

<sup>96</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 377.

bulunmamaktadır.<sup>97</sup> Müşterek ismi mevsullerin âm olarak nitelenmeleri, genel bir kapsama sahip olmalarından ileri gelmektedir. Buna dayalı olarak “men”in kapsamına akıl sahibi varlıkların tamamı girmektedir. Aynı şekilde “mâ” akıl sahibi olmayan varlıkların tamamını kapsamaktadır.<sup>98</sup>

### SONUÇ

Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak umum, husus ve vakıf olarak özetlenebilecek üç farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Hanefiler arasındaki baskın görüş, âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğu yönündedir ve bu açıdan Hanefilerle Mu'tezile arasında bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bunu Hanefiler üzerindeki Mu'tezilî bir etki olarak görmek anakronizm olarak değerlendirilebilir. Zira Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından yaklaşık bir asır önce gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Ebû Yûsuf'un ve Şeybânî'nin icihadları göstermektedir ki mezhebin kurucu imâmları da âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu konuda dikkat çekici olan bir başka husus da âm lafızlarla hususi bir mânânın kastedilmesini mümkün gören Mâtürîdî'ye ait görüşün Hanefiler arasında yaygınlık kazanmamış olmasıdır.

Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak Hanefî âlimlerin görüşleri incelendiğinde konunun kelâmla olan yoğun ilişkisi de gözden kaçmamaktadır. Büyük günah işleyenlerin durumu ve bunlara uygulanacak uhrevî müeyyide, konunun kelâmî yönünü teşkil etmektedir. Bazı Hanefî âlimlerin kelâmî bir tartışma olarak büyük günah işleyenlerin durumunu âm lafızların kapsamı çerçevesinde ele almaları, bu açıdan önem taşımaktadır. Nitekim başta Cessâs olmak üzere bazı Hanefî âlimler, âm lafızların kapsamı çerçevesinde büyük günah işleyenlerin akıbetini de incelemişlerdir. Ancak konunun kelâmî yönünde Hanefilerle Mu'tezile arasında bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Hanefilere göre büyük ya da küçük günah, kişiyi imandan çıkarmaz. Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak

<sup>97</sup> İbn Hişâm en-Nahvî, *Katr*, s. 112-113; a. mlf. , *Şüçûr*, s. 137-144; a. mlf. , *Evdab*, I, 137-178. İbn Hişâm en-Nahvî; mübhemi, “mânası kendi başına anlaşılabilen” olarak tanımlamıştır. bk. İbn Hişâm en-Nahvî, *Şüçûr*, s. 81.

<sup>98</sup> Semerkandî, *Mîzân*, I, 378.

kalmayacakları da kesin olarak bilinmektedir. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen kişi, imandan çıkar. Ancak inanç esaslarını inkâr etmiş olmadığından dolayı "kâfir" olarak değil "fâsık" olarak nitelenir. Bu çerçevede büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Hanefîlerle Mu'tezile arasında köklü bir ayrışmanın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bundan daha da önemlisi, Mu'tezilî inanç sisteminin en temel esası kabul edilen söz konusu meselede Cessâs'ın Mu'tezile karşıtı görüşü açık bir şekilde temellendirmiş olmasıdır. Bu meselede Cessâs'ın Mu'tezile karşıtı bir görüşü savunmuş olması, tek başına Irak Hanefîlerinde ve özellikle Cessâs'ta Mu'tezilî etkinin varlığına yönelik tezi reddetmek için yeterli değildir. Ancak büyük günah işleyeninin durumu, Mu'tezilî inanç sisteminde belirleyici bir mesele olarak görüldüğünde Cessâs'ın bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüşü benimsemiş olmasının önemi artmaktadır.

Büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü de Ehl-i sünnet akaidinin teşekkülünde belirleyici bir etkiye sahiptir. Ona göre büyük günah işleyen kişi kâfir olarak nitelenmez. Çünkü günah işlemesi, mümini küfre sokmaz. Ebû Hanîfe; insanları, cennetlik ya da cehennemlik olarak değerlendirilme açısından üç kısma ayırır. Peygamberler ve cennetle müjdelenen kimseler cennetliktir. Müşrikler, cehennemliktir. Üçüncü sınıf insanlar ise Allah'ın birliğine inananlar zümresidir. Bu insanlar hakkında tevakkuf edilir; cennet ya da cehennem ehli oldukları söylenmez. İlahi af, umulmakla birlikte azaba çekileceklerinden de korkulur. Mürcie'nin temel görüşlerinden birisi olarak ircâ, günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden onlar hakkındaki hükmü geciktirmek olarak anlaşılabilir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenlere ilişkin görüşünde mürci'î bazı unsurların var olduğunu söylemek mümkündür.

**KAYNAKÇA**

- Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 2005.
- Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163-164.
- Alâeddîn Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984.
- Aron Zysow, “Mu'tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory”, *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), Leiden 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille* (thk. Halil Meys), Beyrut 1421/2001.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebü'l-Berekât Nesefî, Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1986/1406.
- Ebü'l-Hasen Eş'arî, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1990.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65.
- Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Ma'rifetü'l-buceci's-ser'iyye*, Kahire 2003.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teyşîru't-tabrîr*, Mısır 1931.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrârü'l-Arabîyye* (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1357/1957.
- Fahrülislâm Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Usûl*, baskı yeri ve tarihi yok.



- Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 2011.
- ....., "Müşterek", *DİA*, XXXII, 172-174.
- ....., "Tahsis", *DİA*, XXXIX, 432-434.
- ....., "Usûlü'l-fikh (el-Fusûl fi'l-usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, II/3, Konya 2002, s. 337-340.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî, *el-Muğnâ fî usûli'l-fıkḥ* (thk. Muhammed Mazhar Beka), Mekke 1983.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 2004.
- ....., *Şüzzürü'z-zehab fî marifeti kelâmi'l-Arab* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988.
- ....., *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1414/1994.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl*, Mısır 1932.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ, Mahmud b. Zeyd, *el-Kitâb fî Usûli'l-fıkḥ* (thk. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1415/1995.
- Madelung, *Matüridiliğin Yayılması ve Türkler* (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (trc. Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Kahire 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *et-Tevhîb* (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), Beyrut ts.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî, *Bezî'ü'n-nażar fî'l-usul* (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412.
- Yakup Bıykoğlu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu*, İstanbul 2015.
- ....., *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, İstanbul 2005.

*DEUİFD XLIV / 2016, ss. 211-243.*

## KISSA ÜSLUBÜ BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DA EYYÛB PEYGAMBER

Yakup BIYIKOĞLU\*

### ÖZ

Kur'ân'ın kendine has bir kıssa üslubu vardır. Dolayısıyla Yüce Kitap, diğer kutsal kitaplardan ve diğer beşerî kitaplardan bu hususta üslup olarak farklılık arz eder. Nitekim Hz. Eyyûb kıssasına baktığımızda Kur'ân ayrıntıya girmeden kendine özgü bir üslupla toplam sekiz ayetle onun üzerinden veciz bir şekilde net mesajlar verir. Kitab-ı Mukaddes'e ve bu kültürden aktarılan rivâyetlere bakıldığında, Hz. Eyyûb ile ilgili ve özellikle malı, mülkü hastalığı öncesi ve sonrasında ilgili pek çok malzeme bulunabilir. Bu şekilde isrâiliyyât türü haberlerde anlatılan Eyyûb Peygamber, bir nebi şahsiyetini anlatmaktan uzak bir üslupta ve bir peygambere uygun olmayan tasvirlerle kıssa/hikâye edilmiştir. Oysaki bu haberlerin çoğu, onun Kur'ân'daki şahsiyetini gizlediği gibi, bunların çoğu gerçek de değildir. Velhasıl Yüce Allah, Kur'ân kıssa üslubu olarak Hz. Eyyûb üzerinden konuyu ayrıntıya dökmeden tüm insanlık ve inananlar için; "Allah'a sığınmak, tedavi olmak ve eşlere güzel davranmak" şeklinde üç öğüt/hatırlatmada bulunur. Özetle, Hz. Eyyûb kıssasında verilmek istenen mesaj; inanç ve ahlâka dair konularda sabırla Allah'a sığınmak; güzel bir kul örneği sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Üslûbü'l-Kur'ân, Hz. Eyyûb, İsrailiyyat, Kur'ân kıssaları, Allah'a sığınma ve Sabır.

### PROPHET EYYUB IN THE CONTEXT OF PARABLE STYLE OF QURAN

#### ABSTRACT

Quran has a distinctive parable style. In this respect it differs by other books and Bibles in terms of style. Considering the parable of Prophet Eyyub/Job, it is seen that Quran gives compendious messages briefly in eight verses by not entering into details but using its own style. When the Bible and the stories, which have been conveyed from that culture, are examined, it is seen that there is a great deal of information on Prophet Eyyub's property and the periods

---

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.  
e-mail: [ybiyikoglu@nku.edu.tr](mailto:ybiyikoglu@nku.edu.tr)

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18/11/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 10/12/2016

before and after his illness. Prophet Eyyub, who has been narrated by israiliyyat sources, has been portrayed in a style that is not appropriate for the personality of a prophet and also he has been depicted with unsuitable descriptions. However most of this information is not true and they conceal his real personality which has been presented in Quran. Consequently, the almighty Allah, without giving details, exhorts three significant messages through Prophet Eyyub to whole humanity and believers: Taking “refuge in Allah, receiving treatment, being nice to wives and husbands”. In short, the aimed message in the parable Prophet Eyyub is that taking refuge in Allah patiently in the context of belief and moral and presenting a nice model of creature.

**Key words:** Style of the Quran, Prophet Eyyub/Job, Israiliyyat, Parables of Quran, Refuge in Allah and Patience.

### Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in konuların tasnif ve anlatımında kendine özgü bir üslubu vardır. Bu üslubu anlamak için Kur’ân’ı ve ona ait ilimleri bilmek gerekir. Nitekim Kur’ân, diğer indirilen kitaplara nazaran muhatabını iyice tatmin etmek ve kendini kabul ettirmek için tedricilik esasına dayalı olarak ilahî bir üslup ortaya koyar. Bu husus, tefsirde *Uslûbu’l-Kur’ân* diye ifade edilir. Uslûbu’l-Kur’ân içerik olarak Kur’ân’a has üsluba dair hususları konu edinir.

Konuların gönüllere hoş gelmesi, tefekkürü davet etmesi, insanın madde ve ruhunu muhatap alması, sözlerin yerli yerinde kullanılıp anlaşılır olması, tekrarların usandırıcılık vermemesi, aile ve fert-toplumun ahlakî olarak güzelleştirmesi, dünyevî ve hukukî meselelerin çözümüne ışık tutması, geçmiş asırdaki tarihî olayları en güzel üslup ile gözler önüne sermesi, mebd ve meâde dair gaybî hususları müşahhas kılarak ikna edici bir şekilde ortaya koyması, gaybî olan konuları hazır hale getiren meseller sunması ve her iki âlemin saadetini temin eden evrensel prensipleri sunması Kur’ân’ın aciz bırakan üslup şekillerinden bazısıdır<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Kur’ân üslubundaki özellikler ve anlatımındaki incelikler konusunda bkz. Muhammed Abdulazim ez-Zürkanî, *Menâbilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’l-Kütübü’l-Arabiyye, ys. 1943, II, 205-226; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1985, s. 161-162.

Araplar, bu hususları idrak ettiklerinde işlerine gelmese ya da yüz çevirmek isteseler de Kur'an'ın üslubuna olan hayranlıklarını gizleyememişlerdir<sup>2</sup>. Bu hususu İbn 'Aşûr (ö.1393/1973) şöyle anlatır: “Kim Kur'an'ın i'caz yönüne Araplar gibi ulaşmak isterse, Arap lügati ve belagatinin ince ayrıntılarını, Arapların dillerindeki inceliğin verdiği haz düzeyinde veya buna yakın tarzda bilmesi gerekir. Zira Kur'an'a bakıldığında, belagate dair hususlar olmadan Kur'an'ın anlaşılacağı; ancak onun Arap belagati olarak i'caz yönlerini bilen âlimlerce doğru bir şekilde bilinebileceği aşikârdır”<sup>3</sup>. Buradan hareketle Kur'an'ın, muhatabını aciz bırakan yönlerini ve özellikle belagate dair üsluplarının anlaşılmasında Arap dilinin ve retoriklerinin inceliklerinin bilinmesinin şart olduğu söylenebilir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'an iman, ahkâm, ahlâk ve kıssa anlatım üsluplarını ortaya koyarken tüm insanlığın idrak etmesi için beyan inceliklerini en anlaşılır olarak gözler önüne sermektedir. Bu husus, Yüce Kitâb'ın tüm insanlığa gönderilen beşer üzeri bir hitap olduğunu göstermektedir.

Yüce Kur'an, önceki dönemlerde vaki olan kıssaları önceki kutsal kitaplardan farklı bir üslupla detaya inmeden canlı bir şekilde sunar. Oysaki diğer semavî kitaplarda genelde kıssa anlatım üslubu bunun aksinedir. Mukayese edilecek olursa Kur'an, kendine has bir üslup ile önceki döneme ait olayları sürekli canlı tutarak anlatır. Kur'an kıssalarının hedefinin ise maziye ait izleri ortaya çıkarmak ve bu şekilde insanların gaflet nedeniyle unutmış oldukları tarihi olaylar-olgulara dikkatleri teksif etmek olduğu söylenebilir<sup>4</sup>. Böylece Kur'an, hidayete davetin bir üslubu olan kıssalarla mevcut tarihi malzemeyi hak/gerçek ve veciz bir şekilde takdim eder. Nitekim Yüce kitap, “*Biz sana vahyetmek suretiyle kıssaların en*

<sup>2</sup> Kur'an üslûbunun incelikleri konusunda etraflı bilgi için bkz. Ebû Bekir Muhammed Fevzî el-Behî, *Hasâisu uslûbi'l-Kur'ânî*, Melik Suûd Üniversitesi, Mekke 1436/2104, s. 30 vd.

<sup>3</sup> Muhammed Tahir İbn 'Aşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Târîh, Beyrût 2000, I, 344.

<sup>4</sup> İdris Şengül, “Kur'an'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *I. Kur'an Sempozyumu*, IX, Ankara 1994, s. 134-135. Yine kıssalar konusunda Kur'an'daki kıssaların izdüşümü ve Allah merkezli bir dille anlatılmaları; kıssaların tarihle örtüşmesi ve hak oluşlarının nasıllığı hususlarında bkz. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 12-25.

*güzelini anlatıyoruz. Oysaki sen daha önceden bunları bilmiyordun*<sup>5</sup> beyanıyla, önceki peygamberler ve ümmetlerin kıssalarını en güzel bir üslup ile ortaya koyan bir kitap olduğunu haber verir.

Kur'ân kıssalarında nazım üslûbu olarak olguların sunulmasında benzerlikler ve farklılıklar vardır. Kıssanın tek sûrede anlatılması söz konusu olduğu gibi, farklı sûrelerde dağınık parçalar halinde anlatıldığı da görülür. Kıssalarda benzerlikler olduğu gibi bunların çoğunda tekrarlarla görülür. Kıssaların parçalar halinde sunulması Kur'ân'ın ilk muhatabı olduğu Arapların daha önce görmediği bir durumdu. Böyle olmakla beraber, Kur'ân'ın i'caz yönü üzerinde araştırma yapanlar, kıssaların tek bir sûrede değil de farklı sûrelerde olması hususuna eleştiri yapanlar da olmuştur. Bu eleştirilerin, Kur'ân kıssalarındaki hayrete bırakan edebî kullanımların idrak edilememesinden kaynaklandığı bir hakikattir. Zira Kur'ân, idrak eden ve görenler için üslup açısından diğer kitaplardan farklı şekilde gönderilmiştir<sup>6</sup>.

Kur'ân-ı Kerim'de kısaca edilen peygamberlerden birisi Hz. Eyyûb'tür. Hakkında sekiz yerde bahsedilmekte olup onun, İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerden olduğu belirtilir. Onun vahiy gönderilen bir peygamber olması şöyle haber verilir: *“Ey Peygamber! Tıpkı Nuh'a ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da (bu Kur'ân'ı) vahyedyoruz. İbrahim'e, İsmail'e, İshâk'a, Yakub'a ve evlatlarına, İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyetmiş, Davud'a Zebur'u vermiştik”*<sup>7</sup>. Onun kıssasında belirtilen vasıflarını Kur'ân'da Eyyûb başlığında ayetlerle sıralayacağız.

Allah (c.c), Kur'ân'da vahyin yanında, aldığı tebliğ görevini en iyi şekilde yerine getirmesi bağlamında sadece isim olarak Eyyûb Peygamberi İsrailoğullarına gönderilen peygamberler arasında zikreder<sup>8</sup>. Ayette görevini diğer peygamberler gibi onun da nübüvvet vazifesini en güzel

<sup>5</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>6</sup> el-Behî, a.g.e., s. 240.

<sup>7</sup> Nisâ 4/163.

<sup>8</sup> *“Biz İbrahim'e İshâk'ı ve (daha sonra torunu) Yakub'u bahsettik, bunların her birine, daha önce Nuh'a vermiş olduğumuz peygamberliği verdik. O'nun soyundan gelmiş olan Davud, Süleyman, Eyyûb, Yûsuf, Musa, Harun'a da peygamberlik lütfettik. Biz görevlerini lâyıkıyla ve en güzel şekilde yerine getirenleri işte böyle ödüllendiririz”*. En'am 6/84)

şekilde ifa etmesi vasfına özellikle vurgu vardır. Zira kaynaklar da Hz. Eyyûb'den takva da önde, miskinlere karşı merhametli, yoksul ve yetimleri sahiplenen, misafirlere ikram eden, sürekli kavmini Allah'a kulluğa çağırان ve sabırlı bir nebî şeklinde bahseder<sup>9</sup>.

Biz, Eyyûb (a.s.) kıssasını üslup olarak ele alırken ve yine ayetleri yorumlarken özellikle rivâyet tefsirlerinden faydalanmayı önceleyeceğiz. Ancak ilk derli toplu tefsir olması hasebiyle Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirindeki rivayetleri dikkate almakla beraber, isrâiliyyât türü haberlere nispeten az yer vermesi ve hadisçiliği önceleyerek rivâyetler konusunda ihtiyatlı davranması sebebiyle İbn Kesîr (ö.701/1301)'in *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm* ve *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserlerini merkeze alarak çalışmamızı şekillendireceğiz. Zira onun bu iki eseri, isnâd verilerindeki sağlamlılık ve isrâiliyyât türü haberler konusunda ihtiyat hususlarında diğer rivâyet içeren kaynaklara göre daha titiz olma vasfını haizdir<sup>10</sup>.

Yine Taberî'nin *Tarih-i Taberî* adlı eserinden, konuyla ilgili rivâyetleri barındıran dirâyet türü tefsirlerden, diğer İslâm tarihi alanındaki kaynaklardan ve bu rivayetlerin semavî dinlerdeki izdüşümünü mukayeseli olarak görmek için Kitab-ı Mukaddes'teki Hz. Eyyûb ile ilgili bilgilerden faydalanacağız.

Yöntem olarak ise meseleyi ayet ve tefsir bağlamında merkeze almak suretiyle Yüce Kur'an'ın, kıssa üslûbu olarak Hz. Eyyûb'ü nasıl anlattığını ve kıssayla hidayete davette onun üzerinden mesajlar verirken nasıl bir portre çizdiği ortaya koymaya çalışacağız.

## I. TARİHİ ŞAHSİYET OLARAK EYYÜB

Kitab-ı Mukaddes'te adı İyyâb (iyôv) şeklinde geçmektedir<sup>11</sup>. Ancak bu kelimenin menşei ve anlamı tartışmalıdır. Düşman olmak, düşmanca davranmak anlamında âyav fiilinden geldiği söylendiği gibi, sabırla hastalığa katlanmak esnasında söylenen: “Ey ilahî baba nerdesin”

<sup>9</sup> Afif Abdulfettah Tabbâre, *Ma'al-Enbiyâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebe-yi Mahmûdiye, İstanbul ts., s. 208.

<sup>10</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yay., (4. Baskı), İstanbul 2008, s. 155.

<sup>11</sup> Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1958, (Eyub, Bab: 1), s. 500.

anlamına geldiği öne sürülmüştür. Ancak Arapça olmayıp “*tevbe etmek*” anlamındaki *evb* köküne yakınlığı hususu da iddia edilmektedir<sup>12</sup>.

Tarih kaynaklarının bahsettiğine göre, Hz. Eyyûb, İshâk'ın (a.s.) oğlu 'İs'in torunlarından. Babası Mûs oğlu Râzih'tir. Bilindiği üzere İshâk da İbrahim'in (a.s.) oğludur<sup>13</sup>. İbn Asâkir'e (571/1175) göre, Hz. Eyyûb'ün validesi Lût peygamberin kızıdır<sup>14</sup>. Dolayısıyla Eyyûb peygamberin nesebi hakkında değişik rivâyetler bulunmaktadır. Ayet-i kerimede “*Onun (İbrahim'in) soyundan Dâvûd'a, Süleyman'a, Eyyûb'e, Yûsuf'a, Musa'ya ve Harûn'a...*”<sup>15</sup> olarak açıklandığı üzere Eyyûb peygamberin, Hz. İbrahim'in soyundan olduğu belirtilmektedir. Sahih olan görüşe göre ise ayette geçen “*و من ذريته*” ibaresinin sonundaki zamir, Hz. Nûh'a değil Hz. İbrahim'e râcidir<sup>16</sup>.

Hz. Eyyûb'ün Musul ve Ninova ahalisine peygamber olarak gönderilmiştir. Kur'an'da çile ve hastalıklarla imtihan olmuş bu peygamber, Şam taraflarında pek çok evlât ve torunlara; geniş arazi ve mülk, sayısız mal ve servete sahip olmuştu. Emrinde bulunan insanların, kölelerin sayısı binlerin, davar ve hayvan sürülerinin sayısı on binlerin üzerindeydi<sup>17</sup>. Hz. Eyyûb, böyle nimetler içinde bol bir hayat yaşarken hastalıkla imtihan olmuş, Allah'ı sürekli zikreden kalbi ve dili dışında sağlam bir uzvu kalmamıştı. O, her durumda sabırlı ve hakkına razı bir kul idi. Bu halde gece- gündüz, sabah-akşam Allah'ı zikrediyordu. Hastalığı artınca etrafındakiler ondan uzaklaşmaya başladı, yaşadığı beldeden çıkartıldı ve uygunsuz bir yerde eşyle yaşamaya başladı. Eşi onun hukukunu, ahvalini gözetiyor, ona ihsanda bulunup şefkat

<sup>12</sup> Ömer Faruk Harman, “Eyyûb”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 16.

<sup>13</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Beyrut ts., I, 322.

<sup>14</sup> Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tehzibu Târihi Dimeşki'l-Kebîr*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1979, III, 194.

<sup>15</sup> En'am 6/84.

<sup>16</sup> Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ebu'l-Muhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Mısır 1997, I, 506.

<sup>17</sup> Komisyon, *İslâm Tarihi*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1985, s. 149; Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed b. Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Marife, Beyrût, 1987, III, 256.



gösteriyor; hastalığını iyileştirmek, hacetini gidermek ve bütün maslahatı için uğraşıyordu. Sonra hali zayıf düştü, malı azaldı ve eşi, Eyyûb'ü doyurmak ve onun tedavisi için insanlara hizmet karşılığı para kazanmaya başladı. Hanımı başına gelenden dolayı sabrediyordu. Mal ve çocuk ayrılığından sonra, eşine gelen hastalık musibet, saadet ve bolluk sonrasında düştüğü darlıkta, ona hizmet konusunda da sabırlıydı. Eyyûb de eşi ve kendinin düştüğü bu durumlar için sürekli sabrediyor; Allah'a yönelerek hamd ve şükrediyordu. Bu nedenle "Eyyûb sabrı" tabiri onun için darb-ı mesel olmuştur<sup>18</sup>. Yine o, diğer ilahî dinlerde olduğu gibi İslâm dininde de sabır ve tahammül örneği olup eselerde daha çok bu vasfı ile anılmıştır<sup>19</sup>. Eyyûb (a.s.)'ün şemâli ise kaynaklarda, uzun boylu büyük başlı, kıvrıkcık saçlı, güzel gözlü, kısa boyunlu, iri kol ve bacaklı olduğu şeklinde tavsif edilmektedir<sup>20</sup>.

Taberî'ye göre Eyyûb Peygamber doksan üç yaşında vefat etmiştir. Vefat ederken oğlu Havmel'e hükümdarlık yapması için vasiyette bulunmuştur. Ondandır da idareyi oğlu Bişr almıştır. Ona tevhid konusunda dua etmiş; Bişr de 75 yaşında Şam'da vefat etmiştir<sup>21</sup>.

## II. HZ. EYYÛB'LE İLGİLİ RİVAYETLER

İslâmî kaynaklarda, Hz. Eyyûb'ün şahsiyeti, hastalığın süreci ve iyileşmesi, yemin etmesi, malının ve ehlinin kendisine döndürülmesi ilgili pek çok rivayet olup, imtihanın başladığı günden iyileştiği güne, daha sonra vefatına varıncaya kadar pek çok ayrıntılı malumat nakledilmiştir. İbn Kesîr ve hadis rivâyet kriterlerini öne alan âlimlerce belli bir tetkike tabi tutularak eserlerine nakledenlerin dışında; pek çok müfessir mervî haberleri araştırma ve incelemeye tâbi tutmadan tefsir külliyyatına taşımıştır. Bunun nasıl ve ne maksatla taşındığı hususu ve bunları Kur'an

<sup>18</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, Dâru Taybe, Riyad 1997, V, 359; Tabbâre, *a.g.e.*, s. 208-209.

<sup>19</sup> Nurettin Albayrak, "Eyyub", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 17.

<sup>20</sup> Ebû İshâk Ahmed es-Salebî, *'Ara'isu'l-Mecâlis/Kıssasul-Enbiyâ*, Matbaatü'l-Behiyye, Mısır 1301/1883, s. 117. Onun şemâli, nesebi ve malları konusunda etraflı bilgi ve kaynaklar konusunda bkz. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, TDV Yay., Ankara 1990, I, 305-306.

<sup>21</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, I, 324-25.

tefsir aracı olarak kullanmaları ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

### **A- Kitab-ı Mukaddes'te Geçen Rivâyetler**

Kitab-ı Mukaddes'e gelince, burada Eyyûb peygamberle ilgili olarak bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde onun hakkında anlatılanlar özetle şöyledir:

Uts diyarında yaşayan Eyyûb sâlih, kâmil Allah'tan korkan ve kötülüklerden çekinen; yedi oğlu, üç kızı olan ve ayrıca hayvanları bulunan çok zengin bir adamdı. Bir gün Allah, Şeytan'a: 'Dünyada Eyyûb gibi kâmil ve doğru birinin olmadığını, varlık sahibi olmasına rağmen Allah'tan korkup çekindiğini' söyledi. Şeytan da Allah'a: 'Olduğu şeylere dokunursan, onları elinden alırsan, hemen aleni şekilde sana lanet edecektir' dedi. Allah da şeytana fırsat verdi. Eyyûb'ün canı dışında her şeye el uzatmasını söyledi.

Bundan sonra Şebalılar baskın yapıp Eyyûb'ün sığırlarını, merkeplerini götürdüler, hizmetçilerini öldürdüler. Keldanîler de develerini götürdüler ve uşaklarını öldürdüler. Gökten düşen ateş de koyunlarını yaktı. Oğulları ve kızları ağabeylerinin evinde yemek yerken fırtına evi başlarına yıktı ve hepsi de enkazda öldüler. Tüm bu olanlar karşısında Eyyûb ise secde ederek: 'Anam bağrından çıplak çıktım ve oraya çıplak döneceğim. Rab verdi ve Rab aldı. Rabbin ismi mübarek olsun' dedi.

Bu kez Allah, Şeytana Eyyûb'ün nasıl sınavı başardığını söyleyip Eyyûb'ü övdü. Şeytan da Allah'a şayet canına dokunsaydın onun isyan edeceğini söyledi. Bu minvalde Rab, Şeytana: 'İşte o senin elinde, ancak onun canını esirge' dedi. Şeytan Eyyûb'ün ayağının tabanından tepesine kadar çibanlar vurdu. Eyyûb kül içinde oturuyor, bir çömlek parçasıyla kazınıyordu. Onun bu yürek sızlatan haline acıyan üç dostu kalmıştı. Diğerleri ondan uzaklaşmışlardı. Karısı bu duruma dayanamayarak: 'Sen hâlâ kemâl durumunu sağlam mı tutuyorsun? Allah'a lanet ette öl' dedi. Fakat Eyyûb, Allah'a şükretti. Şeytan her ne kadar onun kalbini Allah'tan çevirmeye çalıştıysa da başaramadı. Eyyûb, sabır ile Allah'a yalvardı. Nihayet Allah Eyyûb'a ayağını yere vurmasını, oradan çıkan soğuk su ile

yıkanmasını ve o sudan içmesini emretti. Eyyûb da suda yıkanıp sudan içince şifaya kavuştu. Sonunda kaybettiği malı ve evladı da bir kat fazlasıyla kendisine verildi. Rab, ona önceki malının iki katını verdi<sup>22</sup>.

Kitab-ı Mukaddes'in ilk iki babında Eyyûb Peygamberin Allah'tan korkan doğru hulk-i kemâle ermiş bir insan olarak gösterilmesine rağmen, daha sonraki bölümlerde ise şeytanın onun hakkındaki tahminleri doğruymuş gibi şikayet ve isyankâr bir durum sergilenmesi enteresandır<sup>23</sup>. Dolayısıyla Eyyûb (a.s.) ile ilgili söylenenlerin ne Allah'a ne de Eyyûb'e ait olmayacağını, bunların sonradan birisi tarafından uydurulup Kitab-ı Mukaddes'e dâhil edildiği düşüncesi rahatlıkla söylenebilir<sup>24</sup>. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te Eyyûb'ün hayatının sonunun başlangıcından daha bereketli olduğu, hayvanlarının daha da çoğaldığı, yedi oğlu, üç tane de kızının olduğu, kızlarının o diyarda en güzel olduğu ve sadece kızların isimleri zikredilerek babalarına varis oldukları belirtilir. Daha sonra yüz kırk yıl yaşadığı, dört göbekten torunlarını gördüğü, yaşlı bir şekilde ve günlerine doymuş olarak öldüğü zikredilir<sup>25</sup>.

Görüldüğü üzere Eski Ahitte Eyyûb (a.s.), toplamda kırk iki babda geçmektedir. Tevrat'ın yaklaşık kırk sayfalık kısmı da Eyyûb'e ayrılmaktadır. Oysaki Hz. Eyyûb, Kur'an'da sekiz ayette geçer ve Yüce Kitap onun hakkındaki kıssayı en belîğ üslûpla tevcîz eder. Hadislerde de bir iki rivâyetle onun duruma değinilmiştir. Hal böyle iken bunca isrâiliyyâta dayalı malzemenin Kur'an tefsirlerine sirayet etmesi, sâbık kaynaklardan İslâm kültürüne ne türlü nakillerin olduğunu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

### B- İslâm Kültüründeki Rivâyetler

Hz. Peygamber'den rivâyet olarak Hz. Eyyûb'ün hastalığının başlangıç ve bitiş zamanını anlatan tek hadis vardır. Bu hadiste; onun çarşamba günü veya gecesi hastalığa (Cüzâm ve Abrasa) tutulduğu ve salı

<sup>22</sup> Kitabı Mukaddes, *Eski Ahit*, Eyub Bölümü, s. 500-501. Özet için bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998, VII, 475-476.

<sup>23</sup> Bir peygamberden sâdır olmayacak isyan ve beddua sözleri için bkz. Kitab-ı Mukaddes, *Eski Ahit*, Eyub Bölümü (Bab 3), s. 501-502.

<sup>24</sup> Ebu'l A'la Mevduî, *Tefhimu'l-Kur'an*. İnsan Yay. İstanbul 1986, III, 295.

<sup>25</sup> Kitab-ı Mukaddes, *Eski Ahit*, Eyub Bölümü (Bab 42), s. 539.

günü kurtulduğu belirtilir<sup>26</sup>. Enes b. Malik'ten nakledilen bir rivâyete göre, Eyyûb (a.s.) kendisine isabet eden bu hastalığı on sekiz yıl çekmiştir<sup>27</sup>. Yukarıdaki hadiste hastalığın nevi ile beraber hangi gün geldiği ve hastalıktan hangi gün kurtulduğu zikredilse de Hz. Eyyûb'e kaç yaşında iken isabet ettiği ve bundan ne zaman selamete erdiği belirtilmemiştir.

Ebû Hureyre'den gelen bir hadiste ise "Eyyûb (a.s.) çıplak olarak yıkandığı bir esna da üzerine altın çekirgeler dökülünce, bunları da avuç avuç alıp elbisesinin cebine koymaya başlamıştı. Bunun üzerine Rabbi ona: 'Şu gördüğünden seni müstağni kılmamış mıydım?' şeklinde nida edince Eyyûb: 'Evet senin izzetine yemin olsun ki bana çok şey verdin, fakat senin bereketinden müstağni kalamam demiştir.'"<sup>28</sup>.

Eyyûb (a.s.) ile ilgili Kur'ân'da belirtilen imtihanın sebab-i vurûdu hakkında hadisin yanında, menkul pek çok rivayetler bulunmaktadır. Bunlara bakacak olursak, Taberî, Vehb b. Münebbih'ten (ö.110/728) naklettiği kıssada Hz. Eyyûb'ün malıyla ve evlatlarıyla, son olarak bedeniyle ilgili nasıl imtihanlara maruz kaldığını anlatır. Tüm bu sıkıntılara rağmen Hz. Eyyûb'ün, Rabbine karşı şikâyetçi olmadığını zikreder. Yine bir kısım insanların onun uğradığı felaketleri belli sebeplere atfetmeleri ve hakkında dedi-kodu yapmaları üzerine, Eyyûb nebinin Allah Teâlâ'dan belaları kendisinden kaldırmasını istediği ve

<sup>26</sup> Bkz. Ebû Abdillâh b. Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tıbb, 22. Rivayetin isnâd zincirinde el-Hasan b. Ebi Ca'fer'in bulunması nedeniyle hadisin zayıf olduğu söylenir. Şöyle ki, el-Hâkim'in 'Müstedrek' adlı eserinde: Ziyad b. Yahya el-Hassânî o da Osman b. Muhammed b. Muhammed b. Cuhâde tarihiyle gelen senetteki Osman hariç hepsi sikâdır. Çünkü adalet bakımından cerhi bilmediğini söyler. Yine isnadın İbn Ömer ile gelen bu hadisin sahih olduğu, ancak senetsiz ve kopuk olduğunu söyler. Yine Dârekutnî'ye istinaden bu rivâyetin tek tarik ile geldiği söylenir. İbnu'l-Cevzî, el-İlelu'l-Mutenâhiye'de Muhammed b. Cuhâde tarihiyle gelen bütün rivâyetlerin zayıf olduğunu söyler. Bkz. Şehâbeddin Ahmed b. Ebî Bekr el-Kinânü'l-Bûsirî, *Misbâhu'z-Züccâce fî Zevâid-i İbn Mâce*, Dârü'l-Cinân, Lübnan 1986, II, 215.

<sup>27</sup> Sa'lebî, *'Ara'isü'l-Mecâlis*, s. 122; İbn Kesir, *Bidâye*, I, s. 510.

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 243, 314, 490; Muhammed İsmail el-Buhârî, *Câmiu's-Sabîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, "Gusül", 20, Enbiyâ, 20, "Tevhîd, 35.

bunun üzerine O'nun da imtihanın üzerinden kaldırdığını zikreder. Bu konunun devamını da tefsirinde uzun uzadıya anlatır<sup>29</sup>.

Taberî'de geçen rivayetleri, tarihe dair eserindeki malumatla müşterek verecek olursak, Vehb b. Münebbih'ten rivayetle; meleklerin duası dışındaki hususlara İblis ulaşamadı. Bu hususta kendisine bir mani konuldu. Ancak İblis meleklerin Eyyûb hakkındaki duasını işittiğinde, kendinde azgınlık ve haset oluştu. Hızlıca Allah'ın indine çıkarak şöyle seslendi: Tanrım! Senin kulun Eyyûb'un haline baktım. Onu senin verdiğin nimetlerde şükreden buldum. Hamd konusunda onu afiyette gördüm. Ancak onu şiddetli bir zorluk ve belâ ile onu sınamadın. Ben iddia ediyorum ki, belâ ile onu zor durumda bırakırsan seni inkâr edecek, seni unutacak ve senden başkasına tapacak. Allah da ona: 'Git malına musallat ol. Göreceksin her durumda bana şükredecek. Lakin sen onun cesedine ve aklına musallat olamayacaksın'<sup>30</sup>. Taberî, tefsirinde uzunca yer verdiği bu rivâyeti, tarihe dair eserinde ihtisar ederek şöyle anlatır:

"Allah İblis'i onun akli ve cesedi hariç malına musallat kıldı. Böylece İblis, şeytanlardan ifritleri ve önde gelenleri topladı. Eyyûb de bu esnada Şam'ın doğusu ile batısı arasında *Seniyye* adlı bir yerde idi. Bin sürüsü, beş yüz kölenin tabi olduğu beş yüz cariyesi vardı. Her bir kölesinin eşi çocuğu ve malı vardı (...) İblis avenelerini topladığında onlara: 'Yanınızda kuvvet ve marifet olarak ne var dedi? Ben ise Eyyûb'un malına musallat oldum. Bu, erkeklerin sabredemeyecekleri korkunç bir musibet ve fitnedir' dedi"<sup>31</sup>. Başat Müfessir Zemaşerî (ö. 538/1143)<sup>32</sup> ve günümüz müfessiri Elmalılı'nın<sup>33</sup>, bazı dirâyet

<sup>29</sup> Ebû Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'an*, thk., Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, XVI, 334. Taberî, bu husus da ne kadar malumat varsa, hatta kurdun bedeninden düşmesi hususuna varıncaya değin toplayıp eserine derç etmiştir. Bunların çoğunu, kıssanın anlaşılmasına katkı sağlamayacağından ve peygambere isnâd edilmesinin itikadî bağlamda sorun teşkil edeceğinden çalışmamıza katmayacağız. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 335 vd.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 334.

<sup>31</sup> Taberî, *Taribi*, I, 323.

<sup>32</sup> Zemaşerî nebebi, eli ve mal varlığı hakkında kısa net bilgi verip, Eyyûb'un hastalık süresi ilgili muhtelif haberler dışında isrâiliyyât türü malzemelere yer vermez. Bkz. Mamûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *Keşşâf*, Dâru İhyâ't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut 1997, III, 131.

tefsirlerinde geçmesine rağmen, Enbiya sûresi 83-84. ayetlerin tefsir ederken bu rivâyetlere hiç değinmemeleri, bunların isrâiliyyâta dair dolgu malzemesinden öteye gitmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Biz burada Hz. Eyyûb ile ilgili tefsir kültürüne taşınan rivâyetlerin hepsini, çalışmamızın kapsamına dâhil etmeyeceğiz. Zira bu hususta yüklü bir malzeme yığınıyla karşılaşmaktayız. Özetleyecek olursak, hastalığına kadar Eyyûb'un (a.s.) şahsiyeti, İblis'in Hz. Eyyûb'un malı ve vücuduna musallat olması, hastalığının çeşidi, kurtların vücudunu sarması ve mezbele bir yere atılması, Allah'tan afiyet istemesi, iyileştikten sonra hanıma yüz sopa atacağına dair yemin etmesi ve son olarak da mal ve mülkünün geri verilmesi şeklindeki haberler<sup>34</sup> nazar-ı dikkate alındığında, İslâmî kaynaklardaki isrâiliyyâta dair rivâyet hacminin nerelere vardığı açıkça görülür.

### C- İsrâiliyyât Türü Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Burada öncelikli olarak Kur'an'ın açıklanmasında derç edilen rivâyetlerin tefsiri değeri üzerinde mütalaada bulunacağız. Zira Kitab-ı Mukaddes'teki Hz. Eyyûb'a dair haberlerin farklı varyantlar halinde tefsir ve hadis kültürümüze sirayet ettiği malumdur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'an tefsiri hususunda elde mevcut ve mahfuz İslâmî olan rivâyetlerle yetinilmediği için, Tevrat, İncil ve bunlara müteallik yazılan şerhlere müracaat edilmiş; bu tür rivâyetler, gerek şifahî, gerekse yazılı olarak Ehl-i Kitâb bilgisi olarak "isrâiliyyât"<sup>35</sup> ismiyle tefsir sahasına yığılır hale gelmiştir. Nitekim aslı olmayan bu tür hurafeler, İslâm'a ait nice eşsiz güzellikleri gölgelemiştir<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Elmalılı Ahmed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Dağıtım, ys. 1979, V, 3365.

<sup>34</sup> Hz. Eyyûb ile ilgili özellikle tefsir kaynaklarında geçen rivâyetlerin tamamı için bkz. Aydemir, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDV Yay., Ankara 1992, s. 97-112.

<sup>35</sup> İsrâiliyyâtın tanımı, neveleri, bu tür haberlere riayet edip etmemeyi gerektiren durumlar ve bunların naklini yasaklayan veya tecvîz kılan hadisler konusunda bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 29-63.

<sup>36</sup> Aydemir, *a.g.e.*, s. 28. Bu husustaki asılsız pek çok malzeme, dini anlatma ve ihtida vs amaçlarla anlatılmış ve bunlar, din adına bunlar müstakil eserlerde toplanarak derç edilmiştir. Genel de rivâyetlerde Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b Münebbih'ten

Kelâmî/itikâdî bağlamda Eyyûb (a.s.) ile ilgili bu tür rivâyetlerin itikâdî olarak olumsuz sonuçlar doğuracağı zikredilmektedir. Şöyle ki, kelâmcılar, peygamberlerin sıfatlarına altıncı sıfat olarak “vücut sağlığı”nı da eklemişlerdir. Bundan maksat, peygamberlere hastalığın isabet etmeyeceği değil, nefret edilen kusurlardan salim olmalarıdır<sup>37</sup>. Bu hususta Eş'arî kelâmcı Teftazânî (ö.793/1390), peygamberlerin sürekli insanlar arasında bulunması gerektiğinden, insanları tiksindirecek bir durumun onlardan sadır olmayacağını söyler. Zira onlara uymak ve davetlerini dinlemek hususlarında, peygamberlerin nefret ikrah oluşturacak bedenî ve ahlakî kusurlardan uzak olmaları gerekir. Nebilerin, kaba, kötü kalpli, sert yürekli, kibirli, ikiyüzlü, münafık korkak, hasetçi, öfkeli vs olmaları ve yine Cüzzam ve Abras gibi tiksinti oluşturacak hastalıklara yakalanmaları mümkün görülmez<sup>38</sup>. Zira bu tür hususlar insanların kaçmalarına ve uzaklaşmalarına sebep olur. Oysaki insanların nebilere yakın olmaları, ısınmaları ve onları sevmeleri gerekir<sup>39</sup>. Kitab-ı Mukaddes'teki isrâiliyyât malzemelerinden İslâmî kaynaklara nakledilen Hz. Eyyûb'e ait hususlar, ne Kur'an ne de sünnetteki peygamber tasviriyle asla örtüşmez. Ancak Ahd-i Atik'e bakıldığında bırakın peygamberlere, Tanrıya dahi bir takım beşeri zafiyet ve eksiklikler rahatlıkla izafe edilebilmiştir. Oysaki bir peygamberin ismet sıfatına uygun düşmeyen bu tür tasvirler<sup>40</sup>, Kur'an-ı Kerim'in anlattığı Eyyûb'e (a.s.) ait üsluba tamamen zıttır.

Ayette Hz. Eyyûb: “*Şeytan beni yorgunluğa (meşakkat) ve azaba (hastalık) uğrattı*”<sup>41</sup> der. Oysaki Ehl-i Kitâb kaynaklara ve bazı iddialar

---

nakledilmiştir. Bkz. Ahmed Bican Yazıcıoğlu, *Envârul Aştakîn*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1974, s. 119-124.

<sup>37</sup> Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay., İstanbul 1991, s. 20.

<sup>38</sup> Ömer b. Abdillâh Sa'duddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1277/1860, II, 146; ayrıca bkz. Abdül-Vehhâb en-Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, Mektebe-i Dâri't-Türâs, Kahire ts., s. 416.

<sup>39</sup> Bulut, *a.g.e.*, s. 20-21.

<sup>40</sup> Kitâb-ı Mukaddes'te bir peygamberden sâdır olmayacak durum tasvirlerin Hz. Eyyûb'e isnat edildiği rahatlıkla görülür. Şöyle ki, beddua edip lanet okunması (Bab, 3), ıstırap-usanmak (Bab, 3), ümitsizlik sabırsızlık ve acziyet (Bab, 6), yaşama isyan ve sitem dolu sözler (Bab, 7, 21), hastalıktan şikâyet (Bab, 20) ve günahkârlık (Bab, 34). Bkz. Kitab-ı Mukaddes, *Eski Abit*, s. 501-531.

<sup>41</sup> Sâd 38/41.

göre, bu azabın bir ceza olduğu ve dolayısıyla onun günahkâr olduğu söylenir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) bu iddiaları şöyle cevaplandırır: Her azap ceza değildir. Mesela, zulme uğrayan bir insana ceza verildi denmez. Burada Hz. Eyyûb, hastalığı Şeytan'a izafe etmemiş, sadece vesvesesi sebebiyle düştüğü sıkıntıdan bahsetmiştir. Hz. Eyyûb hastalanınca bunu fırsat gören Şeytan, onun halkına ondan uzaklaşmaları için vesveseyle telkinde bulunmuştur. Ayette ise günahkâr olması ve azaba uğramasının aksine; “*Biz onu hakikaten sabırlı bulduk. O ne güzel bir kıldı. Hakikaten daima Allah'a yönelen biriydi*”<sup>42</sup> şeklinde övülmüştür<sup>43</sup>. Eğer ayetteki *nusb* ve *aşâb* ifadeleri<sup>44</sup>, onun günahkâr olduğuna delalet olsa, iki ayet sonra Allah Teâla onu niçin övmüştür? Burada Hz. Eyyûb'un meşakkat ve azabı Şeytân'a isnat etmesi, onun Allah'a karşı edebindeki olgunluğundandır<sup>45</sup>.

Sonuç olarak, Ehl-i Kitâb'a dair bu tür rivâyetleri iyi bir tetkike tabi tutmadan tefsirlere taşıyan nakilciler büyük vebal almışlardır. Sözde Eyyûb'ü (a.s.) sabırlı göstererek halkın gözünde büyötmek iddiasında olanlar, yarasından düşecek kurtları alıp geri koyacak kadar sabırlı ve kurdun bile hukukunu düşünen şekilde onu tasvir etmek suretiyle nice insanları da dinden soğutmuşlardır. Maalesef bu anlatılanları hurafe ve asılsız olduğunu bilmeyenler Allah'ın kelâmını açıklayıcı olarak bunları yayıp durmuşlardır<sup>46</sup>. Yapılacak en önemli şey, kelâmullah ve sünnete uymayan ve bunlarca tasdik edilmeyen isrâiliyyât haberleri titizlikle ayıklayarak tefsir kitaplarından çıkarmaktır. Böylece Kur'ân-ı Kerim'in beyan ettiği peygamber ahvallerini örten küller dağılacak, kıssalarla ilgili ana mesaj ortaya çıkacaktır.

<sup>42</sup> Sâd 38/44.

<sup>43</sup> Fahreddin Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire 1986, s. 97; ayrıca bütün peygamberlerin ismet sıfatına sahip olması ve günahlardan masum olduklarına dair görüşler için bkz. Yakup Yüksel, *Allah'ın Uyardığı Peygamberler*, Rağbet Yay., İstanbul 2016, s. 42-49.

<sup>44</sup> Sâd 38/41.

<sup>45</sup> Peygamberlere isnat edilen günahlar ile ilgili bkz. Durmuş Özbek, *Saduddin Teftazânî ve Nübüvvet Görüşü*, Sebat Ofset, Konya 2002, s. 163.

<sup>46</sup> Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, s. 111.



### III. KUR'ÂN-I KERİM'DE HZ. EYYÛB

Eyyûb'un (a.s.) ismi Kur'ân'da dört ayrı sûrede olmak üzere, toplam sekiz yerde doğrudan; Nisâ ve En'âm sûrelerinde ise sadece nebi ismi şeklinde geçmektedir. Enbiyâ ve Sâd sûrelerinde ise yaşamından konulu olarak haber verilerek Hz. Eyyûb kıssa edilmektedir.

Yüce Allah peş peşe üç ayette<sup>47</sup> tam on üç peygamberden bahseder ve onları kronolojik olarak tarih sırasına göre sıralar. Kur'ân, indiriliş nedenini, bir tarih kaynağı vasfında değil, hidayet ve öğüt kitabı olarak anlatmaktadır. Yine peygamberler, üstünlük ve menkıbelerine göre de Kur'ân'da sıralanmamıştır. Zira Kur'ân, menkıbe ve övgü kitabı değil, öğüt ve ibret kitabıdır. Yüce Allah, mezkûr ayetlerdeki peygamber isimlerini aralarındaki benzerlikten dolayı üç kısımda zikreder.

En'âm 84. ayetteki altı peygamberin ortak özelliği, kendilerine nübüvvet ve risâlet yanında, mülk, imâret ve hüküm verme bahşedilmiş olmasıdır. Baba oğul olan Hz. Dâvûd ve Süleyman zikredildikten sonra Hz. Eyyûb ve Hz. Yûsuf'tan bahsedilmiştir. Eyyûb (a.s.) de ihsan sahibi, büyük ve zengin bir emir idi. Yûsuf (a.s.) ise dilediğini yapabilen hâkim ve büyük bir vezir idi. Fakat bunların ikisi de -refah ve bollukta imtihanla şükrettikleri gibi- sıkıntılarla imtihan edildiler. Benzer şekilde sabretmişlerdir<sup>48</sup>.

İmtihanı hakkında Hz. Eyyûb ile ilgili Kur'ân şöyle der: “*Hani Eyyûb Rabbine: ‘Rabbim başıma bir dert geldi (bu dert beni sarıverdi). Sen merhamet edenlerin en yücesisin’ niyaz etmişti. Biz de onun duasını kabul etmiş, onu yakalandığı dertten (hastalıktan) kurtarmıştık. Biz de katımızdan bir rahmet ve kulluk edenlere bir hatıra olmak üzere ona hem ailesini, hem de kaybettiıklarını misliyle verdik*”<sup>49</sup> Tefsirlere göre İbn Ebî Hatim'den (ö. 327/939) nakille Eyyûb (a.s.) şöyle dermiş: Rabbim bana mal ve çocuk verdin, yanışımdan dolayı şimdiye değin şikâyet için kimse kapıma dikilmedi. Bunu sen biliyorsun. Yine kendim için yatak hazırlandığında, yatağı terk eder;

<sup>47</sup> En'âm 6/84-86.

<sup>48</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrül-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrût ts., VII, 587.

<sup>49</sup> Enbiyâ 21/83-84.

nefsemi; ‘ey nefis şüphesiz ben yatakta yatmak için yaratılmadım’ derdim<sup>50</sup>.

Hz. Eyyûb’un hastalığına dair bu rivâyeti, Vehb b. Münebbih<sup>51</sup> uzun uzadıya anlatır. İbn Cerîr ve İbn Ebî Hatim ve daha sonraki müfessirler de bu geleneği devam ettirmişlerdir. Ancak İbn Kesîr, uzun ve gereksiz tavsif ettiği bu kıssayı terk eder ve rivâyetinin garip olduğunu söyler<sup>52</sup>.

Hz. Eyyûb (a.s.)’ün “...*bana dert geldi...*” beyanıyla musibetin mahiyetinin Şeytan’ın musallat olmasından kaynaklanan hastalık olduğunu başka bir ayetten anlıyoruz. Zira ayet şöyledir: “*Ey Peygamber! Kulumuz Eyyûb’ü da hatırla (sende onun gibi sabırlı ol). Hani Rabbine şöyle demişti: ‘Rabbim bana Şeytan musallat oldu, onunla bir hastalığa yakalandım, halsiz-mecalsiz kaldım’*”<sup>53</sup>. Taberî, bunun (derdin) Allah’ın verdiği belâyâ duçar ve bu konuda imtihana maruz kalmak olduğunu söyler<sup>54</sup>. Bu hastalığın kadar sürdüğü konusunda ihtilaflar vardır<sup>55</sup>. Şöyle hastalığın üç sene, yedi sene birkaç ay ve on sekiz sene sürdüğüne dair rivâyetler vardır<sup>56</sup>. Hasan el-Basrî, ve Katade, Eyyûb’un (a.s.) yedi sene birkaç ay İsrailoğulları mezbeleliğine atılarak musibete duçar kaldığını söylemişlerdir<sup>57</sup>. Orada bedeni üzerine haşarat dolaşmış. Sonra Allah Teâla ondan bu musibeti kaldırarak ecrini çoğaltmış ve onun için güzel

<sup>50</sup> Muhamed b. İdris, İbn Ebî Hâtim, *Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nizâr, Riyad 1997, VIII, 2459; İbn Kesîr, *Tefsiri*, V, 359-360.

<sup>51</sup> Vehb. b. Münebbih için hakkında kezzâb vasfının denmesi ağır bir durum olsa da İsrâîlî rivâyetlerin büyük bir kısmının, onun vasıtasıyla İslâm’a, özellikle de tefsir kültürüne girdiği rahatlıkla söylenebilir. Bkz. Aydemir, *Tefsirde İsrailîyyat*, s. 100.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri*, V, 360.

<sup>53</sup> Sâd 38/41.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi’l-Beyân*, XVI, 333.

<sup>55</sup> Mücâhid’e göre, Hz. Eyyûb’un yakalandığı illet, çiçek hastalığıdır. Bkz. İbn Kesir, *Bidâye*, I, 508; ancak bunun uyuz ve cüzzam olduğu söylene de bu rivâyetlerin hiçbirine itibar edilmez ve doğru da değildir. Burada asıl olan sabırla Allah’a sığınmak suretiyle şifa aramaktır. Bkz. Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiri Merağî* Mısır 1974, XXIII, 124-25.

<sup>56</sup> Tabbâre, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>57</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri*, V, 360.

bir övgüde bulunmuştur. Süddi ise Eyyûb'ün bu durumu şöyle anlatır: Etlerinin dökülmeye başladı, sinir ve kemiklerinin dışında başka bir şey kalmadı. Böylece karısı onun bütün işlerini görüyor ve bulunduğu yere azığını getiriyordu. Ağrı sızısı artınca karısı ona: 'Ey Eyyûb, Rabbine dua et de senden bu belayı gidersin derdi'. Eyyûb da: 'yetmiş sene sağlıklı olarak yaşadım. Allah için yedi sene yaşamam çok mudur?' şeklinde cevap vermişti<sup>58</sup>.

Hız. Eyyûb'ün hastalığı ve sonrası hakkındaki rivâyetlerde; yaralarının kurtlanması ve adeta fokur fokur kaynaması, bu halde iken Eyyûb (a.s.), yaralarından düşen kurtları geri koyarak; 'ye bunlardan senin nasibin var!' demesi<sup>59</sup>, onun yaralarından kurtların dökülmesi sonrasında ortalığı bir koku sarınca şehir halkının kendisini şehirden uzaklaştırıp bir mezbeleliğe bırakması ve yanında eşinden başka kimse kalmayıp yılarca burada kalması uzun uzadıya anlatılmaktadır<sup>60</sup>. Oysaki Allah'ın masum elçileri maddi ve manevi bakımdan temiz insanlardır. Vazifeleri gereği toplumun içinde yaşarlar. Hiçbir peygamber insanları nefrete düşürecek, şehirden sürülüp uzağa atılacak düzeyde hasta olamaz. Bu tür haberler,

<sup>58</sup> Bkz. İbn Kesîr *Bidaye*, I, 509; Bu konuda İbn Kesîr'de farklı görüşler vardır. Şöyle ki, Eyyûb'ün karısı, ücret karşılığı insanlara iş görüyordu. Kazandıklarını da Eyyûb'a getirip onu doyuruyordu. Rivâyete göre İblis, Hz. Eyyûb'un Filistin'den dostu olan iki kişiye gitti. Onlara: 'Kardeşiniz Eyyûb'a şöyle bir belâ isabet etti. Ona gidin, onu ziyaret edin ve bir miktar ülkenizin içkisinden yanınıza alın. Eğer bundan içerse iyileşir' dedi. Eyyûb'ün iki arkadaşı da ona geldiler. Arkadaşları ona baktıklarında ağladılar. Hz. Eyyûb onlara; 'siz kimsiniz?' dedi. Onlar da filan falanız dediler. Bunun üzerine onlara merhaba dedi ve: 'Beni musibet anında terk etmeyene' merhaba diye ekledi. Onlar: 'Ey Eyyûb, belki sen bir şey gizledin ve gizlediğinin dışında gizlediğin bir şeyi izhar etin de, bundan dolayı Allah seni bu musibete duçar kıldı dediler. Hz. Eyyûb başını göğe kaldırdı ve şöyle dedi: O biliyor ki ben bir şeyi saklayıp onun dışında bir şeyi izhar edemedim. Lakin Rabbinim, ben sabredecek miyim, yoksa feryat mı edeceğim buna bakmak için beni bu bela (imtihan)'a tâbi kıldı. Onlar kendisine; 'Eyyûb bizim içimizden iç. Eğer içersen iyileşeceksin' dediler. Oda: 'Bunu size habis Şeytan mı emretti?' dedi. Kızarak sözünüz, yiyeceğiniz ve içeceğiniz haram üzeredir dedi. Bunun üzerine yanından kalkıp gittiler. Bunlar için bkz. İbn Kesîr, *Tefsiri*, V, 360-361.

<sup>59</sup> Taberî, *Tefsiri*, XVI, 353, 359. Muhammed b. Abdilkerim İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru Beyrût, Beyrût, ts., I, 129; Şihâbudin Seyyid Mahmûd el-Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, İhyau Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut ts., XVII, 80.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 339; Fahreddin er-Râzi, *Mejâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981, XXII, 205; *el-Kâmil fi't-Târih*, I, 129.

caiz olmayıp yalan olan isrâiliyyât türündendir. Bunları doğrulayacak elimizde hiçbir sağlam senet de yoktur<sup>61</sup>. İçerik olarak da bakıldığında, nefret uyandıracak bu tür hastalıklar ve peygamberlik taban tabana zıttır.

Yine şöyle rivâyet edilir: Hastalık kendilerine bulaşır endişesiyle Hz. Eyyûb'un karısına, hizmetçilik yaptırmıyor ve onu aralarına katmıyorlardı. Hanımı da parasızlık endişesinden dolayı kendi saç örgülerinden birini keserek, bir şeyler satın almak için eşraftan birinin kızına sattı. Aldığı şeyleri Hz. Eyyûb'e götürdü. O da; 'bunları nereden buldun?' şeklinde sorunca karısı da; 'hizmetçilik yaparak kazandığını' dedi. Ertesi gün, yine kendisine iş verecek kimse bulamadı. Bu kez saçının diğer örgüsünü sattı. Hz. Eyyûb, bunları nereden bulunduğunu tekrar sordu. Bu sefer hanımı söylemeyince o da yiyecekleri nereden bulup getirdiğini söylemedikçe hiçbir şey yemeyeceğine dair yemin etti. Bunun üzerine karısı başını açtı. Saçlarının kesilmiş olduğunu görünce, Mevla'ya şöyle bir yakarıшта bulundu: 'Rabbim! Bu dert bana dokundu. Sen merhametlilerin en merhametlisin'<sup>62</sup>.

Ayetlerin tefsirine gelince, Maturîdî (ö. 333/944) "*Eyyûb, dert eza geldi dedi*"<sup>63</sup> ve "*Şeytan bana dert azap verdi*"<sup>64</sup> ayetlerinin anlam olarak birbirini tamamladığını söyler. O, isrâiliyyât türü haberlere girmeden ayet etrafında özet yorum yapar. Şöyle ki Allah, Süleyman (a.s.)'ı şeytanlar üzerine musallat kıldı ve onun emrine verdi. Bu kıssada ise Hz. Süleyman'ın aksî olarak bu sefer Şeytanı Hz. Eyyûb'e musallat kıldı. Nitekim ayette bu husus, "...*muhakkak ki Şeytan bana yorgunluk ve azap verdi* / *عذاب بنصب و عذاب*" (Sâd 38/41) şeklinde belirtilmiştir. Geçmişte Allah'a karşı yüz çevirme durumu olmadığı gibi, kendine müstahak görülen durumdan ötürü de isyan etmemiştir. Aslında Allah, ona selamet, rahmet ve nimet veriyordu. Dilediğine dilediğini vermesi; dilediğini mahrum bırakması Onun şanının özelliğidir. Ayetin sonunda da belirtildiği gibi, durumu aksine çevirerek belayı ondan kaldırılması,

<sup>61</sup> Alûsî, *Râhu'l-Meâni*, XXIII, 208; Merağî, *Tefsiri*, XVII, 61; Mehmed Vehbî Efendi, *Hülâsati'l-Beyân*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1968, I, 3469.

<sup>62</sup> İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 509.

<sup>63</sup> Enbiyâ 21/83.

<sup>64</sup> Sâd 38/41.

kendisine verilen bir rahmet idi. Eğer farklı bir durum olsaydı, ayette rahmet zikredilmezdi. Bu husus aynı zamanda Mu'tezile mezhebine cevap mahiyeti taşır<sup>65</sup>. Şöyle ki onlara göre aslah (uygun) olanı yaratmak Allah üzerine vaciptir. Ancak ayette Hz. Eyyûb'e isabet eden bela Şeytan'a izafe edilmiştir. Bu durum ise "مسنى الشيطان" şeklinde ayette belirtilmiştir. Onlara göre bu musibet aslah olan bir durum olsaydı, Allah bunu Şeytan'a izafe etmezdi. Zira bu husus, onların vardıkları görüşe delil olmaz. Ayette Hz. Eyyûb, zimmî dua olarak merhamet ve afiyet istemektedir. Sonraki ayette de halden kurtulduğu belirtilmektedir. Böylece Allah (c.c.), duanın çıkış yolu olduğunu kıssada göstermiştir<sup>66</sup>. Aynı şekilde ayette, fiili dua bağlamında bu hastalığın tedavisinin nasıl olacağı da "Ayağımı yere vur. İşte yıkılacak ve içilecek soğuk su bu"<sup>67</sup> ayetiyle kendisine anlatılmıştır. Bu konuyu bir sonraki bölümde "tedavi olmak" başlığı altında etraflıca ele alacağız.

Hız. Eyyûb'ün hastalık ve sıkıntılarla imtihandan sonra duasının kabul edilmesi, başına gelen zararın giderilmesi ve malının mülkünün kendine iadesi şöyle anlatılır: "Biz de katımızdan bir rahmet ve kulluk edenlere bir hatıra olmak üzere ona hem ailesini, hem de kaybettiklerini misliyle verdik"<sup>68</sup> ve "Katımızdan bir lütuf olmak üzere Eyyûb'e ailesini, mal ve evlatlarını misliyle verdik ve bu akıl sahipleri için bir öğüttür"<sup>69</sup>. Ayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Eyyûb, hem maddî hem de manevî olarak zarara uğramıştır. İhtimal olunur ki, düzenli olan işleri bozulmuş, çocukları ve hizmetçileri üzerindeki otoritesi zayıflamış ve sonunda başını alıp bir tarafa çekilmiştir. Vakti saati gelip çilesi tamamlanınca, Allah kendisine malını, mülkünü, çocuk ve hizmetçilerini iade etmiş ve düzenini tekrar kurmuştur. Nitekim tamamen elden çıkmış ve telef olmuş şeylerin Allah

<sup>65</sup> Mu'tezile burada hastalığın Şeytan'a nispet edilmesi açısından kıssanın bu yönüyle anlaşılmasını ta'n eder. Zira Ali Cübbâi (ö.303/915), hastalığın Şeytanın fiili olduğunu söylemenin cehalet olduğunu söyler. Hastalığın bedenlerden kaynaklı bir durum olduğunu belirtir. Bunun Allah'ın musallat kılması olarak Şeytan'a izafe edilmesine karşı çıkar. Bu görüşlerin hepsi için bkz. Râzî, *Tefsiri*, XXII, 208-209.

<sup>66</sup> Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmet Vanhoğlu, Mizan Yay, İstanbul 2007, IX, 311-312.

<sup>67</sup> Sâd 38/42.

<sup>68</sup> Enbiyâ 21/84

<sup>69</sup> Sâd 38/43.

tarafından kendine iade edilmesi kadar tabii bir şey olamaz. Allah (c.c.) mahvolmuş ve ölmüş olan bu şeyleri diriltmiştir ya da normal yollarla Hz. Eyyûb'a geri kazandırmıştır. Başka bir görüşe göre de bunların ecir ve sevabını ona kıyamette verecektir<sup>70</sup>. Ayrıca Hıns-i Eyyûb hususunda onun yemin keffâretinde hanımına karşı şefkat göstermesinin istenmesi, bunun da insanlığa bir örnek olması Kur'ân'ın kıssa hikmetlerinden biridir<sup>71</sup>.

Sonuç olarak, Enbiyâ sûresi 84. ayette geçen “*kulluk edenlere hatıra olmak üzere*” beyanda olduğu üzere Hz. Eyyûb'un sınanması insanlık için önemli bir örnek teşkil eder. Bu örneklikle onun yükseldiği sabır ufku, edep ve hayırla sonlanan akıbetlerin zirvesidir. Ayrıca burada kulluk edenlerin her an imtihan olduklarına dair ince bir telmih vardır<sup>72</sup>. Kullukta muvaffakiyet ve ahirette mükâfat dünya meşakkatlerinde sabırlı olmayı gerektirir. Nitekim Hz. Eyyûb kıssası örneğinde olduğu gibi güzel bir sabırla Allah'a sığınma, kişiyi akıbet olarak esenlik ve felaha götürecektir.

#### IV. EYYÛB KISSASININ DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Kur'ân'da kıssaların varlık sebepleri<sup>73</sup> tefsir usûl kitaplarında zikredilmektedir. Bunlardan biri Hz. Peygamber ve imanları nedeniyle yurtlarından çıkartılan, her türlü sıkıntı ve baskıya maruz kalan Mü'minleri teselli etmektir<sup>74</sup>. Bu kıssada Allah, Hz. Peygamber üzerinden tüm insanlığa Eyyûb'un (a.s.) sabrını somut örneklerle öğüt vererek

<sup>70</sup> İbn Kesir, *Tefsiri*, V, 362-363; Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, XVII, 81.

<sup>71</sup> Ayette şöyle buyrulur: “*Ey Eyyûb! Şimdi sen eline bir demet ekin sapı al, onunla (eşine) vur, böylece yeminini bozmuş olursun. Gerçek şu ki, biz Eyyûb'u sabırlı bulduk. O, ne güzel kuldur. O, daima Allah'a yönelirdi*” (Sâd 38/44).

<sup>72</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, B. Karlığa, İ.H. Şengüler, Beyan Yay., İstanbul ts., X, 162-163.

<sup>73</sup> Kıssaların gayeleri başlıklar halinde şöyle sıralanabilir: 1. Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek. 2. Hz. Peygamber'i ve Müminleri teselli etmek. 3. Muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak. 4. İslâm'ın evrenselliğini ortaya koymak 5. Bütün peygamberlerin ortak yönlerinin İslâm'a çağırın tevhid eri olması. (Bu son madde bizim kendi ilavemizdir). Diğerleri için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yay. İstanbul 2015, s. 211-213.

<sup>74</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s. 73-78.

onların kıssadan hisseler alınmasına olanak tanımıştır. Tüm kıssaların özellikle Eyyûb kıssasının Hz. Peygamber'in hayatıyla çok yakın alakası vardır. Dolayısıyla Hızır-Musa kıssası dâhil olmak üzere hepsi Hz. Peygamberin hayatıyla müşterektir.

Ayetlerde Eyyûb, malı, mülkü, ailesi ve çocukları, hatta sağlığı elinden alınmasına rağmen imtihanlara sabreden, Rabbine bağlılığını asla kaybetmeyen örnek bir insan olarak anlatılır. İlk ayetler nazil olduğunda Hatice validemiz ve Ebû Tâlib vefat etmişti. Bunlar, Resûlullah'ın en büyük destekçileri idiler. Hz. Hatice en zor zamanlarında dert ortağı olduğu gibi aynı zamanda onun çocuklarının annesi idi. Hanımını ve amcasını kaybetmek elbette Hz. Peygamber'e ağır gelmişti. Bu esnada Eyyûb (a.s.) ile ilgili ayetler inerek, ona Eyyûb gibi sabretmesi anlatılmış ve hüznü için teselli edilmişti<sup>75</sup>. Nitekim ilk ayetlerin indiği zaman ve Eyyûb kıssası sabır noktasında benzeşmektedir.

Eyyûb kıssası, kıssadan hisse olarak bize üç şeyi öğretmektedir. Bunlar başlık olarak: Allah'a sabırla sığınmak, tedavi olmak ve eşlere iyi davranmak şeklinde sıralanabilir. Şimdi bunları ayet ve rivayetler ışığında açıklamaya çalışalım.

#### **A- Allah'a Sığınmak ve Sabır**

Eyyûb kıssasında, bela ve musibetlere varıncaya kadar, Allah'ın güzel esmâsına sarılarak tazarru ve Allah'a huşu ile sığınmanın güzel örneğini vardır. Bu durumda Eyyûb Peygamber üzerinden Allah'a iman ve kullukta sabır örneğini görmekteyiz.

İbn Kesir, Sâd sûresinde belirtilen Hz. Eyyûb'ün düştüğü sıkıntıyı şöyle anlatır: Eyyûb (a.s.), hastalık ve imtihan öncesinde bolca dünya malına ve çocuklara sahipti. Allah Teâla, Eyyûb Peygamberi mal ve çocuklarına gelen zararın yanında onu bedeniyle de imtihan etmiş vücudunda kalbi dışında iğne ucu kadar yara olmayan yeri kalmamıştı. Hastalığı için yardım isteyeceği hiçbir kimsesi yoktu. Ancak imanı sebebiyle hanımını onu seviyordu. Ücretle hizmet ederek Hz. Eyyûb'ü doyuruyordu. Böylece rivâyetlerde en uzun vakti belirtildiği üzere Hz. Eyyûb'e on sekiz sene hizmet etmiştir. Bir mezbeleliğe atılmasına rağmen

---

<sup>75</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, V, 518.

hanımı akşam sabah hizmet ederek yanından hiç ayrılmamıştır. Hz. Eyyûb'un hastalık hali şiddetlenince, nihayet onun hakkında mukadder süre tamamlanınca Allah'a tazarru da bulunmuş: “*Bu dert beni sarıverdi. Sen merhametlilerin en merhametlisin*”<sup>76</sup> şeklinde dua etmiştir. “*Rabbim doğrusu şeytan bana yorgunluk ve azap verdi*”<sup>77</sup> ayetinde, Hz. Eyyûb'un kastettiği yorgunluğun, bedenindeki hastalık; azabın da malı ve çocuklarına gelen zeval olduğu tefsirlerde belirtilmektedir<sup>78</sup>.

Sabrı ve her halde şükrederek Allah'a (c.c.) sığınması hadislerde şöyle anlatılır: Eyyûb'un birisi buğday, diğeri arpa olan iki ambarı vardı. Allah Teâla iki bulut gönderdi. Bunlardan birisi buğday deposunun üzerine gelince depoya dolup taşınca kadar altın boşalttı. Diğeri de taşınca kadar arpa ambarına altın boşalttı. Ebû Hureyre'nin rivayetine göre de Allah resulü şöyle buyurmuştur: Eyyûb (a.s.) çıplak olarak yıkandığı zaman üzerine altın çekirgeler boşalmaya başladı. O, bunlardan elbisesi içine doldurmaya başladı ve Rabbi kendisine: ‘Ey Eyyûb şu gördüklerinden seni müstağni kılmadım mı?’ Diye nida eyledi. O da: ‘Evet müstağni kıydın Rabbim. Fakat senin bereketinden asla müstağni değilim’, şeklinde Allah'a cevap verdi<sup>79</sup>.

Sonuç olarak “*Katımızdan bir rahmet ve akıl sahipleri için bir de öğüt olmak üzere ona, ailesini ve onlarla birlikte olanların bir mislisini lütfettik*” (Sâd 38/43) ayetinde ve hadislerde belirtilen lütuf, sabrı karşılığında kat kat Hz. Eyyûb ve ehline verilen mükâfattır. Zira bizzat onları diriltmiş ve onların bir misliyle artırmıştır. Tefsir olarak burada Allah (c.c.) şöyle buyurur: Sabrı, sebâtu ve tevazu ile boyun eğmesi karşılığında ona katımızdan bir rahmet; sabrın akıbetinin de ferahlık ve darlıktan çıkış

<sup>76</sup> Enbiyâ 21/83.

<sup>77</sup> Sâd 38/41.

<sup>78</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri*, VII, 74.

<sup>79</sup> Birinci rivâyetin kıssayla bütünlüğü için bkz. Ahmed b. Abdullah el-Isbehânî Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Matbaatü's-Sa'ade, Kahire 1974, III, 375. İkinci hadisi de Abdurrezzâk tarikiyle sadece Buharî tahrîç etmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsiri*, VII, 75; ikinci rivâyetin diğeri varyantları için bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 511-513.



olduğunu bilsinler; yine akıl sahiplerine öğüt olsun diye, ailesini ve yanında bulunanların mislini ona lütfettik<sup>80</sup>.

Böylece Yunûs peygamberde olduğu gibi, Eyyûb (a.s.) kıssasında, peygamberlerin bile darlık sınavlarından geçirildikleri; onların da beşer oldukları; başkalarının hastalıklarını iyileştirmeleri söz konusu olmadığı gibi, kendi sağlıkları için Allah'a dua etmekle mükellef oldukları anlatılmıştır. Buradan hareketle Kur'an'da vurgulanmak istenen ilk hakikat, bütün Peygamberlerin tevhide çağırarakla sorumlu olmalarıdır. İmandan sonra imtihan süresi uzasa da sabırla niyazda bulunarak asla ümidin kaybedilmemesi ve her konuda yalnız Allah'a sığınılması, peygamberler üzerinden insanlığa öğretilmiştir<sup>81</sup>. İnsanoğlu hangi mertebeye ulaşırsa ulaşınsın hastalık sıkıntılardan hâli olamayacaktır. Dolayısıyla inananların en bariz vasfı sabır olduğundan zorluklarla karşılaştığında sığınacağı yegâne varlık Mevlâ'dır.

### B- Tedavi Olmak

Kıssanın Hz. Eyyûb üzerinden bizlere öğrettiği şey, Allah'ın nebisine bildirdiği üzere tedavinin vacip olmasıdır. Zira ayette; “*Rabbim başıma bir dert geldi (bu dert beni sarverdi). Sen merhamet edenlerin en yücesisin' niyazını etmişti. Biz de onun duasını kabul etmiş, onu yakalandığı dertten (hastalıktan) kurtarmıştık...*”<sup>82</sup>, beyanıyla Cenâb-ı Hâk, Hz. Eyyûb'ün duasını kabul etmiş ve göstermiştir. Zira “*Ayağımı yere vur. İşte yıkanılacak ve içilecek soğuk su bu*”<sup>83</sup> ayetteki emirle, merhametlilerin en merhametlisi, fiilî dua olan tedavi yöntemini göstererek duasına icabet etmiştir. Hz. Eyyûb, yattığı yerden doğrularak ayağıyla yere vurunca Allah (c.c.) oradan bir kaynak fışkırttı. Bununla bedenindeki hastalıkları tamamen iyileşti. Sonra başka bir yere ayağını tekrar vurmasını emretti. Oradan da başka bir kaynak fışkırttı. Buradan da içmesini emretti. Böylece içindeki zorluklara teslim olma kaygısı ve gönlündeki kasvet de giderilmiş; zâhir ve bâtın olarak tam bir afiyete kavuşmuştu<sup>84</sup>. Kanımızca ayette zikredilen

<sup>80</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri*, VII, 75.

<sup>81</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 299; yine krş. Mevdûdî, *a.g.e.*, V, 76.

<sup>82</sup> Enbiyâ 21/83-84)

<sup>83</sup> Sâd 38/42.

<sup>84</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri*, VII, 74-75.

bu hususla; Hz. Eyyûb'un geçirdiği hummalı rahatsızlık sonucu meydana gelen vücut ısısının soğuk suyla düşürülmesi ve normal bir vücut ısısına sahip olması kastedilmektedir.

Enes b. Malik'ten rivâyet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurdu: A Eyyûb (a.s.), on sekiz yıl musibet içinde kaldı. Yakın ve uzağındakiler onu reddetti. Ancak onun en yakın kardeşlerinden iki kişi vardı ki, onlar sabah akşam ona gelir giderlerdi. Onlardan birisi diğerine, 'Allah'a yemin olsun ki Eyyûb âlemlerden hiç kimsenin işlemediği bir günahı işlemiştir'. Diğer de: 'bu günah nedir deyince, on sekiz seneden beri Allah merhamet edip bulunduğu durumdan onu kurtarmıştır' (daha ne olsun dedi). Hz Eyyûb de: 'Ancak Allah biliyor ki ben çekişmeleri sırasında iki kişiye uğradım ve döndüğümde Allah'ı zikrederken haksızlığa düşebilecekleri korkusuyla onların yerine kefarete verirdim' derdi. Râvi devamında şöyle der: Hz. Eyyûb def-i hâcet işini bitirdiğinde karısı onun elinden tutar, eski yerine getirmeye yardım ederdi. Bir gün def-i hacetten sonra eşini çağırarak gecikti. O esnada Allah, Hz. Eyyûb'e: 'Ayağını yere vur işte yıkılacak, işte içilecek soğuk su bu' dedi. Hanımının da yanına gelmekte gecikmesini istedi. Hanımı onu beklemeye başladı. Hastalıkların giderildiği bir kişinin karşısında durduğunu görünce hanımı ona: 'Allah seni mübarek kılsın, şu musibete duçar kalmış Allah'ın peygamberini gördün mü? Sıhhatli haline senin kadar benzeyen başka birisini görmedim' dedi. Hz. Eyyûb de: 'İşte gördüğün benim!' diyerek bizzat kendisi olduğunu beyan etti<sup>85</sup>.

Hz. Eyyûb'ü rahatsızlığının anlatımında, onun şiddetli bir hastalığa yakalandıktan sonra cesedinin koktuğu, bedeninden kurtların çıktığı ve nihayet insanların ondan nefret ettiği ve şehirden uzaklaştırıldığı kabilinden anlatılan rivâyetler, isrâiliyyât türü uydurma şeylerdir. Bunların

<sup>85</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 2459-2460; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 374-375; İbn Kesîr, *Tefsiri*, VII, 75. Bu durumu İbn Abbas'tan farklı ilaveyle anlatmıştır. Allah duçar kıldığı belânın sonunda Eyyûb'e cennet giysilerinden bir hülle giydirdi. O da uzaklaşıp bir köşeye oturdu. Karısı geldiğinde onu tanımadı ve: 'Ey Allahın kulu şuracıkta belaya duçar kalmış kişi nereye gitti? Herhalde köpekler kurtlar onu götürmüş olsalar gerek' dedi. Eyyûb de: 'Yazık sana! Ben, Eyyûb'üm ve Allah, sağlığımı bana geri verdi' dedi. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsiri*, V, 362.

gerçekle hiçbir ilgisi yoktur<sup>86</sup>. Çünkü bunlar ilgili ayetlerin manasına ve Kur'ân'ın kıssa anlatım üslûbuna terstir. Zira ona rahatsızlık geldiğinde Rabbine dua ettiği, Rabbinin de onu iyileştirdiği Kur'ân'da anlatılmaktadır. Peygamberler de insandır ve hasta olurlar. Ancak hastalıkları insanları kendisinden uzaklaştıracak ve nefrete dönüştürecek derecede olmaz. Çünkü Peygamberler, evsaflarında beşerî eksikliklerden beri ve insan-ı kemâl ile muttasıflardır<sup>87</sup>.

Ayetlerden<sup>88</sup> hareketle, sağlık konusunda Allah'a yalvarmanın yöntemini ve tıp ilminin kaynağının da ilahî rahmetin bir tecellisi olduğunu bilmek gerekir. Zira Allahın merhameti olmazsa şifa da olmayacaktı. Tıbbın arzuladığı son nokta şifa da Allah'ın merhameti olarak gerçekleşmektedir. Bu meyanda hastalık ve mikroplar tabiat (sünnetullah); şifa da ilahî merhamet gereğidir<sup>89</sup>. Kıssada Hz. Eyyûb'un yalvarış şekli, mikroba ilaç bulmak ve bu alandaki öğretiyi edinme çabasının kulluk ödevi olduğunu göstermektedir. Bu aşamaların da fiilî dua bağlamında Cenab-ı Hakk'ın rahmetinde saklı olduğunu bilinmelidir. Nitekim ayetin sonunda, "...sen merhametlilerin en yücesisin/نت أرحم الراحمين", şeklindeki beyanla bu husus teyit edilmektedir.<sup>90</sup>

### C- Eşlere İyi Davranmak

Hz. Eyyûb kıssasının vermiş olduğu mesajlardan birisi de eşe karşı iyi davranmanın önemidir. Eyyûb (a.s.) sıhhat ve zenginlik halinde hanımına iyi davranıyordu. Eşi de zor zamanlarda ona iyilikte bulunuyordu. Ancak hatasından dolayı eşine yüz değnek vuracağına dair

<sup>86</sup> Bulut, *a.g.e.*, s. 21. Burada Allah'ın seçkin kulu ve nebisi olan bu yakıştırmalar yapmak, bunları din diye anlatmak, kitaplara aktarmak günahdır. Bunlarla dine ısındırma olmaz. Temizliğe ve sağlığa önem veren kimse bunları dinleyince nefret edebilir. Hatta dinden, peygamberlerden soğuyabilir. Dolayısıyla bu haberlerin hepsi maksatlı olup tahrif özelliği taşımaktadır. Yüce İslâm'ın en bariz özelliği temizlik ve sıhhati korumaktır. Burada verilmek istenen ana mesaj, hastalanınca tedavi olmak ve sabırla sonuca ulaşmada gösterilmesi gereken gayrettir. Aydemir, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>87</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 208.

<sup>88</sup> Bkz. Enbiyâ 21/ 83, Sâd 38/42.

<sup>89</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2003, Tefsiri, XII, s. 500.

<sup>90</sup> Enbiyâ 21/83.

yemin etmiş, Cenâb-ı Hak da Hz. Eyyûb'e vefa olarak yeminin kefaretinin hafifletilmesini emretmiştir. Böylece Allah (c.c.), eşlere iyi davranmanın, vefaya karşı ihsanda bulunmanın örneğini Hz. Eyyûb üzerinden tüm insanlığa öğretmiştir.

Rivâyetlere göre Hz. Eyyûb, yatağında hasta iken hanımına yüz sopa vuracağına dair yemin etmişti. Sopyla dövmeyle ilgili sebep rivâyetlerde farklı şekillerde anlatılmaktadır<sup>91</sup>. Bu durumun sebepleri konusunda ihtilaflar olsa da Maturîdî, Hz. Eyyûb'ün hangi sebeplerden dolayı hanımı dövmeye yemin ettiğini hakkında malumatının olmadığını ve böyle bir bilginin gereksiz olduğunu söyler. Ayetteki haberle bilinen ise Hz. Eyyûb için yemin edilen bir durumun ortaya çıkması, Allah'ın bu dövmeye dair yemini yerine getirmesini kendisini emretmesidir. Muhtemelen Eyyûb'ün burada kızması ve yemin etmesi, kendi nefsi için değil, bilakis Allah içindir. Çünkü Peygamberlerden kendi nefislerinden dolayı gazap sadır olmaz. Ancak kızılması gereken kimse (ler) için onlardan böyle durum sadır olabilir<sup>92</sup>.

Bu konuda Allah Eyyûb peygambere şöyle buyurur: “*Eline bir demet sap al da onunla vur ve yeminini bozma. Biz onu gerçekten sabırlı bulmuştuk. Ne iyi bir kuldu. Mubakkak ki o, Allah'a yönelirdi*”<sup>93</sup>. Allah bu ayetle Hz. Eyyûb'e, ‘*Eline bir demet sap al da onunla vur ve yeminini bozma*’ diyerek haber vermesi şöyle izah edilir: Hz. Eyyûb, bir işten dolayı hanımına öfkelenmiş

<sup>91</sup> 1-İbn Abbas'tan rivâyetle, Şeytan iyi bir surette Eyyûb'ün karısıyla karşılaştı. Ona Eyyûb'ü tedavi edeceğini ve bir karşılık beklemediğini söyledi. Karısı da bunu Eyyûb'e anlatınca, o da Şeytan olduğunu anladı ve bu Şeytana yazık olsun diyerek karısına vurmak konusunda yemin etti. 2-Said İbn Müseyyeb'ten rivâyetle, Ona daha önce getirdiği ekmeğlerden daha fazla ekmeğ getirince ona vuracağına dair yemin etti. 3-Yahya b. Selâm ve diğerlerinden rivâyetle Şeytan karısına iğvâ verdi. Şöyle ki, kendine yakınlaşması konusunda bir kuzuyu kurban kesmesi ve böylece iyileşeceğini Eyyûb'e zikretti. Bunun üzerine Eyyûb de ona yüz sopa vuracağına dair yemin etti. 4-Denildiğine göre Eyyûb'ün karısı ona yiyecek götürmek için bir şey bulamayınca, saç örgülerinden sattığında, ayağa kalkınca ona vuracağına dair yemin etti. Sonra Allah ona, hastalığına şifa bulunca bir demet sap almasını, bunları yüze tamamlayıp ona vurmasını emretti. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006, XVIII, 217-218.

<sup>92</sup> Maturîdî, *Te'vilât*, XII, 263-264.

<sup>93</sup> Sâd 38/44.

ve kızmıştı. Rivâyete göre eşi onu doyurmak için saçının bir örgüsünü satmış ve Eyyûb'e yiyecek yedirmişti. Bundan dolayı Eyyûb de hanımını kınamış, Allah kendisine şifa verirse hanımına yüz değnek vuracağına yemin etmişti. Hz. Eyyûb şifa bulduktan sonra en güzel şekilde kendisine husn-i muamelede bulunan eşinin yaptıklarının karşılığı yüz değnek olmaması abes bir durumdu. Zira Allah Teâla, Hz. Eyyûb'e vahyederek eline bir demet sap almasını, bu demet içinde yüz sap bulunmasını ve bu demetle hanımına bir kerede vurmasını emretmiştir<sup>94</sup>. Böylece Hz. Eyyûb yemin akdine uymuş olacak ve bu şekilde yemininden dönen (hânis) olmayacaktı<sup>95</sup>. İşte bu husus, Allah'tan korkan ve O'na dönen için bir ferahlık ve çıkış yolu olmuştur. Böylece Allah Teâla: “*Biş onu gerçekten sabırlı bulduk, ne iyi bir kuldu. Muhakkak ki o Allah'a yönelirdi*” buyurarak Hz. Eyyûb'ü iyi bir kul olması ve Allah'a her durumda dönüp yönelmesi ile övmüştür. Bunu teyit mahiyetinde başka bir ayette; “*Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder ve ona beklemediği yerden rızık verir*” (Talak 65/2, 3) buyrulur<sup>96</sup>. Fakihlerden çoğu, yemin ve benzeri meselelerde bu ayeti kerimeyi delil getirerek, yemin keffâreti hususunda hüküm getirmişlerdir. Bazı fıkıhçılar da bu işi daha da genişleterek “yeminlerden kurtulmak için hileler” bölümünü fıkıh kitaplarında işlemişlerdir. Konunun başına da bu ayet-i kerimeyi yerleştirmişlerdir<sup>97</sup>.

Kurtubî, bu ayetin te'dîb için erkeğin kadını dövmesi için cevaz içerdiğini söyler. Zira Eyyûb, hanımı bir hata ettiği zaman, ona yüz sopa atacağına dair yemin etmişti. Allah'ta ona ekin (hurma salkımı) sapıyla demet yaparak vurmasını emretti. Ancak bu, had cezası için caiz bir durum değildir. Allah, edep haddinin dışında eşin dövülmemesini beyan

<sup>94</sup> Burada “ضعف/ziğs” konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu yaş ot, dal vb. anlamlara gelir. Yalnız bu durum Eyyûb'e (a.s.) özgü bir durumdur. Bkz. Maturîdî, *Te'vilât*, XII, 263.

<sup>95</sup> İslam fıkıhına göre, yapılan her hangi bir yemine riâyet etmeyip aksine hareket etmektir. Yeminine bağlı kalmayıp bozan kimseye de “hânis” denir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 192-193.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *Tefsiri*, VII, 76.

<sup>97</sup> Bu görüşler için bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 514, Bu durum eşe merhameti ve yemine saygınlığı gösterirken Süleyman Ateş, bazı fakihlerin ayeti kişisel çıkarları için dinin farzlarından kaçmaya vesile kıldıklarını söyler. Devamı için bkz. Ateş, *Tefsiri*, VII, 477-478.

eder. Bu da ferдин edep hakkı harici karısını dövmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu husus Nisâ sûresinde beyan edilmiştir<sup>98</sup>. Ayrıca had cezası veya ta'zir gibi ukûbat meseleler için hadislerde şefkat ve merhamete dair hükümler vardır<sup>99</sup>. Ancak hıns-ı Eyyûb hususundaki keffârete dair ihtilaflar<sup>100</sup> konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için, bu hususları ana metne dâhil etmek istemiyoruz.

Sonuç olarak burada asıl mesele, tazim bağlamında yeminin yerine getirilmesi gerekse de vefa için ayetteki rahmet örneğinde olduğu üzere eşlere karşı merhametli davranılmasıdır. İmam Mâturîdî'ye göre de elindekiğini değil, nefisini dövmek caizdir. Zira o, şeriatta azimetini tercih ederek dövmeyi terk etmenin; yemini bozduğu için de keffâreti yerine getirmenin gerektiğini söyler<sup>101</sup>. Onun insanı merkeze alan anlayışı maslahat açısından mühimdir. Dolayısıyla naslardan hareketle, eşlere vefa ve merhamet göstermek; naif olduklarından ötürü onlara karşı şiddete gitmemek Allah'ın, Hz. Eyyûb üzerinden insanlığa öğrettiği önemli bir husustur. Zira İslâm'ın insanlık için tüm inananlara emrettiği temel umdelerden biri merhametli olmaktır.

<sup>98</sup> Nisâ 4/34. İslam fakihleri, bu ayetin (dövme) hükmünün yalnız Hz. Eyyûb'a özgü bir durum mu yoksa genel mi? oluşu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mehdevî'nin rivâyetine göre Atâ b. Ebî Rebâh, ayetin hükmü bâkidir ve yüz kazı (yaş ot) ile bir defa vuran kimse sözünü yerine getirir. İmam Şafî (ö. 204/819) buna katılmaz. Kurtubî, *el-Cami'* XVIII, 218-219; Ateş, *Tefsiri*, VII, 47.

<sup>99</sup> Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) naklettiğine göre, bir cariyeyi gebe bırakmış olan yatalak birisi hakkında, Hz. Peygamber'in, içinde yüz hurma salkımı ile ona bir kere vurulmasını emrettiği rivâyet edilir. Bkz. Süleyman b. Eş'âs Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992, "Hudûd", 33.

<sup>100</sup> Hadislerde de had cezası olsa bile İmam Şafî, falana yüz değnek vuracağım deyip, 'yüz şiddetli değnek vuracağım' demeyip içinden şiddeti geçirmemişse, ayette anlatıldığı üzere (yüz sap ile) bir defa vurmakla sözünü yerine getirmiş olacağını söyler. Re'y taraftarları da bu görüştedirler. Ancak bu hususta farklı düşünen İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre acıtmayan dövme vurmak değildir. Bu farklı görüşler için bkz. Kurtubî, *el-Cami'*, XVIII, 220.

<sup>101</sup> Maturûdî, *Te'vilât*, XII, 264.

## SONUÇ

Kur'ân'ın kendine has üslubu, kıssalarına da yansır. O, kıssa anlatımında objektif bir anlatım ortaya koyar. Kur'ân, kıssa üslubu bakımından teferruata düşmeden konuyu net bir dille anlatır, muhatabın mesajı doğrudan almasını sağlar.

Hz. Eyyûb'ün hayatının, uzun ve yaşam hikâyesinin imtihanlarla dolu olduğu -pek çoğu doğru olmayan isrâiliyyât türü haberler olsa bile- hakkındaki mezkûr rivâyetlerden anlaşılabilir. Onun büyük imtihan karşısında sabır dolu hayatını Kur'ân-ı Kerim çok veciz bir şekilde özetlemiştir. Ayetlerin ikisinde ondan nebi olarak bahsedilmiş, diğer altı ayette hayati kıssa edilmiştir.

Kur'ân'da Eyyûb kıssasının sunduğu ana tema; mal, evlat ve sıhhatine bir hâle geldiğinde, durumunu doğrudan Allah'a (c.c.) beyan etmesi ve sıkıntılarda yaratının rahmetine sığınmasıdır. Kitâb-ı Mukaddes'e ve tefsir literatürüne bakıldığında, Hz. Eyyûb ile ilgili bir yığın bilgiye rastlanır. Özellikle hastalık sürecinde dert ile ilgili isyan etmekten serzenişte bulunmaya kadar, yara bere içinde kalmaktan kurtları vücuduna tekrar iade etmeye kadar, itikadî bağlamda bir peygambere isnat edilmeyecek bir yığın haberin İslâm kültürüne dâhil edildiği görülür. Böyle sabrını anlatmak için yaralarına kurt düşen ve kurdu tekrar alıp yarasına koymayı kaderi gören peygamber tasviri doğru olmaz. Bu tür rivâyetler ile İslâm'a ısıdırmak ve temel ilkelerini kavratmak isteyenler dinden soğutmaktan öteye de gidemez. Ayetten anlaşılan, hastalanıldığında sünnetullah gereği şifa için tedavi hususunda gereken muamelelerle tedbirin elden bırakılmamasıdır. Yoksa Kitâb-ı Mukaddes'te ve isrâiliyyât türü haberlerde belirtildiği üzere, günahından ötürü belaya maruz kalan ve haline isyan eden, İblis'in kendisine galip geldiği, hastalıktan yara bere olmuş ve hezeyanlar savuran şeklindeki tasvirlerle Hz. Eyyûb'ü anlamak büyük hata olur. Nitekim peygamberler, bu tür vasıflardan münezzehtirler. Oysaki her daim onlar, en zor bela ve musibet anlarında dahi, sabır ve Allah'ın rahmetine sığınma konusunda örnek olmuşlardır.

Bu zorlukları atlatırken verilmek istenen ana tema, sadece Mevla'yı zikretmek ve sabırla ona kulluğa yönelmektir. Zira kıssaların bir amacı da Hz. Peygamber'i teselli etmektir. Bu kıssada da zorluklara karşı

sabır gerektiği ona öğretilmiş; Hz. Eyyûb'ün yaşadığı sıkıntıların gösterilmesiyle de hayat ve dava uğruna sabrın güzelliği ve selameti için Hz. Peygamber ve ümmeti teselli edilmiştir.

Kur'ân kıssaları hidayete vesile olması amacıyla, hak ile kıssa edilen her bir peygamberin tevhid eri olduğuna vurgu yapar. Hz. Eyyûb kıssasında da veciz olarak birkaç husustan bahsedilmekle beraber, onun üzerinden Allah'a sabırla sığınmak, tedavi olmak ve eşlere güzel muamelede bulunma şeklinde üç mesaj verilmektedir. Kıssacıların yaptığı gibi Kitab-ı Mukaddes'in ve ondan sadır olan şifahî kültürün ürünleri kabul edilirse, Kur'ân'ı Kerim'in anlattığı Hz. Eyyûb'ün gerçek şahsiyeti silinecektir. Oysaki Kur'ân, onu, her türlü musibet karşısında Allah'a yönelen güzel bir kul olarak vasıflandırmaktadır.



### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Albayrak, Nurettin, "Eyyub", *DİA*, İstanbul 1995.
- Alûsî, Şihâbudin Seyyid Mahmûd, *Rubû'l-Meânî*, İhyâu Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut trs.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Aydemir, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDV Yay., Ankara 1992.
- , *Tefsirde İsrailiyyat*, Beyan Yay., İstanbul 1992.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed b. Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dârû'l-Marife, Beyrût 1987.
- el-Behî, Ebû Bekir Muhammed Fevzî, *Hasâisu Uslûbi'l-Kur'ânî*, Melik Suûd Üniversitesi, Mekke 1436/2014.
- Bulut, Mehmet, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*, Risale Yay., İstanbul 1991.
- Buharî, Muhammed İsmail, *Câmiu's-Sabîb*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- el-Bûsîrî, Şehâbeddin Ahmed b. Ebî Bekr el-Kinânî, *Misbâhu'z-Zücâce fî Zevâid-i İbn Mâce*, Dârû'l-Cinân, Lübnan 1986.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1985.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yay., (4.Baskı), İstanbul 2008.
- , *Tefsir Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs, *es-Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Isbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Matbaatü's-Sa'ade, Kahire 1974.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

- Harman, Ömer Faruk, “Eyyûb”, *DİA*, İstanbul 1995.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tebzîbu Târihi Dimeşki'l-Kebîr*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1979.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Târîh, Beyrût 2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Muhamed b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nizâr, Riyad 1997.
- İbnü'l-Esir, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru Beyrût, Beyrût ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abu'l-Muhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1997.
- , *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Taybe, Riyad 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Abit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1958.
- Komisyon, *İslâm Tarihi*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1985.
- Köksal, Asım *Peygamberler Tarihi*, TDV Yay., Ankara 1990.
- Kurtûbî, *el-Cami' lî Abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, B. Karlığa, İ.H. Şengüler, Beyan Yay., İstanbul ts.
- Maturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yay, İstanbul 2007.
- Mehmed Vehbî Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1968.
- Merağî, *Tefsîri'l-Merâğî*, Ahmed Mustafa, Mısır 1974.
- Mevdudî, Ebu'l A'la. *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay. İstanbul 1986.
- Neccâr, Abdu'l-Vehhâb, *Kıssasul-Enbiyâ*, Mektebe-i Dâri't-Türâs, Kahire trs.

Özbek, Durmuş, *Saduddin Teftazânî ve Nübüvvet Görüşü*, Sebat Ofset, Konya 2002.

Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.

-----, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kahire 1986.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menâr*, Dâru'l-Marife, Beyrût ts.

Salebî, Ebû İshâk Ahmed, *'Ara'isu'l-Mecâlis/Kıssasü'l-Enbiyâ*, Matbaatü'l-Behiyye, Mısır 1301/1883.

Şengül, İdris, "Kur'ân'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 134-135.

Şimşek, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993.

Tabbâre, Afif Abdulfettah, *Ma'al-Enbiyâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebe-yi Mahmûdiye, İstanbul ts.

Taberî, İbn Cerîr, *Tarih-i Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Beyrut ts.

-----, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*, thk., Abdu'l-Muhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001.

Teftazânî, Ömer b. Abdillâh Sa'duddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1277/1860.

Yazıcıoğlu, Ahmed Bican, *Envâru'l Âşıkân*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1974.

Yazır, Ahmed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Dağıtım, ys. 1979.

Yüksel, Yakup, *Allah'ın Uyardığı Peygamberler*, Rağbet Yay., İstanbul 2016.

Zemahşerî, Mamûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut 1997.

Zürkanî, Muhammed Abdulazim, *Menâbilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ys. 1943.



**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,  
EMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

**BİLİMSEL ÇEVİRİLER**



*DEUİFD XLIV / 2016, ss. 247-253.*

***THE HISTORY OF AN ISLAMIC SCHOOL OF LAW: THE  
EARLY SPREAD OF HANAFISM***

*(Nurit Tsafir, Harvard Series on Islamic Law 3, Cambridge 2004)*

Ömer YILMAZ\*

Princeton Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlanmış olan kitap, 8. yüzyılın 2. yarısından 9. yüzyılın sonlarına kadar Hanefiliğin yayılışını incelemektedir. Bu dönemdeki Hanefilerin, fıkhi meselelerin tamamında Hanefi içtihadı benimsemiş olduklarını kabul etmek hatalı olabilir. Çünkü Hanefilik, 8. yüzyılın ikinci yarısında başlangıç aşamasındaydı ve sınırları belirginleşmiş değildi. Hanefi metinleri nakleden ve öğreten insanları da “Hanefi” olarak değerlendirmek, her zaman doğru neticeler vermeyebiliyordu. Zira bu âlimlerden bazılarının sonraları Hanefi olmayan görüşleri takip ettikleri de oluyordu. Böylelerini Tsafir, “kısmen Hanefiler” olarak nitelemiştir. Ancak bu gruba girenler ilerleyen süreçte azalmışlardır. Çünkü ilerleyen süreçte Hanefiliğin sınırları belirgin hale gelmiştir.

Hanefi mezhebi diğer üç mezhep gibi asırlar süren bir sürecin ürünüdür. Bu süreçte pek çok unsur etkili olmuştur. Mezhep liderinin otoritesi, icthadlar ve bunları destekleyen gelenek, fıkıh ve tabakat kitapları, eğitim ve yargı faaliyeti ile mezhebin takipçileri; bu unsurlardan bazılarıdır. Görüldüğü gibi bu unsurlarda siyasi, ekonomik, psikolojik ve coğrafi faktörler iç içe girmiş durumdadır. Mezheplerin oluşum sürecinin 10. yüzyılda tamamlandığı yapılan araştırmalar neticesinde bugün yaygın bir şekilde kabul edilmektedir. Bu oluşumun ne zaman ve nasıl başladığı ise daha zor bir soru olarak çalışılmayı beklemektedir.

Hanefiliği ortaya çıkaran önemli unsurlardan birisi mezhebin kurucu imamlarının otorite kazanmasıdır. Bunun en önemli alameti ise bu imamlara ait eserlerin Abbasîlerin hâkim oldukları coğrafyada yaygınlığıdır. Mezhebin oluşum sürecinde etkili bir diğer unsur ise mahkemelerde kadıların Hanefi görüşleri uygulamalarıdır. Bu arada mihne olayları da Hanefilerin diğerleriyle aralarının kesin hatlarla

---

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD, omeryilmaz@nku.edu.tr

ayrılmasına katkı sağlamıştır. Zira bir mezhebin diğerleriyle mücadelesi, çekişmesi, rekabeti ve gerginliği de mezhebin kimlik kazanmasında etkilidir. Hanefilerle Mâlikiler arasında Kayravan'daki gerginlik buna örnek teşkil eder.

Hanefiliğin yayılmasına yönelik gayretler, başarı ile neticelenmiştir. Hanefi mezhebi 8. Yüzyılın ortaları boyunca büyük ölçüde yayılma göstermiştir. Öyle ki 777-796 yılları arasında Hanefi kadılar; Bağdat, Basra, Kûfe, İsfahan ve Mısır gibi Abbasi devletinin önemli merkezlerine atanmışlardır. Hanefi mezhebinin 816-864 yılları arasında özellikle Irak'taki konumu epey gelişme kaydetmiştir ve mezhebin sınırları belirgin hale gelmiştir. "Kısmen Hanefi" olanlar artık yerini Hanefilere bırakmışlardır. Bazı şehirlerde toplum Hanefi haline gelmiştir ve Hanefi âlimlerin çevresinde ilim halkaları oluşmuştur. Bu çerçevede Irak'ta kadıların çoğu Hanefidir ve burada mezhep diğerlerine nisbetle baskın konumdadır. Bu durum 9. yüzyılın ortalarına kadar da böyle devam etmiştir. Sonra ise mezhep, aşama aşama etkisini kaybetmiştir ve otoritesini Maliki ve Şafii çevrelerle paylaşmak durumunda kalmıştır (s. 116-117).

Araştırma giriş, yedi bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

İlk bölümde kitabın en önemli kaynağı olarak Kureşî'nin *Cevâbirü'l-mudîyye*'sinin detaylı bir analizi yapılmaktadır. Buna göre *Cevâbirü'l-mudîyye*'de Hanefî olarak tanıtılanların özellikle ilk dönemlerde gerçekten Hanefî olduğu sorgulanmalıdır. Çünkü ehli hadisin öne çıkan isimleri de burada Hanefî olarak tanıtılabilmektedir. Aslında Kureşî'nin kendisi de bu sorunun farkındadır. Ancak onun tek amacı, Hanefî âlimler hakkında tarihi gerçekleri ortaya koymak değildir. Onun bir amacı da Hanefî mezhebinin imajını güçlendirmektir. Bu durum, Süfyan Sevrî gibi Ebû Hanîfe muhaliflerinin Hanefî olarak tanıtılmasına açıklık getirmektedir (s. 12-15). Kureşî'nin "kısmen Hanefî" olanları "Hanefî" olarak tanıtmasına dair bir başka açıklama ise şöyledir: Bir kimsenin 8. Yüzyılın ikinci yarısında belli bir mezhebe bağlı olarak addedilmesi henüz söz konusu olmamıştı. Kûfeli Nuh b Derrac'ın durumu buna örnek teşkil etmektedir. Bu kişiyi Hatib Bağdâdî, Hanefî olarak tanıtmıştır. *Târîh-i Bağdaî*'ta bu kişinin kendine has bir fıkhi yaklaşımının olduğu ve İbn Şübrüme'nin arkadaşı olduğu kaydedilmektedir. Şii kaynaklar bu şahsı şii olarak tanıtırken Vekî'in *Abbârü'l-kudâî*'inde İbn Ebi Leyla'nın fıkhi görüşlerine meylettiği ifade edilmektedir. Bu tür durumlarda söz konusu



âlimin birden fazla kişiye tabiiyetinin olduğu, aynı zaman diliminde ya da kariyerinin değişik dönemlerinde farklı hocalardan etkilendiği söylenebilir. Ancak her hâlükârda 8. Yüzyılın ikinci yarısında da birden fazla hukuk geleneğinin takipçisi olan âlim azdır. Bu durumda olanlar da “kısmen Hanefî” olarak nitelediğimiz kişilerdir. Ancak bu kişilerin Hanefîlerle bağlantıları ikincil düzeydedir. Yine de Hanefî tabakat kitapları bu kişilerin Hanefîlerle olan bağlantılarını öne çıkarıp diğer yönlerini önemsiz gösterme gayretine girmişlerdir. Bu kişilerin Hanefîlerle daha güçlü bir bağlantı içerisinde olmaları da mümkündür. Ancak ehli hadis tarafından yazılan tabakat kitaplarında bu kişilerin Hanefîlikleri ya göz ardı edilmiştir ya da üzerinde durulmamıştır.

İkinci bölümde Hanefîlerin Kûfe’de ve Basra’da pozisyonlarını nasıl korudukları analiz edilmektedir. Tsafir’ e göre Hanefîler; Hanefî olmayan yerel fakihlerin ve ehli hadisin muhalefetine rağmen Abbasilerin desteğiyle Kûfe’de ve Basra’da pozisyonlarını koruyabilmişlerdir. Melchert’e göre ise Tsafir’in esas katkısı, Hanefî başarısında siyasi desteği kanıtlamış olmasında yatar. Tsafir, bu siyasi desteği şöyle değerlendirmektedir: Önce Hammad ile başlayan ardından Ebu Hanifenin devam ettiği ilim meclisi bu dönemde Kufe’nin sayılı ilim meclislerindendi. Ebu Hanife’nin dışında İbn Ebi Leyla’nın, Süfyan Sevrî’nin ve Hasan b. Salih’in ilim meclisleri de vardı. Bunlardan varlığını sürdürebilen sadece Ebu Hanife’nin ilim meclisi oldu. Ebu Hanife ilim meclisinin devamlılığına ilişkin olarak Abbasi yönetiminin desteği makul gözükmektedir. Çünkü Abbasilerin alıp uygulayabilecekleri o dönemde mevcut olan doğal aday Ebu Hanife birikimidir.” Ebu Hanife’nin yaşadığı dönemdeki tanınırlığına ilişkin olarak Tsafir’in yaklaşımı ise dikkat çekicidir. Ona göre Hammad’ı ve Ebu Hanife’yi devrinin en önemli fakihî olarak tanıtanların yaklaşımını reddeden bilgiler vardır. Vekî’in *Abbârukkudat*’ı bu konuda önemli bilgileri muhtevîdir. Buradaki anekdotlarda İbn Şübrüme, İbn Ebi Leyla ve Süfyan Sevrî öne çıkarken Ebu Hanife ve Hammad geri planda kalmaktadır. Ayrıca yine bu kitaptan anlaşılan hicri 170 yılına kadar Kufe’de Hanefîlere kadı olarak görev verilmediği yönündedir. Diğer yandan tabakat kitaplarında dönemin Kufesine bakıldığında Hanefîlerin çok küçük bir oranı temsil ettiği görülür. Bu durumda Hanefîlerin başarısının beklenen bir sonuç olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. O halde Abbasilerin Hanefîleri desteklemesini, Ebu Hanife’nin dominant bir figür olmasıyla açıklamak da isabetli gözükmemektedir (s. 20). Bazı kaynaklarda Ebu

Yusuf'un Abbasi yargısındaki konumuna işaret edilerek Hanefilerin başarılarını Ebu Yusuf'a borçlu oldukları ifade edilmiştir. Politik sezgileri onun Harun Reşid'e yaklaştırmış ve Kadilkudat olarak görevlendirilmiştir. Ancak bütün başarıyı Ebu Yusuf'a bağlamanın da doğru olmadığını gösteren yaklaşımlar vardır. Zira çeşitli bölgelerde Ebu Yusuf'un istemediği kişilerin kadı olarak atandığı olmuştur. Ayrıca onun desteklediği bir adayın görevlendirildiği bölgede görev yapmasına imkân verilmeyerek görevden el çekmesinin sağlandığı da vakidir. Bu durumda bölge nüfusunun Hanefilere yaklaşımının da kadı olarak görevlendirmelerde etkili olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zira söz konusu dönemde kadılar, sadece halifenin görevlendirdiği bir memur olarak değil aynı zamanda ve ondan daha önemlisi halkın temsilcisi olarak görülüyorlardı (s. 21-22).

Hanefiler 8. Yüzyılın ikinci yarısında hükümete sadık insanlar olarak kabul edilmişlerdir. Bu çerçevede Hanefilerin Kufe'de hükümete bağlılıkları ve buna mukabil ehli hadis arasında yönetimin popülaritesinin az olması Abbasilerin Hanefileri desteklemesi için güçlü bir motivasyon oluşturmuştur (s. 24-27).

Hanefiliğin 8. Yüzyılın ikinci yarısında Basra'da etkili olmasında en önemli kişi, Züfer'dir. Onun Basra'nın nüfuzlu ailelerinden Benu anbar'a mensubiyeti, Hanefiliğin buradaki başarısında etkili olmuştur. Züfer'in Basra'ya gelişi Hanefiliğin yayılma sürecini başlatmış ve nihayetinde Harun Reşid döneminde bölgeye Hanefi bir kadı atanması suretiyle de bu süreç tamamlanmıştır (s. 30-34).

Hanefiliğin Bağdat'ta yayılması ise 8. Yüzyılın ikinci yarısının ortalarında olmuştur. Bağdat Halife Mansur tarafından 145/762'de inşa edilmiştir. Diğer şehirlerden farklı olarak Bağdat'ta Hanefiliğin yükselişi daha kolay olmuştur. Çünkü burada daha önceden oluşmuş ve Hanefiliğe engel olabilecek yapılar yoktur (s. 40).

Üçüncü bölümde İran'ın batısındaki şu beş beldede Hanefiliğin yayılması üzerinde durulmaktadır: Ahvaz, Isfahan, Hamedan, Rey, Kazvin. Isfahan ile ilgili olarak Tsafir, Züfer b. Hüzeyl'in ailevi bağlarının bu beldede Hanefiliğin yayılmasında etkili olduğuna değinir. Ayrıca Ebu Yusuf'un öğrencilerinden Hüseyin b. Hafs da Isfahan'da Hanefiliğin yayılmasında etkili olmuştur. (s. 63-64). Rey'de ise Hanefiliğin yayılmasında Muhammed b. Hasan Şeybani önemli rol oynamıştır. (s. 73).

Dördüncü bölüm, Cezire, Musul ve Rakka'da Hanefiliğin yayılmasını ele almaktadır. Harun Raşid'in Rakka'ya yerel bir âlimi değil de Muhammed b. Hasan Şeybani'yi kadı olarak ataması buraya verdiği önemin göstergesidir. Zira onun, Rakka'ya Hanefi olmayan bir kadı yerine Hanefi bir kadıyı atamayı tercih etmesi Hanefiliğin yayılmasının yönetimin doğrudan bir desteğine dayalı olduğunu gösteren bir delil niteliğindedir. (s. 82-84).

Beşinci bölümde Tsafir, Suriye'yi Abbasilere karşı güçlü bir muhalefet göstermiş bir bölge olarak tanımlamıştır. Bu yüzden de burada Hanefilik ciddi bir yayılma gösterememiştir. Bu iki sebeple açıklanabilir: Birincisi, devlet politikası; diğeri toplumsal düzeyde eğitim-politika ilişkisidir. Bu ikinci noktayı Suriyelilerle Emeviler arasındaki ilişki olarak ifade etmek de mümkündür. Söz konusu dönemlerde Suriye, Emevi sempaticisi olan ve başa çıkılması zor ailelerin yerleştiği bir yer durumundaydı. Onlarda Abbasi muhalifliği ve anarşi yaygın bir durumdaydı. Emevi idaresini yeniden inşa etmeye yönelik bir çaba içerisinde idiler. Bu yüzden Abbasilerin bölgede hâkimiyetlerini sağlamaları kolay olmuyordu. Hatta bunu sağlamada her zaman başarılı da olamayabiliyorlardı (s. 89-90). Suriye örneği bize Abbasilerle Hanefiler arasındaki güçlü bağlantıyı göstermektedir. Abbasilere karşı bir direnç olan Suriye bölgelerinde Hanefiliğin çok sınırlı olarak yayılma imkânı bulunduğunu söyleyebiliriz. Abbasi halifeleri de bu bölgelerde kendilerine karşı direncin olduğunu bildikleri için buralara Hanefi kadı göndermek suretiyle bölgedeki direnci artırmaya istekli değillerdi. Buradan yola çıkarak Hanefiliğin gelişmesinin Abbasi yönetiminin desteğine bağlı olduğunu ve bu desteğin de mezhebi diğerlerine nazaran tercih etme ile sınırlı olduğunu söyleyebiliriz (s. 91-93).

Altıncı bölüm, Hanefiliği Mısır'a tanıtmaya çalışan Hanefilere odaklanmaktadır. Hanefiliğin Mısır'da tanınması için kadı atamalarından önce Hanefi âlimler, buraya gelip kendi mezheplerinin tanıtımını yaptılar. Nitekim *Cevahirü'l-mudîyye*'de biyografilerine yer verilen Mısırlı Hanefi âlimlerin kahiri ekseriyeti Irak asıllıdır (s. 96). Buna dayalı olarak Hanefiliği Mısır'da yayılmasının iki kanalla gerçekleştiğini söylemek mümkündür: kadılar ve aileleriyle birlikte buraya göç eden âlimler. Her iki kanalın da bir şekilde Abbasi yönetimiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu kanallar aynı zamanda Hanefi metinlerin de Mısır'a gelmesini sağlamıştı (s. 98-99).

Yedinci bölümde Tsafir, Kayravan'daki hukuki gelişmenin ilk dönemini incelemektedir. Merkezdeki Hanefilerin ve Abbasilerin gücünün yoğunluğundan uzak olan bu bölgede Hanefiler önemli ölçüde taraftar topladılar ve büyük bir başarı elde ettiler. Hanefiler 9. yüzyıl ortalarına kadar burada liderliği ellerinde bulundurdular. Söz konusu yüzyılın sonlarına doğru Fatımiler, Mağrib'de gücü ellerine geçirinceye kadar da Hanefiler burada önemli bir varlığa sahiptiler (s. 117).

Sonuç olarak Hanefiliğin yayılması ve kimlik kazanmasında en etkili faktörün Abbasilerin sağladığı siyasi destek olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak merkezden uzaktaki yerlerde durum biraz daha farklı olmuştur. Cezire, Suriye ve Mısır'da Hanefi mezhebinin başarısı Irak'taki ölçüde gerçekleşmemiştir. Hanefilik bu bölgelerde de bir ölçüye kadar yayılma imkânı bulmuştur. Ancak 912 yılından ya da 9. yüzyılın sonlarından önce bölgedeki etkili âlimlerin desteği elde edilememiştir (s. 117). Diğer yandan Abbasilerin Hanefilere yönelik katkıları, her yerde aynı ölçüde işe yaramamıştır. Suriye ve Musul gibi bazı yerlerde Abbasilere yönelik muhalefet ve bölgesel güçler, Hanefiliğin burada yayılmasını zorlaştırmıştır. Abbasilerin burada merkezden kadı atamaları ve ilim meclisleri kurmaları da pek mümkün olmamıştır. Hatta Basra ve Mısır gibi bazı yerlerde Hanefilerin Abbasilerle ilişkilendirilmeleri Abbasilere yönelik muhalefetin Hanefilere dönmesi gibi bir olumsuz durum da meydana getirmiştir (s. 118).

Ayrıca Hanefiliğin yayılması için çalışanlar da sadece Ebu Hanife'nin öğrencileri değildi. Abbasi yönetimi bu çerçevede önemli bir destek sağlıyordu. Abbasilerin katkısı daha büyük amaçları barındıran politikanın bir parçası durumundaydı. Bu politikanın uygulanması hukukun merkezileşme sürecinin bir vasıtası kılınması ile doğrudan ilişkiliydi. Bunun bir başka yolu da kadıların devlet iradesine tabi kılınmasıydı. Bu süreç kadılık görevinin karakterinde tedrici bir değişimi içermekteydi. Kadılar artık eskiden olduğu gibi buldukları toplumda otorite haline gelmiş dini liderler durumunda değildi. Daha düşük profilli bir kadı tipi ile karşı karşıya kalındı. Buldukları toplumda otorite haline gelmiş dini liderlerin yerini merkezden atanan bu yüzden görev yaptığı topluma ve bunların hukuki faaliyetlerine yabancı kadılar almıştı. Bu kadılar bölgesel hukuki gelenek yerine Hanefilerin temsilcisi durumundaydılar. Başka bir deyişle bir ya da birden fazla mezhep aracılığıyla birliğin sağlanması, hukukun merkezleştirilmesi sürecinin ve

devletin hukuk üzerindeki etkisini artırma sürecinin bir parçası konumundaydı. Bu yüzden bölgesel hukuk geleneğinin zararına olarak Hanefiliğin yayılması Abbasi politikasıyla el ele yürüdü. Buna bağlı olarak da Hanefiler devlet yardımından faydalandılar. Bu devlet yardımı Hanefiliğin yayılmasına iki kanal aracılığıyla hizmet etti: Hanefi kadılar ve Hanefi metinleri nakleden ya da öğreten âlimler. Bu iki kanal da birbiriyle ilişkilidir. Zira Devletin Hanefi kadıları atayabilmesi için bunları destekleyecek Hanefi âlimlerin o yörede çalışmalar yapmaları gerekmektedir (s. 117).



Dokuz Eylül Üniversitesi  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.