



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

5

HAZİRAN

JUNE

2016



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez
Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî
İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın
(İSİLAY) bir yayın organı olup uluslararası
hakemli akademik bir dergidir. Derginin
yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.

Yayınlanan makalelerin ilim ve dil
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu
tutulamazlar. Makalelerde belirtilen
görüşler, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin
görüşlerini yansıtmazlar. Dergide
yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları
İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is published
twice yearly in June and December. *Journal
of Divinity Studies* is media organ of
Foundation of Islamic Sciences Research
and Dissemination and it is international
refereed scholarly journal. Publication
language of the journal is Turkish, Arabic
and English. Responsibility of the articles
published belongs to authors in terms of
scientific and language. Editors can
certainly not be in charge from ideas.
Opinions specified in articles do not reflect
the aspect of the *Journal*. All rights of the
articles published in the journal belong to
Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	http://ilader.ilamer.org
E-Posta	ilamerdergi@gmail.com

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Prof. Dr. Eyüp Baş
Editör Yardımcıları / Assoc. Editors	Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Kenan Demirtaş
Sekreteryası	Aytmirza Satıbaliev Arş. Gör. Yunus Kocabıyık Arş. Gör. İsmail Koçak Arş. Gör. Ramazan Çınar
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Eyüp Baş Prof. Dr. Fazlı Arslan Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Doç. Dr. Mustafa Özkan Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu Doç. Dr. Tahirhan Aydın Doç. Dr. Necdet Şengün Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci Dr. Mahmut Demir Dr. Ali Parlak Dr. Fatih Koca Arş. Gör. İlyas Altuner

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory and Referee Board

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü.)
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Ü.)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Fehrullah Terkan (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)
Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Ali Öztürk (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Ü.)
Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Ü.)
Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Çelik (Gaziosmanpaşa Ü.)
Doç. Dr. İbrahim Aslan (Ankara Ü.)
Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Özkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Münire Kevser Baş (Yıldırım Beyazıt Ü.)

Doç. Dr. Necdet Şengün (Dokuz Eylül Ü.)
 Doç. Dr. Samagan Myrzaibraimov (Kırgızistan Oş Ü.)
 Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)
 Doç. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Ü.)
 Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak (İbrahim Çeçen Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Abdullah Trabzon (İstanbul Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Adem Yıldırım (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yemenici (Yıldırım Beyazıt Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ali Çetin (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ayten Erol (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar (Gaziosmanpaşa Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin (Ankara Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan (Gümüşhane Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe (Yıldırım Beyazıt Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan (Ankara Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Halim Gül (Karabük Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Hamdi Kızılar (Karabük Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Harun Savut (Bülent Ecevit Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç (Gümüşhane Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz (Şırnak Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli (Yıldırım Beyazıt Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif Fidan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yaşar (Abant İzzet Baysal Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Necla Hacıoğlu (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Nurdane Güler (Kırıkkale Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Tan (Ankara Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar (Ankara Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Rahim Ay (Yıldırım Beyazıt Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Şahban Yıldırım (A. Sosyal Bilimler Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Yusuf Şen (Bayburt Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın (A. İzzet Baysal Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz (Ankara Ü.)
 Yrd. Doç. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan Ü.)
 Dr. Ahmed İsmail Hassan Aly (Ankara Ü.)
 Dr. Fatih Koca (Ankara Ü.)
 Dr. Magdalena Kubarek (Polonya Nicolaus C. Ü.)
 Dr. Niyazali Aripov (Kırgızistan Oş Ü.)

Tasarım

Arş. Gör. Yunus Kocabıyık

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Zaylabidin Acimamatov
Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Mâturidiliğin Önemi
The role of the Maturidy against to the stream of salaf in Kyrgyzstan country
- 17 | Sertaç Timur Demir
The Quran Through The Cognitive Metaphor Theory: How Does God Objectify
The Word?
- 29 | Fatih Erkoçoğlu
Türk Musikisi'nin Arap Musikisi'ne Tesiri
The Infulence of Turkish Music on Arabic Music
- 49 | Şaban Öz
İslâm Siyaset Geleneğinde Muhalefet Üzerine Baz Mülâhazalar – Hulefâ-i
Râşidîn Dönemi–
*Some Considerations on Opposition in the Tradition of Islamic Policy – The
Period of Khulafa al- Rashidun–*
- 61 | Azat Toktonaliev
Muhammed el-Mâlikî'nin Sabır Anlayışı
Muhammed el-Mâlikî's Understanding of Patience

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 77 | Gülsüm Turhan
Metin Yasa, Kötülük Sorunu
"Kötülük Sorunu" by Metin Yasa

İCTİMAYAT / MEETING & TRAVEL

89 | Fatih Erkoçoğlu

Sicilya Notları

Sicily Notes

109 | Tuğba Aslan

İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı
Taşları (12-13 Mayıs 2016 / Ankara)

117 | Enes Furkan Onur

Kastamonu Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (14 Mayıs 2016)

121 | Halime Doracan

İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı
Taşları (23-24 Mayıs 2016 / Kırgızistan)

129 | Aygün Yılmaz

Kırgızistan Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (21-25 Mayıs 2016)

YAZIM İLKELERİ / AUTHOR GUIDELINES

1. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* bilimsel hakemli bir dergi olup Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. (*Journal of Divinity Studies* is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish, Arabic and English.)
2. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Journal of Divinity Studies* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Journal of Divinity Studies* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there

- is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)
7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
 8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
 9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
 10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Journal of Divinity Studies*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Metin İçi Kaynak Gösterme

1. KİTAP

Tek yazarlı

¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.

² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

İki veya çok yazarlı

¹ Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.

² Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.

³ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.

⁴ Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.

² Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.

³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.

⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.

⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 12.

- ⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.
⁷ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.
⁸ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.
⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefê-i Ülâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.
¹⁰ Günaltay, *Felsefê-i Ülâ*, s. 98.

Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş

- ¹ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.
² Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.
³ George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans.& ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.
⁴ Hourani, "Introduction", s. 5.
⁵ Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.
⁶ Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.
⁷ Alparslan Açıkgenç, "Sunuş", *Gazâli, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemaeddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.
⁸ Açıkgenç, "Sunuş", s. 17.

2. SÜRELİ YAYIN

Basılı makale

- ¹ Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.
² Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.
³ İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.
⁴ Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

Elektronik makale

- ¹ Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.
² Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.
³ Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.
⁴ Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

Popüler dergi veya gazete makalesi

- ¹ Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.
² Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.
³ Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
⁴ Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

3. DİĞER FORMLAR

Kitap tanıtımı

- ¹ Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.
² McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.
³ Kamuran Gökdâğ, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.
⁴ Gökdâğ, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

Tezler

- ¹ Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.

² Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.

³ Hacı Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

⁴ Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

Konferans veya sempozyum sunusu

¹ Recep Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.

² Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".

³ Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.

⁴ Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

İnternet sayfası

¹ "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

² "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

³ "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

⁴ "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Değerli Okuyucular! *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin beşinci sayısında da ilahiyat araştırmalarına çeşitli yönlerden katkılar sağlayacak birbirinden değerli araştırma, değerlendirme ve tanıtım yazıları ile huzurlarımızdayız.

Makalât kısmının birinci yazısı olan Doç. Dr. Zaylabidin Acimamamtov'un "Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Mâtürîdîliğin Önemi" başlıklı makalesinde, son dönemde Kırgızistan'da yayılan selefilik/vahhabi anlayışı karşısında din adamları ve ilahiyatçıların mücadelesinde Mâtürîdîlik itikadının önemi üzerinde durulmaktadır.

Sertaç Timur Demir'in "The Quran Though the Cognitive Metaphor Theory: How Does God Objectify the Word?" adlı makalesinde farklı çağlarda farklı alimlerce Kur'ân metnine ilişkin ortaya konan yorum farklılıklarına bakılarak, Kur'ân'ın herkesçe anlaşılabilmesinin nasıl mümkün olacağı sorusuna cevap aranmış, Kur'ân ve onun evrenselliği metaforik bir dil bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır.

Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu'nun "Türk Musikîsi'nin Arap Musikîsi'ne Tesiri" başlıklı makalesinde Manastırlı Hüseyin Hilmi'nin "Türk Musikîsinin Arap Musikîsine Tesiri" adlı makalesinin Zeki Megamiz tarafından genişleterek yapılmış çevirisi incelenmiştir.

Doç. Dr. Şaban Öz'ün "İslâm Siyaset Geleneğinde Muhalefet Üzerine Bazı Mülâhazalar – Hulefâ'i Râşidîn Dönemi-" adlı makalesinde Hulefâ'i Râşidîn Dönemi muhalefet algısı, yönetimi, oluşumu ve zihniyeti gibi meselelere toplumun ve idarenin bakış açısı ele alınmıştır.

Son araştırma yazımız olan Azat Toktonaliev'in "Muhammed el-Mâlikî'nin Sabır Anlayışı" başlıklı makalesinde el-Mâlikî'nin hayatın-

dan kısaca bahsedildikten sonra, sabır kavramı hakkındaki görüşleri sunulmuştur.

Dergimizin *Kitabiyât* kısmında Gülsüm Turhan'ın, Metin Yasa'nın *Kötülük Sorunu* adlı kitabına yazdığı tanıtım yer almaktadır.

İctimaiyat kısmında ise gezi notlarıyla takip ettiğimiz Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu "Sicilya Notları" başlıklı gezi yazısıyla bu defa bizleri Sicilya'ya götürmektedir. Sempozyum notlarımız arasında Tuğba Aslan'ın "İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları VI (Dini İlimler Arası Disiplinlerarası İlişkinin Dünü, Bugünü ve Geleceği) (12-13 Mayıs 2016, Ankara)" ve Halime Doracan'ın "İLAMER Uluslararası Öğrenci Sempozyumu (23-24 Mayıs 2016, Kırgızistan)" sempozyum tanıtımları yer almaktadır. Diğer gezi yazılarımız ise Enes Furkan Onur'un İLAMER Kastamonu Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (14 Mayıs 2016) ve Aygün Yılmaz'ın İLAMER Kırgızistan Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (21-25 Mayıs 2016) adlı yazılarından oluşmaktadır.

Çok değerli akademik çalışmalarıyla bu sayımızda yer alan yazarlarımıza, yazıların takip ve yayın işlemlerini büyük bir özveri ile yürüten editör yardımcılarım Fatih Erkoçoğlu, Fatih Özkan ve Kenan Demirtaş'a çok teşekkür ediyorum.

Yeni akademik paylaşımlarla nice İLADER sayılarında buluşmak üzere efendim.

Eyüp BAŞ
Ankara 2016

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Zaylabidin Acimamatov
Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Mâturidiliğin Önemi
The role of the Maturidy against to the stream of salaf in Kyrgyzstan country
- 17 | Sertaç Timur Demir
The Quran Through The Cognitive Metaphor Theory: How Does God Objectify
The Word?
- 29 | Fatih Erkoçoğlu
Türk Musikisi'nin Arap Musikisi'ne Tesiri
The Infulence of Turkish Music on Arabic Music
- 49 | Şaban Öz
İslâm Siyaset Geleneğinde Muhalefet Üzerine Baz Mülâhazalar – Hulefâ-i
Râşidîn Dönemi–
*Some Considerations on Opposition in the Tradition of Islamic Policy – The
Period of Khulafa al- Rashidun–*
- 61 | Azat Toktonaliev
Muhammed el-Mâlikî'nin Sabır Anlayışı
Muhammed el-Mâlikî's Understanding of Patience

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 77 | Gülsüm Turhan
Metin Yasa, Kötülük Sorunu
"Kötülük Sorunu" by Metin Yasa

İCTİMAYAT / MEETING & TRAVEL

- 89 | Fatih Erkoçoğlu
Sicilya Notları
Sicily Notes
- 109 | Tuğba Aslan
İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı
Taşları (12-13 Mayıs 2016 / Ankara)
- 117 | Enes Furkan Onur
Kastamonu Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (14 Mayıs 2016)
- 121 | Halime Doracan
İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı
Taşları (23-24 Mayıs 2016 / Kırgızistan)
- 129 | Aygün Yılmaz
Kırgızistan Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (21-25 Mayıs 2016)

Kırgızistan'da Selefilikle Başedebilmek Açısından Mâturidiliğın Önemi

The role of the Maturidy against to the stream of salaf in Kyrgyzstan country

Zaylabidin Acimamatov¹

Öz: Kırgızistan bağımsızlığına kavuştuktan itibaren farklı dinî akımlar kendi faaliyetlerini bu bölgelerde yürütmeye başladılar. Özellikle Selefilik de son zamanlarda Kırgızistan'da etkili olduğu farkedilmektedir. Selefililiğın genel itibariyle Orta Asya'daki etkisi 1980lerden itibaren görülmeye başlamıştır. Eskiden beri İslamî ilimlerinin de geliştiğı bölge olarak bilinen Fergana vadisine bağılı, günümüzde Özbekistan bölgesi içinde yer alan Andican, Mergalan şehirlerinde bazı yerli alimler Selefi/Vehhabi fikirlerinden etkilenmiştir. O dönemlerde Kırgızistan'da yüksek dinî eğitim veren medreseler olmadığından dinî eğitim almak için gençler genelde Buhara'daki Mir Arab medresesine, Andican ve Mergalan şehirlerindeki medreselere gidiyorlardı. Buhara'daki Mir Arab medresesi fıkhıta Hanefiliğı ve eskisi kadar olmasa bile itikadda Mâturidiliğı geleneksel olarak devam ettirmektedir. Andican ve Mergalanda ise medreselerin dışında bazı alimler evlerde öğrencilere ders vermektedir. Selefilik/Vehhabilik öğretisi daha çok evlerde okutulmaktaydı. Bu şehirler Kırgızistan'ın güney bölgesine, yani Oş, Celalabad ve Batken illerine sınır olduğu için, Kırgızistan'ın güney bölgesinden gençler daha çok Andican ve Mergalan şehirlerine dinî eğitim almaya gidiyorlardı.

Anahtar kelime: Hanefilik, Maturidilik, Akaid, Selefilik, İslam, Maveraünnehir

¹ Doç. Dr., Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Abstract: Since Kyrgyzstan was independent other streams of the religions began their own action. The influence of the Salafi was defined in Central Asia in 1980. In Uzbekistan of Central Asia the religion was deeply spread in mid century, so Salafi and Wahhabism was noted in country of the Fergana especially Andijan, Margelan. Because of the fact that in Kyrgyzstan of Soviet Union time was no high religious education centers the youth of Kyrgyzstan take education from the territory of the Uzbekistan accurately madrasah of Mir Arab in Bukhara and Fergana. Madrasah of Mir Arab was historical religious education center thats why it give too much importance the fikh of hanafism, akaid of maturidism. Religious scholars have impacted from the salafiya and wahhabism have been given religious education at home and hujura territory of Fergana especially in Andijan and Margalan. South of the Kyrgyzstan bordered Uzbekistan, Andijan and Margalan Fergana thats why young people of uzbek and kyrgyzs take education from the Fergana and Margalan cities. The influence of salafi and wahhabism came through Uzbekistan. During the Soviet Union state was harsh treatment to the religious so the number of young people affected by the salafi decreased.

Key words: Hanafism, Maturidy, Akaid, Salafism, İslam, Mavarau-nahir.

1. Kırgızistan'da Tarihten Günümüze Kadar Hakim Olan Mezhep Mâturidîlik

Kırgızistan bölgesinde tarihten günümüze kadar itikadda hakim olan mezhep Mâturidîliktir. Özellikle Fergana vadisine bağlı Oş², Özkent³ gibi çok eskilere dayanan tarihî, medenî, kültürel şehirlerin günümüzde Kırgızistan'ın güney bölgesinde bulunması bu açıdan önemli-

²Bkz., İbn Hurdazbih, Ebu Kasım Ubeydullah b. Abdillâh (300/913), *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden 1967, 208; el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Benâ eş-Şâmî (380/990), *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rîfeti'l-Ekâlim*, Leiden 1967, 262; es-Semânî, Ebî Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî (562/1167), *el-Ensâb*, Haz. Abdullâh Umar el-Bârudî, Beyrut 1988, I/228; Yakut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabuddîn Yakut b. Abdillâh (626/1229), *Kitâbu Mu'cemu'l-Buldân*, ed. F. Sezgin, Frankfurt 1994, I/404; İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1233), *el-Lübâb fî Tehzîbu'l-Ensâb*, Beyrut trz., I/75; el-Kureşî, Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî Vefâ el-Haneî (696/1295-775/1373), *Cevâhiru'l-Maziyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Halva, Riad 1993 IV/132.

³Bkz., İbn Hurdazbih, a.g.e., 208; Makdisî, a.g.e., 262; Yakut el-Hamevî, a.g.e., II/405.

dir. Mâturidî kelimasını edebî üslûpla dile getiren ve bütün İslam dünyasına yayılan *Bedü'l-Emâlî* adlı eserin yazarı Ali b. Osman el-Oşî'nin⁴de bu bölgelerde doğması, yetişmesi de bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Oş, Özkent şehirleri Karahanlılar (840-1212)döneminde merkezî şehir statüsündeydi. Makdisî, Fergana bölgesinde Oş'un Kuba ve Ah-siket'ten sonra üçüncü derecede hudud şehri olduğunu ve orada din mücahidlerinin her taraftan gelip, toplandıkları büyük bir ribât bulunduğunu zikreder.⁵ Klasik Arap coğrafyacılarından İbn Hurdazbih, Oş'un bir Türk hükümdarlığının merkezi olup Kuba şehri ile arasının on fersah olduğunu kaydeder.⁶ Makdisî'ye göre, Oş yakınındaki dağdan Türklerin hareketleri gözetleniyordu.⁷

Oş şehri günümüzde de aynı ismi taşımakta olup, Kırgızistan Devleti sınırında ikinci başkent sayılmaktadır. Etnik durumu, çoğunluğu Kırgız olmak üzere, Kırgız ve Özbeklerden oluşmaktadır.

Eskiden Oş şehri Fergana vadisine dahil olup, Türklerin bir hudud şehri olmasının yanında aynı zamanda siyasî ve ilmî niteliğe de sahipti. Mâturidî kelim ekolü Semerkand'da kuruldu, Nesef'te yorumlanıp sistemleştirildi. Fergana vadisinin Oş şehrinde Oşlu Ali b. Osman'la birlikte edebî bir uslûpla şiir haline getirildi.⁸ Böylece Oş, kelim ilminin bölgedeki önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Fergana, Merginan ve Namengan şehirleri fıkıh ilminin merkezi olurken, Oş hem fıkıhta, hem de kelimada adını duyurmuştur.⁹

Özkent şehri de Fergana'nın en önemli merkezlerinden biriydi.¹⁰ İbn Hurdazbih, Özkent'in Oş'un üçte bir büyüklüğünde olup, iki şehir arası-

⁴Kureşî, a.g.e., II/583; İbn Kutluboğa, 154; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Hanefî (956/1549),*Muhtasâru'l-Cevâhiri'l-Mudiyeye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Nu: 1941/1, v. 27a; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Asmâu'l-Müellifin Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul 1951. I/700; Serkis, Yusuf b. İlyas b. Musa ed-Dimeşki (1351/1932), *Mu'cemu'l-Matbûatu'l-Arabîyye ve'l-Muarrebe*, Kahire 1928. 399; Brockelmann, C., "Üşî", (MEB)IA, İstanbul 1986, XIII/75; Şerafeddin, M., "Türk Kelamcıları", DFIFM, Sayı: 23, (İstanbul 1932), 4; Özel, Ahmed, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, 53.

⁵ Makdisî, a.g.e., 272.

⁶ İbn Hurdazbih, a.g.e., 30.

⁷ Makdisî, a.g.e., 272.

⁸ Kutlu, Sönmez, "Ali b. Osman el-Oşî'nin Oş'un Orta Çağdaki Kültürel ve Dinî Düşünce Sisteminin Teşekkülündeki Rolü"5.

⁹ Kutlu, a.g.m., 5.

¹⁰ İbn Hurdazbih, a.g.e., 208; Makdisî, a.g.e., 262; Yakut el-Hamevî, a.g.e., II/405.

nın yedi fersah olduğunu zikreder.¹¹ IV/X. asırda Karahanlılar, Fergana'yı ele geçirdiklerinde diğer şehirlerde olduğu gibi Özkent'te de para bastırıp,¹²bu şehri başkent yapmışlardır. Karahanlılardan sonra Fergana'nın diğer şehirleri gibi Özkent şehri de bir çok siyasi baskılara maruz kalmıştır. Özkent, Fergana'nın ilmî olmaktan ziyade daha çok siyasi merkezi olmuştur.

Günümüzde Özkent şehri Kırgızistan Devleti sınırları içinde Oş iline bağlı bir ilçedir.

Meşhur İslam fakihî ve müctehit, *el-Fetâvâ* adlı eserin müellifi Kâdı Han el-Özcendî¹³ bu şehirde yaşamıştır. Babasının ve dedesinin de alim olduğu bilinir. Babası hakkında hiç bir bilgi yokken, dedesi Mahmûd b. Abdilaziz el-Özcendî¹⁴hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Büyük Hanefî alimi Şemsü'l-Eimme İmam Serahsi de Karahanlılar devrinde Özkent şehrinde on beş yıl hapis cezasına çarptırılmış ve burada otuz ciltli *el-Mebsut* adlı eserini kaleme almıştır.

Karahanlılar döneminde de Maverâünnehir'de Sünnilik hakim durumdaydı.¹⁵ Artık bu dönemlerde hemen hemen bütün Türkler İslam'ı kabul etmekteydi. O dönemlerde Tanrı dağları, Pamir dağlarının aşağı tarafında, Isık-Göl ve Talas ırmağının kıyılarında bir kısım Kırgızlar Karahanlılar yönetimi altında bulunmaktaydı.¹⁶ Eğer bir kısım Kırgızlar'ın bu dönemlerde İslam'ı kabul ettiklerini düşünürsek, hiç kuşkusuz Sünniliğin Mâturidî ekolünü benimsemiş olur. Çünkü, daha önce de bahsettiğimiz gibi Karahanlılar itikadda Mâturidî, fıkhıta Hanefîliği benimsiyorlardı.

Mâturidî fikirlerinin Kırgızlar'ın İslamlaşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, bu devirde Maverâünnehir çevresinde Mâturidîlik

¹¹ İbn Hurdazbih, a.g.e., 30.

¹² Barthold, "Fergana", IV/561-562.

¹³ Kureşî, a.g.e., II/93; İbn Kutluboğa, a.g.e., 82.

¹⁴ Kureşî, a.g.e., III/446; el-Halebî, İbrâhim, *Muhtasârü'l-Cevâhiri'l-Mudiyye*, v. 42b; Kinalzâde Ali Efendi (979/1572), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Nu: 844, v. v. 10b; Solak Zâde Halil Efendi (1095/1684), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Nu: 1606, v. 165b; el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman el-Hanefî (990/1582), *Kitâbü'l-A'lâmü'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttâb Mustafa Efendi Nu: 690,v.158b; el-Leknevi, Muhammed Abdülhay el-Hindî (1264-1304/1847-1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye Fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Haz. Ahmed ez-Za'bi, Beyrut 1998.342.

¹⁵ Ocak, a.g.e., 27.

¹⁶ Baytur, a.g.e., II/14.

gelişmiş durumdaydı. Kırgızlar'ın İslam'ı kabulü Maverâünnehir'de İslam'ın gelişme dönemine rastladığı için, propagandacılar aynı düşünceyi uzak bölgelere kadar yaymaya çalışıyorlardı. Ayrıca, Mâturidî çevresinde doğup, gelişen Yeseviliğin de bütün Orta Asya ve bunun içinde Kırgızlar üzerinde de büyük etkisi olmuştur.

2. Günümüzde Kırgızistan Bölgesinde Etkili Olmaya Başlayan Selefilikle Başedebilmek Açısından Geleneksel Mâturidî Anlayışının Önemi

Kırgızistan bağımsızlığına kavuştuktan itibaren farklı dinî akımlar kendi faaliyetlerini bu bölgelerde yürütmeye başladılar. Özellikle Selefilik de son zamanlarda Kırgızistan'da etkili olduğu farkedilmektedir. Selefililiğin genel itibarıyla Orta Asya'daki etkisi 1980'lerden itibaren görülmeye başlamıştır. Eskiden beri İslamî ilimlerinin de geliştiği bölge olarak bilinen Fergana vadisine bağlı, günümüzde Özbekistan bölgesi içinde yer alan Andican, Mergalan şehirlerinde bazı yerli alimler Selefî/Vehhabi fikirlerinden etkilenmiştir. O dönemlerde Kırgızistan'da yüksek dini eğitim veren medreseler olmadığından dinî eğitim almak için gençler genelde Buhara'daki Mir Arab medresesine, Andican ve Mergalan şehirlerindeki medreselere gidiyorlardı. Buhara'daki Mir Arab medresesi fıkhıta Hanefiliği ve eskisi kadar olmasa bile itikadda Mâturidîliği geleneksel olarak devam ettirmekteydi. Andican ve Mergalanda ise medreselerin dışında bazı alimler evlerde öğrencilere ders vermekteydi. Selefilik/Vehhabilik öğretisi daha çok evlerde okutulmaktaydı. Bu şehirler Kırgızistan'ın güney bölgesine, yani Oş, Celalabad ve Batken illerine sınır olduğu için, Kırgızistan'ın güney bölgesinden gençler daha çok Andican ve Mergalan şehirlerine dinî eğitim almaya gidiyorlardı.

Kırgızistan'ın güney bölgesi eskiden beri kuzeye nisbeten daha dindardır. Fakat son on yılda kuzey bölgede insanların dine olan bakışı çok değişti ve toplumda dindar insanlar çoğalmaya başladı. Kuzeyde Çüy vilayetinde (Bişkeği de içine alır) fıkhıta Hanbeliliğin, itikadda ise Selefililiğin gençler arasında çok etkili olduğu görülmektedir. İlginç tarafı da rus dilinde konuşan, yani çoğunluğu kendisi Kırgız olup da Kırgızca bilmeyen gençlerdir. Bunun bir çok nedenini söyleyebiliriz. Öncelikle buranın halkı kendisinin müslüman olduğunu bilse de, İslamdan haberi

yok denecek kadar azdı. Bundan dolayı onlar için Selefilik/Vehhabilik farklılığı yoktu. Yani İslam'ı yeniden Selefi anlayışı ile tanıdılar. İkincisi, gençler arasında İslam'ı öğrenmek isteyenlerin sayısı çoktur. Fakat onlara kendi düzeyinde İslam'ı öğretenlerin sayısı yetersizdir. O bakımdan da gençler İslam'ı daha çok internet üzerinden de öğrenmeye başladılar.

Selefilğin Kırgızistan'daki etkinliğinin iki yönlü olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, itikadda Selefilik, fıkhıta Hanbelilik ise, ikincisi itikadda Selefilik, fikhta Hanefiliktir.¹⁷ Yani Selefi itikadını benimseyenler arasında farklılık fıkhıta olmaktadır. Onlar Selefi anlayışındaki nakilde aklı kullanmama prensibine göre diğer itikadî görüşlerini de anlatmaktadırlar. Bununla beraber Selefilği bir mezhep olarak değil, sadece selefi salihinin yolu olarak görmek gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Örneğin Kırgızistan'daki "Azattık" radyosuna kendisinin Selefi olduğunu belirten, fakat ismini vermeden röportaj veren Bişkekte oturan bir vatandaş Selefilği İslam'ın gerçek kaynağı ve ideolojisi olduğunu söylemektedir. Aynı şahıs aslında Selef diye bir kavram olmadığını belirtmekle, fakat Selefi ideolojisini kabul ettiğini dile getirmektedir.¹⁸

Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı (Müftiyat) son tüzüğü oluşturulurken 2012 yılında yapılan kurultayda Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı fıkhıta Hanefilik, itikadda Maturidiliği benimsediğini açık bir şekilde dile getirip tüzüğe ayrı bir madde olarak yerleştirilmiştir.¹⁹ Daha önceki tüzükte itikadda Maturidi kısmı olmayıp, genel anlamda Hanefilik ismi yer almaktaydı. Bunun sebebi de Maturidiliğin Hanefilik içinde bir görüldüğünden ayrıca Maturidilik olarak zikredilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Son zamanlarda Maturidilik isminin tekrar gündeme getirilmesi ve Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı tüzüğüne Maturidiliğin yerleştirilmesi Selefi anlayıştaki insanların tepkisine neden olmaktadır. Onlar "Ebû Hanife'nin eserleri akaid konuları içermesine rağmen niçin itikadda Hanefilikten söz etmiyorsunuz da Maturidilikten söz ediyorsunuz?" demekle Hanefilikle Maturidiliğin bir birine uymadığını

¹⁷Kırgızistan'da Selefi anlayışını Hanefilikle irtibatlandırılarak yazılan kitaptr. Bkz., *Ачык үл, Шыды, Саблясы, Биш* 2014, 323-324.

¹⁸http://www.presskg.com/islam/11/0225_10.htm

¹⁹Цыгасанмула дини Дин Бицаратынын Уста (2012 →), 1-жыйнагы 5-пункт.

ve itikadda Maturidîliği benimseyenlerin kendilerini Hanefî olduklarını söylemeye hakkı olmadığını dile getiriyorlar.²⁰ Halbuki İmam Mâturidî, yaşadığı çevrede Hanefî alimler çoğunlukta olduğu için, ilmi onlardan tahsil etmiştir. Bunun için Mâturidî, Hanefî çizgisinde yetişmiştir. Mâturidî kendi devrindeki en meşhur alimlerden Ebû Nasır el-İyazî (ö. IV. Asrın başları), Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcanî (ö. III. Asrın ortaları)²¹ ve Muhammed b. Makatil-er-Razî'den ders almıştır.²² Böylece Mâturidî, Ebû Hanîfe'nin düşünce sistemini öğrenmiş ve İslam dininin inançla ilgili yönlerini Kuran, Hadis ve akılla delillendirerek, inançla ilgili meseleleri "Kelam ilmi" haline getirmiş ve bu alanda kendi adıyla anılan Mâturidîye ekolünün oluşmasına zemin hazırlamıştır.²³ Çünkü Ebû Mansur el-Mâturidî hayattayken "Mâturidî" isminde bir ekol yoktu. Mâturidîlik, onun ölümünden sonra bir asır aşkın bir süre diğer Mutezile, Eş'ari ve Hadis Taraftarları kelam çevresinde hiç dikkat çekmemiştir.²⁴

Ehli Sünnet'in iki büyük simasından biri olan Mâturidî, Ehl-i Sünnet fikirlerinin sistematize edilmesinde büyük rolü olmuştur. İmam Mâturidî (333/944), İmam Ebû Hanîfe'nin (150/767) akaid konusunda ortaya koyduğu prensip ve görüşleri açıklayıp geliştirmiş olması Mâturidîliğin Maveraünnehir'de yayılmasına sebep olmuştur.²⁵ Ebû Hanîfe'nin eserlerinin sonraki nesillere aktarılmasında ve onun itikadî görüşlerini geliştirerek köklü bir kelam ekolü haline gelmesinde de İmam Mâturidî'nin rolü büyük olmuştur.²⁶

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini sistemli hale getiren Mâturidîlik IV./X. Asırdan itibaren Maveraünnehir'de etkili olmaya başlamıştır. Abbâsî İmparatorluğu gücünü kaybetmeye başladığı devirlerde Bağdat eskiden olduğu gibi tek ilim merkezi olmaktan çıkmış, bunun yanında IV/X ve V/XI. asırlarda Orta Asya'da bulunan Semerkand, Buhara ve Fergana vadisi birer ilim merkezi haline gelmiştir. Bu devirde Suriye,

²⁰Қызыл, Аблаев, 323.

²¹Ecer, A. Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara 1978, 12-13.

²²İbn Kutluboğa, *Tacüt't-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Bağdad 1968, 59.

²³Ecer, a.g.e., 13.

²⁴Madelung, Wilfred, "Mâturidîliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, (Ed. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* kitabının içerisinde), Ankara 2003, 306.

²⁵es-Semerkandî, Ebû Seleme, *Akaid Risalesi* (Cümeli Usûli'd-Din), haz. ve çev. Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989, 13-14.

²⁶Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011, 139-140.

Irak ve Mısır'da tefsir, hadis ve edebiyat gibi ilimler, Orta Asya'da ise aklî ve felsefî ilimler gelişme göstermekteydi.²⁷ Böylece Orta Asya halklarının, yani Türklerin yaşadığı bu çevrenin şartlarına uygun bir şekilde kendi görüşlerini aklî ve felsefî yorumlarla destekleyen Mâtürîdîlik bu bölgede hakim duruma gelmeye başlamıştır. Bu itibarla Mâtürîdîlik, Maveraünnehir ulemasının mezhebi olmuştur.²⁸

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin akîde ve fikhını benimsediği için, Hanefîlik ile Mâtürîdîlik arasında sıkı bir bağ oluşmuştur. Bölge halkı genelde itikadda Mâtürîdîliği, fıkhıta ise Hanefîliği kabul etmiştir. Hanefîliğin Maveraünnehir'in diğer bölgelerinde olduğu gibi, Fergana bölgesinde de yayılıp güçlenmesinde ve günümüze kadar devam etmesinde İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve öğrencilerinin rolü büyüktür. Mâtürîdîliğin Maveraünnehir'de bu kadar geniş bir kitleye sahip olması, onun Türkistan coğrafyasında doğması, Türk olması, bununla beraber onun Hanefî mezhebini benimsemesi ve akla gerektiği kadar önem vermesindedir.²⁹ Hanefîliğin yayılmasında Mâtürîdîlik ne kadar etkili olmuşsa, Mâtürîdîliğin oluşmasında ve geniş kitleler tarafından benimsenmesinde de Hanefîlik o kadar etkili olmuştur.

Böylece Mâtürîdîlik, IV./X. asırdan başlayarak bugüne kadar Türk kavimlerinde benimsenen bir mezhep oldu. Şu anda Azerbaycan istisna edilirse Türk Dünyası'nın yüzde doksanı bu mezhebe bağlıdır. Bu sebeple başta Mâtürîdî olmak üzere onun takipçileri Ehl-i Sünnet'in dışında yer alan Şia ve ondan doğan İsmaililik, Dürzilik, Zeydilik gibi mezheplerin fikirlerini eleştirmek için pek çok eser kaleme almışlar ve her münasebetle onları eleştirmişlerdir.

Kırgızistan'da Selefilere önde gelen adamlarından biri Şamsuddin Abdıkalık oğlu tarafından telif edilen *Sabil ve Sübül* adlı iki ciltlik kitap daha yeni yayımlanmıştır. Yazar kitabında Hanefîlerin de bir kaç çeşidinin olduğunu belirtmekle Hanefîleri yedi kısma ayırmaktadır³⁰:

1. Gerçek Hanefîler veya Selefî-Hanefîler

²⁷Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre Hürriyetin Kavramı*, Ankara 1988, 11.

²⁸Ocak, Ahmet, *Selçuklular'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, Malatya 1999. (Basılmamış Doktora Tezi) 27.

²⁹Ocak, a.g.t., 27.

³⁰Кыргыздын, *Сабил жана Сүбүлү*, 323-324.

2. Şii Hanefiler veya Rafızı Hanefiler
3. Zeydî-Hanefiler
4. Mu'tezilî-Hanefiler
5. Mürcii-Hanefiler
6. Cehmî-Hanefiler
7. İttihadî-Hanefiler

Yazar burada Hanefilerin itikadda bir kaç fırkayla bağlantılı olduğunu söylemekle Maturidilikle bağlantısından hiç söz etmemektedir. Abdıkalık oğlunun bu yaklaşımını özellikle Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı tarafından resmî olarak itikadda Maturidiliği desteklemesine karşı bir tepki olarak da algılanabilir.

Kırgızistan'da 2004 senesinden itibaren Selefi anlayışını halk arasında yayma amaçlı kırgız dilinde“İslam Nuru” adlı gazetefaaliyet yürütmektedir. Bu gazete daha sonra dergi olarak çıkmaya başladı. Bu gazete ve dergide İbn Teymiyye, Muhammed bin Abdilvehhab gibi Selefililerin önde gelenlerin eserlerinden de bölümler kırgızcaya çevirilip yayınlanmaktadır.³¹ Ayrıca fecbookta “Салафлар хикмати”adresine de bulunmaktadır ve bununla sürekli yeni bilgiler gündeme getirilmektedir.

Orta Asya'da hem Sovyetlerden önceki dönemlerdeki İslamî bilimlerdeki gerileme, hem de Sovyetler dönemindeki ateist rejimden dolayı İslamî bilimlerin çok alt seviyeye düşmesi, özellikle itikadî alandaki Mâturidiliğin toplumda kaybolması Selefi anlayışının yaygınlaşmasına kolaylık sağlamıştır. Geçen seneden itibaren fıkihta Hanefilik, itikadda Mâturidiliğin bizzat Cumhurbaşkanı tarafından da dile getirilmesiyle, Kırgızistan Müslümanlar Başkanlığı (Müftiyat) tarafından da bu konudaki çalışmalar gündeme getirilmeye başladı.Şimdi de toplumda en çok gündeme gelen ve Kırgızistan'da geleneksel Mâturidî anlayışıyla uyuşmayan Selefi anlayışı hususundaki bazı konular üzerinde kısaca duracağız.

a. Nakili anlamada aklı kullanma ve te'vil

³¹«Салафлар» дини-илим, таали-табият, №10, (Сентябрь) 2005-ж.

Medreselerde daha çok fıkıh kitapları ağırlık verilerek okutulduğu için dinî okullardan mezun olanlar genel olarak akide konusunda yetersizdirler ve özelde Mâturidîlik hakkında bilgileri yok denecek kadar azdır. Bu bakımdan toplumda fıkıh konularından ziyade itikadî konularda bazı sorunlar yaşanmaktadır. Çünkü, Selefilîğe/Vehhabilîğe isim olarak karşı olanlar çoğunlukta olmasına rağmen, fikir olarak etkileşimi söz konusudur. Örneğin isim olarak Selefilîğe çok sert tepki verenler nakilde akli kullanmanın caiz olmadığını, te'vile yanaşmamak gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Halbuki Mâturidîlikte akla çok önem verilerek, kelamî konular istidlal yoluyla incelenmektedir. Daha da ileri gidilerek Mâturidî vahiy gelmese de Allah'ın varlığı ve birliği konusunda insanların sorumlu olduğunu dile getirir. Ona göre dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri nakil, diğeri de akıldır.³²

Mâturidî daha çok mütekellim olarak bilinmekle birlikte, aynı zamanda fakih ve müfessir olduğubizim zamanımıza kadar ulaşan *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı eserinden anlaşılmaktadır. O tefsir alanında da orijinal Kur'an'ı anlama yöntemi ortaya koymuştur. Mâturidî o döneme kadar devam eden gelen aynı anlamı içeren tefsir ve te'vili bir birinden ayırıp, ikisine farklı anlamlar yüklemiştir.³³ Yani o tefsirin sahabelere, te'vilin ise daha sonraki nesillere ait olduğunu söylemekle tefsirin tek yönlü, te'vilin ise birden fazla manalara ihtimal taşıdığını beyan etmektedir.³⁴ Bunun dışında Peygamber (s.a.v)'in "*Kur'an'ı şahsi görüşüyle tefsir etmeye kalkışan kimse (cehennemdeki yerine şimdiden) hazırlansın.*"³⁵ hadisini rey ile tefsir yapılamayacağını, ancak te'vil yapılabileceğini belirtmiştir.³⁶ Mâturidîye göre Kur'an ayetlerini tefsir etmek için ayet nazil olduğu şartları ve durumu bizzat görmek gerektiğini, te'vil etmek için o dönemde yaşamak şart olmadığını belirtmektedir. Mâturidî kur'an ayetlerini te'vil ederken bütüncül yaklaşımla kur'an'ın çelişki içermeyen bir kitap olduğuna vurgu yaparak, kur'an'ın en iyi anlaşılma şeklinin kur'an'ı kur'an'la tefsir ve te'vil ile olacağına dayanmakta-

³²el-Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003. 3-5.

³³Karataş, Ali, *İmam Mâturidî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili*, İstanbul 2014, 83-88.

³⁴el-Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümelere*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2003.1/3-4.

³⁵Tirmizi, "Tefsir", 1.

³⁶el-Mâturidî, *Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümelere*, 1/3.

dır.³⁷Böylece Mâturidî'nin Kur'an'daki daha çok mecazi veya kelime anlamları ihtiva eden ayetleri yine başka ayetlerle açıklaması o tür ayetleri doğru anlamadaki en mantıksal metod olduğunu ortaya koymaktadır. Mâturidî Te'vilat'ında yine kaynak olarak sünnet-hadis, sahabe kavli, tabiin görüşleri, tarihi veriler, re'y, alimlerin görüşleri, dil ve edebiyat, kıraat farkları ve şiirleri kullanmaktadır.³⁸

b. Allah'ın arş'a istivası meselesi

Allah'ın arş'a istivası da Selefi anlayıştaki insanların en çok üzerinde durdukları konulardandır. Selefilere en mümtaz hocalarından İbn Teymiyye arş konusunun malum olduğunu, fakat nasıl olduğu bilinemeyeceğini, ona iman etmenin vacip ve istiva hususunda soru sormanın bidat olduğunu dile getirir.³⁹ Ebu Mansur el-Mâturidî İslam alimleri Allah'a mekan nisbet etmek konusunda farklı görüşler ileri sürmüşler demekle, bir kısmının Allah'ın arş üzerinde istiva etmekle nitelenebileceği fikrini benimsediklerine vurgu yapmıştır.⁴⁰ Onların bu konudaki delil olarak gösterdikleri ayetleri⁴¹ de dile getirdikten sonra Mâturidî ayetlerin anlamlarının Allah'ın yücelik ve O'na tazim ve aşkınlık izafe etme konumunda olduğunu söyleyerek Kur'an'daki "Göklerin ve yerin hükümranlığı O'na aittir."⁴² mealindeki ayetle göklerin ve yerin rabbi⁴³, yaratmayı kendisine münhasır kılan ilah⁴⁴ olduğunu, bütün alemlerin rabbi⁴⁵ ve herşeyin fevkinde bulunduğunu⁴⁶ bildiren başka ayetlerle de bu konuya açıklık getirmektedir.⁴⁷ Mâturidî bundan sonra istiva ve arş kelimesini şöyle açıklar: "istiva kelimesi "hakimiyet altına alma" manasına alındığı, arş da mülk (tabiat, alem) olarak anlaşıldığı takdirde sonuç şöyle olur: Allah bütün yaratıklarını hakimiyeti ve yönetimi altına alandır."⁴⁸ Yani önde gelen Mâturidî kelimcilerinden Ebu'l-Muin en-

³⁷Karataş, a.g.e., 106-107.

³⁸Karataş, a.g.e., 90.

³⁹İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2005, 39.

⁴⁰el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 86.

⁴¹Selefilere Allah'ın arş'a istiva konusundaki delil olarak gösterdikleri ayetlere bkz., el-Hakka 69/17; ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7; Toha 20/5; el-A'raf 7/54.

⁴²el-Bakara 2/107; el-Furkan 25/2.

⁴³er-Rad 13/16; es-Saffat 37/5.

⁴⁴el-Enam 6/102; el-Araf 7/54.

⁴⁵el-Fatiha 1/2.

⁴⁶el-Enam 6/18.

⁴⁷el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 86-88.

⁴⁸el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 93.

Nesefî'nin de izah ettiği gibi buradaki "istavadan" maksat oraya hakim olmaktır⁴⁹demekle bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Allah Teala'nın arşa istivasının fiziki bağlamda düşünülmemesini gerektiren bir başka önemli nokta da, O'nun arşı yaratmadan önce de var olmasıdır. Allah'ın arşa yaratıldıktan sonra intikal ettiğini söylemek de caiz değildir. Çünkü bir yerden diğerine geçme, yerleşme anlamında olan intikal, yaratılmış varlıkların özelliğidir. Allah Teala da bundan münezzehtir."⁵⁰Böylece Mâturidilikte Allah'ın arşa istivası konusu kur'an'ın diğer ayetleriyle de bütüncül yaklaşımla ilişkilendirilerek en mantıksal anlam ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Elbette bu konular daha çok teorik ve derin manaları içerdiği için genel halk kitlesinin anlaması çok zordur. Bundan dolayı da kelim konuları ulema nezdinde tartışılmış ve değerlendirilmiştir.

c. İman Meselesi

Selefilige göre iman dil ile ikrar, kalb ile tasdik ve amelden ibarettir. Allah'ın emirlerini yerine getirmekle artar, emirlerini yerine getirmemekle azalır.⁵¹Yani onlara göre bir insanın mümin olabilmesi için ikrar ve tasdik yeterli değildir, ameli de yerine getirmesi lazımdır. Bu konuda tarihteki Selefiler ile daha sonraki dönemdeki Selefilerin görüşlerinde farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Ahmed b. Hanbel'e göre de iman söz ve ameldir, eksilir ve çoğalır, insan kötü ameller işlemekle imandan çıkar, ama tövbe edince tekrar imanına döner. Tembellik sebebiyle farzlardan birini terkeden ve ihmal eden kimsenin durumu Allah'a kalmıştır.⁵² İbn Teymiyye ve ona uyan Muhammed b. Abdilvehhab'a göre ise amel imanın bir parçası olup, farz olan ibadetlerden birini terk eden veya tembellikle ihmal eden kimse kafirdir, mal ve canları helaldir.⁵³Muhammed b. Abdilvehhab bunu daha da ileri götürerek amelleri tevhidin bir parçası haline getirmiştir. Böylece amelleri terk edeni küfürle yapılan mücadeleyle denk tutmuşlar ve bunun sonucunda

⁴⁹Ebu'l-Muin en-Nesefi, Mâturidî Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi), çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010. 46.

⁵⁰Ebu'l-Muin en-Nesefi, a.g.e., 46.

⁵¹İbn Baz, Abdulaziz b. Abdullah, *Doğru İnanç ve Bu İnanca Aykırı Olan Şeyler*, çev. Muhammed Harrani, Baskı yeri ve tarihi yok. 34-35.

⁵²Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 8. Baskı, Ankara 1980, 104.

⁵³Fığlalı, a.g.e., 103.

müslümanları tekfir edip pek çok müslümanın kanının dökülmesine sebep olmuşlardır.⁵⁴

İmam Mâturidî imanı kalb ile tasdikdir diye tanımlayarak bunu akli ve nakli delillerle açıklamaya çalışmıştır.⁵⁵ Ebû Hanîfe'ye göre ise iman, dil ile ikrar kalp ile tasdikdir.⁵⁶ Ebû Hanîfe ikrarın bu dünya için şart olduğunu, aslında tasdikin iman için yeterli olduğunu dile getirir.⁵⁷ Çünkü esas olan kalbin tasdikidir. Eğer kalbiyle tasdik etmeden diliyle ikrar eden kimse insanlar arasında mümin gözüke de Allah katında mümin değil, münafıktır. Zaten İmam Mâturidî Ebu Hanife'nin itikadi görüşlerini benimseyerek daha da geniş şekilde açıklamıştır. Mâturidî'ye göre ameller imanın bir parçası olmayıp, ne artar ne de eksilir.⁵⁸ Ebû'l-Muin en-Nesefî amellerin imanın bir parçası olmadığını şöyle açıklar: "Yüce Allah kullarına önce iman ismiyle hitap etmiş, sonra amelleri vacip kılmıştır. Nitekim Yüce Allah "Ey iman edenler! Oruç size farz kılındı"⁵⁹ buyurmuştur. Bu, iman ve amelin farklılığına ve iman isminin tasdikle sınırlı olduğuna delildir."⁶⁰

Selefi anlayışında ameller imanın bir parçası olarak devam ederken Mâturidîlikte ise ameller imana dahil edilmemiştir. Bundan dolayı da Mâturidîlikte amelleri terkedenler İslam içinde görülmüş ve küfürle suçlama söz konusu olmamıştır. Böylece Mâturidî anlayışı hakim olan bölgelerde hemen hemen gruplaşma meydana gelmemiştir. Oysa son dönemlerde Selefi anlayışındaki müslümanların kendi içinde Suudi, Cihadi, Tekfiri gibi ayrılıklara bölünmeleri ve başka gruplaşmalara da fikri yönden önderlik ettikleri malumdur ve bu durumdan bütün İslam dünyası zarar görmektedir.

Sonuç

Mâturidîlik Orta Asya'nın diğer ülkelerinde olduğu gibi Kırgız toplumunda da tarihten günümüze kadar halkımızın örf adet ve gelenekleri

⁵⁴Editörler Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 2012, 496.

⁵⁵el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 487.

⁵⁶Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. M. Öz, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992, 58.

⁵⁷Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), *el-Âlimve'l-Müteallim*, çev. M. Öz, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992, 14.

⁵⁸el-Mâturidî, *Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümeleri*, 1/332.

⁵⁹el-Bakara 2/183.

⁶⁰Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İstanbul 2013, 144.

ile birlikte kültürel miras olarak devam etmektedir. Selefilikteki nasta bulunmayan ve peygamber (s.a.v) döneminde olmayan her şeyin bidat olduğu fikri, millî örf adet ve gelenekleri, geleneksel millî bayramları bidat olarak göstermesi de bir bakımdan selefi anlayışının tezahürleri⁶¹ olmakla toplumda bazı kargaşalara yol açmaktadır. İki sene önce ülkeyimizin Batken iline bağlı Kadamcay ilçesindeki ve Kızıl-Kıya şehrine yakın yerdeki halkın gidip ziyaret ettikleri türbelerin duvarlarını yıkma olayı, Nevruz bayramını ve sümeleği bidat olarak tanıtmak da Hanefi-Mâturidî geleneği ile bağdaşmamaktadır. Tarihten beri devam eden gelen anlayışa uygun olmayan anlayışların toplumda yaygınlık kazanması bir bakıma halkın milli ve kültürel değerlerine de zararı dokunmaktadır.

Şu bir gerçektir Mâturidîlik orta asırdaki kelam ilminde yükselme potansiyelini kaybetmiş durumdadır. Kırgızistan'daki günümüzde mevcut olan İslam Üniversiteleri ve medreselerinde Mâturidîlikten hemen hemen bir eser kalmamıştır. Mâturidîliğe ait itikadi görüşleri din adamları ve medrese mezunları bilmedikten sonra sıradan bir vatandaştan bunu beklemek anlamsızdır. Zaten Mâturidî kelamı çok derin teorik temelli olduğu için herkesin anlaması mümkün değildir. O bakımdan İslam Üniversiteleri ve medreselerde Mâturidî kelamı ağırlıklı olarak okutulması ve ilahiyat alanındaki bilim adamlarının yetiştirilmesi günümüzde toplumun en çok ihtiyaç duyduğu meselelerdendir.

BİBLİYOGRAGYA

Абдыкалык үүлү, Шамсуддин, *Сабил жана Субул*, Бишкек 2014. Brockelmann, C., “Üşî”, (MEB)İA, İstanbul 1986, XIII/75.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, çev. M. Öz, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992.

....., *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. M. Öz, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992.

Ecer, A. Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara 1978.

Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Mâturidî Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010.

⁶¹<http://obon.kg/kabarlar-turmoğu/koom/1474-chubak-azhy-zhalilov-nooruz-boyuncha-chyndyk-kep.html>

....., *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İstanbul 2013.

Editörler Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 2012.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 8. Baskı, Ankara 1980.

el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Hanefî (956/1549), *Muhtasârü'l-Cevâhiri'l-Mudiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Nu: 1941/1.

İbn Baz, Abdulaziz b. Abdullah, *Doğru İnanç ve Bu İnanca Aykırı Olan Şeyler*, çev. Muhammed Harrani, Baskı yeri ve tarihi yok.

İbn Hurdazbih, Ebu Kasım Ubeydullah b. Abdillâh (300/913), *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden 1967.

İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2005.

İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1233), *el-Lübâb fi Tehzîbu'l-Ensâb*, Beyrut trz.

İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Asmâu'l-Müellifin Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1951.

İbn Kutluboga, *Tacü'l-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Bağdad 1968.

el-Kureşi, Muhyiddin Ebi Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî Vefâ el-Hanefî (696/1295-775/1373), *Cevâhirü'l-Maziyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halva, Riad 1993.

Karataş, Ali, *İmam Mâturidî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili*, İstanbul 2014.

Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011.

....., "Ali b. Osman el-Oşî'nin Oş'un Orta Çağdaki Kültürel ve Dini Düşünce Sisteminin Teşekkülündeki Rolü" (Basılmamış makale)

Kınalızâde Ali Efendi (979/1572), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Nu: 844, v. v. 10b

el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman el-Hanefî (990/1582), *Kitâbü'l-A'lâmü'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*, Süleymaniye Ktp., Reisül-Küttâb Mustafa Efendi Nu: 690.

el-Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî (1264-1304/1847-1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye Fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Haz. Ahmed ez-Za'bi, Beyrut 1998.

el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Benâ eş-Şâmî (380/990), *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Leiden 1967.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003.

....., *Te'vilatü'l-Kur'an'dan Tercümeleri*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2003.

Madelung, Wilfred, "Mâturidîliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, (Ed. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik* kitabının içerisinde), Ankara 2003.

Ocak, Ahmet, *Selçuklular'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, Malatya 1999. (Basılmamış Doktora Tezi)

Özel, Ahmed, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.

Serkis, Yusuf b. İlyas b. Musa ed-Dîmeşki (1351/1932), *Mu'cemu'l-Matbûatu'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Kahire 1928.

es-Semerkandî, Ebû Seleme, *Akaid Risalesi* (Cümeli Usûli'd-Din), haz. ve çev. Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989.

es-Semânî, Ebî Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî (562/1167), *el-Ensâb*, Haz. Abdullah Umar el-Bârudî, Beyrut 1988.

Solak Zâde Halil Efendi (1095/1684), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Beyazit Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Nu: 1606.

Şerafeddin, M., "Türk Kelamcıları", DFİFM, Sayı: 23, (İstanbul 1932).

Yakut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabuddîn Yakut b. Abdillâh (626/1229), *Kitâbu Mu'cemu'l-Buldân*, ed. F. Sezgin, Frankfurt 1994.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturidî ve Ebû'l-Muin en-Nesefî*, AÜİFD, 27 (1985).

The Quran Through The Cognitive Metaphor Theory: How Does God Objectify The Word?¹

Sertaç Timur Demir

ABSTRACT: In this paper, the Quran, which has been repeatedly read by nearly every society in the world for centuries, and without the influence of cultural indicators such as age, education, gender, race, etc., is analysed in metaphorical sense. This essential text has been interpreted differently by different scholars in different ages. How can the Quran be read and understood by everybody? This is undoubtedly one of the most crucial questions about this holy book. Hence, my aim is to seek an answer to the issue of the Quran and its universality in the context of metaphorical language. For this purpose, I use Lakoff and Johnson's metaphor theory (known as the cognitive theory of metaphors) to analyse and discuss metaphors in the Quran.

Keywords: The Quran, Textual Analysis, Metaphor, Cognitive Theory, Universality.

INTRODUCTION: Metaphors We Live By

It is possible to note that to analyse these metaphors in the Quran may be equal to analysing the universality dimension of the text. So, my aim in this research is to analyse a metaphor-based book in the context of a universality theme. It is methodologically used a qualitative approach that helps to analyse explicit and implicit concepts, instead of countable words (Huckin, 2004: 15). In other words, it is preferred a qualitative method in order to analyse the metaphorical language of the Quran effectively. Since it is difficult to "begin to untangle the threads of so many voices in a single text" (Bazerman and Prior, 2004: 4), we find a concrete and common parameter that combines the Quran and its universality problem.

¹ This paper is written at Lancaster University as postgraduate assignment.

Metaphorical language as a way of expression is not a new discussion topic. It is easy to encounter metaphors in every text, and metaphor-based discussion in very broad geographical and cultural arenas, from Hellenic to Persian, from Japanese to Arabic, etc. Emotions, feelings, thoughts, experiences and expectations have been expressed through metaphor for centuries. Likewise, Lakoff (1986: 276) mentions that no life is imaginable or conceivable without metaphors, which are “motivated by the structure of our experience”.

“Conceptual systems of cultures and religions are metaphorical in nature” (Lakoff and Johnson: 2003: 40). In other words, “all the significant assertions of theology are expressed in language that is irreducibly metaphorical” (Avis, 1999: 90). Language that “is not assumed to be a representation of ideas” (Scott, 1988: 34) is not only an empire of signs, but also an empire of metaphors. In addition, “metaphors are iconic signs presenting meanings as well as representing meanings” (MacCormac, 1990: 192). Kövecses mentions (2002: 6) that metaphors typically use abstract concepts and assume that these concepts are physically concrete. Abstract concepts without metaphors are incomplete; furthermore, we complete our intellectual world through metaphor.

Not only the Quran, but also the “whole of our universe is textual” (Barry, 2002: 35). For that reason, the Quran is a textual sample, among countless texts, that will be analysed in this work. This is the first important point of the research. Secondly, texts are clues and they teach how to read the lives people live. “Texts, messages, and symbols never speak for themselves. They inform someone” (Krippendorff, 2004: 25).

According to Lakoff and Johnson (2003: 273), “we live our lives on the basis of inferences we derive via metaphor”. They also say ‘yes’ to the question of “do you think the whole world is a metaphor for something?” (Skarmeta, 1987: 15-16). Each new metaphor shows a new dimension of realities in the world; therefore, each metaphor is a new discovery. To understand metaphors in our lives is to realise whom we are and which society we live in.

ANALYSIS

The research process consists of four research discoveries²: *text*, *context*, *methodology* and *theory*. The linguistic dimensions of the text tend to result in subjectivity, because language itself is an indicator that belongs to a limited geography and culture. For this reason, we did not follow classical metaphor theories that focus on the linguistic dimensions of texts. Thus, we preferred a cognitive theory of metaphor that analyses metaphors along with their intellectual dimensions.

Research Questions³

a) Is there any relationship between the language of the Quran and the reasons why it has been read many times and every day approximately for 1,400 years?

b) How is the metaphorical language in the Quran formed?

The Hypotheses

a) The metaphoric references of the book can easily be comprehended by everybody from different socio-cultural and intellectual background.

b) It is a universal book.

People use these metaphors “unconsciously and automatically” (Lakoff and Turner, 1989: xi). This interpretation is completely different from classical approaches to metaphors because they discuss metaphors as if they are merely linguistic and intellectual entities.

Basically, Lakoff and Johnson investigated these metaphors under three headings, which are *conceptual metaphors*, *orientational metaphors* and *ontological metaphors*. We also analyse the metaphors in the Quran by means of these subheadings.

Conceptual Metaphors in the Quran

Lakoff and Johnson (2003: 4) give the *argument is war* metaphor as an example to explain conceptual metaphors. Interestingly, classic theorists look for a “word” to find a metaphor in a sentence and they expect an analogy or a physical similarity between words. However, in the view

² *Research discovery* is a term used in the context of research levels.

³ “Questions, after all, raise some profound issues about what kind of knowledge is possible and desirable” (Rose, 2003: 9). Desirable and possible knowledge constitute our hypotheses.

of cognitive theory, neither the argument nor war is a metaphor; on the contrary, the *argument is war* sentence as a whole is a metaphor. This means that the argument term can be used within a war concept.⁴ “It is important to see that we do not just talk about arguments in terms of war. We can actually win or lose arguments. We see the person we are arguing with as an opponent. We attack his positions and we defend our own. We gain and lose ground. We plan and use strategies” (2003: 4). For instance, “he attacked every weak point in our argument. His criticisms were right on target. I demolished his argument. I’ve never won an argument with him. If you use that strategy, he’ll wipe you out” (ibid.). There are similar examples in the Quran as well, which means “life is trial”.

Life can be perceived subjectively, because what people understand from life may be different. However, trial is a more concrete and understandable concept. Trials involve different levels and processes, but the nature of them, in every culture, is absolutely similar. All of them require preparation; they involve difficulties and obstacles; they have results, like a prize or punishment.

He Who created Death and Life, that He may try which of you is best in deed: and He is the Exalted in Might, Oft-Forgiving

Mulk / 2 (The Sovereignty)

Tests have potentially good (successful) or bad (unsuccessful) results, as mentioned above. According to the Quran, those who can pass these tests in this life deserve a better life in the future.

Be sure We shall test you with something of fear and hunger, some loss in goods, lives and the fruits (of your toil), but give glad tidings to those who patiently persevere.

Al-

Baqara / 155 (The Cow)

In every culture, a trial process has to be endured. Also, every trial process consists of several tests. It is not possible to find an exception to it. Trial is not a linguistic but a conceptual and intellectual phenome-

⁴ If the *argument is war* sentence is analysed by some classical theorists, they would probably claim that argument is *like* a war. This is surely a superficial perspective that is not adequate to analyse metaphors in the Quran.

non. In other words, this metaphorical interconnection between life and trial is not based on a figural similarity,⁵ but on a contextual relation. To define a metaphor as merely artistic and rhetoric in design may be wrong, because a metaphor is meant to be understood by everybody. More obviously, “metaphors are not just decorative but essential for learning” (Petrie and Oshlag, 1993: 608). The main purpose is to support permanence and universality, which are provided by means of clarity and simplicity in these verses. This idea also supports the cognitive theorists’ arguments because, according to cognitive theory, text readers do not have to have special skills to comprehend metaphors.⁶ Furthermore, metaphors may help to show people undiscovered places they are not able to imagine. “Metaphors are hills and mountains on the flat literal landscape. They are more noticeable and take longer to cross than the flat land” (Goatly, 1997: 336).

Orientational Metaphors in the Quran

“Orientational metaphors give a concept a spatial orientation” (ibid.: 14); more obviously, health is UP, whereas sickness is DOWN (I’m feeling UP). More is UP; less is DOWN. Conscious is UP; Unconscious is DOWN (ibid.: 14). Orientational metaphors integrate concepts into places. Physical experiences have crucial importance for these metaphors.

When one says “down”, this is universally perceived as negative, wrong, harmful or insufficient things and situations; meanwhile, “up” is evaluated as positive, correct, useful or sufficient things and situations. Orientational metaphors in the Quran also run in parallel with this rule. For that reason, the Quran has universal expressions in the context of orientational metaphors.

...whoever assigns partners to Allah, it is as if he had fallen from the sky...

Hajj / 31 (The Pilgrimage)

In this context, the sky represents the ideal (and most acceptable) attitudes and beliefs. In other words, “to assign partners to Allah” is, like

⁵ According to classical approach, metaphors are necessarily based on the similarity between two entities.

⁶ This disproves the classical metaphor theories, because they claim that those who want to realise metaphors must have special skills.

an unacceptable attitude in terms of an Islamic perspective, equal to falling from the sky. The sky refers to faith. It is not possible to find any physical analogy between sky and faith, but the sky, which is UP, represents monotheism,⁷ which is also UP in Islam. Polytheism is defined as falling from the sky.

Metaphors in the Quran are not ornamental and decorative. They are important elements of thought and thinking. When God uses the “low” word, it has to be understood similarly in different cultures and experiences. For that reason, words are frequently used along with their opposite forms. For instance:

We have indeed created man in the best of moulds. Then do We abase him (to be) the lowest of the low.

At Tin (The Fig) 4-5

In this verse, there is no doubt that “the lowest of the low” is the opposite of the best creation.⁸ In other words, the lowest thing is the worst thing. “The lowest of the low” phrase is an indirect expression that has implicit clues “that are half answer, but not the complete picture; they provide some data, some direction to the destination, but not the arrival” (Happel, 2002: 8).

It is not hard to find more examples of orientational metaphors in the Quran. These metaphors strengthen the universality of the Quran.

Is he who walks (without seeing) on his face, more rightly guided, or he who (sees and) walks upright on a Straight Way?

Al-Mulk / 22 (Dominion)

Blindness is DOWN; similarly, those who walk on their faces represent DOWN. In contrast, walking *upright* or in a straight way is UP. The usage in these verses is no coincidence because, as Strenski (1989: 137) mentions, metaphors reflect our thoughts and shape our behaviours. These *universal* thoughts and behaviours that people *universally* learn are *universally* represented by orientational metaphors.

⁷ Monotheism is the opposite of assigning partners to Allah.

⁸ The opposition is not based on language; however, the opposition can be realised intellectually.

Ontological Metaphors in the Quran

“Just as the basic experiences of human spatial orientations give rise to orientational metaphors, so our experiences with physical objects (especially our own bodies) provide the basis for an extraordinarily wide variety of ontological metaphors, that is, ways of viewing events, activities, emotions, ideas, etc., as entities and substances” (Lakoff and Johnson, 2003: 25). As mentioned above, a metaphor does not only consist of rhetoric expressions, a metaphor is truth itself.

There is an ontological connection between metaphors and entities. Namely, life (entity) can be understood and described by means of metaphor.

Lakoff and Johnson (2003: 27) offer this sentence to embody ontological metaphors: *The mind is a machine*. In this example, some (italicised) words which indeed belong to machine are used to express mind concepts. For instance, we say “my mind just isn’t *operating* today... We are still trying to *grind out* the solution to this equation... Boy, *wheels are turning* now... I am *a little rusty* today” (ibid.).

Ontological metaphors are very common in the Quran, because the Quran claims that it shows an ideal form of life and the nature of entities created by Allah. The Quran is a guide; besides, this guide has to be understood by everybody, as it claims that it is a universal book.

Those who reject Our Ayât (proofs, evidences, verses, lessons, signs, revelations, etc.) are deaf and dumb in darkness.

Enam / 39 (The Cattle)

Faith in this context is a light. Proofs, evidences, verses, lessons, signs, revelations are parts of this light. In other words, those who accept these verses are in the light. A deaf person cannot hear any sounds that belong to an entity; a dumb person cannot see any visions that belong to a different dimension of the same entity. To believe in this verse is equal to knowing the truth of entities. According to the verse, knowledge is light, whereas ignorance is darkness. The important point is that *the light* represents positive, useful, true and appropriate things, unexceptionally in every culture; in opposition to that, darkness is bad. For instance, the *Dark Age* refers to an ignorant and terrible age, particularly

for Western culture. Briefly, it is possible to claim that the verse is a universal verse that can be similarly understood by different people who are from a different culture.

There are various verses that support this (universal) perspective in the Quran. For instance:

Is he who was dead (without Faith by ignorance and disbelief) and We gave him life (by knowledge and Faith) and set for him a light (of Belief) whereby he can walk amongst men— like him who is in the darkness (of disbelief, polytheism and hypocrisy) from which he can never come out?

Enam / 122 (The Cattle)

Some ontological metaphors in the Quran are very conspicuous and remarkable. Hence they can easily be remembered by readers. In one of them, suspicion is defined and expressed very dramatically:

O you who believe! Avoid much suspicion, indeed some suspicions are sins. And spy not, neither backbite one another. Would one of you like to eat the flesh of his dead brother? You would hate it (so hate backbiting). And fear Allah. Verily, Allah is the One Who forgives and accepts repentance, Most Merciful.

Al-Hujraat / 12 (The Private Apartments)

Indeed, this sense of disgust and hate is not a universal sense. More obviously, even the most disgusting things can be perceived as normal by some people. However, nobody likes to eat the flesh of his or her brother. “Metaphors therefore serve the purpose of rendering the unknown world more structured and comprehensible. Abstract ideas and concepts become comprehensible through the use of images that are familiar to us” (Hidasi, 2008: 104). This is also a universal truth.

FINDINGS⁹

i. Cognitive theory attached importance to context rather than to words. Similarly, context in the Quran is a more important and determining factor than words, thus proving the universality of the Quran. This provides a great chance for readers of the Quran, because vocabu-

⁹ These findings are about the Quran and its universality problem.

lary is not universal, but totally cultural. However, contextualisation makes the text universal. In other words, even the most difficult words can be understood by means of contextualisation.

ii. There are many abstract concepts that are embodied by metaphors (concrete entities and examples) in the Quran.

iii. There are no necessary physical similarities between concepts and contexts in the Quran. This situation is parallel with cognitive theory as well.

iv. The Quran is shaped in Arabic language, Arabic vocabulary and grammar. Although the Quran has different textual notions or linguistic culture, it adds new (universal) dimensions to the Arabic language by means of these metaphors. In other words, old language, old vocabulary and old grammar are reformed by new meanings that come from the world of metaphors.

v. There are conceptual, orientational and ontological metaphors in the Quran.

vi. Metaphors in the Quran are not linguistic but intellectual, in parallel with the cognitive theory that we have used.

vii. Metaphors in the Quran are used to make the text understandable to its readers. They are not decor or unnecessary rhetoric. These metaphors are inseparable parts of the Quran.

viii. Readers do not have to have any special skill to understand the metaphors in the Quran. According to Lakoff and Johnson, provided that we analyse metaphors, we are able to analyse the lives that we live. Our truth is our metaphor; similarly, our metaphor is our truth because, according to these authors, the metaphors that we use are not merely words, but a visible system of life.

Bibliography

Allen, J. (2003), "A Question of Language", In M. Pryke, G. Rose and S. Whatmore (Eds) *Using Social Theory: Thinking through Research*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications (in association with Open University).

Avis, P. (1999), *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*, London and New York: Routledge.

Barry, P. (2002), *Beginning theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press.

Bazerman, C. and Prior, P. (2004), *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Goatly, A. (1997), *The Language of Metaphors*, London and New York: Routledge.

Happel S. (2002), *Metaphors for God's Time in Science and Religion*, New York: Palgrave Macmillan.

Hidasi, J. (2008), "Cultural messages of metaphors". In E. A. Berendt (Ed.) *Metaphors for Learning: Cross-cultural Perspectives*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Huckin, T (2004), "Content Analysis: What Texts Talk About". In C. Bazerman and P. Prior (Eds.) *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Krippendorff, K (2004), *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, California: Sage Publications.

Kövecses, Z. (2002), *Metaphor: A Practical Introduction*, New York: Oxford University Press

Lakoff, G. (1986), *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. Johnson, M. (2003), *Metaphors We Live By*, Chicago: The University of Chicago Press.

Lakoff, G. Turner, M. (1989), *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: The University of Chicago Press.

MacCormac, E.R. (1990), *A Cognitive Theory of Metaphor*, London: MIT Press.

Petrie, H.G and Oshlag, R.S. (1993), "Metaphor and Learning". In A.Ortony (Ed.) *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, G. (2003), "Asking questions". In M. Pryke, G. Rose and S. Whatmore (Eds.) *Using Social Theory: Thinking through Research*, London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications (in association with Open University).

Scott, J. W. (1988), "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, 14 (1): 32-50.

Skarmeta, A. (1987), *Burning Patience*, New York: Pantheon Books.

Strenski, Ellen (1989), "Disciplines and Communities, Armies and Monasteries and The Teaching of Composition", *Rhetoric Review*, 8 (1): 137.

Türk Musikîsi'nin Arap Musikîsi'ne Tesiri

The Influence of Turkish Music on Arabic Music

Fatih Erkoçoğlu*

Öz: Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması sonrasında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kültür politikaları halen tartışılmaktadır. Bunlar içerisinde bilhassa musikî sahasında yapılan bir kısım icraatlar önemlidir. Zira bu dönemde Türk musikîsinin kime ait olduğu tartışılmış, Bizans, İran, Yunan ve Arap kökenleri vurgulanarak, Türklerin kendilerine ait olan musikînin halkın icra ettiği musikî olduğu belirtilmeye çalışılmıştır. Halbuki altıyüz yıl hüküm sürmüş bir imparatorluğun kendi musikîsinin olmadığını, hükmettiği coğrafyalara hiçbir tesirinin bulunmadığını söylemek, kanatimizce art niyetli bir yaklaşımdır ve ilmi değildir.

Bu makalede ilk olarak Türk musikîsinin kökeni üzerindeki tartışmalara kısaca değindik. Ardından Manastırlı Hüseyin Hilmi'nin *Mısrû'l-Hadîseti'l-Musavvere* adlı dergiye yazdığı "Türk Musikîsinin Arap Musikîsine Tesiri" adlı makalesinin Zeki Megamiz tarafından genişletilerek yapılmış olan çeviri makalesini inceledik. Öneme binaen makalenin tam metnini çevirip çalışmaya ilave ettik. Ayrıca bu makalede adı geçen Arap kökenli müzisyen Abduh el-Hamûlî'nin hayat hikayesi ve İstanbul seyahatlerinde edindiği tecrübeyle Mısır Arap musikîsine katkıları hakkında makalede olmayan yeni bilgiler ekledik.

Anahtar Kelimeler: Türk Musikîsi, Arap Musikîsi, Ziya Gökalp, Abduh el-Hamûlî

Abstract: The cultural policies of the Republic of Turkey are still discussed, it was established after the collapse of the Ottoman Empire. There are some significant policies particularly in the musical field. Then, there was a debated about the origin of Turkish music, the Turkish music's Byzantine, Persian, Greek and Arab origins were emphasized. It was stated that the folk music belongs to

*Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com

Turkish people. Whereas, according to us it is concealed thought and is not scientific that claiming Ottoman Empire ruled six hundred years and did not has any music of her own or did not has any effect on the geography that was governed.

Firstly in this article, we briefly mentioned the arguments on the Turkish music's origin. Then, we examined the article was translated and expanded by Zeki Megamis, is called "The Influence of Turkish Music on Arabic Music" which was written by Manastırlı Hüseyin Hilmi for the journal of *Mısır'l-Hadıseti'l-Musavvere*. Because of its importance, the translation of the full text of the article has been appended to our study. In addition the new information which was not mentioned in Manastırlı Hüseyin Hilmi's article, is related to Arab origin musician Abduh el-Hamüli's biography and his experiences that were gained during his İstanbul trips contributing in the Egyptian-Arab music.

Key Words: Turkish Music, Arabic Music, Ziya Gökalp, Abduh al-Hamüli

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı sonrasında yıkılmasıyla birlikte, Anadolu'da milli bir hareket ortaya çıkmış ve elimizde kalan son toprakları da işgal etmeye çalışan düşmanlarımıza karşı, dinî ve millî değerlerimizle topyekün bir mücadeleye girişmişti. Savaş meydanaında Akif'in de belirttiği üzere "*Medeniyet dediğin tek dişi kalmış olan canavar*" yenilgiye uğratılmış, fakat kısa süre sonra bu tek dişi kalmış olan canavarın değerleri, o savaşı kazanmamıza yardımcı olan değerlerin yerini almaya başlamıştı. Etkileşim ve değişim her toplum için kaçınılmazdır. Yüzlerce yıldır sahip olduğunuz değerler, alfabe, kültür ve tarihiniz bir çırpıda değiştirilmek istenmiş, yerine ise Avrupa'nın yüzlerce yıllık tecrübe ve birikimi ile elde ettiği bir kısım değerler konulmaya çalışılmıştır. Fakat burada yapılanların yumuşak geçişlerden ziyade daha sert müdahaleler şeklinde olduğu ise aşıkârdır. Başkası için dikilen kıyafet nasıl size uymazsa, bu değerlerin birçoğu da bizim toplumumuza uymamış ve sıkıntılara neden olmuştur.

Başlangıçta önemli bir Türk musikisi taraftarı iken daha sonra birden alafrangacıların safında yer alan ve Türk musikisi aleyhinde yazılar

yazmaya başlayan Peyami Safa'nın, (1899-1961)¹ özellikle aydınların yaşadığı fikri ikilik hususunda söyledikleri manidardır. Ona göre mesele, İslâm Doğu ile Hıristiyan Batı arasında çekilen tercih sıkıntısı idi yaşanan. Bu sıkıntı Tanzimat'tan evvel başlamıştı, Gülhane Hattı Jöntürk İnkılabı, bize ait herşeyi ikiye bölerek, alaturka ve alafranga olmak üzere iki Türk ve iki Türkiye doğuran bu tereddütü kökünden söküp atamamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun inhitat devrinde bu ikilik, Türk düşüncesinin en büyük meselesi ve Türk ruhunun en büyük işkencesi olmuştu. Peyami Safa'nın konuyla ilgili düşünceleri önemli ve oldukça manidardır: *"Atatürk, bir kılıç vuruşu ile, onu kökünden biçti; fakat hala da, iki medeniyet arasında asırlarca süren bu ihtilafı onun bir hamlede nasıl bitirdiğini izaha teşebbüs edenimiz olmadı... Fikir adamı, sanatkar ve edebiyatçı, başına ait muammaların hallini, millî ve hayatî prensiplerin dışında, mücerred ve üniversal izah sistemlerinde arıyor; ressam, Göksu deresinin dibindeki yosunlu, tortulu ve alaca suyun rengi ile paleti arasındaki tereddütün izalesini Henri Matisse'den soruyor; edebiyatçı yalnız bu toprağın ve bu iklimin verdiği tuğyanların manasını ve ifade tarzını Valery'ye danışıyor; fikir adamı hala Türk muammasına yalnız Kant'dan, Hegel'den, Marx'dan veya Meyerson'dan cevap bekliyor. En güzel ve en ulvî davamız olan inkılabımız için de böyle..."*²

Peyami Safa'nın kitabında tartıştığı bu konular üzerinde burada uzun uzadıya duracak değiliz. Fakat biz bu ihtilafı hususlardan birisi olan Türk musikisi ile ilgili olarak yapılan spekülasyonlar üzerinde, Ziya Gökalp'ın (1875-1924) fikirleri ve ondan etkilenen Atatürk'ün düşünceleri üzerinde durarak, konumuzla bağlantılı olarak *Mısrû'l-Hadîseti'l-Musavvere* adındaki Arapça dergide Manastırlı Hüseyin Hilmi imzasıyla basılan "Türk Musikisinin Arap Musikisine Tesiri" başlıklı Arapça makalenin Zeki Meğamiz³ tarafından genişletilerek yapılan Osmanlıca metninin çevirisini vereceğiz.

¹ Beşir Ayvazoğlu, *Peyami, Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2008 ve Fazlı Arslan, "Musiki Tartışmaları-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e", *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri*, (Yazar ve Editör, Süleyman Hayri Bolay), Nobel 2015, c. 4. s. 3136.

² Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul trs., s. 5-8.

³ Hayat hikayesi hakkında herhangi bir bilginin olmadığı Zeki Meğamiz'in kütüphanelerimizde birçok çalışması yer almaktadır. Aslen Halepli olan Zeki Meğamiz'in İslâm kültür ve medeniyetine vakıf olduğu eserlerinden ve çevirilerinden anlaşılmaktadır. Onun *Bedüzzaman Hemedanî* isimli bir biyografisi bulunmaktadır. Eser, 1318/1900 yılında İstanbul'da 48 sayfa olarak yayınlamıştır. Yine *Miftâh-ı Mükâleme-i Arabiyye* adlı Arap

Ziya Gökalp Türk mûsikisi ile ilgili olarak "...Memleketimizde iki mûsikî vardır. Bunlardan biri Fârâbî tarafından Bizans'tan alınan Doğu mûsikisi, diğeri eski Türk mûsikisinin devamı olan Halk melodilerinden ibaretti." demektedir.⁴ Neredeyse bu ifadelerin aynısını Atatürk'ün sözlerinde görmekteyiz. Atatürk; "...Memleketimizde çalınan Türk mûsikisi değildir. Bir Bizans aksiyonudur. Bizim millî mûsikimizi ancak köylerde çobanlar çalar. Fakat onu da garb mûsikisinin şimdiki seviyesine yükseltmek için takriben dört asır lazımdır. Bu kadar beklemek fazladır. Onun için Avrupa mûsikisini nakle çalışıyoruz." demektedir.⁵

Türk musikisinin kime ait olduğu meselesinin tartışılması gerçi Ziya Gökalp'ten daha önce başlamıştı. Bu tartışmaları ilk yazıya döken kişi ise Necip Asım (1861-1935) oldu.⁶ Ziya Gökalp ise bu tartışmaları, bu ifadelerde olduğu gibi daha sistemli bir biçimde ifade etti. Erken Cumhuriyet dönemi kültür politikaları da Gökalp'in fikirlerine dayandığı

dili üzerine bir çalışması daha vardır (Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1322/1904, 217 sayfa). Bunlardan başka Zeki Megamiz'in birçok çevirisi bulunmaktadır. Corci Zeydan'ın 1332/1914'te yayınlanan *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi* isimli çalışması ile yine Corci b. Habib Zeydân'ın telif ettiği *Selahaddin Eyyubî ve İsmaililer* (1332/1914) isimli romanı ve Kasım Emin'in, *Hürriyet-i Nisvân* adlı eserini (İstanbul 1326/1908, s. 239) dilimize çevirmiştir. Bunların dışında, *İctihad* dergisinde "Beşşâr b. Bürd" ve birkaç sayı halinde "Ebu'l-Alâ el-Maarri" hakkında muhtelif yazıları çıkmıştır.

⁴ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1999, s. 145.

⁵ Enver Ziya Karal, *Atatürk'ten Düşünceler*, Ankara 1998, s. 101. Atatürk sadece nakille yetinmeyecektir. Sadi Yaver Ataman, Atatürk'ün, Sarayburnu'nda dinlediği kötü bir musiki ekibinin etkisiyle söylediği "*Bu musiki bizim heyecanımızı ifade etmekten uzaktır.*" sözünün yanlış anlaşılması ile Türk musikisinin radyolardan kaldırıldığını söylemektedir. Fakat daha sonra Atatürk'ün kendisi de "*beni yanlış anladılar*" demek suretiyle bu şekilde olmaması gerektiğini belirtmiştir. (Ama yine de yasaklanmıştır.) Bu arada kendisi Türk musikisini dinlemeye devam etmiştir. Atatürk'ün bir akşam Cumhurbaşkanlığı saz heyetinden sevdiği türkülerden "Manastırın ortasında var bir havuz" türküsünü istediği, çocukluk ve gençlik arkadaşı Nuri Conker'in de: "*İmam verir talkını, kendi yutar salkımı. Sen radyodan alaturkayı kaldırdın, kendin de çaldırma bakalım*" dediği belirtilmektedir. Bunun üzerine Atatürk; "*Şimdi biz burada rakı içiyoruz diye, devletin her köyde meyhane açması caiz mi? Biz fena yetişirilme ve ihmaller neticesi buna alışmışız, kendimizi kurtarmayabiliriz, fakat gelecek nesillere, kendi fena itiyadlarımızı (alışkanlıklarımızı) aşılarmaya hakkımız yok. Nasıl, farz u mahal halk alışmıştır diye esrar tekkeleri açamazsak, devlet radyolarında da ağlayan inleyen nağmeler yayamayız.*" Sadi Yaver Ataman, *Atatürk ve Türk Musikisi*, Ankara 1991, s. 18, 21. Atatürk'ün Türk musikisine bakışını kanaatimizce en tarafsız biçimde değerlendiren Bülent Aksoy'dur. Bkz. *Geçmişin Musikî Mirasına Bakışlar*, İstanbul 2008. Musikî inkılabının serencamını detaylı bir şekilde okumak isteyenler, Güneş Ayas'ın *Musikî İnkılabı'nın Sosyolojisi, Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim* (İstanbul 2014) adlı eseri ile Fazlı Arslan'ın *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları*, (İstanbul 2016) kitabına bakabilirler. Ayrıca musikî inkılabının ilginç hikayeleri için bkz. Murat Bardakçı, "'Sultan Ahmed Camii'inin Kubbesini Delip Resim Galerisi Yapalım", demişlerdi", *Habertürk*, 03 Temmuz 2016.

⁶ Necip Asım'ın tüm fikirleri için bkz. Fazlı Arslan, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Musikisi Siyasetinde Necip Asım", *Doğu Araştırmaları*, sy. 3, 2009/1, s. 35-58.

için de bu görüş, Gökalp'e nispet edildi.⁷ H. Sadeddin Arel'in (1880-1955) *Türk Musikisi Kimindir?* adlı çalışması da bu bağlamda ortaya konulmuş olup; Arel, musikimizin İran, Arap, Yunan ve Bizanslılar'dan geldiğini söyleyen zümrelerin fikirlerini delilleri ile ele almaktadır.⁸

Osmanlı bir imparatorluktu ve sahip olduğu toprakların pek çok hususiyetini etkilediği gibi musikisine de katkı sunmuş olmalıydı. 2005 yılında Dımaşk'ta Arapça kursu görürken Türk musikisi hakkında sınıfımızda küçük bir sunum yapmıştık. Bu arada muhtelif makamlardan seçkiler sunmuş, Saba makamında "*Bir dalda iki kiraz, biri al biri beyaz*" adlı İstanbul türküsunü okumuştuk. Hocamız Henâ el-Mavsilî Hanımefendi, bu şarkının kime ait olduğunu sormuştu. Zira Halep bölgesinde de "*Huzzi huzzi mendili (Sallasana sallasana mendilimi)*" şeklinde okunduğunu ifade etmişti. Gönül rahatlığı ile Osmanlı'nın bir imparatorluk olduğunu, Haleplilerin İstanbul'dan bunu öğrenmiş olabileceğini belirtmiştik. Aslında söylediğimiz çok makul bir gerekçe idi. Kültür ve sanat hatta yemek kültürüne kadar pek çok şey saraydan, en ücra köşeye yayılıyordu. Bu açıdan tekkelerin, bilhassa Mevlevî tekkelerinin önemli fonksiyon icra ettikleri hatıra getirilmelidir. Halep, Dımaşk ve Kahire mevlevihâneleri de bu bağlamda önemli roller oynamış olmalıydı.

Aynı şekilde kabiliyetli insanların gitmek istediği, (Bugün Batı'nın cazibesine kapılarak, buralara gitmek isteyenlerin oluşturduğu beyin göçünde olduğu gibi) kendilerini kabul ettirmek istedikleri yer de (bugün de olduğu gibi) payitaht İstanbul idi. Halil İnalçık h. 909-917/m. 1503-1511 yıllarında bağış alan şairlerin menşei ve mesleği ile ilgili hazırlanmış olan 50 kişilik bir isim listesi zikretmektedir.⁹ Desteklenmeyen şairler için de Fuzûlî'yi (1483-1556) örnek olarak vermiştir. Fuzûlî bir Osmanlı münşisi olarak (onların ayrıcalık ve imtiyazlarından faydalanmak için) küttâb sınıfına girebilmeyi çok arzu etmiş; fakat girememiştir. Bu durum üzerine;

Fuzûlî ister isen izdiyâd-i rütbe-i fazl

Diyâr-ı Rûm'u gözet terk-i hâk-i Bağdâd et

⁷ Arslan, 48-80.

⁸ H. Sadeddin Arel, *Türk Musikisi Kimindir?*, Ankara 1988.

⁹ Halil İnalçık, *Şâir ve Patron*, Ankara 2003, s. 72, 73.

dediği belirtilmektedir.¹⁰

Cinuçen Tanrıkorur, Osmanlı musikisinin Arap lkelerinin elit sınıfınca tanınmasında, bu ülkelerin sanat merkezlerine İstanbul'dan giden sanatkarlar kadar, yukarıda kısaca değindiğimiz üzere XV. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlanan mevlevihanelerin rolünün de büyük olduğunu ifade etmekte ve bu etkinin sadece Arap coğrafyasında değil, Müslüman nüfusun yaşadığı Yugoslavya, Macaristan, Yunanistan ve Bulgaristan gibi ülkelerde de, Osmanlı musikini Avrupa'ya tanıtan Meh-terhne'nin görevini mevlevihanelerin üstlendiğinin söylenebileceğini belirtmekte ve şöyle devam etmektedir: "*Arap sanat musikisinde Türk tesiri, XIX. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı eyaleti olan Tunus ve Cezayir gibi Mağrib (Batı) Araplarında daha az, Maşık (Doğu) Araplarında daha fazla olmak üzere, yaklaşık 500 yıl süreyle devam etmiştir. Payitahtın musikisi Kahire, şm, Beyrut, Tunus ve Cezayir gibi başlıca Arap kültür merkezlerinde Osmanlı tarihi boyunca icra edilmiş, (genel olarak Arap saz musikisi repertuarı, hemen tamamen Osmanlı bestekrlarının peşrev ve semileridir) başkentten yayılan orijinal eserlerin yanında Arap bestekarlarınca bunlara benzetilerek yapılmış eserlerde de kullanılmış ve bu tesir XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir: yani Türklerin kendi musikilerini "ilkel" bulup Batı musikisini benimsemeye çalışmalarına karşılık, Araplar'ın -milli zevklerine göre değiştirdikleri- Türk asıllı sanat musikilerine hep daha fazla sahip çıkıp orkestral yönde geliştirmeye ve film sanayinin hizmetinde kullanmaya başlayacakları yıllara kadar.*"¹¹

Tanrıkorur, Arap musikcileri nezdindeki Türk musikisi hayranlığı sonucu Zeki Dede ile Ruşen Ferit Kam'ın Kahire, Refik Fersan'ın şm, Âsım Dirim'in Cezayir, şerif Muhiddin Targan, Mesut Cemil,¹² Cevdet ağla, Cüneyt Orhon, Necdet Varol ve kendisinin Bağdat Konservatuarı'nda -1845'le 1972 yılları arasında- 127 yıl boyunca muhtelif fasıllar ile hocalık yaptıklarını zikretmekte, Mısır Tanıtma Bakanlığı'nın, Kahire'nin ünlü bestekrı Said Derviş'in adına inşa edilen konser salonunda

¹⁰ İnalçık, s. 70.

¹¹ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Msikisi*, İstanbul 2003, s. 41, 42.

¹² Mesut Cemil'in Bağdat'ta iken Dürdane Hanım ile mektuplaşmaları için bkz. Gönül Paçacı, "Sözlü Gelenek, Tanıklıklar, Anekdotlar", *Musikişinas*, sayı, 9, 2007, s. 81.

icra ettirip Klasik Arap Musikîsi adı ile yayımladığı plağın ilk parçasının Giriftzen Âsım Bey'in Rast Peşrevi olduğunu söylemektedir.¹³

Bunların etkileri ve bilhassa Abduh el-Hamûlî ile başlayan Mısır Arap musikisindeki değişim, Şeyh Abdülhay Hilmi (1857-1912), Muhammed Osman (1855-1900), Şeyh Ebû'l-Alâ Muhammed, Münîre Mehdiyye, Zekeriya Ahmed, Abbâs el-Belîdî, Selâme el-Hicâzî, Muhammed Abdülvahhab (1900-1991), Abdülhalim Hafız (1929-1977), Ferid el-Atraş (ö. 1910-1974) ve Ümmü Gülsüm (1904-1975) gibi meşhur şarkıcıların eserlerinde aşıkça görülecektir.

İşte bizim çevirisini yapmış olduğumuz bu kısa makalede de bu konuya katkı sunabilecek hususiyetler bulunmaktadır. Hidiv İsmail Paşa'nın¹⁴ maiyyetinde olduğu anlaşılan ve kendisiyle sık sık İstanbul'a giden, burada tanıştığı sanat çevrelerinden Türk musikisini öğrenen Abduh el-Hamûlî'nin nezdinde, Mısır'daki Arap musikisine Türk musikisinin ciddi bir etkisinin olduğu bu makalede vurgulanmaktadır.

Türk Musikîsi'nin Arap Musikîsi'ne Tesiri¹⁵

Üstâd-ı Muhterem Ali Rif'ât Beyefendiye

Bugünkü Arap musikisinin en müterakkî sahasının Mısır kıtası olduğu malumdur. Hatta meşhur bir söz vardır ki havâs arasında zebân-zeddîr (kullanılmaktadır): "*Arap şarkıları Mısır'da doğar, Suriye'yi do-laştıktan sonra Haleb'te gömülür*". Malum olduğu üzere sanâyi-i nefise zaruriyattan olmadığı, bilakis tecemmülât ve tekemmülâtın, yani zinet

¹³ Tanrıkorur, 41.

¹⁴ Hidiv İsmail Paşa, Mısır valisi ve Mısır'ın ilk hidividir. 1863-1879 yılları arasında hüküm sürdü. İlk tahsilinin ardından Paris'e gönderildi. Burada modern ilimler ve mühendislik tahsili yaptı. Avrupa başkentlerini ve İstanbul'a siyasi görevlerle gitti. Sudan'da patlak veren isyanların bastırılmasında görev yaptı. Amcası Said Paşa'nın ölümü üzerine 1863'te Mısır valisi oldu. Dedesi Mehmed Ali Paşa gibi Mısır için büyük planları vardı. Dedesi gibi asi tavrılardan ziyade daha yumuşak yollarla İstanbul ile arasını iyi tuttu. Dönemin padişahı Abdülaziz'in gözüne girdi. Ne var ki İsmail Paşa'nın Avrupa seyahati Bâbüalî tarafından büyük tepkiyle karşılandı. Zira bir validen ziyade bağımsız bir hükümdar gibi hareket ediyordu. Her ne kadar yapılan baskı üzerine geri adım atmış gibi görünse de İsmail Paşa mücadelesini sürdürdü. Müteakiben elde ettiği imtiyazlar sayesinde Mısır'ı idare hususunda olduğu gibi haklar yönünden de bağımsız denebilecek bir duruma getirmeye muvaffak oldu. Bu işlerini yaparken ciddi miktarda borçlanmıştı. Mısır halkına ağır vergiler yükledi. Süveyş Kanalı hisse senedlerini 4 milyon sterlin karşılığında İngiltere'ye sattı. Borçları daha da artınca Mısır maliyesi, İngiltere ve Fransa'nın kontrolüne girdi. Taahhütlerini yerine getiremeyince de 26 Haziran 1879 yılında II. Abdülhamid tarafından azledildi. Yaşamının geri kalan kısmını İstanbul'da Emirgan'deki köşkünde geçiren İsmail Paşa, 1895 yılında vefat edince cenazesi Mısır'a götürülerek burada defnedildi. Geniş bilgi için bkz. Atilla Çetin, "İsmail Paşa, Hidiv", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 117-119.

¹⁵ *İctihâc*, İstanbul 15 Şubat 1928, s. 4695-4697.

ve refah şeylerinden madud olduğu için milletin serveti ile pek ziyade alakadardır. Arap musikisi ancak Arablar hakimiyet ve servet sahibi olduktan sonra Rûm ve Acem musikisinden türemiş, milletin serveti yüksek bulundukça teâlî ve tekemmül etmiş, servetin izmihlâli ile o da izmihlâl edip gitmişti. Bugün Arap memleketleri arasında en zengin kıta Mısır'dır. Asr-ı hâdırda (şimdiki asırda) Arap hüsn-i hazzını, Arap hafızlığını, Arap musikisini, Arap fen tasvirini, Arap heykeltıraşlığını, Arap tiyatroculuğunu orada aramak lazımdır. Çünkü oradaki zenginlik bu sanayi ve erbâbını mümkün olduğu kadar besleyebilir. Diğer bir Arap memleketinde o iktidar yoktur ve olmadığı için Mısır'dan feyz alır.

Ahıran elime geçen *Mısrü'l-Hadîseti'l-Musavvere* namındaki Arapça mecmuada Manastırlı Hüseyin Hilmi imzasıyla neşr olunan bir makalede şu son asır zarfında Türk musikisinin Arap musikisine -adeta ihyâkâr- büyük bir tesir icra etmiş olduğunu gördüm. Bu derece tesiri olduğunu daha evvel bilmiyordum. İhtimal ki çokları da bilmez. Binaen aleyh Türk musikisinin asr-ı hâdır tarihine hizmet etmek fikriyle mezkûr makaleyi tevsîân (genişleterek)- Türkçeye tercüme etmeyi münasip gördüm.

Bu makaleyi yazan zâtın bu asırda Mısır'da yetişen büyük hânendelerden meşhur Abduh el-Hamûlî'nin tercüme-i hâline dair verdiği malumattan anlaşılır ki Mısır'da fenn-i teğannî XI. asr-ı hicrîde Haleb ahalisinden Şâkir Efendi namında bir zâtın oraya götürdüğü bazı müveşşahlar ve *kudûd*'den ibaret idi. Müveşşah iki kafiye, iki bahr veya bir bahrin iki darbı üzerine nazm edilmiş şiir demektir ki birinci kafiye üzerinde durulur ise müstakim bir şiir, ikinci kafiye üzerinde durulur ise diğer darbtan olmak üzere yine müstakim bir nazm olur.¹⁶ Vaktiyle Endülüs şuarasının nazm ettikleri ğarâm (aşk) müveşşahları pek ziyade meşhur ve zebânzeddir. Mevki müsaid olsa idi o latif müveşşahlardan bir ikisini buraya naklederdim. *Kudûd* ise "kelâm-ı fasîh, A'râbî sahîh" olarak avam şarkılarının vezni üzerine nazm olunan şeylerdir. Suriye, Irak ve Arabistan'ın birçok yerlerinde, Mısır'da bu nevi şarkılar pek ziyade mütedâvildir. Başka lehçede, başka vezni ve nâmelerde adeta Anadolu'da parmak hesabıyla vücuda getirilen millî ve avâm şarkılarına

¹⁶ Müveşşah hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Aydın, "Müveşşah", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 229-231.

benzer. Ancak Arapça tekellüm edilen yerlerde avâm lisânı, lisân-ı kitâbetten büsbütün ayrılmıştır. Her yerin lehçesi ayrı ayrıdır. Onun için okumuş bir Arap bile el-yevm (bugün) avâm lisânı ile yapılmakta olan bu şarkıları alâ'l-ekser (çoğunlukla) güçlkle anlayabilir. Bugün Arabistan'da münteşir olan bu *kad*'lerden (kelâmı fasîh, A'râbî sahîh) şarkılar bulmak nâdirdir.

Anlaşıyor ki Şâkir Efendi'nin Mısır'a götürdüğü *müveşşahlar* ve *kad*'ler lisân-ı fasîh ile yapılmış şeyler idi ve Arap devletleri zamanında terakkiye mazhar olan Arap musikisinden XI. asr-ı hicrîde Haleb'de ne kalmış ise onları götürmüş idi. Şakir Efendi bunları bazı Mısırlılar'a telkin etti. Bu şarkılar Mısır'da büyük bir revaç ve rağbet buldu. Mısırlılar bu şarkıları benimsediler. Sâir yerlere gitmesin diye yabancılara öğretmekten çekindiler. Bunun neticesinde pek uzun zaman halk bu şarkıları tamamıyla istifade edemedi. Şarkılar dahi aslındaki sadelikte kaldı. Hiçbir terakkiye mazhar olamadı. Bunlar başlıca makamlar ile o makamlara yakın furû'lara münhasır idi. Şarkı fenne nispeten hurûf-ı hecânın kelama nispeti gibi idi.

İşte Mısırlılar bu sade usûl dairesinde hânendelik ediyorlardı. On-
dan bir şey eksiltmek veya ona bir şey ilâve etmek cihetlerine yanaşmıyorlardı. Yani ona ne bir hasene idhâl, ne de ondan bir şey ihrâc ediyorlardı.

Merhûm Abduh el-Hamûlî yetiştiği zaman hânendelik, yani Arap musikisi bu halde idi. Merhûm bu şarkıları olduğu gibi aldı. Uzun zaman bunları terennüm edip durdu. Cevvâl bir fikir ve yüksek bir zeka sahibi olan bu hânende bu şarkıları tekrar ettikçe bunların tekemmüle, tezyinâta muhtâç olduklarını salîka kuvvetiyle anlayarak asıllarından ayrılmamak üzere teferruatında zevk-i selîmine mülâyim surette bazı tebdîlât icrâ etmeğe başladı. Bu tarihten itibaren Arap musikisini başka bir mecrâ aldı. Halk bu tebeddülün farkına vardı. Kulaklar yeni şeyler işitmeğe başladığı için vaki olan tebdîlât ve tekemmülâta rağbet gösterdiler. Bu hal Abduh'un şöhretini artırdı. Mamâfîh herşeyi aslı halinde bırakmak taraftarı olan muhafazakâr hânendeler ilk ve hele de bu tebdîlâtı hoş görmediler. Mani olmak istediler. Fakat muvaffak olamadılar.

Abduh el-Hamûlî bu teceddûdât ile büyük bir şöhret aldığından Hidiv-i Esbak İsmail Paşa onu kendi maiyyetine aldı. İsmail Paşa İstanbul'a geldikçe Abduh'u beraber getiriyordu.

Abduh bu sayede İstanbul'da Türk musikisini dinledi. Türk musikisinde Arap musikisine nispeten gördüğü tekemmül ve i'tilâ onun nazar-ı dikkatini celb etti. Türk musikisinde yeni bir ruh, vâsi' bir ilm, nâmelerde, darbelerde yüksek bir taaddud buldu. Türk musikisine müncezib oldu. Türk musikisini öğrendi.

İsmail Paşa İstanbul'dan vukû bulan bir avdetinde Türk sâzende ve hânendelerinden bazılarını beraber Mısır'a götürdü. Abdullâh Hidiv sarayında bu sâzende ve hânendeler ile birleşmeke, onların çalgılarından istifade etmeğe başladı. Bu ince sazı dinledikçe Mısırlıların zevkine ve Arap musikisini bu nâmeler ile tevsî' ediyordu. Mısırlılar daha evvel Hicâzkâr, Nihâvend, Acem ve sâireyi bilmezlerdi. Abduh bunları Türk musikisinden alarak Arap musikisine idhâl ve mezc eyledi.

Maamâfih Abduh bunları almakla iktifâ etmedi. Mısır'da muhtelif sunuf-i halk (halk sınıfları) arasında şâyi olan kasidehânlar, hâfızlar, (Avâlim) namıyla marûf kadın hânendeler, daire üzerinde hânendelik eden meddâhlar ve sâirenin tarz-ı teğannîlerini de tedkik etti. Bunlardan da birçok iktibâslarda bulundu. Aldığı şeyleri Türk musikisinden iktibâs ettiği nâmelere ilave eyledi. Avâm Türk ve eski Arap musikilerinden bir halîta (karışım) yaptı. Ve bu halîtadan bu günkü Mısır Arap tarzı teğannî ve tarz-ı musikisini vücûda getirdi.

Türk, Arap, Mısırlı bütün halkın nazar-ı rağbet ve takdirini celb eden bu yeni tarza artık hiçbir muhafazakarlık karşı duramıyordu. Abduh bununla büyük bir şöhret buldu, muğannîlerin ser-firâzı (temâyüz eden) oldu. Kendisine hasım olan büyük muğannîler onun vücûda getirdiği yeni tarz-ı terennümün insanın ruhunu daha ziyade okşadığını anlayarak açtığı yolda ona tâbi olmaktan başka bir çare bulamadılar. Ona muzâheret (yardım) ve muâvenet etmeğe başladılar. Abduh bu yeni çığırda birçok besteler vücûda getirdi. Bu besteler bugünkü Mısır millî musikisinde teğannî temellerini teşekkül etmektedir. Daha sonra ne kadar Mısırlı sâzende ve hânende gelmiş ise bu esası takib eylediler.

Arap musikisine yeni bir ruh veren bu tarzı terennümden âtîdeki neticeler hâsıl oldu:

Evvelâ aslı Türk olup mevki-i hâkimiyette bulunan yüksek sınıf halk Mısır şarkılarını -kendi zevklerine mülâyim nâmelerden hâlî oldukları için- dinlemekten nefret ederken Abduh'ın idhâl ettiği teceddüdât (yenilikler) sayesinde Mısır şarkılarının pek büyük bir incizâb (cezb olunma) duymağa başladılar. Sâniyen (ikinci olarak) Mısır musiki eski tarzı olan âvâninden hâlî yeni bir tarz ve devre girdi. Sâlisen (üçüncü olarak) Mısır ahalişi Türk şarkılarını dinledikleri zaman onlara hiç bir rağbet göstermez iken Türk terennümâtı kendi şarkıları terennümâtı oldu. Bir müddet geçmeden kulakları alıştı. Ruhen onlara büyük bir incizâb duymağa ve o tarzda güfteler, besteler vücuda getirmeğe başladılar. Bu günkü Arap musikisi işte bu temel üzerine kurulmuştur.

Abduh bu suretle Türk ve Mısır zevklerini birleştirdi. Esâsen Mısır'da ahalinin yüksek kısmı arasında pek çok Türk kanı karışmış olduğundan Abduh musikide bu imtizâcı vücuda getirmiş oldu.

Abduh el-Hamûlî (1261-1319/1845-1901)

Abduh el-Hamûlî hakkında çeviri metninde bir miktar malumat bulabilmekteyiz. Bunun dışında Hayreddin ez-Zirikli'nin *el-A'lâm*'ında onun hakkında az da olsa bazı hususlar zikredilmiş olup, bunlar Zeki Megamiz'in metnini tasdik eder tarzdadır. Ayrıca ez-Zirikli, Abduh el-Hamûlî'nin resmi, imza ve mührünü vermek suretiyle bu çalışmamıza önemli bir katkı sunmaktadır. Naamât Ahmed Fuad'ın çalışması ise bir miktar daha fazla detaylı bilgi içermektedir. Şimdi bu çalışmalardan derlemiş olduğumuz, çeviri makalede olmayan bazı hususları sizinle paylaşmak istiyoruz.

Aslen Mısırlı olan Abduh el-Hamûlî, Tanta'da dünyaya gelmiş ve 1261-1319/1845-1901¹⁷ yılları arasında yaşamıştır.¹⁸ Abduh el-Hamûlî, musikiye pek düşküdü. Sesi çok güzeldi.¹⁹ Fakir bir anne ve babanın çocuğu idi. Kardeşi ile birlikte Kahire'ye gitti ve burada hayatlarını sür-

¹⁷ Abduh el-Hamûlî'nin 18 Mayıs 1836 tarihinde doğduğu, 12 Mayıs 1901 de vefat ettiği de belirtilmektedir. Bkz. "Abduh el-Hamûlî, 178 Âmen ala mevlidi "sevreti'l-Mûsikâ'l-Arabîyyeti", <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

¹⁸ Onun Menûf Muhafazalığı'na bağlı el-Hamûl köyünden doğduğu ifade edilmektedir. <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

¹⁹ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, IV, 172.

dürebilecekleri bir iş baktı. Ahmed Fuâd onun kendisi gibi dönemin önemli müzisyenlerinden Muhammed Osman'la (1855-1900) birlikte Bulak yakınlarında yer alan, Belediye kahvelerinden birisi olan el-Fehâme adlı bir mekanda yetiştiklerini söylemektedir.²⁰ O dönemde şarkılar maval²¹ şeklinde argül,²² ud ve kanunla okunuyordu. Dönemin eğlence mekanları ise el-Özbekiyye²³ bahçesinde bulunuyordu. Abduh el-Hamûlî burada Muallim Şabân adlı birisinin halk kahvehanesinde her gece şarkılar okumaya başladı. el-Hamûlî'nin her geçen gün şöhreti artınca kahve sahibi Şabân bu durumdan rahatsızlık duydu. Zira kendisini terk edebileceği endişesiyle, kendisini garanti altına alabilmek, velinimetini kaybetmemek için Abduh'u kızıyla evlendirmeye karar verdi. Ne var ki Abduh bu ailenin yanında mutlu olmadı.²⁴

²⁰ XVI. yüzyılda Mısır'da kahve kültürü hızla yaygınlaşmış ve hemen her toplumsal sınıfa göre farklılık göstermiştir. Bu yüzyılın sonunda ise kahve artık Kahire'de yaygın bir içecektir. XVII. yüzyılın ortalarını doğru ise Kahire'nin her mahallesinde kahvehaneler açılmıştır. Tüm havadisler buralarda yayılıyor, fikir alışverişleri buralarda yapılıyor. Kahveler aynı zamanda hızla tüm eğlencelerin merkezi oldu. Artık buralarda çeşitli gösteriler sergileniyor, soytarılar, maskaralar ve diğer hokkabazlar, gürültülü bir topluluk önünde tüm marifetlerini sergiliyorlardı. Geniş bir repertuara sahip olan meddâhlar, telli bir çalgı eşliğinde kahramanlık hikayeleri, öğretici masallar ya da halk şiirleri okuyorlardı. Bkz. Michel Tuchscherer, "Osmanlı Döneminde Mısır Kahvehaneleri, 16.-18. Yüzyıllar", *Doğru'da Kahve ve Kahvehaneler*, ed. Helene Desmet-Gregoire, François Georgeon, İstanbul 1998, s. 101, 116, 117. (s. 101-123)

²¹ Maval, mavvâl, çoğulu mevâvîl; genellikle ney eşliğinde söylenen bir şiir türü.

²² Mizmar; biri diğerinden daha uzun olan içi boş iki kamıştan oluşan üflemlerli bir müzik aleti.

²³ André Raymond, 18. yüzyılda Kahire'de adı sıkça duyulan Birketü'l-Fil ve Özbekiyye gibi zengin mahallelerin, İstanbul'un Boğaziçi ve Haliç kıyılarında meydana getirdiği yalı hayatının Kahire'deki birer kopyası olduğunu söylemekte, İstanbul'un Sadâbâd'ının Birketü'l-Fil'e taşındığını, Boğaziçi hayatının şiir ve musikiyle dokunmuş kültürel inceliğinin de Özbekiyye'de canlandığını ifade etmektedir. André Raymond, *Yeniçerilerin Kahiresi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul 1999, s. 13. Memlûk Sultanı Kayıtbay döneminde (1468-1496), devlet yönetiminde ileri gelen Çerkez kökenli komutan Emir Özbek, 1476'da Kahire'nin en büyük gölünün doğu kıyısında geniş ölçekli bir imar faaliyetine girişmiş, Kahirelilerin buraya yerleşmelerini teşvik maksadıyla güzel bir saray, kendi adına nispetle Özbek Camii'ni, bir çeşme ve ticari maksatlı binalar, dükkanlar, hamamlar vs yapıardan oluşan büyük bir külliye yaptırmıştır. Daha sonraları bu yer bu emire nispetle Özbekiyye adıyla anılacaktır. Nil sularının yükseldiği zamanlarda Özbekiyye kıyılarında 1740 ve 1750'li yıllardan itibaren imtiyazlı kesimlerin ikamet ettiği Birketü'l-Fil ile yarışan seçkin bir semt ortaya çıktı. Burada kahvehaneler, satıcılar, şarkıcılar bulunuyordu ve tekneler, gezinmeye gelenlerle hınca hınç doluyordu. Burasını bir cennete benzeten Hasan el-Attar şöyle söylemektedir; "Bu cennette mutlulukla dolu kaç gün kaç gece geçirdim., kimbilir? Yaşadığım bu güzel anlar, günlerimin tespihinde eşi görülmedik güzellikte çocuklar gibi dizilmiş duruyor. Kimbilir kaç kez, suların aynasında mehtabın göz kamaştıran yüzüne ve ışığıyla yıkanan gümüş dalgalara gözlerim dalıp saatler boyu kendimden geçtim? Hafif esen sabah rüzgarının suların yüzünü okşayarak yarattığı kılıç biçimli dalgaların kıyıda kırılıp yok olmalarına dalıp gidirdim. Ağaç dallarında cıvıldaşan kuşlar ruhumu sevinçle doldurup, bu güzel ülkenin insanlarına sonu gelmez bir mutluluk vaat eder gibiydi". Raymond, 95, 110, 111, 117, 160.

²⁴ <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

Bu arada Abduh, Şeyh Yusûf, Şeyh Sellâme el-Hicâzî, Şeyh Ali el-Kasabî gibi şahıslardan dersler aldı.²⁵ Bu dönemde Mısır'da musiki icra edenlerin çoğunluğu Arap kökenli olsa da bilhassa Hidiv ailesinin düğünlerinde Mısırlı sanatçıların yanısıra Türk şarkıcıların bulunduğu da belirtilmektedir.²⁶



Suların çekildiği kuraklık mevsimlerinde Birketü'l-Özbekiyye (A. Raymond'dan)

²⁵ Naamât Ahmed Fuâd, *Ümmü Gülsûm ve Asr mine'l-Fenn*, Kahire 1983, s. 49.

²⁶ "Efrâhu'l-Encâl", *Mısra'l-Mahrûsa*, Kahire 2000, 1, 75, 76. (s. 54-79).



Birketü'l-Özbekiyye'den Bir Kesit, (*Eyyâmun Mısıriyyetün*, XIII, s. 14)

Ahmed Fuâd, Abduh el-Hamûlî'nin İstanbul seyahatlerinden sonra Arap musikisine, Hicâzkâr ve Acem nâmelerini dahil ettiğini, bunun dışında nâmelerini yenilediğini, yas ve hüzne meylettiğini belirtmekte ve onun nâmelerinin XIX. asırda yayıldıktan sonra büyük etki oluşturduğunu nakletmektedir. Bu arada şarkılarda şarkıcının tekrar ettiği (Yâ Leyl) nidasının bu dönemde ortaya çıktığı, yine Abduh el-Hamûlî'nin Türk Musikisi'nden "Aman Yalla" gibi ibareleri aldığı ve Türkçe şarkıların sözlerini Arapça'ya çevirdiğini ifade etmektedir. Ahmed Fuâd, Türk ve Suriye tevşihlerinden sonra onun Mısır musikisi için başlangıç noktası olduğunu belirtmektedir.²⁷

Hayreddin ez-Ziriklî onun Arap musikînin yenileyicisi olduğunu, sanatını eski basit yolundan çıkartarak geliştirdiğini ve rakîk ve zarif bir üslup koyduğunu söylemektedir. Ayrıca İstanbul'da Türk musikisine dair edindiği tecrübeyi Arap musikisine dahil eden, iki musikiyi meczedan ilk kişi olduğunu nakletmektedir.²⁸

Ahmed Fuâd, Abduh el-Hamûlî'nin bir de okulunun bulunduğu, el-Menyelâvî, Abdülhây el-Hilmî (1857-1912), Ahmed Hüsneyn, İbrahim el-Kabbânî, eş-Şantürî, Ali Abdülbârî, Ahmed Ferîd, Muhammed es-Seb', Muhammed Sâlim el-Acûz, Sâlih Abdülhây ve Ümmü Gülsûm'ün

²⁷ *Ümm Gülsûm*, s. 47. Ahmed Fuad'ın yaklaşımının milliyetçi damarlar taşıdığı ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır.

²⁸ Hayreddin ez-Ziriklî, IV, 172.

hocası Ebû'l-Alâ'nın bu okulun en meşhurları olduğunu nakletmektedir.²⁹ Yine kendisinin bir orkestraya sahip olduğu da belirtilmekte, bu orkestranın, Mısır'da kanun çalan en büyük sanatkarlardan el-Leysî, el-Akkâd, Sahlûn, Ahmed Hüsneyn, Berekât, Nahle el-Matarcî el-Halebî gibi şahsiyetlerden oluştuğu aktarılmaktadır.³⁰

Abduh el-Hamûlî kendisi gibi müzisyen olan, aynı zamanda Hidiv İsmail'in himayesindeki kadın şarkıcı Sekîne (Sükeyne) Elmâz (1860-1896) ile evlenmiştir.³¹ Bu ikisi sarayın resmi şarkıcıları addedildiler. Abduh eşini kıskançlık derecesinde sevdi ve müteakiben eşinin herhangi bir ortamda şarkı söylemesine izin vermek istemedi. Bu duruma Hidiv İsmail kızdı ve hatta Abduh'u ölü ya da ele getirmeleri için asker gönderdi. Bu arada Abduh, Hidiv'in şairi el-Leysî'ye gitti ve eşinin şarkı söylemesinden muaf tutulması için aracılıkta bulunmasının istedi. Bu durum ancak Abduh'un eşinin tekrar şarkı söylemesine izin vermesiyle aşılabildi. Elmâz, çok erken yaşta vefat edince Abduh'un kaşbi hüznüyle doldu. Şarkılarını, ölünceye kadar sahip olduğu bu hüznüyle okumayı sürdürdü. Şiir yazan dönemin önemli devlet adamları kendisine şiirleriyle katkı sundu. Bunlardan Muhammed Sâmî el-Bârûdî, İsmail Sabrî Paşa, dönemin Mısır müftüsü Şeyh Abdurrahman Kurâ'a ve Aişe et-Teymûriyye bunlardan birkaçı idi.³²

Üstün ahlak sahibi ve cömert olan Abduh'un musikî sanatında bir mucid, şarkıcılar grubu içerisinde ise yüksek bir mevkiye sahip olduğu, ayrıca kendisini ses kayıtlarının da bulunduğu belirtilmektedir.³³ Abduh el-Hamûlî 1319/1901 yılında Kahire'de vefat etmiştir.³⁴

²⁹ Ahmed Fuâd, s. 47.

³⁰ Ahmed Fuâd, s. 47.

³¹ Ahmed Fuâd, 51. Bkz. "Efrâhu'l-Encâl", *Mısra'l-Mahrûsa*, Kahire 2000, I, 76. Elmâz, 1860 yılında İskenderiye'de doğdu. <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

³² <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

³³Bkz. <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

³⁴ Hayreddin ez-Zirikli, IV, 172.



Abduh el-Hamûli ve eği Elmâz (*Mısra'l-Mahrûse*, I, 76, 77)



عبد الحمولى



Abduh el-Hamûli'nin fotoğrafı, mührü ve imzası, *ez-Zirikli, el-Alâm*, IV, 172.

Sonuç

Türk musikîsinin kökenlerini tartışmak, başta belirttiğimiz üzere farklı kültürlerde aramak makul görünmemektedir. Bir imparatorluk hükmettiği coğrafyanın sadece tarihi sürecine değil, sosyal, ekonomik ve kültürel birçok vechesine etki etmiş olmalıdır. Altıyüz yıl üç kıtaya hükmetmiş olan bir imparatorluğun, kendi coğrafyasına dair sunabileceği bir şeyin olmaması bu bakımdan düşünülemez. Zira Osmanlı coğrafyası gezilirken imparatorluğunun gücü, bu topraklara yapmış olduğu hizmetleri ve inşa ettiği eserleri açıkça görülmektedir.

Zeki Megamiz'in çevirdiği metinden yola çıkarak Hidiv İsmail Paşa'nın maiyyetindeki Mısırlı Abduh el-Hamûlî'nin nezdinde Türk musikîsinin Mısır Arap musikîsine tesirinin ele alındığı bu çalışmadan, çöküş sürecinde bile olsa bir devletin kendi coğrafyasını musiki sanatı bakımından etkilediği anlaşılmaktadır. Kendisi de bir Arap olan Zeki Megamiz'in çevirisini (genişletilmiş çevirisini) hamasî bir gayret değil, akademik bir çaba olduğu kabul edilmelidir. Zira bu çeviri hazırlanırken bilhassa Abduh el-Hamûlî'nin hayat hikayesinin tespitinde, başka kaynaklarımızla da bu husus teyit edilmiş olup, bu kaynakların da bu şahsın gerçekten de Mısır Arap musikîsi üzerinde büyük etkisinin olduğu, her iki musikîyi mecz ederek kendi sanatını oluşturduğunu vurguladıkları görülmüştür. Zeki Megamiz'in çevirisindeki bazı detaylar ise bu dönemdeki Mısır musikîsi ve Abduh el-Hamûlî'nin Türk musikîsinden etkilenerek ortaya koyduğu katkılarının delilleri niteliğinde olup, konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Son olarak Zeki Megamiz'in çevirisinden yola çıkarak detaylı olarak hazırlamış olduğumuz Türk musikîsinin Arap musikîsine tesiri başlıklı bu çalışmanın, bir giriş çalışması olarak değerlendirilmesi gerektiğini, müstakil ve geniş çaplı çalışmalarla bunun desteklenmesine büyük ihtiyaç duyulduğunu acizâne belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Ahmed Fuâd, Naamât, *Ümmü Gülsûm ve Asr mine'l-Fenn*, Kahire 1983.
 Arel, H. Sadeddin, *Türk Musikîsi Kimindir?*, Ankara 1988.
 Aksoy, Bülent, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*, İstanbul 2008.

Arslan, Fazlı, *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları*, İstanbul 2016.

Arslan, Fazlı, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Müsiki Siyasetinde Necip Asım", *Doğu Araştırmaları*, sy. 3, 2009/1, s. 35-58.

Arslan, Fazlı, "Musiki Tartışmaları-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e", *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri*, (Ed. Süleyman Hayri Bolay), Nobel 2015, c. 4. s. 3102-3145.

Ataman, Sadi Yaver, *Atatürk ve Türk Musikisi*, Ankara 1991.

Ayas, Güneş, *Musiki İnkılabı'nın Sosyolojisi, Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*, İstanbul 2014.

Aydın, Mustafa, "Müveşşah", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 229-231.

Ayvazoğlu, Beşir, *Peyami, Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, İstanbul 2008.

Bardakçı, Murat, "'Sultan Ahmed Camii'inin Kubbesini Delip Resim Galerisi Yapalım", *demişlerdi*, *Habertürk*, 03 Temmuz 2016.

Çetin, Atilla, "İsmail Paşa, Hidiv", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 117-119.

"Efrâhu'l-Encâl", *Mısra'l-Mahrûsa*, Kahire 2000, I, s. 54-79.

Eyyamün Mısriyyetün, Kahire 2000, Sayı XIII, s. 14.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1999.

"Abduh el-Hamûli, 178 Âmen ala mevlidi "sevreti'l-Müsikâ'l-Arabiyyeti", <http://cairodar.youm7.com/282764> (Erişim tarihi: 03.07.2016).

İctihâd, İstanbul 15 Şubat 1928, s. 4695-4697.

İnalcık, Halil, *Şâir ve Patron*, Ankara 2003.

Karal, Enver Ziya, *Atatürk'ten Düşüncelei*, Ankara 1998.

Paçacı, Gönül, "Sözlü Gelenek, Tanıklıklar, Anekdotlar", *Musikişinas*, sayı, 9, 2007, s. 71-102.

Raymond, André, *Yeniçerilerin Kahiresi*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul 1999.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul trs.

Tanrıkorur, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikişi*, İstanbul 2003.

Tuchscherer, Michel, "Osmanlı Döneminde Mısır Kahvehaneleri, 16.-18. Yüzyıllar", *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, ed. Helene Desmet-Gregoire, François Georgeon, İstanbul 1998, s. 101-123.

Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 2002.

İslâm Siyaset Geleneğinde Muhalefet Üzerine Bazı Mülahazalar –Hulefâ-i Râşidîn Dönemi–

Some Considerations on Opposition in the Tradition of Islamic Policy –
The Period of Khulafa al- Rashidun–

Şaban Öz¹

Öz: Bu makalede Hz. Peygamber sonrası siyaset ortamında muhalefet algısı, yönetimi, oluşumu ve zihniyeti gibi meselelere toplum ve idarenin bakışını ele alacağız. Hulefâ-i Râşidîn dönemi, hem Nebevî modelde yetişen toplumun örnekliğini ifade hem de sonraki dönemlerde referanslığı açısından oldukça önemli bir dilim olduğu malumdur. Özellikle sonraki süreçte bütün İslâm toplumlarında Râşid halifelerin uygulamalarının siyasî model olarak kabulü, söz konusu dönemin önemini daha da artırmaktadır. Günümüzde siyaset-iktidar ilişkileri konusunda yaşanan sıkıntıları, toplumların siyasî muhalefeti örgütlemeye yetersiz kalması gibi hususları da düşündüğümüzde bu dönemdeki muhalefet algısını tespit etmenin önemi daha da anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hulefâ-i Râşidîn, Siyaset, Muhalefet, İktidar, Yönetim, Hukuk.

Abstract: In this article, we will discuss the viewpoints of society and government on issues such as the perception, management, formation and mentality of the opposition in the political environment after Prophet Muhammad. The period of Khulafa al- Rashidun is known to be a significant period of time in terms of expressing the exempling of the society that grew up in Nabawi model and being reference in the following periods. Especially, the admission of the practices of Rashid caliphs as a political model in all Islamic societies during the next period further increases the importance of the period in question. The importance of determining the perception of the opposition during this period will be further appreciated when we consider the issues such as the troubles experi-

¹ Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

enced regarding politics and power relations and the insufficiency of societies in organizing the political opposition today.

Keywords: Khulafa al- Rashidun, Politics, Opposition, Power, Management, Law.

Hiz. Ebû Bekr'in Sakife toplantısında bir "oldu-bitti" neticesinde halife olarak seçilmesi, dışarıdan Kureyş'in zaferi gibi görünse de, geleneksel Kureyşçi zihniyetin bu seçilmeyi kendi iktidarının sürekliliği olarak görmediği anlaşılmaktadır. Hem Ebû Süfyân'ın Hiz. Ali'ye Medine'yi atlılarla doldurma teklifinde² hem de Yemen'den dönen Halid b. Saîd'in "Abdumenâfoğulları, bu işin sizden gitmesine, size galip gelmesine razı mı oldunuz? Bu işe sizden daha layık yoktur"³ şeklindeki tepkisinde bu kabullenmemenin izlerini görmek mümkündür. Geleneksel Kureyş'in zaferi olması için öncelikle Benî Teym'den değil yönetimde söz sahibi olan bir kabile/aileden olması gerekirdi. Dolayısıyla Sakife hâdisesini, Kureyş'in yönetim zaferi olarak değerlendirmek pek mümkün görünmemektedir. Esasen sonucunu ileri sürülen delillerden, tezlerden çok "takdir-i ilâhî"nin belirlediği bir seçimi herhangi bir tarafın zaferi olarak sunmak da problemlidir. Zira Sakife hâdisesinde ne geleneksel kabilevi algılar ne de İslâmî prensipler gündeme getirilmiştir. Bilakis Evs'in Hazrec'e karşı geleneksel kıskançlığının körüklediği Ebû Bekr'in ikna yeteneğiyle ufkunun genişliği toplantının sonucunu belirlemiştir.⁴

Ebû Bekr'in bu şekilde hilâfete geçmesi toplumun tüm kesimlerini hazırlıksız yakaladığını söyleyebiliriz. Hatta Ebû Bekr'in dahi -Şif tarih tezinin aksine⁵- hilâfeti beklemediği anlaşılmaktadır. Bu hazırlıksızlık hali nihai anlamda toplumun ikrarını sağladığı muhakkaktır. Hatta

² Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, I-VIII, Kahire 1939, II, 449. Ebû Süfyân'ın Ebû Bekr'in hilâfetine itirazı konusunda ayrıca bkz., Apağ, Adem, *Hiz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İnsan Yay., İstanbul 2003, 67-69.

³ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-IX, thk: İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut t.z., IV, 97; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi'l-Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâdih (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1412/1992, II, 126; Taberî, II, 586; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Kahire 1932, VII, 3.

⁴ Sakife hâdisesi konusunda bkz., Öz, Şaban, "İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şâz -Şif-Sünnî Yol Ayrımında Sakife Hâdisesi", *İstem (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsiki Dergisi)*, XI, (2008), 79-91.

⁵ Şif tarih kabulüne göre Hiz. Ebû Bekr bir komplo neticesinde gizli bir planlama neticesinde hilâfete geçmiştir. Bkz., Muzaffer, Muhammed Rızâ, *es-Sakife*, Beyrut 1993.

sorunun bu şekilde dahi olsa çözümü, toplumu memnun etmiş gibidir. Öyle ki, kendileri aday çıkartmış olan Ensâr dahi muhtemel bir iç ayırışma veya Kureyşçi aday yerine daha ılımlı ve Hz. Peygamber'in siyasetini sürdüreceği belli olan Ebû Bekr'in hilâfetini memnuniyetle onaylamıştır. Hele yaklaşan ve büyüyen tehdidi (Ridde) düşündüğümüzde bu “*oldu-bitti*”nin toplum tarafından olumlu karşılandığı muhakkaktır. İşte bu yüzden Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinde bireysel şikâyetlenmeleri bir tarafa bırakacak olursak ciddi bir iç muhalefetle karşılaşmadığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde dönemin hem kısıtlılığı hem de dış meselelerin ağırlığı muhalefetin oluşmamasının sebepleri arasındadır. Netice de Hz. Ebû Bekr döneminde iç muhalefetten değil, dış muhalefetten bahsedilmesi gerekmektedir.

Dış muhalefetin temel gayesinin merkezî hükümeti ele geçirmekten çok ortadan kaldırmayı amaç edindiği görülmektedir. Dış muhalefet sorununun basit bir ekonomik tavır/duruşla alakalı olmadığını anlayan halife hiç de acemice davranmamış ve silahlı gruplarla yine silahla mücadele edilmesi gerçekliğini uygulamaktan çekinmemiştir. Burada halifenin itirazlara rağmen askerî tedbirlere başvurması basit bir iktidara sahip çıkmak, siyasî erkin gücünü vurgulamak değildir. Bilakis halife mevcut hale değil, istikbale sahip çıkıyor, İslâm'ın taşınacağı hedeflere ulaşmak adına geride sorun bırakmıyordu.⁶

Hz. Ebû Bekr'in muhaliflere karşı askerî tedbirlere başvurmasının sonraki dönemlerde ne kadar model alındığı tartışılabilir. Zira ileriki dönemlerde muhaliflere karşı girişilen teşebbüslerde Hz. Ebû Bekr'in uygulamasının örnek model olarak zikredilmemesi bunun nev-i şahsına münhasır bir uygulama olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Sonraki dönemlerde dinî veya iktisadî isyan hareketlerinde meseleler bağımsız olarak değerlendirilmiş, mutlak model olarak Ebû Bekr'in uygulaması kabul edilmemiştir. Mamafih “tövbe/etkin pişmanlık” beyanıyla isyandan vazgeçen, geri çekilen velev ki lider kadrosu dahi olsa affetmekten geri durmayan halifenin model olmasından söz edebiliriz.

⁶ Öz, Şaban, *İslâm Tarihi*, Çizgi Yay., Konya 2013, 73-74.

Sonuç olarak Ebû Bekr dönemi, muhalefetin kurumsallaştığı, söylem geliştirdiği bir dönem olmamıştır. Ridde Savaşlarının da siyasî bir muhalefet hareketi olarak değerlendirmek pek mümkün değildir. Çünkü ortada ne bir iktidardan memnuniyetsizlik ne de yeni bir düzen kurma çabası görülmektedir. Ridde Savaşları daha çok bedevi bağımsızlık (başıboşluk anlamında) düşüncesinin aç gözlülükle birleşme halinin yansıması gibidir. Mürtedler model olarak Araplar üzerinde tesiri tescillenmiş “nübüvvet” olgusunu kabul etmişlerdir. Her ne kadar sonuç kendileri açısından tam bir “fiyasko” olsa da Peygamber sonrası İslâm Devleti'nin gücünü test etmesi açısından olumlu olduğunu söyleyebiliriz. İsyanın bastırılmasıyla birlikte de artık devlet, tebliğe kaldığı yerden yeniden başlayabilir, İslâm çağrısını yeni coğrafyalara taşıyabilirdi.

Hız. Ömer'in halife olarak atanması toplumda pek de itiraz edilir bir konu olarak değerlendirilmemiştir. Anlaşılan o ki, Ebû Bekr'den sonra Ömer'in hilâfeti toplum tarafından bekleniyordu. Hız. Ömer'i kabilevî/ailevî bağlar itibarıyla ikinci ve son bağımsız halife olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü Ömer'in arkasında ne kabilevî bir güç ne de bir grubun desteği vardı. Bilakis tarihî şahsiyeti ve dostlukları haricinde bir gücü yoktu. Buna rağmen toplum, itiraz makamında olmadığı gibi, uygulamalarındaki beklentilere binaen bir tepki de göstermemiştir.

Hız. Ömer'in iktidarında, muhalefetin kendini ifade etmesi bağlamında sanıldığından daha güçlü olduğunu görmek aslında şaşırtıcıdır. Son derece güçlü ve otoriter bir kişiliğe sahip olan Ömer'in “kırbacı” rivâyetlerde özellikle vurgulanmaktadır ve bu rivâyetler Ömer'i “saygın bir siyasî lider”den çok “ürkütücü bir despot” olarak çizmektedir. Ancak Ömer'den “ürkmeyen” ciddi bir kitlenin varlığı da anlaşılmalıdır. Son derece haklı bir girişim olarak Ömer'in meftuh arazilerin devletleştirilmesi çabasında Bilal ve arkadaşlarının tepkisine⁷ ek olarak “mehirlere müdahale” çabasında bir kadının direnişi,⁸ ondan ürkmemek için öyle çok da güçlü olmanın şart olmadığını göstermektedir.

⁷ Bu konuda bkz., Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (224/838) *Kitâbu'l-Emvâl*, thk, tlk: Muhammed Halil Hirâs, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II.Bsk., Beyrut tz., 63-64; Hız. Ömer'in arazileri devletleştirilmesi konusunda ayrıca bkz., Demirci, Mustafa, *İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İst. 2003, 52-55.

⁸ Bkz., İbn Sa'd, VIII, 161.

Hiz. Ömer, bu muhalif seslere karşı kırbacı değil ikna yöntemini kullanmış en azından çalışmıştır. Öyle ki, ikna edemediği durumda “Allah’a sığınmış” ama yine de “susturmaya” çalışmamıştır. Bu bağlamda iktidarın sanılanın aksine muhalefete söz verdiği, insanların kendilerini ifade de sorun yaşamadığı görülmektedir. Ancak bu durum, halifenin bütün uygulamalarından memnuniyet duyulduğu anlamına da gelmemelidir. Tam tersine büyük servete kavuşan halk, servetin getirmesi beklenen yaşam standardından çok uzaktaydılar ve bu yaşama geçmelerindeki en büyük engel, halifenin “her şeye müdâhil” olma konusundaki hassas tutumuydu. Bırakın istenilen kadınla evlenmeyi, istenilen yere gitmeyi, istenilen elbise bile giyilemiyor halifenin müdahalesinin tedirginliği yaşıyordu. Bu durumun kitleleri olumsuz etkilediği ve iktidara bakış açısını değiştirdiği muhakkaktı. Ne var ki, halifenin de tavrında bir değişiklik olacağı beklenmiyordu.

Hiz. Ömer’in “beklenmedik” şeklinde öldürülmesinden sonra yine “üyelerini, şartlarını” ve hatta “sonucunu” kendisinin belirlediği “şûrâ” neticesinde Ümeyyeoğullarının adayı Osman halife seçildi. Bu seçimin sorumluluğunu tek başına Abdurrahman b. Avf’a yüklemek biraz haksızlık gibi durmaktadır. En nihayetinde o da “kavminden biri”dir ve kavmi ikinci Ömer olacağı her halinden belli olan Ali’yi istememiştir. Şûrâ’da adayların bir şekilde kabileleriyle beraber anılmasını bir tarafa bıraksak dahi adayların taraftarlarının olması, artık İslâm Devleti’nde “tek adam” yönetimini bitirmiş oluyordu. Ebû Bekr, Sa’d’ın karşısına çıkmamış bilakis tek aday olarak ona biat çağrısı yapılmıştır. Hakeza Ömer tercihler arasında bir tercih değil tek seçenek olarak atanmıştı. Oysa şimdi hadi altı olmasın da iki aday vardı ve kaybedenin adı “muhalif” veya “alternatif” olacaktı. Şunu söylemek istiyoruz, Hiz. Osman iktidara seçildiğinde muhalefeti de belirlenmiş, seçilmiş oluyordu. Nitekim bunun ilk yansımaları da halifenin Ubeydullah b. Ömer kararında kendisini göstermiş, muhalefet iktidarın daha ilk kararında sesini yükseltmişti.

Hiz. Osman’ın en büyük şansı Ali gibi bir muhalifi; en büyük şanssızlığı ise Mervân, Muâviye, İbn Ebî Serh gibi dostlarının olmasıydı. Hiz. Ali hiçbir zaman çağdaş tabirle “yıkıcı muhalif” olmamıştır. Bilakis açık

haksızlığa uğratıldığını düşünmesine rağmen toplumun veya devletin menfaatine olan tavrını hep sürdürmüştür. Son ana kadar Osman'a açık bir muhalif görünümünden çok bir "nasihatçı" "destekçi" konumunda olmuştur ki, bu sözde değil özde bir duruştur ve açıkçası hiç kimse Ali'yi farklı davranmakla (takiyye) suçlayamaz. Hatta bırakalım suçlamayı Ali bu başlangıçtaki konumuna binaen yapması beklenen muhalefeti dahi yapmasına mani olmuştur.

Ali'yi "bağlayan" hususların diğer güç odaklarını bağlamadığı anlaşılmaktadır. Mısır, Kufe ve Basra'dan yükselen muhalefetin sesi Medine'ye ulaşamıyor, ulaşsa da pek bir karşılık bulamıyordu. Halife yapması gerekenleri yapmıyor, müfettişler gönderiyor, valileri soruşturuyor, muhalifleri dinliyor ama bir türlü memnun edemiyordu. Suçlamalar arasında son derece gayr-i ciddi hususlar var ise de, toplumda ortaya çıkan şikâyetlerin toplamı, iktidarın yıpranmışlığının veya yorgunluğunun da göstergesiydi. Eleştiri konularında hiçbir ölçü gözetmediği anlaşılan muhaliflerin işi hacda namazları birleştirmemesine, yüzüğü kaybetmesine kadar indirmeleri kabul edilemez görünüyordu. Çünkü muhalefetin gücü eleştirilerin haklılığından ziyade eleştirilerin yöneltildiği iktidarın gücüyle alakalıydı: "Osman'ın yaptıklarını Ömer yapsaydı ayıplayamazlardı."⁹ Ancak ne Osman, Ömer kadar güçlüydü ne de kendisine bu eleştirileri yöneltenler Ömer'in etrafındaki insanlardı.

Osman'ın karşısında farklı muhalif kesimler vardı. Ancak hepsinin ortak amacı her ne olursa olsun Osman'ı indirmektir. Kendisiyle alay eden Âişe de, deve çobanlarını üzerine kışkırtan Amr b. el-Âs da, Mısır muhalefetini etrafında toplayan Muhammed b. Ebî Bekr de Osman'ın tasfiyesini istiyorlar ve her geçen gün seslerini yükseltiyorlardı. Öyle ki en sonunda halifeye seslerini duyurmak için Medine'ye kadar geleceklerdi.

Muhalefetin bu aşamaya gelinceye kadar Hz. Osman'ın onlara davranışı belli bir yöntemden mahrumdur. Muhalefet, yapılan yönlendirmeler neticesinde "susturulması gereken âsiler" olarak kabul edilmiş ve valilerin tedbirlerine havale edilmişti. Medine merkezde dahi dayak ve

⁹ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Numeyri el-Basri (262/845), Kitâbu Târihi'l-Medîneti'l-Münevvere, I-IV, thk: F. Muhammed Şeltut, yer ve tarih yok, III, 1116.

sürgün gibi zecri tedbirlerin muhalefetin sesini kısımaya yetmediği bilakis güçlendirdiği geç de olsa anlaşılmıştı. Siyasî ikbalini Osman'ın gayri tabii yollarla tasfiyesine bağladığı anlaşılan Muâviye ve adamlarının da takip ettikleri siyasetle muhalifleri daha da tahrik ettikleri, kıskırttıkları ve neticede de güçlendirdikleri anlaşılmaktadır.

Âişe, Talha, Zübeyr gibi siyasî beklentileri olanlar yanında Ebû Zer, Ammâr gibi uygulamalara tepkili olanlar, ekonomik kalkınmayı “ıskalamış” olan kabileler ve en nihayetinde yeni nesil Müslümanlar ayrı ayrı muhalif grupları oluşturuyorlardı. Hiç şüphesiz bunlar arasında en ateşlileri fikrî ve tarihî altyapıdan çok slogan muhalefeti benimsemiş olan yeni nesil Müslümanlardı. Uzaktan destekçileri konumunda olanlar ise sahaya inmek yerine izlemeyi tercih etmişlerdi. Bu esnada en dikkat çekici olanlar ise yaklaşan tehlikeyi fark eden Ali ve ailesi gibi iki taraftan da özellikle uzak duranların tavrıydı. Ali iki taraf arasında “arabulucu” rolü üstlenmiş ancak Osman'dan çok etrafındakiler yüzünden bir netice elde edememiştir. Muhaliflerin “kendini azletme” teklifini “Allah'ın giydirdiği gömlek” olarak reddeden Osman'ın, adamlarına çok güvendiği veya en azından işin o noktaya gelemeyeceğini düşündüğünü çağrıştırmaktadır. Ancak Osman yanılmıştı ve güvendiği adamı yardıma gelmediği gibi, iş de o noktaya varmış ve evinde şehit edilmişti.

Hız. Osman'ın şehit edilmesi hilâfet otoritesinin imhası anlamına geliyordu ve bırakın bir halifenin azli, artık öldürülmesi dahi çok geçmeden kabullenilecekti. Her ne kadar “gömlek”ten giyeni tarafından “Allah'ın giydirdiği” olarak bahsedilmiş olsa dahi yeni muhalefet açısından hiçbir anlam ifade etmediği açık bir şekilde görülmektedir. Hız. Osman'a karşı uzatılan kılıcın, Ali'ye karşı hemen daha başta dil olarak çekilmiş olmasını ve çok geçmeden kılıç tehdidine dönüşmesinin de izahı gibidir. Zira bir öncekini öldürmüş olanların, bir sonrakini öldürmemeleri için hiçbir sebep görünmemektedir.

Hız. Osman dönemi muhalefet hareketlerinde en dikkat çekici husus; mali politikaların belirleyici olması fakat muhalif söylemlerin din üzerinden yürütülmesidir. Maaşların kesilmesi, atıyyelerin engellenmesi, devlet arazilerinin tahsisi (peşkeş de diyebiliriz) şikâyet edilen konular iken; namazları birleştirmemesi, sünneti çiğnemesi, yüzüğü düşür-

mesi dile getirilen konulardı. İslâm siyasî muhalif hareketlerinde “dinî söylemlere” başvurmanın kökenlerini, o dönemde etkisinin onaylanmasına bağlayacak halimiz olmamakla birlikte şunu da kabul etmeliyiz ki, dinî hassasiyetler ekonomik ve siyasî hassasiyetlerden her zaman önceliklidir. Nitekim 1400 yıllık İslâm siyasî tarihine baktığımızda dinî söylemlerin muhalefet hareketlerinde ne kadar etkin kullanıldığı ve sonuçları net bir şekilde görülecektir.

Hız. Osman’ın katliyle birlikte muhalefet hareketinin çizgiyi aşmasının bir neticesi olarak İslâm siyasî tarihinde muhalefetin eline –tabi ki kurumsal muhalefet– ilk kez kan bulaşmış oluyordu ve bir kehanette de dile getirildiği gibi, “*bundan sonra bir daha bozulmayan anlaşma, akmayan kan, paylaşılmayan mal kalmayacak*”tı.¹⁰ Muhalifi, muhalefetlikten çıkartıp eylemini isyana, kendisini de asiliğe indiren bu durumun geri dönüşü pek mümkün de olmamıştır. Artık muhalefet de iktidar da kendini ifade veya savunma yolu olarak “kılıcı” kullanacaktı.

Hız. Ali döneminde ise Hız. Osman’ın devamı niteliğindeki aktif muhalefetin işbaşında (faal) olduğunu görmekteyiz. Hız. Osman’ın son döneminde kurumsallaşan muhalefet, iktidarın tasfiyesi ve yeni iktidarın inşasıyla pasif konuma geçmemiş bilakis eski iktidar yanlılarıyla beklentileri karşılanmayan eski muhalifler ittifak yoluna gitmişlerdi. Bir nevi iktidara gelen muhalefetin yeni muhalifleri, hem eski muhalefeti hem de eski iktidarı bir araya getirmiş oluyordu. İşin enteresan yanı ise iktidarı haksız bir şekilde tasfiye etmekte aralarındaki en masum olanı yani yeni iktidarı suçlama konusunda oldukça hevesli olmalarıdır. Âişe, Talha, Zübeyr’e artık Muâviye, Mervân, Amr da katılmış, iktidarın ismi haricinde neye karşı çıktıkları dahi zahiren belli olmayan oldukça ilginç bir muhalefet koalisyonu kurmuşlardı.

Bu dönemde iyice kurumsallaşan ve ciddi bir altyapıya sahip olan muhalefetin doğrudan şiddete başvurmayı tercih etmesi dikkat çekicidir. “Masum halifenin kanı”nı talep etmek Âişe, Talha ve Zübeyr’e kalmıştı ve onlar da Basra baskınıyla altı yüz masumdan “kan talebi”ne başla-

¹⁰ Seyf b. Ömer, ed-Dabbî el-Esedî (200/815), *el-Fitne ve Vakatu'l-Cemel*, thk: Ahmed Râtîb Urmûş, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1391, 72; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *Fedâilu's-Sahâbe*, I-II, thk: Vasiyullah Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983, I, 478; İbn Şebbe, IV, 1175-1186.

mışlardı. Hz. Ali iktidarın gereğini yapmış ve isyanı bastırmıştır. Ancak bu bastırma daha büyük, daha organize başka bir kalkışmanın da neden gibi olmuştur. Siyaset/yönetim konusunda daha tecrübeli olan Muâviye, Cemel koalisyonunun bıraktığı işi tamamlamak için uğraşmış nihai anlamda başarılı da olmuştur. Muâviye'nin savaş meydanında elde edemediği başarıyı, siyasî dehasıyla –akademik kaygılardan dolayı kur-nazlıkla yazmıyoruz– kazanmasını kaydetmemiz gereken bir husustur.

Cemel Savaşı, menfaatlerin söylemler arkasına gizlendiği klasik bir savaştan çok daha öte bir anlama sahiptir. Nasıl ki, Hz. Osman'ın öldürülmesi hilâfet otoritesinin imhası ise, bu savaş da sahabe sınıfının tasfiyesi anlamına geliyordu. Ve tabi ki olması gerektiği üzere yine sahabe kendi eliyle kendi otoritesini imha etmiş, arkasından gelen nesle bu konuda pek de iyi olmayan bir modelik sunmuştur. Bundan sonra *sahabî* denilen insanlar da artık siyaset mücadelesi veren birer siyasî kimliğe dönüşmüş oluyor ve bu da Muâviye'ye hilâfet yolunu açıyordu.

Ali'nin karşısındaki muhalefet için sahip olduğu belli bir “değer”den bahsetmek güç görünmektedir. Muhaliflerin “dokunulmazları” olmaması, İslâm siyasî kültürüne yapıcı muhalefetin dâhil olmasının önüne geçmiştir. Açıkçası böyle bir muhalefet karşısında Ali'nin konumu haddinden fazla “safça” görünmektedir ki, bu konuda Ali'yi suçlamak, “doğrudan taviz vermemek” prensibini suçlamak daha doğrusu Ali'yi “neden daha fazla yalancı/daha fazla çıkarıcı/daha fazla günübirlikçi” olmamakla suçlamak demektir. Bu bakımdan Ali, İslâm'ın son halifesi makamında bulunuyordu ve daha fazla iktidarda kalmak için inandıklarından taviz vermemesi, suçlanılacak değil takdir edilecek davranıştır.

Dönüşü olmayan yol mevkiinde olan Sıffin'de savaşı kılıçların, ateşkesi Kur'an'a çağrının başlatması dikkat çekicidir. Ancak burada tarafların Kur'an'ı hatırlamalarından çok, Kur'an'ı kullanmalarını konuşmamız gerektiği açıktır. Bugün dahi Kur'an'ın siyasî söylemlerde ama sadece söylem itibarıyla kullanılmasını düşündüğümüzde mevcut geleneğin ilk örnekliliği konusunda bir fikir sahibi olmamız mümkündür. Mamafih o sırada tarafların –en azından Ali'nin– Kur'an'a çağrıda kimin anladığı/anlayacağı Kur'an'ı sormamış olması enteresandır. Oy-

saki bir önceki savaşta kendisi Kur’ân’ın hakemliğine çağırılmıştı ve bu çağrıya yabancı da değildi. Muhtemelen Ali, genel siyasetinde net bir şekilde görülen toplumsal değişimi fark edememe zafiyetini burada da sergilemiş ve artık herkesin aynı Kur’ân’ı okuyup aynı manaya ulaşmadıklarını görememiştir. Muhalefetin bu çağrısındaki samimiyetinin boyutlarını sanırım konuşmanın pek bir faydası olmayacaktır.

Ali yeni türeyen bu muhalefet karşısında kaybetti. Yeniden şekillenen ve hedefe ulaşmak için her şeyi olmasa da çoğu şeyi mübah gören (nesebi karıştırmak da dâhil) bir muhalefet algısı sonraki dönemlerde hâkim olmuş, İslâm coğrafyasında sağlıklı bir muhalefet dili bir türlü geliştirilememiştir. Aslında Ali’den sonra istisnaları olmakla beraber İslâm prensiplerinin egemen olduğu bir yönetim algısından bahsetmek de mümkün değildir.

Burada son bir paragraf olarak muhalefet söylemlerinin itikadî bir mesele haline gelmesi üzerinde de durmamız gerekmektedir. Hz. Ali döneminde güya “hakem tayinini” küfür sebebi olarak telakki edip yeni ve yeni olduğu kadar da acımasız bir siyaset dili geliştiren Havâricin ümmet tarafından “*cehennem köpekleri*” olarak literatüre sokulmaları, aslında yaşanan acıların da bir ifadesi gibidir. Kitlelere ümit, ufuk, adalet, eşitlik gibi vaatlerde bulunması gereken iktidar alternatifinin o kitle tarafından ve üstelik daha muhalefetteyken bu şekilde bir algıya dönüştürülmesi de ayrıca kayda değer bir husustur. Dünden bugüne ne ilgili yapıda ne de bakış açısında hiçbir değişimin görülmemiş olmasını da bize has bir kanıksama ve ironinin dokunulmazlığına sığınarak siyasî istikrara bağlamayı tercih ediyoruz.

Sonuç

Hz. Peygamber sonrası İslâm toplumunda siyasî yönelimlerin her biri ayrı ayrı ilkleri barındırmaktadır. Peygamber sonrası ilk iktidar, ilk muhalefet, ilk siyasî söylemleri olmaları itibariyle aynı zamanda “modellik” vasfına da haiz olduklarını veya en azından öyle değerlendirildiklerini belirtmeliyiz.

Bugün İslâm toplumlarında sağlıklı bir muhalefet dilinin olmadığı eleştirisi, ancak sağlıklı bir iktidar yapısının da olmadığı kabulünde onaylanabilir bir tespittir. Dolayısıyla zaten sorunlu bir maziye sahip

olan iktidarın karşısında sağlıklı bir muhalefet beklemek pek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Hulefa-i Râşidîn dönemi muhalefetini ilk iki ve son iki halifeler olmak üzere iki kısımda değerlendirebiliriz. İlk iki halife döneminde dış muhalefeti hariç bırakacak olursak, daha çok bireysel ve pasif muhalefet söz konusu olmuş, iktidarı değiştirmek, tasfiye etmek değil iktidarı yanlıştan çevirmek, düzeltmek maksadıyla hareket edilmiştir. Niyetlerin halisane olduğu bu muhalefete iktidarın da olumlu yaklaştığını, ikna edici, uzlaşıcı bir dilin kullanıldığı görülmektedir. Son iki halife döneminde ise muhalif söylem, düzeltme değil değiştirmeye matuf bir dil geliştirmiştir. Hiç şüphesiz her dönem kendi siyasi dilini geliştirmektedir ve değişen toplum değişen muhalefeti doğurmuştur. Hem iktisadî yönelimlerin etkisi, hem neslin değişimi açıkçası niyetlerdeki samimiyetleri de sorgulatma noktasına getirmiştir.

Günümüzde yeni bir muhalefet dilinden çok yeni bir siyaset diline sadece ülkemiz özelinde değil, ümmet çerçevesinde ihtiyacımız olduğu açıktır. Bunun için ihtiyaç duyulacak modelliklerin kendi tarihimizden çıkartılabileceği konusunda pek de iyimser olmadığımızı açık yüreklilikle ifade etmeliyiz. Hele hele zaten bize ait olmayan demokrasi gibi yönetim sistemlerinin sağlıklı uygulanmasına dair örneklik için –bütün zorlama yorumlar da dâhil olmak üzere– geçmişimize gitmek karşılıksız bir arayış olacaktır. Açıkçası Batı'nın örnekliğinin de “modellenmesi” konusunda ciddi tereddütler taşıdığımızı ifade etmeliyim. Zira Batı örneği siyasi, iktisadi, ictimai bir bütünlük arz etmektedir ve sadece siyasi modelleme ülkemizde de gördüğümüz üzere daha ciddi sorunlara neden olmaktadır. O halde model bulmak yerine yönetimin adını konuşmanın daha yapıcı ve çözüme endekli bir iş olacağı kanısındayız. Gelebilecek bütün suçlamaları peşinen kabullenerek daha açık yazalım; demokrasiye model aramak yerine neden demokrasiyi tartışmıyoruz?

Muhammed el-Mâlikî'nin Sabır Anlayışı

Muhammed el-Mâlikî's Understanding of Patience

Azat Toktonaliev¹

Öz: Sabır kavramı geçmişten günümüze kadar birçok selef uleması tarafından incelenmiştir. Hatta bununla ilgili tasavvuf geleneğinde müstakil risaleler yazılmıştır. Biz bu çalışmamızda öncelikle Muhammed el-Maliki'nin hayatı ile ilgili kısaca bilgi verdikten sonra sabır kavramını Kur'an, Sünnet ve diğer ehli-sünnet ulemasının görüşlerini esas alarak Muhammed el-Maliki'nin görüşlerini anlatmaya çalıştık. Bu âlimin Mâlikî lakabıyla isimlendirilmesinin sebebine gelince, dedelerinden birisi Şerif Avn'i-Refik Paşa'nın döneminde Mâlikî mezhebinin önemli fetva kürsüsüne geldiğinden beri bu aile Mâlikî lakabıyla anılmaya başlamıştır. Sabır kavramını çalışırken klasik sözlükler esas alınarak onun sözlük ve ıstılah anlamına değinilmiştir. Ayrıca onun kısımları ve türleri maddeler halinde sıralanarak detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Anahtar kelimeler: el-Mâlikî, Sabır ve çeşitleri, Kur'an, Sünnet.

Abstract: Patience concept has been studied from the past up to the present by many salaf ulama. insomuch that in the Sufi tradition separate tractates have been written about it. At first in our study after giving brief information about his life, we have tried to explain mainly the Quran, the Sunnah and the views of other ulama about the concept of patience the thoughts of el-Mâlikî. As for the reason for this scholar named with Mâlikî nickname, one of his grandfather-refiners Avni Pasha Sherif's fatwa important period since coming to the podium of the Maliki sect began to be known by this moniker groups. During studying about the concept of patience, there has been referenced to classical dictionaries to give meanings and its terms. Also it has been described in detail case by aligning its components and types of materials.

Key words: el-Mâlikî, Patience and its types, Quran, Sunnah.

¹ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri.

Giriş

Seyyid Muhammed b. Alevî Maliki Hazretleri; ilim, amel ve fazilet olarak İslam âleminin tanıdığı ve saydığı bir aileden, 1946 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Nesebi, babası Seyyid Alevî el-Maliki tarafından Hz. Hasan'a, annesi tarafından da Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır. Annesinin soyu, Abdulkadir Geylani Hazretleri ile de birleşmektedir. Yine, merkezi Fas'ta olan İdrisiyye tarikatının kurucusu olan büyük velî Ahmed b. İdris Hazretleri de Seyyid Muhammed b. Alevî'nin dedelerindedir.

Dedelerinden Mevlânâ İdrîs, Emevîler Dönemindeki karışıklıktan dolayı Mağrib'e Fas'a hicret etmiştir. Orada halk tarafından büyük bir ilgi ile karşılanmış ve kendisine hürmet edilmiştir. Yüzyıllar boyu bu coğrafyada nesilden nesile hizmetlerini sürdürmüşler ve soyları hep hayır ile bilinir olmuştur².

Seyyid Muhammed b. Alevî el-Mâlikî Hazretleri, 29 Ekim 2004 Cuma sabahı, Ramazan ayının 15. günü ikamet ettiği Mekke'de 58 yaşında vefat etmiştir.³

İslam tasavvufu tarihinde sabır ile ilgili birçok eser ve risaleler tedvin edilmiş ve bazı İslam âlimleri tarafından bu eserlere haşiye ve şerhler yapılmıştır. Özellikle konu ile ilgili tefsir ve hadis dallarında yeterince izahlar yapılmıştır. Fakat biz burada sabır maddesi ile ilgili olarak tasavvuf açısından değerlendirme yapmaya çalışacağız.

1. Sabır

Lügat anlamı; “Telaşlanmak ve hüzünlenmek anlamına gelen ‘Caz’a’ kelimesinin tam zıddıdır.”⁴ İbn Manzûr: “Sabrın aslı hapsedmektir. Her şey hapsedilince edilince ona sabretti, denir.”⁵ er-Râzî de bu ikisine benzer olarak: “Telaşlanma ve hüzünlenmeden kendini hapsed-

²Yusuf Mer'âşlî, *Nesr'l-cevâhir ve Dürer fi'l Ulemâ'îKar'ni Râb'i Aşer ve Bi-Zey'lihi-Ukdu'l-hevâhir*, Daru'l-Marife, Beyrut 2006, s. 2038.

³ *Tihama Reklam ve Halkla İlişkiler Şirketi*, Mekke, 1974, s.41.

⁴Ebu Abdurrahmân el-Halil b. Ahmet el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhamit Hendâvî, Dâru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrut 2003, c.II, s.115.

⁵İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, c. XXIV, s, 2391, Ebu Musa Muhammed b. Ömer b. Ahmet b. Ömer b. Muhammed el-Esbahânî el-Medîni, *el-Mecmûu'l-Muğıs fi Garîbî'l-Kur'an ve'l-Hadis*, thk. Abdülkerim el-Ezbâvî, Dâru'l-Medîni, Mekke, 1988, c. II, s. 248.

mektir.”⁶ şeklinde ifade etmiştir. Bir başkası da: “Nefis, aklın ve şeriatın gerektirdiği üzere olmaktadır.”⁷ demiştir.

Terminolojik anlamı; Tasavvuf ehlinden Sühreverdi'ye göre: “Allah'tan yardım beklemektir, bu da amellerin en faziletlisidir.” Bazıları da: “Her şeyin cevheri vardır, insanın cevheri akıl, aklın cevheri de sabırdır; sabır da nefsin esasıdır.”⁸ demişlerdir. Sabırın başka bir tanımı da: “Nefsi isyanlara karşı hapsedmek ve itaat etmede de sebat etmektir.”⁹ Muin sahibi İbnu'l-Mulekkin de: “Sabır; zıyadır, yani sevilen bir şeydir. O da itaat etmede dünya sıkıntılarına ve isyan etmemeye karşı sabır etmektir. Havastan bazıları da; Kur'an ve Sünnet üzere sebat etmektir, der. Ayrıca b. Ata; Her çetin imtihana belaya karşı edeple vukuf etmektir, buyurur. Ebu Ali Dekkâk da; Kısmete itiraz etmemektir. Sıkıntının hiçbir şekilde şikâyet olmaksızın dışarıya izhar etmesi sabra muhalif değildir.”¹⁰ şeklinde izah etmişlerdir. Tezkiye sahibi de: “Sabır nefis ile alakalı davranışların en faziletlisidir. Zira hoş ve güzel olmayan davranışlara karşı engel olur. Ayrıca nefsanî kuvvetlerdendir ki onunda kişinin salahiyeti ve durumunun düzelmesi vardır.”¹¹ Harraz: “O, nefsi aklın ve şâri'nin murat ettiği bir şekilde hapsedmektir.”¹² Sabır ne Allah'a ne de başkalarından gelen musibet açısından dolayı şikâyeti terk etmektir.¹³ der. Tahanevî ise yukarıdaki tanımları bütünleştirici tarzda kendi görüşünü belirtmiştir.¹⁴

1.1. Sabırın Çeşitleri

Erzurumlu Hasankaleli İbrahim Hakkî'ya göre sabır, acı fakat faydalı bir ilaçtır. İçimi her faydayı toplayıcı ve her zararı uzaklaştırıcıdır.

⁶El-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut, 1986, s. 149.

⁷el-Esbahâni, *el-Müfredât*, s. 273.

⁸Abdurrezak el-Kâşânî, *Mü'cem Istilahât i's-Süfiyye*, thk. Abdu'l-Âdil Şahin, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1992, s. 240.

⁹A.g.e, s. 240.

¹⁰Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmet b. Siracettin el-Ensâarî el-Mısırî ed-Dimeşkî, *el-Mu'in ale Tefehum'il-Erbain*, thk. Ebu İslam Abdul'l-Âdil Musad, el-Fârûk, el-Hadîsiyye li't-Tibâ, Kahire, 2009, s. 209.

¹¹Ahmet Ferit, *Tezkiyetu'n-Nufûs ve Terbiyetuha*, thk, Macit b. Ebu el-leyl, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1985, s. 84.

¹²Hailt b. Cuma b. Osman el-Harrâz, *Mevsûatu'l-Ahlak el-İslamiye*, Maktabatü ehli'l-Eser, Küveyt, 2009, s. 75.

¹³Cürcânî, *Mü'cem el-T'arifât*, s. 112.

¹⁴Muhammed Ali Tahanevî, *Kaşşâf istilahât el-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Maktabatü Lubnân, Beyrut, 1996, c. I, ss. 1057-1059.

Akıllı olan nefisini zorlar ve o faydalı ilacı içer. Bir saatlik acı, bir senelik tatlılık verir, deyip o ilacın acısına dayanır. Sabır dört kısma ayrılır:

1. İbadet ve taat üzerine sabretmek ve devamına ısrar etmek.
2. Yasak edilene yapmamak hususunda sabretmek.
3. Dünyanın lüzumsuz, manasız olaylarına karşı sabırlı olmak.
4. Dünyanın musibet, felaket ve belalarına karşı sabırlı olmak.

Bu dört şeye sabretmek, dayanmak insana büyük faydalar sağlar. Bunlar itaattir. Gayeye eriş ve doğruluktur. Sonsuz sevaba ermek, isyan ve belalardan her iki dünyada kurtulmaktır. Sonra dünyanın mihnet ve meşakkat, bela ve dertlerinden sıyrılıp rahat etmektir.”¹⁵

İmam Kuşeyrî'ye göre sabrın çeşitli kısımları vardır: Kulun iradesi ile kazandığı şeylere gösterdiği sabır, iradesi haricinde olan gösterdiği şeylere sabır, Allah'ın emrini yerine getirmede gösterilen sabır, nehyettiğinden uzak kalmada gösterilen sabır.

Kulun iradesi dâhilinde olmayan şeylere gösterdiği sabır, kulun kendisi ile ilgili Allah'ın meşakkatli (hastalık, zarar vs. gibi) hükümlerine ve bunlardan doğan sıkıntılara göğüs gererek sabretmesidir. Cüneyt demiştir ki: Mümin için dünyadan ahirete gidiş hem kolay hem de basittir. Halkı terk ederek Allah'ın katında bulunmak ise çok güçtür. Nefisten Allah'a doğru gitmek hem çetin hem de zor bir iştir. Fakat bundan daha zor olan Allah (ve onun emirleri) ile birlikte bulunurken gösterilen sabırdır.”¹⁶

Bazı âlimler: “Sabır üç türlüdür; Şikâyet etmeyi terk etmek, rızaya sadakatli olma ve kazaya rıza göstermek.” demişlerdir. Ayrıca: “Sabır, Kur'an ve sünnetin koymuş olduğu ahkâmlar konusunda sebat göstermektir.”¹⁷ denmiştir. Sait b. Cübeyr'in rivayet ettiği bir hadiste Efendiniz: “Sabır, kulun kendisine isabet ettiği şeyler konusunda Allah için itiraf etmesi ve O'ndan sevap ümit etmesidir.”¹⁸ buyurmuştur. Abdullah

¹⁵ Erzurum Hasankale'li İbrahim Hakkı, *Marifetname*, thk. Turgut Ulusoy, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1974, s.140.

¹⁶ el-Kuşeyrî *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 324.

¹⁷ Ebu İshâk Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebi en-Neysâbüri, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr, Dâr'u İhyau't-Turâs el-Arabî, Beyrut, 2002, c. III, s. 238.

¹⁸ Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebu Hâtım er-Râzi, *Tefsîru'l-Kur'an el-Azîm Müseneden an Resulillah ve's-Sahâbe ve'l-Tabiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayip, el-Maktabatu'l-Asriyye, Riyad, 1997, c. I, s. 262.

b. Hamza'nın rivayetinde İbn Ömer: "Sabır iki türlüdür, musibetlere karşı sabretmek güzeldir, fakat en güzeli ise haramlara karşı sabretmektir."¹⁹

İmam Beyzavî Bakara Suresi'nin: "Allah'tan korkun, kurtuluşa erersiniz."²⁰ ayetinin tefsiri ile ilgili: "Tam bir kurtuluşa ermek için Allah'ın dışındaki şer şeyden teberru ederek ona karşı gelmekten sakının ve üç büyük makama erişmek için de bütün çirkin şeyleri yapmaktan da sakının. Bu makamın biri de nefsine zor gelse bile itaat etmekle kazanılan sabır ve adetleri terk etmekle nefsi kontrol altına almaktır. Ayrıca Allah'ı zikrederek O'na gizli rabîta kurmaktır ki bu da Hz. Peygamberden bize şeriat, tarikat ve hakikat olarak tabir edilen bir yoldur."²¹ demiştir.

İmam Tusturî diyor ki: "Sabır; rıza ile bağlantılıdır. Niçin, diye sorulduğunda, O: "Umutsuzluğa kapılmamaktır." demiştir. Ayette geçen: "Güzel sabır"²² nasıl tahakkuk eder, diye sorulduğunda, O: "Allah'ın senin yanında olduğu konusunda farkında olmandır, buna marifet denir."²³ demiştir. Aynı şekilde İmam Tusturî Asır süresinde geçen asır kelimesiyle ilgili: "Sabır nedir, diye sorulacak olursa, ona: 'Sabırdan daha faziletli amel ve onun sevabından daha büyük sevap yoktur. O, ancak takva ile ziyade olur ve sabır olmadan da takva olmaz. Allah için sabredene ancak O yardım eder.' derim. En büyük sabır nedir, diye sorulursa, ona: 'Haktan zaferin ve yardımı beklemektir.' derim. Sabrın aslı nedir? diye sorulursa, ona: 'Allah'a itaat ederek nefisle mücadele etmek, O'nun indirdiği hükümler ile amel etmek ve isyanın küçüğünden ve büyüğünden sakınmaktır.' derim.

Sabır konusunda iki sınıf insan vardır. Dünyada nefislerinin beğendiği şeylere ulaşınca kadar sabır ederler, bu tür sabır zemmedilmiş sabırdır. Diğer sınıf ise ahirette Allah'tan sevap umarak ve azabından korkarak sabır edenlerdir. Ahiret ile ilgili sabrın üçü icbârî ve dördüncü-

¹⁹ Ebu'l-Vefâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'an el-Kerim*, thk. Sâmî b. Muhammed Salâma, Dâru't-Tayîp, Mısır, 1999, c. 1, s. 388

²⁰Bakara, 2/200.

²¹ İsamettin İsmail b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetu'l-Kûnavî ale Tefsîri'l-İmam el-Beyzâvî*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2000, c. VI, s. 469.

²² Yusuf, 12/18.

²³ Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah b. Refî et-Tusturî, *Tefsîru'l-Kur'an el-Azîm*, thk. Heyet, Dâru'l-Harem, Kahire, 2004, s. 169.

sü de fazilet olmakla beraber toplam dört derecesi vardır. İlk üçü; Allah'a itaat konusunda ona isyan etmekten ve O'ndan gelen musibetlere karşı sabretmek. Dördüncüsü ise kulların davranışlarına karşı sabretmektir.”²⁴ demiştir.

Sabır kelimesi umumi bir kelime olduğu için bazı âlimler de: “Sabır üç türdür, şikâyeti terk etmek, kaderi kabul etmek ve gerçek rıza ehli olmak.” Şekline ifade etmişlerdir. Ayrıca ayetin anlamıyla ilgili Allah'a itaat etmede, farzları yerine getirmede, Kur'an'ı tilavet etmede, Kur'an ve Sünnetin getirdiği ahkâmlara karşı sabretmektir.²⁵ denmiştir. S'adî de buna benzer olarak: “Sabır Allah'a itaat etmek adına ona isyan etmemek için yerine getirilmesi gereken bir şeydir. Ayrıca Allah'ın gazap etmemesi için O'nun nefse ağır gelen bütün kaderine karşı ve nefsi Allah'ın emrine uygun bir şekilde hapsederek sabretmektir. Çünkü O'nun emirlerine karşı sabretmek büyük başarıdır.”²⁶ İmam İz b. Abdüsselam: “Sabır; emir ve nehiy konularında hem açıkta hem de cehrî olarak Allah'a itaat etmektir.”²⁷ demiştir.

Kaffâl: “Sabır, İnsanın kötülüğün elemi hissetmemesi ve bunu çirkin görmemesi şeklinde değildir. Çünkü bu, imkânsızdır. Sabır, ancak nefsi, feryâd'ü figânı ortaya koymamaya hamletmektir. Kişi hüznünü içine atıp, kendisini onun emarelerini dışarı vurmaktan alıkoyunca, her ne kadar o kimsenin gözünde yaş belirip rengi değişse de bu kimse sabretmiş olur. Nitekim Peygamber: “Sabır, İlk çarpma esnasındadır.”²⁸ buyurmuştur. Bu böyledir, çünkü başlangıçta kişiden, kendisi sebebiyle sabredenlerden sayılamayacağı bir hal zuhur edip, sonra da sabrederse, bu teselli olmak diye isimlendirilir ki bu da mutlaka yapılması gereken bir husustur. Çünkü Hasan el-Basrî: “İnsanlara, devamlı feryâd'ü figan etmekle mükellef kılınmış olsalardı, buna güç yetiremezlerdi.”²⁹ demiştir.

²⁴ A.g.e, s. 327.

²⁵ el-Bağdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin*, c. I, s. 336.

²⁶ es-S'adî, *Tefsîru'l-Kerîm er-Rahmân*, s. 51. Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Semânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Heyet, Dârul-Vatan, Riyad, 1997, s. 74. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, c. II, s. 124.

²⁷ İmam İzettin b. Abdüsselam es-Süemî ed-Dimeşki eş-Şâfî, *Tefsîru'l-İz b. Abdüsselam*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, , Dâr b. Hazm, Beyrut, 1996, c. I, s. 557.

²⁸ İbnu'l-Esîr, *Câmiul-Usûl*, c. III, s. 429.

²⁹ er-Râzî, *Mefâti'h'l-Gayp*, c. IV, ss. 167-168.

Muhammed el-Mâlikî bela ve musibetlere karşı sabretme mevzuuyla ilgili şunları demiştir: “Allah bela ve musibetlere karşı sabrettiklerinden ötürü bu ümmet için fazilet ve şeref ihsan etmiştir. Ebu Mâlik el-Eşarî’den rivayet olunan bir hadiste Hz. Peygamber: ‘Ebû Mâlik Hâris İbni Âsım el-Eş’arî den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu :“Temizlik imanın yarısıdır. Elhamdülillah duası mizânı, sübhânellah ve elhamdülillah sözleri ise yer ile gökler arasını sevap ile doldurur. Namaz nurdur; sadaka burhandır; sabır ziyâdır. Kur’an senin ya lehinde ya da aleyhinde delildir. Herkes sabahtan (pazara çıkar) nefsini satar; kimi onu âzâd kimi de helâk eder.³⁰ buyurmuştur.”³¹ Âlimler bu hadisi değişik yönlerden şerh etmişlerdir. İleride onların görüşlerini de vereceğiz. Mâlikî yine aynı eserde el-Aklamî İmam Nevevî’nin şu sözünü naklettiğini anlamaktadır: “Sabır dinimizde hoş görülmüştür. O, Allah’a isyan etmeyip O’na itaat etmek ve dünyadaki bir sürü sıkıntıya karşı da sabretmektir. Muhakkak ki sabretmek sabır ehlini aydın ve doğru yol üzere sebat eyler.”³²

Mâlikî ayrıca bu ümmet için fazilet olarak da kendilerine gelen belanın şiddetinin onun dindeki durumuna göre olduğunu da anlatarak şu hadisi zikretmiştir. İbn Müseyyeb’in dedesinden o da S’ad’tan rivayet etmiş olduğu bir hadiste Hz. Peygambere: “İnsanların hangisinin belası daha şiddetlidir?” diye sorulunca Hz. Peygamber: “İnsanlar içinde en ağır imtihana çekilenler Peygamberlerdir. Sonra sırasıyla (rütbeleri) onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir. Kişi dinine göre müptela kılınır (imtihana çekilir). Eğer dininde salabetli ise imtihanı (göreceği bela ve musibet) ağır olur. Eğer dininde gevşek ise o oranda imtihan edilir. Adama bir musibet dokunur nihayet böylece kul, yeryüzünde hatası olmadığı halde insanların arasında yürür.”³³

³⁰Müslim, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, c. I, s. 140.

³¹el-Mâlikî, *Hesâis*, s. 280.

³² A.g.e, s. 280, İbn Dakik el-Ayd, *Şerhu’l-Erbain a Hadis’an en-Neveviye*, el-Maktabatu’l-Faysaliye, Mekke, ts, ss, 62-63, en-Nevevî, *el-Minhâc*, c. III, s. 101. Muhammed b. Şeyh Ali b. Âdem b. Musa el-Etyûbî el-Vellâvî, *Şerh Sünen en-Nesâi el-Müsemmâ Zehiretu’l-Ukbâ fi Şerhi’l-Müctebâ*, Dâru’l-Burûm, Mekke, 2003, c. 21, s. 389.

³³ İbn Hibban, *Sahîh İbn Hibbân*, c. II, s. 445. Ebu Abdullah Hüseyin b. İsmail ez-Zıbî el-Muhâmilî, *Emâlî el-Muhâmilî Rivâyetu b. Yahya el-Beyî*, thk. İbrahim İbrahim Kaysî, Dâr b. el-Kayyim, Dammâm, 1991, c.I, s. 179. Alettin Ali b. Balban el-Fâsî, *Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayip el-Arnaut, Müesseset’ü-Rissâle, Beyrut, 1993, c. VII, s. 184.

Bu tür sıkıntılara karşı sabredenlerin ahiretteki sevaplarının gelince, onlara verilecek olan sevapların azimliliğinden, afiyet ve bolluk içerisinde bulunanlar da onların daldıkları sıkıntıya dalmayı temenni ederler. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber: "Kıyamet gününde şehit getirilir ve hesaba çekilmek üzere durur. Ondan sonra da sadaka veren adam getirilir ve o da hesap vermek üzere dikilir. Ondan sonra da belaya duçar olan birisi getirilir ve ona ne terazi konur ne de divan, onun üzerine ecirler dökülür. Nihayet oradaki afiyet içerisinde bulunanlar da bu mevkide olmayı temenni edeceklerdir ve Allah'ın vermiş olduğu sevabın güzelliğinden dolayı onların cesetleri halden hale değişecektir."³⁴

Allah imtihan olunan mümin kulunun kalbini mutmain olacağı şekilde müjdelemektedir. Ayrıca kulunu teselli etmekte ve kalbini sebat eylemektedir. Nitekim Enes'ten rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber: "Eğer Allah bir kulunu sevdiği zaman ya da (kalbini) temizlemek istediği zaman ona bela (musibet) suyunu döker ve yine döktükçe döker. Nihayet kul O'na yalvararak; 'Ya Rabbim! der ve Allah da: 'Buyur ey kulum! Her ne dilersen dile, ister acilen isterse daha sonra biriktirerek vereceğim.' buyurur."³⁵ şeklinde ifade etmiştir. Ebu Hureyre'nin rivayetinde Hz. Peygamber: "Allah kime hayrını dilerse ona ondan tattırır."³⁶ buyurmuşlardır.

Allah sabırlı kulunu ancak bu tür sıkıntı ve bela ile imtihan ederek cennetteki derecelere ulaşabileceğini müjdelemektedir. Bununla ilgili Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah tarafından kula hiçbir amel işlemekle ulaşılamayacağı bir menzile verildiyse o, Allah'ın kendisini malı, bedeni ve evlatlarıyla imtihan edip de daha sonra kulun bu belaya sabrederek ulaştığı bir menzildir."³⁷ Bela ve sıkıntı kulların arasından temiz ve saf olanını ortaya çıkarmak için Allah'ın bir seçmesidir. Bundan dolayı Hz. Peygamber: "Sizin, altını ateş ile saf hale getirdiğiniz gibi

³⁴ et-Taberâni, *el-Mü'cemu'l-Kebîr*, c. XII, ss. 182-183. el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, c. III, s. 342.

³⁵ el-Kuraşî, *Mevsuat'u-İbn Ebî'd-Dünya*, c. V, s. 526.

³⁶ Ahmet b. Hacer el-Askelâni, *İtrâfu'l-Müsnid'l-Mu'talî bi Etrâfi'l-Musnidi'l-Hanbeli*, c. VII, s. 283. el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, c. III, s. 325.

³⁷ et-Taberâni, *el-Mü'cemu'l-Kebîr*, c. XXII, s. 318. Sicistâni el-Ezdî, *Sünen Ebu Davut*, c. III, s. 350, Ahmet b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmam Ahmet b. Hanbel*, thk. Heyet. Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001, c. XXXVII, s. 29. el-Esbahâni, *Ma'rifetu's-Sahabe*, s. 2426. İbn Hacer, *Fethul Bâri*, c. X, s. 109.

Allah da sizi bir takım belalarla imtihan ederek seçer. İşte bu şekilde altının saf hale gelmesi gibi Allah da sizi bazı insanların şüphelendiği şüpheli şeylerden korur. Altın da siyah kalıntılarında bu şekilde saf hale gelir. Allah'ın kullarını imtihan ederek (seçmesi bu şekildedir).³⁸

Hiz. Peygamberin başka bir hadisinde de: "Kulun günahları çoğalıp da ona kefarete olacak bir şey bulunmadığı zaman kendisine kefarete olması için Allah hüzün ile imtihan eder."³⁹

Ayrıca Allah katındaki daha hayırlı ve daha kalıcı bir nimetin varlığına vakıf olmada belanın şiddeti konusunda sabredenler için bir garanti söz konusu değildir. Zira Atâ b. Ebu Rebâha'nın naklettiği bir haberde o: "Bana İbn Abbas; 'Sana cennet ehlinde bir kadın göstermeyeyim mi?' dedi. Ben de: 'Evet göster!' dedim. 'İşte dedi, şu siyah kadın var ya, o, Hiz. Peygambere gelip: 'Ben saralıyım, (nöbet gelince) üstümü başımı açıyorum, Allah'a benim için dua ediver (hastalıktan kurtulayım)' dedi. Hiz. Peygamber: 'Dilersen sabret, sana cennet verilsin, dilersen sana şifa vermesi için Allah'a dua ediveririm.' dedi. Kadın: 'Öyleyse sabredeceğim, ancak üstümü başımı açmamam için dua ediver.' dedi. Hiz. Peygamber da ona öyle dua etti."⁴⁰ şeklinde rivayet edilmiştir.

Muhammed el-Mâlikî'nin müjdelemiş olduğu başka bir büyük müjdeleri de hasta birisinin hastalanmadan önceki yapmış olduğu amelilerinin karşılığı olarak ona sevap olarak lütufta bulunacağını söylemiştir. Buna örnek olarak Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadisi örnek vermiştir. Hiz. Peygamber: "Allah bir Müslüman kulunu fiziksel olarak imtihan ettiği zaman Allah meleklerine: 'Şu kulunun yapmış olduğu iyi amellerini yazın.' der ve eğer kendisine Allah şifa ederse onu bütün günahlardan temizler, eğer vefat ederse Allah onun günahlarını bağışlar ve merhamet eder."⁴¹ buyurmuştur. El-Mâlikî buna ek olarak İbn Me-

³⁸ Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husravcirdî el-Horosâni el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, thk. Heyet, Maktabatü'r-Rüşd, Riyad, 2003, c. XII, s. 318.

³⁹ Ahmet b. Hacer el-Askelânî, *İtrâfu'l-Müsnid*, c. IX, s. 222, El-Hindî, *Kenzu'l-Ummâi*, c. III, s. 328,

⁴⁰ İmam el-Buhârî, *El-Câmiu'l-Müsnet es-Sahih*, c. VII, s. 117, el-Endülüsî, *el-Muhtasaru'n-Nesih*, c. III, s. 282, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdulvahit Ziyauddin el-Makdisî, *Kitabu'l-Emrâz ve'l-Keffâret ve'l-Tıbb ve'l-Rukiyyet*, thk. Ebu İshak el-Huveynî el-Eserî, Dâr b. Afvân, Kahire, 1999, ss. 49-50, el-Begavî, *Şerh'u Sünnec*, c. V, s. 235. İmam el-Megavî bu hadisin sahih olduğuna ittifak olduğunu ve Müslim'in de rivayet ettiğini söylemiştir.

⁴¹ İbn Ebi Şeybe el-Küfî, *el-Kitab el-Musannef*, c. II, s. 443.

sut'tan rivayet edilen Hz. Peygamberin şu hadisini de zikretmiştir: “Bir mümin kulun durumuna ve sakım hastalığından çeken eleme gıpta edilir. Zira eğer kul bu hastalıktan dolayı sabretmenin faziletini bilseydi ona ömür boyu böyle kalmak daha sevimli gelirdi. Daha sonra Hz. Peygamber kafasını göğe kaldırıp gülünce oradakiler Hz. Peygambere: ‘Ya Resulüallah! Niçin kafanızı göğe kaldırıp güldünüz?’ diye sordular. Hz. Peygamber: ‘Musallada (mescitte) namaz kılmakta olan bir Müslüman kula iltimas etmiş olan iki tane meleğin durumuna gıpta ettim. Bu iki melek orada: ‘Ya Rabbimiz! Filan kulunun gece gündüz yapmış olduğu amelleri yazarken hasta halinde bulduk’ deyince Allah: ‘Kulumun gece gündüz yapmış olduğu amelleri eksiksiz yazın, onun hem rahatsız olduğu durumundaki hem de normal durumundaki yapmış olduğu amellerinin ecrini (vermek) bana aittir.’ buyurdu.”⁴² şeklinde rivayet etmiştir.

Allah bir kulunu onun gözünü kör etmesi ile ilgili Enes'ten rivayet edilen bir kutsî hadiste Allahüteâlâ buyurmuştur: “Kulumu, iki gözünü kör etmekle imtihan ettiğim zaman sabrederse, gözlerine karşılık olarak cenneti veririm.”⁴³ İbn Hacer bu hadisin şerh ederken şöyle demiştir: “Faydalı olan sabır, belanın ilk başa geldiği andaki sabırdır. Kişi o anda işini Allah'a havale ederek O'na teslim olmalıdır. Eğer ilk anda sabredermez, sıkılır, sonra artık her şeyden ümit kesince sabrederse istenilen karşılığa kavuşamaz.”⁴⁴ İbn Battâl da Buhari'nin şerhinde bu hadis ile ilgili olarak: “Bu hadis belalara karşı sabretmenin sevabı olarak cennetin verileceğine delildir. Zira Cennetteki görme nimeti dünyadaki görme nimetinden daha dâimî olduğundan Allah için Allah'ın kendisine vermiş olduğu bu gözlerin cennete ivaz edilmesi daha hayırlıdır. Allah bir kulunun gözlerini kör ederek imtihan etmesi O'nun kuluna kızdığından değildir, tam tersine ahiretteki azabına dayanamayacağını ve geçmişte işlediği günahlara hiçbir şeyin kefaret olmayacağını bildiği için ona hayır murat ederek ve ondan zararı def etmek için böyle yapar. Ayrıca kıyamette Allah'a günahlarından temizlenmiş olarak karşısına çıkması

⁴² et-Taberânî, *el-Mü'cemu'l-Evsat*, c. III, s. 14.

⁴³ Hacer el-Askelânî, *İtrâfu'l-Müsnid*, c. I, s. 454, el-Humeydî, *el-Cem'u bayne's-Sahihayin*, c. II, s. 617, İbn el-Esir, *Câmiu'l-Usûl*, c. VI, s. 433, el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, c. III, s. 276,

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, c. X, s. 116,

ve cennette hiçbir ameli ile ulaşamayacağı derece kat etmesi için uzuvlarının birisini almakla imtihan eder.”⁴⁵

Hadislerden anlaşıldığı üzere Muhammed el-Mâlikî belalara karşı sabır etmenin bir musibet olmayıp tam tersine cenneti kazanma aracı olduğuna vurgu yapmıştır. Bütün selef ümmet bu görüştedir. Ayrıca el-Mâlikî eserinin sonlarında sabır ile ilgili duaları da zikretmiştir.⁴⁶

Sonuç

Sabır, her müminde bulunması gereken vasıflardan biridir. Zira ancak sabırla birçok sorunların üstesinden gelinebilir. Bu konuda kadîm ulemâ sabır konusunu değişik açılardan izâh etmişlerdir. Fakat biz bu çalışmamızda, Muhammed el-Mâlikî'nin sabır ile ilgili görüşlerini anlatmaya gayret ettik. Muhammed el-Mâlikî, sabır ile ilgili görüşlerini anlatırken Hz. Peygamberin sabır hakkındaki hadisleri izâh etmeye çalışmıştır. Ayrıca selef ulemânın görüşlerine de değinerek, onlardan iktibasta bulunmuştur. Muhammed el-Mâlikî, sabra tealluk eden bütün bela ve meşakkatları ele almıştır. Bununla ilgili kendi görüşünü şu şekilde ifâde etmiştir: “Allah bela ve musibetlere karşı sabrettiklerinden ötürü bu ümmet için fazilet ve şeref ihsan etmiştir. Nitekim Ebu Mâlik el-Eşarî'den rivayet olunan bir hadiste Hz. Peygamber: “Sabır aydınlıktır.”⁴⁷ buyurmuştur.”⁴⁸

el-Mâlikî, İmam Nevevî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Sabır dinimizde hoş görülmiştir. O, Allah'a isyan etmeyip O'na itaat etmek ve dünyadaki bir sürü sıkıntıya karşı da sabretmektir. Muhakkak ki sabretmek sabır ehlini aydın ve doğru yol üzere sebat eyler.”⁴⁹ el-Mâlikî, İmam Nevevî'nin bu anlattıklarından şu sonuca varmış olabilir. Her ne durum olursa olsun bir mümine sabretmek düşer. Çünkü imtihân dünyasında yaşamakta olan her mümin, Allah'ın kendisini imtihâna tâbi tuttuğunun farkında olarak O'ndan gelen bütün musibetleri, cenneti

⁴⁵ İbn Battâl, *Şerh Sahihü'l-Buhârî*, c. IX, s. 377. el-Münâvî el-Kâhîrî, *Feyzu'l-Kadîr*, c. IV, s. 488, İbn Hacer, *Fethul Bâri*, c. X, s. 116. el-Bezzâz, *el-Bahru'l-Bezzâr mârûf bi Müsnetdi'l-Bezzâr*, c. X, s. 244.

⁴⁶ el-Mâlikî, *Hesâis*, ss. 281-286.

⁴⁷ Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, c. I, s. 140.

⁴⁸ el-Mâlikî, *Hesâis*, s. 280.

⁴⁹ A.g.e, s. 280, İbn Dakîk el-Ayd, *Şerhu'l-Erbain a Hadis'an en-Neveviye*, el-Maktabatu'l-Faysaliye, Mekke, ts, ss, 62-63, en-Nevevî, *el-Minhâc*, c. III, s. 101. Muhammed b. Şeyh Ali b. Âdem b. Musa el-Etyûbî el-Vellâvî, *Şerh Sünen en-Nesâi el-Müsemmâ Zehiretu'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Müctebâ*, Dâru'l-Burûm, Mekke, 2003, c. 21, s. 389.

kazanma aracı olarak kabul etmelidir. Nitekim Hz. Peygamber, bu vasıftaki müminlerin üstünlüğüne vurgu yaparak: “(Mümin), kendisine niyet verilirse şükreder, başına bir sıkıntı gelire sabreder, kendisine zulüm edildiğinde istiğfar eder ve zulüm edeni af ederler.”⁵⁰ buyurmuştur. Son olarak şunu diyebiliriz. Muhammed el Mâlikî, sabırı bir mümin için olması gereken özelliklerden saymıştır. Ayrıca kaynaklara bakıldığında Muhammed el-Mâlikî’ye göre bütün âlimler de bu görüşü benimsemişlerdir.

BİBLİYOGRAFİYA

Abdurrahman b. S’ad Nâir es-S’adî, *Teyşîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fi Tefsiri’Kelâmi’l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Levâhik, I-IV, Dâru’s-Selâm, Riyad, 2002.

Abdurrezak el-Kâşânî, *Mü’cem Istilahât i’s-Sûfiyye*, thk. Abdul-Âdil Şahin, Dâru’l-Menâr, Kahire, 1992.

Ahmet b. Abdullah b. Ahmet b. İshak b. Mehran el-Esbahânî, *Ma’rifetu’s-Sahabe*, I-VII, thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzi, Dâru’l-Vatan, Riyad, 1998.

Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askelânî, *Fethu’l-Bârî bi şerh Sahîhi’l-Buhârî*, I-XIII, T. Heyet, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1959.

Ahmet b. Hacer el-Askelânî, *İtrâfu’l-Müsnid’l-Mu’talî bi Etrâfi’l-Musnidi’l-Hanbelî*, I-X, thk. Züheyir b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut, Dâr b. Kesir, 1993.

Ahmet b. Hanbel, *Müsnedu’l-İmam Ahmet b. Hanbel*, thk. Heyet, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2001.

Ahmet Ferit, *Tezkiyetu’n-Nufûs ve Terbiyetuha*, thk. Macit b. Ebu el-leyl, Dâru’l-kalem, Beyrut, 1985.

Alettin Ali b. Balban el-Fâsî, *Sahîh b. Hibbân*, I-XVIII thk. Şuayip el-Arnaut, Müesseset’ü-Rissâle, Beyrut, 1993.

Alettin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bagdâdî, *Teyşîru’l-hâzin el-Müsemmâ Lübâbü’t-te’vil i Meânî-Tenzil*, I-IV, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2004.

⁵⁰ et-Taberânî, *el-Mü’cemu’l-Kebîr*, c. VII, s. 163. Ahmet b. Abdullah b. Ahmet b. İshak b. Mehran el-Esbahânî, *Ma’rifetu’s-Sahabe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzi, Dâru’l-Vatan, Riyad, 1998, c. III, s. 1440. Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askelânî, *Fethu’l-Bârî bi şerh Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Heyet, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1959, s. X, s. 109.

Alettin Ali El-Muttakî b. Hisamettin el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fi el-Süneni'l-Ekvâl ve'l-Efâl*, I-VIII thk. Heyet, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

Ali b. Muhammed Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Enbârî, Dâru'l-Kutub el-Arabî, Beyrut, 1985.

Ebu Abdullah Hüseyin b. İsmail ez-Zibî el-Muhâmîlî, *Emâli el-Muhâmîlî Rivâyetu b. Yahya el-Beyî*, thk. İbrahim İbrahim Kaysî, Dâr b. el-Kayyim, Dammâm, 1991.

Ebu Abdullah Muhammed b. Abdulvahit Ziyauddin el-Makdisî, *Kitabu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve'l-Tıbb ve'r-Rukiyyât*, thk. Ebu İshak el-Huveynî el-Eserî, Dâr b. Afvân, Kahire 1999.

Ebu Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmet el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, I-IV thk. Abdülhamit Hendâvî, Dâru'l-Kutub el-İlmiye, Beyrut 2003.

Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe el-Kûfî, *el-Kitab el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Êsêr* I-VII thk. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut, 1989

Ebu Bekir Ahmet ibnu'l-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husravcirdî el-Horosânî el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, I-XIV thk. Heyet, Maktabatu'r-Rüşet, Riyad 2003.

Ebu Davut ibnu'l-Eşas es-Sicistânî, *Sünen Ebu Davut*, I-IV, Dâru'l-Efkâr ed-Devliye, Riyad, ts.

Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmet b. Siracettin el-Ensâarî el-Mısırî ed-Dimeşkî, *el-Mu'in ale Tefehum'il-Erbain* thk. Ebu İslam Abdul'l-Âdil Musad, el-Hadîsiyye li't-Tibâ, Kahire 2009.

Ebu İshak Ahmet b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Neysâbûrî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, I-X thk. Ebu Muhammed b. Âşûr, İhyau't-Turâs el-Arabî, Beyrut 2002.

Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebu Hâtim er-Râzi, *Tefsîru'l-Kur'an el-Azîm müsne'den an Resulillah ve's-Sahâbe ve'l-Tabiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayip, el-Maktabatu'l-Asriyye, Riyad 1997.

Ebu Muhammed El-Hüseyin b. Mesut b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerh'u Sünne*, I-XIII, thk. Heyet, el-Maktab el-İslamî, Beyrut, 1983.

Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah b. Refî et-Tusturî, *Tefsîru'l-Kur'an el-Azîm*, thk. Heyet, Dâru'l-Harem, Kahire, 2004.

Ebu Musa Muhammed b. Ömer b. Ahmet b. Ömer b. Muhammed el-Esbahâni el-Medinî, *el-Mecmûu'l-Mugîs fî Garîbî'l-Kur'an ve'l-Hadîs* I-III, thk. Abdülkerim el-Ezbâvi, Dâru'l-Medinî, Mekke, 1988.

Ebu Zekeriyye Yahya b. Şeref b. Meri el-Nevevi, *el-Minhâc Şerh Sahîh Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, el-Matbaa Mısriyye bi'l-Ezher, Mısır 1929.

Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî el-Neysâbüri, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adl ilâ Resulillah*, I-VIII thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, Dâr'ül-İhya'i-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.

Ebu'l-kasım Süleyman b. Ahmet b. Eyüp et-taberânî, *el-Mü'cemu'l-evsat*, I-X thk. Heyet, Dâru'l-Haremeyin, Kahire, 1995.

Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet et-Taberânî, *el-Mü'cemu'l-Kebîr*, I-XX, thk. Hamdî Abdülhamit es-selefi, Maktabat'u b. Teymiyye, Kahire, 1983.

Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Semânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Heyet, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997.

El-Mühellab b. Ahmet b. Ebi Süfre Üseyit b. Abdullah el-Esadî el-Endülüsî, *el-Muhtasaru'n-Nesîh fî Tehzîbi'l-Kemâl el-Câmi es-Sahîh*, I-IV, thk. Ahmet b. Fâris el-Salûm, Dâr el-Tevhît, Riyad, 2009.

Erzurum Hasankale'li İbrahim Hakki, *Mârifetnâme*, thk. Turgut Ulusoy, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1974.

Hailt b. Cuma b. Osman el-Harrâz, *Mevsûatu'l-Ahlak el-İslamiye*, Maktabatü ehli'l-Eser, Küveyt, 2009.

İbn Battâl Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerh Sahîhu'l-Buhârî*, I-X, Ebu Temim Yâsir b. İbrahim, Maktabatü'r-Rüşd Riyad, ts.

İbn Dakîk el-Ayd, *Şerhu'l-Erbâin aleG Hadîs'an en-Neveviyye*, el-Maktabatü'l-Faysaliye, Mekke, ts.

İbn Manzur Ce ma leddin Muhammed b.Mükerrem, *Lisanu'l-Arap*, I-LV, Beyrut, 1990.

İmam İzettin b. Abdüsselam es-Süiemî ed-Dimeşki eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-iz b. Abdüsselam*, I-III, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, , Dâr b. Hazm, Beyrut 1996.

İsamettin İsmail b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetu'l-Kûnavî ale tefsîri'l-İmam el-Beyzâvî*, I-XX, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Mecduddin Ebu El-Saadet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. el-Esîr, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdis el-Resûl*, I-XII, thk, Şuayip el-Abdulkaidr, Dâr el-Hulvânî, 1969.

Muhammed Abdurrauf b. Tâcu'l-ârifin b. Ali b. Zeynel'-âbidîn el-Haddâd el-Münâvî el-Kâhirî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmiu's-sagîr min ehâdis eş-beşîr en'nezîr*, I-VI, Beyrut 1972.

Muhammed Alevî el-Mâlikî, *Hesâisu'l-Ümmeti'l-Muhammediyye*, Fehrese-tu'l-Maktaba el-Malik Fahd el-Vatanî, Medine, 2000.

Muhammed Ali Tahanevî, *Kaşşâf ıstılahât el-funûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Ali Dahrûc, Maktabatu Lubnân, Beyrut, 1996.

Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut, 1986.

Muhammed b. Şeyh Ali b. Âdem b. Musa el-Etyûbî el-Vellâvî, *Şerh Sünen en-Nesâi el-Müsemmâ Zehîretu'l-Ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*, Dâru'l-Burûm, Mekte, 2003.

Yusuf Mer'aşlı, *Nesru'l-cevâhir ve Dürer fi'l Ulemâ'i Kar'ni Râb'i Aşer ve Bi-Zey'lihi-Ukdu'l-hevâhir*, Daru'l-Marife, Beyrut, 2006.

KİTAP TANITIMI

Metin Yasa, *Kötülük Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara, 2015, 128 s.

Gülsüm Turhan¹

Eser; Önsöz, Kötülük Sorununu Anlamaya Doğru ya da Kötülük Sorunu Üzerine Klasik Kimi Temel Metinler adlı Giriş, Kötülük Sorununa Geleneksel Yaklaşım ya da Eski Kötülük Sorunu ve Yapılanması adlı Birinci Bölüm, Kötülük Sorununa Güncel Yaklaşım ya da Yeni Kötülük Sorunu ve Tartışılması adlı İkinci Bölümden oluşmaktadır. Sonuç bölümünü de Eski Kötülük Sorunu ile Yeni Kötülük Sorunu Tartışmasının Karşılaştırılması adlı başlıkla ele almıştır. Yazar bu eserinde tartıştığı kötülük sorunu, daha önce yayınlamış olduğu *Tanrı ve Kötülük* (Bkz.: Elis Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2014) adlı kitabından farklı olarak ele almış ve tartışmıştır. Kötülük sorununda genel olarak Tanrı merkeze alınırken yazar tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu kitapta kötülük sorunu konusunda insanı merkeze almıştır. Belirtmemiz gereken diğer yön ise yazarın kötü-



¹ On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

lük sorununu genel olarak kullanılan teistik yaklaşımla değil de panenteist yaklaşımla ele almasıdır. Bu farklı yaklaşım kitabı daha ilgi çekici bir hale getirmiştir.

Yazar önsözde din felsefesi alanında yapılan araştırmalarda sürekli tekrara düşüldüğünü düşünmektedir. Bundan dolayı günümüz din felsefesi sınırları içinde birtakım yenilik ışığında yeni yaklaşımlar belirleterek ele alınması gerektiği fikrini öne sürmüştür. Yazara göre kötülük sorunu yeniden yapılandırılmalı, derinlemesine tartışılmalı ve bu doğrultuda kalıcı çözümler üretilmelidir. Böyle bir çalışma için eski kötülük sorunu yapılanmasını önceleyen bir din felsefesi dilinin bu konudaki rolünün iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. Yazar için eski düşünce ve bakışın bu bağlamda hızla yenilenmesi gerekmektedir. Yazar bir yandan kötülük sorununa ilişkin kutuplaşmanın ötesine geçmek, öte yandan anılan soruna ilişkin söylem ve çıkarımları ayrıntılara inerek, mümkün olan geniş bir bağlam içinde tartışma gereği duymaktadır. Ona göre kötülük soruna ilişkin temel tartışmalarda ne teizmin her iddiası doğrudur ne de ateizmin her çıkarımı yanlıştır. Bu durum kötülük sorununa ilişkin genel görünümün ötesine geçmekle olasıdır. Yazara göre kötülük sorununun taşıdığı öz ne felsefi kısır tartışmalara indirgenmeye ne de teolojik kutuplaşmaya feda edilebilir. Yazar burada eski kötülük sorununu tamamen reddetmemektedir. Ona göre kötülük sorununun etkileri, azalmış değil, aksine günümüzde daha da görünür hale gelmiştir ve bu nedenle, bir yandan kötülük sorunu ile ilgili derinlemesine araştırma yapma gereği, öte yandan anılan soruna yönelik etkili çözüm üretme çabası içinde olma arzusu söz konusudur.

Kötülük Sorununu Anlamaya Doğru ya da Kötülük Sorunu Üzerine Klasik Kimi Temel Metinler adlı Giriş Bölümünde yazar kötülük sorununa yönelik, metinsel düzeyde yapılanmacı, açıklayıcı ve genişletici olmak üzere üç tür deneyimden söz etmiştir. Yazara göre genişletici düzeyde metin deneyiminde eksiklik vardır. Bu nedenle yazar, kötülük sorunu konusunda fazlaca tekrara düşmemek için genişletici metinlerin devreye sokulması gerektiğini düşünmektedir. Kötülük sorununun geçmişten kopmadan, önce şimdi, sonra da gelecekle birlikte düşünülmesi önem taşır. Kötülük sorununda yalnızca eskiye takılıp kalındığından, anılan sorunun tartışılması bağlamında, etkin bir büyüme, özgün bir

değişim, içsel bir dönüşüm, işe yarar bir çözüm vb. çoğu kez öne çıkmaz. (s. 12) Yazar Yapılanmacı Temel Metinler başlığı altında Tanrı ve Kötülük, Günah ve Olabilen en kötü Dünya adlı iki alt başlığı ele almıştır. Açıklayıcı Metinler Başlığı altında Tanrı ve İyilik, Adalet ve Olabilen En İyi Dünya adlı alt başlıkları vardır. Son olarak Genişletici Temel Metinler başlığı altında Tanrı ve Bağış, Hikmet ve Olabilen En Güzel Dünya alt başlıklarıyla din felsefesi üzerine klasik temel metinleri açıklamıştır.

Birinci bölümde Kötülük Sorununa Geleneksel Yaklaşım ya da Eski Kötülük Sorunu ve Yapılanması adlı başlığıyla yazar, geleneksel ve eski kötülük sorunu yapılanması içinde sorunun tek katmalı olarak görüldüğü, daha çok felsefi boyutun öne çıkmasına olanak sağlandığını belirtmiştir. Yazara göre teolojik boyut ihmal edilmiş bundan dolayı teizm zor durumda kalmıştır ve aynı zamanda etik ve estetik boyut bütünüyle gözden kaçırılmış böylece takınılan tavırlar yeterince geliştirilememiştir. (s. 46)

Yazar kötülüğü, iyiliği, tanrısal nitelikleri felsefi ve teolojik diye nitelenebilecek dalganın iç içe geçmiş halkalarına benzetmektedir. Yazar için halkaları birkaç kavram ile sınırlı tutmak, bizi yalnızca geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasına götürmez, aynı zamanda, mantıksal ve kanıtsal gibi iki versiyonca doldurulamayan boşluklara işaret edilmesi açısından önem taşır. Yazara göre geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması, içerdiği ve merkeze aldığı, ağırlıklı olarak daha çok Tanrı, kötülük ve sözde-iyilik gibi temel kavramlara yaptığı atıfla, yeni yorumlara açık görünmemektedir ve söylem ve çıkarımları belli bir noktaya kilitlenmekte ve ötesine geçit vermemektedir. Bu çıkarım yazara göre, eski kötülük sorununa yönelik işlev gören mantıksal versiyon ile kanıtsal versiyon arasında sıkışmışlığın da bir ifadesi durumundadır. Başka bir deyişle, başka bir doktrin ya da seçenek yokmuş gibi, tartışmanın teizmle mi yoksa ateizmle mi sonuçlanması gerektiği önyargılarına iletmektedir. (s. 49) Geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında öne çıkan temel kavram olan iyiliğin sözde-iyilik olarak algılanması, yazara göre anılan sorun tartışılırken etik ve estetik değerden kopuş, kuşkusuz, tartışılan sorunun özeldir kötülüklerin varlığı olması halinde, gerçeklik kaygısının yitirilmesine yol açabilir. Yazar ger-

çeklik kaygısının yitirildiği yerde her türlü içi boş ya da çürümüş kavram ve değerın köküne ve izine rastlamanın olasılığını dile getirmiştir. Onun için gerçeklik kaygısının yitirildiği yer, geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması ile de uyumlu olacak şekilde, artık iyi yaşamın ve güzel davranışın değil, kötü yaşamın ve çirkin davranışın normal sayıldığı bir dünyaya işaret etmektedir. (s. 50)

Yazara göre geleneksel ve eski kötülük sorunu yapılanması sınırları içinde mantıksal versiyon, yanlış algılar üreterek teizmi zor durumda bırakmıştır. Ona göre güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması, yeni söylem, çıkarım ve verilerle bu algıyı sarsabilir, bu noktada daha işlevsel bir doktrin olarak panenteizme atıf yapılabilir ve anılan doktrin de çözüm doktrini olarak görülebilir. Yazara göre ateizm, teizmle başa çıkabilir, panenteizm ile ise rahat baş edemez. (s. 52) Yazar böyle düşünmesinin nedenini olarak panenteizmin, teizmin ötesinde, Tanrı ile evren bağlamlarında ufuk açıcı felsefi, teolojik, metafizik, etik ve estetik bağlantılara sahiptir olduğunu düşünmektedir. Yazar ateizmin, büyük ölçüde, bu gerçeği görmede zorlanmasını yazar ilginç bulmaktadır. (s. 53)

Yazara göre geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması sınırları içinde mantıksal versiyon, önü alınmaz ön yargılarla doğal olmayan bir genişleme eğilimi içinde bulunmuştur. Yazar, bu eğilimin kendisinin doğrudan kötülük sorunu tartışmalarına dayalı temel bir sorun aline geldiği kanısındadır. Bu sorun, yazara göre “giderek kötüleşen dünya” görünümü altında karşımıza çıkmaktadır. (s. 54) Yazar için geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında, mantıksal versiyonun bir başarısından söz edilebilip edilemeyeceği hususu önem taşır. Ona göre sözü edilen yapılanma içinde, mantıksal versiyonun deyim yerindeyse inancı boğma yönünde bir rol üstlendiği dikkati çeker. Buna karşılık, aynı bağlam içinde, kanıtsal versiyon ise, inancın yanında, akla da işlev yükleyen bir yapı görünümündedir. Zira, kanıtsal versiyon, bir kendini yenileyememe riskine rağmen yine de teizm yanlısı bir öz taşımaktadır. Yazara göre mantıksal versiyonun, teolojik verilere rağmen, kimi zaman felsefe dışı yollarla genelde kanıtsal versiyonu sıkıştırma eğilimi taşıdığı görülmektedir. Ona göre mantıksal versiyon, takındığı bu tavırla kanıtsal versiyona karşı anlaşılır bir başarı sağlayabilmiş değerlidir; ne var ki,

buna karşılık kanıtsal versiyon da büyük ölçüde kendini yenileyemeyeceğinden varlığını devam ettirmiştir. (s. 58)

Yazar, kötülük sorununun kanıtsal modelini tartışan teistlere göre, Tanrı'nın yarattığı evrende kötülüklerin ne nedensiz ne de amaçsız olduğunu düşünmektedir. Yazara göre bir teist, kötülük sorununu büyük ölçüde kendi sorunu olduğunu bilir ve kötülüklerin nedensiz ve amaçsız olmadığı yönünde bir yandan teodiseler üretir, öte yandan ürettiği teodiseleri geliştirir. Böylece hem Tanrı'nın varlığını, hem de Tanrı'nın başta mutlak güç, iyilik, hikmet, bilgi, irade gibi nitelikleri olmak üzere, üstün niteliklere sahip olduğunu gösterme doğrultusunda çaba sarf eder. (s. 59)

Yazar genel bir sonuç olarak, mantıksal ve kanıtsal versiyonların geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında yüklendiği role yönelik aşağıdaki noktalara işaret etmektedir. Geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında:

i. Öne çıkan mantıksal ile kanıtsal versiyonlar dikkate alındığında, deyim yerindeyse kılıf bulma, kitabına uydurma gibi nitelemelerin öne çıktığı görülür.

ii. Dikkate değer bulunan kanıtsal versiyon ile mantıksal versiyonlar, yeterince işlevsel görülemez. Bu açıdan, ilgili her iki versiyonu da güçlü ve zayıf kavramlarıyla niteleme, bu versiyonları ancak belli bir düzeye kadar mazur görebilir.

iii. Üzerine odaklanılan mantıksal ile kanıtsal versiyonlar, hem etik hem de estetik açıdan eksik görünmektedir. Kötülüğü sorun edinen bir konuyu tartışmada etik ve estetik değerleri dikkate almanın kendisi, din felsefesi açısından, doğrudan sorun içeren bir duruma işaret eder. (s. 61)

Yazara göre geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasına yönelik mantıksal versiyondan kasıt, Tanrı'nın varlığı algısını sorun haline getirmektir. Buna karşılık kanıtsal versiyondan kasıt ise kötülüğün yorumlanarak çözülebileceğini insan anlığına yaklaştırmaktır. Epicuru, Voltaire ve Hume gibi filozoflar bir şekilde, kötülüğün varlığına dayanan bir soruna ve anılan sorunun sınırlarının oldukça geniş bir öze sahip olduğuna işaret etmiş sayılırlar. Ancak yazar için ilgili soruna ilişkin bu geniş ve zengin öz, aynı zamanda içinde bir dizi cevapsız soru

barındırmaktadır. Yazara göre bu sorulardan biri, geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasına yönelik düşünce ayrılığı sınırları içinde görülen, teizm ile ateizm arasındaki tartışma ve gerginliktir. (s. 63)

Yazara göre geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında, yalnızca mantıksal versiyonun beslendiği temel görüşleri ileri süren filozofların değil, aynı zamanda, anılan metinlere bağlı yorumlara bakıldığında ilgili versiyonu savunanların da yeterince gerçekçi olduklarını kabul etmek güç görünmektedir. Gerçi yazar eski kötülük sorunu yapılanması dediği bir tartışmanın sınırları içinde anılan mantıksal versiyonun çağdaş görünümünün panenteizmi savunan birini ne tedirgin edebileceği ne de onun inancına gölge düşürebileceği kanısındadır. Yazar için eski kötülük sorununa yönelik yapılanmacı metinlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, kötülük sorunu, hem geleneksel boyutu hem de günümüzdeki yansımaları itibariyle, teizm aleyhine olumsuz bir zaman dilimi oluşturmuş görünmektedir. Tüm bu olumsuz görüşmelere rağmen, yazara göre, kötülük sorunu “inançta sarsıntı yaratan” güçte bir sorun değildir. (s. 64)

Yazara göre mantıksal versiyon yanlısı birisi için, kötülük sorunu, yalnızca Tanrı'nın varlığını yadsıyan için değil, aynı zamanda tanrısal sınırsızlığı ihlale girişmek isteyen biri için de yerleşik bir deyimle biçilmiş kaftan konumundadır. Yazar geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması sınırları içinde mantıksal versiyonun yanlış algılar üreterek teizmi anlaşılır bir biçimde zor durumda bıraktığını düşünmektedir ve yazar güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasının, yeni sürpriz felsefi üretim ve teolojik verilerle, bu algıyı sarsabileceği ve bu noktada daha işlevsel bir doktrin olarak panenteizme atıf yapabileceği kanısındadır. (s. 65)

Yazar ikinci bölümde Kötülük Sorununa Güncel Yaklaşım Ya Da Yeni Kötülük Sorunu Ve Tartışması adlı başlık altında kötülük sorununu; üzerinde, tekrara düşmeyi değil, uzun erimli, yenilikçi, derinlemesine irdelenmeyi hak eden bir yapıda olduğunun böylece bir kez daha vurgulanması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında görülen temel bir eksiklik vardır. Bu eksiklik bilinen mantıksal ve kanıtsal versiyonların, özlenilen, sağlıklı bir düzeyde tartışılmadığının yeterince anlaşılır olmasıdır. Sonuç olarak

yazara göre, temel bir din felsefesi sorunu olarak kötülük sorununa varlığını kısır çekişmelerin gölgesinde iyice pekiştirme olanağı verilmiştir. Yazar, yeni kötülük sorunu tartışması bağlamında, bir kırılma yaşanarak, anılan sorunun diğer pek çok din felsefesi sorunu gibi artık çok katmanlı bir öz taşıdığına vurgu yapılması, o doğrultuda tartışmaların yürütülmesi gerektiği kanısında olduğunu belirtmiştir. Yine bu doğrultuda, yazarın kötülük sorununu tartışmada gördüğü temel sorun, kavramsal zenginleştirmeye ve insan ve insan faktörüne yeterince önem verilmemiş olmasıdır. (s. 72)

Yazara göre ateistik bir çıkarım; yaratıcı güç, kurucu bilgi ve yönlendirici irade, kötülüğü yönetmektedir şeklinde konuşlandırılmaz. Bunun için kötülük, insansal bir eylem olarak sunulmamalıdır. Yazara göre, bu türden bir çıkarım ateizm açısından iki önemli eksiği özünde barındırır. Bu eksiklikler:

i. Tanrı'ya inanıldığı halde, konuşlandırmanın ilk cümlesi, aşkın olana atfı içermektedir.

ii. Kötülüğe insani bir müdahale söz konusu değilse, 'kötü birinin başına neden iyilik gelir?' (s. 73)

Yazar; Tanrı, iyilik, adalet ve olabilen en iyi dünya konularına ilişkin açıklayıcı temel metinler dikkate alındığında Hayyam, İbn Arabi ve Mevlana'dan alıntılıdığı metinler ışığında, kötülük sorununun zengin içerikli oluşuna yönelik üzerinde durulması gereken bir dizi kavramın öne çıkarılması gerektiğini düşünmektedir. Yazar bu görünüme, geleceksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması ile güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasına yapacağı özel atıflarla, bir dizi kavrama aktivite kazandırma üzerinden işaret etmeye çalışmayı amaçlamaktadır. (s. 74)

Yazar için kötülük sorununun daha da genişletilerek tartışılması önem taşımakta, bu durumda, iki ayrı noktaya işaret etmektedir:

i. Güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması, bütüncül ve eleştirel din felsefesi açısından yukarıdaki türden yeni gelişmelere atıf yapmayı gerektirir. Çünkü bütüncül ve eleştirel din felsefesi, her şeyden önce, yeniliği öngören bir öz taşır. Durum bu olmakla birlikte, güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması, anılan soruna ilişkin olarak nerede

kalınmıştı sorusunu açan, genişleten ve bu bağlamda ilerlemeyi olası kılan metinlerden kopuk bir biçimde ele alınmaz.

ii. Güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasına yönelik, bü-tüncül ve eleştirel din felsefesi modeli ışığında, daha derinlikli yol alı-nabilir. Çünkü geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması, bize göre, deyim yerindeyse doğal sınırlarına ulaşmış ve artık büyüme ora-nından söz edilemez bir aşamaya gelmiştir. Kötülük sorununu doğal sınırlarının ötesine çekmenin ve büyüme oranından söz edebilmenin bir yolu, öyle anlaşılıyor ki, bir dizi kavram zenginliğini özünde barındıran, kötülüğün belirmesinde ve engellenmesinde aktif bir özne olarak insanı devreye sokan ve kötülük sorununun çözümünde doğası yükselen pa-nenteizme atıfta bulunan yeni kötülük sorunu tartışmasını gündeme getirmekten geçer. (s. 75)

Yazar, güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması bağlamında, ön-celikle, şu üç noktanın öne çıkarılması gerektiğine işaret eder:

i. Güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasında işlevsel gücü yüksek yeni kavramların aktif hale getirilmesi gerekir.

ii. Güncel ya da yenilik kötülük sorunu tartışması ile ilgili yani bir öz görüşün ortaya konularak, insan faktörüne bir ana damar olarak atıfta bulunması önem taşır.

iii. Güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması söz konusu edildi-ğinde, sözü edilen her iki noktanın da dayanışma içinde olmasına özen gösterme durumu söz konusudur.

Yazar, kötülük sorununu yeniden ele alışının bir nedeni, anılan so-runun din felsefesi alanında ilgi odağı olmaya devam etmesini öne sür-müştür. Yazar unutmamak gerekir ki, kötülük sorununun ilgi odağı olmayı bundan sonra da sürdürebilmesi, Tanrı ve kötülük kavramlarına ek olarak, daha başka yönlendirici faktörlerin devreye sokulmasıyla olası hale gelebilmektedir. Yazar bu olasılığın, bir de sorunun zengin içerikte kavramsal çözümleme ve insan faktörünün devreye sokulmasıyla yeniden irdelenmesi ile gerçekleşebileceği kanısında. (s. 76)

Yazara göre kötülük sorununun varoluşsal boyutları; iyilik ile kötülük kavramlarına ek olarak, Tanrı ve Tanrı algısı ile bağlantılı daha başka kavramların öne çıkarılmasını öngörür. Güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasında, zengin kavramsal örgü kendini yenileyebilen

belirli birtakım olumsal amaçlar doğrultusunda bir araya gelmek durumundadır. Bu bağlamda yazar genel olarak teolojik kavramlar olan Tanrı, yaratılış ve günah; etik kavramlar olarak kötülük ve iyilik; estetik kavramlar olarak çirkinlik ve güzellik; antropolojik kavramlar olarak insan ve yapıp etmeleri türlü açılardan, kötülük sorununun yeniden ve yeni olarak irdelenmesi gerektiği kanısındadır. Yazar bunların her birinin, tarihsel ve güncel örnekleri üzerinde durulabileceğini ve böylece de, kötülük sorununu daha ayrıntılı bir biçimde irdeleyebilmede, teolojik, etik, estetik ve antropolojik gibi ayırım ve öneriler zengin bir açılım sağlayabileceğini düşünmektedir. (s. 77)

Yazara göre güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasında zengin kavramlar dizisini devreye sokmak, deyim yerindeyse, yeni en kritik eşiklerden biridir. Buna karşılık, yazar için geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında, anılan soruna yönelik hem özsel bir değişim meydana getirecek, hem de çözümüne katkı sağlayacak düzeyde zengin kavramlar dizgesini devreye sokmak ciddi olarak düşünülmemiş bir husustur. Yine yazar için geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında, kavram eksikliğine yönelik yapılan vurgu sonucu, kötülük sorununun pek çok yönden sıkışmışlık hali yaşadığı dikkat çekmektedir. (s.81- 82)

Yazara göre insanın kendi gücü oranında kötülüğü önlemek için ne yapmalı sorusu, din felsefesi alanında kötülük sorununun, belki formatını değiştiremez, ama en azından evrilmesine neden olabilir. Bu evrilme sonucu da, yeni yaklaşımların belirmesi ve bunlar arasında birtakım farklılaşma ve yeni yorumların ortaya çıkması söz konusu edilebilir. Yazar, insan-kötülük ilişkisini olumlu ve olumsuz iki açıdan ele almıştır:

i. Olumsuz Açıdan. Buna göre, insan, bilerek kötülük işler. Bunun için insan, akıl ve vicdan sahibi olmasına bakmaz, ızanlı ve özgür oluşuna aldırılmaz, gönlüne ve öngörüsüne güvenmez, yetenek ve üstünlüğünü dikkate almaz. Dolayısıyla insan, olumsuz açının bir sonucu olarak; kendi kötü olmasa da, kötü işler, olumsuz davranış sergilemede öteki ile adeta yarışır, çıkar ve hırsı için her şeyi alt üst eder. (s. 90)

ii. Olumlu Açıdan. İnsan, bilerek kötülük istemez. Bunun için; yaşamın acı yönüne bakar, ölümün kuşatıcı özüne aldırır, öteki ile olan ilişkisinde dengeye güvenir, karanlığa gömülen ruhunun aydınlatılması dikkate alınır. Bu nedenle insan, olumlu açının bir sonucu olarak; bileerek kötülük istemez, olayların iyi yönlerini görmede öteki ile adeta yarışır, çıkar ve hırsı için kötülük işleme ve istemeyi olağan hale getirmez. (s. 91)

Yazara göre, eski kötülük sorunu yapılanmasında işlevsel olan mantıksal ya da kanıtsal versiyonu savunmadan da yeni kötülük sorunu sınırları içinde yeni bir yaklaşım önermek olasıdır. Ona göre kötülüğün farklı anlam ve türleri varsa, yaklaşımların da farklı ve zengin içerikte olması gerekir. Kötülük sorununa yönelik kanıtsal ve mantıksal iki yaklaşımın boş bıraktığı bir ara alan var ve bu ara alanın yeni yaklaşımlarla doldurulması yazar için önem arz eder. (s. 95)

Yazar, kötülük sorununun, güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması ışığında form olarak aynı kalmakla birlikte, özü değişmek ve dönüşmek durumunda olan bir konuma taşınması gerekmektedir. Kötülük sorunu, bir yandan zengin kavramların, öte yandan insan faktörünün devreye sokulmasıyla, yenilenme olanağı olan bir öze sahiptir. Çünkü geleneksel ya da eski kötülük sorunu, form olarak değişmesi pek de önemli olmayan bir halde, başka sorunlarla da bağlantısı kurularak varlığını sürdürmektedir. Yine yazara göre, geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanması daha çok kısır döngüler içinde gelişirken, güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması daha çok yenilikçi açılımlara neden olacak bir konumdadır. Ona göre güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması, bu haliyle, bir yandan özün değişimine, öte yandan bunun nasıl başarılabacağına rahatlıkla kapı aralayabilir. (s. 96)

Yazar yukarıdaki değerlendirmeler ışığında anlaşılır bir karşılaştırma yapmıştır: Geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında teolojik kavramlar olarak Tanrı, yaratılış ve günaha yeterince atıf yapıldığı dikkat çekmektedir. Yazar, yeni kötülük sorunu tartışmasında, etik, estetik ve antropolojik anlatımlara da yer verilmesi gerektiği kanısındadır. Bu bağlamda, kötülüğün varlığını ortaya koymada, olumsuz etkisini anlatmada ve onunla başa çıkmada, sıklıkla dillendirilen “psikolojik yara”, “güzel olanı önceleme”, “huzur bulma”, “sömürme tehdidi”, “acil

yardım”, “çirkin tuzak”, “onur kırıcı ta’ciz”, “vahşi saldırı”, “sosyal dayanışma”, “birlikten doğan güç”, türü kavramların, yeni kötülük sorunu tartışması sınırları içinde aktif hale sokulmaları gerçekten önem taşır. Çünkü bu kavramların her biri, insanın; aşırı çaba harcadığı iyiyi yakalamasında, insanlar arası insani ilişkileri düzenlemesinde, insan doğası ile bağdaşması güç vahşeti engellemesinde, her tür kötülük ve acı çekmeye dur demesinde, olumlu yönde rol üstlenebilecek bir öze sahiptir. (s. 100) Burada rahatlıkla ifade edebiliriz ki, yazar eski din felsefesi konularına güncel sorunları da ekleyerek kötülük sorununu günümüze göre yorumlamamızı sağlamaktadır.

Güncel ya da Yeni Kötülük Sorunu Tartışması ve Panenteizm başlığı altında yazar, geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasında, mantıksal ve kanıtsal versiyonların dışında yeni yaklaşımlara gidilmesi halinde, sorun kapalı bir biçimde tartışılmaya devam edeceğini düşünmektedir. Bundan dolayı araştırmacının tekrara düşmesi kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bu durumda, yazar için geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasının mı, yoksa güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasının mı gerçeği daha güzel yansıttığı düşüncesi, açıklayıcı ve genişletici temel metinlerin işlevi ve panenteizm üzerinden irdelemeye değer bir soru niteliğindedir. (s. 101) Yazar açıklayıcı ve Genişletici Temel Metinlerin İşlevi ve Doğası Yükselen Panenteizm alt başlıklarıyla konuya devam etmiştir. Doğası Yükselen Panenteizm başlığını da üç ayrı şekilde ele almıştır. Bunlar Yaratan Bir Varlık Olarak Tanrı, Güzel Olan Bir Varlık Olarak Tanrı, Seven Bir Varlık Olarak Tanrı başlıklarıyla konuya değinmiştir.

Sonuç olarak, yazara göre kötülüğün varlığı her şeyi bilen, güçlü ve iyi olan Tanrı'nın yanında anılır, böylece kötülük sorunu büyük ölçüde kurgulanmış ve konuşlandırılmış olur. Yazar için günümüzde kötülük sorunu konusunda yapılan kimi yeni çalışmaların derinlikten uzak oluşu, anılan bağlamda çoğunlukla tekrara düşülme nedenidir. Ona göre kötülük sorunu tartışılırken, ilgili soruna ilişkin o bilinen kurguyu sanki kutsal bir yapı imiş gibi koruma güdüsü de anılan nedeni izleyen başka bir neden olarak görülebilir. Yazara göre, öngörülen felsefi tasarım, teolojik örgü, etik ilgi, estetik ileti ve antropolojik sonucun güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışmasında üstlendiği rolün, anılan tartış-

mayı, geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasından farklı bir konuma taşınması beklenir. (s. 101)

Son olarak diyebiliriz ki, yazar geleneksel ya da eski kötülük sorunu yapılanmasının sınırlarının oldukça dar tutulmuş olduğu kanısındadır. Yazara göre, geleneksel ya da eski kötülük sorunu tartışması içinde beliren ve sıradan olduğu dikkat çeken kimi düşüncelerin, güncel ya da yeni kötülük sorunu tartışması içinde, yerine göre, ufuk açıcı olabileceğini düşünür.

TOPLANTI & GEZİ

Sicilya Notları

Fatih Erkoçoğlu*

Palermo

"Hep beraber başlayalım helessa ya lessa

Ayva turunç aşlayalım helessa ya lessa

Biz bu işi işleyelim helessa ya lessa

Helessa ya lessa

Heya mola yessa yessa hop

Mola hey mo

ya mo hey mo

Ya mo hey mo

Hele sallim yessa¹

Muzaffer Sarısözen'in İnebolu/Kastamonu'dan derlediği bu türkü, gemici/denizci türküsü olarak bilinmektedir. Çocukluğumdan beri bu türküyü dinlerken "*Heya Mola Hey*" ifadeleri hep garibime gitmiş ve ne anlama geldiğini hep merak etmişimdir. Sözlükte "*gemicilerin demir çekerken, ağır bir yük kaldırırken hareket birliğini sağlamak için hep birden yüksek sesle söyledikleri söz*" olarak geçen bu ifadenin ne anlama geldiği eminim ki sizin de merakınızı celb etmiştir.

Birlikte yapılan bir iş esnasında, daha uyumlu olabilmek için ortak söylenmiş kelimeler olarak ifade ettik *hey mo*'yu, fakat ne anlama geliyordu bu kelimeler. Rast gele söylenmiş ifadeler mi? Yoksa zaman içerisinde harflerin yer değiştirilmesi ile anlamsız kelimelere dönüşmüş sözcükler mi idi?

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Böl.

¹ Sarı Recep'ten alına bu türkü, 09.10.1942 tarihinde derlenmiştir.

Türk halk musikisinde bunun gibi birçok kelime bulunmaktadır. Annelerimizin yıllardır çocuklarını uyutmaya çalışırken, tekrar ettikleri, hicâz makamındaki "*Dandini dandini dastana*" isimli ninninin başında-ki bu kelime ile yine Kerkük gelin türküsü "*Hel hele verin geline, deste gül verin eline*" isimli türküde ki *helhele* kelimesi gibi.

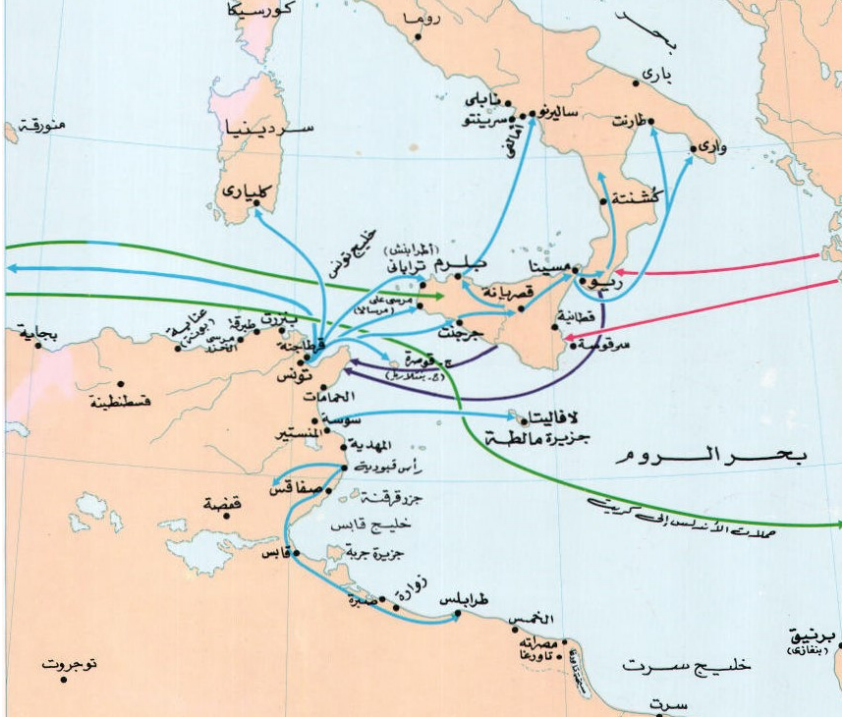
Emin olun ki bunlar rast gele söylenmiş kelimeler değiller. Arapça'da *dendene ez-zubâb ev gayruhu*: sinek vs. vızıldamak, sözü vızırtı gibi söyleyip işittirip anlaştırmak, homurdanmak anlamında kullanılırken, *helhele es-savt* ise nakarat yapmak anlamlarına gelmektedir. Zaten bu ifadenin arkasından da zılgıtlar çekilmektedir.

İşte *heya mola* da böyle! Sicilyalı denizciler denize açıldıklarında ve balık tutmak için ağlarını attıktan sonra bunları toplarken hep birlikte "*Hayya mevlaya (Haydi Rabbim)*" derlermiş? Sicilyalı denizcilerin toplu halde söyledikleri bu ifadeler zamanla Akdeniz ve Karadeniz'de Müslüman ve gayr-ı Müslim halkların türkü ve şarkılarında zikredilmiş ve bizde de *heya molaya* dönüşmüştür.

Sicilya denilince aklımıza mafya ve bilhassa son dönemlerde meşhur olan Godfather isimli mafya filminin serisi aklımıza geliyor. (Bu arada Sicilyalıların mafya ile ünlenmelerinden rahatsızlık duyduklarını belirtmeliyiz) Aslında sadece bunlar akla gelmemelidir. Zira burası bir zamanlar Endülüs gibi Müslümanların uzun yıllar hakimiyet kurdukları, muhteşem eserler verdikleri ve Avrupa'yı bilim ve teknik bakımından aydınlattıkları önemli bir coğrafyadır. İşte bu yazımızda sizlerle Sicilya'ya gideceğiz.

Müslüman Arapların Sıkıllıye dedikleri Sicilya'ya ilk sefer 31/652 yılında Suriye valisi Muâviye'nin gönderdiği küçük bir donanmayla gerçekleştirildi. Ne var ki bu seferde başarı kazanılamadı. Amr b. el-Âs'ın vefatıyla birlikte Mısır'a vali olarak tayin edilen Muâviye b. Hu-deyc, 50/670 yılına kadar olan valiliği müddetince Tunus bölgesinde fetihlerde bulunmuş ve bu arada Sicilya'ya 200 gemilik bir donanmayla sefer düzenlemiştir. Bu seferde de ada ele geçirilememiş, sadece büyük çapta ganimet alınmıştır. Sicilya halen denizlerde güçlü olan Bizans'ın kontrolünde idi ve Müslümanlar için büyük tehlike arz ediyordu. Abdülmelik'in İfrikiyye valisi Hassân b. Numân, Tunus'ta oluşturduğu tersanede ilk gemileri inşa ettirmiş, görevlendirdiği tabiinden Haneş b. Ab-

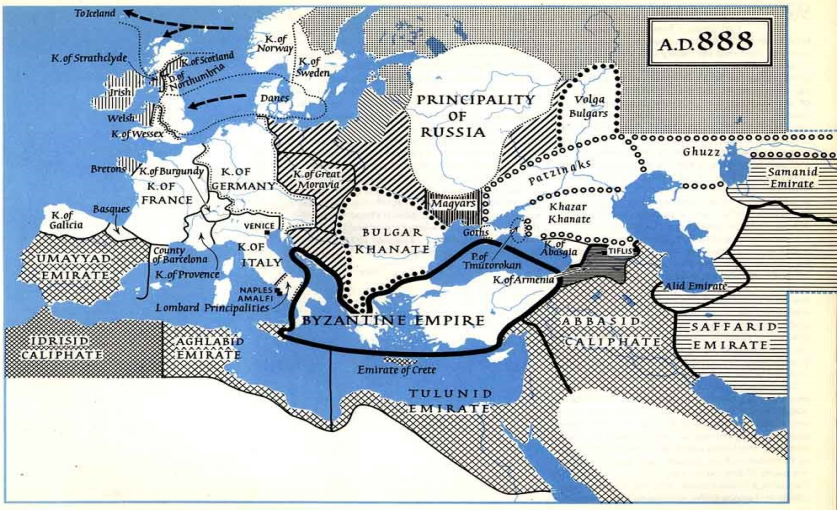
dullah es-San'ânî yönetimindeki bir İslâm donanması da Sicilya'nın Sarakosa şehrini ele geçirmişti. Haneş'in burada bir camii inşa ettirdiği belirtilmektedir. Bu dönemde Sicilya'ya yakın bir ada olan günümüzde Pantelleria adası olarak bilinen Kavsara adasının İslâm hakimiyetine girdiğini belirtelim. Ne var ki bu arada Bizanslılar, Rum ateşi ve güçlü donanmaları sayesinde denizlerde üstünlüklerini sürdürüyorlardı.



(Hüseyin Mu'nis, *Atlas Tarihu İslâm*)

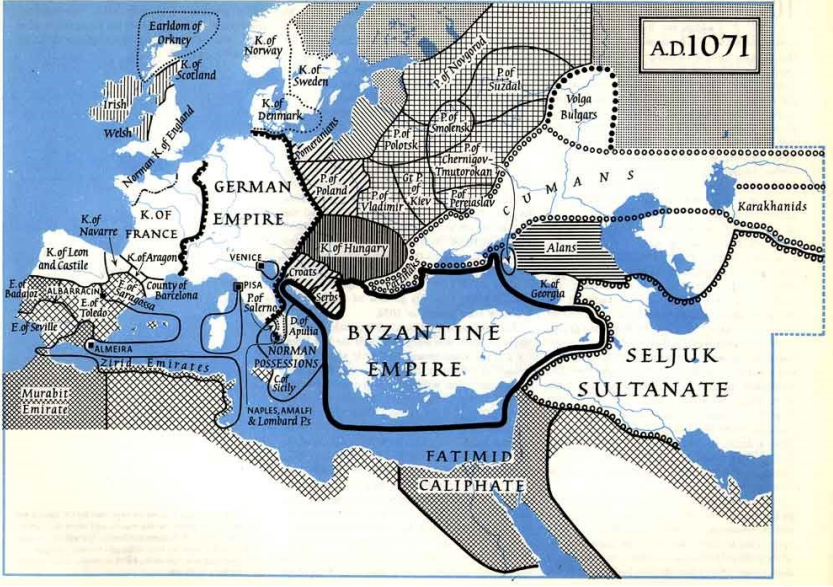
Abbâsiler döneminde ise Ağlebîlerin kurucusu İbrahim b. Ağleb ile Sicilya'ya yönelik askeri faaliyetler başladı. Müslümanlar 827'de Mâzere, 831'de Palermo, 842 Platani, Caltabellota ve Corleone'yi ele geçirdiler. Ertesi yıl ise stratejik öneme sahip Messine boğazı fethedildi. 845'ten 902 yılına kadar adanın tamamının fethi gerçekleştirildi. Ağlebîler kurdukları güçlü filolarla Fransa, Sardunya ve Korsika sahillerini de tehdit etmeye başladılar. 846'da Roma'nın limanı Ostia'yı ele geçirdikten sonra Roma'ya yürüdüler, ancak sağlam sur duvarlarını aşamadıkları için

Saint Peter ve Saint Paul katedrallerini yağmalamakla yetindiler. 909'da Fâtımiler Ağlebîleri ortadan kaldırdırınca, Palermo'daki Arap kabileleri Şii yönetime isyan ettiler ve İbn Kurhub adında bir zât, Sünnî bir yönetim kurarak Abbâsî halifesi adına hutbe okuttu. 915'te Fâtımiler adayı tamamen ele geçirdiler. Şii yönetime karşı peş peşe isyanlar vuku buldu. İsyancıları bastırması için görevlendirilen Hasan b. Ali el-Kelbi ile birlikte adada doksan yıl yarı bağımsız olarak hüküm sürecek olan Kelbîler dönemi başladı.



Kelbîlerin 1053'te yıkılması ile İslâm hakimiyeti zayıfladı ve mahalli beylikler ortaya çıktı. Güney İtalya'da hüküm süren Roberto Guiscardo'nun kardeşi I. Roger, 1061'de Messina, 1071'de Katanya, 1072'de Palermo'yu ele geçirdi. 1091 yılında Noto'nun zaptıyla da adadaki İslâm hakimiyeti sona erdi. Norman yönetimi adadaki Müslümanlara karşı ilk zamanlar hoşgörölü davrandı, onların vatandaşlıklarını tanıdı, İslâmî yasa ve uygulamaları tatbikine devam etti. Bu dönemde Sicilya güçlü ve müreffeh bir adaya dönüştü. 1194'de kiralığın evlilik yolu ile Alman Hohenstaufen hanedanına geçmesiyle, adada bir dizi isyan vukû buldu. Mezarı Palermo'daki katedralde bulunan Alman imparatoru ve Sicilya kralı II. Friedrich isyanları bastırmak amacıyla dağlık bölgelerdeki Müslümanları sürdü. XIII. yüzyıla gelindiğinde ise İslâm ülkelerine göç

edemeyen Müslümanların tamamı, Endülüs'te olduğu gibi asimile edilmişti. Bu kısa tarihi süreci verdikten sonra gezimize dönelim.



Sicilya bir İslam tarihçisi için önemli bir yerdi. Ne zamandır buraya gitmeyi düşünüyordum. Türk Hava Yollarının promosyon biletini sadece birkaç ay öncesinden almıştım. Bu gezide bana İslâm tarihi hocası Prof. Dr. Mehmet Azimli ve mahdumu, tarih öğrencisi Musa Kazım eşlik ediyordu. Uçağımız Sicilya'nın turistik bölgesi olan Katanya'ya inmişti. Buradan hiç beklemeden trenle Palermo'ya gitmeyi planlamış ve tren biletlerimizi de önceden almıştık. Üç saatlik bir yolculuk sonrasında adanın başkenti Palermo'daydık. Akşam karanlığında pek fark edememiştik, fakat ertesi günü şehir merkezinin bakımsız olduğu hemen anlaşılıyordu. Halkı İngilizce bilmiyordu. Tabii olarak bu bizim için bir miktar sorun oluşturmuştu. Bir saat beklememize rağmen Palermo'da şehir turu yapacağımız otobüs gelmemişti. Palermo'da vakte riayet herhalde yoktu. Bir buçuk saat süren gezi boyunca şehirde ziyaret edebileceğimiz yerleri tespit etmiş -ki zaten daha önce de okumuştuk- olduk. M. Azimli hocamın adanın tarihine dair bir çalışma yapmış olmasından dolayı şanslıydım. Onun bilgilerinden gezi boyunca istifade ettim.

Otobüsümüzle eski şehirde iki tur atmıştık. İlkinde *Porta Nuova* kapısından eski şehre girdik. Tunus'u 1535 yılında zapt eden Palermo kralı V. Karl'ın zafer girişi törenleri için 1583 yılında yaptırılan bu kemerli kapının girişinde yer alan, 4 esir Faslı'nın (ki bunlar Türk'tür) çektiği, kemerli ve üzeri üçgen bir fenerle örtülü bir yapı bulunuyordu. Aracımız kapının altından geçerek, *Palermo Katedrali* yanından merkeze doğru gitmişti. İkinci turumuzda ise *Mercato del Capo*'da indik. Eski binaların arasında kurulan ve doğuyu hatırlatan bu mahalli pazardan alış verişler yaparak ve ara sokaklardan geçerek merkezdeki görkemli katedrale ulaştık.



(Mercato del Capo'dan Bir Görünüm)

Eski katedralin ilk Hıristiyanlık zamanlarında yapıldığı, İslâm hakimiyetinde ise camiye dönüştürüldüğü ve 1072'deki Hıristiyanların zaptıyla da tekrar kiliseye çevrildiği belirtilmektedir. XII. yüzyılda Normanların yaptırdığı apsis (bizdeki mihrabın karşılığı) kısmında, eski caminin mukarnaslı süslemeleri fark edilmektedir. Önümüzü kapatan demir parmaklık nedeniyle çok zor fotoğraf alabildik. Bu katedralde Sicilya krallarından VI. Haçlı seferine komuta eden Frederick II, Roger II, Henry VI, Altavilla'lı Constance, Aragon'lu Constance ve William II'nin kabirleri bulunuyordu.



Porta Nuova Kapısı



(Palermo Katedrali)

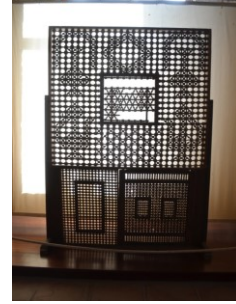
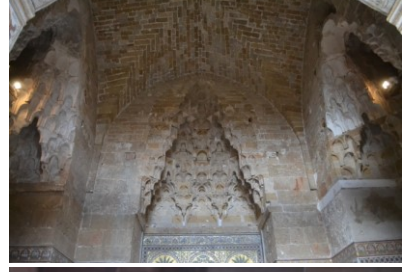
İkinci ziyaret yerimiz ise ara sokaktan görülen kubbeleri ve çevresindeki palmye ağaçları ile bir cami silüetini taşıyan *San Giovanni Degli Eremiti Kilisesi* idi. İslâmi dönemde bazı değişiklikler ile cami olarak

kullanılan bu yapı 1142-1148 arasında tekrar kiliseye dönüştürülmüştü. Hoş ve latif bir bahçe içinden kemerler arasından geçerek girdiğimiz caminin, -halen cami görünümü daha belirgindir- içerisi sessiz ve dinlendiriciydi. Mihrap üstünde fenerli bir kubbesi bulunuyordu. Caminin içinde kimsecikler yoktu, sessizdi ve bana oldukça mahzun göründü. Yüzlerce yıldır minarelerinde ezan okunmadığından şikayetçi gibiydi. Ben de önce bir ezan, ardından şehitlerimizin ruhları için ihlas ve fatihalar okudum.



San Giovanni Degli Eremiti Kilisesi (Cami)Dış ve İç Mekan

Palermo'daki önemli yapılardan birisi de *Castello de Zisa* isimli saraydı. Zisa, Azîz'in İtalyanca ifadesi. Aziz kalesi ya da sarayı. Eski şehrin duvarlarının dışında, geniş bir bahçe içerisinde inşa edilen bu üç katlı saray, Palermo krallarının ava çıktıkları ve dinlendikleri bir yer olarak kullanılmıştır. Saray 1164-1180 yılları arasında Mağribli ustalar tarafından yaptırılmıştır. Zemin kattaki, üç tarafı mukarnaslarla örtülü eyvanın yer aldığı kısımda, Mardin Kasımiye Medresesi'nde olduğu gibi, Anadolu motiflerinin yer aldığı duvardaki çeşmeden eskiden suyun aktığı ve de küçük bir dereye dönüşerek bahçedeki havuza karıştığı anlaşılmaktadır. Yapının diğer kısımlarında İslâmî dönemlere ait muhtelif sütunlar, sütun başlıkları, kap ve kacaklar ile üst katlarda ise bir kabul salonu çevresinde Memlûklü ve Osmanlı dönemlerine ait meşrebiyeler (evlerde bulunan ışığı perdeleyen, fakat hava akımına izin veren, ahşap kafesler) sergileniyordu.



Castello de Zisa'dan Muhtelif Kesitler



Castello de Zisa'nın Havuzlu Bahçesi

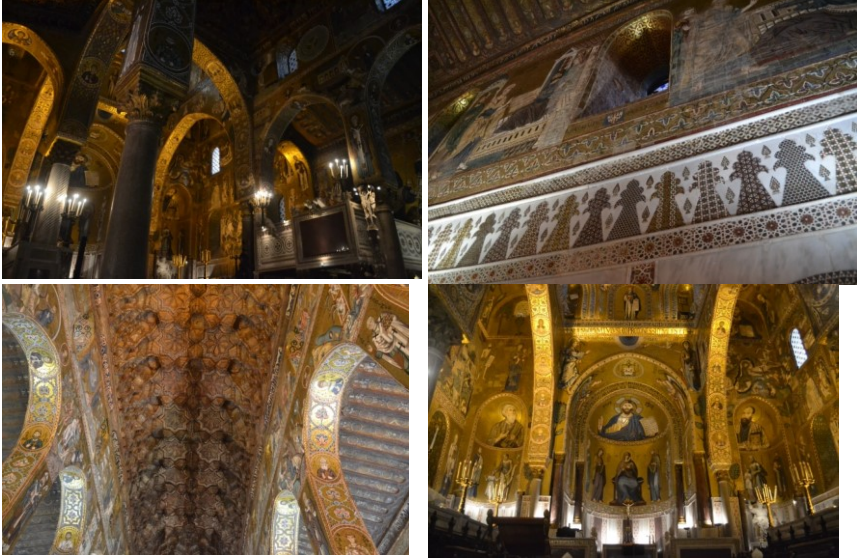
Palermo'daki meşhur Norman kraliyet sarayını (Royal Palace) da ziyareti planlıyorduk. İslâm hakimiyeti döneminde burada bir kasr (saray, kale) bulunuyormuş. 1072 yılında Normanlar Palermo'ya geldikten sonra burada yenileme ve genişletme çalışmalarında bulunmuşlardır. Sicilya'nın ilk kralı olan II. Roger (1130-1154), buraya yeni bir saray, saray kilisesi, ahır ve mutfak gibi muhtelif binalar inşa ettirmiştir.



Norman Kraliyet Sarayı Dış Cephe ve kraliyet arması

Norman sarayı mahzenlerini saymazsak eğer kare planlı bir avlunun etrafında şekillenmiş olup üç katlı bir yapıdır. Her katta avluya bakan revaklar bulunmaktadır. Kilise ve diğer yapılar kare avluya göre

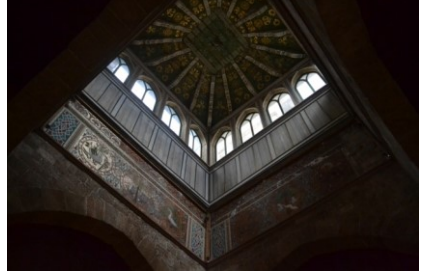
konumlanmışlardı. Aziz Peter'e adanan Palatine Kilisesi'nin (1130'dan sonra yapımına başlandı) yapımında, Sicilya'da yaşayan muhtelif toplulukların katkıları vardır. Zira kilisenin mimarisinde ve tezyinatında farklı kültürler ve dinlerin, bilhassa Bizans, İslâm ve Latin katkısı açıkça görülmektedir. Özellikle kilisenin mukarnaslı tavan süslemelerinden ve bunlar da yer alan Arapça yazılardan bu durum kolaylıkla fark edilebilmektedir. Sevilla'daki İspanyolların, Müslüman işçilere yaptırdıkları el-Cazar sarayında olduğu gibi Arap hatları burada da dekoratif malzeme olarak kullanmış gözükmektedir.



Palatine Kilisesi İç Mekan

Kilise'den çıkıp ikinci kata yönelirken sağda duvarda bir kitabe yer almaktadır. Arapça metin en altta, bir üstünde ise İtalyanca ve Grekçe metinler bulunmaktadır. Yazılar mermere hak edilmiş halde idi. Sarayın ikinci katında kraliyet bölümleri yer almaktadır. Hercules Hall denilen salon, mitolojik Grek kahramanı Herkül'e adanmış olup 1947 yılından beri Sicilya Bölgesel Meclisi üyelerinin kullandığı bir mekandı. Koridorlarda büyük tablolar, heykeller, Sicilya krallarının büyük boy tabloları bulunuyordu. Sarayın eski bölümlerinden olan Winds Hall ise (Rüzgarlar Salonu) Kraliyet sarayının resmedilmeye değer en önemli salonlarından. II. Roger Salonu önünde yer alan bu kısım, Cevheriyye olarak

adlandırılan Arap-Norman tarzı, dört sütun üzerine inşa edilmiş bir ortaçağ kulesinden oluşuyordu. Yapının çatısı ahşap malzeme ile kaplıydı. Kuledeki ve duvarlardaki bitki ve canlı motiflerinden oluşan tez-yinat (bilhassa renkler), Dımaşk Emevî Camii, Kusayru Amra Sarayı ve Kurtuba Ulu Camii'ndeki resimleri aratmıyordu. II. Roger Salonu'nun güzel mozaik süslemeleri ise oğlu I. William tarafından yaptırıldı. İslam geleneğindeki cennet tasvirini sembolize eden bu bitki, hayvan ve insan şekillerinin yer aldığı mozaikler burada da güzel ve hoş bir manzara oluşturuyordu.



Mehmet Azimli Hocam salondaki ahşap koltuklardan birine dinlenmek için oturmuştu. Ortam çok güzeldi. Mozaiklerin etkisi, sessizlik, loş ışık. Aslında tam yerinde bulunuyorduk. II. Roger'nin meşhur İslâm coğrafyacısı Ebû Abdullah el-İdrîsî (ö. 1166) ile görüştüğü mekan burası olmalıydı. İdrîsîler hanedanının kurucusu I. İdrîs'in soyundan gelen, eğitimini Kurtuba'da tamamlayarak, İspanya ve Kuzey Afrika'da çıktığı uzun seyahatlerden sonra II. Roger'in ilk yıllarında Palermo'ya yerleşmiş ve ona hizmet etmiş olan el-İdrîsî'nin yine burada yani Palermo'da vefat ettiği belirtilmektedir.



el-İdrîsî şöhretini Sicilya Kralı II. Roger için yazdığı coğrafya kitabına borçludur. *Nüzhetu'l-Müştâk fî İdraki'l-Âfâk* veya *Kitâbu Roger* olarak bilinen bu coğrafya eseri, Ortaçağ'da İslâm dünyasında yazılmış, yerkürenin genel ve sistematik coğrafyası üzerindeki en kapsamlı çalışmalardandır. Avrupa kıtası hakkında gerçeğe en yakın bilgileri yine bu kitapta bulabilmek mümkündür. Çeşitli ülkelerin ve özellikle de Batı Avrupa ülkelerinin haritaları tarihte ilk defa aslına uygun sayılabilecek bir şekilde bu kitapta çizilmiştir.²

II. Roger, babası I. Roger gibi Sicilya'daki Müslüman halka baskı yapmamış, onları bürokrasi ve askeriye de bile değerlendirmişti. II. Roger Müslüman kıyafeti giyer, öylece ortada dolaşır, görenler onu Müslüman zannederlermiş. Arap lisanını da oldukça iyi bilen II. Roger'in, bu ortamda el-İdrîsî ile görüşmeleri herhalde Arapça olmuştur.³ İdrîsî nezdinde adada yaşamış, rahmet-i Rahmân'a kavuşmuş Müslümanların ruhlarına fatihaları okuduktan sonra saraydan çıktık.

Saraydan şehir merkezine doğru yürürken sahhaf gibi kitapçıların varlığı dikkatimizi çekmişti. Dayanamadık ve bunlardan birisine girdik. Kısa günün karı Francesco Gabrieli'nin *Gli Arabi* (Araplar) isimli kitabını sadece 5 euroya satın aldım. İtalyanca bilmiyordum, fakat dayana-

² Geniş bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "İdrîsî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 493-495.

³ Bkz. Mehmet Azimli, "Sicilya'daki İslâm Medeniyeti'nin Avrupa'ya Etkileri", *XI ve XVIII. yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyumu*, 24-26 Kasım 2006, s. 27-42.

mıştım. Nasıl olsa birgün İtalyanca bilen bir öğrenci kapımızı çalar ve bu kitabı ona değerlendirme imkanı sağlarız diye almış olabilirim.

İtalya'nın diğer pek çok şehrinde olduğu gibi Palermo'da da çok sayıda çeşme, havuz ve heykel bulunmaktadır. Bunların bir miktarını fotoğrafladık. Daha sonra eski ve dar sokakları gezmeye koyulduk. Birçok sokağın İbranice ve Arapça isimlerinin yer aldığı tabelalar vardı. Dar sokaklardaki balkonlarda bizde olduğu gibi iplere asılan çamaşırlar sarkıyordu. Hoşumuza gitti. Palermo'da iki gece kalmıştık, artık fazla vaktimiz kalmamıştı burada.





Palermo Sokakları

Messina

İkindine doğru, 3 saat mesafede yer alan Messina'ya doğru trenle yola koyulduk.. Trenimiz tehna idi. Yol boyunca sahil, dağlar ve belli aralıklarla rastladığımız, kuvvetle muhtemel İslâmi dönemlerden kalma ribatları görüyor ve fotoğraflamaya çalışıyorduk. Herhangi bir düşman işgaline karşı, bilhassa sınır boylarına ve sahillerde bulunan yüksek mevkilere yapılan ve içerisine de bir miktar askerin yerleştirildiği bu tarz yapılar güvenlik ve gözetleme maksadıyla inşa edilirdi.

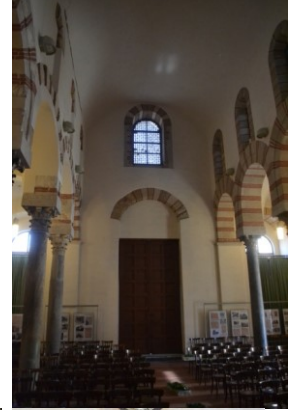


Akdeniz ve Bir Ribat

Messina'ya akşam varmıştık. İstasyona birkaç yüz metre yakınlıkta olan otelimize yerleştikten sonra akşamda olsa bir miktar şehri gezebilme için yola koyulduk. İstanbul restoran adıyla bir dönerci dikkatimizi çekmişti. Sahibi de Türkçe konuşan, neredeyse 40 yıldır Messina'da yaşayan İbrahim Bey'di. Ondandır bir miktar şehir hakkında bilgi aldıktan sonra, eski şehre doğru yöneldik. İbrahim Bey, şehrin belediye başkanının cumhurbaşkanımızın sınıf arkadaşı olduğunu, gayet güzel Türkçe konuştuğunu ifade etti. Bu arada Messina'da iki adet caminin halen

kilise olarak kullanıldığını da ilave etti. Akşam gezmesinde biz, hızlıca bu yapıların yerlerini tespit ettik.

Ertesi günü işimiz kolaydı. İlk yapıyı hemen bulduk. Fakat kapalı idi. Konumu da kibleye yönelikti. İkinci tarihi binamız (Katalanlar Kilisesi olarak biliniyor) ise şehir merkezine çok yakında bir yerde bulunuyordu. Bu yapının da daha önce cami olarak kullanıldığı çok açıktı. Zaten içeriye girdiğimizde, burada bulunan tabelalardan yapının eski halinin fotoğrafları bulunuyordu ve bilhassa kapının süslemeleri ile muhtelif hatlar bariz bir şekilde görülüyordu.



Katalanlar Kilisesi (Cami)

Kilisenin arkasındaki, büyük katedralin önü ana baba günü gibiydi. Buradaki geniş meydana yer alan katedralin çan kulesi ilğimizi çekmişti. Ücreti mukabilinde, şehri yukarıdan temaşa edebilmek için bu kuleye çıktık. Kuleden hem şehri fotoğrafladık hem de İtalya kıyılarına ve boğaza Messina'nın en yüksek yerinden bakmış olduk. Sahilde bizim gidemediğimiz San Salvatore Kalesi bize göz kırpyordu. Fazla vaktimiz yoktu. İstasyonun önünden bir araç kiraladık ve şehri bir saat içinde gezdik. Aslında bizim gezdiğimiz kısımlar önemli yerlermiş. Şoförün durduğu yerleri biz yürüyerek gezmiştik zaten. Şehrin sırtını dayadığı tepelere doğru aracımızı yönlendirdik. Bir miktar da tepelerde bulunan, şehre uygun panoramik bakışın atılabileği mekanlarda durduk. Bir pazar gününde Messina'nın neyi varsa hepsini gezip bitirmiştik.



Messina ve Boğazi



Messina'dan Görünüm

Birkaç günlük gezi boyunca Mehmet Azimli hocam ve ben, hocamın tarih okuyan mahdumu Musa Kazım'ı Sicilya tarihine yönelmesi için çok uğraştık. Babası İtalyanca öğrendiği takdirde, onu bir yıl Sicilya'ya göndereceğini taahhüt etti. Ayrıca diğer akademik hususlarda da katkısını sunacağını söyledi. Ben de aynı Şekilde ifade ettim. İnaşallah Musa Kazım bizim ynlendirmemizi dikkate alır da bkir bir alan olan Sicilya tarihi üzerine çalışacak bir eleman kazanırız diye mid ediyorum.

Katanya

Öğlen ıktığımız Messina'dan Katanya'ya tam iki saatte vardık. Solumuzda muhtelif Şehirleri görerek ve sahil boyunca yol katederken, takriben bir saat sonrasında sağımızda görkemli Etna dağı boy verdi. Vagonun camlarından müteaddit defalar fotoğrafını almaya çalıştığım bu dağ oldukça ihtiyaşlı duruyordu. Katanya'ya gelirken uağımızda bulunan Türk yolcular, Etna'yı ziyaret edeceklerini belirtmişlerdi. Biz sadece uzaktan Etna'ya bakmakla iktifa ettik.



Sicilya Sahilleri



Etna Yanardağı

Akşam hava kararmadan şehre girdik. Kiraladığımız otel hemen karşımızda duruyor olmasına rağmen -ki altında İstanbul Restoran vardı- dikkatimizden kaçmıştı. Bir miktar dolaştıktan sonra istasyonun karşısında ve restoranın üstündeki apart dairemize yerleşmiştik. Fazla vakit kaybetmeden hızla şehri gezmeye çıktık. Merkeze yakın bir yerde gördüğümüz gezi otobüslerinden birisine bindik ve şehri hava kararmak üzere iken turlamaya başladık. Az önce trenle gelirken gördüğümüz hat boyunca dolaştık. Hava karardığından artık fotoğraf çekemiyorduk. Katanya da diğer şehirler gibi bakımsızdı. Etraf çok tenha idi. Merkeze doğru gidildikçe şehir hareketlenmeye başlamıştı. Burada bir Roma hamamı gördük ve fotoğrafladık. Otobüsten indikten sonra bir süre de şehir merkezinde turladıktan sonra kiraladığımız eve dönmüştük. İyi yorulmuştuk. Ertesi gün sabah erken vakitte uçağımız vardı.



TOPLANTI & GEZİ

İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları “*Dînî İlimlerde Disiplinlerarası İlişkinin Dünü, Bugünü ve Geleceği*”
(12-13 Mayıs 2016 / Ankara)

Tuğba Aslan*

İslâmi İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) bünyesinde 10 yıldır çalışmalarını devam ettirmekte olan İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)'nin her yıl geleneksel olarak düzenlediği



“İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları” ana temalı uluslararası öğrenci sempozyumunun altıncısı bu sene 12-13 Mayıs tarihlerinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde gerçekleştirildi. Sempozyum Türkiye Diyanet Vakfı’nın katkıları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrenci Temsilciliği ve Öğrenci Toplulukları ayrıca Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğrenci Temsilciliği’nin işbirliği ile düzenlendi. Sempozyuma Diyanet İşleri Eski Başkanı, İSİLAY vakfı müteveli heyet başkanı Lütfi Doğan, İLAMER Öğrenci Sempozyumu Düzenleme Kurulu Başkanı, Kırıkkale Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Eyüp Baş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt

Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Ünal ile farklı üniversitelere bağlı öğretim üyeleri ve çok sayıda öğrenci katıldı.

Sempozyumun açılış konuşmalarında Prof. Dr. Eyüp Baş ilk olarak öğrenci sempozyumunun geliştirilebilir ve sürdürülebilir bir proje olduğuna dikkat çekti. Bu sempozyumlara başvuran ve katılan öğrencilerin bir öncekini tekrardan ziyade her yıl farklı sınımların katılımıyla çeşitlenerek arttığını ve bu sempozyumların bu şekilde gerçekleştirildiğini belirtti. İSİLAY Vakfı'nın bünyesinde 10. yılını tamamlayan İLAMER'in başlangıcından günümüze kadar gerçekleştirdiği faaliyetlerden kısaca bahseden Prof. Dr. Eyüp Baş bu faaliyetlerin düzenli bir şekilde devam ettirildiğine vurgu yaptı. İlahiyat lisans akademik destek programı çerçevesinde yürütülen araştırma gruplarından mezun olan öğrencilerin %80-90 oranındaki kısmının gösterilen hedefe ulaştıklarını yani lisansüstü programlara yerleştiklerini zikretti. Sempozyumun, ilahiyat lisans akademik destek programında dersler alan, araştırmalar yapan öğrencilerin bir müddet sonra artık nesne olmaktan çıkıp bir anlamda özne olmaya aday olduklarını kamuoyu huzurunda göstermelerini sağlayan önemli bir program olduğunu belirtti. Prof. Dr. Eyüp Baş, bu sene İLAMER öğrenci sempozyumunun 52 öğrencinin katılımıyla gerçekleşeceğini ve katılımcıların büyük bir kısmının lisans öğrencisi olduğunu da aktardı. Ayrıca sempozyumun bu sene bir ayağının 23-24 Mayıs tarihlerinde Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirileceğini belirten Baş, bu faaliyetin orada ilahiyat öğreniminde bir örneklik teşkil edeceğini düşündüğünü de ifade etti.

Diyanet İşleri Eski Başkanı, İSİLAY vakfı mütevelli heyet başkanı Lütfi Doğan ise konuşmalarında ilk olarak ilmin ve âlimin önemine değindi. Doğan, gerçek manada ilmi herkesin öğrenmesi gerektiğini, bilgisizlik ve cehaletin karanlıklarda kalmak demek olduğunu ifade ederek insanın karanlıklardan kurtuluşunun ilim ile gerçekleşeceğini belirtti. Geçmiş büyüklerimizin bize engin ilim hazinelerini, kıymetli eserlerini bıraktıklarını söyleyerek öğrencilerin bu ilim hazinelerinden faydalanarak geleceğin hazinelerini de kendi gayretleri ve hocalarının da teşvikleri ile oluşturabileceklerini söyleyerek, öğrencilere geleceğin Katip Çelebi'si ve İman Buhârî'si olmaları temennisinde bulundu. İlim

öğretmenin ve öğrenmenin değerine vurgu yaparak sempozyuma katılan öğrencileri tebrik, onlara yardımcı olan hocalara da teşekkür etti.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Ünal ise açılış konuşmalarında sempozyumun konu başlığına dikkat çekti. Tarihi süreç içerisinde geçmiş âlimlerimizin günümüz tabiriyle “ansiklopedik âlim” niteliğiyle birçok alanda eser telif ettiklerini ifade etti. Günümüz ilahiyat fakültelerindeki ders programları içerisinde tefsir, hadis, fıkıh, İslâm tarihi, kelâm gibi dinî



ilimlerin yanında psikoloji, sosyoloji, felsefe gibi derslerin de yer aldığını söyleyerek bu ilimlerin bir ilahiyatçının yetişmesinde, hadiseleri yorumlamasında önemli bir yere sahip olduğunu belirtti. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı İsmail Hakkı Ünal ise gerçekleştirilen bu öğrenci sempozyumunun çok önemli ve kıymetli olduğunu ifade ederek öğrencilerin bu fırsatı en iyi şekilde değerlendirmeleri gerektiğini belirtti. Öğrencilik yılları içerisinde sempozyuma bir ilmi çalışmanın/tebliğin nasıl hazırlandığını, nasıl sunulacağını, müzakerenin nasıl yapılacağını ve bir kimse bir şey söylediği zaman ona ilmi manada nasıl itirazlar yapılabileceğini ve nasıl sorular sorulabileceğini bu gibi programlar vasıtasıyla öğrenildiğini ve

bu hususta da İLAMER'in öğrenciler için sağladığı bu imkanın değerinin yadsınamayacak ölçüde önemli bir yere sahip olduğunu ifade etti.

Sempozyum 37 öğrencinin tebliğ sunumuyla 7 oturumda gerçekleştirildi. Bu yılki tema "Dini İlimlerde Disiplinlerarası İlişkinin Dünü, Bugünü ve Geleceği" idi. Değerlendirme konuşmalarını ise Doç. Dr. İhsan Çapçioğlu, Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Yrd. Doç. Dr. Nurullah Yazar ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali Yazıbaşı yaptı.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı Doç. Dr. İhsan Çapçioğlu konuşmalarında İslâm geleneğinin Türkiye'de ilahiyat fakülteleri ve İslâmî ilimler fakültelerinde yapılan araştırmalarla geçmişten bugüne taşınmaya çalışıldığına, İslâm kültürü dediğimizde devasa bir kültürün kastedildiğine ve bu kültürün bugüne taşınması ve güncellenmesi noktasında epeyce mesafe katetmemiz gerektiğine vurgu yaptı. Çapçioğlu lisans düzeyindeki öğrencilere sunulan bu sempozyum fırsatının ileride bu yolda çalışacak olan öğrenciler için bir ön hazırlık mahiyetinde olduğunu da belirtti. Disiplinlerarası ilişkinin mümkün olduğunu bir kez daha bu sempozyum ile de gösterilmiş olduğunu belirterek ileride ilmi çalışmalar yapacak olan öğrencilerin çalışacakları alan her ne olursa olsun -ister temel İslâm bilimlerinde, ister İslâm tarihi ve sanatları bilimlerinde ve ister felsefe ve din bilimlerinde olsun- öncelikle kendi disiplini içerisinde daha sonra diğer disiplinlerarasında böyle bir bağlantının olmasının gerekliliğine dikkat çekti. Bu hususun gerçekleşebilmesi için ise öğrencilerin ileride gerçekleştireceği çalışmalarda ilimlerde disiplinlerarası ilişkiye ayrı bir önem vermeleri gerektiğini dile getirdi.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekan Yardımcısı Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir konuşmalarında sempozyumun gelecek nesiller adına umut verici olduğunu ifade ederek sempozyumdaki organizasyonun düzenli ve sistemli bir şekilde ilerleyişinden övgü ile bahsetti. Sempozyumda sunulan tebliğler arasında İslâm hukuku gibi bazı ilim dallarına yoğunluk verildiğini dile getiren Başdemir, önümüzdeki yıllarda iktisat ve ahlak gibi konularda da birkaç tebliğ görmek istediğini ifade etti. İlim alanının çatışma yaratma alanı olmadığını ilimin uzlaşma sağlamak isteyen bir alan

olduğunu; sağ duyuşal olmaya, icmâi olmaya iten bir alan olduğunu vurgulayarak bilimin bu şekilde gerçekleşebileceğini vurguladı. Karşı fikirleri iyi bir şekilde dikkate almak gerektiğini söyleyerek bilim hatasından kaçınmanın önemine vurgu yaptı.

Yrd. Doç. Dr. Nurullah Yazar değerlendirme konuşmalarında tebliğcilere ve öğrencilere hitaben ilmin bir serüven olduğunu ve bu yolda “oldum” demeden “olmak için çaba sarfedilmesi” gerektiğini ifade etti. Tebliğlerdeki bazı teknik hususlara değinerek öğrencilere yol gösterici ve yapıcı eleştirileriyle katkıda bulundu. İlimde beylik



cümlelerden uzak durmanın önemine dikkat çeken Yazar, dünya vatandaşı olmanın önemine de vurgu yaptı. Her daim yolda olmak gerektiğini, inişler çıkışlar olsa dahi vazgeçmeden ilerlenilmesi gerektiğini öğrencilere tavsiye etti.

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali Yazıbaşı ise konuşmalarında sempozyumu bir eğitimci olarak değerlendireceğini belirterek şu hususlardan bahsetti. İçerik ve şekil olarak değerlendirmelerine başlayan Yazıbaşı, sempozyumun başlangıcından sonuna kadar metodolojik ve sistemli bir şekilde ilerlediğini ve bu ilerleyişin ilk oturumdan itibaren ortaya konulduğunu ifade etti. Ayrıca geçmiş

yıllardaki sempozyuma oranla bu yıl sunulan tebliğlerin konularının birbirlerini tamamlaması, birbirlerini desteklemesi açısından oldukça güzel bir durum oluşturduğuna da değindi. Tebliğcilerde bazı teknik tavsiyelerde bulunarak, her oturumun programda yazılı olan saat çerçevesi içerisinde gerçekleştirilmesinden dolayı öğrencilere ve sempozyumda görev alan herkese tebrik ve teşekkürlerini ilettili.



Son olarak İLAMER Öğrenci Sempozyumu Düzenleme Kurulu Başkanı, Kırıkkale Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Eyüp Baş daha önce gerçekleşmiş olan sempozyumlara dikkat çekmek istediğini belirterek bir önceki sempozyumlardaki konu başlıklarına değindi. Buradan hareketle bu yılki konu başlığının da diğerleri gibi önemli ve zor bir başlık olduğunu ifade etti. Öğrencilerin tebliğleri ile bu işin üstesinden güzel bir şekilde geldiklerini ve bunu sempozyum içerisinde de gösterdiklerini belirterek tebliğcileri, oturum başkanlarını ve müzakerecileri ayrı ayrı tebrik etti. Ayrıca değerlendirme konuşmalarını gerçekleştiren hocalarımıza da şükranlarını ilettili. Tebliğlerdeki başlık ve içerik uyumuna dikkat hususuna önem verildiğini dile getiren Baş, sözlü sunum ve oturum başkanlığı görevlerinde süreye riayete, yazılı metnin tesliminde ise tebliğcilerin kaynak kullanımı, düzgün kompozisyon ve dil kullanımı ile sundukları

tebliğlerini büyük bir oranda başarı ile ortaya koyduklarını ancak yine de daha fazla gayret gösterilmesi gerektiğini, müzakerelerde dile getirilen hususların not alınarak metinlerin teslim edilmeden önce daha sağlıklı hale kavuşturulmasının önem arz ettiğini belirtti. Baş, son olarak sempozyuma katılan ve sempozyumun gerçekleştirilmesinde emeği geçen herkese şükranlarını sundu.

TOPLANTI & GEZİ

İLAMER Öğrenci Sempozyumu Kastamonu Kültür, Sanat ve Tarih Gezisi (14 Mayıs 2016)

Enes Furkan Onur*

12-13 Mayıs 2016 tarihlerinde gerçekleştirilen İlamer VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu'nun bu yılki kültür gezisi Kastamonu'ya düzenlendi. Sempozyuma katılan tebliğciler, müzakereciler ve hocalarla birlikte Prof. Dr. Eyüp Baş rehberliğinde 14 Mayıs günü sabah saat 8 sularında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi binasının önünden otobüs ile Kastamonu yönüne hareket edildi. Takriben 3 saat süren yolculuğumuzda Ankara'nın bozkır topraklarından Kastamonu'nun Ilgaz Dağı bölgesindeki yeşil bitki örtülü topraklarına geçerken güzel duygularla etrafımızdaki keyif veren harika manzarayı seyrettik. Yolculuğumuz esnasında çevremizden akan göz alıcı manzaranın yanında kurumumuzun ikramlarını otobüs içindeki samimi arkadaş sohbetleriyle keyifle yiyerek kahvaltımızı da yaptık.

Ilgaz dağlarını geçtikten sonra Kastamonu'ya vardığımızda ilk olarak şehrin sembol



anıtlarından olan Kastamonu Kalesi'ne gittik. Büyük bir kayalığın üzerinde şehre hâkim bir noktada inşa edilmiş olan bu kalenin, 12. yüzyılda Bizanslılar döneminde Komnenos hanedanlığı tarafından yapıldığı be-

lirtilmektedir. Buradaki levhadan kalenin, şehrin günümüzde Kastamonu ismini almasında da etkili olduğunu öğrenmekteyiz. Şöyle ki, şehrin ismi, Latince kale anlamına gelen “castrum” ifadesindeki Kastrum ile kaleyi inşa eden Komnenos hanedanının ismiyle birleşerek Komnenos’ların kalesi anlamına gelen *Castamon*’dan geldiği bilinmektedir. Bu isim, şehrin o dönemki hanedanının yazıtlarında da ifade edildiği görülmüştür.



Şehir merkezine yakın bir noktada olan kale için otobüsümüzden saat 11 sularında indik. Otobüsten indikten sonra kaleye doğru yürüdük ve son derece dik olan bir yokuştan kalenin ana kapısına doğru adımlarımızı attık. Bu ana kapıdan geçerken kalenin en tepe noktasına dikilmiş olan ve bütün ihtişamıyla şehre hâkimiyet gösteren şanlı bayrağımızın dalgalandığını gördük.

Surların üzerinde ayaklarımızın altında kalan Kastamonu şehrini izledik. İnşte ise sağlı sollu sergilerde bölge halkının el işi hazırlamış oldukları hediyelik eşyalara da göz gezdirdik. Dik olan bu kale girişi aklımıza yüzyıllar öncesinde ağır zırhlı haldeki askerlerin bu kaleye ulaşmalarının ne kadar zor olabileceği, kızgın yağlarla bunun daha da zor hale getirilmiş olabileceği gözlerimizin önüne geldi. Tek yönlü iki ana girişin olduğu bu kalede 50’şer metre arayla arka arkaya yapılmış

hem ön hem de arka kapı girişlerini görebilecek şekilde inşa edilmiş okçu mevzilerini ve şehre hâkim burçları dolaştık. Böyle tarihi bir yerden tüm şehrin manzarasını izlemek karşısında etkilenmemek elde değildi, üstelik arkamızda tüm ihtişamıyla dalgalanan al bayrağımız varken.

Kaleyi gezdikten sonra grup olarak otobüsümüze bindik ve Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'ne gittik. Oldukça yoğun bir ziyaretçi akımının olduğunu gördüğümüz bu yerde, Halvetiye tarikatının Şabaniye kolunun kurucusu olan Şeyh Şaban-ı Veli'nin türbesini ziyaret ettik. Bir külliye şeklinde inşa edilmiş olan bu alanda bir cami, Şeyh Şaban-ı Veli'nin türbesi, iki dergah evi, şadırvan ve bir de asa suyu denilen bir çeşme bulunmaktadır.

Türbeyi gördüğümüzde hemen dikkatimizi çeken nokta türbenin etrafında dönen insanların oluşuydu. O kimselerden bir kaçıyla yapmış olduğumuz konuşmada türbenin etrafının üç kere dönülmesinde bir hayır bir keramet olduğunu, bundan dolayı da döndüklerini işittik. Bu noktada türbenin içinde Şeyh Şaban-ı Veli'ye ait olduğu öne sürülen ve türbede asılı halde olan iki dizeliği paylaşmak istiyorum; “*Âşıkânın Kabesidir bu Makam, Kimki nâkıs gelse bunda olur tamam.*”



Türbenin hemen yanında ilgimizi çeken bir diğer nokta da “Asa Suyu” isimli çeşme oldu. Bu çeşmenin bulunduğu yere Şeyh Şaban-ı Veli'nin asasıyla vurduğu ve vurduğu bu noktadan da zemzem suyu

misali su çıktığı, bunun üzerine zamanla böyle bir çeşmenin oluşturulduğunu öğrendik. “Ebizemzem” olarak adlandırılan bu su farklı hastalıklara şifa olduğu da ifade ediliyor.

Şeyh Şaban-ı Veli külliyesine yapmış olduğumuz bu ziyaret sonrası Kastamonu Belediye binasına geldik. Belediye binasının yemekhane bölümüne gitmek suretiyle öğle yemeği için Kastamonu Belediyesi'nin bizlere hazırlamış olduğu yemekleri yedik. Bizlere sağladığı bu imkân ile Kastamonu şehrinin misafirperverliğini bize gösterdiği için Kastamonu belediye başkanı Sayın Tahsin Babaş'a İLAMER adına şükranlarımızı sunuyoruz.

Yemeklerimizi yedikten sonra 15:00-18:00 saatleri arasının bireysel olarak geçirilmesi planlandığından dolayı bu süre zarfında bağımsız hareket ettik. Bu noktada kafiledeki samimi arkadaş ortamlarıyla, şehrin tarih kokan sokak ve caddelerini, bir dönem filminin içindeymişçesine izleyerek gezdik. Tarihi dokusunu kaybetmemiş, temiz ve de evliyalardiyarı olarak bilinen Kastamonu ilimize yaptığımız bu gezi bizler için farklı bir tecrübe oldu. Saat 18:00 sularında Kastamonu Valiliğinin önünde bulunan ve Kurtuluş savaşı sürecinde canlarını feda eden genç yaşlı herkesi temsilen yapılmış olan Şehit Şerife Bacı anıtının önünde otobüse binmek üzere toplandık. Şerife Bacı kim diye soracak olursanız eğer, taşıdığı mermileri muhafaza için çocuğunun üzerindeki örtüyü, mermilerin üzerine koyunca çocuğu donarak vefat eden anadır, bacıdır. Başta Şehit Şerife Bacı olmak üzere güzel ülkemizin düşmanın ayakları altında kalmaması için canla başla mücadele edenlerin ruhlarına dualarımızı okuduk. Artık vakti gelmişti, Kastamonu şehrimizden Ankara'ya doğru otobüs ile bu noktadan hareket ettik.

Ilgaz dağları mevkiinde temiz hava almak için kısa bir mola verdik. Kurumumuzun ikram ettiği çay-kahve ve atıştırmalıklar eşliğinde Ilgaz dağlarının tertemiz havasını içimize çektikten sonra yolumuza devam ettik ve saat 22.00 sularında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi binası önüne gelerek gezimizi tamamladık.

TOPLANTI & GEZİ

İLAMER VI. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları (23-24 Mayıs 2016 / Kırgızistan)

Halime Doracan*

Sabahın ilk ışıklarında vardığımız, Tanrı dağlarının insanı büyüleyen manzarasına sahip Oş şehrinde, bizi karşılayanlara Oş'un anlamının nereden geldiğini sorduğumuzda bize; hoş dan gelir. "Oştur,



hoştur, gerisi boştur" diye cevap vermişlerdi.

Gerçekten de insanların samimiyeti ve içtenliği ile çok hoş olan Oş şehrinde, bu yıl 23-24 Mayıs tarihlerinde İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) bünyesinde

Sempozyum Açılışı Sonrası

10 yıldır çalışmalarını devam ettirmekte olan İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)'nin "İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları" ana temalı uluslararası öğrenci sempozyumunun ilk yurt dışı sempozyumu gerçekleştirildi. Sempozyum Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin işbirliği ile gerçekleştirildi. 23 Mayıs sabahı Oş Devlet Üniversitesi

rektörlük binasında başlayan sempozyuma farklı üniversitelerden öğretim görevlileri ve birçok Türk-Kırgız öğrencileri katıldı.



Sempozyum Oş Devlet Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Kanıkbek İsakov'un açılış konuşması ile başladı. Sayın İsakov böyle bir sempozyuma ev sahipliği yapmaktan çok mutlu olduklarını ifade ederek, bu sempozyumun bundan sonra düzenli bir şekilde devamının olmasını istediklerini dile getirdi.

İLAMER Öğrenci Sempozyumu Düzenleme Kurulu Başkanı, Kırık-kale Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Eyüp Baş konuşmalarını gerçekleştirdi. Sayın Baş, Kırgız öğretim elamanları ve öğrencilerine ithafen konuşmalarını Kırgızca yaptı. Böyle bir jest salondaki Kırgız dostlarımızın çok hoşuna gitti.

Sempozyuma katılmayı çok istemesine rağmen çeşitli sebeplerden dolayı Kırgızistan'da bulunamayan Diyanet İşleri Eski Başkanı, İSİLAY Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı Lütfi Doğan hocamızın video konuşması yayımlandı.



Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe'nin teşekkür ve açılış konuşmalarının ardından sempozyumda tebliğ sunumlarına geçildi.

Öğrenci sempozyumu altı oturumdan oluşuyordu.

Aygün Yılmaz başkanlığındaki birinci oturumda; Esra Senses, "İslam Tarihinin İlk Döneminde (Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemleri) İslâmî İlimlerde Disiplinlerarası İlişkinin Mahiyeti", Yusuf Yapıcı, "Din Sosyolojisi- Fıkıh ilişkisi", Nurgazi Kırgızbayev, "Edebiyat, Tarih ve İlahiyat Bağlamının da 19. Yüzyıl Kırgız Düşüncesi", Asılbek Abduganiyev, "Orta Asya İlim Merkezleri ve İlimler Arası İlişkiler (İmâm'ı- Buhârî Örneği)", Zeynep Betül Arpa, "İslâm Tarihinde Ansiklopedik Âlim Tipinin Yetişmesinde Dinî İlimlerde Disiplinler arası İlişkinin Etkisi: İbn Sad Örneği", Gürkan Karababa, "Dinî İlimlerin Araştırılmasında Din Felsefesinin Rolü-Kelâm Örneği" adlı tebliğlerini sundular. İlk oturum Ar. Gör. Yunus Kocabıyık'ın müzakeresi ile nihayete erdi.

Ayazbek Atamkulov başkanlığındaki İkinci oturum Enes Furkan Onur, "Dinî İlimlerin Tefsir İlmine Katkısı", Okan Uzunöz, "Dini İlimlerde Disiplinler Arası İlişkiden Yararlanan Alimler, Taberi Örneği", Ömürbek Kaldarbekuulu "Kur'ân-ı Kerim ve Fıkıh İlmi" İbrahim Emre Şamlıoğlu, "Dinler Tarihinin Dinî İlimlere Katkısı", Bakzat Asambekov, "Kırgızistan'da İslâmî İlimler ve Medrese Eğitimi" başlıklı tebliğlerini takdim ettiler. Aytmyrza Satybaldiev'in müzakeresi ile ikinci oturum son buldu.



Sempozyumun öğlenden sonraki oturumları Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde devam etti. Üçüncü oturum Gürkan Bu oturumda Karababa başkanlığında başladı. Osman Curuk, “İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Siyer-Hadis İlişkisi”, Kubatbek Abdıladaev , “Tasavvuftaki Nefsi Tezkiyenin Hadislerle Münasebeti” Tuğba Aslan, “İbn Kesir’in Es Siretü’n-Nebeviyyesin’de Siyer-Hadis İlişkisi” Azize Bilalidin Kızı, “Tefsir ve Hadis İlminde İstifade ile Dini Kavramların Anlaşılıp Yorumlanması” adlı tebliğler sunuldu. Zeynep Betül Arpa'nın bu tebliğleri değerlendirmesinden sonra dördüncü oturuma geçildi.

Tuğba Aslan'ın başkanlığındaki dördüncü oturumda; Tuğba Edis, “Hadis Toplum Bilimi Bağlamında Burhan'da Kitabül İdeyn”, Aygün Yılmaz, “Siyer-İslâm Hukuku İlişkisi”, Tolganay Orozalieva, “Hadis-Siyer İlişkisi”, İmanbek Azizilla Uulu, “İslâm Hukukunun Teşekkülünde Siyerin Yeri”, Fatma Nur Atan, “İslâm Tarihi Açısında Bir Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim” adlı tebliğleri sundular. Oturum sonrasında Ar. Gör. Osman Curuk ve Ar. Gör. İsmail Koçak müzakerelerini yaptılar. Sayın Curuk ve Sayın Koçak'ın müzakere konuşmalarından sonra sempozyumun birinci günü son bulmuş oldu.

24 Mayıs sabahında yine Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sempozyum kaldığı yerden devam etti. Beşinci oturum Kubatbek Abdıldayev başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumda Tınçtıkbek Manas Uulu, “Kelâm İlminin Hadis İlminde İstifade Etmesi: «Mesih İnancı Örneğinde»”, Sema Çınar “ Kelâm İlminin Doğru Anlaşılmasında İslam Tarihinin İmkânı”, Nurgazi Kırgızıbay, “Edebiyat, Tarih ve İlahi-

yat Bağlamın da 19. Yüzyıl Kırgız Düşüncesi”, Birgül Doğan, “Dini İlimlerin Çağdaş İletişim Disiplinleri ile İslâm Tarihi-Sinema İlişkisi Çerçevesinde Doğu-Batı Algısı”, Abdimacit Bakıbaev “*Din psikolojisi ve Din sosyolojisi açısından takva kavramı*”, İzzetullah “Kur’an-ı Kerim’in Anlaşılmasında Arap Dilinin Rolü” adlı tebliğleri takdim ettiler. Arş. Gör. İsmail Koçak ve Halime Doracan’ın müzakereleri ile bu oturum sona erdi.

Altıncı ve son oturumda ise İbrahim Emre Şamlıoğlu başkanlığında yapıldı. Halime Doracan, “Toplumsal Değişme Karşısında İcmânın Değişebilirliği”, Canan Teke, “Dinler Tarihi-Din Sosyolojisi İlişkisi”, Emirhan Demirbozan, “Weberci Din Sosyolojisi Çerçevesinde Tasavvuf Tarihinin İncelenmesi”, Ayazbek Atamkulov “İslam Geleneğinde Bütüncül Bilim Anlayışı Farabi ve İbni Sina Örneği”, Mairamkan İsbalva “Temel İslam Bilimlerinde Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi” adlı tebliğleri sundular. Ar. Gör. Ömer Selimoğlu ve Kenan Demirtaş’ın müzakereleri ile oturum sona erdi.

Oturumlardan sonra sırasıyla Doç. Dr. Münire Kevser Baş, Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Doç. Dr. Murat Demirkol, Doç. Dr. Zeylabidin Acimamatov, Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan ve Ramazan Yıldız sempozyum değerlendirme konuşmalarını yaptılar.



Doç. Dr. Münire Kevser Baş, programa katılan bütün öğrencileri tebrik ederek, bu sempozyumun tekrarlanarak geleneksel hale gelmesini temenni ettiğini ifade etti. Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu ise, sempozyumun çok güzel olduğunu, verimli geçtiğini düşündüğünü ifade ederek, İLAMER uluslararası öğrenci sempozyumun Türkiye'deki ilk öğrenci sempozyumu olduğunu dile getirdi. Öğrenci sempozyumunun öğrenciler açısından önemine vurgu yaptı. Doç. Dr. Murat Demirkol, öğrencilerin akademik hayata başlamak adına yaptığı tebliğlerin önemini vurguladı. Burada katılımcı öğrencilerin spesifik çalışmalar yaptığını, yapılan çalışmalara gereken özeni gösterdiklerine dikkat çekti. Doç. Dr. Zeynelabidin Acimamatov, sempozyuma ev sahipliği yapmaktan çok mutlu olduklarını dile getirerek, bağımsızlıklarını henüz yeni kazandıkları için akademik çalışmalarının yetersiz olduğunu dile getirdi. Ama bu eksikliğin farkında olduklarını ve birçok akademik çalışmaya başladığını ve akademik çalışmalarını da arttırarak devam ettireceklerini belirtti. Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan ise Prof. Dr. Eyüp Baş'la ilgili bir anısına hatırlatarak kendisine meslektaşım dediği gün çok duygulandığını ve çok mutlu olduğunu söyleyerek, sempozyuma katılan öğrencileri meslektaşısı olarak

gördüğünü ifade etti. Ramazan Yıldız ise konuşmalarına kaleme aldığı manzûm şeklindeki nasihatı sunarak başladı. Konuşmasında Sayın Prof. Dr. Eyüp Baş'ın öğrencilerine destek amaçlı yürüttüğü çalışmalarından dolayı kendi kişisel zamanından bile feragat ettiği için teşekkürlerini dile getirdi. Öğrencilere akademik hayatlarındaki çalışmalarını yazıya geçirmelerini tavsiye etti.

Sempozyumda son olarak Prof. Dr. Eyüp Baş kapanış konuşmasını yaptı. Baş Kırgızistan'daki sempozyum için ana başlık belirlenmediğini ifade etti. Buna rağmen çok başarılı bir sempozyum olduğunu vurguladı. Dikkatle ve azimle sempozyuma katılan ve programı takip eden bütün öğrenci arkadaşlara teşekkürlerini dile getirdi. Daha sonraki yıllarda sempozyumun örnekliliğini Azerbeycan, Kazakistan ve Balkanlardaki bazı ülkelerde yapmak istediklerini ifade etti.

Sempozyum Türkiye'den katılan öğretim elemanlarına cepken ve bakay kalpağı giydirilmesi ve Kırgız öğrencilerin öğretim elemanlarına ve öğrencilerine hediyeler takdim etmesi ile son buldu.

TOPLANTI & GEZİ

Kırgızistan Kùltür, Sanat ve Tarih Gezisi
(21-25 Mayıs 2016)

Aygün Yılmaz*

İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) bünyesindeki İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)'nin geleneksel olarak düzenlediği “İslam Medeniyetinin Yapı Taşları” ana temalı uluslararası öğrenci sempozyumunun altıncısı bu sene 12-13 Mayıs tarihlerinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi'nde gerçekleştirilmişti. İlk defa bu sene Türkiye Diyanet Vakfı, TİKA ve Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi'nin de katkıları ile bu öğrenci sempozyumunun Kırgızistan ayağı ÷lkenin Oş kentinde yapıldı.

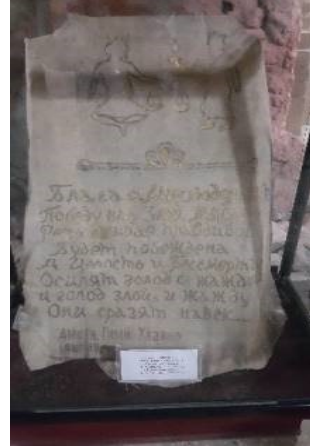
Türkiye'den on sekizi öğrenci ve on ikisi öğretim üyesinden oluşan grubumuzun Kırgızistan yolculuğu Ankara Esenboğa havaalanında 21 Mayıs 2016 Cumartesi günü başladı. İstanbul aktarmalı olarak gittiğimiz Kırgızistan'ın Oş kentine, uçak yolculuğumuz takriben 5 saat sürdü. Sabah sularında Oş havalanına ulaştığımızda aralarında ilahiyat öğrencilerinin de bulunduğu sorumlu kişiler güzel bir şekilde bizleri karşıladılar ve kalacağımız yerlere götürdüler. Havaalanından şehre gelirken uzaktan Süleyman Dağı'nın esintisi de Orta Asya'nın havasını bizlere hissettirmeye başladı. Öğrenciler Tür-



kiye Diyanet Vakfı'nın kız-erkek yurdunda konaklarken hocalarımız Orta Asya otelinde konakladılar. Türkiye Diyanet Vakfı'nın yurdu Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin hemen yanında yer alıyordu Yurdun bahçesinde ise Prof. Dr. Mustafa Erdem hocamızın yaptırdığı bir de cami bulunuyordu.



İki günü sempozyuma katılım olmak üzere 5 günlük Kırgızistan gezisine geçmeden önce kısaca Oş şehri hakkında kısaca bilgi verelim; Kırgızistan'ın güneybatısında, Fergana Vadisi'nin güneyinde bulunan Oş şehri Kırgızistan'ın en büyük ikinci şehridir ve Süleyman Dağı'nın etrafında kurulması açısından bu şehre ayrıca bir kutsiyetlik atfedilmektedir. Tarihi ipek yolu üzerinde bulunan şehrin iki adım ötesinde Özbekistan, güneybatısında Tacikistan, güneydoğusunda ise Çin bulunmaktadır. Şehrin yaklaşık 200.000 olan nüfusu Kırgız, Özbek, Rus ve Tacik'lerden oluşmaktadır. Çoğunluğun Müslüman olduğu şehir de farklı dine mensup insanlar da yaşamaktadır. Akbura Nehri'nin ikiye böldüğü Oş, Kırgızistan için önemli ekonomi, kültür, sanat ve eğitim merkezidir.



22 Mayıs 2016 İlk Gün, Pazar

Geldiğimiz ilk gün şehrin en önemli turistik mekanı Süleyman Dağı'nı ziyaret ettik. Bölge halkı için Süleyman Dağı, Mekke ve Medine'den sonra en kutsal mekan olarak kabul edilmekte, hatta dağı ziyaret edenlerin yarı hacı olduklarına dair de rivayetler bulunmaktadır. Süleyman Dağı'na çıkarken patika yolculuğu başlamadan önce girişte bulunan Süleyman Dağı Camii'sini ziyaret ettik. Kırgızistan'ın en büyük camisi olan Süleyman Dağı Camii'si Orta Asya kültürünün mimarisini güzel bir şekilde yansıtmaktadır.



Uzun Patika yolculuğumuzda ilk durağımız dağda, Babür Şah'ın 16'ncı yüzyılda kendisinin yaptığı söylenen ev oldu. Tek odalı yapı camiye dönüştürülmüştü. Yazları Hindistan çok sıcak olduğu için Babür Şah'ın yaz aylarını burada, Süleyman Dağında geçirdiği rivayet edilmektedir. Süley-

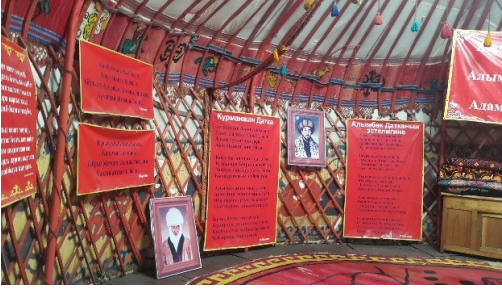
man Dağı'nda birçok mağara bulunmaktadır ve bunlardan en büyüğü müze olarak düzenlenmişti. Müze'de eski Türklerin ve Müslümanların yaşam tarzlarını gösteren eşyalar ve figürler sergileniyordu. Ayrıca müzede çok sayıda arkeolojik önemli kalıntılar vardı. Aslan, kaplan, kartal postları ilaçlanarak ve içleri doldurulmuş şekilde teşhir ediliyordu.

Patikadan dağa çıkarken mumların yakıldığı bazı kovuklar gördük. Hatta dilek dileyen, mum yakıp dua eden Kırgızlarla da karşılaştık. İnanaşa göre, Süleyman Dağı'na gelen hastalar şifa bulur, ömürleri de uzarmış. Bu yüzden de Süleyman Dağı'ndaki bazı noktalarla ilgili değişik inanışlar bulunmaktaymış. “Bel Taşka” denilen yerin bel ya da böbrek rahatsızlığı olanlara, “Kol Taş” denilen yerin kolları ağrıyanlara, “Beşik Ene” bölgesinin de çocuğu olmayan kadınlara şifa verdiğine ina-



nılıyor. Birkaç arkadaşımız da “Bel Taşka” denilen yerden kaydılar. Uzun bir patika yolculuğunun ardından nihayet dağın zirvesine yakın Hz. Süleyman'ın namaz kıldığı ve diz izlerinin bulunduğu mağaraya geldik.

Buranın önünden bütün Oş şehrini kuşbakışı seyretmek mümkün. Yemyeşil düz bir ovada, ilkbaharın yeşillikleriyle bezenmiş hoş bir şehir görünmekte. Yüksek binaların çok fazla olmadığı, neredeyse hiç olmadığı Oş, Anadolu'nun eski yerleşim birimlerini hatırlatmaktadır. Birkaç toplu fotoğraf karesi aldıktan sonra dağın diğer tarafından aşağıya indik.



medrese kurarak, diğer ülkelerden ününü duyduğu alimleri, hocaları getirterek her yıl yüzlerce gencin okuma-yazma öğrenmesinde, yetişmesinde etkili olmuştur.



Aşağıda Ahşap Camii'nin bulunduğu yere gittik. Fotoğraf karesi almak için aşağı kısımda arkasına Süleyman Dağı'nı almış "I love Osh" yazan bir yer var. Orada duraklayıp birkaç fotoğrafın ardından sonraki durağımız

3 katlı "Boy üz" olarak isimlendirilen otağ oldu. Otağ'ın içinde Türk kültürünü yansıtan resimler, geleneksel kıyafetler, kılıç, kalkan gibi savaş aletleri, dokuma halılar ve kap kacak sergileniyordu.

Otağın hemen önünde ise Türk birliğini sağlamaya çalışan Kırgızların beyi Alimbek Datka'ya ait heykel bulunmaktadır. Doğu Türkistan Türkleri'nin hürriyeti uğruna mücadele eden Datka'nın toplumun kültür seviyesini yükseltme uğrunda da büyük çaba sarfettiği belirtilmektedir. Bundan dolayı Oş'ta bir med-

Otağ bir parkın içerisine kurulmuştu. Bu parkın içinde uzunca bir taş anıt bulunuyordu. Gelin ve damatlar yöresel müzikleri eşliğinde burayı ziyaret ediyorlar ve geleneksel oyunlar eşliğinde

dans ediyorlardı. Şansımıza gelin ve damat görmek de nasip oldu.

İlk gün gezisi ikinci vakti son bulurken serbest zaman vakti verildi. Bu vakitte yöresel yemekler yemek için bir lokantaya gittik. Et kültürünün hakim olduğu Orta Asya'da doğal olarak yemekler de et ağırlıklı idi. Çoğunlukla bir tür börek olan içinde et bulunan "Samsa" ve bir çeşit kebab olan "Şaşlık" yedik. Yemeklerin yanında yeşil çay ikram ediliyor. Yeşil çay yemeklerdeki ağır yağ oranını dengeleyerek mideyi rahatlatıyormuş. Bundan dolayı da her öğünde Kırgızlar yeşil çay tüketiyorlar.



Yemek faslının ardında Oş Valiliği'nin ve Lenin heykelinin bulunduğu meydana gittik. Meydanın yakınında eski Rus döneminden kalma

bir Ortodoks kilisesi vardı. Kilise açık olmadığı için sadece bahçesinden kısa bir bakış attık. Bu meydana bisiklet sürmek için alan da vardı. Bir kısım arkadaşlarımız fırsattan istifade bisiklete bindi. Günün sonunda yurda döndük.



23 Mayıs 2016 İkinci gün, Pazartesi

(Oş Devlet Üniversitesi Rektörlüğü'nde sempozyumun 1. ve 2. oturumları gerçekleştirildi.)

Sempozyumun ardından serbest zaman verildi. Öğrenciler hediyelik eşya alabilmek için Oş çarşısına gittiler. Havanın yağmurlu olması ve Oş çarşısının yedi buçuk civarında kapanması nedeniyle pek gezemedik. Ama bu kısa gezinti esnasında şunları fark ettik. Türkiye'den geldiğimizi

duyan esnaf bizlere daha fazla bir muhabbetle ve samimiyetle yaklaştılar. Dükkanlarını kapatmayı bir miktar geciktirdiler ve beğendiğimiz ürünlere de daha uygun fiyatlar verdiler. Akşam yemeği için yine yöresel yemeklerin olduğu bir lokantaya gidildi. Burada at etinden yapılan yöresel “beş parmak” yemeğini afiyetle yedik. Yemek sonrasında bizlere yardımcı olan ve rehberlik eden Kırgız arkadaşlarımızla birlikte bowling oynadık.

24 Mayıs 2016 Üçüncü gün, Salı

Sempozyumun bitiminin ardından Çıyırık yaylasına gidildi. Yayla yolculuğunda yemyeşil dağların eteklerinde kurulmuş otağlar ve at toplulukları eski Türk kültürünü sunarken bizlere de Orta Asya’da olduğumuzu hissettirdi. Otağların kurulu olduğu yaylada halen varlığını sürdüren bozulmamış Kırgız kültürünü gördük. Tabir yerindeyse yayla havası ile aslında tarihin kokusunu içimize çektik. Atların güzelliği, nallarının sesleri, havanın esintisi, dağların, kuşların ve insanların doğallığıyla bu toprakları daha da özümstedik diyebilirim. Doğayla insanın bütünleştiği bu yaylalarda ne dağ, ne tabiat ne de insanlar doğasını kaybetmemiş. Yayla insanı da, şehrin insanları da halen gönül zenginliğine sahipler. Otağlarında konaklamamıza müsaade ederek kımız (at sütü) ve yöresel yiyecekleri olan bişilerden bizlere ikram ettiler.

Bu esnada atları daha yakından görme fırsatımız oldu ve atların sağılmasına da şahitlik ettik. Ardından bir kısmımız ata bindi ve daha sonra yaylanın yüksek kesiminde bulunan heykel ve otağın bulunduğu yerde Fatih Erkoçoğlu ve Ömer Selimoğlu hocalarımızın güzel seslerinden ilahiler ve ezgiler dinledik. Onlara Kırgız öğrencilerinden bir genç de eşlik etti. Akşam vakti yaklaşırken temiz yayla havasından ne kadar ayrılmak istemesek de ertesi gün Özgen (Özkent)’e gideceğimiz için Oş’a döndük. Akşam İLAMER öğrencileri ve hocaları Kırgız öğrencileri ile bir halı saha maçı yaptılar.

25 Mayıs 2016 Dördüncü gün, Çarşamba

Saat 09:00 civarında Özgen’e gitmek için Oş’tan ayrıldık. Yaklaşık bir saat süren yolculuğun ardından ilk durağımız Özgen’in girişinde bulunan Manas Bey’in heykeli oldu. Heykelin biraz ilerisinde bulunan nehir fotoğraf çekmek için güzel bir yer. Kısa fotoğraf çekimi sonra-

sında Türk-İslâm âlimi ve Hanefi fikhının önemli isimlerinden olan İmam Serahsî'nin türbesine vardık. Türbe, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından coğrafyanın mimarisine uygun olarak inşa ettirilmiş ve Diyanet İşleri Başkanı ve Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez'in katıldığı bir törenle 2012 yılında ziyarete açılmıştır. İlk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar döneminde yaşayan İmam Serahsî, "İmamlar Güneşi" olarak kabul edilmekte ve Özgen zindanlarında yazdığı fıkıh eserleri ile tanınmaktadır. Türbenin ziyaretini bitirdiğimiz esnada yaşlı bir amca bahçesinden kestiği kiraz dallarını getirerek bizlere kiraz ikram etti. Türkiye'ye olan muhabbetini ifade ederken de Türklerin ne kadar misafirperver bir toplum olduğunu bu davranışı ile bize göstermiş oldu.

Yaklaşık elli bin nüfusa sahip olan Özgen, tarihi bir şehir. Karahanlı Devleti'nin başkentliğini yapmış olması nedeniyle de hem ilim merkezi hem de ticaret merkezidir. Sonraki durağımız da Karahanlılardan kalma eserlerin yer aldığı arkeolojik alan oldu.

Toplu gezilebilecek yerlerin gezilmesinin ardından serbest zaman verildi. Bir grup Oş'a dönerken bir grup da Özgen'de kalarak şehrin pazarını gezmek istedi. Rengarenk bir pazara sahip olan Özgen pazarında yaş pastaların satıldığına bile rastlayabilmek mümkün. Her tür yiyecek ve giyeceğin satıldığı pazarın doğal bir havası var. Satılan meyvelerde de bu doğallığı görmek mümkün. Pazar alışverişi esnasında yanımıza ellerinde tütsülerle kötü ruhları çıkarttığını söyleyen kişiler yaklaştı. Karşılığında cüzi miktarda para talep ediyorlardı. Burada Şaman kültürünün, hala devam ettiğine şahit olduk. Pazar alışverişimizi bitirdikten sonra da Özgen pilavını yemek için bir lokantaya gittik.

Meşhur Özgen pilavını, girişte gördüğümüz nehre karşı yöresel bir kamelyada yedikten sonra Oş'a döndük. Bu arada yine Oş çarşısına gitme fırsatımız oldu ve Pazar'ın gıda ürünlerinin satıldığı yeri de gördük. Kimi arkadaşlarımız Özgen pirinci ve yeşil çay aldı. Alabildiğine renkli bu pazarda daha önce görmediğimiz birçok şey satılıyordu. Sonrasında da tekrar yöresel hediyelik eşyaların satıldığı kısma geçtik. İlk gün esnafla Kırgız arkadaşlarımızın aracılığı ile anlaşırken son gün kendimiz anlaşmaya başlamıştık. Zaten dil olarak çok uzak sayılmayız. Birçok

ortak kelimler mevcut. Son bir kez daha yöresel hediyelik eşyalardan aldık ve halk ile daha yakından iletişim kurabilme şansımız oldu.

Günün sonunda yurtlarımıza gelerek sabah saatindeki uçağımız için valizlerimizi hazırladık. Gece saat 2.00 civarında Oş havaalanına vardık. Dolu dolu birkaç süren Kırgızistan sempozyumu ve gezimiz böylece nihayete erdi.

Kırgızistan bize o kadar da uzak bir belde gibi gelmedi. Çünkü her yer aynı kùltür kokuyor ve insan kendine ait bir şeyler bulabiliyor ya da hissediyor. Gelişmekte olan bu güzel ülkeyi güzel günler bekliyor.