

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23 | Sayı/Issue: 43 | Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

“Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez.”

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 23 Sayı: 43 Yıl: 2021 (Haziran)	Volume: 23 Issue: 43 Year: 2021 (June)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖĞE Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖĞE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2021 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenicaim, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Müртеza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Adem APAK (Bursa Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Adem YERİNDE (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY (Süleyman Demirel Üni.) Prof. Dr. İsrail BALCI (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Latif TOKAT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üni.) Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi) Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Nuriye SEMERCİ (Bartın Üniversitesi) Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ (Pamukkale Üniversitesi) Doç. Dr. Cengiz KANIK (Siirt Üniversitesi) Doç. Dr. Ercan ALKAN (Marmara Üniversitesi)</p>	<p>Doç. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniversitesi) Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üni.) Doç. Dr. Mahmut ZENGİN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Mualla YILDIZ (Ankara Üniversitesi) Doç. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi) Doç. Dr. Ramazan GÜREL (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Yunus AKYÜREK (Çanakkale Onsekiz Mart Üni.) Dr. Öğr. Üye. Bayram DEMİRCİGİL (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Bedriye REİS (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.) Dr. Öğr. Üye. Fatih Mehmet YILMAZ (Hitit Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Habib KARTALOĞLU (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. İlhami ORUÇOĞLU (Bursa Uludağ Üni.) Dr. Öğr. Üye. Şule Yüksel UYSAL (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Yunus Emre TEMİZ (İnönü Üniversitesi)</p>
Dergimizin yaygın ve yazım ilkeleri 319-327 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği / Individuals' Tendency to Disbelief: The Atheism Scale
Murat Çinici - Doç. Dr. Muhammed Kızılgöçit
1-18

Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları / New Age Beliefs from Seeking to Awakening, from Healing to Aesthetics
Gamze Gürbüz - Doç. Dr. Hasan Hüseyin Aygül
19-51

Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma / Critical Thinking and Religiousness: A Quantitative Study Among Undergraduate Students
Arş. Gör. M. Emrullah Duran
53-79

Medine'de Ashaba Ait Evler: Hz. Ebû Bekir Örneği / The Houses of the Companions in Madīna: A Case of Abū Bakr
Firdevs Yıldız – Prof. Dr. Levent Öztürk
81-108

Selmân b. Rebîa'nın Hayatı ve Faaliyetleri / Salmān b. Rabī'a's Life and Activities
Doç. Dr. Mücahit Yüksel
109-131

Malaka Sultanlığı Döneminde Malaka Şehri ve Malay Yarımadası'nın İslâmlaşmasındaki Rolü / City of Malacca / The Sultanate of Malacca and its Role in the Islamization of the Malay Peninsula
Doç. Dr. Osman Aydınlı – Ain Balkis Mohd Azam
133-164

Fusûsu'l-hikem Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerin el-Müntehâ Mukaddimesi / Fusûş al-hikam Commentators' Tradition of Writing Muqaddima and al-Muntahâ Muqaddima of Yazicizade Brothers
Dr. Öğr. Üyesi Büşra Çakmaktaç
165-189

**Hindistanlı Bir Sûfi: Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî ve
Tasavvuf Anlayışı / An Indian Sûfi: Naşîr al-Dîn Maḥmûd Ibn Yahyâ
Chirāgh Dalhî and His Understanding of Sufism**

Arş. Gör. Ömer Tay

191-215

**19. Yüzyıl İngiliz Ahlak Düşüncesinde William Whewell ve John
Stuart Mill Polemiği / A Polemic in 19th-Century British Moral Thought
Between William Whewell and John Stuart Mill**

Dr. Öğr. Üyesi Metin Aydın

217-246

**“İlmi Çin’de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslü-
mana Farzdır” Rivayetinin Sened ve Metin Analizi / The Isnad and Text
Analysis of Narrative of “seek knowledge even if it is in China, for seeking
knowledge is a duty on every Muslim”**

Dr. Öğr. Gör. Mustafa Genç

247-275

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Alexander Bevilacqua. *Şark Kütüphanesi: İslam ve Avrupa Aydınlanması.*
çev. Kenan Çapık.

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu

277-282

Jon Hoover. *Ibn Taymiyya.*

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Yücedoğlu

283-290

Edward Caird. *Comte’un Din ve Toplum Felsefesi.* çev. Ertuğ Ergün.

Dr. Öğr. Üyesi Abdulmuttalip Baycar

291-301

Vahdettin Işık. *Said Halim Paşa: Bir İslah Düşünürünün Hayatı,
Düşüncesi ve Eserleri.*

Arş. Gör. Abdullah Özçelik

303-309

Selman Yılmaz. *Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: Ak Parti
İktidarında Nereden Nereye? (Öğretmenler Üzerinden Bir Değerlendirme).*

Fatma Taşdemir

311-318

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

319-327

Editör'den

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 43. sayımızı da tam vaktinde ve mümkün olduğunca nitelikli bir şekilde okurların istifadesine sunuyoruz. Her sayımızda sahip olduğumuz geniş yayın yelpazesini bu sayımızda da koruduk. Sayımızda İslam Tarihi, Tasavvuf, Hadis, Felsefe ve Din Sosyolojisi alanlarına ait araştırma makaleleri bulunmaktadır. Bunların yanı sıra farklı konulara odaklanan kitap değerlendirmeleri de okurların mütalaalarına arz olunmuştur.

Salgının, kısıtlı çalışma saatlerinin ve bir araya gelme imkânlarının oldukça azalmasının getirdiği zorluklara rağmen dergimiz, hem üniversitemiz bünyesindeki dergiler hem de Türkiye'deki ilahiyat fakültesi dergileri arasındaki dikkat çekici başarısını aynı şekilde korumaya devam etmektedir. Bunun için gerekli editöryal disiplini, hakem seçerken yaptığımız ön çalışmayı, dergimize gelen makaleleri en küçük ayrıntıya kadar incelemeyi ilk günkü hassasiyetle devam ettirmekteyiz.

Sahip olduğumuz akademik yayıncılık anlayışı gereği dergimizin tüm araştırmacılara yayın imkânını âdil bir şekilde sunabilmesini önemsiyoruz. Akademik sürecin hangi safhasında olduğuna bakmaksızın tüm araştırmacılardan makale kabul etmekteyiz. Makale yayın önceliğimizin sadece ve sadece çalışmalarındaki nitelik olduğunu içtenlikle belirtebiliriz.

Bu vesileyle, dergimize ilgi ve alaka gösteren tüm yazarlara, hiçbir karşılık beklemeden vakit ayırarak hakemlik yapan hocalarımıza ve makalelerin ön okumalarında bize yardımcı olan fakültemizin akademik kadrosuna dergi ekibi olarak çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimizin gelişmesi ve daha iyi olması için elinden gelen desteğini esirgemeyen ve derginin işleyişi konusunda hiçbir telkinde bulunmayarak yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da teşekkür ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

Editör

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği

Individuals' Tendency to Disbelief: The Atheism Scale

Murat Çinici

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Ataturk University Institute of Social Sciences, Department of Psychology of Religion

mmurat234@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6736-0762>

Muhammed Kızılgeçit

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bölümü –
Assoc. Prof. Dr., Ataturk University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion

mkizilgecit@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8914-5681>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/03/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Çinici, Murat - Kızılgeçit, Muhammed. "Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 1-18. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.877222>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Bireylerin İnançsızlık Eğilimi: Ateizm Ölçeği

Öz

Ülkemizde yapılan çalışmalar genellikle İslam inancını ölçmeye yöneliktir. Alanda geliştirilen inanç ve inançsızlık çalışmalarının hem kapsamı yeterli değildir hem de kültürler arası inancın boyutlarına olan yaklaşımdan dolayı farklılıklar içermektedir. Bu araştırmanın amacı; inançsız bireylerin Tanrı'ya olan yaklaşımlarına yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmektir. Ölçeğin geliştirilmesi için basit seçkisiz örneklem yöntemiyle 508 kadın, 311 erkek olmak üzere 819 kişi çalışma grubuna dâhil edilmiştir. Ön uygulama için 54, Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) için 462 ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) için 303 kişiye ulaşılmıştır. Ölçeğin faktör yapısını belirlemek amacıyla yapısal eşitlik modellemesi kullanılmıştır. Açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerinin sonucunda birçok inanç faktörlü bir ölçeğin yerine tek boyutlu ateizm ölçeği ortaya çıkmıştır. Ölçeğin Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri ,880 ve Bartlett's Küresellik Testi değeri ise $*\chi^2=1395.249$; $df=15$, $p<.001$ için anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin Cronbach's Alpha güvenilirlik kat sayısı ilk başta ,96 olarak bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, İnanç, Ölçek Geliştirme, Geçerlik, Güvenirlik.

Individuals' Tendency to Disbelief: The Atheism Scale

Abstract

Studies conducted in our country are generally aimed at measuring Islamic belief. Both the scope of belief and unbelief studies developed in the field are not sufficient, and they are different due to the approach to the dimensions of belief among cultures. The purpose of this research is to develop a valid and reliable measurement tool for the attitudes of unbelievers to God. In order to develop the scale, 819 people, 508 were women, 311 were men, were included in the study group using a simple random sampling method, 54 people were reached for pre-application, 462 for Exploratory Factor Analysis (EFA) and 303 for Confirmatory Factor Analysis (CFA). Structural equation modeling was used to determine the factor structure of the scale. As a result of the explanatory and confirmatory factor analyzes, a one-dimensional atheism scale emerged instead of a scale with many belief factors. The Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) value of the scale is .880 and Bartlett's Test of Sphericity is $*\chi^2=1395.249$; $df=15$ was found to be significant for $p<.001$. Cronbach's Alpha reliability coefficient of the scale was initially found to be .96.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Atheism, Belief, Scale Development, Validity, Reliability.

Giriş

İnanç bir düşünceye gönülden bağlı bulunma, Tanrı'ya, bir dine inanma, birine duyulan güven ve inanılan öğreti demektir. İnanç, zihinsel bir faaliyet ve kavramlar arası bir ilişki; sübjektif olarak kesinlik ifade eden, ruhun deruni tasdikidir. İnanç genel, toplumsal bir nitelikte olup aynı zamanda inanma, şüphe, kanaat gibi ihtimalin bütün derecelerini içerir.¹ Dini veya spiritüel herhangi bir inanca sahip olmamak anlamına gelen inançsızlık ise düşünce sisteminde Tanrı'ya uygun bir yer bulamamak olan ateizme kadar uzanan bir çizgide farklı şekillerde kendini gösterebilmektedir. Ateizmin yanı sıra, bir başka varlığı Tanrı yerine koymak olarak da tanımlanabilmektedir. Birden çok Tan-

1 Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Rize: Otto Yayınları, 2017), 22.

rı'ya inanmak şeklinde özetlenebilecek bir şirk çeşidi olarak da ifade edilebilmektedir. İnançsızlık, dine yönelik inkâr ve ret tutumlarının bir şeklidir.² Bu araştırmada ele alınan inançsızlık, herhangi bir dine kendini ait hissetmeyen, doğaüstü (metafizik) bir güce veya yaratıcıya inanmayan yani hem dinsiz olmak hem de dikey aşkınlık anlamında spiritüel olmamaktır. Cragun ve arkadaşları tarafından geliştirilen 'dinsizlik ve spiritüel olmayış' ölçeği (NRNSS) inançsızlığı ölçmeye yönelik bir çalışmadır.³ Ölçek 8'i dinsizliği ve 8'i de spiritüel olmayışı ölçen toplam 16 maddeden oluşmaktadır. Beşli likert tipte geliştirilen ölçekten düşük puan alınması güçlü dindarlık ve spiritüellik anlamına gelmektedir.⁴ Bahsi geçen çalışma (DİSOL) Sevinç ve arkadaşları tarafından Türkçe 'ye uyarlanmıştır.⁵ Faktör analizi sonucunda orijinalinde yer alan iki boyut, burada da yer almıştır. Din bireylerin ve toplumların hayatında onları şekillendirip yön veren bir değerler sistemidir. Dinin bu fonksiyonuna karşı insanların tutumları olumlu olduğu gibi olumsuz da olmuştur. Din psikolojisi alanında inanç konusu sıkça çalışılmıştır. İnançsızlık ve inkâr konularında yapılan çalışmalar henüz beklenen düzeyde değildir. Sevinç' in karma modellerle ortaya koyduğu araştırma ülkemizde inançsızlık üzerine yapılan bir çalışmadır. Bu araştırma, dinin mesajını reddeden kişilerin bu eylemlerinin sebeplerini açıklama üzerinedir.⁶

Dindarlığın tipleri veya boyutları olduğu gibi inançsızlığın boyutları hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bazıları kurumsal dinden uzaklaşmayı bazıları ise davranış ve düşüncelerde dinden uzak olmayı inançsızlık olarak ele almıştır. Silver inançsızları kendilerini nasıl tanımladıkları üzerinden altı farklı tipte boyutlandırmıştır.⁷ Bilim ve ilahiyat eğitimi alanında yetkin olanları entelektüel ateist, bilgili ve diğer kişilerle tartışmalara girenleri aktivist ateist, kültürel anlamda dine değer atfeden ve gelenekleri faydalı bulanlara töresel ateist, bilinmeyeni bulmayan çalışanlara arayış içindeki agnostik, tanrı inancına karşı çıkanlara anti-teist ve teist olmayan şeklinde tasnif etmiştir. Sevinç'e göre inançsızlığın boyutlarına göre yapılan çalışmalara bakıldığında, bazılarının inançsızlıkla ilgili epistemolojik tavrı, bazılarının inançsızlığın oluşum biçimini, bazılarının ise duygu-düşünce-davranış arasındaki ilişkiyi temel aldığını görmekteyiz. Kendini inançsız olarak tanımlayan bazı kişiler dini aidiyetini devam ettirirken, kendini inançsız olarak

2 Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 200'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 66.

3 Ryan Cragun vd., "The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists", *Science, Religion and Culture* 2/3 (2015), 36-53.

4 Cragun vd., "The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists".

5 Kenan Sevinç vd., "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.

6 Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017).

7 Christopher Silver vd., "The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative", *Mental Health Religion & Culture* 17/10 (2014), 990-1001.

tanımlamadığı halde bazı kişiler tam bir inançsız gibi yaşamına devam etmektedir. Dolayısıyla inançsızlığı kabul etmek ve inançsız gibi yaşamak farklı inançsızlık tiplerine işaret etmektedir. Öte yandan Tanrı'nın yokluğunu iddia edenler ile Tanrı'nın varlığının ve yokluğunun bilinemeyeceğini iddia edenler farklı tipler olarak görülebilmektedir.⁸ Topuz tarafından inançsızlık, aldatıcı/gösterişçi dindarlık, taklidi dindarlık, tahkiki dindarlık ve zevk alınan dindarlık boyutlarını ölçen, Likert tipte ve 55 maddeden oluşan bir ölçek geliştirilmiştir.⁹ Ölçeğin, yetişkin ve yaşlıların dini inanç ve tutumlarını ölçebildiği ifade edilmiştir. Ayten ve Anık (2014) tarafından LGBT bireyler üzerine yapılan nitel bir araştırmada, bu bireylerin dini eğilimlerini konu edinmektedir. Katılımcıların %40'ı kendisini "Müslüman" olarak tanımlarken, %60'ı kendisini "Alevi", "agnostik", "ateist" ve "kararsız" olarak tanımlamıştır. Katılımcılardan inançlı olduğunu söyleyenlerin büyük bir kısmı, kurumsal dinle birlikte bireysel dinî bir yaşama veya manevîyâta yönelik bir tutum içindedir. LGBT bireyler, din hakkında kendi tasavvurlarını oluşturmuşlar ve bu tasavvurları, kişisel hayatlarıyla çelişmeyecek biçimde açıklama eğilimi göstermiştir.¹⁰

Alanda ateistleri ve agnostikleri araştıran çalışmalara ilgi çoğalmaktadır.¹¹ Bu ilginin artmasının sebebi inançsız olarak bilinen ateistlerin sayısının artmış olmasıdır.¹² Amerika'da son yirmi yılda inançsızlar, din değiştirenler ve deistler üzerine yapılan çalışmalarda, bu kişiler kendilerini "dini olmaktan çok manevi olmak" şeklinde tanımlamışlardır.¹³ Murken yaptığı çalışmada ateizme geçen bireylerin bu değişimlerine sebep olan birçok faktör olduğunu ifade etmiştir. Bu faktörler; din adamlarının hataları, dindar insanlardan dolayı mağduriyet yaşanması, olumsuz tanrı algısı, tanrının insanı cezalandıracak olması, kötülük problemi ve tanrı tarafından terkedilmiş olma hissiyatı

8 Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi*.

9 İlhan Topuz, "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -Gazali'nin Anlayışına Göre-", *Marife* 11/3 (2011).

10 Ali Ayten - Evrim Anık, "LGBT Bireylerde Dinî İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevî Başa Çıkma Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 7-31.

11 Ralph W. Hood vd., *The Psychology of Religion* (New York: Guilford Press, ts.); Bruce E. Hunsberger - Bob Altemeyer, *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers* (Amherst: Prometheus Books, 2006); Ariela Keysar, "Who Are America's Atheists and Agnostics?", *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*, ed. Barry A Kosmin - Ariela Keysar (Hartford (CT): Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007), 33-39.

12 Philip Schwadel, "Period and Cohort Effects on Religious Nonaffiliation and Religious Disaffiliation: A Research Note", *Journal for the Scientific Study of Religion* 49/2 (2010), 311-319.

13 Penny Marler - Christopher Hadaway, "'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 289-300; Hood vd., *The Psychology of Religion*; Heinz Streib, "More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches", *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*, ed. Astrid Dinter - Kerstin Söderblom (Brill Publishers, 2008), 53-67.

şeklinde-dir.¹⁴ Pargament'e göre ağır hastalığa yakalanma, sevilen birisinin hayatını kaybetmesi, fiziksel-duygusal veya cinsel istismar sonucu travmaların yaşanması gibi durumlar dinden uzaklaşmayı hızlandırmaktadır. Birey eski inancından koparak ateizme- agnostisizme doğru kaymaktadır.¹⁵ Son olarak Karaca ve Hacikeleşoğlu tarafından Tanrı'ya yönelik tahayyül biçimlerini ölçmeye yönelik kültüre duyarlı bir ölçme aracı geliştirilmiştir.¹⁶ Allah tahayyülleri ölçeğinin birinci faktörü "İlgisiz Allah" (ilgisiz), ikinci faktörü "Korkutan Allah" (korku-ceza yönelimli), üçüncü faktörü "Seven ve korkutan Allah" (dengeli), dördüncü faktörü ise "seven Allah" (sevgi yönelimli) boyutlarından oluşmaktadır.

Bu makalenin konusu bireylerin inançsızlık eğilimidir. Amacı ise bireylerin inançsızlık eğilimini ölçebilen bir ölçeğin geliştirilmesidir. Araştırmanın problem cümlesi: Geçerli ve güvenilir bir ateizm ölçeği hangi özelliklere sahiptir? şeklindedir.

Yöntem

1. Çalışma Grubu

Ölçeğin geliştirilmesi amacıyla 15 yaş üzeri bireyler basit seçkisiz örneklem yöntemiyle çalışma grubuna dâhil edilmiştir. Ölçeğin her aşamasında farklı bir grupla çalışılmıştır. Ölçeğin ön uygulaması için 54, Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) için 462 ve Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) için 303 kişiye uygulama yapılmıştır. Örneklem grubuna ilişkin betimsel istatistikler Tablo 1'de yer almaktadır.

14 Sebastian Murken, *Ohne Gott leben: Religionspsychologische Aspekte des "Unglaubens"* (Marburg: Diagonal, 2008).

15 Kenneth Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy Understanding and Addressing The Sacred* (New York: Guilford, 2007).

16 Faruk Karaca - Hızır Hacikeleşoğlu, "Allah Tahayyülleri Ölçeği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 67-83.

Tablo 1. Örneklem grubuna ilişkin betimsel istatistikler

Değişkenler		Ön uygulama		AFA		DFA	
		f	%	f	%	f	%
Cinsiyet	Erkek	20	37	159	34	132	44
	Kadın	34	63	303	66	171	56
Yaş Aralığı	15-20	10	18	71	15	123	41
	21-30	22	41	252	55	117	39
	31-40	15	28	89	19	39	13
	41-50	6	11	39	8	19	5
	51-60	1	2	11	3	5	2
Toplam		54	100	462	100	303	100
En Küçük Yaş		15		15		15	
En büyük Yaş		60		65		60	
Standart Sapma		10,25		9		9	

Tanrı'yı monoteist, deist, agnostik, gnostik, panteist ve ateist desenlerinde algılayarak yaklaşan her birey, çalışmanın örneklemini içerisindedir. Ön uygulama aşamasında elde edilen verilerden hareketle monoteist desende yer alan kişilerin, uzman görüşlerine istinaden bu ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir. Dolayısıyla Açıklayıcı Faktör Analizi aşamasında monoteist desende olanlar yoktur. Katılımcıların her desenden olmasına dikkat edilmiştir. Bunun için evreni temsil edecek yeterlilikte örnekleme olması için farklı inanca sahip olan bireylere ulaşılmıştır. Böylece ulaşılabilen tüm inanç desenlerinin uygulamaya katılımı sağlanmıştır.

2. Ölçeğin Geliştirilme Süreci

Ölçeğin tasarlanma sürecine ilişkin olarak Creswell ve Plano Clark (2015) ile De Vellis'in (2014) önerileri dikkate alınarak süreç tasarlanmıştır.¹⁷ Bu kapsamda ölçülecek yapı ve özellikleri belirlenmiştir. Daha sonra ilgili alan yazın incelenerek, inanç ve inançsızlık üzerine yapılmış olan çalışmalar ve bu alanda yapılmış olan belli başlı ölçekler incelenmiştir. Ayrıca uzmanlardan inançların birbirinden ayrılan noktaları üzerine görüşler alınmıştır. Bu doğrultuda 54 maddeden oluşan madde havuzu oluşturulmuştur. Havuzda, bireylerin monoteist, deist, agnostik, gnostik, panteist ve ateist desenlerde

17 John W. Creswell - Plano V.L. Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*, ed. Selçuk Beşir Demir - Yüksel Dede (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015); Robert F. DeVellis, *Ölçek Geliştirme, Kuram ve Uygulamalar*, çev. Tarık Totan (Ankara: Nobel, 2017).

Tanrı'ya olan yaklaşımlarını bilişsel, duygusal ve davranışsal durumları içeren maddelerden oluşan tahmini alt boyutlar oluşturulmuştur. 10 madde monoteizm; 9 madde deizm; 9 madde agnostisizm, 8 madde gnostisizm, 9 madde panteizm ile 9 madde ateizme ilişkindir. Ayrıca ölçekte "Kesinlikle katılmıyorum (1)", "Katılmıyorum (2)", "Biraz Katılıyorum (3)", "Katılıyorum (4)" ve "Kesinlikle katılıyorum (5)" şeklinde beşli Likert tipi derecelendirme kullanılmıştır. Bireylerin Tanrı'ya olan inanç/inançsızlık boyutlarını hassas bir biçimde ölçmek için bu yöntem kullanılmıştır. Ölçülen özelliğe ilişkin verilen yanıtlar olumsuzdan olumluya 1 puan-5 puan aralığında değerlendirilmiştir. 54 maddelik deneme formu, ölçek geliştirme deneyimi olan veya alan uzmanı olan; Dinler Tarihi ve Din Felsefesi dalından ikişer uzman, rehberlik ve psikolojik danışmanlık anabilim dalından bir uzman, din psikolojisi dalından dört uzman olmak üzere yedi alan uzmanı ve iki dil uzmanından görüşler alınmıştır. Yazım ve anlaşılabilirlik açısından sorunlu görülen maddeler yeniden gözden geçirilmiştir.

İlk aşamada, 54 maddelik ölçek formu ile araştırmacılar tarafından, farklı cinsiyet ve yaş aralığında olan 55 kişiye ön uygulama yapılmıştır. 1 katılımcı cevaplama rastgele doldurduğu için iptal edilerek, 54 kişi kalmıştır. Kişilerden sözel olarak gelen düzeltmeler ve yorumlar dikkate alınarak, anlamakta güçlük yaşanan bazı maddeler yeniden düzenlenmiş ve yapılan güvenilirlik analizi sonucunda güvenilirliği düşük 12 madde çalışma dışı bırakılmış ve anlaşılabilirliği düşük bazı ifadeler düzenlenmiştir. Bu işlemlerden sonra 44 maddelik deneme formu ile AFA yapmak için verilerin toplanması sürecine geçilmiştir. AFA aşamasında 7 kişinin cevapları değerlendirmeye alınmayarak 462 katılımcının 52 maddeye verdikleri cevaplar dikkate alınmıştır. Bu aşamada binişik maddeler ve toplam varyansa etkisi olmayan 40 madde elenmiştir. Geriye kalan üç faktörlü ve 12 maddeli yapı, Doğrulayıcı Faktör analizinde 310 kişiye sunulmuştur. 7 kişinin cevapları dikkate alınmamıştır. Yapılan hesaplamalar ve modifikasyon sonucunda tek faktörlü 6 maddelik bir ölçek ortaya çıkmıştır.

3. Verilerin Toplanması

Google online form ile örnekleme ulaştırılmıştır. 2020 yılı Kasım ayı içinde, Covid-19 pandemi süreci yasakları dikkate alınarak sadece uzaktan olacak şekilde form doldurulması esas alınmıştır. Ölçek formu, Türkiye'nin her ilinden farklı inanç desenlerine sahip bireylere, çalışmaya gönüllü olarak katılan 834 kişiye uygulanmıştır. Formların 15 tanesi uygun şekilde doldurulmadığından ayıklanmış ve 819 adet ölçek formuna ilişkin demografik veriler ile ölçek maddelerine verilen puanlar istatistik programıyla veri setine dönüştürülmüştür. Araştırmanın verileri 25-29 Kasım 2020 tarihinde toplanmıştır.

4. Verilerin Analizi

Analizlere geçmeden önce verilerin çok değişkenli istatistiğin temel sayıltıları olan normallik, doğrusallık ve örneklem varyanslarının homojenliği (homoscedasticity) test edilmiş ve ayrıca verilerin aşırı skora sahip olup olmadıkları incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda verilerde aşırı skora sahip denek olmadığı ve ayrıca verilerin sözü edilen sayıltıları karşıladığı görülmüştür. Araştırmada 462 kişiden alınan yanıtlar kullanılarak ölçeğe ilişkin geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır. Faktör analizi yapabilmek için gereken örneklem büyüklüğü incelenmiştir. Araştırmada örneklem büyüklüğü açısından yeterli sayıya ulaşılmıştır. “Farklı inançlara sahip bireylerin, Tanrı’ya olan yaklaşımlarının” boyutları ve boyutlarda yer alan maddeler AFA ile belirlenmiş, elde edilen yapının geçerliliğini sınamak için de DFA yapılmıştır. Ayrıca, ölçeğin tamamı ve alt boyutları için Cronbach Alfa ve iki yarı güvenilirlik katsayıları belirlenmiştir.

Bulgular

1. Geçerliliğe İlişkin Bulgular

Bir ölçme aracının geçerliliği çeşitli yöntemlerle incelenir.

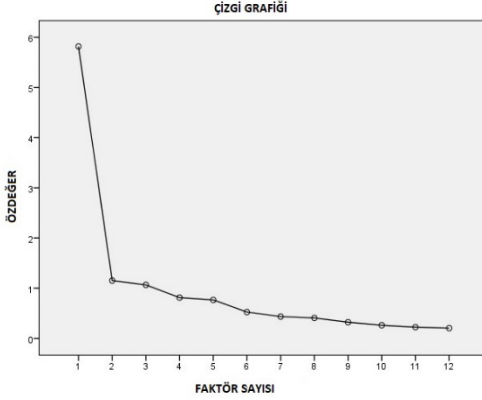
1.1. Açımlayıcı Faktör Analizi

Maddelerin güvenilirlik analizleri yapılmış ve tüm maddelerin uygun değerlere sahip olduğu görülmüştür. Toplanan verilere ilişkin olarak, yapı geçerliliğini sağlamak için AFA yapılmıştır. AFA’da ölçekte yer alacak maddeleri belirlenmede madde öz değerlerinin 1, maddelerin yük değerinin en az .30, iki faktörde yer alan faktörler arasında en az .10 fark olması yani binişik madde olmaması dikkate alınmıştır.¹⁸

Örneklem büyüklüğünün AFA için uygun olup olmadığını belirlemek için ise Kaiser- Meyer-Olkin (KMO) testine bakılmıştır. KMO değeri .950 olarak elde edildiğinden AFA yapılabileceği kararlaştırılmıştır. KMO değeri hesaplandıktan sonra Bartlett’s Sphericity testi incelenmiş ($\chi^2=9763.437$, $p=.000$), edinen veriler anlamlı farklılık gösterdiğinden, değerlerin faktör analizi yapmak için uygun olduğu belirlenmiştir. AFA yapılmış ve ilk verilerle ölçeğin yedi faktörlü bir yapı gösterdiği görülmüştür. Ancak, iki faktörde bulunan maddelerin yükleri arasında .10’dan fazla fark olan yani binişik madde özelliği gösteren 30 madde ölçekten çıkarılmış ve yeniden AFA yapılmıştır.

18 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2007); İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 87.

Şekil 1. Çizgi Grafiği Faktör Yapısı



Şekil 1’de görüldüğü üzere, geçerlik çalışmalarına ilişkin olarak yapılan faktör analizleri, Scree Plot (Çizgi) Grafiği ölçeğin 12 madde ve üç faktörden oluşan bir yapıda olduğunu göstermiştir. 12 maddeyle yapılan AFA’da KMO değeri .898 bulunmuştur. Bartlett’s Sphericity testine bakılarak ($\chi^2=2930.419$, $p=.000$) elde edilen değerlerin

faktör analizi için uygun olduğu belirlenmiştir. Faktör analizi yöntemlerinden “Maximum Likelihood” in en iyi sonuç verdiği görülmüştür. Ayrıca çevirme yöntemi olarak “Equamax” kullanılmıştır. Yeni durumda üç faktörlü bir yapı oluşmuştur.

Maddelere ait faktör yükleri Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Rotated Factor Matrix^a

	Factor		
	1	2	3
m24	,805		
m18	,730		
m48	,672		
m6	,629		
m30	,538		
m42	,350		
m34		,820	
m10		,764	
m4		,618	
m12			,906
m36			,728
m2			,329

Tablo 2 incelendiğinde; 1. faktörün 24, 18, 48, 6, 30, ve 42. maddeler olmak üzere altı maddeden oluştuğu ve maddelerin faktör yüklerinin .35 ve .80 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçeğe ilişkin toplam varyansın %22,87'ini açıklayan birinci faktör "Ateizm" şeklinde adlandırılmıştır. Bu faktörün maddeleri;

m24- "Yaratıcının var olmadığını düşünüyorum",

m18- "Yaratıcının var olmadığını biliyorum",

m6- "Yaratıcının var olduğuna inanmıyorum",

m48- "Yaratıcı olmadığı için dinlerin de olmadığını düşünüyorum",

m30- "Yaratıcının varlığına inanmıyorum",

m42- "Yaratıcıya inanmamanın insanı özgürleştireceğini düşünüyorum", şeklindedir.

Ölçekte yer alan 2. faktörün 34, 10 ve 4. maddeler olmak üzere üç maddeden oluştuğu ve maddelerin faktör yüklerinin .61 ve .82 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçeğe ilişkin toplam varyansın %18,73'ünü açıklamaktadır. Ölçekte yer alan 3. faktörün 12, 36 ve 2. maddeler olmak üzere üç maddeden oluştuğu ve maddelerin faktör yüklerinin .32 ve .90 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçeğe ilişkin toplam varyansın %16,94'ünü açıklamaktadır.

12 maddeden oluşan ölçek bütün olarak incelendiğinde, üç faktörlü bir yapıda olduğu görülmektedir. Ölçekte yer alan 12 maddenin faktörlerdeki yük değerlerinin 0.32-0,90 arasında değiştiği görülmektedir. Ölçekte bulunan üç faktör toplam varyansın %58,55'ini açıklamaktadır. Elde edilen değerler ölçeğin, bireylerin Tanrı'ya olan inançlarını açıklamada yeterli olduğunu göstermektedir.

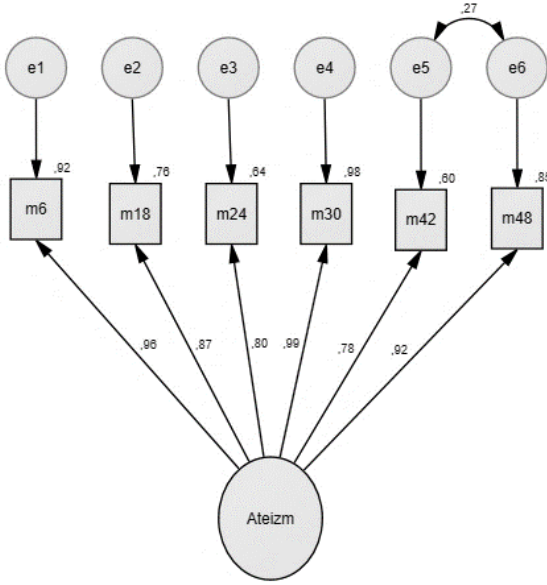
1.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi

AFA ile elde edilen yapı DFA ile test edilmiştir. Garson'un (2010) önerisi doğrultusunda¹⁹ faktör yükleri incelenerek, düşük değere sahip 2, 12, 36, 4, 10 ve 34. maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Böylece son durumda 6 maddeden oluşan tek faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Ayrıca DFA'da yapılan modifikasyon önerileri doğrultusunda m42 ile m48 maddeleri arasında modifikasyon yapılması uygun görülmüştür. Yapılan modifikasyonun χ^2 'ye (ki-kare) katkı sundukları görülmüştür. DFA sonucunda, uyum indeksi değerleri $\chi^2=10,749$ (sd=216, p=.00), $\chi^2/sd=1,34$, SRMR=.009, RMSEA=.034, GFI=.98, AGFI=.97, CFI=.99, NFI=0.99 olarak bulunmuştur. Uyum indekslerine ilişkin elde edilen önemli değerler ve uyum düzeyleri Tablo 3'de sunulmuştur. Uyum değerleri Byrne'nin (2011) belirttiği referans değerleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir.²⁰

19 George David Garson, "Factor Analysis' from Statnotes: Topics in Multivariate Analysis." (2009).

20 Barbara M Byrne, *Structural Equation Modeling With AMOS Basic Concepts, Applications, and Programming*, (New York: Routledge, ts.).

Şekil 2. Ateizm Ölçeği DFA Sonuçları (Faktör Yapısı)



Standart çözümlerin ardından madde-faktör ilişkisini gösteren path diyagramı incelenmiş ve elde edilen değerlerin madde-faktör uyumu açısından uygun olduğu belirlenmiştir. Maddele ilişkin faktör yapısını gösteren path diyagramı Şekil 2'de görülmektedir.

Tablo 3. DFA'ya İlişkin Uyum İndeksleri

İndeksler	Referans Değer		Ölçüm	Sonuç
	İyi Uyum	Kabul Edilir Uyum		
CMIN/DF	$0 < \chi^2/sd \leq 3$	$3 < \chi^2/sd \leq 5$	1,34	<i>İyi uyum</i>
TLI	$.95 < TLI \leq 1$	$.90 < TLI \leq .94$.99	<i>İyi uyum</i>
RMSEA	$0 \leq RMSEA \leq .05$	$.05 \leq RMSEA \leq .08$.034	<i>İyi uyum</i>
SRMR	$0 \leq SRMR \leq .05$	$0.05 \leq SRMR \leq .10$.009	<i>İyi uyum</i>
CFI	$.95 < CFI \leq 1$	$.90 < CFI \leq .94$.99	<i>İyi uyum</i>
Sd			216	

Ölçeğin maddelerinin birbirleri ve toplamıyla korelasyonunun belirlenmesi amacıyla yapılan Pearson Korelasyon analizi sonuçları Tablo 4'de yer almaktadır.

Tablo 4. Ölçek Maddeleri ve Toplam Puanına İlişkin Korelasyon Analizi Sonuçları

	Toplam	m24	m18	m48	m6	m30	m42
Toplam	1,00	,85**	,89**	,94**	,94**	,96**	,84**
m24		1,00	,73**	,73**	,75**	,79**	,63**
m18			1,00	,80**	,84**	,85**	,67**
m48				1,00	,88**	,91**	,78**
m6					1,00	,95**	,73**
m30						1,00	,77**
m42							1,00

Tablo 4'deki bulgular incelendiğinde; ölçeğin toplam puanı ile maddeleri arasında pozitif yönde yüksek düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Ölçeğin maddeleri arasındaki korelasyon düzeylerinin ise ($r=.63$) ile ($r=.96$) arasında değiştiği görülmektedir. Ölçeğin tek faktörü olduğu için faktörler arası korelasyon analizi yapılmamıştır.

Sonuç olarak "Ateizm" şeklinde adlandırılan faktörün m24 (,903), m18 (,801), m48 (,840), m6 (,730), m30 (,623), ve m42 (,466) olmak üzere altı maddeden oluştuğu ve maddelerin faktör yüklerinin son durumda ,46 ve ,90 arasında değiştiği görülmektedir. Toplam varyans ise 55,02'tir.

1.3. Eşzamanlı (Birlikte / Uyum) Geçerlilik

Geçerliliği sınanan ölçek ile birlikte geçerliliği daha önceden ortaya konmuş ve aynı alanda kullanılan başka bir ölçek uygulanır ve iki ölçek arasındaki bağıntıya bakılır. Elde edilen korelasyon katsayısı, ölçeğin eş zamanlı geçerliliğini gösterir.

Tablo 5: Disol Ölçeği ve Ateizm Ölçeğine Ait Korelasyon Sonuçları

	Ateizm Ölçeği
Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeği	
<i>Korelasyon</i>	0,857
<i>Anlamlılık (sig)</i>	0,001
<i>Katılımcı Sayısı</i>	62

$p<0,005$

Geçerliliği sınamak için alanda kullanılan 'Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeği' ve 'Ateizm Ölçeği' 62 kişiye uygulanmıştır. İki ölçekten elde edilen ortalama puanlar arasındaki korelasyona ait veriler Tablo 5'te verilmiştir. Disol ölçeğinden alınan düşük puan bireyin dindar olmadığını ve ateizm

ölçeğinden elde edilen düşük puan yaratıcıya inanmadığını ve kabul etmediğini ortaya koymaktadır. İki ölçek arasında pozitif yönde yüksek düzeyde ($r=,86$) bir ilişki olduğu görülmektedir.

2. Güvenirlğe İlişkin Bulgular

2.1. İç Tutarlılık (Cronbach Alfa) Kat Sayıları

Analizler sonucunda son şekli verilen ölçeğin 6 maddeye ilişkin güvenilirlik analizleri için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı hesaplanmış olup, ölçeğin bütünü için 0,95 olarak hesaplanmıştır. Elde edilen değerler, ölçeğin çok yüksek güvenirlğe sahip olduğunu göstermektedir.²¹

2.2. İki Yarı Güvenirlik Kat Sayısı

Ölçeğin 6 maddeden oluşan son şekline ilişkin iki yarı güvenirlik analizi sonucunda ölçeğin Spearman-Brown korelasyon değeri ($r=,96$) uygun değerde²² ve iki yarıya ilişkin Cronbach alfa güvenirlik katsayılarının uygun değerlerde olduğu söylenebilir. İki yarı güvenirlik katsayıları Tablo 6'de verilmiştir.

Tablo 6: İki Yarı Güvenirlik Analizi Sonuçları

İki Yarı	Cronbach Alfa
1. Kısım	,91
2. Kısım	,90

Tablo 6'da iki yarı güvenirlik analiz sonuçları ölçeğin güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmanın temel amacı dar anlamda teist olmamak veya bireysel bir tanrıya inanmayı reddetme şeklinde tanımlanan ateizme ait bir ölçek geliştirilmesidir. Geliştirilen ölçek bireylerin ateizme yakınlığı veya teizmden ne kadar uzaklaştığına dair yakınlığını ölçmektedir. Öncelikli olarak monoteizm, deizm, agnostisizm, gnostizim, panteizm ve ateizm boyutlarına sahip bir ölçek geliştirilmesi planlanmıştır. Pilot uygulamanın verilerinden hareketle monoteizme ait maddelerin başka bir ölçek çalışmasının konusu olacağı alan uzmanları tarafından tavsiye edilmiştir. Bu amaçla 10 madde başka bir çalışma

21 Kazım Özdamar, *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi: IBM SPSS, IBM SPSS AMOS ve MINITAB uygulamalı* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2017).

22 Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 24.

için temel oluşturmuştur. Ayrıca güvenilirliği düşüren 2 madde de çıkarılmıştır. Bu doğrultuda geriye kalan 42 maddelik maddelerden elde edilen verilere ilk olarak AFA yapılmış, 12 madde ve üç faktörden oluşan (ateizm- deizm- agnostisizm) bir yapı elde edilmiştir. AFA ile elde edilen yapıya, DFA yapılarak model uyumu incelenmiştir. DFA sonucunda, 6 madde daha çalışma dışı bırakılmış “ateizm” adında tek faktörlü, 6 maddeden oluşan bir yapı elde edilmiştir. Daha sonra güvenilirlik analizleri yapılmış ve ölçeğin bütününe ilişkin iç tutarlılık katsayısı .95 olarak hesaplanmıştır.

Madde havuzu oluşturulurken inançlı ve inançsız insanların Tanrı'yı tanımlamalarının farklılığı göz önünde bulundurularak, “yaratıcı” denilmesi uygun görülmüştür. Maddelerin içeriği felsefi anlamda ateizm düşüncesine uygun olması gerekmesiyle, ateizm ölçeğinin başka dillere uyarlama yapılarak öteki kültürlerde kullanılması uygundur. Tek faktörlü bir yapıda olması ateizmin tanrıya yönelik yaklaşımı ile ilgilidir. Ölçeğin başından sonuna kadar ki psikometrik süreci göz önüne alındığında hem monoteist hem ateist bir ölçeğin farklı boyutlarda yer alarak tek bir ölçek şeklinde geliştirilmeyeceği ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak araştırmacıların kendi çalışmalarında ateizm ölçeğiyle birlikte monoteizm ölçeğini de kullanmaları mümkündür.

Deizm, agnostisizm, panteizm ve gnostizm gibi yaklaşımların birbirinden net çizgilerle ayrılmasının ölçeklerde mümkün olmadığı varsayılsa da yapılacak çalışmalarda farklı boyutlarla ölçeklerin geliştirilmesine teşebbüs edilebilir. Nitekim çalışmamızın başında altı boyutlu bir inanç ölçeği hedeflenmiş olsa da maddelerin birlikte güvenilirliği sağlayamadığı görülmüştür. Bundan sonraki çalışmalarda Ateizm Ölçeği'nin, nicel ve nitel olarak farklı örneklemelerde denenmesinin ölçeğin geçerlik ve güvenilirliği konusunda daha sağlam ve genellenebilir sonuçlara ulaşılması konusunda yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Ayten, Ali - Anık, Evrim. “LGBT Bireylerde Dinî İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevî Başa Çıkma Süreci”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 7-31.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 2007.
- Byrne, Barbara M. *Structural Equation Modeling With AMOS Basic Concepts, Applications, and Programming*. New York: Routledge, Third Edition, ts.
- Cragun, Ryan vd. “The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists”. *Science, Religion and Culture* 2/3 (2015), 36-53.
- Creswell, John W. - Clark, Plano V.L. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. ed. Selçuk Beşir Demir - Yüksel Dede. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım., 2015.
- DeVellis, Robert F. *Ölçek Geliştirme, Kuram ve Uygulamalar*. çev. Tarık Totan. Ankara: Nobel, 3. basım, 2017.

- Garson, George David. "Factor Analysis' from Statnotes: Topics in Multivariate Analysis." 2009. Erişim 17 Şubat 2021. <https://faculty.chass.ncsu.edu/garson/PA765/statnote.htm>
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion*. New York: Guilford Press, Fifth Edition, ts.
- Hunsberger, Bruce E. - Altemeyer, Bob. *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. Amherst: Prometheus Books, 2006.
- İlhan Topuz. "Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması -Gazali'nin Anlayışına Göre-". *Marife* 11/3 (2011). <https://www.marife.org/marife/article/view/610>
- Karaca, Faruk - Hacikeleşoğlu, Hızır. "Allah Tahayyülleri Ölçeği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 67-83.
- Keysar, Ariela. "Who Are America's Atheists and Agnostics?" *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. ed. Barry A Kosmin - Ariela Keysar. 33-39. Hartford (CT): Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Rize: Otto Yayınları, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Marler, Penny - Hadaway, Christopher. "'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 289-300.
- Murken, Sebastian. *Ohne Gott leben: Religionspsychologische Aspekte des "Un glaubens"*. Marburg: Diagonal, 2008.
- Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi: IBM SPSS, IBM SPSS AMOS ve MINITAB uygulamalı*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2017.
- Pargament, Kenneth. *Spiritually integrated psychotherapy. Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford, 2007.
- Schwadel, Philip. "Period and Cohort Effects on Religious Nonaffiliation and Religious Disaffiliation: A Research Note". *Journal for the Scientific Study of Religion* 49/2 (2010), 311-319.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Sevinç, Kenan vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.
- Sevinç, Kenan. *İnançsızlık Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Silver, Christopher vd. "The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative". *Mental Health Religion & Culture* 17/10 (2014), 990-1001.
- Streib, Heinz. "More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches". *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches*. ed. Astrid Dinter - Kerstin Söderblom. 53-67. Brill Publishers, 2008.

Individuals' Tendency to Disbelief: The Atheism Scale

(Extended Abstract)

Introduction

Faith means devotion to thought, faith in God, and religion, trust in someone, and a doctrine to be believed. Faith is a mental activity and relationship between concepts; it is the deep affirmation of the soul that expresses subjectively certainty. Belief has a general and social quality, and at the same time includes all degrees of possibility such as belief, doubt, conviction. The disbelief discussed in this research is not feeling of belonging to any religion, not believing in a supernatural (metaphysical) power or creator, not being spiritual in the sense of both irreligious and vertical transcendence. There is growing interest in studies investigating atheists and agnostics in the field.

Method

In order to develop the scale, individuals over the age of 15 were included in the study group using a simple random sampling method. Each stage of the scale was worked with a different group. The pre-application of the scale was applied to 54 people, 462 for Exploratory Factor Analysis (EFA) and 303 for Confirmatory Factor Analysis (CFA). Descriptive statistics for the sample group are included in Table 1. This scale has been developed to measure the attitudes of unbelievers towards God. All kinds of people are included in the sample, whether they believe it or not. Each individual who perceives God in monotheist, deist, agnostic, gnostic, pantheist, and atheist patterns is included in the sample of the study. Based on the data obtained in the pre-application phase, and expert opinions it was decided to exclude the people in the monotheist pattern from this scale. Therefore, there are no monotheist designs in the Explanatory Factor Analysis phase. Attention was paid to the participants to come from every pattern. For this, individuals with different designs were reached in order to have sufficient sampling to represent the universe. Thus, the participation of all the belief patterns that could be reached in the practice was provided.

An item pool consisting of 54 items was created. In the pool, estimated sub-dimensions consisting of items including cognitive, emotional, and behavioral states of individuals' approaches to God in monotheist, deist, agnostic, gnostic, pantheist, and atheist patterns were created. 10 items are about monotheism; 9 items deism; 9 items agnosticism, 8 items Gnosticism, 9 items pantheism, and 9 items atheism. In addition, a five-point Likert-type rating such as "Strongly disagree (1)", "Disagree (2)", "Somewhat Agree (3)", "Agree (4)", and "Strongly Agree (5)" was used in the scale. In the first stage, a pre-appli-

cation was made to 55 people from different sex and age ranges by the researchers with the 54-item scale form. 1 participant was canceled because of randomly filling in the answer, and 54 people are examined. Considering the verbal corrections and comments from individuals, some items that were difficult to understand were rearranged and as a result of the reliability analysis, 12 items with low reliability were excluded from the study, and some expressions with low comprehensibility were arranged. After these procedures, the process of collecting data for EFA was started with the 44-item trial form.

Factor analysis regarding validity studies showed that the Scree Plot Graph scale consists of 12 items and three factors. In EFA with 12 items, KMO value was found to be .898. By looking at Bartlett's Sphericity test ($2=2930.419$, $p=.000$), it was determined that the values obtained were suitable for factor analysis. It was seen that "Maximum Likelihood", one of the factor analysis methods, gave the best results. In addition, "Equamax" has been used as a conversion method. In the new case, a three-factor structure has been formed.

The structure obtained with AFA was tested by DFA. In line with the suggestion of Garson (2010), the factor loadings were examined and items 2, 12, 36, 4, 10 and 34 with low values were removed from the scale. Thus, in the last case, a single factor structure consisting of 6 items emerged. In addition, in line with the modification suggestions made in DFA, it was deemed appropriate to make modifications between m42 and m48 items. It has been observed that the modification made contributes to χ^2 (chi-square). As a result of CFA, fit index values are $2=10.749$ ($sd=216$, $p=.00$), $\chi^2/df=1.34$, SRMR=.009, RMSEA=.034, GFI=.98, AGFI=.97, CFI=.99, NFI=0.99.

A relationship has been identified as follows: it is positively high between the total score of the scale and item 24 ($r=.85$), it is positively high between the total score of the scale and item 18 ($r=.89$), it is positively high between the total score of the scale and item 48 ($r=.94$), it is positively high between the total score of the scale and item 6, it is high in the direction ($r=.94$), it is positively high between the total score of the scale and item 30 ($r=.96$) and it is positively high between the total score of the scale and item 42 ($r=.84$). It is seen that the correlation levels between the items of the scale vary between ($r=.63$) and ($r=.96$). Since it is the only factor of the scale, correlation analysis between factors was not performed.

Discussion-Conclusion

In the study, it was aimed to develop a valid and reliable scale for determining individuals' belief in God. In this direction, EFA was first applied to the data obtained from the remaining 42-item items, and a structure consisting of 12 items and three factors (atheism-deism-agnosticism) was obtained. Model fit was examined by DFA to the structure obtained with EFA. As a result of CFA, 6 more items were excluded from the study, and a structure called "atheism"

with a single factor and consisting of 6 items was obtained. Then, reliability analyzes were made and the internal consistency coefficient for the whole scale was calculated as .95.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları

New Age Beliefs from Seeking to Awakening, from Healing to Aesthetics

Gamze Gürbüz

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Akdeniz University Institute of Social Sciences, Department of Sociology

gamzegurbuz970@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9906-6250>

Hasan Hüseyin Aygül

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü – Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University Faculty of Literature, Department of Sociology

hasanhuseyinaygul@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0701-5067>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/04/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Gürbüz, Gamze - Aygül, Hasan Hüseyin. "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 19-51. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872353> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları*

Öz

Bu çalışmada Yeni Çağ inançlarına yönelen ve katılan kişilerin yaşam öykülerine odaklanılarak hareketlere katılan bireylerin kişisel özelliklerinin, yaşadıkları deneyim ve tecrübelerin neler olduğunun, gündelik yaşam pratiklerindeki değişimin, manevi tatmin düzeylerinin, beden algılarının, sosyal etkileşimlerdeki farklılaşmaların, dini duygu ve düşüncelerindeki değişimlerin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda yoga, meditasyon, reiki, biyoenerji, hipnoz ve Access bars uygulamalarına katılan 24 kişi ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bunun için önceden belirlenen kategoriler altında temalar ve kodlama birimleri oluşturulmuş, görüşmeler öyküleştirilerek birer anlatıya dönüştürülmüş ve yorumlanmıştır. Birey ve grupların Yeni Çağ inançlarına yönelmelerine ve bu hareketlere katılmalarına neden olan faktörler; sosyokültürel etkileşimler, gündelik rutinler, psiko-sosyal sebepler, giderek yaygınlaşan alternatif inanç sistemleri olarak belirlenmiştir. Kişinin sahip olduğu kimlik, kültür, inanç, yaşam tarzı ve pratikler de söz konusu inanç biçimlerinin deneyimlenme süreçlerinin ve etkilenme boyutlarının farklılaşmasına sebebiyet verebilmektedir. Bununla birlikte Yeni Çağ inanışları ve din arasında farklı yönlerden ilişkiler kurulduğu, bireylerin dini inanç ve anlam dünyalarını şekillendirmede Yeni Çağ inanışlarından yararlandıkları ve ayrıca ibadet ve pratiklerde farklılaşmalar olduğu da saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dindarlık, İnanç, Yeni Dini Hareketler, Yeni Çağ İnanışları.

New Age Beliefs from Seeking to Awakening, from Healing to Aesthetics

Abstract

This study aims to identify the factors that underlie individuals' participation in the New Age movements. In accordance with this purpose, it is aimed to discover personal characteristics, experiences, changes in their daily life practices, spiritual satisfaction levels, body perceptions, differences in social interactions, and changes in religious feelings and thoughts of the individuals participating in these movements. In this context, in-depth interviews were conducted with 24 people who participates in yoga, meditation, reiki, bioenergy, hypnosis, and Access bars activities. The data obtained were analysed by the content analysis. Themes and coding units were created under the pre-determined categories and then the interviews were turned into narratives and interpreted. As a result, there are many reasons for people to participate in the New Age beliefs. Sociocultural interaction, metaphysical experiences, daily routines, psycho-social reasons, spatial and visual interactions, increasing and widespread of alternative belief systems can be expressed as the main reasons affecting this process. Lifestyles, cultures, beliefs, patterns of consumption vary from person to person. This diversity may affect individuals' experiences of practice and dimensions of utilization. It is found that after the participation of these activities, individuals' social life, emotions and thoughts change both positively and negatively. In addition, it has been revealed that people establish relationships in different ways between the New Age beliefs and religion, individuals benefit from the New Age beliefs in shaping their religious beliefs and the semantic world, and differentiations occur in worship and practices.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Religion, Religious, Belief, New Religious Movements, New Age Beliefs.

* Bu çalışma, Antalya Akdeniz Üniversitesi'nde Gamze Gürbüz tarafından Doç. Dr. Hasan Hüseyin Aygül danışmanlığında Haziran 2020'de tamamlanan *Yeni Çağ İnanışları: Faaliyet Alanları, Etkileri ve Görünümlerinin Sosyolojik Analizi (Antalya Örneği)* başlıklı yüksek lisans tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

Giriş

Birey, varoluşundan itibaren kendisi dışındaki dünyayı anlama, soyut olay ve olgulara anlam yükleme ve aşkın olan ile ilişki kurabilme gibi hususlar noktasında toplumsal bir olgu, kurum ve süreç olan dine başvuru yapabilmekte, din vasıtasıyla eylemlerini anlamlı kılabilmekte, dünyevi olanı meşrulaştırabilmektedir. Bu nedenle toplumbilimciler dini, dini inançları, dini değerleri ve dini pratikleri toplumsal grupları ve bireyleri bir arada tutan, toplumu kuşatan ve onaylayan sosyal bir olgu olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla din, insan kültürünün var olduğu her dönem ve yerde kendini göstermekte, toplumsal yaşamda yer alan değişim ve dönüşüm örüntülerini etkilemekte ve bunlardan etkilenmektedir. Bugünün toplumları açısından da dinin ne anlama geldiği, birey ve grupların düşünce ve pratiklerine ne ölçüde etki etmekte olduğu ve dünyayı açıklamada ve anlamlandırmada ne kadar kapsayıcı olduğu gibi hususlar noktasında çeşitli tartışmalar yapılmakta, “post-seküler bir toplumda din” paranteze alınarak incelenmektedir.

Din olgusunun toplumsal düzlemdeki tezahürünü tek bir noktadan açıklayabilmek mümkün değildir. Bunun nedeni değişme örüntülerinin giderek ivme kazanması ve böylelikle, dini inanç ve pratiklerin de bu durumdan hiç olmadığı kadar etkilenmesidir. Geleneksel toplumsal yapının çözülmesi, dini otoritenin daralması, birincil dayanışma biçimlerinin ve kolektivitelerin (aile, komşuluk, cemaat, lonca vs.) zayıflaması, ortak inanç, değer, ilke ve normların bağlayıcı etkisinin azalması gibi nedenlerin yanı sıra küreselleşme, uluslararası göç hareketliliği, çoğulculuk, iletişim ve ulaşım teknolojileri, bilimsel gelişmeler, internet ve dijitalleşme gibi birçok gelişme de dini inanç ve pratiklerin bu süreçte mesafe tanımaksızın dolaşıma girmesini, yayılmasını ve giderek farklılaşmasını mümkün kılmaktadır. Böylelikle birey ve gruplar farklı kültürlerle ait dini ve/veya dinimsi inanış biçimlerini ve pratiklerini tanıma, keşfetme ve öğrenebilme fırsatını yakalayabilmekte, eklektik ve/veya senkretik inanç dünyası oluşturabilmekte hatta din değiştirme ediminde bulunabilmektedir.

Dinin toplumsal düzlemdeki görünümü hususundaki görüşler farklılık göstermektedir. Bu noktada klasik sekülerleşme teorisi, dinin doğası ve varlığında meydana gelen değişimler ve bu değişimlerle ilgili açıklamalar olmak üzere iki noktayı ele almaktadır.¹ Modernleşme evrensel bir süreç ve sekülerleşme de modernleşmenin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Sekülerleşme teorisinin ilk savunucuları bu süreci “dinin düşüşü, bu dünyaya uygunluk, toplumun dinden ayrılması, dini inanç ve kurumların aktarılması, doğaüstünün yerini rasyonel dünyanın alması, kutsal bir toplumdan seküler

1 Steve Bruce, “Secularization and the Impotence of Individualized Religion”, *After Secularization, The Hedgehog Review* 8/1-2 (2006), 35.

bir topluma geçiş”²; “kilise mülkiyetinin kamulaştırılması, kilisenin siyasal güçten feragat etmesi, ruhban sınıfından arındırma, kilisenin sağlamış olduğu sosyal hizmetlere ihtiyacın kalmaması, kültürel yapının kutsallıktan arındırılması, geleneksel ideolojilerden arındırma, mitolojik kaynaklardan uzaklaşma”³; “dinin gelişmiş toplumlarda toplumsal sistemin işleyişindeki etkisini kaybetmesi ve kesin olarak toplumsal sistemdeki merkezi bir sorun/kayıt önemsiz hale gelmesi”⁴; “kamusal alandaki kurumsal otoritesinin daralması ve sadece kendi takipçileri üzerinde otorite sağlayabileceği özel bir alana/dünyaya çekilmesi, politik ve toplumsal alandaki herhangi bir bölüm üzerindeki etkisini kaybetmesi”⁵; “dini otoritenin etki alanının zayıflaması, doğüstü referansların toplumsal yaşam üzerindeki meşrulaştırma işlevinin etkisinin azalması”⁶; “kurumsal düzeyde mezhepsel değişiklikler, yeni dini grupların ortaya çıkışı; toplumsal düzeyde, kapsayıcı aşkın dini sistemin diğer alt sistemlere indirgenmesi, dini otoritenin kapsamının daralması; bireysel düzeyde dini katılımın azalması”⁷; “dinin toplumsal öneminin azalması”⁸; “inanç ve pratiklerde azalma”⁹; “Hiristiyanlıktan uzaklaşma”¹⁰; “yaşam alanlarının denetim ve yönlendirilmesinde kutsal ve doğüstü olana önem verilmeden beşeri sistemlere başvurulması”¹¹; “kiliseye olan güvenin azalması ve akla yatkınlığın artması ile birlikte inanç sistemlerinde geniş ölçüde düşüş”¹² olarak tanımlanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde toplumların dinamik yapısı, dini inanç ve pratiklerde meydana gelen çeşitlilik ve hareketlilik, dinin top-

-
- 2 Larry E. Shiner, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207-220.
 - 3 Richard K. Fenn, “Max Weber on the Secular: A Typology”, *Review of Religious Research* 10/3 (1969), 160.
 - 4 Bryan Wilson, “The Return of the Sacred”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 18/3 (1979), 277.
 - 5 Daniel Bell, “The Return of The Sacred: The Argument About The Future of Religion”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 31/6 (1978), 31.
 - 6 Mark Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces* 72/3 (1994), 749-756.
 - 7 Karel Dobbelaere, “Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate”, *Sociological Analysis* 48/2 (1987), 117.
 - 8 David Yamane, “Secularization on Trail: In Defense of a Neosecularization Paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/1 (1997), 110.
 - 9 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 645.
 - 10 Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 195.
 - 11 John A. Coleman, “Seküler: Sosyolojik Bir Bakış”, çev. Ömer Faruk Darende, *Sekülerleşme Klasiği ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman - İhsan Çapçoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 48.
 - 12 Steve Bruce, “Secularization, Church and Popular Religion”, *The Journal of Ecclesiastical History* 62/3 (2011), 544.

lum ve birey hayatındaki etki boyutunun bitmesi değil farklı form ve boyutlarda kendini göstermeye devam etmesi üzerine teori araştırmacılar tarafından yeniden değerlendirilip yorumlanmıştır.

Sekülerleşme tartışmalarına karşıt düşünceler, araştırmacılar tarafından, “dinin azalacağı düşüncesinin önerme olduğu ve mevcut verilerin teoriyi desteklemediği, gözlenebilirlikten yoksun olduğu, yeni dini hareketlerin coşkulu bir şekilde her yerde görüldüğü”¹³; “dinsel coşkuda olağanüstü ayaklanmalar meydana geldiği ve yenilenmiş inanç sistemlerinin oluştuğu”¹⁴; “insan ilişkilerinde dini bir dönemden seküler bir döneme kayma lehine bir kanıt olmadığı”¹⁵; “sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının yanlış olduğu”¹⁶; “sekülerleşme tezi yerine çoğulculuk teorisinin tartışılması gerektiği”¹⁷; “hem toplumsal hem de bireysel hayatta dinin yeniden dirildiği”¹⁸; “dinde meydana gelen çoğulcu yapılanma ile birlikte yeniden canlanma olduğu”¹⁹; “dinsel davranışların nesiller arası bir gelenek olmaktan çıkarak giderek bireysel bir karar alma meselesi haline geldiği yani dinin bir tercih meselesi haline dönüştüğü”²⁰ gibi birçok görüş bu kapsamda örnek olarak gösterilebilir. Görüldüğü üzere bir yüzyıl öncesinde hararetle bir şekilde tartışılan ve savunulan “dinin yok olacağına”, “dini otoritenin daralacağına”, “dinin özel alana çekileceğine” veya “dini katılım düzeyinin azalacağına” dair sekülerleşme tezleri son yıllarda yerini “dinin geri dönüşüne”, “dini canlanmaya” ve “yeniden kutsallaştırmaya” dair iddialara bırakmaktadır.

Modern dünyada/toplumda “el etek çekmesi beklenen dinin”, yukarıda ifade edilen toplumsal değişme örüntüleri neticesinde farklı ve çoğulcu bir yapıya bürünerek varlığını devam ettirmekte olduğu gözlenmektedir. Touraine’e göre²¹ “Modernliğe girmekle, din parçalanır ama bileşenleri yok olmaz.” Çünkü din, bireylerin manevi olarak anlam dünyalarını şekillendirmelerinde

13 Jeffrey K. Hadden, “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces* 65/3 (1987), 598; Rodney Stark – Laurence R. Iannaccone, “A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), 231.

14 Bell, “The Return of The Sacred: The Argument About The Future of Religion”, 31.

15 David Martin’in konu hakkındaki detaylı görüşleri için bk. Rodney Stark, “Secularization R.I.P.”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 254.

16 Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce Dergisi* 4/14 (1999), 84.

17 Peter L. Berger, “Further Thoughts On Religion And Modernity”, *Society* 4 (2012), 313-315.

18 Grace Davie, “Yeniden Kutsallaşma”, çev. M. Ali Kirman, *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman – İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 254.

19 Steve Bruce, “Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme”, çev. M. Ali Kirman, *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman – İhsan Çapçioğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 237.

20 N. J. Demerath, “Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate Over Secularization”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/1 (1995), 106.

21 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 339.

ve varoluşlarına yönelik cevap arayışlarında bir kılavuz, modern dünyanın yabancılaşma ve yalnızlaşma gibi sorunlarına karşı bir kalkan ve modernitenin anlam kaybı sorunsalına karşı bir alternatiftir. Üstelik bazı coğrafyalarda/toplumalarda çeşitli nedenlerden dolayı (savaş, kıtlık, kuraklık, yoksulluk, terör, etnik baskı vb.) birey ve grupların kendi dini inanç ve kültürünü yaşatma ve koruma çabası içinde oldukları gözlenmektedir. Bütün bu göstergeler bir arada değerlendirildiğinde geleneksel toplumlarda olduğu gibi dinin kapsayıcı/kuşatıcı söylemlerini, işlevlerini ve görünümünü önemli ölçüde kaybettiği, aktüel zamanda din ve inanç dünyalarının çok parçalı bir görünüme sahip olduğu, beşeri hareketliliğin yanı sıra ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte dini etkileşimlerin ve karşılaşmaların hiç olmadığı kadar artmakta olduğu, birey ve grupların hem çevrimiçi hem çevrimdışı uzamlarda farklı dini inanışları tanıma, keşfetme ve benimseme imkânına sahip oldukları ifade edilebilir. Buradan hareketle post-seküler bir toplumda dinin “kişisel bir tercih meselesi”, “ekonomik bir değer”, “pazarlanabilir bir meta” ya da “tüketilebilir bir nesne”²² konumuna indirgendiği de iddia edilebilir. Çeşitli dini inanç ve pratiklerin günün koşullarına göre güncellenmesi, birey ve grupların istek, ihtiyaç ve taleplerine göre uyarlanması hatta tüketicilerin beğenilerine sunulması gibi birtakım şeyler de söz konusu iddiaları desteklemektedir.

Birbirinden farklı değerlere, normlara, dünya görüşlerine ve pratiklere sahip olan yeni dini hareketler ile Yeni Çağ inanışları da bu kapsamda değerlendirilebilir. Söz konusu hareketlerin ve inanışların her geçen gün faaliyet alanlarını genişletmekte olduğu gözlenmektedir. Hem çevrimiçi hem de çevrimdışı mekânlarda faaliyet gösteriyor oluşları, müşteri odaklı işleyişleri ve müşterilerine/müritlerine/inananlarına yönelik çeşitli dini ürün ve hizmetler sunmalarından dolayı post-seküler bir toplumdaki görünürlükleri her geçen gün artmaktadır. Bu araştırma, Yeni Çağ inanışlarına odaklanmakta olup yoga, meditasyon, reiki, biyoenerji, hipnoz ve Access bars uygulamalarına katılan bireylerin yaşamış oldukları tecrübeleri; duygu, düşünce ve inanç dünyasında meydana gelen değişimleri konu edinmektedir. Bunun için de öncelikle araştırmanın konusunu oluşturan Yeni Çağ inanışları açıklanmış akabinde araştırmanın saha verileri yorumlanmıştır.

1. Post-Seküler Toplumda Yeni Çağ İnanışlarının Görünümü

Geleneksel/yerleşik dini kurumlar, zamanla, toplumsal işlevlerini yerine getirmekte yetersiz kalmakta ya da günün koşullarına uyum sağlayamamaktadır. Geleneksel dini inanç ve pratiklerin değişme örüntülerine karşı direnç

22 Hasan Hüseyin Aygül – Özgür Öztürk, "Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü", *Moment Dergisi* 3/1 (2016), 190-206.

göstermesi mümkün değildir. İster istemez her dini inanç grubu mevcudiyetini korumak ve sürdürülebilmek amacıyla günün koşullarına uyum sağlamak zorundadır. Bunun yanı sıra mevcut gelişmelere ve değişmelere karşı açık olan ve kendini sürekli güncelleyen dini inanç sistemleri ve söz konusu dini inanç biçimlerine sahip kişiler de bulunmaktadır. Bütün bunların ötesinde tüketim toplumunun ve kültürünün bir uzantısı/görüntüsü/parçası haline gelen, çağın ruhuna uyum sağlamayı başarabilen, kimi zaman alternatif bir inanç sistemi kimi zaman ise boş zaman etkinliği, sportif bir faaliyet ya da sağlık ve tedavi yöntemi olarak algılanan/benimsenen çeşitli dini ya da dinsel inanç ve pratikler söz konusudur. İlgili alan yazında bu dini ya da dinsel inanç ve pratikler, Yeni dini hareketler/gruplar ve Yeni ağ inanışları/New Age maneviyatı olarak adlandırılmaktadır.

Yeni dini hareketler ve bu hareketlerin bir uzantısı olan Yeni ağ inanışları/New Age maneviyatı, 1960'lı yıllarda, seküler ve maddi hayatın reddini içermekte olan karşı-kültür hareketleri olarak ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.²³ Yeni dini hareketler "...dini, ruhani, manevi veya felsefi sorulara cevaplar sunan farklı organizasyonlar topluluğu" olarak tanımlanmaktadır.²⁴ Yeni dini hareketlerin birleştirici ve bütünleştirici bir işleve sahip olduğunu vurgulayan, yaşamın anlamını arayan fakat aradıklarını geleneksel dini öğretiler içerisinde bulamayan birey ve grupların tercihleri/eğilimleri doğrultusunda farklı felsefi ve dini öğretilere yönelebildiklerini belirten böylelikle toplumsal ve psikolojik birçok ihtiyaçlarını karşılayabildiklerini iddia eden²⁵ ayrıca kişilerin anlam dünyalarına cevaplar üretilmesinde yardımcı olan alternatif bir tampon kurum olduğu yönünde açıklamalar yapan çeşitli görüşler bulunmaktadır. Yeni dini hareketlerin belirgin görüntüsünü Uzakdoğu ve Hint kökenli yeni inanç sistemleri oluşturmaktadır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Batı Avrupa ülkelerinde büyüme eğilimi gösterdikleri de bilinmektedir.²⁶ "Seküler" etiketiyle tanımlanan bu ülkeler adeta dinlerin "süpermarketi" haline gelmekte ve çoğulcu yapısı ile birçok farklı yeni dini gruplara/hareketlere ev sahipliği yapmaktadır.²⁷ Geleneksel/yerleşik/kurumsal bir dine karşı ve/veya onunla birlikte özdeşleşen yapısıyla sürdürülen bir rekabet koşulları altında yeni dini hareketler, dini pazar içerisinde kendilerine yer edinmeye çalışmaktadır. Burada dikkati çeken husus yeni dini hareketlerin hızlı bir şekilde yükselmesi gibi, bu yukarı yönlü ivmenin yerini aynı hızla düşüşe de bırakabilmesidir. Bu inanç toplulukları için mensupların/müritle- rin/inananların/müşterilerin gruba katılması kadar devamlılığı ve bağlılığı da

23 Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", 603.

24 Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction* (London: HMSO, 1989), 9.

25 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 818.

26 M. Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 36.

27 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 491.

önemlidir. Kutsala hemen ulaşma, ruhsal aydınlanma ve mistik güçlerle bütünleşme gibi vaatler sunmakta olan yeni dini hareketler, dini pazar ekonomisi içinde kendi varlığını devam ettirebilmek amacıyla sürekli olarak kendini yenileme ve vaatleri güçlendirme yoluna gitmek²⁸ diğer bir deyişle sunmuş oldukları ürün ve hizmetleri her geçen gün çeşitlendirmek zorundadır.

Yeni dini hareketleri tanımlama noktasında ilgili alan yazında farklı tiyolojiler/sınıflandırmalar geliştirilmektedir. Söz konusu sınıflandırmalar; hareketlerin içerdikleri öğretilere, ideolojik yapılarına, organizasyon biçimlerine göre farklılık gösterebilmektedir. Beckford, köken itibari ile Uzakdoğu'nun mistik ve felsefi yapısının materyalist Batı'dan daha anlamlı bir dünya görüşüne sahip olduğunu düşünen tanımlamalara vurgu yapmaktadır.²⁹ Robbins ve arkadaşları ise dualistik ve monistik yaklaşımlar sunmaktadır.³⁰ Dualistik hareketler, geleneksel dini unsurları yeniden teyit ederek onaylamaktadır. Ahlaki yönden sorunlu bulunan düşünce ve davranışları gelenekselleştirme eğilimindedir. Monistik hareketler ise göreceli ve öznel anlam sistemlerini benimsemektedir. Mevcut ahlaki belirsizliği metafizik birlik ile düzenleme, ruhsal bir uyanış, içkinlik, tanrısallık, evrensel bilinç kavramları, terapötik hareketler, reenkarasyon doktrinleri ile ilişkilendirilmektedir. Bir diğer tanımlama ise Wallis'e aittir. Ona göre yeni dini hareketler; dünyayı reddeden, mesafeli bir duruş sergileyen ve kabul eden olmak üzere üç kategoriye sahiptir. Dünyayı reddeden hareketler genellikle radikal bir duruş sergilemekte, geleneksel unsurlar içermektedir. Mesafeli duran hareketler ise belli durumlarda dünya ile uyumlu hareket etmekte, bazen ise ters düşebilmektedir. Dünyayı onaylayan hareketler ise dünya değerlerinden kaçmak yerine, deneyimlemeyi tercih etmektedir. Gerçekleştirilen ritüeller ile kaybedilen tanrısal özelliklerin geri getirilerek bireysel benliğin dönüştürülmesi amaçlanmaktadır. Meditasyon ve yoga, içerdikleri manevi öğretilerle bu hareketlere örnek olarak verilebilir.³¹

Bireyler için mistik tecrübeyi ön plana çıkarıcı, akıl dışı, ruhani ve felsefi söylemlere sahip bunun yanı sıra sağlığa ilişkin alternatif yöntemler sunan,

28 Stuart A. Wright, "Yeni Dini Hareketlere Üyeliğin Dinamikleri: Üyelik ve Ayrılış Koşulları", çev. Emine Battal, *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan – Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 178.

29 James A. Beckford, "New Religions An Overview", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: C.X, 1987), 391 akt. Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 104.

30 Thomas Robbins vd., "Theory and Research on Today's New Religions", *Sociological Analysis* 39/2 (1978), 101-102.

31 Roy Wallis, *The Elementary Forms of The New Religious Life* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1984), 34-107 akt. Paul Heelas, "New Religious Movements in Perspective", *Religion* 15/1 (1985), 84; Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 818; David G. Bromley, "Teaching New Religious Movements/Learning From New Religious Movements", *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley (New York: Oxford University Press, 2007), 13.

beden ve zihin bütünlüğünü temel alan Yeni Çağ inançları/New Age maneviyatı son dönemlerde toplumsal hayatta görünlük kazanan bir akım haline gelmiş durumdadır.³² Bilinmeyen enerjiler, ruhlar, metafizik olaylar, mitler, astroloji, astral seyahat, büyü, reenkarnasyon ve karma inanışlar “paranormal inançlar” kategorisine girmekte ve Yeni Çağ hareketlerinin başlıca inançlarını oluşturmaktadır. Normalin ötesinde bir düşünce ve görüşe sahip olan bu inanışlar, çok yönlü bir özellik taşımakta, farklı dinsel öğeleri bünyesinde barındırmaktadır.³³ İnsanın bilgeliğine ve iç görüşüne vurgu yapan, farklı uygulamalar ve perspektifler ile kategorize edilen, ruhani gelişme, iyileşme ve şifalanma gibi alternatif terapileri kapsayan şemsiye bir terim olarak da düşünülebilir.³⁴

Yeni Çağ inanışları/New Age maneviyatı, esnek bir modelde kurgulanmıştır. Birbirinden çok farklı özelliklere sahip olan düşünce sistemlerini birbirine eklemleyebilmektedir. Bu nedenle merkezietçi bir yapılanmaya sahip değildir.³⁵ Bu hareketler ve inançlar; kurslar, seminerler, internet ve medya gibi farklı yöntemler ile yaygınlık kazanmakta, gruplar, dernekler, spor salonlarında üye toplamakta böylelikle hem çevrim içi hem de çevrim dışı mekânlarda faaliyetlerini sürdürebilmektedirler. Bir dinin temsilcileri olarak kendilerini tanımlamamaları, daha çok manevi ve ruhani yünden arınma, aydınlanma ve mutluluğa ulaşma vaatleri sunmaları bu hareketlerin ve inançların belirgin özelliklerindedir. Özellikle modern hayatın koşuşturmacasında/telaşında/kargaşasında anlam arayışına giren birey ve grupların bu tarz hareketlere yönelebildikleri gözlenmektedir.³⁶ Bunun yanı sıra biyoenerji, hipnoz, akupunktur ve homeopati gibi uygulamalar şifacı yönleri ile sağlıklı yaşam, huzur ve bedensel memnuniyet gibi vaatler sunmaktadır. Dini inanç ile sağlığın kazanabileceğine dayanan bu inanç biçimi diğer bir deyişle dinsel tıp bugün alternatif tıp adı altında kişileri kendine çekebilmektedir.³⁷ Kısacası Yeni Çağ inanışları/New Age maneviyatı, ruhani ve içsel olana yaptığı vurgu ve yeni bir yaşam misyonu vaadi ile bireylerin

32 Mustafa Arslan, “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: “Yeni Çağ” İnanışları Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 15.

33 Mustafa Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2015), 63.

34 Wouter J. Hanegraaf, *New Age Religion and Western Culture* (Leiden: Brill, 1996), 42-49.

35 Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 58.

36 Abdullah Sevgi, *Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 163; Ali İhsan Yitik, “Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği”, *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan – Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 256.

37 Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 283; Serkan Derin, *Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı, Türkiye’deki Faaliyetleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 21.

ilgisini çekebilme, kutsal olan ile ilişki kurma noktasında bir mana arayışında olan birey için alternatifler sunabilmekte, tercih ve kabullerle sosyal hayatı şekillendirebilmekte, dini duygu ve düşüncelerde değişiklikler meydana getirebilmektedir. Bütün bu yönleri nedeniyle yeni dini hareketler ve Yeni Çağ inanışları/New Age maneviyatı, "post-seküler bir toplumda din" algısının ve yaşayışının anlaşılmasında ve yorumlanmasında sosyolojik ilgiye mazhar olmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmanın amacı, Yeni Çağ inanışlarına/uygulamalarına (yoga, meditasyon, reiki, biyoenerji, hipnoz ve Access bars) yönelen ve katılan bireylerin sosyo-demografik ve sosyoekonomik özelliklerini belirlemek ve buradan hareketle süreç içerisinde yaşadıkları deneyimleri, dini inanış biçimlerini, ait olma şekillerini ve dini pratiklerini sosyolojik bir perspektifle incelemektir. Bu kapsamda aşağıda yer alan sorulara yanıtlar üretilmeye çalışılmıştır:

- Bireylerin Yeni Çağ inanışlarına katılımlarını ve motivasyonlarını etkileyen unsurlar nelerdir?
- Yeni Çağ inanışlarına katılan bireylerin yaşam nitelikleri ve memnuniyet düzeyleri, sosyal etkileşimleri ve beden algılarındaki farklılıklar nelerdir?
- Yeni Çağ inanışlarına katılan bireylerin dini duygu ve düşüncelerindeki değişimler nelerdir?

Bu araştırmada, Yeni Çağ inanışlarına yönelme ve katılma ediminde bulunan bireylerin bu tercihte bulunma sebeplerinin belirlenmesi ayrıca yaşam seyrilerinde ve düşünce dünyalarında meydana gelen değişimlerin tespit edilmesi amaçlanmış olduğu için nitel yöntem esas alınmıştır. Nitel bir yaklaşımın gereği olarak çalışmada derinlemesine görüşme, gözlem ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Bu kapsamda öncelikle araştırmanın sahası belirlenmiştir. Bunun için de Antalya'da bulunan yoga, meditasyon, reiki merkezleri tespit edilmiştir. Bu merkezler arasından Chi Yaşam Merkezi, Antalya Yoga, ZK. Yoga Stüdyo, Anka Spritüel Danışmanlık Merkezi örneklem olarak seçilmiş, bu merkezlere gidilerek orada bulunan katılımcı ve eğitmenlerle yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ayrıca gözlem vasıtasıyla da çalışma desteklenmiştir. Hipnoz ve Access bars uygulamaları çoğunlukla bireysel seanslar doğrultusunda gerçekleştiği için doğrudan bu uygulamaların yapıldığı fiziksel bir mekân Antalya ilinde bulunamamıştır. Gidilen mekânlarda görüşülen kişilerden alınan referanslar aracılığıyla farklı uygulamalar yapan kişilere ulaşılabilmiş ve örneklem kartopu tekniğiyle gelişmiştir. Kartopu örnekleme, "Araştırmacının bir örnek olayla başladığı daha sonra o örnek olayla bağlantılı ilişkilerle ilgili bilgilere dayanarak başka örnek olaylar

belirlediği ve süreci tekrarladığı, rastlantısal olmayan bir örneklemdir."³⁸ Araştırma süreci boyunca 16 kadın, 8 erkek olmak üzere toplam 24 kişiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Derinlemesine görüşme tekniği ile elde edilen verilerin çözümlenmesinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Çıkarım yapma esasına dayanan içerik analizi, çok biçimli ve işlevsel bir inceleme sürecini ifade etmektedir.³⁹ Verilerin analiz sürecinde sosyal gerçekliğe ilişkin bütüncül bir yaklaşım sağlanabilmesi amacıyla belli kriterler ekseninde kategorik birimler oluşturulmuştur. Bu birimler konuya ilişkin ortak noktalar ve amaçlar doğrultusunda temalara ayrılmıştır. Belirlenen temaların altında konu bütünlüğünün sağlanabilmesi ve bir düzen çerçevesinde analiz sürecinin gerçekleştirilebilmesi için verilerden elde edilen kodlama birimleri oluşturulmuştur. Bu kodlama birimleri görsel olarak akılda kalıcılık sağlanabilmesi açısından tablolar şeklinde metin içerisinde sunulmuştur.

Çalışmada, görüşmelerin öyküleştirelerek anlamlı ve tutarlı bir görünüm elde edilebilmesi için birer anlatıya dönüştürülmesi de hedeflenmiştir. Yaşam anlatıları katılımcıların hikâyesini, hayat tecrübelerini, duygu ve düşüncelerini anlatması anlamına gelmektedir.⁴⁰ Böylece katılımcı kendisiyle ilgili içsel bir keşfe çıkma, yeni bakış açıları edinme olanağı bulabilmekte, araştırmacı ise geniş ve bütüncül bir yaklaşım ile olaylar arasında neden sonuç ilişkisi kurabilmektedir. Analiz sürecinde sıklıkla bireylerin yaşam anlatılarına yer verilmiştir.

Görüşülen kişilerin gizliliği ve anonimliği ilkesi dikkate alınarak deşifre işlemi sırasında katılımcılar G1, G2, G3... şeklinde kodlanmıştır. Anlam bütünlüğü ve akıcılığı sağlamak amacıyla bireylerin ifadeleri anlamı bozmayacak şekilde düzenlenmiş ve eksik yargılar tamamlanmıştır. Ayrıca araştırma süresinde yapılan gözlemlere ilişkin notlar, elde edilen verilerle birlikte değerlendirilmiştir.

3. Araştırmanın Bulguları

Çalışmanın bu kısmında öncelikle örneklem grubunun olgusal kimliklerini belirleyen sosyo-demografik özelliklere ve katılmış oldukları uygulamalara yer verilmiştir. Sonrasında ise belirlenen üç kategori altında oluşturulan temalar üzerinden analiz süreci gerçekleştirilmiş ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

38 W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası, 2014), 324.

39 Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 11.

40 Robert Atkinson, *The Life Story Interview*, (Thousand Oaks, CA: Sage, 1998), 25-26 akt. Sefa Bulut, "Yaşam Öyküsü Araştırması", *International Journal of Human Sciences* 11/1 (2014), 884.

3.1. Örneklem Grubunun Sosyo-Demografik Özellikleri

Örneklem grubundaki bireylerin olgusal kimliklerini gösteren bilgiler (sosyo-demografik ve ekonomik özellikler) Tablo 1’de yer almaktadır:

Tablo 1. Katılımcıların Sosyo-demografik ve Sosyoekonomik Bilgileri

Katılımcı No	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Çocuk Sayısı	Doğum Yeri	İkamet Yeri	Eğitim Durumu	Meslek	Hane Geliri
G1	Kadın	45	Evli	İki	Kütahya	Konyaaltı	Lise	Ev Hanımı	5000 TL
G2	Kadın	40	Evli	Üç	Şanlıurfa	Konyaaltı	Lisans	Yaşam Koçu	5500 TL
G3	Kadın	24	Bekâr	Yok	Antalya	Muratpaşa	Y. Lisans	Golf Antre.	4000 TL
G4	Kadın	26	Bekâr	Yok	Elâzığ	Kepez	Y. Lisans	Öğrenci	4000 TL
G5	Kadın	23	Bekâr	Yok	Alanya	Muratpaşa	Lisans	Çalışmıyor	2020 TL
G6	Kadın	35	Evli	İki	Aksaray	Muratpaşa	Lise	Yönetici As.	7000 TL
G7	Kadın	26	Bekâr	Yok	Alanya	Muratpaşa	Lisans	PDR	9000 TL
G8	Kadın	23	Bekâr	Yok	Alanya	Muratpaşa	Lisans	Öğrenci	4000 TL
G9	Kadın	24	Bekâr	Yok	Antalya	Kepez	Lisans	Kabin Me.	6500 TL
G10	Kadın	23	Bekâr	Yok	Antalya	Kepez	Lisans	Hemşire	10000 TL
G11	Kadın	55	Evli	İki	İstanbul	Aksu	Lise	Ev Hanımı	7000 TL
G12	Erkek	24	Evli	Yok	Malatya	Konyaaltı	Lisans	Öğrenci	2000 TL
G13	Erkek	27	Bekâr	Yok	Mardin	Muratpaşa	Lise	Bes. Danış.	6000 TL
G14	Erkek	22	Bekâr	Yok	Sivas	Konyaaltı	Ön lisans	Spor Hocası	3000 TL
G15	Erkek	52	Evli	İki	İstanbul	Konyaaltı	İlkokul	Ev Hanımı	5000 TL
G16	Kadın	33	Bekâr	Yok	Gaziantep	Konyaaltı	Ortaokul	Çalışmıyor	3500 TL
G17	Kadın	38	Evli	İki	Afyon	Konyaaltı	Lisans	Hemşire	10000 TL
G18	Erkek	26	Bekâr	Yok	Ankara	Muratpaşa	Lisans	Özel Sektör	5000 TL
G19	Kadın	28	Bekâr	Yok	İzmir	Muratpaşa	Lisans	Öğretmen	7000 TL
G20	Erkek	30	Evli	Yok	Aydın	Muratpaşa	Ön lisans	Özel Sektör	6000 TL
G21	Erkek	33	Bekâr	Yok	İstanbul	Konyaaltı	Lisans	Eğitmen	5000 TL
G22	Erkek	37	Bekâr	Yok	Kumluca	Muratpaşa	Lisans	Yoga Eğit.	5000 TL
G23	Kadın	25	Bekâr	Yok	Manisa	Muratpaşa	Lisans	Çalışmıyor	4000 TL
G24	Kadın	24	Evli	Yok	Ankara	Konyaaltı	Lisans	Avukat	4500 TL

Örneklem grubundaki bireylerin evlilik, eğitim ve iş faktörü gibi çeşitli sebeplerle Antalya'ya göç ettikleri görülmektedir. Türkiye İstatistik Kurumu'nun (2019) verilerine göre Antalya, iç göç hareketliliği çerçevesinde Türkiye'nin en fazla göç alan beş kentinden biridir. Bunun yanı sıra uluslararası göç hareketliliğinin de önemli varış noktalarından biri olan Antalya, farklı

kimliklere, kültürlere ve dinlere ev sahipliği yapmaktadır. Bu çoğulcu yapının varlığı farklı inanç ve pratiklerin de toplumsal yaşamda hızlı bir şekilde doluşma girmesini mümkün kılabilmektedir.

Söz konusu inançlara/uygulamalara yönelen ve katılan kişilerin daha çok kadın bireyler olduğu söylenebilir. Araştırma sürecinde yoga stüdyolarında ve çevrim içi platformlarda kadın katılımcı sayısının daha fazla olduğu gözlenmiştir. Örneklem grubundaki kişilerin yaş ortalaması (39,9) dikkate alındığında inançlara/uygulamalara yönelen ve katılan kişilerin daha çok genç bireyler olduğu belirtilebilir. Katılımcıların eğitim düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir. Örneklem grubundaki bireylerin mesleki statüleri ve gelirleri (ortalama hane geliri 5417 TL) dikkate alındığında orta alt sınıfa mensup oldukları ifade edilebilir.

3.2. Örneklem Grubunun Katılmış Olduğu Uygulamalar

Görüşülenlerin yöneldikleri ve katıldıkları Yeni Çağ inanışları ve uygulamalar ilişkin bilgiler Tablo 2’de yer almaktadır:

Tablo 2. Örneklem Grubunun Katılmış Olduğu Yeni Çağ İnançları

G1-Kadın	Biyoenjerji/Meditasyon
G2-Kadın	Hipnoz/Biyoenjerji/Access Bars
G3-Kadın	Yoga (Antigravity)/Meditasyon
G4-Kadın	Yoga
G5-Kadın	Yoga
G6-Kadın	Biyoenjerji/Hipnoz
G7-Kadın	Access Bars/Reiki/Nefes Terapisi
G8-Kadın	Yoga/Meditasyon
G9-Kadın	Meditasyon
G10-Kadın	Meditasyon (Ruh eşi çağırma)
G11-Kadın	Reiki/Biyoenjerji
G12-Erkek	Yoga (Yin)
G13-Erkek	Meditasyon
G14-Erkek	Yoga/Reiki
G15-Erkek	Yoga
G16-Kadın	Yoga
G17-Kadın	Biyoenjerji
G18-Erkek	Yoga (Karma)
G19-Kadın	Meditasyon/Yoga

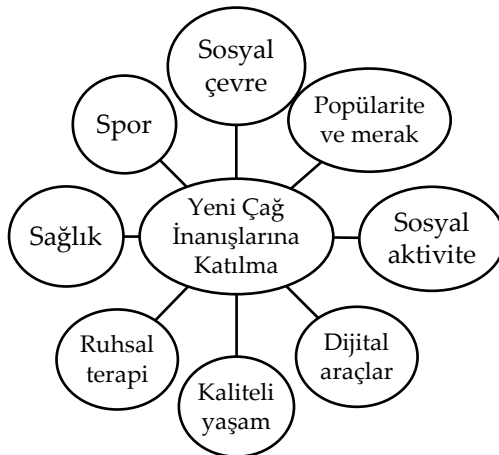
G20-Erkek	Meditasyon
G21-Erkek	Yoga (Sahaja, Hatha, Budokon)
G22-Erkek	Yoga
G23-Kadın	Yoga (Yüz yogası)
G24-Kadın	Reiki

Örneklem grubunun oluşturulmasında farklı inançlara ve uygulamalara yönelen bireylerin seçimine özen gösterilmiştir. Bu doğrultuda yoga, meditasyon, reiki, biyoenerji, hipnoz ve Access bars gibi inanç ve uygulamalara katılan 8 erkek, 16 kadın toplam 24 kişiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Kişilerin, istek, ihtiyaç ve talepleri doğrultusunda farklı alternatifler arasında seçim yaparak bir uygulamaya katılma ediminde buldukları gözlenmiştir. Katılımcıların 19'u çeşitli kurum ve şahıslardan eğitim alarak 5'i ise herhangi bir kurumdan eğitim almadan, internet ortamı üzerinden uygulamaları gerçekleştirmektedir. Kadın katılımcıların 3'ü (G2, G6, G7) ve erkek katılımcıların 3'ü (G14, G21, G22) aynı zamanda bu alanlarda eğitimlik de yapmaktadır.

3.3. Kişilerin Yeni Çağ İnanışlarına Yönelme/Katılma Süreçleri

Bireylerin Yeni Çağ inanışlarını deneyimleme sürecinde sosyal, kültürel, psikolojik ve çevresel etkiler önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla bu faaliyetleri tek bir değişken üzerinden okumak mümkün görünmemektedir. Katılımcıların verdikleri cevaplar doğrultusunda bu inanışlara yönelme süreçlerinde rol oynayan sekiz etken saptanmıştır.

Şekil 1. Yeni Çağ İnanışlarına Katılmayı Etkileyen Araç ve Faktörler



Bireyler, herhangi bir uygulamayı deneyimleme sürecinden önce, sahip oldukları sosyal çevrelerinin fikir ve eylemlerinden etkilenebilmekte, merak edebilmekte, böylece katılım sağlayabilmekte aynı zamanda yeni bir sosyal çevre oluşturabilme talebinde bulunabilmekte ve hatta süreç içerisinde bu uygulamalar bir "yaşam tarzı" haline gelebilmektedir. Yaşanmış olan deneyimler ve tecrübeler, bireylerin hayatlarında kalıcı etkilere sebep olabilmektedir.

"İlk zamanlar merak ve arkadaş ortamından etkilendiğim için başlamıştım. Sırf aktivite olsun diye gidiyordum biraz da. Ama daha sonra kendimi eskisine göre daha iyi hissettiğimi fark ettim ve şu an da aktiviteden ziyade bir yaşam tarzı oldu benim için. Bu yüzden severek devam ediyorum." (G18, Erkek)

Simmel'e göre⁴¹ metropol yaşamında insan ilişkileri oldukça karmaşık bir görünüme bürünmüştür. Bu sistem içerisinde bireyler duygusal olarak kendilerini kötü hissedebilmekte, özgürlükleri aşınabilmektedir. Mutlu olmak için de çeşitli faaliyetlere karşı ilgi ve merak duyabilmekte, cezbedici bularak yönelim sağlayabilmektedir. Böyle zamanlarda yeni ve farklı sosyal uğraşlar ve aktiviteler bulmak isteyebilmektedir. Yeni Çağ inanışlarının bu noktada bir alternatif oluşturduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra katılımcılar için bu uygulamalar boş zaman değerlendirme, sosyalleşme ve vakit geçirme aracı olarak da düşünülebilmektedir.

"Sosyal olarak iyi bir aktivite olduğunu düşünüyorum. Yoga kampları ve etkinlikleri oluyor, buralarda yogacılar sadece ders için değil pek çok şey için bir araya gelebiliyorlar." (G21, Erkek)

Dijital dünyanın kuşatıcı etkisi sayesinde aynı anda pek çok farklı uygulama hakkında bilgi edinilebilmektedir. İhtiyaçtan ziyade piyasa tarafından üretilmiş isteklerin egemen kılınarak şekillendirilmiş tüketim toplumlarında, farklı sosyo-ekonomik çevreler ile etkileşime girme imkânı bulan birey sırf merak, istek ve hevesleri doğrultusunda toplumun beklentisi haline gelen yeni deneyimler edinme ihtiyacını karşılayabilmektedir. Burada özellikle herkesin yaptığını yapma, güncel olana ayak uydurmaya yönelik amaçsal bir pratik kaygı güdülebilmektedir.

"Bu uygulamaya katılma sebebim televizyon programında insanların daha mutlu daha enerjik daha sağlıklı olabileceklerini görmemdi. Yogyayı hayatıma getirdiğimde gerçekten de çok etkisi altında kaldım. Çünkü ne zaman olumsuz bir şey düşünsem yoga yaptığımda bütün stresten, sıkıntıdan ve olumsuz düşüncelerimden uzaklaştığımı hissettim ve kendime olan güvenim fazlaştı bunu gördüm." (G4, Kadın)

41 Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanul Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 89.

Bunların yanı sıra bireyler manevi boşluk ve arayış içinde oldukları zamanlarda stres, depresyon, yalnızlık ya da travmatik durumlar yaşadıklarında yeni şeyler deneyimleme isteğinde olabilmektedir. Yeni Çağ inanışları bu noktada inanan için destekleyici bir mekanizma olarak görülebilmektedir.

“Bir kayıp yaşamıştım, duygusal boşluktaydım. Bu yüzden böyle bir arayış işine girmiştım. Kişi boşanmış olabilir, çocuğunu kaybetmiş olabilir, ailevi sorunları olabilir, annesiz babasız büyümüş olabilir, yıllarca sevgi eksikliği yaşamış olabilir. O boşluk ve kayıp döneminde hayat anlamsızlaşıyor, biz neden varız, neden yaşıyoruz, hayat anlamsız dedikleri noktada böyle bir arayış başlıyor.” (G1, Kadın)

Gündelik hayatın akışı içinde hemen hemen herkesin az çok tecrübe ettiği sarsıntıların bu tür uygulamalarla telafi etme/geçştirme/anlamlandırma isteği, söz konusu inanışların alternatif bir yöntem olarak kullanılmasına yani bir bakıma araçsallaştırılmasına sebebiyet vermektedir. Bunun yanı sıra spor, fiziksel aktivite, hareket etme ve esneme gibi kısacası sağlıklı bir yaşam sürme beklentisine sahip olan bireyler de bu tür inanışlara ve pratiklere yönelebilmektedir.

“Esneklik benim için ilk başta önemliydi. Tamamen esnemek amacıyla yogağa başladım. Sonrasında da zihnimi güçlendirmek amacıyla meditasyon yapmaya başladım.” (G8, Kadın)

Yeni Çağ inanışlarına katılma sebepleri arasında yeni ilişkiler ve arkadaşlıklar kurabilme, boş zaman değerlendirme, fiziksel ve duygusal olarak iyi halde olma isteği gibi çeşitli motivasyonların da olduğu görülmektedir. Ayrıca söz konusu süreçten etkilenme boyutları uygulama sürecinde edinilen tecrübeler, deneyimlere ve beklentinin karşılanıp karşılanmamasına göre değişkenlik gösterebilmektedir.

3.4. Yeni Çağ İnanışlarının Yaşam Niteliklerine Etki Boyutları

Araştırma çerçevesinde uygulama sonrası bireylerin hayatlarında herhangi bir değişiklik olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Kişinin sahip olduğu yaşam nitelikleri, içine doğduğu ya da yaşadığı sosyal ve kültürel ortam ile sahip olduğu değer yargıları ile bağlantılıdır. Bütün bu hususlarla, bu kategori altında bireylerin yaşam kaliteleri, beden algıları, sosyal ilişkilerinin görünümleri anlaşılmalı çalışılmıştır.

3.4.1. Bireylerin Yaşam Kalitesi ve Beden Algıları

Aşağıdaki şekilde Yeni Çağ inanışlarının, katılımcıların yaşam niteliklerini hangi yönlerde etkilediğine yönelik sınıflandırmalar yer almaktadır.

şekil 2. Yaşam Kalitesinde Değişiklikler

Bireysel Farkındalık	<ul style="list-style-type: none"> •Değerli hissetme •Manevi olarak güçlenme
Düzenli Hayat	<ul style="list-style-type: none"> •Beslenme biçimini değiştirme •Uyku düzeni •Konfor alanı oluşturma
Beden Kontrolü	<ul style="list-style-type: none"> •Ağrılarda azalma •Esneklik ve hareketlilik •Bedeni tanıma, sevme
Duygu ve Düşüncelerde Farklılaşma	<ul style="list-style-type: none"> •Pozitif bakabilme ve önyargıları bırakabilme •fkeden uzaklaşma
Hayal Kırıklığı	<ul style="list-style-type: none"> •Ailevi ve bireysel problemler yaşama

Birey, bedeni ve ruhu arasında içsel bir keşif yapmak istediğinde bir araç olarak Yeni ağ inanışlarına başvurabilmektedir. Meditasyon esnasında kendisine dış dünyadan bağımsız bir alan yaratmaktadır. Böylece bedeninin içinde yeni bir var oluş deneyimleyebilmekte, manevi olarak farkındalığını toplayabilmektedir.⁴²

“Yaşam kalitemden bu uygulamaya katılmadan önce memnun değildim nk birçok sorunlarla uğraşıyordum ama bu uygulamayı öğrendikten sonra hayatımın anlamının daha da iyileştiğini gördüm. Hayata bakış aım farklılaştı. şu anda yaşam kalitemin manevi boyutta iyi olduğunu düşünüyorum.” (G1, Kadın)

Bireyler, yaşanan travmatik süreçlerin üstesinden gelebilmek amacıyla bu uygulamalardan yararlanabilmektedir. Manevi anlamda bir güçlenme, değerli hissetme, duygu ve düşüncelerde pozitif yönde değişim gösterme eğiliminde oldukları söylenebilir. Bunun dışında yaşam stilinde düzen sağlayabilmeleri için yoga, meditasyon, reiki ve biyoenerji uygulamaları destekleyici yöntemler olarak görülmektedir. Örneğin meditasyon uyku problemlerini azaltmaya yardımcı olabilmektedir.

“Yaşam kalitemden olduğa memnunum. Yoganın bana kattığı değerler o kadar fazla ki yaşam kalitemin bu şekilde olmasının sebebi yogadır. Yogadan önce çok sağlıksız besleniyordum ve cips, okolata, karbonhidratlar falan tketiyordum. Yoga hayatıma girdikten sonra cips alacağıma gidip elma alıyorum. Daha sağlıklı besleniyorsun, vücuduna

42 Karla McLaren, *Aura ve akra Kullanma Kılavuzu*, ev. İpek van den Born (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2005), 17.

yağ yerine sağlıklı vitaminler giriyor ve bu senin yaşam kaliteni yükselttiği gibi aynı zamanda hem ömrünü uzatıyor hem de sana daha farklı değerler katıyor.” (G4, Kadın)

Hayat kalitesinde meydana gelen artış somut alanlar üzerinde de olabilmektedir. Yoga uygulamasına katılan bireylerin yeme içme alışkanlıklarında bir değişim olduğu görülmektedir. Sağlıklı şekilde yaşama, zinde kalma ve formu koruma gibi fiziksel sağlık konularında, katılımcılar tarafından daha dikkatli bir tutumun benimsendiği söylenebilir. Yeni Çağ inanışlarının beden üzerindeki etkilerinden bir diğeri de bireylerin vücutlarını tanıma, sevmeye ve özgüven kazanmalarına yöneliktir. Fiziksel olarak iyi görünüm, fit olma, güzel ve estetik görünme günümüz tüketim toplumlarının temel dinamiklerinden biri haline gelmiştir. Özellikle medyada kalıplaşmış güzellik algılarının popülerlik kazanması, bireyler için önem taşımaktadır. Bu kalıbın dışında kalınması sevilmemeye, beğenilmemeye ve toplumda kabul görmemeye gibi kaygılar barındırılmasına sebebiyet verebilmektedir.

“Alt bacağımdan nefret ederdim, çok kalındı. Ne giysem yakışmıyor düşüncesi vardı. Çevremde beni bu konuda olumsuz etkiliyordu. Reiki'den sonra şunu anladım ki bu benim mirasım ve bu dünyada bırakacağım tek şey bedenim. O zaman ben kendi bedenime göre hareket etmeliyim. Çünkü o benim kıymetli bir parçam. Bu yüzden bedenimi çok seviyorum artık.” (G24, Kadın)

Beden üzerinde en çok etkili olan uygulamaların yoga ve reiki olduğu görülmektedir. Meditasyon, biyoenerji ve hipnoz gibi uygulamalara katılan katılımcılar için ise değişim daha çok zihinsel süreçlerde meydana gelmiştir. Bu noktada en çok duygusal olarak iyileşme hali, hayata pozitif bakabilme, olumlu düşünme, empati yapabilme yeteneklerinin geliştiği görülmektedir.

Bireylerde meydana gelen zihinsel ve fiziksel değişiklikler aile içi ilişkileri de etkilemektedir. Alan yazında daha önce yapılan çalışmalarda Yeni Çağ inanışlarının aile ilişkilerine etkileri din değiştirme üzerinden değerlendirilmiş ve yeni bir dini inanca yönelmenin, yeni bir gruba dâhil olmanın aile bireylerini olumsuz etkilediği iddia edilmiştir.⁴³ Bu çalışmada önceki çalışmaları destekleyen ve desteklemeyen bulgular mevcuttur. Olumsuz anlamda etkilendiğini belirten katılımcının, biyoenerji uygulamasından sonra hayal kırıklığı yaşadığı, maddi ve manevi anlamda zarar gördüğü, eşi ve çocuklarıyla problemler yaşadığı görülmektedir.

43 Emine Battal – Süleyman Turan, “Yeni Dini Hareketlerin Aile Yapılan Üzerindeki Etkileri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2015), 135-149; Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*; Alara Fulya Şensoy, *Din Değiştirme Anlatıları Üzerinden İnanç, Kimlik ve Aidiyet (Antalya Örneği)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

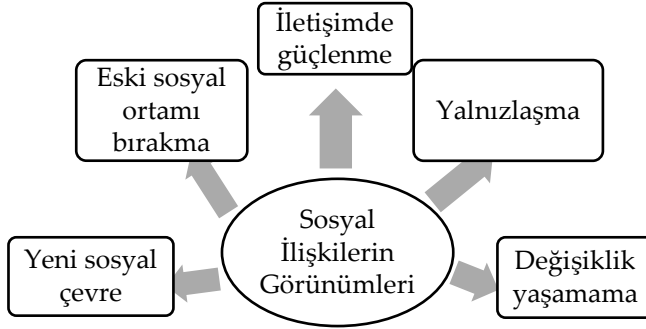
“Yaşam kalitemden çok memnun değilim. Yaşam kalitemi yükseltmek için bu uygulamalara katıldım. İlk başta çok hevesliydim. Yaşam kalitemin düzeleceğine inanıyordum. Ama sonra bunların para tuzağı olduğunu gördüm. Eşim ve çocuklarımla aramdaki problemler çoğaldı. Yaşam kalitemi olumsuz etkiledi.” (G11, Kadın)

Yeni çağ inanışları kişilerin yaşam kalitelerinde olumlu ve olumsuz değişimlere sebebiyet verebilmektedir. Bu durum, uygulama sırası ve sonrasında deneyimlere göre farklılık gösterebilmektedir. Bireylerin duygu, düşünce dünyalarında meydana gelen gelişmeler, psikolojik durumlarını, olaylara bakış açılarını, gündelik yaşam pratiklerini, beslenme alışkanlıklarını, uyku düzenlerini etkileyebilmekte, hayat standartlarını yükseltebilmektedir. Bu çalışmada katılımcılar ve ele alınan uygulamalar özelinde, Yeni Çağ inanışlarının yaşam kalitesine etki boyutunun büyük çoğunluk için olumlu yönde olduğu söylenebilir.

3.4.2. Bireylerin Sosyal İlişkilerine Etkileri

Yeni Çağ inanışlarının, bireylerin duygu, düşünce ve beden üzerinde etkileri olduğu gibi sosyal çevre ve ilişkileri üzerinde de etkileri bulunmaktadır. Çünkü birey, isteklerine, ihtiyaçlarına göre farklı zaman ve mekânlarda uygulamalara katılarak sosyalleşme pratiklerini yeniden şekillendirebilmektedir.

Şekil 3. Sosyal İlişkilerin Görünümleri



Yeni Çağ inanışlarına yönelmek çevrim içi ve çevrim dışı mekânlara kadar taşın farklı uygulama ve organizasyonlara katılmak anlamına gelmektedir ki bu durum yeni arkadaşlıkların ve dostlukların kurulabilmesini de sağlamaktadır. Böylece birey sosyal çevresini genişletebilmekte, boş zamanlarını değerlendirebilmekte, duygu ve düşünce paylaşımı yapılabilmektedir.

“Olumlu yönde gelişti. Birçok çevre edindim. İnsanlara katkı oluyorum, yardımcı oluyorum. İnsanların hayatlarında değişim sağlıyorum.

Bazen inanmayan insanlar da çıkabiliyor o zaman olumsuz durumlarla karşılaştığım da oluyor.” (G7, Kadın)

Yeni Çağ inanışları kendi bünyelerinde farklı özelliklere, öğretilere sahip olabilmektedir. Birey, belli bir gruba dahil olarak grup dinamiği çerçevesinde hareketleri deneyimleyebilmektedir. Yeni Çağ inanışlarının üye kazanma yolları arasında, grup birliği önem arz etmektedir. Toplu halde yapılan terapiler, sohbetler, müzikli eğlenme ortamları grup dinamiğini canlı tutmak için kullanılan yöntemler arasındadır. Böylece bireyler dış dünya ile bağlarını kesebilmekte, ailelerine daha az zaman ayırabilmekte, eski arkadaş grupları ile görüşmeyi bırakabilmekte, grup içinden bireylerle birlikteliklerini devam ettirme talebine girebilmektedir.⁴⁴ Bu konuda eski çevrelerinden kopuş süreci yaşadıklarını ifade eden katılımcılar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra herhangi bir gruba dahil olmadan da yeni bir hareketi tecrübe edebilmektedirler. Söz konusu hareketleri sosyal medya araçları ya da kitaplar yoluyla öğrenerek de bireysel bir deneyim süreci geçirebilmekte, bir organizasyon veya grubun dinamiğini taşıma, öğretilerini benimseme kaygısı hissetmeyebilmektedirler. Hangi sürece ne şekilde dahil olunacağı kişinin kendi tercih ve isteklerine göre şekillenebilmektedir.

“Yeni edindiğim çevre açısından olumlu ama eski arkadaşlıklarım açısından olumsuz değişiklikler oldu. Artık sürekli olumlu düşünen, benzer konuları konuşabileceğim insanlarla olmaktan hoşlanıyorum. Eski arkadaş çevremle sürekli eski ve aynı meseleleri konuşup, olumsuzluklar aşılamaya başladığımızı fark ettim. Bu da insanın ruh halini çok etkiliyor. O yüzden eski çevremden uzaklaştım biraz.” (G19, Kadın)

Her birey, farklı bir sosyal yapı içerisine doğup yetişmektedir. Farklı toplumsal özelliklere ve eğitim seviyelerine sahip olmaktadır. Bu nedenle kültürel adetleri de çeşitlilik göstermektedir. Bourdieu (1980)'ya göre belirli bir hayat tarzı ve sosyoekonomik statüye sahip bireyler kendilerine özgü habituslarını oluşturmaktadır. Toplumsal sınıfların, ekonomik ve kültürel sermayeleri doğrultusunda zevkleri ve pratikleri arasında uyumlu bir ilişkili bulunması anlamına gelmektedir. Habitus, farklı konu ve koşullarda aynı tercihlere sahip olunan bir yaşam biçimini teşvik etmektedir.⁴⁵ Katılımcıların eski çevrelerinden uzaklaşarak, üyesi oldukları harekete katılan bireyler ile sosyal ilişkilerini geliştirmeleri, farklı alanlarda oluşturdukları yaşam tarzları, bireylerin yeni habituslarını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra sosyal ilişkiler üzerinde meydana gelen bir başka değişim ise farklı kişiler ile iletişim kurabilme becerilerinin gelişmesine yöneliktir.

44 Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 34-35.

45 Pierre Bourdieu'nun konu hakkındaki detaylı görüşleri için bk. Anna Jourdain – Sidonie Naulin, *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 43.

"Sosyal ilişkilerimi çok iyi yönde etkiledi. İnsanlarla daha rahat konuşuyorum, iletişimim daha iyi oldu. Çekingen bir insan olduğumu düşünüyordum fakat bu aslında çekingenlik değilmiş, yeni tanıdığım birini önce izliyordum bunu öğrendim. Çevrem çok genişledi, eğitmen olduğum için ders veriyorum, pek çok kişiyle tanışıyorum." (G21, Erkek)

Bütün bu değişikliklerin dışında, sosyal ilişkilerinde herhangi bir değişim olmayan katılımcılar da mevcuttur. Böyle bir değişim olmamasının sebepleri olarak uygulama için fiziksel bir kurs ya da kuruma gitmemeleri, meditasyon ve biyoenerji gibi uygulamaların bireysel düzeyde de yapılabilirliği, sosyal çevre ilişkilerinde eskiden de aktif olmama durumları gösterilebilmektedir. Dolayısıyla bu bireylerin tutumu Bourdieu'cu bir yaklaşımla mevcut habituslarının korunması olarak değerlendirilebilir.

"Sosyal çevre açısından hayatımda çok değişiklik olmadı. Çünkü bu uygulama için herhangi bir kursa ya da spor salonuna gitmediğim için sosyal çevrem aynı şekilde devam ediyor. Sadece arkadaşlarım ya da benim bu uygulamayla ilgilendiğimi bilip samimi olmadığım kişiler bazen nasıl yaptığımı ilgili ya da nasıl beslendiğimle ilgili bilgi edinmek için arıyorlar." (G4, Kadın)

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde bireylerin dış dünya ile ilişkilerinde Yeni Çağ inanışlarının etkisi olduğu söylenebilir. Sosyalleşme, grup içi dinamikler, birlik ve bütünlük duygusu süreç üzerinde belirleyici değişkenlerdir. Cinsiyet bazında bakıldığında erkek katılımcıların farklı insanlarla iletişim kurma kabiliyetlerinin güçlendiği, kadın katılımcıların ise yeni çevre edinme ve eski arkadaş ortamlarından uzaklaşma noktasında farklılaşmalar yaşadıkları görülmektedir.

3.5. Din, İnanç ve Aidiyet Ekseninde Yeni Çağ İnanışları

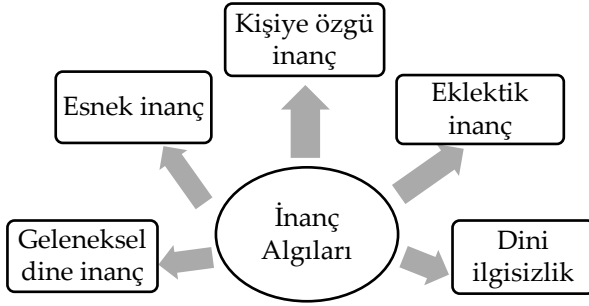
Araştırma kapsamında yer alan bu kategoride, bireylerin dine bakış açıları, inanç sistemlerini nasıl kurguladıkları, mevcut geleneksel dini inançlar içerisinde kendilerini nasıl konumlandıkları ve Yeni Çağ inanışlarının din olarak kabul edilip edilemeyeceğine dair görüşlerine yer verilmektedir.

3.5.1. Bireylerin Dini İnanca Yönelik Algıları

Bireylerin iç dünyasında inanç ve maneviyat alanlarını kurgulama biçimleri değişiklik gösterebilmektedir. Bununla birlikte toplumsal dünyada sergilemiş olduğu eylemler de bu değişikliklerden etkilenmekte aynı zamanda onları etkilemektedir. Dolayısıyla böyle bir ortamda dini inançlar/öğretiler zaman ve mekân içerisinde farklı içeriklere, formlara dönüşebilmektedir.⁴⁶ Katılımcıların, kendi dini inançlarına yönelik gerçekleştirmiş oldukları tanımların genel özellikleri aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

46 Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 173.

Şekil 4. Bireylerin İnanç Tanımları



Geleneksel toplumlarda inanma biçimleri kurgulanırken toplumun kabul ettiği, yerleşik inanç kalıpları, bireyler tarafından kabul edilmektedir. Modern toplumlardaki inanma biçimleri ise bireysel bir tercih konusuna dönüşmüştür.⁴⁷ Kişinin dinden beklentisine, inanç biçimlerini kendi iradesine/isteğine/talebine göre seçtiği bir sürece karşılık gelmektedir. Aktüel zamanda bireyler, dini inançlarını öznel tercihleri çerçevesinde belirleyebilmektedir.

“Ben belli ritüellere sahip bir insanım. Rabbimizin emrettiği farzları elimden geldiğince yerine getirmeye çalışıyorum. Ama aynı zamanda bu farz görevleri yerine getirdiğim zaman cenneti kazanabileceğimizi düşünmüyorum. Cenneti kazanabilmenin iyilikten, iyi insan olmaktan geçtiğini düşünüyorum ve ekstra iyilik yapmaya çalışıyorum.” (G6, Kadın)

Modern toplumların farklılıklara açık yapısı, dini inanç ve pratikleri de etkilemektedir. Artık bireyler, zihinlerindeki inanç yapısını da esnetebilmekte, kendi istek ve talepleri doğrultusunda dönüştürebilmektedir. Yaratıcı bir gücü, aşkın bir varlığı kabul ederken, dine özgü pratik ve ritüelleri gerçekleştirmemeyi tercih edebilmektedir. Böyle bir inanç sistemini alan yazında Grace Davie "ait olmadan inanma" kavramı ile açıklamaktadır.⁴⁸ Araştırma kapsamında kişiler tarafından yapılan dini inanç tanımlarının Davie'nin kavramı ile örtüşmekte olduğu gözlenmiştir. Bu doğrultuda İslam inancının benimsendiği, Allah'ın varlığına inanıldığı fakat farz kabul edilen ibadetleri yapma noktasında zayıf kaldığı söylenebilir.

“Çok keskin sınırları olan bir inancım yok. Daha esnek benim için. Toplumun dayattığı şeyleri çok benimsemiyorum. Allah'ın bu kadar katı olmadığını düşünüyorum. Herkesi o kadar farklı yaratmış ki isteseydi, di-

47 Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 46.

48 Grace Davie, "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain", *Social Compass* 4/37 (1990), 455-469.

leseydi herkesi aynı yaratabilirdi. Rabbim bile bu kadar esnekken bir dinin bu kadar katı olabileceğini düşünmüyorum. İyilik, doğruluk ve güven bunların daha çok önemli olduğunu düşünüyorum." (G17, Kadın)

Bireyler duygu ve düşünce dünyasında kabul ettiği gerçeklik değerleri ile örtüşmeyen durumlarda inanç sistemlerini yeniden şekillendirebilmektedir. Bu durumu Wuthnow "kişiyeye özgü din formları" olarak açıklamaktadır.⁴⁹ Wuthnow'un tanımını destekler şekilde katılımcıların kendi dünyalarında yarattığı inanma biçimleri olduğu görülmektedir. Mevcut dini yapıyı problemli gören ve eleştiren bireyler "toplumun dini" ve "benim dinim" şeklinde bir ayrıma gidebilmekte, geleneksel dini katı ve baskıcı bulabilmekte, kendine özgü inanç sistemini keskin sınırlara dayanmayan, esnek ve affedici görebilmektedir. Çoğulcu yapıda farklı dinlerin, çeşitli özelliklerini bir araya getirecek eklektik ve senkretik bir inanma biçimi de oluşturulabilmektedir.

"Bazen deist olarak tanımlıyorum, bazen İslam kültüründen etkileniyorum, doğduğum coğrafya olduğu için. Bazen sadece Tanrı inancım oluyor, bu ikisinin arasında bir yerdeyim diyebilirim." (G22, Erkek)

Bireyler, yaşadıkları olumsuz durumlar sonucunda dini inançlarında zayıflama hissedebilmekte, sorgulama ve eleştirel bir tutum takınabilmekte, dine karşı ilgisiz bir tavır sergileyebilmektedir. Yeni Çağ inanışlarına katılımdan sonra mevcut dini inanışlarına karşı olumsuz durum yaşayan bireyler bulunmaktadır.

"Eskiden dinime çok düşkün bir insandım. Yasakları ve olması gerekenleri yaparak ya da yapmayarak yaşardım. Kuran okurdum, her gün namaz kılsam da önemli gecelerde ibadetlerimi yapardım. Ama yaşadığım olumsuzluklardan sonra 2 yıldır dine inancım değişti. İsyankâr değilim ama dini daha çok sorgular oldum. Allah'a, kadere inanıyorum ama herkesin dininin kendine olduğunu düşünüyorum. Etrafımdakiler, özellikle memlekette tanıdıklarım, Antalya'da yaşamaya ve yoga yapmaya başlayalı dinden uzaklaştığını düşünüyorlar, bu yüzden beni yadırgıyorlar, tepki gösteriyorlar, eleştiriyorlar. Birkaç kez fotoğraf paylaşmıştım ve çok tepki aldım. Artık paylaşmıyorum...Yoga yapacağına namaz kılsana gibisinden laflar ediyorlar. Yogayla ilgili hiçbir fikirleri yok ve kötü bir şey olarak görüyorlar. Bundan birkaç ay sonra memlekete 2 aylığına kalmaya gideceğim ve şimdiden düşünüyorum orada yoga yapmadan ne yapacağım diye." (G16, Kadın)

Görüldüğü üzere bireylerin dini algılama biçimleri ile dini inançlara bağlılık düzeyleri farklılaşabilmektedir. Yaşanılan ortamın, ailenin ve sosyal çevrenin bireylerin inanç algılarının oluşması ve şekillenmesinde önemli etkilere

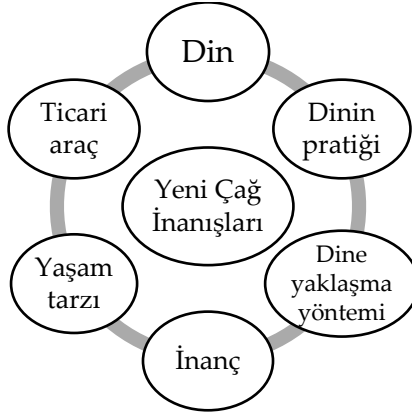
49 Robert J. Wuthnow, "Din Sosyolojisi", çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik*, ed. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002). 59-119.

sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dini tanımlama konusunda anlamsal çeşitlilik açısından farklı görüşler bulunduğu görülmektedir.

3.5.2. Yeni Çağ İnanışlarının Din ve İnanç Ekseninde Görülme Biçimleri

Birey ve grupların bir dini inanca sahip olma ve dindarlık biçimi geliştirme hususunda farklı seçimler yapabilmeleri, çeşitli din ve inançların özelliklerini değerlendirip bir araya getirebilmeleri, Yeni Çağ inanışlarının bir özelliğidir. Böylece “yamalı bohça” (Patchwork) görünümünde karma bir inanç sistemi gelişmektedir.⁵⁰ Bu çeşitlilik ekseninde bireylerin bu inanışlara yönelme sürecindeki beklentileri ve yaşamış oldukları deneyimler Yeni Çağ inanışlarının taşıdığı anlamların değerlendirilme biçimlerinin farklılaşmasına sebebiyet verebilmektedir. Bununla birlikte geleneksel inanç sistemi ile Yeni Çağ inanışları arasında kurulan bağlantı boyutu, bu inanışların bir din olarak görülüp görülmemesi ve din olabilmesi için gerekli şartları taşıyıp taşıyamama noktasında da bireyler arasında görüş farklılıkları bulunduğu söylenebilir.

Şekil 5. Yeni Çağ İnanışlarının Din ve İnanç Ekseninde Görülme Biçimleri



Yeni Çağ inanışları, içerdiği öğretiler, taşıdığı olumlu mesajlar neticesinde din ile benzer görülebilmekte, bu hususta değerlendirilebilmektedir. Din olarak kabul edilen bu uygulamalar, geleneksel dinde olduğu gibi kalıplaşmış doktrinlere sahip, kuralları net bir din değil daha esnek, tavsiye ağırlıklı bir din olarak görülmektedir. Bu durumun kişisel algı, beklenti ve düşünce yapısına göre şekillendiği söylenebilir.

“Temelinin dine dayandığını düşünüyorum. Çünkü enerji Allah tarafından verilmiş bir şey ve iyi bir amaca odaklanılarak kullanılan bir şey. Allah Kuran'da hep iyiyi tavsiye ediyor. Kötü bir şey tavsiye etmediği için hizmet ettikleri amacın aynı olduğunu düşünüyorum.” (G20, Erkek)

50 Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 70.

Yeni dini hareketlerin uygulamaları, pratikleri ve inançları çeşitlilik göstermektedir. Genel olarak çoğu, üyelerine kurtuluş beklentisi sunmakta, tedavi edici faydalar, maddi başarı, iç huzur, iyi bir talih ve ölümden sonra mutluluk gibi vaatler içermektedir. Bu noktada din olarak görülebilmeleri olağandır. Benzer şekilde geleneksel din gibi bireyin kendi hayallerini gerçekleştirmesini ve yaşamları için sorumluluk almalarını hedeflemektedir.⁵¹ Yeni Çağ inanışlarının din olup olmadığı noktasında kesin bir düşünce yapısına sahip olamayan bireyler için bu inanışlar, dinin bir kolu ve pratiği olarak görülebilmektedir.

"Hem din hem bilim olarak görüyorum. Yoga bana göre hem din hem de bilimdir ama dini bilim gibi inceleyen bir daldır. Sonuçta bir öğreti içeriyor bu yüzden din olduğunu düşünüyorum. Sonuçta her din senin temizliğine kadar kurallar içeriyor. Yoga da bir öğreti. Bu bakımdan din olarak bakılabilir. Bilim olarak da bakılabilir. Çünkü senin yaşamını etkiliyor. Örneğin nefes çalışmaları senin vücudunu etkiliyor, ilaçlara gerek olmadan kendi sağlığına etki edebiliyorsun. Bu biraz kişinin nasıl baktığıyla alakalı bir durum." (G21, Erkek)

"Dinde Tanrıya güvenmek, ahiret inancı, kader olayı, bizi birinin yönettiğine ve her şeyi ondan istemeye olan inancımız var. Meditasyon yaparken de evrene bir inanç, olumlu mesaj gönderip, karşılığını almak var. Bence temeli aynı mantığa sahip. Dua ederken eğer inançlıysan Alahattan istersin ama inançsızsan evrenden istersin..." (G9, Kadın)

Yeni Çağ inanışlarında gerçekleştirilen uygulamalar/pratikler, geleneksel dinde yer alan ibadet ve ritüeller ile benzerlik göstermektedir. Örneğin namaz hareketleri yoga duruşlarına, meditasyon esnasında evrenden isteklerde bulunma dua etmeye, reikiden sonra enerji geçişlerinde dengenin sağlanabilmesi için ellerin ve kolların yıkanması ise abdest almaya benzetilmektedir. Her iki temelde de yaratıcı bir varlığa inanma boyutlarının yüksek olduğu, uygulamada/pratikte farklılıklar yaşadıkları söylenebilir.

"Dinin bir parçası olabilir belki... Namaz da bir meditasyon olabilir, onda da fiziksel egzersizler var. Eğilip kalkıyorsun, çeşitli hareketlerin var. Bunu bir parçası olarak değerlendirebilirsin. Ama bir dindir demek çok yanlış. Din çok daha geniş olgu." (G17, Kadın)

"Bu uygulama inanç olabilir ama din olamaz. Bir kişi sadece olumlu düşünerek ve buna inanarak hayatına olumlu şeyleri çekebilir ya da olumsuz düşünceler olabilir. Sen evrene neyi gönderirsen evren sana onu geri gönderir. Bunun dinle alakası yoktur ama inançla olabileceğini düşünüyorum. Yani sadece olumlu ve olumlu düşünmek inancı üzerine olduğunu düşünüyorum." (G4, Kadın)

51 Bryan Wilson, "Introduction", *New Religious Movements*, ed. Bryan Wilson – Jamie Cresswell (London & Francis Group, 1999), 7.

İhtiyaçlar ve tatmin düzeyleri kişilerin inanma biçimlerini etkilemektedir. Pozitif düşünme, hayatı kolaylaştırabilme, olumlu bakabilme, yaratıcıya, evrene, doğaya, inanılan her ne ise ona şükredebilme bireyler için önemlidir ve bu hususta bir inanç geliştirebilmektedirler. Bu nedenle uygulamalar, geleneksel dinin dışında bir anlam taşıyabilmektedir. Sosyal faaliyet, yaşam tarzı, ticari araç, iyi hissetme yöntemi olarak somut pratik temellere dayandırılabilirler.

"Bence dinle alakası yok. Bu sadece sosyal bir faaliyet. İnsanların vücudunun rahatlamasını sağlayan bir şey. Bunun dinle ya da inançla bir alakası olduğunu düşünmüyorum." (G15, Kadın)

"Bence bir din değil. Din olduğu zaman tarikat olması lazım. Dini bir lider olması lazım. Vaatlerin olması lazım. Yogada bir vaadin olduğunu düşünmüyorum. Kimse bana sen gel yogaya katıl biz sana yeni bir dünya vaat edelim demedi. Bizim kültürümüze yansıyan versiyonlarında bu yok en azından. Bizim kültürümüzde biraz da ticaret, para kazanması meselesi haline gelmiş durumda. Dinden daha çok ticarete giriyor bizim ülkemizde." (G12, Erkek)

Yeni Çağ inanışlarının din olarak görülüp görülmediği farklılık göstermektedir. Din ile benzer yönleri olduğunu ve din kabul edilebileceğini düşünen katılımcılar olduğu gibi, pratikler ve ritüeller ekseninde benzerlikler gören, dine yaklaştırmada araç olarak kabul eden katılımcılar da mevcuttur. Bunların dışında kişisel özellikler doğrultusunda inanma biçimi inşa eden, yaşam tarzlarına bu doğrultuda yön verebilen bireyler de bulunmaktadır.

Sonuç

Modern dünyanın din hususundaki en temel parametresi, dini inanç ve pratiklerin sosyal yapıdaki görünürlüğünü kaybetmesi üzerinedir. Bu noktada ortaya çıkan sekülerleşme teorileri, dönemin dinamiklerine yönelik farklı bakış açıları çerçevesinde din-toplum eksenli değerlendirmeler sunmaktadır. Son yıllarda yaşanan gelişmeler ile dini alandaki beklentiler gerçekleşmemiş, din toplumsal düzenin değişmelerine göre yeni formlara bürünmüştür. Bu durum dini içeriklerin daha göreceli bir yapıya bürünerek karma inanç sistemlerinin oluşmasına neden olmuştur. Mevcut yapıda din ve din eksenli çeşitli inanışlar/hareketler/gruplar ortaya çıkmıştır.

Elde edilen sonuçlardan hareketle bireylerin Yeni Çağ inanışlarına katılmasında toplumsal, çevresel, psikolojik ve fiziksel süreçlerin etkili olduğu söylenebilir. Kişisel özellikler, beklentiler ve talepler bu uygulamalara katılmada farklı etkenlerin oluşmasına sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla da etki boyutu değişkenlik gösterebilmektedir. Bir taraftan geleneksel dini daha iyi anlamada, ona ulaşmada bir araç olarak görülebilirken diğer taraftan da

uygulama sürecinde aile ve sosyal çevreden olumsuz eleştiri alınabilmektedir. Reiki, biyoenerji ve Access bars uygulamasının daha çok şifa, ağrı ve acıdan kurtulma yönleri ile bireyler tarafından alternatif tedavi yöntemleri olarak tercih edildiği görülmektedir. Yoga, meditasyon ve hipnoz uygulamalarının ise zihinsel ve ruhsal olarak iyi olma talebinde olan, psikolojik rahatlama isteyen, olumsuz durumlar ile baş edebilmede kurtarıcı bir yol/yöntem arayan bireyler tarafından tercih edildiği söylenebilir. Bunun yanı sıra fiziksel sağlığı koruma, esneklik kazanma, egzersiz yapma noktasında bu uygulamalardan faydalanılabilmektedir.

Yeni Çağ inanışlarını deneyimleme sürecinde geleneksel din ile paralel doğrultuda anlam dünyaları gelişebilmektedir. Bunun dışında gündelik yaşamdaki değişiklikler, farklı sosyal çevreler ile ilişki kurabilme, çeşitli dinlerin inanç ve ritüellerini öğrenme imkânına sahip olma, bireylerin geleneksel dini inançlarını şekillendirebilmektedir. Bu doğrultuda esnek inanç, eklektik inanç ve kişiye özgü inanç formları ortaya çıkabilmektedir. İnanç noktasında katılımcıların kutsal bir varlığa inanmada güçlü bir eğilim gösterdikleri, ibadet ve ritüelleri gerçekleştirme noktasında daha az bir eğilim gösterdikleri söylenebilir. Yeni Çağ inanışları içerdiği öğretiler dolayısıyla dini bir temele dayanırlabilmektedir. Bununla beraber uygulama/pratikler noktasında dinin bir kolu ve dine yönelmede bir araç olarak da anlaşılmaktadır. Burada en belirgin pratik olarak dua etmek ve meditasyon yapmak ilişkilendirilmiş, birbirine benzetilmiştir. Din olarak değerlendirilmediğinde ise inanç biçimi olarak görülebilmektedir. Toplumsal hayatın akışkan yapısı, sosyal ve kültürel süreçlerin herkes için aynı işlememesinden dolayı bireysel deneyim ve tecrübeler farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Yeni dini inanışlara katılan bireylerin sosyalizasyon süreçleri, gündelik pratikleri, bedensel algıları, düşünsel alanları, dini inanç ve aidiyet dünyalarında meydana gelen farklılaşmalara göre geribildirimlerinin değişkenlik gösterdiği söylenebilir.

Yeni dini hareketler konusu, kapsam ve içerik açısından farklılıkları bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle son dönemlerde yaygın bir ortam oluşturmuş Yeni dini hareketlerin bir ürünü olan Yeni Çağ inanışları, esnek bir modelde kurgulanması, ruhani ve içsel olana yaptığı vurgu ve yeni bir yaşam misyonu vaadi ile bireylerin ilgisini çekebilmektedir. Bu inanışlar, bireyin hem kendi dünyası hem de dış dünya hakkında bir mana arayışında olduğu, anlam kaybı sorunsalı yaşadığı zamanlarda manevi boşluklarını doldurabilme talebi ile alternatif destek mekanizmaları biçimlerinde kendilerini sunmaktadır. Birey de farklı tercih ve kabuller ile hem anlam dünyasını şekillendirmekte hem de toplumsal yapıyı etkilemektedir. Çünkü toplum, bireylerin ürünüdür. Bu nedenle sosyal hayatın bireyin tercihleri özelinde biçimlenmesi, konuyu araştırmaya değer kılmaktadır.

Kaynakça

- Akdoğan, Ali. *Sosyal Değişme ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Arslan, Mustafa. "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: "Yeni Çağ" İnanışları Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 9-25.
- Arslan, Mustafa. "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar". *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2015), 55-72.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aygül, Hasan Hüseyin - Öztürk, Özgür. "Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü". *Moment Dergisi* 3/1 (2016), 190-206.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: HMSO, 1989.
- Battal, Emine - Turan, Süleyman. "Yeni Dini Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2015), 135-149.
- Bell, Daniel. "The Return of The Sacred: The Argument About The Future of Religion". *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 31/6 (1978), 29-55.
- Berger, Peter L. "Further Thoughts On Religion And Modernity". *Society* 4 (2012), 313-316.
- Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi". çev. Ali Köse. *Liberal Düşünce Dergisi* 4/14 (1999), 84-95.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Bromley, David G. "Teaching New Religious Movements/Learning From New Religious Movements". *Teaching New Religious Movements*. ed. David G. Bromley. 3-26. New York: Oxford University Press, 2007.
- Bruce, Steve. "Gereksiz Bir Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme". çev. M. Ali Kirman. *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman - İhsan Çapçioğlu. 235-252. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bruce, Steve. "Secularization and the Impotence of Individualized Religion". *After Secularization, The Hedgehog Review* 8/1-2 (2006), 35-45.
- Bruce, Steve. "Secularization, Church and Popular Religion". *The Journal of Ecclesiastical History* 62/3 (2011), 543-561.
- Bulut, Sefa. "Yaşam Öyküsü Araştırması". *International Journal of Human Sciences* 11/1 (2014), 880-895.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces* 72/3 (1994), 749-774.
- Coleman, John A. "Seküler: Sosyolojik Bir Bakış". çev. Ömer Faruk Darend. *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman - İhsan Çapçioğlu. 45-55. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Davie, Grace. "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain". *Social Compass* 4/37 (1990), 455-469.
- Davie, Grace. "Yeniden Kutsallaşma". çev. M. Ali Kirman. *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman - İhsan Çapçioğlu. 253-276. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Demerath, N. J. "Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate Over Secularization". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/1 (1995), 105-112.
- Derin, Serkan. *Sahağa Yoga: İçeriği, Amacı, Türkiye'deki Faaliyetleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dobbelaere, Karel. "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate". *Sociological Analysis* 48/2 (1987), 107-137.
- Fenn, Richard K. "Max Weber on the Secular: A Typology". *Review of Religious Research* 10/3 (1969), 159-169.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory". *Social Forces* 65/3 (1987), 587-611.
- Hanegraaf, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: Brill, 1996.
- Heelas, Paul. "New Religious Movements in Perspective". *Religion* 15/1 (1985), 81-97.
- Jourdain, Anna – Naulin, Sidonie. *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Kirman, M. Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay – Derya Kömürücü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Mclaren, Karla. *Aura ve Çakra Kullanma Kılavuzu*. çev. İpek van den Born. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası, 7. Basım, 2014.
- Robbins, Thomas vd. "Theory and Research on Today's New Religions". *Sociological Analysis* 39/2 (1978), 95-122.
- Sevgi, Abdullah. *Yeni Dini Akımların Temel Görüşleri ve İslam*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Shiner, Larry E. "The Concept of Secularization in Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967), 207-220.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Stark, Rodney – Iannaccone, Laurence R. "A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization of Europe". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), 230-252.
- Stark, Rodney. "Secularization R.I.P.". *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 249-273.
- Şensoy, Alara Fulya. *Din Değiştirme Anlatıları Üzerinden İnanç, Kimlik ve Aidiyet (Antalya Örneği)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Wilson, Bryan. "Introduction". *New Religious Movements*. ed. Bryan Wilson – Jamie Cresswell. 1-11. London: Taylor & Francis Group, 1999.
- Wilson, Bryan. "The Return of the Sacred". *Journal for the Scientific Study of Religion* 18/3 (1979), 268-288.
- Wright, Stuart A. "Yeni Dini Hareketlere Üyeliğin Dinamikleri: Üyelik ve Ayrılış Koşulları". çev. Emine Battal. *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan – Faruk Sancar. 177-206. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

- Wuthnow, Robert J. "Din Sosyolojisi". çev. Adil Çiftçi. *Din ve Modernlik*. ed. Adil Çiftçi. 59-119. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yamane, David. "Secularization on Trail: In Defense of a Neosecularization Paradigm". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/1 (1997), 110-122.
- Yitik, Ali İhsan. "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği". *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan – Faruk Sancar. 255-270. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

New Age Beliefs from Seeking to Awakening, from Healing to Aesthetics

(Extended Abstract)

Purpose. Traditional/established religious institutions become unable to perform their social functions over time or cannot adapt to current conditions. It is not possible for traditional religious beliefs and practices to resist changing patterns. Every religious community must inevitably adapt to the current conditions in order to maintain and safeguard its existence. In addition, there are religious belief systems open to current developments and changes, constantly updating oneself and the people who have the religious beliefs in question. In addition, there are various religious practices that have become an extension/image/part of the consumer society and culture that are able to adapt to the zeitgeist, sometimes as an alternative belief system, sometimes as a leisure activity, as a sporting activity, or as a health and treatment method, or in other belief forms. In the relevant literature, these religious or philosophical beliefs and/or practices are referred to as New Religious Movements/Groups and New Age Faith/New Age Spirituality.

New Age Faith/New Age Spirituality, with its emphasis on the spiritual and the inner and the promise of a new mission, can attract the attention of individuals, provide alternatives for the individual who seeks meaning in relation to the sacred, shaping social life with preferences and acceptance, religious feeling. Their visibility in a "post-secular" society increases from day to day, as they act both online and offline, proceed customer-oriented, and offer various religious products and services to their customers/followers/believers. This research aims to determine the socio-demographic and socio-economic characteristics of people who turn to and participate in the New Age beliefs/practices (such as yoga, meditation, reiki, bioenergy, hypnosis, and access bars) and to examine their practices from a sociological perspective.

Research method. In this study, the goal is to identify the personal characteristics and experiences of individuals, who have participated in the movements, the changes in their daily life practices, to determine their spiritual levels of satisfaction, their body perceptions, the differentiation in their social interactions, and the changes in their religious feelings and thoughts, by focusing on the life stories of people who turn to and participate in New Age beliefs.

In the study, in-depth interviews, observations, and techniques of content analysis were used as a prerequisite for a qualitative approach. In this context, the research field was first defined. For this purpose, yoga, meditation, and reiki centers were determined in Antalya. Among these centers were the Chi Life Center, Antalya Yoga, ZK. Yoga Studio and Anka Spiritual Counseling Center were selected as a sample, in-depth interviews were conducted with

the participants and trainers there, and the study was supported by observation. By pointing out the persons surveyed at the places visited, people could be reached who made various applications and the sample was developed using the snowball effect technique. During the research process, in-depth interviews were conducted with a total of 24 people, 16 women, and 8 men.

In the analysis of the data obtained by the technique of in-depth interviews, the technique of content analysis was used. In the analysis of the data, categorical units were formed according to certain criteria in order to allow holistic access to social reality. These units were divided into themes based on common points and objectives of the topic. The coding units obtained from the data were formed in order to ensure the integrity of the subject under the defined topics and to carry out the analysis process within the framework of an order. These encoding units are displayed in the text in the form of tables to ensure visual retention.

The study sought to convert the interviews into narratives in order to gain a meaningful and coherent view through the telling. During the decryption, the participants were encoded as G1, G2, G3... taking into account the principle of confidentiality and anonymity of the interview partners. In order to ensure the integrity and the flow of speech, the statements of the persons were arranged in such a way that the meaning was not distorted, and incomplete judgments were supplemented. In addition, the notes on the observations made during the research period were evaluated together with the data obtained

Findings and Conclusion. 8 factors were identified in the processes of the orientation of individuals to the New Age beliefs. Participation in movements is guaranteed by the influence of the near environment such as the circle of friends, curiosity, and interest. In addition, social activity, leisure, high quality of life, health, physical activity, and the need to exercise are reasons for participation. It can be said that the individual is actively experiencing movement mainly for mental reasons and in the expectation of support. New-age beliefs also influence the daily life routines, body perception, and the social relationships of the individual.

When viewed in the context of religion, faith and belonging, it was found that participants developed their sense world parallel to traditional religion in the process of experiencing the New Age faith. Apart from that, changes in daily life, the possibility to build relationships with different social environments, to learn the faith, and rituals of different religions, can form the traditional religious beliefs of individuals. In this direction, it is evident that flexible forms of faith, eclectic faith, and personal forms of faith have emerged.

Individuals' thoughts about whether they regard New Age belief as a religion vary. New Age belief can be based on a religious basis because of the teachings it contains. However, it can be seen as a branch of religion in terms

of practices and practices and a tool in orientation towards religion. If it is not considered a religion, it is seen as a form of faith. In cases where no religious basis is used, it has been found to be a means of social activity, lifestyle, positive thinking, a means of facilitating life, or a commercial tool for financial gain.

The theme of the new religious movements involves differences in scope and content. Impact factors manifest themselves in different ways according to personal characteristics, expectations, and demands. New Age beliefs present themselves in the form of alternative support mechanisms with the claim to fill the spiritual gaps when the individual is in search of a sense about their own world and the outside world and experiences the problem of loss of sense. The individual also shapes the sense world and acts with different preferences and acceptances on the social structure. Because society is the product of individuals. Therefore, the design of social life according to the preferences of the individual is a subject worthy of research.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine
Nicel Bir Araştırma**

*Critical Thinking and Religiousness: A Quantitative Study Among
Undergraduate Students*

M. Emrullah Duran

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
– Res. Asst., Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Department of Religious
Studies

emrullahduran@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9952-5103>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/03/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Duran, M. Emrullah. "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.905315>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma*

Öz

Bu araştırmanın amacı, bireylerin hayatında önemli bir yeri olan dindarlıkla, eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmanın örneklemini, Necmettin Erbakan Üniversitesi Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Sosyal ve Beşerî İlimler Fakültesi, Meram Tıp Fakültesi ve Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi örneklem metodu kullanılarak seçilmiş, 227 kız ve 273 erkek olmak üzere 500 denekten oluşmaktadır. Araştırmada dindarlık ile ilgili verilerin toplanmasında "Dini Hayat Ölçeği", eleştirel düşünme ile ilgili verilerin toplanmasında ise "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği" kullanılmıştır. Veri analizinde Perason Korelasyon Analizi, çok gruplu değişkenlerin analizinde ise "Tek Yönlü Varyans Analizi (One Way Anova)" ve "Tukey-HSD Testi" kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, eleştirel düşünme ve dindarlık arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişkinin olduğu saptanmıştır. Dindarlık ile eleştirel düşünmenin esneklik, sistematiklik ve azim-sabır boyutu arasında anlamlı bir ilişki vardır. Buna karşılık üst bilgi ve açık fikirlilik boyutları ile dindarlık arasındaki ilişkiler anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Eleştirel düşünmenin öğrenim görülen fakülte bağımsız değişkenine göre farklılaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Düşünme, Eleştirel Düşünme, Din, Dindarlık.

Critical Thinking and Religiousness: A Quantitative Study Among Undergraduate Students

Abstract

The purpose of this research is to examine the relationship between critical thinking and religiousness that has an important place in individuals' lives. A sample group of the research consists of 500 subjects, of which 227 are female and 273 are male and who were selected from students studying at Necmettin Erbakan University Faculty of Engineering and Architecture, Faculty of Social Sciences and Humanities, Meram Faculty of Medicine, and Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology by using a random sampling method. In the research, "Religious Life Scale" was used for collecting data regarding religiousness, and "Critical Thinking Tendency Scale" was used for collecting data regarding critical thinking. Pearson Correlation Analysis, "One Way Analysis of Variance (OneWayAnova)" was used for data analysis and "Tukey-HSD Test" was used for the analysis of multi group variables. According to the findings obtained, it has been determined that there is a negative and significant relationship between critical thinking and religiousness. There is a significant relationship between religiousness and flexibility, systematicity and determination-patience dimensions of critical thinking. On the other hand, relationships between religiousness and metacognition and open-mindedness dimensions have not reached a significant level. It has been determined that critical thinking differentiates depending on independent variables of the faculty of study.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Psychology of Religion, Thinking, Critical Thinking, Religion, Religiousness.

Giriş

Düşünme en genel manada; "insanı hayvandan ayıran belirgin öznelilik: duyum ve izlenimlerden, tasarımlardan ayrı olarak usun bağımsız ve kendine

* Bu makale *Eleştirel Düşünce ve Dindarlık (2020)* adlı yüksek lisans tez çalışmamızın verileri esas alınarak hazırlanmıştır.

özgü eylemi; karşılaştırmalar yapma, ayırma, birleştirme, bağlantıları ve biçimleri kavrama yetisi" olarak tanımlanmıştır.¹ Canlı varlıkların hayatlarını idame ettirebilmesi için hava, su ve gıda ne derece önemliyse bireylerin zihin dünyalarının beslenmesi ve gelişmesi bakımından da düşünce o derecede önemlidir. Bireyler gündelik hayatlarında karşılaştıkları durum veya problemler karşısında zihinsel süreçlerini organize ederek düşünme eylemini gerçekleştirirler.² Zihin bireylerin algıladıkları nesnelere düşünmeyi gerçekleştirir ve bu izlerden birtakım çözümlemeler ve genellemeler yaparak kavramlara ulaşır.³ Kavramlar sayesinde de bireyler düşündüklerini ifade edebilirler. Eğer bireyler düşünme eyleminden kaçınırlarsa o zaman zihin taklit etmeye yönelir. Böylece bireylerde başkasının düşündüğü veya söylediği şeylerin mutlak doğru olduğu inancı gelişerek yeni şeyler keşfetme yeteneği yok olmaktadır.

Yunanca "kritikos" teriminden türetilmiş olan eleştiri kelimesi, Latince 'ye "criticus" olarak geçmiştir. İngilizce'ye "critical" olarak geçen "kritikos" kelimesi, değerlendirme, seçme, yargılama anlamlarına gelmektedir. Eleştirme ise; iyi ve kötü yanlarıyla beraber bir şeyi değerlendirme demektir.⁴ Türkçe'de "eleştiri" kelimesi genelde olumsuz anlamda değerlendirmeler yapılırken kullanılan bir ifade olarak kabul edilmektedir. Ancak "eleştiri" kelimesi hem olumlu hem de olumsuz tüm değerlendirmeleri içermektedir. Eleştirel düşünme ise eleştiri kavramının içerdiği manalardan çok daha kapsamlıdır. Eleştirel düşünme, bilinçli olarak düşünme süreçlerimizi yönetirken çevremizdekilerin de düşünce süreçlerini dikkate alarak teorik olarak bildiklerimizi de pratiğe aktararak olgu veya olayları anlayabilmeyi hedefleyen aktif olarak organize edilmiş zihinsel süreçlerdir.⁵

Amerikan Psikoloji Derneği (APA) 1990 yılında 46 bilim insanının katkısıyla eleştirel düşünmeyi: "bireyin ne yapacağına ve neye inanacağına karar vermesi için, çözümleyici, değerlendirmeye yönelik bilinçli yargılarda bulunması ve bu yargıları ifade etmesi" olarak tanımlamıştır.⁶ Psikoloji sözlüğünde ise eleştirel düşünme: "problem çözme, entelektüel düşünme vb. durumlarda söz konusu olan bir dizi karmaşık bilişsel beceri" olarak tanımlanmıştır.⁷ Tanımdan da anlaşılacağı gibi psikolojik yaklaşım "eleştirel düşünme" kavramını; düşünmeyi temel alan deneysel çalışmalar, bireysel farklılıklar, kişisel farklılıklara bağlı olan problem çözme ve öğrenme biçiminde var olan kişisel

1 *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (TDK), "Düşünme" (Erişim 2 Nisan 2019).

2 Doğan Cüceloğlu, *İyi Düşün Doğru Karar Ver* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2000), 243.

3 Feriha Baymur Balkuş, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2015), 222.

4 Orhan Hançeroğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 8.

5 Cüceloğlu, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, 216.

6 Peter A. Facione, "The Disposition Toward Critical Thinking: Its Character, Measurement, and Relationship to Critical Thinking Skill", *Informal Logic* 20/1 (2000), 61-84.

7 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), 250.

farklılıkları tanımlamakta, felsefi yaklaşım ise iyi düşünmenin normları, insan düşüncesi kavramı, tarafsız bir dünya görüşü için gerekli olan zihinsel beceriler şeklinde ele almaktadır.⁸

Eleştirel düşünmenin oluşmasında kalıtsal ve çevresel faktörlerin etkisi göz ardı edilmemelidir. Kalıtsal faktörlerin başında gelen zekâ, eleştirel düşünmenin gelişmesinde çok büyük rol oynamaktadır. Düşünme yeteneğinin zekâ seviyesi ile doğru orantılı olduğu ve zihinsel bakımdan esnekliğin eleştirel düşünmeyi olumlu yönde etkilediği gözlemlenmektedir. Ön yargılar ve düşüncelerde bağnazlık eleştirel düşünmeyi olumsuz yönde etkilemektedir. Çevresel faktörlerden en önemlisi de deneyimlerdir. Deneyimler düşünmenin üzerinde olumlu veya olumsuz etkide bulunmaktadır. Çünkü bireylerin olumsuz deneyimleri ileriki yaşantılarında karşılaştıkları bir problemi çözme girişimlerinde zihinsel etkinliği olumsuz etkileyip fonksiyonel durağanlığa sebep olmaktadır.⁹ Literatürde yaratıcı düşünme ile eleştirel düşünmenin benzer olup olmadığı ile ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Kısaca yaratıcı düşünme, kişilerin özgün ve yeni fikirler üretmek için çözümler üretmesini veya senteze ulaşmasını sağlayan süreç olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Eleştirel düşünme ile yaratıcı düşünmenin farklılıkları ise şöyledir:¹¹

- 1-) Eleştirel düşünme disiplinli ve zaman planlamasına riayet edilerek bilimsel açıdan doğrulanmış yollarla nesnel sonuçlara dayalı sadece var olanı değerlendirme sürecidir. Yaratıcı düşünme ise belirli disiplinleri olmayan, zaman planlaması bulunmayan hayal gücü kullanılarak bilimsel açıdan doğrulanmış yollara ihtiyaç duymaksızın özgün ürüne ortaya çıkarma sürecidir.
- 2-) Eleştirel düşünme daha çok sınıflama, analiz ve yordama gibi düşünme becerileriyle bilimsellik ve nesnellikten uzaklaşmadan, ifadelerin kesinlik belirtmesi ve belirli deneyimlere sahip olma şartları içeren düşünme tarzıdır. Yaratıcı düşünmede yargı ve eğilimler estetiğe kayabilirken, bireysel ifadeler kullanılır ve herhangi bir deneyim zorunluluğu olmadan bütüncül bir düşünme hedeflenmektedir.

Dinler de müntesiplerine düşünmeyi emretmişlerdir. Düşünmenin farklı biçimleri içerisinde eleştirel düşünmenin de dinlerde yer aldığını değerlendirebiliriz. Örneğin Tevrat'ta eleştirel düşünme "*derin düşünce*" olarak tanımlanmış ve "*gece gündüz onun emirlerini derin düşünür, gece nöbetlerinde seni derin*

8 Semih Şahinel, *Eleştirel Düşünme* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2002), 3.

9 Osman Kazancı, *Eğitimde Eleştirici Düşünme ve Öğretimi* (Ankara: Kazancı Hukuk Yayınları, 1989), 49.

10 Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Yayınları, 2004), 345.

11 Mehmet Altın ve A. Seda Saracaloğlu, "Yaratıcı, Eleştirel ve Yansıtıcı Düşünme: Benzerlikler-Farklılıklar", *International Journal of Contemporary Educational Studies* 33/1 (2018), 55.

düşündüğüm zaman” olarak yer almıştır.¹² İncil de eleştirel düşünme yerine “kulakların işitmesi, gözlerin açılması ve anlamak” kullanılmıştır. İlgili kullanımlara örnek olarak; “*düşünmüyor musunuz, anlamıyor musunuz? Bu halkın yüreği duygusuzlaştı, kulakları ağır işitir gözleri kapanır oldu*” verilebilir.¹³ Kur’an’da düşünmenin boyutları olarak; tefekkür, tezekkür, te’akkul, tedebbür ve tefakkuh’un yer aldığı birçok ayet vardır ve bu düşünme boyutlarından eleştirel düşünmeyi daha çok kapsayan “te’akkul” kelimesidir.¹⁴ Te’akkul olgu veya olaylar arasında derinlemesine bağ kurmaya yardımcı olan meleke olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Kur’an’da ise inceden inceye düşünerek derinlemesine anlamaya çalışmak ve geçmiş yaşantılardan, hatalardan ders çıkararak yanlış yapmaktan uzaklaşmak, bilinçli düşünmek gibi manalarda kullanılmıştır.¹⁶

Düşünmeye Kur’an-ı Kerim’in 707 ayetinde yer verilmiştir. Bazı ayetlerde de bireylerin kendi akılları ile düşünmeleri emredilmiştir. Çünkü başkasının düşündüğüyle yetinmek bireysel anlamda düşünmenin körelmesine ve taklit hatasına düşmek demektir. İslam dininin müntesiplerine emri olan namaz ibadetinde okunması gereken Kur’an ayetlerinin aynı zamanda içerdiği manaların da düşünülmesinin istenmesi, İslam dininin düşünmeyi ibadetleştirmesi olarak da yorumlanmaktadır.¹⁷ Nitelikli düşünmenin yerine kullanılan eleştirel düşünme özgürlük ortamında daha hızlı bir gelişim göstermektedir. İslam dininin ilk dönemlerinden itibaren mezheplerin ortaya çıkması özgür ortamın bir sonucudur. İslami literatür incelendiği zaman düşünce suçu diye bir mefhumun olmadığı görülecektir. Böylece bireylerin rahatça düşünmeleri ve düşüncelerini açıklamaları imkânı verilmiştir.¹⁸ Avrupa’da ise reform hareketleri başlayana kadar insanların bireysel olarak kutsal kitapları okumaları ve yorumlamaları engellenmiştir. Luther kutsal kitapları anlamada ve yorumlamada bireylere hak tanınması için mücadele etmiştir. Bireylerin inançlarıyla ilgili düşünmesi veya sorgulaması en temel haklardan birisidir. Bu bağlamda İslam dini eleştirel düşünmeye önem vererek insanların hem kendilerinden ve çevrelerinden hem de yaratıcılarından haberdar olmalarını hedeflemiştir.¹⁹

12 *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 1 Ekim 2020), Mezmurlar 1/2, 63/6.

13 *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 1 Ekim 2020), Markos 8/17, Matta 13/15.

14 Mehmet Ali Büyükkara, “Gayretlerimiz Bireysel Kalıyor”, *Minör Kritik*, (Erişim 11 Ocak 2021).

15 Ali G. Gezgün, “Kur’an’da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2014), 146.

16 *Kur’ân Yolu* (Erişim 5 Ekim 2020), en-Nahl 16/69, el-Kasas 28/43, el-Ankebût 29/43, el-Bakara 2/170.

17 Yunus V. Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü* (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınları, 1994), 39.

18 Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, 55.

19 Adnan Koşum, “İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğünün Dinamikleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 21 (2004), 48.

Gündelik ve dini hayatta her zaman eleştirel düşünmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle dini konularla ilgili söylem veya davranışların düşünülmeden kabul edilmesi dinin yozlaşım bozulmasına yol açmaktadır. Eleştirel düşünebilen dindarların fazla olması, dinin gerçek doğasına uygun inanç ve yaşantıların da yaygınlaşmasına yardımcı olacağı için Müslümanlar tarafından “içtihat” kavramı literatüre kazandırılmıştır. İctihat kavramı altında düşünme sistemi geliştiren Müslümanlar, düşünmenin nasıl olması gerektiğini ve nitelikli düşünmenin taşınması gereken özellikleri sistematik hale getirmişlerdir. İctihat sistemi dini konularda düşünmenin kurumsallaştırılmış hali olarak da yorumlanmaktadır.²⁰ Ayrıca İslam dininin eleştirel düşünmeye verdiği önem bağlamında Kur’an’da bulunan insanın yaratılışı, üstün ve zayıf yönleri, tabiatta gerçekleşen olayların belirli kurallar çerçevesinde gerçekleşiyor olması, gökyüzü ve evrenin var edilmesindeki mucize gibi örneklerin insanların düşünmelerini sağlayacak bir biçimde sunulması olarak değerlendirilebilir.²¹

Dindarlar geleneksel anlayışlar veya gönül verdikleri cemaatler sebebiyle bazen eleştirel düşünme kabiliyetlerini yok etmektedirler. Örneğin bazı dindarların grupçuluk yapıp grup veya cemaat liderinin görüşlerini akıl süzgecinden geçirmeden tam teslimiyet içerisinde kabul etmeyi üstünlük olarak nitelermeleri dindar bireylerin eleştirel düşünme becerilerini köreltmektedir. Düşünmeyen ve düşüncelerini sorgulamayan kişiler yanlışları ile yaşamaya mahkûm oldukları için hiçbir zaman gelişme veya ilerleme kat edemeyeceklerinden dolayı bu tarz yaklaşımların hem kişilere hem de toplumlara zararı büyük olmaktadır.²² Eğitim ve öğretim yöntemi olarak ezberi benimseyen medrese tarzı yapılanmalar, dinsel metinleri düşünmeden ve sorgulamadan öğretmeyi amaçladıkları için bireylerin eleştirel düşünme becerilerinin gelişmeden sönmesine ve hayatlarının her alanında taklit ve tekrara düşmelerine yol açmaktadırlar. Belki öğretim faaliyetleri içerisinde sınırları belirlenmiş bazı alanlarda ezber yöntemi olabilir. Ama öğrencilerin ne düşündüğü ne anladığı dikkate alınmadan belli fikirlerin ve görüşlerin büyük bir taassupla en doğru bilgininin kaynağı olarak öğrencilere ezberletilmesi insanlığa verilen en büyük zararların başında gelmektedir.²³ Her din inananlarından teslimiyet istediği için dindar bireyler eleştirel düşünmenin en temeli olan sürekli sorgulama faaliyetlerini gerçekleştirirken sıkıntılar yaşamaktadırlar. Dindarların dini gelenek ile kendilerine ulaşan bilgilere de yaratıcının kutsal kitabı gibi değer vermeleri, nesilden nesile aktarılan bilgilerin eleştirel olarak düşünülmemesine yol açmıştır. Eleştirmek isteyenlerin ise dini bozmakla veya dinden

20 Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, 69.

21 Bayraktar Bayraklı, *İslam’da Eğitim* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 190.

22 Yavuz, *İslam’da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, 64.

23 Muhammed Halili, “Does Islam Permit Critical Thinking”, *Islamic Research Foundation International*, (Erişim 12 Ekim 2020).

çıkma ile suçlanması dindar bireylerin düşünmeye, sorgulamaya korktuğu konuların var olmasını ortaya çıkarmıştır. Dini konularda konuşması, düşünmesi bastırılmış bireylerin diğer konularda da sorgulama ve nitelikli düşünme geliştirmesi beklenemez.²⁴

Literatürde yer alan çalışmalar incelendiğinde eleştirel düşünme ve alt boyutları ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Özellikle eğitim fakültelerinde farklı branşlarda öğrenim gören öğretmen adayları üzerinde yürütülmüş eleştirel düşünme araştırmaları mevcuttur. Bu araştırmalarda deneklerin eleştirel düşünebilme becerileri üzerinde muhtemel etkisi olabilecek faktörler sıralanırken din faktörü göz ardı edilmiştir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ile öğretmen adayları üzerinde gerçekleştirilmiş çalışmalarda din faktörüne değinilmiştir. Şahbat tarafından yapılan araştırmada öğretmen tutumlarının öğrencilerin eleştirel düşünme becerileri üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Araştırma sonucunda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenin tutumlarının öğrencilerinin zihinsel etkinliklerine pozitif katkıda bulunduğu ancak öğrencilerin dersin öğretmenini ve dersi rahatça eleştiremeyip kısmi bir eleştiri yapabildikleri tespit edilmiştir.²⁵ Erdoğan çalışmasında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilim düzeylerini incelenmiştir. Araştırma sonucunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilim düzeylerinin oldukça düşük olduğu tespit edilmiştir. Araştırmacı bu durumun öğretmen adaylarının sorgulayarak öğrenme yerine ezberleyerek öğrenme modelini kullanmalarından kaynaklandığını savunmuştur.²⁶

Çekin tarafından yapılan araştırmada ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilim düzeyleri incelenmiştir. Araştırma sonucunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme eğilim düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet, mezun olunan okul, kardeş sayısı bağımsız değişkenleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının eleştirel düşünme becerileri üzerinde etkisiz faktörler oldukları bu karşılık doğum yeri, anne ve babanın öğretim durumu, babanın mesleği ve ailenin ekonomik düzeyi etkili faktörler oldukları saptanmıştır.²⁷ Araştırmanın bulguları, Erdoğan'nın bulgularının tam tersidir. Fakat

24 Mohammed M. Malik, "Islamic Approach to Critical Thinking", *Center of Open Science* (Erişim 7 Ekim 2020).

25 Arzu Şahbat, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Tutumlarının Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerine Etkisi* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

26 İrfan Erdoğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

27 Abdülkadir Çekin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 25-46.

araştırmacı bu konu ile ilgili hiçbir açıklama yapmamıştır. İki araştırmacının da örnekleme, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerdir. Araştırmalarda veri toplama aracı olarak ise “California Eleştirel Düşünme Eğilimleri Ölçeği” kullanılmıştır. Ancak Erdoğan ilgili ölçeğin Türkçeye uyarlamasını İskifoğlu ve Ağazade’nin (2012) yaptıkları “California Eleştirel Düşünme Eğilimleri Envanteri” testini kullanmış iken, Çekin ise Kökdemir’in (2003) uyarladığı “California Eleştirel Düşünme Eğilimleri Ölçeği” testini kullanmıştır.

1. Yöntem

Araştırmamız ilişkisel tarama modelinde ampirik bir çalışma olup, eleştirel düşünme ile dindarlık düzeyi arasındaki ilişkiyi ilgili istatistiksel teknikler kullanarak tespit etmeyi amaçlamaktadır.

1.1. Araştırma Soruları, Varsayım ve Sınırlıklar

Araştırmanın temel problem cümlesi; “Üniversite öğrencilerinin eleştirel düşünme becerileri ile dindarlık düzeyleri arasında ilişki var mıdır?” şeklinde belirlenmiştir. Yukarıda ifade edilen temel problem çerçevesinde araştırmada cevap aranan sorular şöyledir:

Eleştirel düşünme ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Eleştirel düşünme öğrenim görülen fakülteye göre farklılaşmakta mıdır?

Araştırmamızda kullanılan “Dini Hayat Ölçeği” bireylerin dindarlık düzeylerini “Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği” ise bireylerin eleştirel düşünme eğilimlerini ölçmek için geçerli bir araçtır. Araştırmanın örnekleme evreni temsil etmekte ve denekler, ölçekleri hiçbir etki ve baskı altında kalmadan samimi olarak doldurmuşlardır. Araştırmamızın örneklem grubu 2018-2019 Eğitim- Öğretim yılı bahar döneminde Necmettin Erbakan Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrenciler ile sınırlıdır. Araştırmamızdan elde edilen veriler, öğrencilerin Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği (EDE) ve Dini Hayat Ölçeği (DHÖ) üzerinden verdikleri bilgiler ve araştırmamızın yapıldığı yıla ilişkin bilgiler ile sınırlıdır.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın ideal evreni genel anlamda Türkiye’deki bütün üniversite öğrencileri, gerçekçi evreni ise Necmettin Erbakan Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerdir. Örneklem grubu ise Necmettin Erbakan Üniversitesi Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Sosyal ve Beşerî İlimler Fakültesi, Meram Tıp Fakültesi ve Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi örneklem metodu kullanılarak seçilmiş 500 denekten oluşmaktadır.

1.3. Örneklem Grubunun Özellikleri

Araştırma örnekleminin %28,4'ü (s=142) "İlahiyat Fakültesi", %25,6'sı (s=128) "Sosyal ve Beşerî İlimler Fakültesi", %25,2'si (s=126) "Mühendislik Fakültesi" ve %20,8'i (s=104) "Tıp Fakültesi" öğrencisidir.

1.4. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada temel veri toplama aracı olarak ölçek kullanılmıştır. Araştırmada dindarlık ile ilgili verilerin toplanmasında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinin geliştirdiği "Dini Hayat Ölçeği (DHÖ)" eleştirel düşünme ile ilgili verilerin toplanmasında ise "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği (EDE)" kullanılmıştır.

1.4.1. Dini Hayat Ölçeği

Dini Hayat Ölçeği²⁸, bireylerin dini hayat konusundaki durumlarını belirlemeyi hedefleyen bir ölçektir. Dindarlığın çok boyutluluğu esas alınarak geliştirilen DHÖ, Glock ve Stark²⁹ tarafından ortaya atılan dindarlığın inanç, duygu, davranış ve bilgi boyutlarını ölçmektedir. Ölçeğin inanç boyutu 4, duygu boyutu 7, davranış ve bilgi boyutları ise 10'ar maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin inanç boyutu, katılıyorum (3), karasızım (2), katılmıyorum (1) seçenekleri üzerinden işaretlenmekte olup, puan ranji 1-12'dir. Duygu boyutu hiç (1), biraz (2), çok (3), pek çok (4) seçeneklerini içermekte olup ilgili cümlelerde ifade edilen duygu ve tecrübelerin şiddet ve derecesini ölçmektedir. Boyuttan alınabilecek en düşük puan 7, en yüksek puan 28'dir. Davranış boyutu ise dini davranışın yapılma sıklığına göre hiç (1), bazen (2), çoğu zaman (3), her zaman (4) seçenekleri üzerinden işaretlenmekte olup, alınabilecek en yüksek puan 40, en düşük puan 10'dur. Dini Hayat Ölçeği'nin en son boyutu, dini bilgidir. Bilgi boyutunda seçenekler doğru ve yanlış şeklinde oluşturulmuş ve her doğru cevap için 1 puan takdir edilmiştir. Boyuttan alınabilecek en düşük puan 0, en yüksek puan ise 10'dur. Dindarlık düzeyleri hesaplanırken ilk olarak deneklerin ilgili ölçekten aldıkları puanlara göre üç farklı dindarlık düzeyi belirlenmiştir. Bunlar ölçekten 18-30 puan alanlar "düşük" 35-60 arası puan alanlar "orta" ve 65-90 arası puan alanlar ise "yüksek" dindarlık düzeyi olarak belirlenmiştir. İkinci olarak ise gruplar arası farklılığın net olarak belirlenmesi için 31-34 ve 61-64 arası puan alanlar araştırmada değerlendirme dışında tutulmuştur. Veri setinin uygunluğuna ilişkin yapılan KMO Testi sonucu dini hayat ölçeği için .915 olarak belirlenmiştir. Bu sonuçlar, kabul edilebilir oran olan 0,60 (bazı kaynaklarda sosyal bilimlerdeki uygulamalar için

28 Murat Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 59.

29 C. Y. Glock- R. Stark, "Religion and Society in Tension", *Rand McNally* 27/3 (1965) 173.

0,50) değerinden yüksektir.³⁰ Bu bağlamda eşleştirilen değişkenlerin korelasyonlarının diğer değişkenler tarafından yüksek düzeyde açıklandığı, örneklem büyüklüğünün yeterli olduğu ve veri setinin temel bileşenler analizine uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Korelasyon matrisinin birim matrise eşit olup olmadığı hipotezini test eden Barlett Testi sonucu ise, istatistiksel açıdan anlamlı χ^2 sonucu ortaya koymuş ($\chi^2= 8077,237$, $df= 231$, $p=0,000$) ve sıfır hipotezi reddedilmiştir. Böylece verilerin normal dağılıma sahip olduğu ve değişkenler arasında ilişki olduğu veya değişkenlerin uygun olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliği ile ilgili olarak Yıldız³¹ ve Şahin³² tarafından yarıya bölme (split-half) tekniği uygulanmış ve sonuçta korelasyon katsayısının (Pearson – moment – çarpım, $r=86$), $P<.01$ güvenilirlik düzeyine ulaştığı tespit edilmiştir.

1.4.2. Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği

Eleştirel düşünme eğilimi ölçeği³³, Semerci tarafından 2000 yılında geliştirilen “Kritik Düşünme Ölçeği³⁴”nin revize edilmiş halidir. Likert türü bir ölçek olan eleştirel düşünme eğilimi ölçeği 49 maddeden oluşmaktadır. İlgili ölçekte üst-biliş boyutu ile ilgili 14, esneklik boyutu ile ilgili 11, sistematiklik boyutu ile ilgili 13, azim-sabır boyutu ile ilgili 8, açık fikirlilik boyutu ile ilgili 3 madde bulunmaktadır. Ölçeğin puanlanması, tamamen katılıyorum (5), çoğunlukla katılıyorum (4), kısmen katılıyorum (3), çoğunlukla katılmıyorum (2), hiç katılmıyorum (1) şeklindedir. Ölçekten alınabilecek maksimum puan 245, minimum puan ise 49’dur. İlgili ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı Semerci tarafından yapılan analizde 0.96, bizim yaptığımız analizde ise ,806’dır. Veri setinin uygunluğuna ilişkin yapılan KMO Testi sonucu .660 olarak belirlenmiştir. Korelasyon matrisinin birim matrise eşit olup olmadığı hipotezini test eden Barlett Testi sonucu ise, istatistiksel açıdan anlamlı χ^2 sonucu ortaya koymuş ($\chi^2= 4847,394$, $df= 1176$, $p=0,000$) ve sıfır hipotezi reddedilmiştir. Ölçeğin test tekrar test korelasyonu 0.761 ve iki yarı puanları arasındaki korelasyon katsayısı 0.95 bulunmuştur. Eleştirel düşünme eğilimi ölçeği üzerinde yapılan faktör analizi sonucunda faktör yüklerinin 0,33 ile 0,71 arasında değiştiği görülmüştür. Ayrıca EDE ölçeğinin AMOS programı ile doğrulayıcı faktör analizi

30 Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2015), 268.

31 Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 60.

32 Adem Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 47.

33 Nuriye Semerci, “Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Revize Çalışması”, *Turkish Studies* 11/1 (2016), 725-732.

34 Nuriye Semerci, “Kritik Düşünme Ölçeği”, *Eğitim ve Bilim* 25/116 (2000), 23-26.

yapılmıştır (Kay kare=2778.981, Sd=1073, $X^2/Sd=2.590$, GFI=0.903, CFI=0.932, RMSEA=0.038).³⁵

1.5. Uygulama ve Verilerin Analizi

Ölçekler 2018-2019 öğretim yılı bahar döneminde Necmettin Erbakan Üniversitesi Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Sosyal ve Beşerî İlimler Fakültesi, Meram Tıp Fakültesi ve Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilmiştir. Anket uygulamasına 528 denek katılmış, katılanların doldurdukları anketlerden 28 tanesi yetersiz görülerek iptal edilmiş, neticede 500 ölçek araştırmada değerlendirmeye alınmıştır. Araştırmanın anket uygulaması, gerekli izinler alınarak ders saatleri içinde ilgili öğretim üyelerinden de izin alınarak yapılmıştır. Anket uygulamasında, anketleri uygulamadan önce deneklere araştırmacının amacı öz bir şekilde açıklanmış, ardından anketin giriş bölümündeki açıklamaları okumaları, kesinlikle ad ve soyadlarını yazmamaları, kendilerine en uygun cevapları vermeleri için gerekli uyarılar detaylı bir şekilde yapılmıştır. Deneklere anketi doldurmaları için 30 dakika süre verilmiştir.

Verilerin analizi aşamasında ilk olarak, Dini Hayat Ölçeği ve Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği sayısal değerlere dönüştürülmüş, ikinci olarak ise ilgili alt ölçekler ile toplam puanların hesaplanması yapılmıştır. Araştırmada, uygulanan ölçeklerin özellikleri ve alt amaçları doğrultusunda, değişkenler arası ilişkilerin yönü ve gücünü tespit etmek için Pearson Korelasyon Katsayısı, iki gruplu bağımsız değişkenlerin alt gruplarının bağımlı değişkenlerden aldıkları puanlar açısından farklılık gösterip göstermediğini tespit için T Testi; ikiden fazla grubu olan bağımsız değişkenlerin alt gruplarının bağımlı değişkenlerden aldıkları puanlar arasında farklılık olup olmadığını tespit için Tek Yönlü Varyans Analizi, ikiden fazla grubu olan bağımsız değişkenlerin alt gruplarının bağımlı değişkenlerden aldıkları puanlar arasında tespit edilen farklılıkların hangi gruplar arasında gerçekleştiğini tespit için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

2. Bulgular ve Yorumları

Bu bölümde araştırmanın amaçları doğrultusunda elde edilen veriler ve analizler ile bulguların değerlendirilmesi yapılmıştır.

2.1. Dindarlığın Eleştirel Düşünmeyle Korelasyonu ve Dindarlık Gruplarının Eleştirel Düşünme Puanları Açısından Karşılaştırılmasına Dair Bulgular ve Yorumları

Tablo 1. Eleştirel Düşünme ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin Korelasyon Analizi

35 Semerci, "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenilirlik Revize Çalışması", 725-732.

		Dindarlık	Eleştirel Düşünme
Dindarlık	Pearson Correlation	1	-,178**
	Sig. (2-Tail)		,000
	N	500	500

**p<.05

Yapılan analiz neticesinde eleştirel düşünme ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde düşük düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, dindarlık düzeyi yükseldikçe, eleştirel düşünmenin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır (r=-.17, p<.001).

Tablo 2. Eleştirel Düşünmenin Dindarlık Düzeyi Gruplarına Göre Farklılaşmasına Dair Tek Yönlü Varyans Analizi

Dindarlık Düzeyi	Kareler Toplamı	Serbestlik Der.	Kareler Ort.	F Değeri	p
Gruplar Arası	3794,066	2	1897,033	6,666	,001
Gruplar İçi	130629,622	459	284,596		
Toplam	134423,688	461			

Uygulanan tek yönlü varyans analizi neticesinde, eleştirel düşünmenin dindarlık düzeyi grupları açısından istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği tespit edilmiştir (F_{2,459}=6.66, p<.001).

Tablo 3. Eleştirel Düşünmenin Dindarlık Düzeyi Gruplarına Göre Farklılaşmasına Dair Tukey HSD Testi Sonucu

		Dindarlık Düzeyi		
Dindarlık Düzeyi	Eleştirel Düşünme Puanı	Yüksek	Orta	Düşük
Yüksek	145,23			*
Orta	149,36			*
Düşük	164,33	*	*	

*p<.05

Uygulanan Tukey HSD testi sonucuna göre dindarlık düzeyi grupları puanlarına bakıldığında; en yüksek eleştirel düşünme puanının “düşük” dindarlık düzeyi grubu (x=164,33) tarafından alındığı, onu dindarlık düzeyi “orta” (x=149,36) olanların izlediği, en düşük eleştirel düşünme puanını ise “yüksek” dindarlık düzeyi grubunda olanlar (x=145,23) tarafından alındığı tespit edilmiştir. “Düşük” dindarlık grubu ile “orta” ve “yüksek” dindarlık

grupları arasında eleştirel düşünme bakımından anlamlı düzeyde farklılık olduğu saptanmıştır.

Bireyler belirli bir anlam çerçevesi içerisinde eylemlerini gerçekleştirirler. Bu anlam çerçevelerinin başında ise din gelmektedir. Dinlerin müntesiplerine inanmalarını şart koştuğu inanç maddeleri ve her zaman ya da belirli aralıklarla yerine getirilmesi istediği dini ritüeller vardır. Müntesipleri için din, sınırları belirlenmiş bir dünya görüşünün yanında gerçekleşen olaylar ve durumlar karşısında nasıl tutumlar takınması gerektiği hakkında düşünce kalıplarının da oluşmasını sağlamıştır. İslam dini, düşünmeye önem verirken dindarlık ile eleştirel düşünme arasında negatif bir ilişkinin var olması dinin özelliklerinden daha çok dini anlatan bireylerden ve onların dini algılayış şekillerinin din olarak benimsenmesinden kaynaklanabilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen tutumlarının öğrencilerin eleştirel düşüncelerine etkisi üzerine gerçekleştirilmiş bir çalışmada, öğrencilerin din kültürü dersini ve öğretmenini rahatlıkla eleştiremedikleri saptanmıştır.³⁶ Öğrencilerin hem din kültürü dersini hem de dersin öğretmenini eleştirmekten kaçınmaları onlara öğretilen din ile ilgili konularda soru sorulmaması ve sadece kabul etmesi gerektiği telkinin bir sonucu olabileceği gibi bu tür telkinlerin bireylerin sadece din ile ilgili değil, bütün düşünce faaliyetlerinde de eleştirel düşünmeden kaçınmasına yol açabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim kendisine hedef kitle olarak düşünen bireyleri almıştır. Ra'd suresi 13/19, İbrahim suresi 14/52, Nahl suresi 16/44 ve Sad suresi 38/29. ayetlerde Kur'an'ın çağrılarının aklını kullanıp düşünen insanlara olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Olumsuz veya yanlış din algıları Kur'an'ın düşünme ile ilgili emirlerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Dini dünyalık amaçlar için kullanan kişiler veya gruplar çevrelerinde bulunan bireylerin adına en doğru düşünmeyi gerçekleştirdiklerini iddia ettikleri için ilgili kişiler düşünmekten çok taklit etme yolunu seçmektedirler. Özellikle bazı dini grupların taraftarlarını kaybetme korkusundan kaynaklanan kayıtsız şartsız itaat prensipleri ve düşünmenin insanları günaha sokacağı fikrini taraftarlarına aktarmaları düşünmeyen, sorgulamadan uzak ve böylelikle gerçek dindarlığa ulaştığını zanneden bireylerin oluşmasına yol açmaktadır. Bu tür durumların yaygınlaşması sonucu sadece dini bilgiler içeren kitapları okuyan diğer bilgi ve bilimlere boş uğraş olarak gören, eleştirel düşünmenin gereksiz olduğunu Kur'an'ın insanlık için lazım olan her şeyi içerdiğini savunan dindarların sayısı fazla olduğu için dindarlık düzeyi yüksek grupların eleştirel düşünce puanları düşük tespit edilmektedir.

Bireyin kişilik yapılanmasının temelleri çocukluk döneminde atılmaktadır. Bu dönemde çocuk hem kendisini hem çevresini anlamaya odaklanarak

36 Şahbat, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Tutumlarının Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerine Etkisi*, 86.

dünyadaki yerini konumlandırmaya çalışmaktadır. Böylece diğer insanlar ve çevresiyle iletişim içine giren çocuk olaylar karşısında verilen tepkileri anlamak için kendince yorumlar yapmaktadır. Özellikle mistik konularda da merakını giderecek sorular sorması çocuğun çevresinden tepkiyle karşılaşmasına neden olabilmektedir. Çocuğun dindar bireylerin kutsallarıyla ilgili çok soru sorması, dindarların öfkeli veya suçlayıcı cevaplar vermesine yol açabilmektedir. Böylece çocuk soru sorduğu ve sorgulama yaptığı için suçluluk duygusuna kapılır. Ayrıca sorgulatmadan, soru sordurmadan ezberci bir doktriner din eğitimi ve öğretimi yapılması da çocukluk dönemindeki öğrenme merakını törpülemekte ve soru sorma iştahını yok etmektedir. Bunun yerine anlamlı öğrenmeye dayanan çocuğun hem bireysel hem de manevi tecrübelerini göz önünde bulundurarak bireylerin dini metinlere ve olgulara felsefi bir tutumla yaklaşmasını sağlamak eleştirel düşünmenin çocukluk döneminde itibaren geliştirmesine büyük katkı sağlayacaktır.³⁷

37 Hasan Meydan, "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anlamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2016), 93.

2.2. Dindarlığın Boyutları ile Eleştirel Düşünmenin Boyutları Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Tablo 4. Değişkenler Arası Korelasyonlar

		Dindarlık	İnanç Boyutu	Duygu Boyutu	Davranış Boyutu	Bilgi Boyutu
Eleştirel Düşünme	Pears. Cor.	-,178**	-,171**	-,089*	-,183**	-,179**
	Sig. (2-tail)	,000	,000	,046	,000	,000
	N	500	500	500	500	500
Üst Biliş Boyutu	Pears. Cor.	-,075	-,114*	-,022	-,087	-,051
	Sig. (2-tail)	,093	,011	,093	,051	,253
	N	500	500	500	500	500
Esneklik Boyutu	Pears. Cor.	-,119*	-,083	-,073	-,097*	-,173**
	Sig. (2-tail)	,008	,063	,103	,029	,000
	N	500	500	500	500	500
Sistematiçlik Boyutu	Pears. Cor.	-,165**	-,140**	-,079	-,182**	-,151**
	Sig. (2-tail)	,000	,002	,077	,000	,001
	N	500	500	500	500	500
Azim-Sabır Boyutu	Pears. Cor.	-,142**	-,156**	-,071	-,145**	-,130**
	Sig. (2-tail)	,001	,000	,115	,001	,004
	N	500	500	500	500	500
Açık Fikirlilik Boyutu	Pears. Cor.	-,074	-,032	-,056	-,069	-,078
	Sig. (2-tail)	,100	,478	,213	,121	,080
	N	500	500	500	500	500

**p<.0 *p<.05

Dindarlığın eleştirel düşünmenin alt boyutlarıyla ilişkilerine baktığımızda, esneklik ($r=-.11$, $p<.008$), sistematiçlik ($r=-.16$, $P<.001$), azim-sabır ($r=-.14$, $p<.001$) ile negatif yönde anlamlı ilişkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlar dindarlık ile eleştirel düşünme arasında, alt ölçekler bazında anlamlı ilişki olduğunu göstermektedir. Dindarlık puanı yükseldikçe esneklik, sistematiçlik, azim-sabır alt ölçeklerinden alınan puanlar anlamlı şekilde düşmektedir. Araştırmamızda, dindarlığın inanç ($r=-.17$, $p<.001$), davranış ($r=-.18$, $p<.001$) ve bilgi boyutlarının ($r=-.17$, $p<.001$) eleştirel düşünce ile negatif yönde ve $p<.001$ düzeyinde; duygu ($r=-.08$, $P<.04$) boyutunun ise negatif yönde ve $P<.04$ düzeyinde anlamlı ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Dindarlığın inanç boyutunun eleştirel düşünmenin alt ölçekleriyle ilişkilerine baktığımızda, üst biliş ($r=-.11$, $p<.01$), sistematiçlik ($r=-.14$, $p<.002$) ve azim-sabır ($r=-.15$, $P<.00$) ile negatif yönde anlamlı ilişkilerinin olduğu görülmektedir. Buna karşılık,

dindarlığın inanç boyutunun esneklik ($r=-.08$) ve açık fikirlilik ($r=-.03$) ile ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı saptanmıştır. Düşünmede esneklik ya da diğer bir ifade ile bilişsel esneklik, kişilerin durumlara göre düşünce üretebilmesi, değişikliğe açık olarak düşünceleri arasındaki geçişi gerçekleştirebilmesidir.³⁸ Dogmatik düşünce yapısına sahip dindar bireyler farklı fikirlere hoşgörü ile yaklaşmadıkları için ve kendi düşüncülerinin mutlak doğru olduğunu kabul ettikleri için yeni, farklı düşünceler üretme ihtiyacı hissetmeyebilirler. Böylece eleştirel düşünceden uzak, sorgulama ihtiyacı olmayan bireyler gündelik hayatlarında da alternatif düşünceler üretmedikleri için benzer hatalara sürekli düşerler ve depresyona girebilirler. Ancak dindarların böyle davranmasını Kur'an yasaklamıştır. Enfâl suresi 8/22, Furkan suresi 25/43, Hadid suresi 57/17. ayetlerde yaratıcının insanlara vermiş olduğu düşünme kabiliyetini kullanmayan ve nitelikli düşünme faaliyeti gerçekleştirmeyen insanlar hayvandan daha aşağı olarak tasvir edilmişlerdir. Sistematik düşünebilen bireyler kendileri ile çelişen kararlar vermezler. Eleştirel düşüncenin gerçekleştirilmesi için gerekli olan iç tutarlılığı sistematik düşünme sağlamaktadır. Dindar bireylerin yapması gerektiğini bildiği davranışları yapmaması veya mantığına ters geldiğini bilmesine rağmen mantıklıymış gibi inanmaya çalışması düşünce de sistematiği ortadan kaldırdığı için eleştirel düşünmede de uzaklaşabilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adayları üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada eleştirel düşünmenin nasıl gerçekleştirilebileceği ile ilgili ders alan öğrencilerin açık fikirlilik boyutu açısından anlamlı farklılık gösterdikleri saptanmıştır.³⁹ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının dindarlık düzeylerinin yüksek olması muhtemel kabul edilirse eleştirel düşünmenin açık fikirlilik boyutu bakımından bizim araştırmamızı destekler mahiyette olduğu söylenebilir.

Dindarlığın duygu boyutunun üst biliş ($r=-.02$), esneklik ($r=-.07$), sistematiği ($r=-.07$), azim-sabır ($r=-.07$) ve açık fikirlilik ($r=-.05$) ile ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir. Dindarlığın davranış boyutu ile esneklik ($r=-.09$, $p<.02$), sistematiği ($r=-.18$, $p<.00$) ve azim-sabır ($r=-.14$, $p<.001$) ile negatif yönde anlamlı ilişkilerinin olduğu görülmektedir. Buna karşılık, üst biliş ($r=-.08$) ve açık fikirlilik ($r=-.06$) ile ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı saptanmıştır. Kuhn'a göre çocuklarda üstbiliş, eleştirel düşünmenin ilk tepkilerini karakterize etmektedir.⁴⁰ Ayrıca Kuhn üstbiliş içinde iki aşama bulunduğunu ifade etmiştir. Birinci aşamada çocuk (3-5 yaş arası),

38 Ayfer Alper- Deniz Deryakulu, "Web Ortamlı Probleme Dayalı Öğrenmede Bilişsel Esneklik Düzeyinin Öğrenci Başarısı ve Tutumları Üzerindeki Etkisi", *Eğitim ve Bilim* 1 (2008), 54.

39 Erdoğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme*, 92.

40 Deanna Kuhn, "A Developmental Model of Critical Thinking.", *Educational Researcher* 2/1 (1999), 17.

inanç ve iddiaları gerçekte birleşik olarak kabul etmek yerine iddiaların bireylerin inançlarının ifadesi olduğunu öğrenir. Böylece çocuk doğru ve yanlış ifadeleri tespit edebilir. Altı yaşına gelindiğinde ise ikinci aşamaya geçilir. İkinci aşamada ise, çocuk bilgi kaynaklarının farkında olur ve teori ile kanıtları birbirinden ayırt etmeye başlar.⁴¹ Üstbiliş'in ilk aşaması olan dönemde çocuklar her ne kadar doğru ve yanlış kendince tespit edebilseler de geçmiş deneyimleri onların üstbiliş'in ikinci aşamasına geçmesini engelleyebilir. Örneğin bazı dindar bireyler çocukların sorularına onların aklına ve duygusuna hitap edecek bir şekilde cevap vermek yerine susturma yolunu seçebilmektedirler. Böylece çocuklar merak ettikleriyle ilgili mantıklı cevaplar bulamadıkları için ya dine karşı mesafeli olabilmekte ya da düşünmeden kaçınarak eleştirel düşünememektedirler. Halbuki Kur'an'da kullanılan akıl kökünden gelen te'akkul kelimesi, inceden inceye düşünerek derinlemesine anlamaya çalışmak ve geçmiş yaşantılardan, hatalardan ders çıkararak yanlış yapmaktan uzaklaşmak gibi manalarda kullanılmıştır.⁴² Dindar bireyler Kur'an'ın emrettiği şekilde eleştirel düşünebilseler hem dini daha farklı anlayabilirler hem de hayat görüşleri daha nitelikli olacağı için dünyadaki konumları çok daha farklı olabilecektir. Dindarlığın inanç boyutunun esneklik ($r=-.08$) ve açık fikirlilik ($r=-.03$) ile ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı saptanmıştır. Buradan hareketle dindar bireylerin iman konuları hariç diğer konularda katı bir tutum sergilemek yerine daha ılımlı esnek tavırlar sergiledikleri ve düşüncelerini korkmadan, çevrelerinden utanmadan cesaretle dile getirebildikleri değerlendirilebilir.

Dindarlığın bilgi boyutunun ise esneklik ($r=-.17$, $p<.00$), sistematiklik ($r=-.15$, $p<.001$) ve azim-sabır ($r=-.13$, $p<.004$) ile negatif yönde anlamlı ilişkilerinin olduğu görülmektedir. Buna karşılık, üst biliş ($r=-.05$) ve açık fikirlilik ($r=-.07$) ile ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir. Eleştirel düşünen bireyler düşüncelerini temellendirme konusunda ısrarlı olmalı ve bu süreç ne kadar uzun olursa olsun pes etmemelidirler. Dindar bireylerin iman konuları hariç diğer dini konu veya şahsiyetlerle ilgili düşüncelerini temellendirme konusunda çekinceli davranmaları düşünme de ısrarı azaltmaktadır. Halbuki Kur'an temellendirilen düşünceyi övmekte ve bunu kalbin tatmin olması olarak ifade etmektedir. Bu durum Kur'an'da bir kıssa ile anlatılmaktadır. Bakara suresinde yer alan kıssaya göre, İbrahim (a.s.) Allahu Teâlâ'dan ölülerini nasıl dirilttiğini görmek istemiştir. Allah (c.c.) kendisine inanmadığı için mi görmek istediğini sorduğunda, İbrahim (a.s.) inandığını ama kalbinin tatmin olmasını arzuladığı için istediğini söylemiştir.⁴³ İbrahim

41 Kuhn, "A Developmental Model of Critical Thinking", 20.

42 *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Ekim 2020), en-Nahl 16/69; el-Kasas 28/43; el-Ankebût 29/43; el-Bakara 2/170.

43 *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Ekim 2020), el-Bakara 2/260.

peygamber kendisine vahiy edilen bilginin gerçekliğinden şüphe etmemektedir. Ancak eleştirel düşündüğü vakit olayın nasıl gerçekleştiğini tam olarak idrak edemediği için müşahede ederek inandığı şeyi temellendirmek istemiştir. Bu bağlamda bireylerin temellendiremediği şeylerle ilgili nitelikli düşünce geliştiremeyeceği için üzerinde düşünülen fikir veya konu ile ilgili ilk olarak sağlam temellendirme yapılmalıdır. Dindar bireyler İbrahim (a.s.) örnek alınmalı düşüncelerinde azim ve sabırdan vazgeçmemelidirler. Dindarlığın bilgi boyutunun ise üstbilgi (r=-.05) ve açık fikirlilik (r=-.07) ile ilişkilerinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir. Flavell eğitim psikolojisinde üst bilgi kavramını ilk defa kullanmış ve şöyle tanım getirmiştir: “üstbilgi, kişinin kendi bilişsel süreçleri hakkındaki bilgisi ve bu bilginin bilişsel süreçleri kontrol etmek için kullanılmasıdır”.⁴⁴ Bu bağlamda dini bilgileri bilmenin bireylerin ne ve nasıl düşündükleriyle beraber düşüncelerini de denetlemelerine hiçbir engel oluşturmadığı değerlendirilebilir.

2.3. Öğrenim Görülen Fakülte Bağımsız Değişkenine Dair Bulgular

Tablo 5. Eleştirel Düşünmenin Öğrenim Görülen Fakülteye Göre Farklılaşmasına Dair Tek Yönlü Varyans Analizi

Eleştirel Düşünme	Kareler Toplamı	Serbestlik Der.	Kareler Ort.	F Değeri	p
Gruplar Arası	26975,406	3	8991,802	39,202	,000
Gruplar İçi	113768,962	496	229,373		
Toplam	140744,368	499			

Tablo 6. Eleştirel Düşünmenin Öğrenim Görülen Fakülteye Göre Farklılaşmasının Kaynağına Dair Tukey HSD Testi Sonucu

Fakülteler	Eleştirel Düşünme Puanı	Fakülteler			
		İlahiyat F.	Mühendislik F.	Sosyal-Beşerî Bilimler F.	Tıp F.
İlahiyat Fakültesi	138,83		*	*	*
Mühendislik F.	143,80	*			*
Sosyal-Beşerî Bilimler F.	145,92	*			*
Tıp Fakültesi	159,54	*	*	*	

*p<.05

44 Burhan Akpunar, “Biliş ve Üstbilgi (Metabilgi) Kavramlarının Zihin Felsefesi Açısından Analizi.”, *Turkish Studies* 4 (2011), 358.

Uyguladığımız tek yönlü varyans analizi sonucu, öğrenim görülen fakülte bağımsız değişkeni alt gruplarının eleştirel düşünme puanlarının istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılık olduğunu göstermiştir ($F_{3,496}=39.20$, $p<.001$). Uygulanan Tukey HSD testi sonucuna göre fakültelerin puanlarına bakıldığında; en yüksek eleştirel düşünme puanının Tıp Fakültesinde öğrenim görenler ($x=159,54$) tarafından alındığı, onları Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi öğrencileri ($x=154,92$), Mühendislik Fakültesi ($x=143,80$) öğrencilerinin izlediği, en düşük eleştirel düşünme puanını ise İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ($x=138,83$) aldığı belirlenmiştir. İlahiyat ve Tıp Fakültelerinde öğrenim görenler ile diğer fakültelerde öğrenim görenler arasında eleştirel düşünme bakımından anlamlı düzeyde farklılık olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Mühendislik ve Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültelerinde öğrenim görenler ile İlahiyat ve Tıp Fakültelerinde öğrenim görenler arasında da anlamlı düzeyde farklılık olduğu saptanmıştır.

Eleştirel düşünme ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde tespit edilmesinin doğal bir sonucu olarak ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin eleştirel düşünme puanları da en düşük olarak saptanmıştır. Öğrenim görülen fakültenin bireylerin hayatlarının her alanında etkisi olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin eleştirel düşünme puanlarının düşük çıkmasında birçok etmen olduğu düşünülebilir. İlgili etmenlerden başında fakülte müfredatlarında bulunan dersler ve derslerin içerikleri gelmektedir. İlahiyat fakültelerinin müfredatlarının büyük oranda geleneksel bilginin aktarımına dayanması öğrencilerin eleştirel düşünmelerinin gelişmesinden daha ziyade aktarılan bilgileri ezberlemelerine yol açmaktadır. Ayrıca İlahiyat fakültelerinin müfredatlarının kutsala ilişkin bilgi olması öğrencilerin eleştirel düşünerek ve bundan herhangi bir korku (günaha girme-dinden çıkma) duymadan akıl yürütüp bilişsel ürünler ortaya koymalarını zorlaştırmaktadır değerlendirmesi yapılabilir.

Literatürdeki çalışmalara bakıldığında, Demiralp⁴⁵, Kürüm⁴⁶ ve Güncü⁴⁷ tarafından yapılmış çalışmalarda öğrenim görülen fakülte bağımsız değişkeninin deneklerin eleştirel düşünme puanlarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturduğu tespit edilmiş iken, Çığrı Yıldırım⁴⁸ ve Aldan Karademir⁴⁹ tara-

45 Cumhuriyet Demiralp, *Üniversite Öğrencilerinin Narsistik Kişilik Özellikleri ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

46 Kürüm, *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Gücü*.

47 Elvan Güncü, *Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğiliminin Sosyo-Demografik ve Kişilik Özellikleri ile Birlikte Araştırılması: Bir Vakıf Üniversitesi Örneği* (Çağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

48 Çığrı Yıldırım, *Türkçe ve Türk Dili Edebiyatı Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerilerinin İncelenmesi*.

49 Çiğdem Aldan Karademir, *Öğretmen Adaylarının Sorgulama ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Öğretmen Öz Yeterlilik Düzeyine Etkisi* (Adnan Menderes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013).

findan yapılmış çalışmalarda ise öğrenim görülen fakülte bağımsız değişkeninin deneklerin eleştirel düşünme puanlarında anlamlı düzeyde farklılık oluşturmadığı saptanmıştır. İlgili çalışmalardan sadece Demiralp'in çalışmasında İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrenciler araştırmaya dahil edilmiş ve sonuç olarak üniversite öğrencileri içerisinde en düşük eleştirel düşünme puanına ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin sahip olduğu tespit edilmiştir. Diğer çalışmalarda ise eğitim fakültesinde bulunan çeşitli öğretmenlik bölümleri araştırmaya dahil edilmiştir. Demiralp'in çalışmasında ulaştığı sonuç hem bizim araştırmamızın bulgularını hem de ilgili yorumumuzu destekler mahiyettedir.

Sonuç

Bu araştırmanın amacı, eleştirel düşünme ile dindarlık arasında bir ilişkinin olup olmadığı; şayet var ise hangi yönde ve düzeyde olduğunu belirlemektir. Araştırmada ayrıca eleştirel düşünme puanlarının öğrenim görülen fakülteye göre farklılaşıp farklılaşmadığı da incelenmiştir. Araştırmamızda, eleştirel düşünme ve dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, dindarlık düzeyi yükseldikçe eleştirel düşünmenin azaldığı; en yüksek eleştirel düşünme puanının “düşük” dindarlık düzeyi grubu tarafından alındığı tespit edilmiştir. Ayrıca dindarlık ile eleştirel düşünmenin esneklik, sistematiklik ve azim-sabır boyutu arasında anlamlı bir ilişki vardır. Buna karşılık üst biliş ve açık fikirlilik boyutları ile dindarlık arasındaki ilişkiler anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Din eleştirel düşünmenin gelişiminde etkili olan faktörlerdendir. İslam Dini'nin müntesiplerine ilk emri “dinle” değil “oku” olmuştur. Çünkü düşünmenin beslendiği kaynak okumadır. Bireyler okudukça bilgi düzeyleri ve kelime dağarcıkları gelişir. Böylece nitelikli düşünmenin gereklilikleri sağlanarak eleştirel düşünebilen bireylerin sayısı toplumda artacaktır. Ancak bireylerin dini emirleri yanlış yorumlamaları veya yanlış dini yorumları din olarak kabul etmeleri bireylerin sağlıksız ve niteliksiz düşünce geliştirmelerine yol açmaktadır. Bu bağlamda dindarların eleştirel düşünmelerinin düşük olmasından dolayı dine bir hata veya noksanlık aramaktansa dindarların nerelerde hata yaptıklarının ve kişisel gelişim perspektifinde eksikliklerinin neler olduğunun incelenmesi daha doğru olacaktır.

Eleştirel düşünmenin gelişmesi için birçok yöntem vardır. Bunlardan birisi de okumaktır. Bireyler okudukça kelime hazineleri gelişir, yorumlama becerileri artar ve değerlendirme kabiliyetleri oluşmaya başlar. Böylece eleştirel düşünme gerçekleştirilebilir. Maalesef ülkemiz diğer ülkelere nazaran kitap okuma konusunda geridedir. 2005 Birleşmiş Milletler İnsani Gelişim Raporuna göre ülkemiz mevcut kitap okuma oranı ile 173 ülke içerisinde 86. sırada

yer almaktadır.⁵⁰ Eleştirel düşünmenin temel gereksinimlerinden olan okuma alışkanlığı, bireylerin yorumlama becerilerinin gelişmesinde çok önemli bir faktördür. Okumayan bireyler bilinçli düşünme eyleminde bulunamayıp başkalarının düşüncelerini taklit ederek yaşamlarına devam etmektedirler. Bir başka çalışmada Türkiye’de yaşayan bireylerin televizyon izleme ve kitap okuma saatleri karşılaştırılmıştır. Araştırma sonucu ülkemiz insanının günde ortalama beş saat televizyon izlediği, yılda sadece altı saatini kitap okumaya ayırdığı tespit edilmiştir.⁵¹ Çalışmamızda tablo olarak yer vermediğimiz ancak yapmış olduğumuz analizlerde okuma alışkanlığı ile eleştirel düşünme ve dindarlık arasında anlamlı ilişkilere ulaştık. Örneğin en yüksek eleştirel düşünme ve en düşük dindarlık puanının ayda “dört” kitap okuyanlar tarafından alındığı tespit edilmiştir. Böylece dindar kişilerin az kitap okuduğu ve bu durumunda onların eleştirel düşünme becerilerinin gelişmesini olumsuz etkilediği söylenebilir.

Öğrenim görülen fakülte gruplarının, eleştirel düşünme puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. En yüksek eleştirel düşünme puanının Tıp Fakültesinde öğrenim görenler tarafından alındığı belirlenmiştir. Tıp fakültesinde okuyan öğrencilerin ilgili fakülteye girebilmeleri için ülkemiz ortalamasının üzerinde bir puana sahip olmaları gerekmektedir. Bunun için öğrenciler en geç lise eğitimlerinde iken kendilerini geliştirmek ve yaşlılarının önünde olmak zorundadırlar. Bu düşüncemizi sınamak için öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre eleştirel düşünme puanlarına baktık. Çalışmamızı çok uzatmamak için tablo olarak yer vermediğimiz ancak yapmış olduğumuz analizlerde Fen Lisesinden mezun olan üniversite öğrencilerinin eleştirel düşünme puanlarının en yüksek, İmam-Hatip Lisesinden mezun olanların ise en düşük puana sahip olduğunu tespit ettik. Yukarıda da değindiğimiz üzere İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde olduğu gibi İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin de ders içerikleri kutsala ilişkin bilgiler içerdiği için eleştirel düşünme noktasında tereddüt yaşayabilmektedirler. Diğer taraftan Fen Lisesinden mezun olanların eleştirel düşünme puanlarının diğer liselerden mezun olanlara göre daha yüksek olması, liseye giriş sınav sonuçlarına göre en yüksek puanlı öğrencileri kabul eden Fen Liselerinin öğrencilerine verdiği eğitimin diğer liselere göre öğrencilerin eleştirel düşünme gelişimi açısından tamamen olmasa da kısmen farkındalık oluşturmuş olabileceğini göstermektedir.

Önerilerimiz ise şöyledir:

1. Eleştirel düşünmeye dindarların daha olumlu yaklaşımları için eleştiri kavramının sadece olumsuz manalarda kullanılmadığı ayrıntılı olarak birey-

50 Çetin ve Karaata, *Türk Öğrencilerin Kitap Okuma Sorununa Çözüm Önerileri*, 203.

51 Çetin ve Karaata, *Türk Öğrencilerin Kitap Okuma Sorununa Çözüm Önerileri*, 202.

lere küçük yaşlardan itibaren öğretilmelidir. Dindarların kitap okuma alışkanlıklarını arttırmak ve okunan kitapların bireylerin duygu ve düşünce dünyalarına nitelik katacak özelliklerde olması konusunun üzerinde titizlikle durulmalıdır.

2. Dini eğitim veren kurumların sadece ezber yöntemi ile öğretim vermesinin, öğrencileri düşünme ve aklını aktif olarak kullanmaktan uzak tutacağı için bu tür kurumlara eleştirel düşünmenin önemi hakkında bilgilendirmeler yapılmalıdır.

3. Dindar bireylerin din adına söylenen sözleri akıl süzgecinden geçirerek, dini bilgileri eleştirmenin dini eleştirmek olmadığı üzerinde durularak eleştirel düşünmenin hem dini hem de dünyevi konularda olması gerektiği vurgulanmalıdır. İslam dininin eleştirel düşünmeye karşı olmadığı hatta her vesile ile nitelikli düşünmeyi emrettiği ile ilgili akademik çalışmalar yapılmalı ve topluma da bu tür araştırmalar ulaştırılmalıdır.

4. Çocuklar hem kendisini hem çevresini anlamaya odaklanarak dünyadaki yerini konumlandırmaya çalışırken insanlar ve çevreleriyle sorular sorarak iletişim içine girerler. Çocuğun dindar bireylerin kutsallarıyla ilgili çok soru sorması, dindarların öfkeli veya suçlayıcı cevaplar vermesine yol açabilmektedir. Böylece çocuk soru sorduğu ve sorgulama yaptığı için suçluluk duygusuna kapılır. Her soru soracağında veya düşüncesini açıklayacağında kaygı yaşayacağı için düşünmekten ve sorgulamaktan vazgeçebilmektedir. Bu tür davranışlar sergileyen dindar bireyler hatalarının farkına varmalı ve çocukların düşünce ufkunu açacak cevaplar vererek eleştirel düşünme gerçekleştirebilen nesiller yetiştirmelidirler.

Kaynakça

- Akpınar, Burhan. "Biliş ve Üstbiliş (Metabiliş) Kavramlarının Zihin Felsefesi Açısından Analizi". *Turkish Studies* 6/4 (2011), 353-365.
- Aldan Karademir, Çiğdem. *Öğretmen Adaylarının Sorgulama ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Öğretmen Öz Yeterlilik Düzeyine Etkisi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Alper, Ayfer –Deryakulu, Deniz. "Web Ortamlı Probleme Dayalı Öğrenmede Bilişsel Esneklik Düzeyinin Öğrenci Başarısı ve Tutumları Üzerindeki Etkisi". *Eğitim ve Bilim* 4/1 (2008), 1-9.
- Altın, Mehmet – Saracaloğlu, Asuman Seda. "Yaratıcı, Eleştirel ve Yansıtıcı Düşünme: Benzerlikler-Farklılıklar". *International Journal of Contemporary Educational Studies* 33/148 (2018), 49-63.
- Aydınalp, Halil. *Türkiye'de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir*. İstanbul: Kurav Yayınları, 2004.
- Baymur Balkış, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2015.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Braman, Randall. "Teaching Peace To Adults: Using Critical Thinking To Improve Conflict Resolution". *Adult Learning* 10/2 (1999), 30-32.

- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Gayretlerimiz Bireysel Kalıyor, Evrenselleşmiyor". *Minör Kritik*. Erişim 11 Ocak 2021. <http://minorkritik.com/2017/08/21/gayretlerimiz-bireysel-kaliyor-evrensellesiyor/>
- Coşkun, Recai vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2015.
- Cüceloğlu, Doğan. *İyi Düşün Doğru Karar Ver*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2000.
- Çekin, Abdülkadir. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Becerilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 25-46.
- Çetin, Aylin. *Sınıf Öğretmeni Adayların Eleştirel Düşünme Gücü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çetin, Ümit. *Ortaöğretim Düzeyi Gençlerde Dindarlık-Empati İlişkisi (Isparta Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çetin, Yakup – Karaata, Cemal. "Türk Öğrencilerin Kitap Okuma Sorununa Çözüm Önerileri". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/1 (2010), 202-215.
- Çubukçu, Zühal. "Critical Thinking Dispositions of The Turkish Teacher Candidates". *The Turkish Online Journal Of Educational Technology* 5/4 (2006), 22-35.
- Çıgır Yıldıırım, Asiye. *Türkçe ve Türk Dili Edebiyatı Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerilerinin İncelenmesi*. Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Demiralp, Cumhuri. *Üniversite Öğrencilerinin Empatik Eğilim ile Narsistik Kişilik Özellikleri ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2004.
- Diyaret İşleri Başkanlığı. *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Erişim 17 Ekim 2020. <https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/tc3bcrkiye-de-dini-hayat-arastirmasi-2014.pdf>
- Erdoğan, İrfan. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Facione, Peter A. "The Disposition Toward Critical Thinking: Its Character, Measurement, and Relationship to Critical Thinking Skill". *Informal Logic* 20/1 (2000), 61-84.
- Felsefe Terimleri Sözlüğü (TDK)*. Erişim 2 Nisan 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gezgin, Ali G. "Kur’an’da Düşünme Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2014), 133-174.
- Glock, C.Y. –Strak, R. "Religion and Society in Tension". *Rand McNally* 27/3 (1965), 173-175.
- Güncü, Elvan. *Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğiliminin Sosyo-Demografik ve Kişilik Özellikleri ile Birlikte Araştırılması: Bir Vakıf Üniversitesi Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Halili, Muhammed. "Does Islam Permit Critical Thinking". *Islamic Research Foundation International*. Erişim 12 Ekim 2020. https://www.irfi.org/articles/articles_351_400/does_islam_permit_critical_think.htm
- Hançeroğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1996.
- Has, Elif. *Gazi Üniversitesi Fransız Dili Eğitimi Anabilim Dalı Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Hayran, İlhan. *İlköğretim Öğretmenlerinin Düşünme Becerileri ve İşlemlerine İlişkin Görüşleri*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Kahraman, Tülay. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Becerileri ile Öğrenci Algularına Göre Öğretmenlerin Sınıf İçi Demokratik Davranış Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kazancı, Osman. *Eğitimde Eleştirici Düşünme ve Öğretimi*. Ankara: Kazancı Hukuk Yayınları, 1989.
- Kitâb-ı Mukaddes*. Erişim 1 Ekim 2020. <https://www.kutsalkitap.org/>
- Kur'ân Yolu*. Erişim 5 Ekim 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğünün Dinamikleri". *EKEV Akademi Dergisi* 21/8 (2004), 39-52.
- Kuhn, Deanna. "A Developmental Model of Critical Thinking". *Educational Researcher* 28/2 (1999), 16-25.
- Kökdemir, Doğan. *Belirsizlik Durumlarında Kara Verme ve Problem Çözme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Kürüm, Dilruba. *Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Gücü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Malik, Mohammed Manzoor. "Islamic Approach to Critical Thinking". *Center of Open Science*. Erişim 7 Ekim 2020. <https://osf.io/zc6yu/>
- Meydan, Hasan. "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2016), 85-114.
- Semerci, Nuriye "Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin (EDE) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Revize Çalışması". *Turkish Studies* 11/9 (2016), 725-740.
- Şahbat, Arzu. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Tutumlarının Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Şahin, Adem. *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Şahin, Hülya Gül. *Tıp Fakültesi Öğrencilerinde Eleştirel Düşünme Eğilimi ile Depresyon Eğilimi Arasındaki İlişki ve Etkileyen Faktörler: Çukurova Üniversitesi Örneği*. Mersin: Çaağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şahinel, Semih. *Eleştirel Düşünme*. Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.
- Yalın, Nagehan. *Narsistik Kişilik, Empatik Eğilimler, Eleştirel Düşünme ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınları, 1994.
- Yetik, Ayşenur. *Acil Serviste Çalışan Hemşirelerin Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin Belirlenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Critical Thinking and Religiousness: A Quantitative Study Among Undergraduate Students

(Extended Abstract)

Considering universities as the places where free thought begins to develop, our study is on the university students. It is the period and place when individuals review the knowledge they obtain with their experience and where they find the chance to get new ideas. The purpose of this study is to determine whether there is any correlation between critical thinking and piety and the direction and level of that correlation if there is any. In the study, one of the primary questions we are looking to find an answer to is the context of the impact of religion in developing critical thinking on religious individuals. The influence of religion on the development of critical thinking should be considered. Because people's perception of religion is an important factor in the development of their world view. The first order of Islam to humanity was "read". Because the main source of thinking is reading. As people read, their vocabulary improves, their interpretation skills increase, their abilities to evaluate develop and they think critically. Moreover, the fact that Islam orders to think the meaning of the verses read while performing salaah as in other prayers clearly shows the importance attached by the religion to critical thinking. Critical thinking that is used instead of qualified thinking, shows a faster development in a free environment. The emergence of sects since the earliest days of Islam is a result of the free environment. When the Islamic literature is examined, it will be seen that there is no such a crime as thought crime. But in Europe, people were prohibited from reading and interpreting holy scriptures individually until the reform movements started. Because the high number of religious people who could think critically would help the spread of beliefs and lives fitting in true nature of religion. The concept of "jurisprudence" was introduced to the literature by Muslims who have developed a system of thinking under the concept of jurisprudence, systematized how thinking should be and the features that qualified thinking should have. The relationship between all spiritual functions that cause religious life and behavior and critical thoughts of individuals has been tried to be analyzed in our research due to the fact that religion has an effect on the whole of human being and the Psychology of Religion has a research area that includes all aspects of human personality.

In the literature research, no individual study has been detected related to the correlation between critical thinking and piety. However, several studies were done related to critical thinking and its sub-dimensions. There are particularly critical thinking studies conducted on prospective teachers who are studying in various branches of education faculties. While the factors which

can have a potential impact on critical thinking capacities of test subjects were listed in these studies, the factor of religion was ignored. A sample group of the research consists of 500 subjects, of which 227 are female and 273 are male and who were selected from students studying at Necmettin Erbakan University Faculty of Engineering and Architecture, Faculty of Social Sciences and Humanities, Meram Faculty of Medicine and Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology by using a random sampling method. In the research, "Religious Life Scale" was used for collecting data regarding religiousness, and "Critical Thinking Tendency Scale" was used for collecting data regarding critical thinking. Pearson Correlation Analysis, "One Way Analysis of Variance (One Way Anova)" was used for data analysis, and "Tukey-HSD Test" was used for the analysis of multi group variables.

The following results have been concluded as a result of the analyses:

1. In our study, it has been determined that the correlation between critical thought and piety is negative and statistically meaningful, critical thinking decreases by increasing piety and the highest critical thought score has been gotten by the "low" piety group.

2. There is a significant relationship between religiosity and the flexibility, systematicity and perseverance-patience dimension of critical thinking. On the other hand, the relationships between religiousness and metacognition and open-mindedness dimensions did not reach the level of significance.

3. In our study, it has been determined that there are statistically meaningful differences between the critical thought scores of the faculty groups. It has been determined that the highest critical thought scores have been gotten by the students in Faculties of Medicine.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Medine’de Ashaba Ait Evler: Hz. Ebû Bekir Örneği

The Houses of the Companions in Madīna: A Case of Abū Bakr

Firdevs Yıldız

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts

firdevsyildiz@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>

Levent Öztürk

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı – Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History

leventozturk@outlook.com <https://orcid.org/0000-0002-4741-0125>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Yıldız, Firdevs – Öztürk, Levent. “Medine’de Ashaba Ait Evler: Hz. Ebû Bekir Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 81-108. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872066> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Medine’de Ashaba Ait Evler: Hz. Ebû Bekir Örneği

Öz

Medine’ye hicret eden Muhacirler tıpkı Hz. Peygamber gibi Ensar’ın evlerinde geçici olarak ikamet ettiler, Kubâ ve Medine’de evi müsait olan kişilerin yanlarında kaldılar. Hz. Peygamber ile Medine’ye hicret eden Hz. Ebû Bekir de Âliye’nin başlangıcı kabul edilen Sünh bölgesinin Benî Hârise Mahallesi’nde misafir oldu ve bir süre sonra kendisine burada bir ev tahsis edildi. Hz. Ebû Bekir Benî Hârise Mahallesi’nde zikri geçen bu evi dışında zamanla Mescid-i Nebevî’nin doğu ve batı cihetinde iki eve daha sahip oldu. Bu çalışmada Hz. Ebû Bekir’e ait olan evlerle ilgili rivayetler ele alınacaktır. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir’in evlerini nasıl edindiği, bu evlerde ne kadar ikamet ettiği, kendisiyle birlikte kimlerin kaldığı ve bu evlerin âkıbeti hakkında bilgi verilecektir. Bu çalışma, Medine’ye hicret eden Muhacirler’in mesken sorunlarını nasıl çözdüklerini görmemize imkân tanıyacaktır. Ayrıca bu evlerle ilgili tespitler, Medine’deki sosyal yaşama dair bazı ayrıntıları da ortaya koyacaktır. Makalede elde edilen veriler Hz. Peygamber’in vefatına yakın Hz. Ebû Bekir’in bir eviyle ilgili söylediği “Onun kapısı dışındaki kapıları kapatın.” sözlerini de daha berrak bir şekilde anlamamıza yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Ebû Bekir, İskân, Sünh, Zükâku’l-Bakî, Süddü’l-Ebvâb.

The Houses of the Companions in Madīna: A Case of Abū Bakr

Abstract

The immigrants who arrived in Medīna settled temporarily in the houses of the Ansār, like the Prophet, and they lived with those whose houses were available in Qubā and Madīna. Abū Bakr, accompanied by the Messenger, immigrated to Madīna. When he came to Madīna, he became a guest in the Banī Hārisah neighborhood in the al-Sunḥ region, where was accepted the start of the Âliya region, and after a while, he was given a home there. Apart from the house in the Banī Hārisah area, Abū Bakr had two other houses on the east and west side of the Prophet’s Mosque. In this study, riwāyahs about the houses belonging to Abū Bakr will be discussed. In this context, information will be given about how Abū Bakr acquired his houses, how long he lived in these houses, who lived with him and the fate of these houses. This study will enable us to see how Muhācirūn, who migrated to Madīna, solved their housing problems. In addition, the findings of these houses will reveal some details about the social life in Madīna. This article will provide a better understanding of the Prophet’s words about the house of Abū Bakr near his death: “Close all the doors except for him”.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Islamic History, Abū Bakr, Housing, al-Sunḥ, Zuqāq al-Bakī, Sudd al-Abwāb.

Giriş

Hz. Ebû Bekir Medine’ye hicret ettikten sonra diğer bazı Muhacirler gibi önce Kubâ’da Külsûm b. Hidm’in (ö. 2/624) evinde konakladı.¹ Daha sonra Âliye bölgesinde bulunan Benî Hârise Mahallesi’nde misafir oldu. Kısa bir süre sonra Benî Hârise kabilesine mensup olan Hârice b. Zeyd b. Ebî Züheyr el-Hazrecî (ö. 3/625) kızı Habîbe’yi, Hz. Ebû Bekir ile evlendirdi ve Sünh bölgesinde kendisine bir ev tahsis etti. Böylece Hz. Ebû Bekir’in Medine’ye geldikten sonra sahip olduğu ilk ev sıhriyet yoluyla gerçekleşmiş oldu.

1 Ebû’l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Abdillâh b. Aḥmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, nşr. Kâsım es-Sâmerrâî (Mekke: Mevsû’atü’l-Ḳur’ân li’t-Türâsi’l-İslâmî, 2001), 1/424-425.

Muhacirler Medine'ye hicret ettikten sonra bir müddet Ensar tarafından misafir edildi. Zaman içerisinde Ensar'dan bazı kimseler sahip oldukları arazi ve evlerden bir kısmını Hz. Peygamber'e hibe etti. Hz. Peygamber de söz konusu ev ve arazileri ihtiyacı olan sahâbîlere vermek suretiyle iskân problemini çözmeye çalıştı. Bu tahsisten faydalanan sahâbîlerden birisi de Hz. Ebû Bekir'di.² Hz. Peygamber ona Mescid-i Nebevî'nin doğu ve batı cihetinde olmak üzere farklı zamanlarda iki arsa verdi. Hz. Ebû Bekir bu arsalarla ev yaptı. Böylece onun biri Sünh bölgesinde ikisi Mescid-i Nebevî'nin çevresinde olmak üzere üç evi oldu.

Hz. Ebû Bekir'in evleri hususunda aktarılan bilgiler klasik kaynaklarda dağınık bir şekilde yer almaktadır. Günümüzde ise bu konuyla ilgili yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber dönemi Medinesi'nde iskân meselesi çerçevesinde sahâbe evlerine temas eden birkaç çalışma mevcuttur. Bunlardan Muhammed İlyâs Abdülğanî tarafından yazılan *Büyük'ü's-Sahâbe*³ adlı eser, sahâbî evlerine dair müstakil bir incelemedir. Ne var ki bu kitapta Hz. Ebû Bekir'in evlerine dair aktarılan bilgiler, klasik kaynaklarda yer alan birkaç rivayetten ibarettir. İskân konusunda yapılmış bir diğer çalışma ise Tahsin Koçyiğit'e aittir.⁴ Ancak söz konusu araştırmada Medine'deki iskânın ele alındığı birinci bölümde sunulan mâlûmat İbn Şebbe, Semhûdî ve Abdülğanî'nin sunduklarından ileriye geçmemektedir. Hz. Ebû Bekir'in hayatını müstakil olarak ele alan çok sayıda çalışma mevcut olduğu gibi 2019'da onunla ilgili müstakil bir sempozyum da düzenlenmiştir.⁵ Söz konusu çalışmalarda Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle ilgili anlatımlar ön plana çıkmakta onun ve ailesinin yaşam alanı ve evleri hakkında herhangi bir detaya yer verilmemektedir. Bu çalışmalarda Hz. Ebû Bekir'in evlerinden biri hakkında söylenen "Süddü'l-Ebvâb" hadisi zikredilirken sadece onun üstünlüğünü vurgulamakla yetinilmekte, ilgili evin konumu, sâkinleri ve âkıbeti ile ilgili detay sunulmamaktadır. Netice itibarıyla tüm çalışmalarda Hz. Ebû Bekir'in evlerine dair yeterli malzeme bulunmamaktadır.

2 Kendisine ev veya arsa verilen sahâbîler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3/126, 160, 232, 4/18, 42, 5/27-28; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Târîhu'l-Medîne*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 1/127, 230, 259; 3/955; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Meğânimu'l-metâbe*, nşr. Heyet (Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsât 2002), 265; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/44, 45.

3 Muhammed İlyâs Abdülğanî, *Büyük'ü's-şahâbe haule'l-Mescidi'n-Nebevi's-Şerîf* (Medine: Mektebetü Melik Fehd el-Vataniyye 1999), 9.

4 Tahsin Koçyiğit, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H. 1-41 / M. 622-661) İskân* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi), 2006.

5 Meselâ bk. Muhammed Abdülfettâh Şerefüddîn, *Ebû Bekir's-şiddîk ve benûhû* (Kahire: Mektebetü'l-Arab, ts.); Ali e't-Tahtâvî, *Ebû Bekir es-şiddîk* (Cidde: Dâru'l-Minâre, 1982); Mecdî Fethî, *Sahîhu't-tevşîk fi sîreti Ebû Bekir's-şiddîk* (Kahire: Dâru's-Sahâbe, 1996); Ali Aksu (ed.), *Hazreti Ebu Bekir Sempozyumu*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2019).

Medine’de Hz. Ebû Bekir’e ait evleri tespit amacını taşıyan bu çalışmada elde edilen veriler, hadis tekniği ve tarihî tenkit metoduyla kritize edilmiştir. Daha sonra karşılaştırma ve değerlendirme yöntemlerinden istifade edilmek suretiyle ortaya çıkan veriler analiz edilmiştir. Elde edilen çıkarımların daha iyi anlaşılabilmesi için krokilere yer verilmiştir.

1. Benî Hârise Mahallesi’ndeki Ev

Benî Hârise, Hazrec kabilesinin bir boyu olup Medine’nin Âliye bölgesinde Sünh mevkiinde meskûndü. Kaynaklarda yer aldığına göre Evs ve Hazrec kabileleri Yesrib’e ilk geldiklerinde bir kısmı Âliye bölgesine diğer bir kısmı Sâfile⁶ bölgesine, bazıları da Medine’de meskûn Yahûdî mahallelerine yerleşti.⁷ Zamanla Evs ve Hazrec kabilelerinin bazı kolları şehrin iç kısımlarına doğru taşınırken⁸ bazıları ise yerlerinde kalmayı tercih etti. Âliye bölgesinde ikamet etmeye devam edenler arasında Hazrec kabilesine mensup Benî Hârise kolu da bulunuyordu. Söz konusu mahalleyle ilgili Semhûdî’nin (ö. 911/1506) İbn Zebâle’den (ö. 199/814) aktardığı bir bilgiden Hâriseoğulları’nın, Medine’nin Avâlî denilen bölgesinde Buthân Vadisi’nin doğu tarafına bakan bir alana yerleşmiş oldukları anlaşılmaktadır.⁹ Hâriseoğulları’na adını veren Hâris b. Hazrec’in ikiz oğulları Zeyd ve Cüşem’in Sünh adını verdikleri taştan bir kale (utum) inşa etmelerinden dolayı bu bölgeye Sünh adı verildi.¹⁰ Mescid-i Nebevî’ye bir fersah¹¹ uzaklıkta olan bu bölge,¹² Benî Hârise Mahallesi’nin girişi ve aynı zamanda Âliye bölgesinin başlangıcıydı.¹³

Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber ile hicret ettikten sonra ilk olarak Kubâ’da¹⁴ Külsûm b. Hidm’in evinde konakladı.¹⁵ Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde

-
- 6 Sâfile Medine’nin Şam cihetinde yer alan bir bölgesidir. Bk. Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 4/314.
- 7 Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/320-325.
- 8 Muhammed b. Ahmed es-Sa’dî el-Medenî el-Maţarî, *et-Ta’rif bi-mâ eneseti’l-hicre min me’âlimi dâiri’l-hicre*, thk. Süleyman er-Ruhaylî (Riyâd: Dâru’l-Melik Abdül’azîz 2005), 170; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/328-330, 343.
- 9 Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/356.
- 10 Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/356-357.
- 11 Fersah: Eskiden yol ölçme mesafesi olarak kullanılan bu tabir, Arap kültüründe 5.985 km’ye denk gelmektedir. Bk. Yusuf Halaçoğlu, “Fersah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/412.
- 12 Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-menâsik ve emâkinü’l-ţuruķi’l-hac*, nşr. Hâmed el-Câsir (Riyad: Dâru’l-Yemâme, 1969), 401; Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelusî, *Cemheretu ensâbi’l-‘Arab*, nşr. Lecnetü min Ulemâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 361; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/356.
- 13 Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/356.
- 14 Kubâ Medine’nin Âliye bölgesinde bulunan bir köydür. Bu bölge bahçeleri ve hurmalıkları ile bilinmektedir. Bk. Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 4/424.
- 15 Ebû Muhammed ‘Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ es-Sakka vd. (Mısır: Mektebetü Muştafâ el-Bâbî’l-Halebî, 1955), 1/493; Semhûdî, *Vefâü’l-vefâ*, 1/424-425.

Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir olurken¹⁶ Hz. Ebû Bekir, Sünh mevkiinde ikamet eden Benî Hârîse kabilesine mensup Hubeyb b. İsfâf veya Hârîce b. Zeyd'in yanında kaldı.¹⁷

Hz. Ebû Bekir burada bir süre kaldıktan sonra Hârîce b. Zeyd'in kızı Habîbe ile evlendi. Hz. Ebû Bekir'e bu evlilikten sonra hanımının kabilesi tarafından Sünh bölgesinde bir ev tahsis edildi ve böylece yeni bir düzen kurması sağlandı.¹⁸ İbn Asâkir'in (ö. 600/1203) *Târîhu Dımaşk* adlı eserinde rastlanılan bir bilgiden söz konusu evin kıldan yapılmış bir hücre olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ Böylece Hz. Ebû Bekir'in Medine'deki ilk evi sıhriyet yoluyla elde edilmiş oldu. Aşağıda zikredeceğimiz gelişmelerden anlaşıldığına göre, daha sonra bu eve birtakım ilaveler yapıldı.

Hz. Ebû Bekir'in Sünh'teki bu evinde kısa veya uzun süreli olmak üzere birçok kişinin kaldığı zikredilmektedir. Bunlardan en bilineni Hz. Ebû Bekir'in hicret esnasında Mekke'de kalan ve bir süre sonra Medine'ye getirilen eşi Ümmü Rûman ve çocuklarıdır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinde yer alan bilgilere göre Hz. Âişe (ö. 58/678), hicretin ikinci yılı Receb ayında Medine'ye getirildiklerinde Mescid-i Nebevî'nin ve etrafındaki evlerin inşasına şahit olduğunu belirtmektedir.²⁰ Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in ailesinin bu evlerde ikamet ettikleri, Hz. Âişe'nin, annesi Ümmü Rûman'ın (ö. 6/628), kız kardeşi Esmâ'nın (ö. 73/692) ve erkek kardeşi Abdullah'ın (ö. 11/633) Hz. Ebû Bekir'in Sünh'teki evinde kaldıkları zikredilmektedir.²¹ O süreçte Hz. Ebû Bekir'in tüm iyâlini tek bir evde toplaması onun Sünh dışında Medine'de başka bir eve sahip olmadığını göstermektedir.

Hz. Ebû Bekir'in iyâlinin Sünh'teki evinde kalanlar arasına bir müddet sonra torunu Abdullah b. Zübeyr de katıldı. Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ hicret

16 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/447, 448, 450.

17 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/160; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/493; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, nşr. İhsan Abbâs (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1900), 93; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/432.

18 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/160; İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, 361; Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/149, 243.

19 Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 69/15.

20 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/203; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1996), 1/269; Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbâru'l-ḥulefâ*, nşr. Azîz Bey vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1996), 1/144; Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdülber el-Kurtubî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 4/1937; Semhûdî Hz. Peygamber'in iyâlinin Hârîse'nin evlerinde kaldığını belirtmektedir. Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullah es-Semhûdî, *Hulâsetü'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Muştafâ*, nşr. Muhammedü'l-Emîn Muhammed Maḥmûd Ahmed el-Cekînî (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmiyye, 1972), 1/615.

21 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 10/158; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 3/196.

ettiği esnada hamileydi. Medine'ye geldiğinde babasının evine yerleşti ve Abdullah b. Zübeyr'i Şevvâl ayında doğurdu.²²

Hız. Ebû Bekir'in Sünh'te bulunan evinde yaşananlarla ilgili kaynaklara yansıyan bilgiler oldukça sınırlı olmakla birlikte Hız. Âişe'yle ilgili dikkat çekici bir ayrıntı bulunmaktadır. Buna göre Hız. Âişe Medine'ye hicret ettikten sonra Sünh'te kaldığı sırada zayıf düşüp hastalandı. Annesi Ümmü Rûman ise kızının güçlenmesi ve kilo alması için ona hurma ve acur yedirdi, dökülen saçlarını kuvvetlendirmek için cümeyme otu verdi.²³ Hummâ olan Hız. Âişe, bir ay süren hastalığını atlattıktan sonra Hız. Peygamber ile evlendi. Hatırlanacağı üzere Hız. Peygamber ile Hız. Âişe'nin nikâhı Mekke'de kıyılmıştı.²⁴ Hastalık sürecinden dolayı Hız. Âişe'nin evliliğinin tehir edildiğini düşünen Hız. Ebû Bekir, Hız. Peygamber'e eşlerine neden hücre yaptırmadığını sordu. Hız. Peygamber mehir parası olmadığı için eşlerine ev yaptıramadığını ifade edince Hız. Ebû Bekir ona on iki ukiyye civarında malî destekte bulundu. Hız. Peygamber de aldığı bu parayla Hız. Âişe'nin hücrelerini yaptırdı.²⁵ Tüm hazırlıklar tamamlandıktan sonra Hız. Peygamber Hız. Âişe'yi almak üzere Hız. Ebû Bekir'in Sünh'te bulunan evine gitti.²⁶ Nihayetinde Hız. Peygamber ve Hız. Âişe Bedir Gazvesi'nden sonra Şevvâl ayında dünya evine girdi.²⁷ Böylece Hız. Ebû Bekir'in Sünh'teki evinden ayrılan ilk kişi Hız. Âişe oldu.

Ümmü Rûman, Esmâ ve Abdullah'ın ise hicretin 2. yılı Şevvâl ayına kadar Sünh'te kaldıkları açık olmakla birlikte Sünh bölgesinden ne zaman ayrıldıkları hususu net değildir. Ancak söz konusu tarihten sonra Hız. Peygamber tarafından Hız. Ebû Bekir'e Mescid-i Nebevî'nin yakınında bir ev verildiği ve Sünh'te ikamet eden ailesini buraya yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar söz konusu tahsisatin ne zaman gerçekleştiği tam olarak bilinmese de Hız.

22 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/474; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Ömer b. Keşîr ed-Dımaşkı, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ 'Abdülvâhid (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1976), 2/143; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 28/159; Beğâvî Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muḥammed, *Mu'cemu's-şahâbe*, nşr. Muḥammedü'l-Emîn Muḥammed Maḥmûd Aḥmed el-Cekîni (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), 3/515; Abdullah b. Zübeyr'in doğum tarihi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/31; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/149; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 28/155; Esmâ'nun nerede doğum yaptığına dair tartışmalar için bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 69/15, 28, 159; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cem mâ ista'cem min es-mâi'l-bilâdi ve'l-mevâdi*, nşr. Muştafâ es-Sakḳâ (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb 1983), 3/760.

23 Buḥârî, "Kitâbü Menâkibi'l-enşâr", 63 (No. 3894).

24 Müslim, "Kitâbü'n-Nikâh", 16.

25 Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Abdullâh b. Muḥammed Ḥâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/5, 85, 8/20; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Aḥmed es-Süheylî, *er-Ravḏü'l-üniüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000), 8/35.

26 İbn Keşîr, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/314.

27 Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/410; Süheylî, *er-Ravḏü'l-üniüf*, 4/271; İbn Keşîr, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/332.

Ebû Bekir'e bu tahsisat yapıldıktan sonra Ümmü Rûman, Esmâ ve Abdullah'ın Sünh'ten ayrıldıklarını söylemek yerinde olacaktır.

Bu taşınmadan sonra Hz. Ebû Bekir'in Sünh'teki evinin açık kaldığı, hattâ halifeliğinin ilk yılında dahi burada ikamet ettiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra Hz. Ebû Bekir halifeliğinin ilk altı ayında Sünh'teki evinde kalmayı sürdürmüştür. Evinin bir kısmını da beytûlmâle çevirmişti.²⁸

Hz. Ebû Bekir halifelik vazifesi çerçevesinde müslümanlara imamlık yapmak ve halkın problemleriyle yakından ilgilenmek üzere sık sık Mescid-i Nebevî'ye ve Medine çarşısına giderdi. Hz. Ebû Bekir idarecilik görevini yürütmekle birlikte ticaretle ve hayvancılıkla da ilgilenmekteydi. Bundan dolayı çarşıya alım-satım yapmak için de uğrardı.²⁹ Sünh'teki evinden belirli aralıklarla Medine'ye gelen (yaklaşık 5.9 km)³⁰ Hz. Ebû Bekir bu durumun meşakatkatli bir hâl aldığını görerek halife olduktan altı ay sonra Mescid-i Nebevî'nin doğu cihetinde bulunan evini kullanmaya başladı. Ancak halifelik vazifesini icra ederken ticaretle uğraşacak vakit bulamamasından dolayı ailesinin maîşetini temin hususunda birtakım zorluklarla karşılaştı. Bundan dolayı kendisine beytûlmâlden günlük ihtiyaçlarını karşılayacak yiyecek ve giyecek veya yıllık altı bin dirhem para tahsis edildi.³¹

Halife Hz. Ebû Bekir Mescid-i Nebevî'nin yakınındaki evine taşındıktan sonra belirli aralıklarla eşi Habîbe bint Hârice'yi ziyaret etmek için Sünh'teki evine gitmeye devam etti. Ömrünün sonuna kadar Sünh'teki evi mevcuttu ve eşi de orada ikamet etti. Nitekim vefatına yakın Hz. Âişe'yi yanına çağırarak suretiyle ona Habîbe'nin bir kız çocuğuna hamile olduğunu ve kız kardeşini kendisine emanet ettiğini söyledi.³² Bu safhadan sonra söz konusu evin daha sonraki zamanlarda nasıl kullanıldığı, kime geçtiği ve âkıbetinin ne olduğu hususunda mâlûmata tesadüf edilememektedir.

2. Mescid-i Nebevî'nin Doğu Cihetinde Bulunan Zükâku'l-Bakî'deki Ev

Yukarıda vurgulandığı üzere Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra Ensar'dan bazı kimseler ona ev ve arazi hîbe etti. Hz. Peygamber kendisine

28 Ebû Abdullah Muhammed b. Maḥmud b. en-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne fi Ahbâri'l-Medîne*, nşr. Salâhüddîn b. Abbâs b. Şâkir (Medine: Merkezü'l-Buhûs 2005), 399.

29 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 400.

30 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 28/159; İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 381; İbn Keşîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/480.

31 İbn Sa'd, *eṭ-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/137; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 30/324. Ayrıca krş. Ömer Sabuncu, *Hz. Ebu Bekir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 41.

32 Hz. Ebû Bekir vefat ettiğinde Habîbe bint Hârice, Ümmü Gülsüm'e hamileydi. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Hüseynî el-Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ bimâ li'r-Resûli min enbâi ve'l-hafadi ve'l-metâ'*, nşr. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1999), 6/209.

hîbe edilen bu alanları Muhacirler'e vermek suretiyle barınma ihtiyaçlarını çözmeye çalıştı. Ensar'dan Hz. Peygamber'e arazi hîbe eden ilk kişi Hârise b. Nu'mân'dı.³³ Kaynaklarda Hârise b. Nu'mân'ın mescidin yakınlarında ve etrafında ev ve arazilerinin bulunduğu, Hz. Peygamber'in de ailesinden Medine'ye gelenleri bu evlere yerleştirdiği zikredilmektedir. Bu konuda İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinde Hârise'nin mescidi çevreleyen evlerinin tamamının zamanla Hz. Peygamber'e ve eşlerine ait olduğu kaydedilmektedir.³⁴

Hz. Peygamber, Hârise b. Nu'mân'ın hîbe ettiği ev ve arazileri sahâbîlere tahsis etti. Bunlardan biri de Hz. Ebû Bekir'di. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e Mescid-i Nebevî'nin doğu tarafında bir arsa verdi.³⁵ Hz. Ebû Bekir'in söz konusu tahsisattan ne zaman faydalandığına dair açık bir kayda rastlanılamamıştır.

Hz. Peygamber'in dağıttığı arsa ve evlerin zamanını belirlemeye çalışmak, Hz. Ebû Bekir'in evini ne zaman aldığı hususuna açıklık getirecektir. Kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Hz. Peygamber Mescid-i Nebevî'nin çeşitli cihetlerinde farklı zamanlarda kendisine hîbe edilen arazi ve evleri Hz. Ebû Bekir,³⁶ Hz. Osman,³⁷ Ammâr b. Yâsir,³⁸ Hâlid b. Velîd,³⁹ Nu'aym b. Abdullah,⁴⁰ Talha b. Ubeydullah,⁴¹ Zübeyr b. Avvâm,⁴² Safiyye bint Abdülmuttalib,⁴³ Abdurrahman b. Avf,⁴⁴ Nevfel b. Hâris, Abbâs b. Abdülmuttalib⁴⁵ ve daha adını zikredemediğimiz birçok sahâbîye vermiştir. Söz konusu rivayetler incelendiğinde kendisine arsa veya ev verilen sahâbîlerin adlarının Me-

33 Firûzâbâdî, *el-Meğânimü'l-me'tâbe*, 266; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/45.

34 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/453, 10/159; İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 259; Semhûdî, *Ḥulâşetü'l-vefâ*, 2/71.

35 Abdülğani, *Büyütü's-sahâbe*, 9. Balcı, İbn Sa'd'ı kaynak göstererek Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'e Yahûdîler'in boşalttığı evlerden birisini verdiğini, halife olunca onun bu eve taşındığını ileri sürmektedir. Zühul eseri olduğu anlaşılan bu bilgi ne ilgili referansta yer almakta, ne de diğer kaynak eserlerde böyle bir bilgiye tesadüf edilmektedir. Krş. İsrail Balcı, *Sâdik Halife Hz. Ebû Bekir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 26.

36 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/160; Firûzâbâdî, *el-Meğânimü'l-me'tâbe*, 265; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/45; Semhûdî, *Ḥulâşetu'l-vefâ*, 2/564.

37 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/259, 3/955.

38 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/232, 5/28.

39 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/27-28; Firûzâbâdî, *el-Meğânimü'l-me'tâbe*, 265; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/45.

40 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/127.

41 Firûzâbâdî, *el-Meğânimü'l-me'tâbe*, 265; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/44.

42 Firûzâbâdî, *el-Meğânimü'l-me'tâbe*, 265; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/45; Semhûdî, *Ḥulâşetu'l-vefâ*, 2/564.

43 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/ 230.

44 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/126; Firûzâbâdî, *el-Meğânimü'l-me'tâbe*, 265; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/44.

45 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/18, 42.

dine'ye geliş tarihleri esas alınmaksızın karışık bir şekilde zikredildiği gözlemlenmiştir. Onların müslüman oluş tarihlerinin, Medine'ye geliş zamanlarının, ihtiyaç sahibi olup olmadıklarının tespiti bize, bu tahsisatın kronolojisini sunma imkânı tanıyacaktır. Nitekim bu sahâbîlerin bir kısmı hicretin başında, bazıları ise farklı sebeplerle sonradan Medine'ye hicret etti. Mesela Abbâs b. Abdülmuttalib Mekke'nin fethinde müslüman olduğunu açığa vurdu⁴⁶ ve Medine'ye geldiğinde mescidin yakınında kendisine bir ev verildi.⁴⁷ Yine Hz. Ebû Bekir ile aynı kısımdan arsa alan Hâlid b. Velîd ise 8. yılda müslüman oldu ve Safer ayında Medine'ye geldiğinde (Mayıs-Haziran 629) Mescid-i Nebevî'nin doğusunda kendisine ev yapması için arsa verildi.⁴⁸ Bu bilgileri değerlendirecek olursak Hz. Peygamber'e hibe edilen arazi ve evlerin dağıtımının belirli bir dönem ile sınırlı olmadığı ihtiyaç hâsıl oldukça söz konusu arazilerin ashâb arasında dağıtıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Ebû Bekir'e ne zaman arsa verildiğine gelecek olursak bu mevzuya dair kaynaklarda herhangi bir kayıt yer almasa da onun erken bir dönemde bu dağıtımdan faydalanan ilk sahâbîler arasında yer alması gerektiği kanaatindeyiz. Bu kanaate varmamıza etki eden en önemli sebep Hârise b. Nu'mân tarafından Hz. Peygamber'e hibe edilen ilk araziden kendisine ev yapmak üzere arsa verilmiş olmasıdır. Bu bilgiler her ne kadar Hz. Ebû Bekir'in bundan ilk istifade eden sahâbîlerden olduğunu gösterse de söz konusu tahsisatın ne zaman gerçekleştiği sorusu hala cevap bulmuş değildir. Bunun belirlenmesi için Hârise b. Nu'mân'ın arazisinin sınırları ve bu araziden ev yapmak üzere arsa verilen sahâbîlerin tespiti edilmesinde yerinde olacaktır.

Daha önce işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'e arazi ve ev hibe eden ilk kişi Hârise b. Nu'mân'dı. Mescid-i Nebevî'nin etrafında bulunan bazı evler Hârise b. Nu'mân'a aitti.⁴⁹ Ailesinden kendisine miras kalan bu evlerin bir kısmını Hz. Peygamber'e hibe etti.⁵⁰ Hârise b. Nu'mân'ın arazisinde evi olan sahâbîlerin belirlenmesinde İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinde yer alan detaylar önem arz etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in hanımlarının hücrelerinin tamamı,⁵¹ Hz. Ali ve Fâtıma'nın hücreleri⁵² ve Hâlid b. Velîd'in

46 Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'in İslâmiyet'i kabul tarihi ile ilgili farklı rivayet ve görüşler bulunmaktadır. Bk. Mehmet Azimli, "Siyer Yazıcılığında Abbas Portresinin Oluşumuna Abbasîlerin Etkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2010), 29-38; Mesut Avcı, "Ebû'l-Fazl el-Abbâs b. Abdülmuttalib ve Mekke'deki Özel Görevi", *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches* 6/23 (2020), 340-341, 344-351; Mustafa Ağırman, *Hz. Peygamber'in Amcası Hz. Abbas* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 173-192.

47 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/18, 42.

48 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/27-28.

49 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/453, 10/159; İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 259; Semhûdî, *Hulâsetu'l-vefâ*, 2/71.

50 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/27.

51 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/453, 10/159.

52 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 10/23, 159.

evi⁵³ Hârise b. Nu'mân'ın arazisi üzerinde yer alıyordu. Hârise b. Nu'mân'ın evi ise bu alanın güney cihetinde, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinin hemen yanında bulunuyordu.⁵⁴ Bu bilgilere ilave olarak Hz. Osman'ın evinin Hz. Peygamber'in evinin tam karşısında yer aldığı,⁵⁵ Hz. Ebû Bekir'in evinin ise Hz. Osman'ın eviyle karşılıklı olduğu ve aynı zamanda Hâlid b. Velîd'in evinin güney cihetinde yer aldığı aktarılmaktadır.⁵⁶ Bu bilgilere göre Hârise b. Nu'mân'ın arazi ve evleri Hz. Peygamber'in eşlerinin hücrelerini ve bu hücrelerin karşısında yer alan araziye de içine alacak şekilde kuzey taraftan Hâlid b. Velîd'in evinden başlayıp güney cihette bulunan kendi evine kadar uzanıyordu. Hârise b. Nu'mân'a ait arazilerin tamamı mescidin doğusunda yer alıyordu.⁵⁷

Yukarıda Hz. Peygamber'e hîbe edilen ilk arazinin tahmini sınırlarını ve bu araziden ev verilen sahâbîleri belirleme gayretinde bulunduk. Hâlid b. Velîd'in h. 8. yılda Medine'ye gelmesinden dolayı onun erken dönemde bu tahsisattan faydalanmadığı açıktır. Netice itibarıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin söz konusu araziden istifade eden ilk sahâbîler olduğu sonucuna varmak mümkündür. Söz konusu yerin ne zaman Hz. Ebû Bekir'e verildiği hususunda ise kesin bir neticeye ulaşmak oldukça güçtür. Ancak rivayetler ışığında Ümmü Rûman, Esmâ ve Abdullah'ın Hz. Âişe'nin evliliğine kadar Sünh bölgesindeki evinde kaldığını tespit etmiştik. Yine o süreç içerisinde Hz. Ebû Bekir'in Habîbe bint Hârise ve Ümmü Rûmân dışında başka bir eşinin olmadığı bilgisine ulaştık. Şayet Hz. Ebû Bekir h. 2. yıl Şevvâl ayından önce başka bir ev edinmiş olsaydı bir evini boş bırakıp diğerinde tüm ailesini ikamet ettirmezdi. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'e h. 2. yılın sonlarına doğru ev yapmak üzere arazi verildiğini ileri sürmek mümkün görünmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den aldığı evin konumunun Mescid-i Nebvî'nin doğu cihetinde kaldığı bilinmektedir. Bu ev Zükâku'l-Bakî'de idi.⁵⁸ Evin karşısında Hz. Osman'ın el-Beytü's-Suğrâ'sı, hemen çaprazında ise Hz. Osman'ın el-Beytü'l-Kübrâ'sı vardı.⁵⁹ Her iki ev arasındaki mesafe ise 5 ile 7

53 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/27.

54 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/259, 3/955; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/363; Semhûdî, *Hulâsatu'l-vefâ*, 2/233.

55 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/53.

56 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/955.

57 Bk. Ek 1, Ek 2.

58 Zükâku'l-Bakî, Bakî Mezarlığı'na açıldığı için bu isimle adlandırılmıştır. Bk. Abdülganî, *Büyütü's-şahâbe*, 95.

59 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/61.

zirâ arasında değişen bir genişliğe sahipti.⁶⁰ Hz. Ebû Bekir'in evinin doğu cihetinde Muğîre b. Şu'be'nin evi vardı. Evin batısı ise Mescid-i Nebevî'nin Bâbü'n-Nisâ diye adlandırılan kapısına bakıyordu. Ancak Abbâsîler döneminde söz konusu evin batı tarafında bulunan boş parsel ile ilk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın (ö. 136/754) kızı Rayta tarafından bir ev yaptırıldı. Böylece Rayta'nın eviyle karşılıklı olan Bâbü'n-Nisâ kapısı daha sonraları Bâbü'r-Rayta olarak da anıldı.⁶¹ Söz konusu tarifi aksine Matarî (ö. 741/1340) Hz. Ebû Bekir'in evinin daha sonra Rayta'ya ait olacak evin yerinde olduğunu zikretmektedir. Matarî'nin bu anlatımına göre Hz. Ebû Bekir'in evi Hz. Osman'ın el-Beytü'l-Kübrâ'sının karşısında yer almaktadır. Ancak İbn Sa'd ve İbn Şebbe (ö. 262/876) Hz. Ebû Bekir'in Zükâku'l-Bakî'deki evinin Hz. Osman'ın el-Beytü's-Suğrâsı ile karşılıklı olduğunu aktarmaktadır.⁶² Semhûdî ise Hz. Ebû Bekir'in evinin konumu konusunda Matarî'nin vehme düştüğünü ve söz konusu evin Hz. Osman'ın el-Beytü's-Suğrâ'sının karşısında ve doğu yönünde yer aldığı şeklindeki tarifi en sahih görüş olduğunu savunmaktadır. Tüm bu bilgiler Matarî'nin rivayetinin zayıf bir bilgi olduğunu göstermektedir.⁶³

Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber'den arazi tahsisi aldıktan sonra Sünh bölgesinde ikamet eden eşi Ümmü Rûman ve oğlu Abdullah'ı Zükâku'l-Bakî'de inşa ettiği evinde ikamet ettirdi. Ümmü Rûman, hicretin 6. yılı Zilhicce ayında (Nisan-Mayıs 628) Medine'de vefat edinceye kadar bu evde kaldı.⁶⁴ Ümmü Rûmân'ın vefatından sonra Zükâku'l-Bakî'deki evde kimlerin oturduğuna dair kaynaklarda doğrudan bilgilere rastlanılmamıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir'in vefat ettiği sırada (22 Cumâdelâhire 13/23 Ağustos 634) iki eşi olduğu kaydedilmektedir.⁶⁵ Bunlardan biri Sünh bölgesinde ikamet eden Habîbe bint Hârice, diğeri ise Esmâ bint Umeys'tir. Bilindiği üzere Esmâ daha önce Ca'fer b. Ebû Talib ile evliydi. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in Mûte Savaşı'nda hicrî 8. yılın Cumâdelevvel ayında şehit olmasından sonra aynı yılın Şevvâl'inde Hz. Ebû Bekir ile nikâhlandı.⁶⁶ Habîbe bint Hârice'nin Sünh bölgesinde ikamet ettiği

60 Ebû'l-Hasen Muhammed b. Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî, *Ahbabu'l-Medîne*, thk. Salâhuddîn Abdülazîz (Medine: Merkezî Buhûsî ve Dirâsati'l-Medine, 2003), 135; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/242, 259; Matarî, *eş-Ta'rif*, 105; Ebû Muhammed Ebû Bekir b. el-Hüseyn el-Merâğî el-Kureşî, *Tahkîkû'n-nüsrê bi telhîsî me'âlimi dâiri'l-hicre*, nşr. Abdullah b. Abdülhalîm Useylân (b.y., 2002), 76-77.

61 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/61.

62 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/242.

63 Bk. Ek 2.

64 Ümmü Rûman'ın vefatıyla ilgili birtakım tartışmalar bulunmaktadır. Konu ile ilgili tartışmalar için bk. Gülay Özkan, *Hz. Peygamber Döneminde Cennetü'l-Bakî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 122-127.

65 İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 453.

66 Mehmet Yaşar Kandemir, "Esmâ bint Umeys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/422.

bilindiğine göre evlilik tarihinden itibaren Zükâku'l-Bakî'de ikamet edenin Esmâ bint Umeys olması gerekmektedir.

H. Ebû Bekir, halife olduktan altı ay sonra devlet işlerini daha iyi yürütebilmek ve hazineyi muhafaza etmek için tercih ettiği Zükâku'l-Bakî'deki evini hayatının sonuna kadar kullanmıştır. H. Ebû Bekir, halifeliği boyunca müslümanların problemlerini yakından takip etmek için genellikle H. Peygamber'in ona Zükâku'l-Bakî'de verdiği evinde kalmayı tercih etti. Yine kendisinden sonra halifeliğe H. Ömer'i vasiyet kararını bu evdeyken ashâbla istişare ederek aldı. H. Ebû Bekir vefatına sebebiyet veren hastalık sürecini de bu evde geçirdi. O, vefatının son on beş gününde humma hastalığına tutuldu, bu süre zarfında kendisine yakın konumda ikamet eden H. Osman onun hizmetinde bulundu. Nihayetinde H. Ebû Bekir, h. 13. yılın Cumâdelâhire ayının bitimine sekiz gece kala (23 Ağustos 634) Zükâku'l-Bakî'deki evinde ahirete irtihal etti.⁶⁷

H. Ebû Bekir'in Zükâku'l-Bakî'deki evi daha sonraları birkaç defa el değiştirdi. Bu konuda zikredilen ilk bilgiye İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sında tesadüf edilmektedir. Buna göre H. Ebû Bekir'in Zükâku'l-Bakî'deki evi daha sonra Âl-i Ma'mer'in oldu.⁶⁸ İbn Zebâle (ö. 199/814) ilk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs'ın kızı Rayta'nın evini, doğu ciheti H. Ebû Bekir'in evinin bir kısmını ve kuzey ciheti Cebele'nin evinin bir kısmını içine alacak şekilde yaptırdığını söylemektedir.⁶⁹ İbn Sa'd'ın aktardığı bilgide zikredilen Âl-i Ma'mer'i yaptığımız araştırmalar sonucunda tespit edemedik. Muhtemelen H. Ebû Bekir'in evini önce Âl-i Ma'mer aldı. Ardından Abbâsîler döneminde söz konusu evin bir kısmını Rayta Mescid-i Nebevî'nin yakınında geniş bir ev yaptırmak üzere satın aldı. İbn Zebâle'nin yukarıda işaret ettiği üzere H. Ebû Bekir'in evinin batı tarafında kalan kısmı Rayta'nın evine dâhil edildiğine göre H. Ebû Bekir'in evinin akıbetini öğrenmek için Rayta'nın evinin izini sürmek gerekir. Bilindiği üzere Rayta ilk Abbâsî Halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın kızı⁷⁰ ve aynı zamanda üçüncü Abbâsî halifesi Mehdi'nin (ö. 169/785) eşidir.⁷¹ Rayta'nın evinin tam olarak ne zaman yapıldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye yer verilmese de onun geç bir dönemde Medine'de ev edindiği açıktır. Matarî'nin *et-Ta'rîf* adlı eserinde Rayta'nın evinin yerine daha sonra 592 (1195) yılında Hanefî eğitimi verilen bu yüzden de Hanefiye Medresesi olarak anılan bir medrese yapıldığı kayıtlıdır. Bu medrese

67 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/185; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/62.

68 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/160.

69 İbn Zebâle, *Aḥbâru'l-Medîne*, 135.

70 Matarî, *et-Ta'rîf*, 105.

71 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî, *el-Muḥabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, ts.), 60; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 70/242.

Dımaşklı emirlerden Yâz Kûc (ياز كوج)⁷² tarafından yaptırıldığı için Yâz Kûciyye (ياز كوجية) adıyla da kaynaklarda yer almaktadır.⁷³ Dımaşklı emir vefat ettiğinde kendisine Hanefiyye Medresesi'nin içinde bir türbe yaptırıldı, o sırada Şam'da bulunan na'şî Medine'ye nakledilerek burada defnedildi.⁷⁴ Tüm bu bilgiler Hz. Ebû Bekir'in evinin bir kısmının Hanefiyye Medresesi'nin doğu tarafını oluşturduğunu göstermektedir. Daha sonra Hanefiyye Medresesi Mescid-i Nebevî'nin I. Suud genişletmesi sırasında ortadan kaldırıldı ve II. Suud genişletmesinde Rahbetü'ş-Şarkıyye denilen alanın içinde kaldı.⁷⁵

3. Mescid-i Nebevî'nin Batı Cihetindeki Ev

Hz. Ebû Bekir'in yukarıda zikri geçen iki evi dışında Mescid-i Nebevî'nin batı tarafında bir evi daha vardı. Söz konusu eve İbn Şebbe, Benî Teym evleri başlığı altında işaret etmektedir. O, Hz. Ebû Bekir'in Sünh bölgesinde Benî Hârise Mahallesi'nde bir evinin, Zükâku'l-Bakî'de diğer bir evinin olduğunu ayrıca mescidin batı tarafında başka bir eve daha sahip olduğunu zikretmektedir.⁷⁶

Hz. Ebû Bekir'in mescidin batı cihetinde bulunan evini nasıl edindiği hususunda yaptığımız incelemeler sonucunda kaynaklarda açık bir kayda rastlanılamamıştır. Ancak söz konusu evin etrafında bulunan diğer sahâbîlere ait evlerin Hz. Peygamber tarafından verilmiş olması dikkat çeken bir husustur. Hz. Ebû Bekir'in söz konusu evinin batı tarafında yer alan Hz. Ömer'in daha sonra Dârü'l-Kadâ olarak meşhur olan evi,⁷⁷ Nu'aym b. Abdullah'ın⁷⁸ meskeni, güneyinde Ammâr b. Yâsir,⁷⁹ Nevfel b. Hâris ve Abbâs b. Abdülmuttalib'in evleri,⁸⁰ kuzey batısında ise Talha b. Ubeydullah⁸¹ ve Zübeyr b. Avvâm'ın⁸² evleri Hz. Peygamber tarafından kendilerine verilen meskenlerdir. Hz. Ebû Bekir'in mescidin batı tarafında bulunan evinin etrafında yer alan meskenlerin çoğunun Hz. Peygamber tarafından verilmiş olması onun evinin de aynı şekilde verildiğini düşündürmektedir.

72 Abdülhamîd el-Abbâsî "Umdetü'l-Ahbâr" adlı eserinde Hanefiyye Medresesi'ni yapan emirin Türk olduğunu ve adının Bâz Kûc (باز كوج) olduğunu aktarmaktadır. Bk. Aḥmed b. Abdülhamîd el-Abbâsî, 'Umdetü'l-ahbâr fi Medîneti'l-Muhtâr (b.y., ts.), 103.

73 Maṭarî, eṭ-Ta'rîf, 105. Ayrıca bk. Ali Paşa Mübârek, Mine'l-hıṭatî't-tevfîkiyyeti'l-cedîde li-mıṣrı'l-Kâhire (Kahire: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887), 3/34.

74 Maṭarî, eṭ-Ta'rîf, 105; Abbâsî, 'Umdetü'l-ahbâr, 103.

75 Abdülğani, Büyütü'ş-şahâbe, 100.

76 İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîne, 1/242-243.

77 İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîne, 1/242.

78 İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîne, 1/127.

79 İbn Sa'd, eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ, 3/232, 5/28.

80 İbn Sa'd, eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ, 4/18, 42.

81 Fîrûzâbâdî, el-Meğânimü'l-meṭâbe, 1/265; Semhûdî, Vefâü'l-vefâ, 3/44.

82 Fîrûzâbâdî, el-Meğânimü'l-meṭâbe, 1/265; Semhûdî, Vefâü'l-vefâ, 3/45.

Hız. Ebû Bekir'in Mescid-i Nebevî'nin batı tarafındaki evi mescide yakın konumdaydı. Bu evin sırt kısmı mescide bakıyordu. Evin bu cihetinde "havha" denilen bir çıkış kapısı vardı.⁸³ Arap kültüründe yaygın olarak kullanılan bu kapılar⁸⁴ lügat kitaplarında, iki duvar arasındaki geçiş noktası,⁸⁵ eve ışık girmesini sağlayan duvardaki gedik,⁸⁶ arka kapı veya kapıcık⁸⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Zikredilen bu açıklamalar havha kelimesinin bir evden diğerine hızlı bir şekilde girilmesini sağlayan kapıcık anlamına geldiğini göstermektedir. Araplar arasında kullanılan bu yapı kültürü Medine'de de yaygındı. Nitekim Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'in kapısını istisna ederek diğer kapıları kapattırması⁸⁸ Mescid-i Nebevî'nin etrafında bulunan evlerin biri mescide dönük diğeri de dış kapı görevi gören iki kapısının olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan kaynaklarda Hz. Ali,⁸⁹ Hz. Ömer,⁹⁰ Abdullah b. Ömer,⁹¹ Hz. Osman⁹² ve Ammâr b. Yâsir'in⁹³ evlerinde havha adında kapıcıkların olduğuna dair açık ifadelerin yer alması, Medine'deki evlerde havha kullanımının yaygın olduğunu desteklemektedir.

Havha olarak tabir edilen bu kapı bir evden diğerine hızlı bir şekilde girilmesini sağlayan kapıcık görevi görüyordu. Hz. Ebû Bekir'in evi ile mescid arasında bir boşluk mevcuttu. Hz. Peygamber Mescid-i Nebevî'yi h. 7. yılda genişletince aradaki boşluk ortadan kalktı. Hz. Ebû Bekir'in evine ait doğu cihetindeki duvar, yani havha denilen arka kapı ile mescit bitişik hale geldi.⁹⁴ Böylece Hz. Ebû Bekir mescide girip çıkarken havha denilen kapısını daha sık kullanmaya başladı. Ancak bazı modern araştırmacılar İbn Şebbe'nin bir ri-

83 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/242.

84 Ebü'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyi'î, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1993), "Havha", 3/14.

85 Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), "Havha", 4/317.

86 Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, nşr. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'İlmî'l-Melâyîn, 1987), "Havha", 1/232; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcü'l-lüğa ve Sîhâhu'l-'Arabîyye*, nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), "Havha", 1/420.

87 Ebü'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd eţ-Tâlikânî, *el-Muhîţ fi'l-luğa*, nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), "Havha", 4/435; Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhaşşas*, nşr. Halîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1996), "Havha", 1/170; İbn Manzûr, "Havha", 3/14.

88 Buğârî, "Kitâbü'ş-Şalât", 8 (No. 466); Müslim, "Kitâbü Feğâilî'ş-Şahâbe", 44; İbn Ebî Şeybe, "Kitâbü'l-Fağâil", 27 (No. 34093); Tirmizî, "Kitâbü'l-Menâkib", 46 (No. 3660).

89 Merâğî, *Tahkîku'n-nuşre*, 117; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/207; Semhûdî, *Hulâşatü'l-vefâ*, 2/75.

90 Maţarî, *eţ-Ta'rîf*, 108.

91 Merâğî, *Tahkîku'n-nuşre*, 124.

92 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/955.

93 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/245.

94 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/14.

vayetini (الخوخة الشارعة الى دار القضاء) referans göstererek Hz. Ebû Bekir'in havhasının Hz. Ömer'in Dârü'l-Kadâ adlı evine baktığını diğer kapının ise mescit duvarı cihetinde olduğunu öne sürmüşlerdir.⁹⁵

İlk bakışta bu rivayet Dârü'l-Kadâ'ya bakan kapı şeklinde tercüme edilebilir. Ancak tarihi vâkıaları kronolojiye riayet etmeden incelemek, rivayetleri bağlamından kopararak sunmak tarihi hâdiselerin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Nitekim burada da öyle olmuştur. Araştırmacılar tarafından referans gösterilen rivayetteki cümle kalıbı Medine ile ilgili yazılan şehir tarihi kitaplarının genelinde mevcuttur. Her ne kadar söz konusu cümle ilk bakışta Dârü'l-Kadâ'ya bakan kapı şeklinde tercüme edilse de Semhûdî muhtemel bir karışıklığı ön görerek ilgili cümlede kullanılan "شارعة" kelimesiyle kastın "موازات" olduğunu açıklamıştır. (المراد أن خوخة أبي بكر رضي الله عنه كانت في موازاتها).⁹⁶ Buna göre Hz. Ebû Bekir'in evi Hz. Ömer'in eviyle aynı hizada gösterilmektedir. Hâlbuki yapı olarak aynı hizada olmadıkları hususu tartışmasız bir durumdur. Tam bu noktada Hz. Ebû Bekir'in evinin akıbetinin izini sürerken ileride de ele alacağımız üzere evinin mescide dâhil edileceği, ilgili alana "Bâbü Ebî Bekir" adıyla anılan bir mescid kapısı yapılacağı, daha sonra da Hz. Ömer'in evinin mescide dâhil edileceği ve ilgili alana bir mescit kapısı ekleneceği böylece her iki kapının da birbiriyle aynı hizada olacağı bilgilerine ulaşılmıştır. Dolayısıyla aynı hizada olan evlerin kendileri değil daha sonra yapılan mescit kapılarıdır. İlgili rivayette gözlemlerini aktaran İbn Ebî Füdeyk'in (ö. 200/816)⁹⁷ amcası, ilk Abbâsî Halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh döneminde gerçekleştirilen Hz. Ömer'in evinin mescide dâhil edilmesi hâdisesinden (138/755) sonra yaşamıştır. Bu da râvinin kendi dönemindeki söz konusu değişimleri gözlemleyerek tasvir ettiğini açık kılmaktadır. Onun kendi dönemine ait gözlemlerine dayanarak aktardığı bu rivayet doğru anlaşılma- mış ve tarihî hâdiselerdeki kronoloji göz önünde bulundurulmadan değerlendirilmiştir. Aslında bu tartışma açılmasa bile Hz. Ebû Bekir'in evine ait havha ve kapıyla ilgili verilen bilgiler diğer verilerle de uyumlu değildir. Nitekim İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245) siyer ehlinden ittifakla aktardığı bir bilgide Hz. Ebû Bekir'in kapısının (havhanın) mescidin batı cihetinde⁹⁸ yani evinin doğu duvarı olan sırt kısmında olduğunu kaydetmektedir. Buna ilave olarak kaynakların önemli bir kısmında daha önce de işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'in mescide bakan tüm kapıları kapattırıp Hz. Ebû Bekir'in kapısının açık

95 Tahsin Koçyiğit, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H. 1-41 / M. 622-661) İskân*, 111; Mustafa Ölmez, *Mescid-i Nebevî ve Çevresindeki Önemli Mekânları Belirleyen Rivayetlerin Tespit ve Tahlili* (Tokat: Tokat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 141.

96 Semhûdî, *Hulâsatu'l-vefâ*, 2/82.

97 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmu'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnâût (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/487.

98 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 287.

kalmasına müsaade ettiği geçmektedir (سدوا الأبواب-لَا يَبْقَىٰ فِي الْمَسْجِدِ حَوْثَةٌ).⁹⁹ Bu da havhanın mescide bakan cihetteki duvarda olmasını gerektirir. Netice itibarıyla Hz. Ebû Bekir'in havha denilen kapısı mescidin batı cihetinde ve aynı zamanda evin doğu tarafında kalan sırt kısmında yer alırken, evin ana giriş kapısı Hz. Ömer'in Dârü'l-Kadâ adı verilen evine bakmaktadır.¹⁰⁰

Hz. Ebû Bekir'in bu evi ne kadar süreyle kullandığı hususunda yeterli bilgiye tesadüf edilememiştir. Bununla birlikte muhtemelen Hz. Ebû Bekir belirli aralıklarla bu evini kullanmakta veya misafirlerini ağırlamaktaydı. Yine Hz. Peygamber'in vefatına yakın müslümanlara imamlık yapmak üzere görevlendirildiğinde de bu evini kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'e namaz kıldırma görevi verdikten sonra bu evinin mescide bakan havha adlı kapısının açık kalmasına müsaade etmiştir. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir orada bulunduğu zamanlarda vakit namazlarını kıldırma üzere söz konusu evinden mescide girip çıkmıştır.

Hz. Ebû Bekir'in bu evi hususunda az da olsa kaynaklarda birkaç bilgi zikredilmektedir. Buna göre Hz. Ebû Bekir hilafeti sırasında Teymoğulları'ndan gelen bir heyetteki bazı kişilere bir şeyler verme ihtiyacı hissetmişti. Yanında bunu karşılayacak yeterli para bulamayınca da evini Hz. Peygamber'in eşi Hafsa bint Ömer'e 4 bin dirheme satmak durumunda kaldı.¹⁰¹ Böylece "Süddü'l-Ebvâb" hadisine konu olan ev, Hafsa bint Ömer'e geçmiş oldu. Bu ev mescide dâhil edilinceye kadar Hafsa bint Ömer'in mülkiyetindeydi. Ancak kaynaklarda söz konusu evin Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde genişletildiğine dair iki rivayet grubu vardır. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'in evinin ne zaman istimlak edildiğini ve âkıbetinin ne olduğunu incelemek konuya açıklık kazandıracaktır.

Hz. Ebû Bekir'in evinin Hz. Ömer döneminde mescide dâhil edildiğini savunanlar arasında Semhûdî ve İbnü'n-Neccâr ön plana çıkar. Bu hususta İbnü'n-Neccâr, siyer ehlinde ittifakla "Süddü'l-Ebvâb" hadisinde zikri geçen kapının, mescidin batı tarafında yer aldığını zikreder.¹⁰² Semhûdî bu bilgiden ve Hz. Ömer döneminde yapılan genişletme faaliyetlerinden yola çıkarak Hz. Ebû Bekir'in evinin Hz. Ömer'in halifeliğinde mescide dâhil edildiğini savunur.¹⁰³ Semhûdî'nin bu görüşünü tam olarak anlayabilmek için Hz. Ömer döneminde yapılan genişletme faaliyetlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere Hz. Ömer mescidi genişletmek istediğinde etrafında evi bulunan kişileri çağırtı ve onları evlerini satma veya hibe etme hususunda muhayyer

99 Buḥârî, "Kitâbü's-Şalât", 8 (No. 466); Müslim, "Kitâbü Feḍâilü's-Şahâbe", 44; İbn Ebî Şeybe, "Kitâbü'l-Faḍâil", 27 (No. 34093); Tirmizî, "Kitâbü'l-Menâkıb", 46 (No. 3660).

100 Evin konumu için Ek 4'e bakınız.

101 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/240.

102 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 287.

103 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/239-240.

biraktı.¹⁰⁴ Hz. Ömer'in bu teklifine yalnızca mescidin sağ (batı) tarafında evi olan Hz. Peygamber'in amcası Abbâs karşı çıktı, ancak daha sonra Hz. Ömer'in ısrarı ile evinin bir kısmını tasaddukta bulundu.¹⁰⁵ Böylece Hz. Peygamber döneminde 100 zirâ olan mescidin genişliği Hz. Ömer'in yaptırdığı eklemelerle birlikte 120 zirâa çıktı.¹⁰⁶ Bu da mescidin batı tarafında 20 zirâlık¹⁰⁷ bir genişletmenin gerçekleştiğini göstermektedir. Daha önce Hz. Ebû Bekir'in batı tarafında bulunan evinin mescidin duvarı ile bitişik olduğunu ifade etmiştik. Netice itibarıyla Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'in evini Mescid-i Nebvî'nin batı cihetini de içine alacak şekilde genişlettiği söylenebilir. Bir diğer görüşe göre ise Hz. Ebû Bekir'in evi Hz. Osman döneminde mescide dâhil edildi. Ancak bu bilgi zayıf bir görüş olarak kabul edilmektedir. Bu durum İbn Zebâle'nin rivayetinin İbn Şebbe tarafından yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸

Hz. Ebû Bekir'in evi mescide ilave edilse de onun yeri unutulmadı, hatıralarla korundu. Nitekim daha sonra ilgili kısmın sol tarafına "Bâbü Ebî Bekir" veya "Havhatü Ebî Bekir" adıyla anılacak bir kapı ilave edildi. İlk Abbâsî halifesi döneminde ise bu kapı üzerine bir perde asıldı.¹⁰⁹ Böylece bir zamanlar Hz. Ebû Bekir'in mescide girip çıkmak için kullandığı kapıcığın olduğu yer tüm müslümanlar tarafından mescide ulaşmak için kullanılan kapılardan biri olarak hatıralarda canlı tutulmaya çalışıldı. İlk Abbasî halifesi döneminde Medine'ye gelen Ziyâd b. Abdullah Hz. Ömer'in evini mescide dâhil edip 138 (755) yılında ilgili kısma bir mescit kapısı ekleyince Hz. Ebû Bekir'in evi olan alan daha içte kaldı, onun adını sürdürmek için açılan kapı da dışta Hz. Ömer'in eviyle aynı hizaya sahip oldu.¹¹⁰

Daha sonraki müellifler kendi dönemlerinde hatırası muhafaza edilmeye çalışılan Hz. Ebû Bekir'in evine ait yerle ilgili gözlemlerini aktarmayı sürdürdü. Mesela *et-Ta'rîf* adlı eserinde Matarî, Hz. Ebû Bekir'in havha denilen arka kapısının kendi döneminde Hizânetü'l-Havâsıl'a (خزانة الحواصل) karşılık geldiğini ve orada bazı eşyaların korunduğunu belirtmektedir. Muhtemelen Hz. Ebû Bekir'in hatırasını canlandırmak için Hizânetü'l-Havâsıl denilen bir odacık yapılmış içerisinde de bazı malzemeler muhafaza edilmiştir. Matarî, Hz. Ebû Bekir'in evinin kendi dönemindeki konumunu tarif ederken onun Bâbü'l-Mervân olarak bilinen Bâbü's-Selâm'dan girildiğinde sol tarafta kaldığını zikretmektedir.¹¹¹ Semhûdî ise Eşrefiye Medresesi'nin inşası sırasında bu

104 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 380-381

105 İbn Zebâle, *Târîhu'l-Medîne*, 115; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/22; Harbî, *Kitâbü'l-Menâsik*, 362.

106 Merâğî, *Tahkîku'n-nuşre*, 46; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/238.

107 20 zirâ takribi 2 üstüvane genişliğine tekabül etmektedir. Bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/238.

108 İbn Zebâle, *Ahâbâru'l-Medîne*, 115; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/14; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/257.

109 İbn Zebâle, *Ahâbâru'l-Medîne*, 110-111.

110 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/234.

111 Matarî, *et-Ta'rîf*, 102.

hizâneye üç kapı daha eklendiğine işaret etmektedir.¹¹² Yakın tarih edebiyatçılarından Muhammed Hüseyin Heykel, Mescid-i Nebvî'nin batı cihetinde Bâbü's-Selâm'a doğru giderken bir duvar üzerinde "Ebû Bekir'in Kapısı" anlamına gelen "Havhatü Ebî Bekir" (خوخة أبي بكر) yazılı bir levha müşahede ettiğini söylemektedir.¹¹³ Hz. Ebû Bekir'in havhası olduğu düşünülen alanın hatirasını korumak üzere asılan levha, günümüzde hâlâ mevcudiyetini korumaktadır.¹¹⁴

Sonuç

Hz. Ebû Bekir Medîne'ye hicret ettikten sonra Sünh bölgesinde meskûn olan Benî Hârise Mahallesi'nde misafir oldu. Bir süre sonra o kabileye mensup Habîbe adında bir kadınla evlendi ve Sünh mevkiinde kendine bir ev verildi. Bu ev kıldan yapılmış bir hücre olup zamanla genişletildi. Hz. Ebû Bekir Medîne'ye geldikten sonra arkada bıraktığı Ümmü Rûman, Esmâ, Âişe ve Abdullah'ı Hz. Peygamber'in iyâli ile birlikte Medine'ye getirttiği sırada Sünh mevkiindeki evi dışında başka bir evi olmadığından bir süre onları burada barındırdı.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten bir müddet sonra kendisine Ensar tarafından hibe edilen ev ve arazileri iskân problemini çözmek için sahâbîlere dağıttı. Bu tahsisattan faydalanan Hz. Ebû Bekir'e Hârise b. Nu'mân'ın arazisinden ev yapmak üzere bir yer verildi. Bu ev Mescid-i Nebvî'nin doğu cihetinde Zükâku'l-Bakî'de yer alıyordu. Hz. Ebû Bekir bu evi aldıktan sonra o sırada Benî Hârise Mahallesi'nde misafir olarak kalan Ümmü Rûman, Esmâ ve Abdullah'ı buraya yerleştirdi. Ümmü Rûman'ın vefatından sonra ise bu evde Hz. Ebû Bekir'in h. 8. yılda evlendiği hanımı Esmâ bint Umeyy kaldı.

Hz. Ebû Bekir halife olduktan sonra ilk olarak Sünh mevkiinde bulunan evini sıklıkla kullandı. Evinin yan tarafını ise beytül mâle çevirdi. Ancak müslümanların problemleriyle daha yakından ilgilenmek için Zükâku'l-Bakî'deki evini kullanmayı tercih etti. Böylelikle Sünh'te bulunan beytül mâli Zükâku'l-Bakî'deki evine taşıdı. Başta Hz. Ömer'in halife tayin edilme meselesi olmak üzere pek çok önemli siyasî karar bu evde alındı. Yine Hz. Ebû Bekir hastalık sürecini burada geçirdi, vasiyetini bu evde söyledi ve ahirete buradan irtihal etti.

Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra bu ev önce Âl-i Ma'mer'e geçti. Bu evin batı tarafında kalan kısmı daha sonraki yıllarda ilk Abbâsî Halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın kızı ve aynı zamanda üçüncü Abbâsî Halifesi Mehdî-

112 Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 2/217.

113 Muhammed Hüseyin Heykel, *fi Menzili'l-vaḥy* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 442.

114 Bk. Ek 3.

Billâh'ın eşi olan Rayta satın aldı. Rayta mescidin doğu cihetinde kendine geniş bir ev yapmak üzere Hz. Ebû Bekir'in evinin batı tarafında kalan kısmını ve Cebele'nin evinin güney cihetinde kalan yerleri evine dâhil etti. Hz. Ebû Bekir'in evini de içine alan bu mesken daha sonra Hanefiyye Medresesi'ne dönüştürüldü. I. Suud genişletmesi sırasında mescidin doğu tarafında kalan bu medrese daha sonra yıkıldı ve günümüzde Rahbetü'ş-Şarkiyye denilen alanın içinde kaldı.

Hz. Ebû Bekir'in bu iki evi dışında mescidin batı tarafında bir evi daha vardı. Bu ev de Hz. Peygamber tarafından kendisine verildi. Hz. Ebû Bekir bu evi mescide daha rahat ulaşmak ve misafirlerini ağırlamak için kullandı. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vefatına yakın müslümanlara imamlık yaptığı sırada bu evini de kullandı. Hz. Peygamber ise o süreçte Hz. Ebû Bekir'in bu evini istisna ederek mescide bakan tüm kapıları kapattırdı. Hz. Ebû Bekir zikri geçen bu evi hilafeti sırasında ihtiyaç hâsıl olduğundan Hz. Peygamber'in zevcesi Hafsa bint Ömer'e dört bin dirheme sattı. Bir süre Hz. Hafsa'nın mülkiyetinde kalan bu ev Hz. Ömer'in hilafeti sırasında satın alınmak suretiyle mescide dâhil edildi. Hz. Ebû Bekir'in evi mescide dâhil edildikten sonra hatırası yaşatıldı. Onun evinin bulunduğu alana Hizânetü'l-Havâsıl adında bir yer yaptırıldı. Yine söz konusu evin bulunduğu mekânda yer alan bir kitabe o günlerin hatırasını hâlâ canlı tutmaya çalışmaktadır.

Bu çalışma yapılırken klasik kaynaklarda Mescid-i Nebevî'nin etrafında meskûn olan kişilerin kronolojik tertip esas alınmadan bir arada zikredildiği fark edildi. Kronolojik tertip dikkate alınmadan yapılan bu konumlandırmalar daha sonraki rivayetlere de yansıdığı gibi modern çalışmalarda da sahâbî evleri hususunda yapılan tarif ve çizimlerde aynı problem tespit edildi. Bu durum Medine'de iskânın yıllara göre değişimini ortaya koyan yeni çalışmaların ve çizimlerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu makale ise kapsamı gereği yalnızca Hz. Ebû Bekir'in Medine'deki evleri ile sınırlıdır. Ümidimiz hicret sonrası Medine iskânının zaman örgüsü dikkate alınarak yeniden çalışmasıdır.

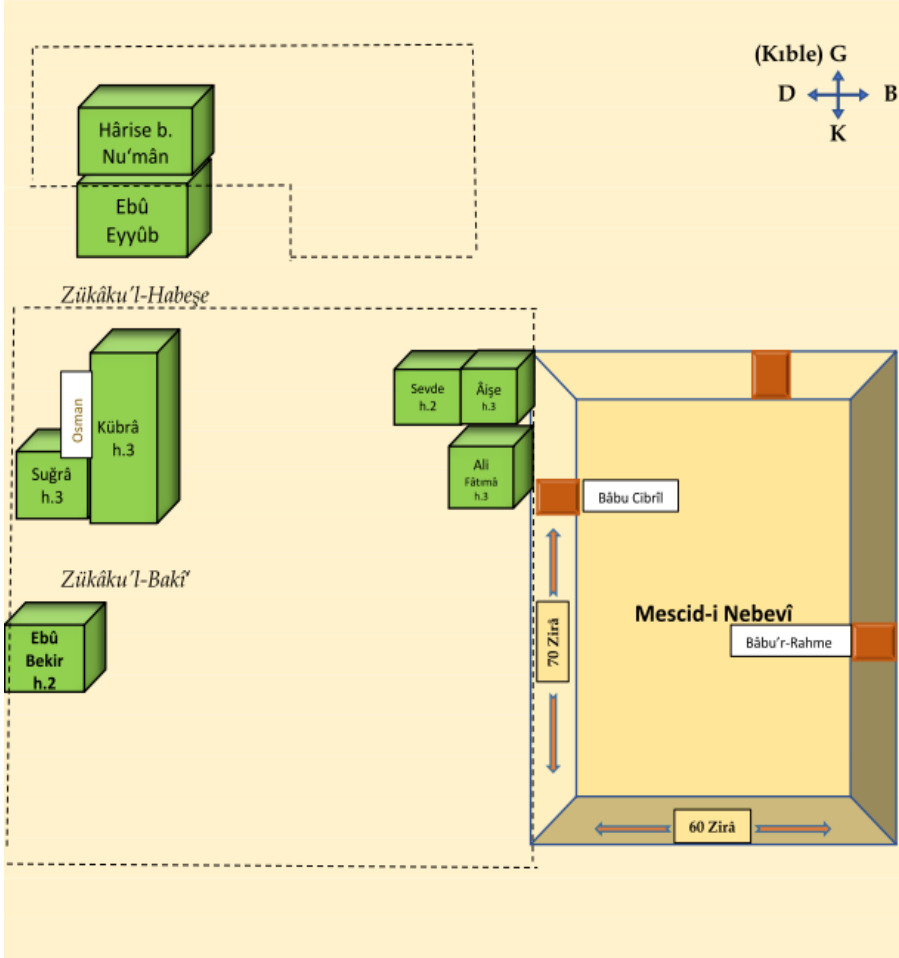
Kaynakça

- Abbâsî, Ahmed b. Abdülhâmîd. *‘Umdetü’l-ahbâr fi Medîneti’l-Muhtâr*. b.y., ts. Abdülğanî, Muhammed İlyâs. *Büyütü’s-şahâbe havle’l-Mescidi’n-Nebevi’s-Şerîf*. Medine: Mektebetü Melik Fehd el-Vataniyye, 1999.
- Ağırman, Mustafa, Hz. *Peygamber’in Amcası Hz. Abbas*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Aksu, Ali (ed.). *Hazreti Ebu Bekir Sempozyumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2019.
- Arslantaş, Nuh. Hz. *Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Avcı, Mesut. “Ebü’l-Fazl el-Abbâs b. Abdilmuttalib ve Mekke’deki Özel Görevi”. *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches*. 6/23 (2020), 339-352.
- Azimli, Mehmet. “Siyer Yazıcılığında Abbas Portresinin Oluşumuna Abbasîlerin Etkisi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2010), 27-42.
- Balcı, İsrâfil. *Sâdık Halife Hz. Ebû Bekir*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Beğavî, Ebü’l-Kâsım ‘Abdullâh b. Muhammed. *Mu’cemu’s-şahâbe*. nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî. Kuveyt: Mektebetu Dâri’l-Beyân, 2000.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü’l-eshraf*. nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr 1996.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ’îl. *el-Câmi’u’l-musnedu’s-şahîhu’l-muhtasar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Büstî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî. *A’lâmu’l-hadîs*. thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahman. Medine: Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 1988.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcü’l-lüğa ve şihâhu’l-‘Arabîyye*. nşr. Ahmed ‘Abdulgafûr ‘Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Diyanet İslâm Ansiklopedisi, “Abbâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1/16-17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ebû Ubeyd el-Bekirî, Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî. *Mu’cem me’sta’cem min es-mâi’l-bilâdi ve’l-mevâdi’*. nşr. Muştafa es-Sakkkâ. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü’l-lüğa*. nşr. Muhammed ‘Avd Mir‘ab. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001.
- Fethî, Mecdî. *Sahîhu’t-tevsîk fi sîreti Ebû Bekirî’s-Siddîk*. Kahire: Dâru’s-Sahâbe, 1996.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb. *el-Meğânimü’l-metâbe fi me’âlimi tâbe*. nşr. Heyet. Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsât, 2002.
- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Hâkim, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed eğ-Đabbî en-Nîsâbüri. *el-Mustedrek âle’s-Şahîhayn*. nşr. Muştafâ ‘Abdulkadîr ‘Aâtâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1990.
- Halaçoğlu, Yusuf. “Fersah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Halîl b. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-‘ayn*. nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ’î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1988.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *fi Menzili’l-vahy*. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.

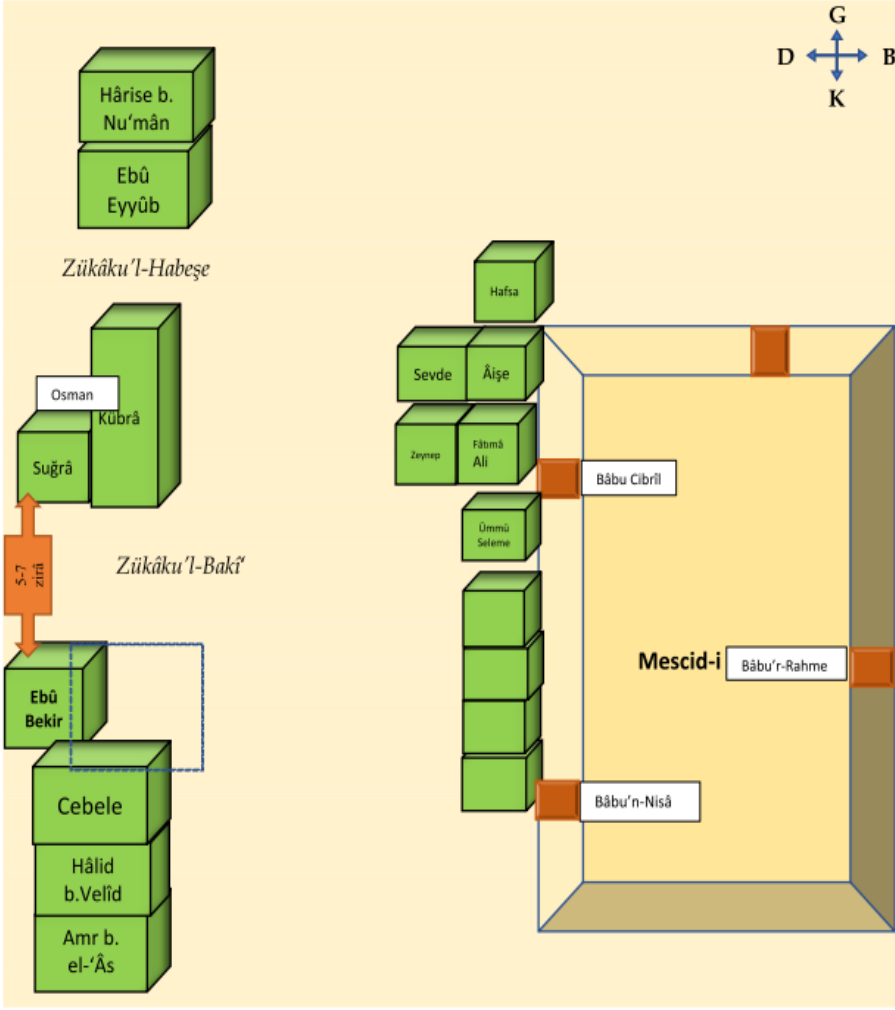
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Abdülberr el-Ḳurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-'aşhâb*. nşr. 'Alî Muḥammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Ḥâsen. *Târîhu Dimaşk*. nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî. 80 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muḥammed b. el-Ḥâsen b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luġa*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Muşannef*. nşr. Sa'd b. Nâşır eş-Şetrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 2015.
- İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb el-Baġdâdî. *el-Muḥabber*. nşr. Ilse Lichtens-tadter. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Ḥacer el-Askalânî, Ebû'l-Faġl Aḥmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîh el-Buġârî*. nşr. Muḥibbuddîn el-Ḥatîb. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. nşr. Lecnetü min Ulemâ. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-'İlmiyye, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *Cevâmî'u's-sîre*. nşr. İhsân 'Abbâs. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1900.
- İbn Ḥibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Bustî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbâru'l-hulefâ*. nşr. 'Azîz Bey vd. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdalmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Muştafâ es-Saġġâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1955.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Ömer b. Keşîr ed-Dimaşkî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ 'Abdülvâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faġl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muḥammed. *Kitâbü't-Ṭabaġâtî'l-kebir*. thk. Ali Muḥammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Sîde, Ebû el-Ḥâsan 'Alî b. İsmâil b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥaşşas*. nşr. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl. Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 1996.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd 'Ömer b. Şebbe en-Numeyrî. *Târîhu'l-Medîne*. nşr. Fehîm Muḥammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Zebâle, Ebû'l-Ḥâsen Muḥammed b. Ḥâsen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî. *Aḥbâru'l-Medîne*. thk. Salâhuddîn Abdülazîz. Medine: Merkezü Buhûşî ve Dirâsâtî'l-Medîne, 2003.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdullah Muḥammed b. Maḥmud. *ed-Dürretü's-semîne fî aḥbâri'l-Medîne*. nşr. Salâhuddîn b. Abbâs Şâkir. Medine: Merkezü'l-Buhûş, 2005.
- İbrâhîm el-Ḥarbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Baġdâdî. *Kitâbü'l-Menâsik ve emâkinu ṭuruġi'l-ḥac*. nşr. Hamed el-Câsir. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1969.
- Kandemir, Mehmed Yaşar. "Esmâ bint. Umeys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklope-disi*. 11/423. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kaşallânî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed. *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-menhi'l-Muḥammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfîkiyye, ts.

- Koçyiğit, Tahsin. *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H. 1-41 / M. 622-661) İskân*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Hüseynî. *İmtâü'l-esmâ bimâ li'r-Resûli min enbâi ve'l-hafadi ve'l-metâ'*. nşr. Muhammed Abdülhâmîd en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999.
- Maţarî, Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî el-Medenî. *et-Ta'rîf bi-mâ eneseti'l-hicre min me'âlimi dâri'l-hicre*. nşr. Süleyman er-Ruhaylî. Riyâd: Dâru'l-Melik Abdül'Azîz, 2005.
- Merâğî, Ebû Muhammed Ebû Bekir b. el-Hüseyn el-Çureşî. *Tahkîkû'n-nuşre bi telhîsi me'âlimi dâri'l-hicre*. nşr. Abdullah b. Abdülhalîm Useylân. b.y., 2002.
- Mübârek, Ali Paşa. *Mine'l-ḥıṭaṭi't-tevfikiyyeti'l-cedîde li-muşri'l-Ḳahire*. Kahire: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Çuşeyrî en-Nîsâbüri. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Ölmez, Mustafa. *Mescid-i Nebevî ve Çevresindeki Önemli Mekânları Belirleyen Rivayetlerin Tespit ve Tahlili*. Tokat: Tokat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkan, Gülay. *H. Peygamber Döneminde Cennetü'l-Bakî'*, İstanbul: Siyer Yayınları, Aralık 2020.
- Rıza, Muhammed. *Ebû Bekir eş-Şiddîk evvelü'l-hulefâi'r-râşidîn*. thk. Eşref Ali. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Sabuncu, Ömer. *Yahudi Asıllı Sahâbîler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Sabuncu, Ömer. *H. Ebu Bekir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Şâhib, Ebû'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd et-Ṭâlikânî. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*. nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullah. *Ḥulâşetü'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'l-İlmîyye, 1672.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullah. *Vefâu'l-vefâ bi aḥbâri dâri'l-Muṣtafâ*. nşr. Kâsım es-Sâmerrâî. 5 Cilt. Mekke: Mevsûatü'l-Ḳur'ân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2001.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravḍü'l-ünüf fi şerhi's-sîreti'n-Nebevîyye*. nşr. Umar Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 2000.
- Şerefüddîn, Muhammed Abdülfettâh. *Ebû Bekiri's-Şiddîk ve benûhû*. Kahire: Mektebetü'l-'Ârâb, ts.
- Ṭantâvî, Ali. *Ebû Bekir eş-Şiddîk*, Cidde: Dâru'l-Minâre, 1982.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muṣtafâ'l-Bâbi'l-Halebî, 1975.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Ömer b. Vâkıd el-Esemî. *el-Megâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-'Alemlî, 1989.
- Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmu'n-nübelâ*. nşr. Şu'ayb el-Arnâût, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

*Ek 1. Hicrî 3. Yılın İlk Aylarına Kadar Hârise b. Nu'mân'ın Arazisinde Evi bulunan Sahâbîler ve Hârise b. Nu'mân'ın Mescid-i Nebevî'nin Doğusunda Yer Alan Arazi-
sinin Tahmini Sınırları*



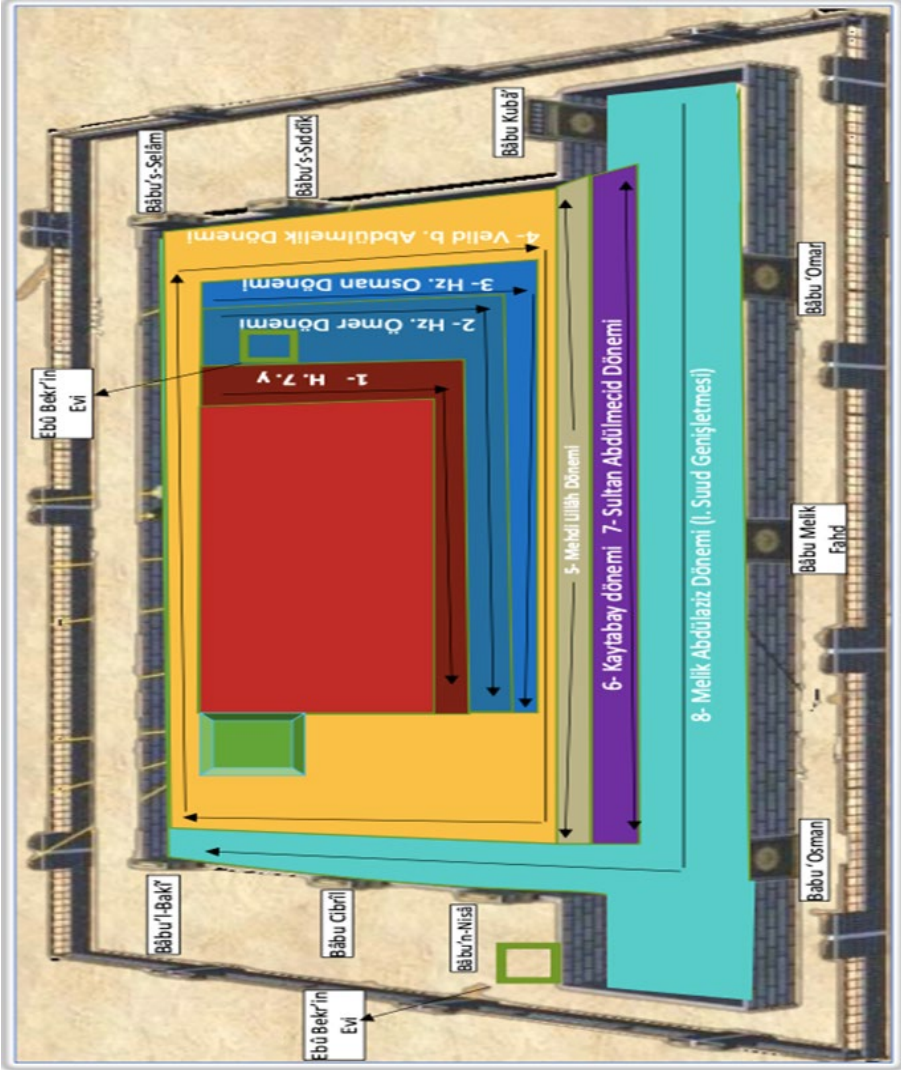
Ek 2. Hicrî 8. Yılda Mescid-i Nebevî'nin Doğu Tarafında Mevcut Olan Evler



Ek 3. Günümüzde Hz. Ebû Bekir'in Mescid-i Nevevî'nin Batı Cihetinde Bulunan Evinin Konumuna İşaret Eden Levha



Ek 4. Hz. Ebû Bekir'in Mescid'in Doğu ve Batı Cihetinde Bulunan Evleri



The Houses of the Companions in Madīna: A Case of Abū Bakr

(Extended Abstract)

After Abū Bakr immigrated to Madīna, he stayed as a guest of Banī Hārisah, which was at the border of al-Sunḥ region. After a while, he got married to a woman named Ḥabība from that tribe and was given a house in al-Sunḥ area. Thus Abū Bakr got his first home in Madīna through marriage. His wife Umm Rūmān, who later immigrated to Madīna, lived in this house, together with their children Asmā', Ā'isha, 'Abdallāh and his grandson 'Abdallāh ibn al-Zubayr, the firstborn Muslim in Madīna after the hijra as they he had no other place to stay. Ā'isha left this house in the second year of the hijra when she got married to the Prophet in the month of Shawwāl. Umm Rūmān and her sons left the house after the Prophet distributed lands and houses to his companions. Although Abū Bakr had other houses in later periods, he used this one more, especially in the early days of his Khalīfate. He turned one side of it into bayt al-māl (the house of money). Although there is no information about the fate of this house, it is known that it was in use, at least until the death of Abū Bakr.

Apart from the aforementioned house, Abū Bakr had two other houses on the east and west side of al-Masjid al-Nabawī. As it is known, the Prophet, after migrated to Madīna, distributed the houses and lands to the companions in order to solve the settlement problem.

Abū Bakr also benefited from this allocation. A house was given to him from the land of Hāritha ibn al-Nu'mān. This house is located at the eastern of the Prophet's Mosque in Zuqāq al-Baqī'. 'Uthmān ibn Affān's house was on the opposite. After Abū Bakr bought this house, he housed Umm Rūmān, Asmā' and 'Abdallāh, who were staying in the Banī Hārisah area. After the death of Umm Rūmān in the sixth year of hijra, Abū Bakr continued to use this house. Two years later, he married Asmā' bint Umais after the martyrdom of her husband Ja'far b. Abī Tālib in the Battle of Mu'ta, in 8/629. Thus, Asmā' bint Umais began to live in Abū Bakr's house in Zuqāq al-Bakī'.

Although Abū Bakr used his house in al-Sunḥ area as a center, he preferred to use his house in Zuqāq al-Bakī', to solve the problems of Muslims, to practice trade more easily in Madīna bazaar, and to be close to his community. That is why he carried bayt al-māl which was in al-Sunḥ to his house in Zuqāq al-Bakī'. This house witnessed many important events; discussion on the issue of appointing 'Umar as a Khalīfa and some other political events. Abū Bakr's illness started, said his last will and testament, and passed away there.

After Abū Bakr's death, this house was transferred to the Muammar family. The western part of this house was purchased by Rayṭa, the daughter of the first 'Abbāsīd caliph Abū'l-Abbās al-Saffāh, as well as the wife of the third

‘Abbāsīd caliph, Maḥdī Billāh. Rayṭa bought the western part of the Abū Bakr house and the south side of the Jabala house to build a large house for herself on the eastern side of the mosque. This house, which housed Abū Bakr’s family, was later transformed into the Hanafī Madrasa by a Turkish commander from Damascus. After the death of the commander, his body was transported here from Damascus. This madrasah, which had existed until recently, was destroyed during Sa’ūdī State’s first expansion. Today, this house is located in and has been within the area called Rahba al-Sharqīyyah in the Sa’ūdī State’s second expansion.

The third house of Abū Bakr was located on the western side of al-Masjid al-Nabawī. On the back of this house, there was a window called “Khavkha”, which is common in Madīna building culture. There was a gap between this facade and the wall of the masjid. By expanding the mosque in the seventh year, the gap was disappeared. Abū Bakr used this house to go to the mosque more easily and to host his guests. However, it is known that Abū Bakr was using this house when he was leading prayers close to the death of the Prophet. Meanwhile, the Prophet ordered to close all the doors opposite the mosque, except for this Abū Bakr house. Abū Bakr sold this house for four thousand dirhams to Hafsa bint ‘Umar, the Prophet’s wife, to help a delegation from Banī Taym during his caliphate. After Hafsa used the house for a while, it was purchased during the period of ‘Umar’s caliphate in order to expand of al-Masjid al-Nabawī. Although some thought that this house was included in the masjid during the era of ‘Uthmān b. Affān, it was accepted as a weak opinion.

After Abū Bakr’s house was included in al-Masjid al-Nabawī, his memory survived. A door was built with the name Abū Bakr in the area on the left side of this house. Despite the expansion of the mosque in the following periods, this section has continued to exist. A small room called Khizāna al-Hawāsil where some of the masjid’s property was located was built-in the area. There is an inscription “Khavkha Abī Bakr” which indicates both the related hadith and the existence of the house of Abū Bakr. These signs reminding the existence of this house have attracted many city historians and travellers, and they reflected their observation on their books.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Selmân b. Rebîa'nın Hayatı ve Faaliyetleri

Salmân b. Rabî'a's Life and Activities

Mücahit Yüksel

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Islamic History

myksl_42@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 20/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atf/Citation: Yüksel, Mücahit. "Selmân b. Rebîa'nın Hayatı ve Faaliyetleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 109-131. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.883755>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Selmân b. Rebîa'nın Hayatı ve Faaliyetleri

Öz

Günümüz dünyası ihtisaslaşma üzerine kurulmuş bir hayata tanıklık etmektedir. Bununla birlikte önceki nesillerin hayatı dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde insanların birçok vasfı üzerlerinde taşıdıkları görülmektedir. Hz. Peygamber'in eğitiminden geçen ilk nesil ve onların takipçileri, dinî emirler doğrultusunda çok farklı faaliyetler yürütmüşlerdir. Selmân b. Rebîa'nın hayatı da bu bağlamda güzel bir örnektir. Çünkü o, kendisini sınırlı bir yaşam şekline mahkûm etmemiş ve yeri geldikçe bir hukukçu, bir komutan ve bir ilim adamı olarak faaliyetlerde bulunmuştur. Bir hâkim olarak görev yapan Selmân b. Rebîa aynı zamanda hadis rivayetiyle de meşgul olmuş ve onun hayatı savaş alanında son bulmuştur. Ancak olayları savaş merkezli ele alan tarih anlayışının bir sonucu olarak Selmân b. Rebîa, tarih araştırmalarında hak ettiği ilgiyi yeteri kadar görememiştir. Bu makalede, İslâmî öğretilere dayalı Müslüman yaşamı, Selmân b. Rebîa özelinde ele alınmaktadır. Böylece onun hayatının, diğer yönleriyle de ortaya konulması hedeflenmektedir. Zira hayatın birçok alanında katkılar sunmuş olan bu önemli şahsiyetin, günümüz insanına örneklik teşkil edecek birçok davranışı göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Selmân b. Rebîa, Hukuk, İlim, Cihat.

Salmân b. Rabî'a's Life and Activities

Abstract

Today's world is witnessing a life based on specialization. However, if the lives of previous generations are examined carefully, it would be seen that people carried diverse qualities. The first generation that had been taught by the Prophet and their followers carried out very different activities in line with religious orders. Salmân b. Rabî'a life is also a good example in this context. Because he did not restrict himself to a limited way of life, and he acted as a jurist, a commander, and a scholar whenever required. Salmân b. Rabî'a, who served as a judge, was also busy with the narration of hadiths, and his life ended on the battlefield. However, as a result an understanding of history that deals with war-centered events, Salmân b. Rabî'a did not get enough attention he deserved in the historical researches. In this article, Muslim life based on Islamic teachings is discussed with specific attention to Salmân b. Rabî'a. Thus, it is aimed to reveal the other aspects of his life. Because this important personality, who has contributed to many areas of life, draws attention to many behaviors that will set an example for today's people.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Islamic History, Salmân b. Rabî'a, Law, Science, Jihad.

Giriş

İslâm, hayatın tüm yönlerine temas eden bütüncül bir yaşam tarzına vurgu yapmaktadır. Bu sebeple ihtisaslaşmaya dayalı günümüz dünyasının aksine geçmiş nesillerin hayatı, genellikle birçok vusfa hâiz insanların varlığına tanıklık etmektedir. Zira Hz. Peygamber, şartların gereği olarak yeri geldiği zaman ticarî faaliyetler yürüten bir insan iken yeri geldiği zaman bir devlet adamı, bir komutan ve eğitimci olarak faaliyetlerde bulunmuştur.

Hz. Peygamber'den aldıkları eğitim istikametinde hayatını sürdüren sahâbe nesli ve onların takipçisi ilk nesiller de aynı doğrultuda bir yaşam sürdüler. Bu çerçevede çalışmamıza konu olan Selmân b. Rebîa'nın (ö. 32/652-653) hayatı da üzerinde durmaya değer güzel örneklerle dolu bir yaşam olmuştur.

Araştırmalarımız sonucunda Selmân b. Rebîa'nın hayatı ve faaliyetlerine doğrudan temas eden bir çalışmaya rastlamadık. Bu anlamda çalışmamız ilk örneği teşkil edecektir. Bununla birlikte -özellikle- İrminiye bölgesi fetihleri bağlamında bazı çalışmalarda Selmân b. Rebîa'nın ismi geçmektedir. Bu kapsamda Mevlüt Koyuncu¹, Murat Akarsu² ve Fatih Güzel'in³ çalışmalarından bahsetmek mümkündür.

Çalışmamızda ilk olarak eldeki veriler doğrultusunda Selmân b. Rebîa'nın hayatı üzerinde durulmaktadır. Ardından onun sahâbi olup olmadığı hususu irdelenmekte ve hukuk, askeriye ve ilim alanlarında yaptığı faaliyetlere temas edilmektedir.

1. Selmân b. Rebîa'nın Hayatı

Künyesi "Ebû Abdullah"⁴ olan Selmân b. Rebîa b. Yezîd b. Amr b. Sehm b. Sa'lebe b. Ganm b. Kuteybe b. Ma'n b. Mâlik b. A'sar Abdullah el-Bâhilî⁵, Kûfelidir ve Benî Sa'lebe kabilesine mensuptur.⁶ İbn Sa'd (ö. 230/845) onu Kûfe halkının, sahâbe ile çağdaş olan birinci tabakasında zikretmektedir.⁷

- 1 Mevlüt Koyuncu, "Müslüman Arapların İslam'ın İlk Fetihleri Döneminde İrminiye ile Olan Münasebetleri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler: Ortaçağ* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 2/9-20.
- 2 Murat Akarsu, "İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 57-79.
- 3 Fatih Güzel, "Ermeniye Fatihî Habib b. Mesleme el-Fihri'nin Hayatı ve Askerî Faaliyetleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 205-222.
- 4 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/117.
- 5 Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 6/181-182; Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 21/462; İzzüddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/508; Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/228; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 11/240; İbn Hacer el-Askânî, *el-İşâbe*, 3/117.
- 6 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdîlberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/632; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 9/204.
- 7 Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mîr'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 5/459.

Câhiz'in (ö. 255/869) *Kitabu'l-urcân* adlı eserinde total olduğu bilgisi geçen⁸ Selmân b. Rebîa'nın şair ve iyi iz süren bir izci olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır.⁹

Selmân b. Rebîa cesur, erdemli ve âbid bir kahramandı.¹⁰ Bir sene gazvelere katılıp bir sene hacca gittiği ifade edilmektedir.¹¹ Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından Kûfe kadılığına atanan Selmân b. Rebîa, bu görevden alındıktan sonra Şam ve Irak fetihlerine katıldı.¹² Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde Türk diyarlarına gazveler düzenledi ve bu kapsamda; Azerbaycan, Errân, Medâin ve Hazar'daki Belencer gazvelerinde yer aldı. Son gazvesi sırasında Belencer'de 32/652 yılında şehit oldu. 28/648, 29/649, 30/650 ve 31/651 yılında şehit olduğu yönünde rivayetler de bulunmaktadır.¹³

Söylendiğine göre onun kemikleri, Belencer halkının yanında bir tabutta bulunmakta idi. Yağmur yağmadığı zaman onu çıkarırlar ve yağmurun yağmasını talep ederlerdi. İbn Cümâne el-Bâhilî bu durumu şiirinde şöyle ifade etmektedir:

Bizim iki kabrimiz vardır: Biri Belencer kabridir...

Bir kabir de Çin'in en yüksek yerlerindedir. Sen ne kabirsin ama!

Şu Çin'dekin feyz ve yardımını umududur...

Şu Türk diyarındaki kabrin hürmetine ise yağmurlar yağar.

Çin diyarındaki kabirle kastettiği, Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) kabridir.¹⁴

Bazı tarih kitaplarında, Ömer b. Şebbe ve Ma'bed b. Hâlid el-Cedelî gibi ravilerden rivayet edilen ve Selmân b. Rebîa'nın adının geçtiği bir rivayet bulunmaktadır. Rivayete göre:

Hilafet hakkından feragat eden Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) biat etmeyi kabul etmesinden sonra Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Ziyâd b. Ebîh'i (ö. 53/673)

-
- 8 Kılıç Ebû Abdullah Alâuddin el-Bekcerî, *İkmâlu tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed Usâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001), 5/436.
- 9 Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî vd. (Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Me'ârif el-'Usmaniyye, 1962), 10/304.
- 10 Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1993), 3/342.
- 11 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* 21/462.
- 12 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/204.
- 13 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mehrân el-İsfehânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998), 3/1333; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/633; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/205; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 21/462; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/508.
- 14 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 433; Ahmed b. Yahyâb. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1998), 202; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 5/459; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/342; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, *Türki Mustafa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 15/193.

Kûfe'ye gönderdi ve emrini beklemesini söyledi. Ziyâd da Selmân b. Rebîa'nın evine gelerek Muâviye'nin iznini beklemek üzere orada bir süre kaldı. Bu sırada Kûfe valisi olan Muğire b. Şu'be (ö. 50/670), onun Kûfe valiliği için izin beklediğini zannetti ve Uteybe b. Nehhâs el-Aclî'yi yerine vekil bırakarak Muâviye'nin yanına gitti. Ona, kendisinin azledilip azledilmediğini sordu. Onun bir sorun çıkarmasından korkan Muâviye ise işine döneceğini söyledi ve fazla bir söz söylemedi. O da Kûfe'ye döndü.¹⁵

Bu rivayet, her ne kadar önemli tarih kitaplarında zikredilmiş olsa da nakilci tarih anlayışının bir tezahürü olarak görülmektedir. Zira kaynaklara göre farklı rivayetler bulunmakla birlikte Selmân b. Rebîa'nın, Hz. Osman zamanında vefat ettiği bir gerçektir. Dolayısıyla Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Hz. Hasan ile hilafet mücadelesi verdiği 40/661 yılında yaşamış olması muhaldir. Ya da rivayetin doğru olduğu kabul edilmesi durumunda bunun ancak Selmân b. Rebîa'nın vefatından sonra gerçekleştiğini ve Ziyâd'ın onunla yaptığı bir görüşmeyi değil de eskiden onun yaşadığı eve geldiğini ifade ettiğini kabul etmek gerekmektedir.

2. Selmân b. Rebîa'nın Sahâbîliği Meselesi

Selmân b. Rebîa'nın sahâbî olup olmadığı hususunda ulemâ ihtilaf etmiş ve kimi âlimler onun sahâbeden olduğu görüşünü benimserken kimileri tâbiînden olmasını daha muhtemel görmüştür. Hz. Peygamber hayattayken müslüman olması ve bununla birlikte onunla görüştüğüne dâir malumat bulunmaması sebebiyle *muhadram* olarak kabul edilir. Fakat Hz. Ömer'in sahâbeden olmayan birini ordu komutanlığı ve kadılık görevlerine tayin etmeyeceği yönündeki kanaatlerden hareketle Selmân'ın sahâbî olduğuna dair görüşlere de kaynaklarda yer verilmektedir.¹⁶

Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Selmân b. Rebîa'nın Hz. Peygamber döneminde yaşadığı fakat onunla sohbetinin olmadığı kanaatini paylaşmaktadır.¹⁷ İclî (ö. 261/875), onun Kûfeli tâbiînin önde gelenlerinden olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Onu sahâbe arasında zikreden Buhârî'ye (ö. 256/870) reddiye sadedinde İbn Mende (ö. 395/1005) onun

15 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/181-182; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdulmun'im Âmir (Beyrut-Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1960), 219; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümm ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 3/196; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mîr'âtü'z-zamân*, 7747.

16 Abdülkadir Şenel, "Selmân b. Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/443.

17 İsfehânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 3/1333; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/508.

18 Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Salih el-İclî, *Ma'rifetü's-şikâat min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bistüvî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/422.

tâbiinden olduğu görüşünü dile getirmektedir.¹⁹ Muâviye b. Sâlih (ö. 158/775), Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848), Kûfeli tâbiini sayarken Selmân'ı da zikrettiğini duyduğunu ifade eder. Halife b. Hayyât (ö. 240/854-855) ise tâbiinin birinci tabakasında onu zikreder.²⁰ Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî²¹ (ö. 463/1071) ve Nevevî²² (ö. 676/1277) onun tâbiinden olduğunu ifade eden âlimler arasındadır.

Selmân b. Rebîa'nın tâbiinden olduğunu ifade eden bu grubun karşısında başka bir grup âlim ise onun sahâbî olduğu görüşünü dile getirmektedir. Bu bağlamda Ebû Hâtim (ö. 277/890) onun sahâbî olduğunu söylemektedir.²³ İbn Abdülber (ö. 463/1071), Ukaylî (ö. 322/934) ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin onu sahâbî arasında zikrettiği bilgisini paylaştıktan sonra kendisinin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Aynı şekilde Ukaylî ve Ebû Hâtim er-Râzî'ye atıfta bulunan Ebû Ömer el-Kâdî'nin (ö. 320/932) yanı sıra²⁵ İbn Ebû Hâtim²⁶ (ö. 327/938), Zehebî²⁷ (ö. 748/1348), Safedî²⁸ (ö. 764/1363) ve İbn Hacer²⁹ (ö. 852/1449) gibi âlimler de onun sahâbî olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konudaki iddiayı bir adım daha ileri götürerek onun Hz. Peygamber'den rivayette bulunduğunu söyleyen âlimler olmuştur. Bu bağlamda Ebû Ubeyd el-Âcurrî, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) onun Hz. Peygamber'den rivayette bulunduğunu söylediğini ifade etmektedir.³⁰ Bu tezi dillendiren âlimlerden biri de İbn Hacer olmuştur.³¹

Bazı âlimler ise Selmân b. Rebîa'nın sahâbî ve tâbiinden olduğu yönündeki görüşleri zikretmekle yetinerek herhangi bir kanaat dile getirmemişlerdir.³²

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Selmân b. Rebîa'nın Hz. Peygamber'den doğrudan hadis rivayet ettiği yönünde görüşler olmakla birlikte, kaynaklarda böyle bir hadise rastlayamadık. Ayrıca onun sahâbeden olduğunu ifade eden

19 Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ İbn Mende, *Ma'rifetü's-Şahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (b.y.: Matbûatu Câmi'ati'l-İmârâti'l-'Arabiyyeti'l-Muttehida, 2005), 730; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/508.

20 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 21/464.

21 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/204.

22 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 1/228.

23 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 21/462; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 21/466.

24 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/632.

25 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/508.

26 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarabâd-Beyrut: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye-Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1952), 4/297.

27 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/187.

28 Safedî, *el-Vâfi*, 15/193.

29 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 3/117.

30 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/242.

31 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326), 4/136.

32 Veliyyüddin el-İrâkî Ebû Zür'a, *Tuhfetü't-tahsil fî zikri'l-merâsîl*, thk. Abdullah Nevvâre (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 131.

âlimlerin çoğunluğunun bu bilgiyi kesin bir dille ifade etmek yerine “rivayet edilir” ve “söylenir” gibi tereddüt ifadeleriyle belirttikleri görülmektedir. Yine onun Hz. Peygamber ile görüştüğünü delilli bir şekilde ifade eden bir kaynağa rastlanmamaktadır. Bu husustaki ifadelerde sadece onun Hz. Peygamber ile sohbetinin olduğu ifade edilmekle yetinilmiştir. Netice itibariyle cumhurun görüşüne uyarak onun sahâbî değil, Hz. Peygamber döneminde yaşamakla birlikte onunla sohbet etmemiş olan muhadramdan olduğunu kabul etmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

3. Selmân b. Rebîa'nın Faaliyetleri

Selmân b. Rebîa, hayatı çok yönlü yaşamış ve farklı alanlarda güzel hizmetlerde bulunmuş bir insandır. Zira hayatına dâir verilen bilgiler dikkatlice tetkik edildiği takdirde onun adlî, askerî ve ilmî alanlardaki faaliyetlerinin öne çıktığı görülmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında, söz konusu başlıklar çerçevesinde Selmân b. Rebîa'nın kadılık görevleri, iştirak ettiği fetih hareketleri ve hadis alanındaki katkıları üzerinde durulacaktır.

3.1. Adlî Faaliyetleri

Birçok İslâm tarihi kaynağında Selmân b. Rebîa'nın Hz. Ömer tarafından Kûfe kadılığına atandığı, hatta onun Kûfe'nin ilk kadısı olduğu bilgisi geçmektedir.³³ Ondandan sonra Kûfe'nin ikinci kadısı ise Şüreyh (ö. 80/699) olmuştur. Aynı şekilde Kûfe valiliğine atandığı zaman Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) da onu Kûfe kadılığına atamıştır.³⁴

Ebû Bekr el-Hatîb, onun kadılık sürecine tanıklık etmiş olan Ebû Vâil'in (ö. 82/701) şu ifadelerine yer vermektedir:

Ömer İbnü'l-Hattâb tarafından atandıktan sonra Selmân b. Rebîa'nın Medâin'de 40 gün kadılık yapışına tanıklık ettim. Bu süre zarfında onun önüne davalı olarak iki kişinin geldiğine hiç rastlamadım. Kendisine bunun sebebi sorulduğu zaman şöyle dedi: “Çünkü insanlar kendi aralarında insaflı davranmaktaydılar.”³⁵

33 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/182; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 202; Ebû Bekir Muhammed İbnü'l-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-İştikâk*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 273; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye, 1973), 4/332; İbn Mende, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 730; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim İbn Mencûye Ebû Bekr, *Ricâlü Şahîhi Müslim*, thk. Abdullah el-Leyî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 1/275; İsfehânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 3/1333; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/204.

34 İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/632.

35 Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 5/459; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/632; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/204-205; Muhammed b. İsmail b. İbrahim İbnü'l-Muğîre el-Buḥârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye, ts.), 4/136; Ḥalîfe b. Ḥayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 1397), 155; Ebu'l-

Rivayetin ilk kısmı her ne kadar Selmân b. Rebîa'nın yanına gelme konusunda insanların çekindiği izlenimini doğuruyor olsa da devamındaki ifade, toplumdaki adalet duygusunun geliştiğini ve insanların çoğu meseleyi kendi aralarında çözecek olgunlukta olduklarını ortaya koymaktadır.

Selmân b. Rebîa, Hz. Ömer zamanında Kâdisiye savaşına (15/636) da katılmış ve ordu içerisinde askerî kadı olarak görev yapmıştır.³⁶ Ayrıca Mes'ûdî (ö. 345/956), onun Hz. Ömer zamanında Medine'de kadılık yaptığına dâir bilgiyi paylaşmaktadır.³⁷

3.2. Askerî Faaliyetleri

İslâm tarihi kaynaklarında Selmân b. Rebîa'nın ilk askerî faaliyetleri kapsamında, onun Hz. Ömer zamanında Şam'a yönelik icra edilen gaza hareketlerine ve ardından Kâdisiye savaşına iştirak ettiğinden bahsedilmektedir. Zira Ebû Üsâme es-Südâ b. Aclân el-Bâhilî ile birlikte Şam'da savaşan ve orada Müslümanların yaptığı savaşların çoğuna tanıklık eden Selman b. Rebîa, daha sonra yardım için Kâdisiye'ye gönderilenlerle birlikte Irak'a gitmiş ve Kâdisiye savaşına iştirak etmiştir. Kardeşi Abdurrahman b. Rebîa (ö. 32/652) ile birlikte süvarilerin başında katıldığı bu savaşta kahramanlıklar gösteren Selmân, Fars ordusunda sancakları altında dikilerek "Bizler öldürülmedikçe buradan ayrılmayız" diyen bir grupla karşılaşmış ve askerleriyle birlikte hücum ederek onları öldürmüşlerdir.³⁸

Halep ve Antakya'daki fetih faaliyetlerine komuta eden Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) askerleri arasında yer alan Selmân b. Rebîa, bu esnada sonradan kendi adıyla anılacak olan *Kûrus* kalesine yerleşmiştir. Günümüzde burası, *Hısn Selmân* (Selmân Kalesi) adıyla bilinmektedir.³⁹

Bizans İmparatoru Herakleios (610-641), 17/638-639 yılında Cezîre halkı tarafından kışkırtıldığı zaman Humus'ta bulunan Ebû Ubeyde komutasındaki Müslümanlara saldırmıştı. Ebû Ubeyde yaptığı istişareler sonunda Hz. Ömer'e mektup yazarak görüşünü almaya karar verdi. Hz. Ömer'in, savaş tekniği açısından önem verdiği bir uygulaması vardı. Buna göre o, tedbir ola-

Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's -Sireti'n-ne-beviyye li'bnî Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 1/134; Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1992), 5/6.

36 Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 433; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 202.

37 Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.), 251.

38 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 255; Taberî, *Târîh*, 2/427; Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1997), 2/314.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/326.

rak değişik bölgelerde atlılar bulundurmaktaydı. İhtiyaç olması halinde askerler gelir bu atlara biner ve diğer insanlar savaşa hazırlanuncaya kadar bunlar hazır kuvvet olarak yola koyulurlardı. Bu kapsamda Kûfe'de bekletilen birliğin komutasını ise Selmân b. Rebîa yapmaktaydı ve burada 4.000 kadar at bulunmaktaydı. Bu sebeple ona aynı zamanda *Selmân el-Hayl* adı verilmiştir. Ebû Ubeyde'nin mektubunun ardından Hz. Ömer, Sa'd'a haber göndererek Kâ'b. Amr'ı (ö. 40/660) destek olarak Humus'a göndermesini istedi.⁴⁰ Selmân b. Rebîa'nın atlar konusundaki uzmanlığını anlatmak için şöyle denirdi: "O, hayvanın mafsallarını, onu kesen kasaptan daha iyi bilen kişidir."⁴¹

Ayrıca Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından Medâinlilerin üzerine gönderilen orduda ganimetlerin paylaşılması işine başkanlık etmekle görevlendirilen Selmân, -Kisrâ'nın sarayındakiler de dâhil olmak üzere- bütün ganimetleri toplatarak, kaçanların takibi sonucu getirilen ganimetlerin hepsini tespit etmiş ve görevini başarılı bir şekilde icra etmiştir.⁴²

Selmân b. Rebîa'nın Hz. Ömer döneminde katıldığı diğer bir askerî faaliyet 22/642-643 yılında gerçekleştirilen Bâbu'l-Ebvâb'ın fethi olmuştur. Buraya gönderilen askerlerin öncülerinin kumandanlığına Abdurrahman b. Rebîa'yı atayan Hz. Ömer, ordunun sol ve sağ kanatlarına Bükeyr b. Abdullah el-Leysî (ö. ?) ile Hüzeyfe b. Esîd el-Gîfârî'yi (ö. 42/662) tayin ederken, ganimetlerin paylaşılması görevini de Selmân b. Rebîa'ya vermişti.⁴³

Hz. Ömer'in emrettiği şekilde ilerleyen ordu Bâb'a vardığı zaman İrminiye Kralı Şehrebzâr'ın haber gönderip eman talep etmesi üzerine Abdurrahman b. Rebîa ona eman verdi. Ardından Habîb b. Mesleme (ö. 42/662), Surâka b. Amr (ö. 30/650), Bükeyr b. Abdullah el-Leysî, Selmân b. Rebîa ve Huzeyfe b. Esed (ö. ?) İrminiye çevresindeki Tiflis, Lân ve Mugân dağlarında yaşamakta olan insanların üzerine gönderildi. Bu süreçte Bükeyr, Mugân'ı fethetti. Müslümanların komutanı olan Surâka b. Amr'ın vefat etmesi üzerine Abdurrahman b. Rebîa komutayı devraldı ve Hz. Ömer bunu onayladı. Hz. Ömer'in, Türk diyarına doğru hareket etmesini emreden mektubu geldiği zaman Abdurrahman harekete geçti ve ardından Belencer üzerine birçok akın düzenledi.⁴⁴

Hz. Ömer'in vefatının ardından hilafete geçen Hz. Osman döneminde de Selmân b. Rebîa, kardeşi Abdurrahman b. Rebîa ile birlikte fetih faaliyetlerini

40 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/332; İbn Mencûye, *Ricâlü Şahîhi Müslim*, 1/275; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/632; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 1/134; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/355; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/508; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/241.

41 Taberî, *Târîh*, 2/427.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/342.

43 Taberî, *Târîh*, 2/540; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/410; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 7/139.

44 Taberî, *Târîh*, 2/540; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/139.

sürdürdü ve Türk illerine yapılan gaza faaliyetleri sırasında Abdurrahman b. Rebîa'nın şehit olmasının ardından sancağı alarak mücadelelere devam etti.⁴⁵

Hız. Osman'ın halifelîği döneminde Kûfe valiliğine getirilen Velîd b. Ukbe (ö. 61/680-681), Azerbaycan ve İrminiye üzerine seferlere çıktığı zaman Selmân b. Rebîa'yı öncü kuvvet olarak görevlendirdi. 4 bin askerin başında komutan olarak gönderdiği Abdullah b. Şübeyl (ö. ?) ise; Mugân, Bebr ve Teylesân üzerine akınlar düzenledi. Ardından Velîd b. Ukbe, Azerbaycan halkıyla 800 bin dirhem ödemeleri şartıyla antlaşma yaptı. Daha önce 22/642-643 yılında Hüzeyfe b. el-Yemân'ın (ö. 36/656) antlaşma yaptığı bu zümre, Hız. Ömer'in vefatının ardından söz konusu antlaşmayı bozmuştu. Abdullah, bu akınlardan bol miktarda ganimet elde ederek döndüğü zaman Velîd, 25/645 yılında Selmân b. Rebîa'yı 12 bin askerle birlikte İrminiye üzerine gönderdi. Aynı şekilde Selmân da büyük başarılar elde etti ve çok miktarda ganimet ele geçirdi.⁴⁶

Bizanslıların büyük bir ordu topladıkları haberini alan Hız. Osman, Velîd b. Ukbe'ye haber göndererek Kûfe halkından 8/9 ya da 10 bin kişilik orduyu takviye birlik olarak göndermesini istedi. Bunun üzerine Velîd, Selman b. Rebîa'yı 8 bin kişilik orduyla birlikte gönderdi. Rûm topraklarına hücum eden bu ordu, çok sayıda kaleyi ele geçirdi.⁴⁷ Olayın seyri şu şekilde gelişmiştir: Hız. Osman, halife olduğu zaman Şam valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'a bir mektup yazdı ve onun, Habîb b. Mesleme el-Fihri'yi İrminiye'ye göndermesini emretti. Şam fetihleri ve Bizans savaşlarında güzel işler başarmış birisi olan Habîb'in kahramanlığını hem Hız. Ömer hem de Hız. Osman çok iyi biliyordu.⁴⁸ Hız. Osman'dan gelen emirle birlikte Muâviye b. Ebû Süfyân, Habîb b. Mesleme'yi çağırdı ve yanına 4 bin atlı ile 2 bin yaya asker vermek suretiyle İrminiye üzerine yürümesini emretti. Bunun üzerine o, önce Cezîre topraklarına ardından da İrminiye üzerine yürüdü.⁴⁹ Ancak daha doğru kabul edilen başka bir rivayete göre ise Hız. Osman mektubu, Muâviye b. Ebû Süfyân'a değil doğrudan Habîb'e yazdı. Bunun üzerine Şam ve el-Cezîre halkından olan 6 veya 8 bin askerle hareket eden Habîb, Kâlîkalâ'ya geldi. Şehir halkı ilk etapta direniş gösterince aralarında savaş çıkmışsa da ardından onlar, şehri terk etmek veya cizye ödemek şartıyla eman istediler. Bunun üzerine içlerin-

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/412.

46 Taberî, *Târîh*, 2/592; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *el-İber fî haberî men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/20; Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-İhamîs fî ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/255.

47 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/345.

48 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 196.

49 Ebû Muhammed Ahmed İbn Asem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1991), 2/341.

den birçoğu şehri terk etti ve Bizans topraklarına sığındı. Sonra Müslümanlara karşı Patrik Ermenyakos'un liderliğinde büyük bir ordu hazırlandığı bilgisi alındı.⁵⁰ Muâviye'nin talebi üzerine Hz. Osman, Velîd'e haber göndererek ehliyetine güvendiği bir komutanla birlikte 8-10 bin asker göndermesini istedi.⁵¹

Hz. Osman'ın mektubu geldiği zaman Velîd b. Ukbe Allah Teâlâ'ya hamdu senâ ettikten sonra insanlara hitaben şöyle bir konuşma yaptı:

Ey insanlar! Halife Osman b. Affân'dan bir mektup geldi. Bu mektubunda o, Selmân b. Rebîa el-Bâhilî komutasında 10 bin kişilik askerî birliği Şimşât (Samsat) topraklarındaki kardeşlerinize yardımcı olarak göndermemi emrediyor. Zira Rûmlar onlara karşı büyük bir ordu toplamıştır. Bunda büyük bir ecir ve sevap vardır...

Bunun üzerine kimse cihattan geri kalmak istemedi ve bu orduya iştirak etti. Bu noktada Kûfeliler ile Şamlılar arasında yaşanmakta olan rekâbete işaret eden bir rivayet aktarılmaktadır. Söz konusu rivayete göre;

Kûfe halkının bu tutumu Habîb'e ulaştığı zaman o, yanındaki adamlarına şöyle dedi: "Yazıklar olsun size ey Şam halkı! Size yardım, Kûfelilerden geldi. Korkarım düşmana karşı zafer elde edilmesi halinde sizin değil de onların başarısından bahsedilecek. İsterseniz Kûfeliler yanımıza gelmeden önce düşmanla çarpışmaya girelim." Buna karşılık onlar: "Karar sana aittir, dilediğini yap, biz sana uyarız" dediler. Bunun üzerine Habîb b. Mesleme, geceleyin askerleriyle birlikte düşmana hücum etti ve birçoğunu öldürürken çoğunu da esir aldı. Şamlı askerler, elde ettikleri çok sayıda ganimeti kendi aralarında paylaştıktan sonra Kûfeli askerlerle birlikte Selmân b. Rebîa geldi ve ganimetlerden pay isteyerek şöyle dedi: "Bu ganimetlerden bize de verin; zira siz, bizim gelmemiz sebebiyle cesaret kazandınız ve düşmana karşı bu şekilde galip geldiniz."⁵²

İki birlik arasında yaşanan anlaşmazlık öyle tehlikeli boyutlara ulaştı ki; taraflar birbirilerine yönelik ağır sözler söylemeye başladılar, hatta Şamlılardan bazıları Selman'ı ölümle tehdit ettiler. Bu tehdide cevap mahiyetinde Kûfeliler ise şu şiirle cevap verdiler: "Eğer Selmân'ı öldürürseniz biz de Habîb'inizi öldürürüz / Eğer İbn Affân'a doğru giderseniz biz de gideriz."⁵³

Aralarında bu şekilde çatışmaya varacak derecede söz düellosu devam ederken ve birbirilerini tehdit etmekteyken Habîb b. Mesleme Iraklılara haber göndererek, "Kardeşlerinize savaşma konusunda aceleci davranmayın,

50 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 196.

51 Taberî, *Târîh*, 2/592; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmi' u's-sîre ve hamsü resâ'ile uhrâ*, thk. İhsan Abbâs (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1900), 343; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/457.

52 İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/342.

53 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 197, 279; İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/343; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/389; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/545.

durumu halifeye yazalım” dedi. Onlar da bu öneriyi kabul ettiler. Muâviye b. Ebû Süfyân aracılığıyla durumu bildiren mektup Hz. Osman’a gönderildi. Durum Hz. Osman’a haber verilince o, ganimetlerin Şam halkının hakkı olduğunu yazdı.⁵⁴ Ancak başka bir rivayete göre Hz. Osman bu ganimetlerden Irak halkına da pay verilmesini emretti ve bunun üzerine onlara payları verildi.⁵⁵

Daha sonra birlikte fetih faaliyetleri yürütüldü. Habîb b. Mesleme bir koldan fetih faaliyetlerini icra ederken, diğer taraftan Selmân b. Rebîa, Errân üzerine yürüyüp Beylekân kalesini sulh yoluyla ele geçirdi. Ardından Berzea üzerine yürüyen Selmân, bir nehir kenarında bulunan Sursûr bölgesinde karargâh kurdu. Halkıyla günlerce süren çarpışmanın ardından bu bölge sulh yoluyla ele geçirildi. Aynı zamanda tebliğ faaliyetleri de icra eden Selmân, Belâşcân Kürtlerini İslâm’a davet etti. Fakat bu davetine olumlu karşılık alamadı ve kendisine karşı koyarak çarpışan bu zümre mağlup olunca içlerinden bir kısmı cizye, bir kısmı da zekât vermeyi kabul etti. Sonra faaliyetlerini sürdüren Selmân, Erez ve el-Kürr nehirlerinin birleştiği yere gelerek Kabale şehrini fethetti, Seker ve diğer şehirlerin halkıyla bazı vergiler ödemek üzere anlaşma yaptı. Aynı şekilde Şirvan ile birlikte diğer dağlık bölgelerin hükümdarlarının yanı sıra Maskat, eş-Şâberan ve Bâb el-Ebvâb şehirlerinin halklarıyla da sulh yaptı.⁵⁶

Fetih faaliyetleri kapsamında birçok önemli işe imza atan Selmân b. Rebîa, Belencer Irmağı'nın arkasında yapılan savaşta 4 bin Müslüman asker ile birlikte şehit oldu.⁵⁷ Onun şehit oluşuna dâir rivayetlerde olayın oluş şekli özetle şöyle anlatılmaktadır: Fetih faaliyetlerini başarılı bir şekilde icra etmekte olan Selmân b. Rebîa, 300 bin askere komuta eden Hazar Hakanının bulunduğu Bâb'a gitti. Fakat onlar, Araplarla savaşmayı göze alamadılar ve hemen şehri terk ettiler. Hakan'ın bu cesaretsizliğinin arka planında, Araplar hakkında duyduğu bazı söylentilerin rolünün olduğu görülmektedir. Zira maiyetinde bulunan komutanlar ona: “Senin yanında 300 bin asker bulunmakta, onlar ise 10 bin askerden oluşmaktadır. Bu büyük orduyla onlara yenilecek misin?” dedikleri zaman onun: “Duyduğuma göre onlar gökyüzünden inmişler ve silah onlara zarar vermiyormuş; hâl böyleyken onların karşısında kim durabilir?” diye cevap verdiği rivayet edilmektedir.⁵⁸ Fakat bu sırada onların bilgilerinin yanlışlığını öğrenmelerine sebep olacak bir olay yaşandı. Selmân b. Rebîa komutasındaki askerler Belencer'de konakladıkları esnada Hakan'ın askerlerinden biri Müslüman askerlerden birini nehir kenarında gördüğü zaman onlar hakkındaki bilginin doğruluğunu test etmek istedi ve okunu çıkararak onu

54 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 6/545.

55 İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/343.

56 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 201-202; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/459.

57 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 202.

58 İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/344; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/140.

öldürdü. Ardından başını keserek Hakan'a getirdi ve onun önüne koyduktan sonra: "İşte silahın etki etmediğini söylediğin adam" dedi. Bunun üzerine cesaret kazanan Hakan, askerlerini toplayarak Müslümanlarla savaşmaya karar verdi. Savaş sonunda Müslümanlar ağır bir yenilgi aldı ve askerlerin hepsi öldürüldü. Selmân b. Rebîa da askerleriyle birlikte bu savaşta şehit oldu. Bu askerlerin Belencer'de bulunan kabirleri meşhurdur ve günümüze kadar onların bu kabirleri *Şehitlerin kabirleri* diye anılmaya devam etmiştir.⁵⁹

Görünen o ki; Araplar hakkında Türkler arasında yaygın olan efsanevî inanış, onların Araplardan çekinmesine ve mücadeleden kaçmalarına sebep olmuştur. Ancak onların öldürülebileceklerine dâir edindikleri tecrübe sonucunda bakış açılarının değişmesiyle birlikte savaşın seyri de değişmiştir. Ancak bununla birlikte söz konusu inanışın etkilerinin tam olarak atılmadığı ve Araplara saygı duyma şeklinde tezahür etmeye devam ettiği görülmektedir. Kanaatimizce Selmân b. Rebîa'nın cesedinin saklanıp yağmur duasında kullanılmasının altında yatan sebep budur.

3.3. İlmî Faaliyetleri

Selmân b. Rebîa, ilim alanında da hizmetler vermiş ve bazı rivayetlerin bize kadar ulaşmasına katkıda bulunmuştur. Kaynaklarda onun, fazla hadis rivayet etmediği ifade edilmektedir.⁶⁰ Sika bir ravi olan Selmân b. Rebîa, hadisçilerin güvendiği bir şahsiyet olmuştur.⁶¹

Kaynaklarda, Selmân b. Rebîa'nın Hz. Peygamber'den doğrudan naklettiği bir hadise rastlayamadık. Onun rivayetleri genellikle Hz. Ömer'den yapılmıştır.⁶² Selmân b. Rebîa'dan nakilde bulunan raviler ise; Adî b. Adî (ö. ?), Subey b. Ma'bed (ö. ?), Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), Dabî İbnü'l-Ma'bed (ö. ?), Amr b. Meymûn (ö. 74/693), Ebû Osmân en-Nehdî (ö. 100/718) ve Berâ b. Kays'tır (ö. ?).⁶³

Selmân b. Rebîa'nın en meşhur rivayeti Hz. Ömer'den yaptığı şu nakildir:

Osman b. Ebû Şeybe-Züheyr b. Harb-İshâk b. İbrahim el-Hanzalî-Cerîr-A' meş-Ebû Vâil ve Selmân b. Rebîa tarihiyle rivayet edildiğine göre Ömer b. el-Hattâb şöyle dedi: "Hz. Peygamber bir taksimatta bulundu. Ardından ben: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Vallahi bunların dışındakiler ona daha layıktırlar' dedim. Bunun

59 İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/345; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/503.

60 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/182; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/228; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/241; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/136.

61 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/182; İclî, *Ma'rifetü's-sîkât*, 1/422; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/205; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/228; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/241; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/136.

62 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/182; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/204; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 21/462; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 5/459.

63 İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 4/332; İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 730; İbn Mencûye, *Ricâlü Şahîhi Müslim*, 1/275; İsfehânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1333; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/633; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/204; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/508; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/342.

üzerine Hz. Peygamber: ‘Onlar fâhiş bir şekilde benden istemek veya cimrilik yapmak arasında beni serbest bırakırlar. Oysa ben cimri değilim’ buyurdu.”⁶⁴

Söz konusu bu rivayetin muhtevası başka kaynaklarda, Hüseyin b. İshâk et-Tüsterî-Yahyâ b. Osman-İbn Himyer-İbrahim b. Muhammed-Süleyman el-A‘meş-Şakîk-Selmân b. Rebîa tarihiyle de gelmektedir ve Selmân b. Rebîa tarafından sanki Hz. Peygamber’i görmüş izlenimi verecek şekilde anlatılmakta olan bu rivayette Hz. Ömer’in sözünden içerik olarak bahsedilmektedir.⁶⁵ Kanaatimizce Selmân b. Rebîa’nın sahâbi olup olmadığı konusunda yaşanan ihtilafta bu rivayetin etkisi bulunmaktadır. Ancak *Müslim*’in rivayetindeki senede göre o, bu rivayeti Hz. Ömer’den nakletmektedir. Ayrıca diğer rivayetin yine Hz. Ömer’den nakledilmekle birlikte farklı ifadeyle telaffuz edilme ihtimali göz ardı edilemez.

Bu rivayetin dışında, Selmân b. Rebîa’nın naklettiği veya onunla ilgili olarak nakledilen başka rivayetler de bulunmaktadır:

Süleyman b. Harb-Şu‘be-Seleme b. Küheyl tarihiyle gelen rivayete göre Süveyd b. Gafele şöyle dedi:

Bir gazvede Selmân b. Rebîa ve Zeyd b. Sûhân ile birlikteydim. Hemen bu esnada bir kırbaç buldum. Bunun üzerine ikisi bana, onu atmamı söylediler. Ben bunu kabul etmedim ve: “Hayır; Sahibini bulursam ona veririm, aksi takdirde ondan faydalanırım.” dedim. Döndüğümüz zaman karşılıklı delillerle tartıştık ve Medine’ye vardığımız zaman durumu Übey b. Ka‘b’a sordum. Bunun üzerine o şöyle dedi: “Hz. Peygamber zamanındayken içinde yüz dinar bulunan bir kese buldum ve hemen Hz. Peygamber’e getirdim. Hz. Peygamber: ‘Onu bir yıl süreyle ilan et’ dedi. Bir yıl süreyle ilan ettikten sonra Hz. Peygamber’e tekrar geldim. ‘Onu bir yıl ilan et’ dedi. Bir yıl süreyle ilan ettikten sonra tekrar yanına geldim. Tekrar ‘Onu bir yıl ilan et’ dedi. Bir yıl ilan ettikten sonra dördüncü kez onun yanına geldim. Bu kez şöyle dedi: ‘Onun sayısını, ağzının bağını ve kabını belle. Sahibi gelirse teslim edersin, gelmezse ondan istifade edersin.’ ”⁶⁶

Lukata (buluntu mal) ile ilgili bu rivayete göre Selmân b. Rebîa’nın, böyle bir malın kullanımına karşı çıktığı görülmektedir. Ancak Übey b. Ka‘b’ın bu konuda yaşadığı tecrübe ve Hz. Peygamber’den aldığı bilgi, onun bu görüşünün yanlışlığını ortaya koymaktadır.

64 Müslim b. el-Haccâc Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-sahîhi’l-muhtasar bi-nakli’l-adli anî’l-adli ilâ Rasûlillah (s.a.v.)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 2/730 (1056).

65 “Bir gün Hz. Peygamber bir taksimatta bulundu. Hemen ardından Ömer b. Hattâb: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Vallahi bunların dışındakiler -Suffe ehli- ona daha layıktırlar’ dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Onlar fâhiş bir şekilde benden istemek veya cimrilik yapmak arasında beni serbest bırakırlar. Oysa ben cimri değilim’ buyurdu.” bk. Ebu’l-Hüseyin Abdülbâkî b. Kâni‘ b. Merzûk b. Vâsik İbn Kâni‘, *Mu‘cemü’ş-şahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim el-Misrâfî (Medine: Mektebetü’l-Gurabâi’l-Eseriyye, 1418), 1/286; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 21/462.

66 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el- *Buhârî*, *Şahîhu’l-Buhârî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Lukata”, 10 (2437).

Yine Selmân b. Rebîa'nın nakletmediği ancak içeriğinde zikredildiği bir başka rivayet şu şekildedir:

Muhâmmed b. Kudâme b. A'yen-Osman b. Şeybe el-Ma'nâ-Cerîr b. Abdülhamîd-Mansûr ve Ebû Vâil tarihiyle gelen rivayete göre Subey b. Ma'bed şöyle anlatmaktadır: "Hıristiyan bedevî bir adamdım ve Müslüman oldum. Aşiretimden Huzeym b. Sürmüle adında bir adama geldim ve ona: 'Ey adam! Ben cihad etmek istiyorum ve hac ile umrenin üzerime vacip olduğunu görüyorum. Bu ikisini (hac ve umre) nasıl yapabilirim?' dedim. O da dedi ki: 'İkisini birleştir ve kolayına gelenden hedy kurbanını kes.' Ben de bu şekilde yaptım. Sonra ben bu halde Uzeyb'e geldiğim zaman Selmân b. Rebîa ve Zeyd b. Sûhân ile karşılaştım. Birbirlerine bakarak: 'Bu adam, devesinden daha fakih değil.' dediler. O anda sanki üzerime bir dağ atılmış gibi oldum ve Ömer b. el-Hattâb'ın yanına gelerek: 'Ey Mü'minlerin emiri! Ben, Hıristiyan bedevî bir adamdım ve Müslüman oldum. Cihad yapmak istiyorum ve hac ile umrenin de bana gerekli olduğunu gördüm. Kavminden bir adama gelip sorduğum zaman bana: 'İkisini birleştir ve kolayına gelenden hedy kurbanını kes' dedi. Ben de bu şekilde yaptım.' dedim. Bunun üzerine o bana: 'Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uymuşsun' dedi."⁶⁷

Ebû Ömer b. Hayeveyh-Yahyâ-Hüseyn-Abdullah-Süfyân-İshâk-Mürre ve Amr b. Şurabhîl tarihiyle gelen şu rivayet de Selmân b. Rebîa'nın, kadılığı sırasında verdiği bir cevap üzerinedir. Buna göre:

Şüreyh'den önce kadı olan Selmân b. Rebîa'ya bir fariza hakkında soruldu. O da cevabında hata etti. Bunun üzerine Amr b. Şurabhîl: "Meselenin aslı şu şekildedir" diye açıklamada bulundu. Selmân da ona kızdı. Durum, Kûfe valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye iletildi. Ebû Mûsâ: "Selmân! Kızmaman gerekirdi, ayrıca ey Amr! Senin de onu kulağına söylemen gerekirdi." dedi.⁶⁸

Buna göre Selmân b. Rebîa, bir konuda verdiği yanlış bir cevabın insanlar önünde alenen düzeltilmesi şeklindeki üslûba kızmaktadır. Kûfe valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî ise olayda dengeli bir tutum sergileyerek, onu sükûnete davet etmekte, kızdığı kişiyi de bu tür uyarıları gizlice yapması gerektiği konusunda uyarmaktadır.

Abdurrezzâk-İbn Uyeyne-Âsım b. Süleyman ve Ebû Osman en-Nehdî tarihiyle gelen şu rivayette ise Selmân b. Rebîa vasıtasıyla fikhî bir hüküm öğrenmekteyiz:

Ebû Osman en-Nehdî dedi ki: "Selmân b. Rebîa'yı Ömer'i dinlerken gördüm. Ardından bir konu hakkında ona soru sordu. Bunun üzerine biz ona: 'Ne sor-

67 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/365-366; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), 5/147.

68 Ebû Abdurrahman Abdullah İbnü'l-Mübârek, *Kitâbü'z-Zühhd ve'r-rekâ'ik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 233.

dun?’ dediğimiz zaman şu şekilde cevap verdi: ‘Karısıyla bir ilişkide bulunduktan sonra ikinci kez ilişkide bulunmak isteyen kişinin ne yapması gerektiği hususunu sordum, o da: ‘İkisinin arasında abdest alır’ dedi.’⁶⁹

Yahyâ b. Saîd el-Kattân-Süfyân-Rukeyn ve babası tarikiyle gelen şu rivayet, Selmân b. Rebîa’nın fetihler sırasında komuta ettiği ordunun Belencer’de konaklaması esnasında verdiği bir fetvaya işaret etmektedir: “Belencer’de Selmân b. Rebîa ile birlikteydik. Bu esnada ben, 29. gecenin ardından 30. günde Şevvâl hilalini gördüm. Selman, bunu kendisine göstermemi istedi. Ona gösterdikten sonra insanlara emretti ve onlar da iftar ettiler.”⁷⁰

Sevrî-Câbir ve Âmir’den nakledilen rivayete göre Selmân b. Rebîa’ya, bir adamdan bakmak üzere bir malı satın alan, fiyatı belirleyen ve bu esnada ölen kişi hakkında soruldu. O da cevaben, bu malın fiyatının ödeneceğini söyledi.⁷¹

Ma’mer-Abdurrahman ve Kâsım b. Abdurrahman’dan nakledilen şu rivayet de Selmân b. Rebîa’nın verdiği bir fetvanın İbn Mes’ûd tarafından düzeltilmesine işaret etmektedir:

Bir adam, üzerinde sahibi varken onun bineğini dehledi. Bunun üzerine o da gitti ve bir başkasını yaraladı. Ardından Selmân b. Rebîa’ya gelip durumu sordular. O, binek üzerindeki adamın tazminat ödemesi gerektiğini söyledi. Ardından İbn Mes’ûd’a gittiler. O ise bineği dehleyen kişinin tazminat ödemesi gerektiğini söyledi.⁷²

Saîd-İsmail b. Ayyâş-Haccâc ve Ebû İshâk tarikiyle gelen rivayete göre Selmân b. Rebîa şöyle demiştir: “Müşrikler, Müslümanlardan birinin bir malını alırsa ve sonra onlara galip geldiği zaman o mal paylaşılmamışsa sahibinindir. Eğer paylaşılmışsa artık onun onda hakkı yoktur.”⁷³

Saîd-İsmail b. Ayyâş-Haccâc b. Ertât ve Kâsım b. Muhammed tarikiyle gelen rivayete göre, Selmân b. Rebîa Belencer’e sefer düzenlediği zaman, müşrik olan insanlardan da yardım istedi. Buna gerekçe olarak ise “Allah düşmanlarını Allah’ın başka düşmanlarına karşı teşvik ettiğini” söyledi.⁷⁴

Abde-A’mes ve Şakîk tarikiyle rivayet edildiğine göre Selmân b. Rebîa şöyle demiştir: “Ömer b. el-Hattâb, yatsı namazından sonra gece sohbeti yapmamızı doğru bulmazdı.”⁷⁵

69 Ebû Bekr Abdurrezâk b. Hemmâm b. Nâfi’ el-Himyerî Abdurrezâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403), 1/276. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe Absî, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî, *el-Kitâbü’l-Muşannef fi’l-eḥâdîs ve’l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 1/79.

70 Abdurrezâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, 4/163. Absî, *el-Kitâbü’l-Muşannef*, 5/562.

71 Abdurrezâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, 8/54; Absî, *el-Kitâbü’l-Muşannef*, 4/507.

72 Abdurrezâk b. Hemmâm, *el-Muşannef*, 9/422; Absî, *el-Kitâbü’l-Muşannef*, 5/458.

73 Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî el-Cûzcânî Sa’îd b. Mansûr, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Hindistan: ed-Dâru’s-Selâfiyye, 1982), 2/335.

74 Mansûr, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, 2/383.

75 Absî, *el-Kitâbü’l-Muşannef*, 2/78.

Abdullah b. İdris-Babası ve Hakem tarikiyle rivayet edildiğine göre, Abdullah cenaze namazı kıldırarakken Selmân b. Rebîa geldi. Bunun üzerine Abdullah ona: “Öne geç ve kardeşinin namazını kıldır” dedi.⁷⁶

Abdullah b. İdris, babası ve amcasından şu rivayeti aktarmaktadır: “Selmân b. Rebîa: ‘Şu kılıcımla, Allah’tan başkasına ibadet eden yüz kişiyi, hiçbirini esir almadan ve hapse atmadan öldürdüm.’ dedi.”⁷⁷

Ebû Usâme-İbn Cüreyc-Hârûn b. Ebû Âişe ve Adî b. Adî tarikiyle gelen rivayete göre Selmân b. Rebîa şöyle anlatmaktadır:

Ömer b. el-Hattâb: “Emirlerin ve işçilerin bir araya gelip sohbet etmeleri fitne, ayrılmaları küfür olacak.” dedi. Bunun üzerine ben: “Allahu Ekber! Tekrar eder misin ey Mü’minlerin emiri! Beni rahatlattın.” dedim. Sonra Ömer onu tekrar ettiği zaman şöyle dedim: “Fitne bana öldürmekten daha sevimlidir. Hâlbuki Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Fitne, öldürmekten daha kötüdür’” (el-Bakara 2/191)⁷⁸

Muhammed el-Müsenna-Muâz b. Hişâm-Katâde ve Abdullah b. Büreyde tarikiyle gelen son rivayet de Selmân b. Rebîa'nın Abdullah b. Amr ile görüşmesinden bahsetmektedir. Buna göre Selmân b. Rebîa şöyle dedi:

Yanımdakilerle birlikte yola çıktık ve Mekke'ye geldik. Orada Abdullah b. Amr ile görüşmek istedik; fakat onu bulamadık. Sonra üç yüze yakın yolcuyla birlikte geri döndük ve camide onunla görüştük. Bir de ne görelim; üzerinde mu-tevazi bir elbise ve başında bir sarık vardı ama gömlek yoktu. “Siz kimlerdensiniz?” dedi. Irak halkından olduğumuzu söyleyince: “Ey Irak halkı! Yalan söylüyorsunuz! Yalan söylüyorsunuz! Alay ediyorsunuz!” dedi. Biz de: “Yalan söylemiyoruz! Yalan söylemiyoruz! Alay etmiyoruz!” dedik. Ardından: “Eyle ile aranızda ne kadar var?” diye sordu. “Dört fersah olduğunu” söyledik. Bunun üzerine şöyle dedi: “Kandûra b. Kerkerogulları nerdeyse sizi Horasan ve Sicistan’dan sert bir şekilde atmak üzere. Sonra çıkacaklar ve atlarını Dicle nehri-ne bağlayacaklar. Onlar; küçük gözlü, kalkık burunlu ve yüzleri sanki dövül-müş kalkan gibi geniş bir topluluktur.”⁷⁹

Görüldüğü üzere Selmân b. Rebîa, gerek ordu komutanlığı, gerek kadılığı ve gerekse günlük hayatı sırasında kendisine getirilen bazı meseleler hakkında fetva vermiş, bazen de bizzat kendisi Hz. Ömer’e sorular yöneltmiştir. Elbette verdiği bazı fetvalarda hata etmesi insanî bir durumdur. Ancak genel anlamda o, Hz. Ömer’e sorduğu sorular ya da kendisine sorulduğu zaman verdiği cevaplarla ilim alanında da önemli hizmetler vermiş bir şahsiyettir.

76 Absî, *el-Kitâbü'l- Muşannef*, 3/41.

77 Absî, *el-Kitâbü'l- Muşannef*, 4/219.

78 Absî, *el-Kitâbü'l- Muşannef*, 7/458.

79 Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 12/310.

Sonuç

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: "İşlerini kendi aralarında parça parça ettiler. Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir." (el-Mu'minûn 23/53.) Malesef günümüz dünyasında Müslümanların da içine düştükleri acı bir gerçektir bu. Zira İslâm'ın tüm hayatı kuşatan hakikatlerine muhatap olan Müslüman toplumda, bu hakikatler istikametinde yürüyen ilk nesillerin aksine parça parça edilmiş bir hayatın farklı cüzlerini sahiplenmiş ve hayatı sadece bir yönüyle yaşama sığınağına düşmüş, hatta çoğu zaman da diğer cüzleri sahiplenilen Müslümanlara hasmane duygular besleyen insanlara tanıklık edilmektedir. Hâlbuki Selmân b. Rebîa özelinde temas etmeye çalıştığımız İslâmî pratik, Müslüman hayatının; ilim, cihat ve meslek anlamında bir bütün olarak değerlendirilmesi en azından birbirilerine rakip unsurlar olarak görülmemesi gerektiğini güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ifade etmek gerekirse; İslâm'da anlatılan Müslüman hayatı, mümkün olan her alanda dine hizmet etmeyi hedefleyen bir pratiği yansıtmalıdır. Bu çerçevede bir hayat yaşayan Selmân b. Rebîa'nın salih amellerle geçen ve şehitlikle taçlanan ömrü, günümüz Müslümanları için güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

Selmân b. Rebîa, Hz. Peygamber dönemine yetişmiş bir şahsiyet olmakla birlikte -sahâbî olduğuna dâir bazı görüşler bulunsa da- elde ettiğimiz veriler ışığında onun Hz. Peygamber ile görüştüğünü söylemek mümkün görünmektedir. Zira onun faaliyetlerine dâir bilgilerin Hz. Ömer döneminden itibaren görülmeye başlaması ve Hz. Peygamber döneminde hiçbir askerî ve sosyal faaliyette adının geçmemesi de bunu desteklemektedir.

Hz. Ömer döneminde kadılık görevi icra eden Selmân b. Rebîa daha sonra fetih faaliyetlerine katılmıştır. Kaynaklardaki bilgiler onun daha çok Türk bölgelerine yönelik faaliyetlerde bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca bu bilgiler arasında Türklerin Araplara bakışını yansıtan önemli anekdotlar da bulunmaktadır. Zira Türklerin onları gökten gelen ve öldürülmesi mümkün olmayan varlıklar olarak gördükleri ve bu sebeple savaşmaktan çekindiklerine dâir bilgi önemli bir hususu ifade etmektedir.

Hz. Ömer ile daha çok sohbet gerçekleştirdiği dikkat çeken Selmân b. Rebîa'nın, onun vasıtasıyla bazı hadisler rivayet ettiği görülmektedir. Çok fazla rivayeti bulunmayan Selmân b. Rebîa, genel olarak muhaddisler tarafından, tâbîinden sika bir ravi olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Absî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî. *el-Kitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akarsu, Murat. "İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü". *Eskiyeeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 57-79.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Bekcerî, Kılıç Ebû Abdullah Alâuddin. *İkmâlu tezhibi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed Usâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1998.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buğârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şahîhu'l-Buğârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buğârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim İbnü'l-Muğîre. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, ts.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbârü't-tvâil*. thk. Abdulmun'im Âmir. Beyrut-Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1960.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Ma'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Ebû Zür'a, Veliyyüddin el-İrâkî. *Tuhfetü't-tahsîl fi zikri'l-merâsîl*. thk. Abdullah Nevvâre. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *Cevâmi'u's-sîre ve hamîsü resâ'ile uhrâ*. thk. İhsan Abbâs. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1900.
- Ezdî, Ebû Bekir Muhammed İbnü'l-Hasen b. Düreyd. *el-İştikâk*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Güzel, Fatih. "Ermeniye Fatihî Habib b. Mesleme el-Fihrî'nin Hayatı ve Askerî Faaliyetleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 205-222.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhâyn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe b. Hayyât. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1397.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Asem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1. Basım, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmîyye, 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *eş-Şikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1973.
- İbn Kâni', Ebu'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kâni' b. Merzûk b. Vâsık. *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Salâh b. Sâlim el-Misrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1418.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Mencûye, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekr. *Ricâlü Şahîhi Müslim*. thk. Abdullah el-Leysî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. b.y.: Matbûatu Câmi'ati'l-İmârâtî'l-'Arabîyyeti'l-Muttehide, 2005.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî'. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Salih. *Ma'rifetü's-şikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-duafâ ve zikru mezâhibihim ve ahhâbihim*. thk. Abdalâim Abdulazîm el-Bistüvî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mehrân. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Koyuncu, Mevlüt. "Müslüman Arapların İslam'ın İlk Fetihleri Döneminde İrminiyye ile Olan Münasebetleri". *Tarihte Türkler ve Ermeniler: Ortaçağ*. 2/9-20. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah (s.a.v.)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Hüseyn b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luḡât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarabâd-Beyrut: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye-Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1952.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cûzcânî. *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkarim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî vd. 11 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârif el-'Usmaniyye, 1962.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzû'l-ünüf fi şerḥi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2000.
- Şenel, Abdülkadir. "Selmân b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/443-444. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-İber fi haberî men gâber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.

Salmān b. Rabī'a's Life and Activities

(Extended Abstract)

Salmān b. Rabī'a, Abū Abdallāh, is from Kufa. Ibn Sa'd (d. 230/845) mentions him in the first layer of the people of Kufa. Salmān b. Rabī'a is a poet and a good follower. In addition, he is a brave and devout hero. It is recorded that he participated in the battles for one year and went on pilgrimage for another year. The scholars disagreed on whether Salmān b. Rabī'a was a companion or not. Some scholars adopt the view that he is a companion, while others say that he is a successor. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (d. 430/1038) and Ibn al-Athīr (d. 630/1233) share the opinion that Salmān b. Rabī'a lived in the time of the Hazrat Prophet but did not have a conversation with the prophet. 'Ijlī (d. 261/875) states that he is from successors. Ibn Manda (d. 395/1005) expresses the view that he is from successors. Khalīfa b. Khayyāt (d. 240/854-855) mentions it in the first layer of the successors. In addition, Khaṭīb al-Baghdādī (d. 463/1071) and Nawawī (d. 676/1277) are among the scholars who stated that he was a successor. On the other hand, Abū Ḥātim (d. 277/890) says that he is a companion. Ibn 'Abd al-Barr (d. 463/1071), 'Uqaylī (d. 322/934), Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn Abū Ḥātim (d. 327/938), Dhahabī (d. 748/1348), Ṣafadī (d. 764/1363) and Ibn Ḥajar (d. 852/1449) stated that he was a companion. First of all, it should be stated that although there are opinions that Salmān b. Rabī'a narrated ḥadīths directly from the Hazrat Prophet, we could not find such an event in the sources. In addition, it is seen that most of the scholars who stated that he was a companion expressed this information with hesitation rather than expressing it in a definite language. Again, no source clearly states that he had met with the Hazrat Prophet. As a result, we believe that it would be more appropriate to accept that he was not a companion but a muhadram who lived in the time of the Prophet but did not chat with him, in accordance with the opinion of the majority. Salmān b. Rabī'a is a person who lived his life in many ways and has provided good services in different fields. Because, if the information about Salmān b. Rabī'a's life is examined carefully, it is seen that his activities in judicial, military, and scientific fields come to the fore. It is stated in many Islamic historical sources that Salmān b. Rabī'a was appointed as the judge of Kufa by Hazrat 'Umar. Salmān b. Rabī'a also participated in the Qādisiyya War (15/636) during the time of Hazrat 'Umar and served as a military judge in the army. In addition, Mas'ūdī (d. 345/956) shares the information that he was a judge in Medina during the time of Hazrat 'Umar. In Islamic historical sources, it is mentioned that Salmān b. Rabī'a participated in the ghaza movements carried out against Damascus during the time of Hazrat 'Umar and then the Qādisiyya war. Salmān, who joined the war with his brother 'Abd al-Raḥmān b. Rabī'a (d. 32/652) at the head of the cavalry,

showed great heroism in this war. Salmān b. Rabī'a was among the soldiers of Abū 'Ubayda Ibn al-Jarrāh (d. 18/639), commanded the conquest activities in Aleppo and Antakya, and settled in the fortress of Kūrus, which will later be called his name. Heraclius, provoked by the people of jazīra in 17/638-639, attacked the Muslims under the command of Abū 'Ubayda in Ḥimş. At the end of his consultations, Abū 'Ubayda decided to take his opinion by writing a letter to Hazrat 'Umar. Hazrat 'Umar had an application that he gave importance in terms of war technique. Accordingly, he had possession of horsemen in various regions as a precaution. If needed, soldiers would come and ride these horses, and they would set out as a ready force until other people were prepared for war. In this context, Salmān b. Rabī'a was the commander of the unit that was held in Kufa and there were 4 thousand horses. For this reason, he was also named as Salmān al-Khayl. After Abū 'Ubayda's letter, Hazrat 'Umar sent a message to Sa'd and asked him to send Ka'kā' b. 'Amr (d. 40/660) to Ḥimş as support. Another military activity that Salmān b. Rabī'a participated during the Hazrat 'Umar period was the conquest of Bāb al-Abwāb, which was carried out in 22/642-643. Hazrat 'Umar, who appointed 'Abd al-Raḥmān b. Rabī'a as the commander of the pioneers of the soldiers sent here, appointed Bukayr b. Abdallāh (d. ?) and Ḥudhayfa b. Asīd (d. 42/662) to the left and right wings of the army. He gave the task of distributing the spoils to Salmān b. Rabī'a. Salmān continued his conquest activities with his brother 'Abd al-Raḥmān during the period of Hazrat Uṭhmān, who passed into the caliphate after the death of Hazrat 'Umar. Salmān, who took the standard after 'Abd al-Raḥmān b. Rabī'a was martyred during the raids on Turkish provinces, continued the struggles. Salmān carried out many important tasks in the conquest activities, and he was martyred together with 4 thousand Muslim soldiers in the war behind the Balanjar River. Apart from military activities, Salmān also served in the field of science and contributed to some narrations reaching us. It is stated in the sources that he did not narrate many hadīths. Salmān b. Rabī'a as a reliable person became someone trusted by ḥadīth scholars.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Malaka Sultanlığı Döneminde Malaka Şehri ve Malay
Yarımadası'nın İslâmlaşmasındaki Rolü**

*City of Malacca / The Sultanate of Malacca and its Role in the Islamization
of the Malay Peninsula*

Osman Aydınlı

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı – Assoc.
Prof. Dr., Marmara University Faculty of Theology, Department of Islamic History

osman.aydinli@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7370-3143>

Ain Balkis Mohd Azam

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi
Ana Bilim Dalı – Master's Degree, Marmara University Institute of Social Sciences, De-
partment of Islamic History

ainbalkis@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4747-8664>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08/06/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Aydınlı, Osman –Ain Balkis Mohd Azam. "Malaka Sultanlığı Döne-
minde Malaka Şehri ve Malay Yarımadası'nın İslâmlaşmasındaki Rolü". *Sakarya Üniver-
sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 133-164. [https://doi.org/10.17335/sa-
kaifd.873610](https://doi.org/10.17335/sa-
kaifd.873610).

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya Uni-
versity Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Malaka Sultanlığı Döneminde Malaka Şehri ve Malay Yarımadası'nın İslâmlaşmasındaki Rolü*

Öz

XIV. asrın sonları veya XV. asrın başlarında Paramesvara tarafından kurulan Malaka şehri, Malay Yarımadası'nın batı kıyısında yer almaktadır. Malaka merkezli kurulan ve bir asrı geçkin hüküm süren Malaka Sultanlığı ise, Malay Yarımadası'nın önemli devletlerinden biri olarak bilinmektedir. Malaka'nın uluslararası bir ticaret merkezi olarak ortaya çıkışı, İslâm'ın Malay Yarımadası ve çevresindeki eyaletlere yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Malaka, ticaret yapmak ve İslâm'ı tanıtmak için yabancı ülkelerden gelen tüccarlar ve âlimleri cezbeden önemli bir şehir olmuştur. Müslüman tüccarlar ve âlimlerin yanında Malaka hükümdarlarının ekonomik ve politik stratejileri Malaka ve Malay Yarımadası'nda İslâm'ın gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. İslâm'ın geliştiği Malaka toplumunu ve Malay Yarımadası devletlerini idarî, dinî, sosyal ve kültürel hayat hatta gelenekler açısından etkilemiştir. Müslüman olmayan toplumların yaşadığı Malaka'da, İslâm'ın gelişinden sonra devletin "Undang-Undang Melaka" (Malaka Yasası) ve "Undang-Undang Laut Melaka" (Malaka Deniz Yasası) şeklindeki anayasalarında İslâm hukuku yoğun bir şekilde etkisini göstermiştir. İslâmi öğretim Malaka'da aktif olarak gerçekleşmeye ve yayılmaya başlamıştır. Malaka Sultanı, diğer Malay Yarımadası eyaletlerindeki Sultanlara dini konuları öğretmek veya sormak için elçiler göndermiştir. Bu gelenek, Malaka ve Malay Yarımadası'nda İslâm'ın gelişmesinde önemli etkenlerden biri olmuştur. Bu makale, Malaka'nın kuruluşu ve bu şehrin Malaka Sultanlığı döneminde Malay Yarımadası'nda İslâm'ın yayılıp gelişmesine katkısı ve bu dinin devlet ve toplum üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Malay Yarımadası, Malaka, Malaka Sultanlığı, İslâmlaşma, İslâm Kültürü.

City of Malacca / The Sultanate of Malacca and its Role in the Islamization of the Malay Peninsula

Abstract

Malacca which was founded by Parameswara at the end of the 14th century or the start of the 15th is situated on the west coast of the Malay Peninsula. The Malacca Sultanate, which was established in Malaka and reigned for more than a century, is recognized as one of the Malay Peninsula's most significant states. Malacca's emergence as an international trading center has played a significant role in the spreading of Islam through the Malay Peninsula and the surrounding states. Malacca has successfully attracted traders and scholars from foreign countries who came to run business and teaching Islam. Despite traders and scholars, Malacca's rulers play an important role in the development of Islam in Malacca and the Malay Peninsula through the economy and political strategy. The advent of Islam has influenced Malacca society and Malay Peninsula's states in administration, religious practice, socio-culture, and traditions. Malacca which was inhabited by non-Muslim society shows the impact of Islamic law in the state's main laws which were Undang-Undang Melaka (Malacca Law) and Undang-Undang Laut Melaka (Malacca Maritime Code) after the arrival of Islam. Islamic teaching was actively carried out in Malacca. Sultan would send a messenger to other Sultan in the other Malay states to ask about religious issues. This tradition has been one of the main reasons for the development of Islam in Malacca and the Malay Peninsula. Thus, this article will discuss the arrival and development of Islam in the Malay Peninsula during the Malacca Sultanate era and the impact it has on the states and their society.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

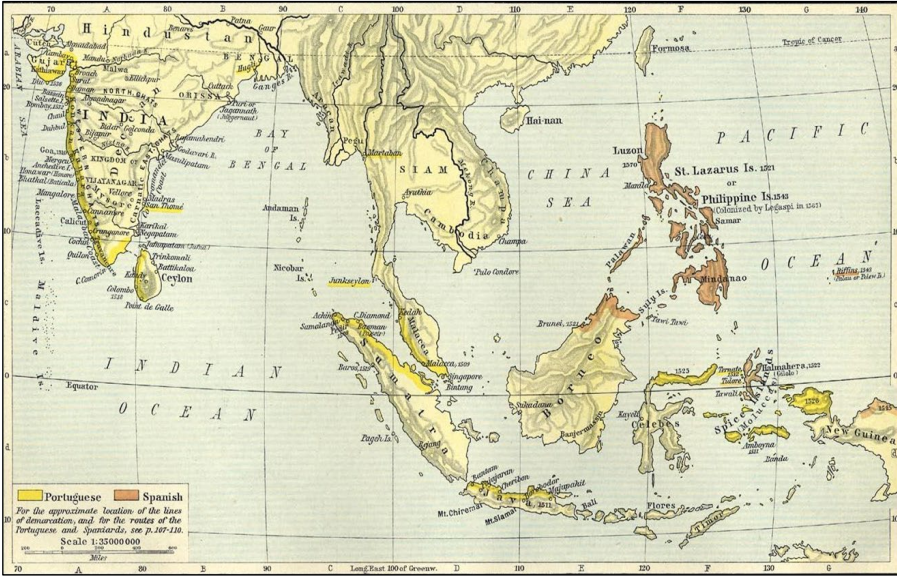
Keywords: Malay Peninsula, Malacca city, Malacca Sultanate, Islamization, Islamic Culture.

* Bu çalışma, Ain Balkis Mohd Azam'ın 2020'de tamamladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir: Ain Balkis Mohd Azam, *Malaka Sultanlığı'nın Kuruluşundan Portekiz Sömürgeciliğine Kadar (1400-1511) Malaka Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

Giriş

Malay Takımadaları, Güneydoğu Asya'nın¹ büyük bir bölümünü kapsar.² Aynı zamanda, dünyadaki en büyük ada grubudur. Pasifik'i Hint Okyanusu'ndan ayıran bu Takımadalar Güneydoğu Asya sahasında yer almakta olup ekvatorun 20° kuzeyine ve 10° güneyine kadar uzanmaktadır.³ Anakara Asya'dan (batı) Malaka Boğazı ve Güney Çin Denizi, Tayvan'dan Bashi Kanalı ve Avustralya'dan Torres Boğazı ile ayrılır.⁴ Takımadalar, doğudan batıya doğu dört bin milden fazla bir uzunluğa sahip olup kuzeyden güneye yaklaşık bin üç yüz mildir.⁵ Malay Takımadaları Malay Yarımadası ile birlikte Endonezya'nın on yedi binden fazla adasını ve Filipinler'in yaklaşık yedi bin adasını da kapsamaktadır. Coğrafi bir alan olarak Malay Dünyası, Güneydoğu Asya'da bulunan günümüz Malezya, Endonezya, Brunei, Singapur, Filipinler ve Papua Yeni Gine devletlerinin topraklarını ve de Tayland'ın güney kesimini içine alan Malay Takımadaları'nı ifade eder. Daha antropolojik bir açıdan Malay Dünyası, – diğer bir ifade ile antik isim olan *Hesperenesia* – Tayvan'ın güney kesimini de içine alarak Filipinler, Brunei, Endonezya, Malezya ve Singapur topraklarından batıda Madagaskar'a kadar uzanan bir alandır.⁶

-
- 1 Güneydoğu Asya: İkinci Dünya Savaşı sırasında Hindin Yarımadası'nı ve Endonezya ile Filipinler'i içeren muazzam takımadaları oluşturan Doğu Asya anakarası bölgelerini tanımlamak için genel olarak kullanılan bir terimdir. bk. D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia* (London: Macmillan Education, 1981), 3. Mevcut çalışmanın söz konusu olduğu bölge bugün, Burma (Myanmar), Tayland, Laos, Kamboçya, Vietnam, Malezya, Endonezya Filipinler, Singapur ve Brunei ülkelerini içerir.
 - 2 Abd Jalil Borhan, "İslam di Nusantara", *Kolokium Islam Pahang 'Meraikan Ilmu'*, (Malaysia Pahang: Panggung Tun Razak, Muzium Sultan Abu Bakar, Pekan, 2014), 1.
 - 3 *The New International Encyclopedia*, "Malay Archipelago" (New York: Dodd, Mead and Company, 1906), 12/731.
 - 4 Virginia Gorlinski, "Malay Archipelago", *Encyclopedia Britannica* (Erişim 19 Aralık 2020).
 - 5 Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago* (New York: Periplus Classic, 1902), 4.
 - 6 Tham Seong Chee, *Defining "Malay"* (Singapur: Singapur Milli Üniversitesi 1992/93), 1.



Harita 1. Malay Yarımadası ve Malay Takımadaları⁷

Çalışmamıza söz konusu olan Malaka şehrinin de içinde yer aldığı günümüz Malay Yarımadası (Malezya) ise Malay Takımadaları'nun güney yarısını kaplamakta olup Doğu Malezya'dan (Borneo) Güney Çin Deniziyle ayrılır.⁸ Malay Yarımadası yerliler tarafından "Malay Toprağı" anlamına gelen "Tanah Melayu"⁹; Siyam dilinde "khek" ve Birmanyalılar tarafından "Masso" olarak isimlendirilmiştir.¹⁰ Erken dönemde bu yarımada da altın büyük ekonomik değer taşıdığından Malay Yarımadası "Golden Chersonese" yani "Altın Yarımadası" olarak bilinmiştir.¹¹ Malaka şehri ise Malay Yarımadası'nun güney-batı kıyısında kurulmuş olup aralarında Malaka Boğazı bulunan Sumatra'nın karşısında ve doğusunda yer almaktadır.

- 7 Alamy, *Map of Portuguese Colonial Dominions in India and Malay Archipelago 1498-1580* (Erişim 15 Mart 2021).
- 8 The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Peninsular Malaysia", *Encyclopaedia Britannica* (Erişim 19 Aralık 2020).
- 9 Allan Maclean Skinner, *Geography of The Malay Peninsula in Surrounding Countries* (Singapur: Straits Branch of The Royal Asiatic Society, 1884). Ayrıca bk. Richard Olaf Winstedt, *Malaya and Its History* (London: Hutchinson's University Library, 1933), 8.
- 10 Alfred Radford Symonds, *An Introduction to the Geography and History of India and The Countries Adjacent* (India: American Mission Press, 1843), 363.
- 11 Michel Jacq-Hergoualc'h, *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road*, İng. trans. Victoria Hobson (Leiden: Brill, 2002), 66.



Harita 2. İngiltere Sömürgeciliği Döneminde Malay Yarımadası¹²

Malay Yarımadası'nda M.S. II. ve III. yüzyıllardan itibaren Malay kökenli bazı küçük Hindu krallıklarının bulunduğu ve bunların VII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar bütün bölgenin deniz ticaretini denetimi altında bulunduran Srivicaya İmparatorluğu'na¹³ bağlı oldukları bilinmektedir.¹⁴ Malaka ticareti,

12 National Archive of Singapore, *Malayan Peninsula* (Erişim 15 Mart 2021).

13 Srivicaya İmparatorluğu: VII. ve XIII. yüzyıllar arasında büyük ölçüde şimdiki Endonezya'da gelişen bir denizcilik ve ticaret krallığıydı. Krallık, Sumatra adasındaki Palembang'da doğdu ve kısa süre sonra etkisini genişletti ve Malaka Boğazı'nı kontrol etti. Srivicaya'nın gücü, uluslararası deniz ticaretinin kontrolüne dayanıyordu. Sadece Malay Takımadaları'ndaki eyaletlerle değil, aynı zamanda Çin ve Hindistan ile de ticari ilişkiler kurdu. bk. The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Srivijaya Empire", *Encyclopaedia Britannica* (Erişim 23 Ağustos 2020).

14 İsmail Hakkı Göksoy, "Malezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Aralık 2020).

VII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Langkasuka¹⁵ ve Srivicaya İmparatorluğu'na bağlı Malay Krallıkları'nın ilk günlerinden itibaren var olan yerli ekonomik faaliyet geleneğinin bir mirası ve devamıydı.¹⁶ Asırlarca Malay Yarımadası ile Sumatra arasında yer alan Malaka Boğazı boyunca yarımadanın batı kıyısında, Sumatra'nın ise doğu kıyısında diğer krallıkların ortaya çıkışı ve yeni limanların kuruluşuyla beraber birçok liman yükselip düştü. Bunların en önemlilerinden bazıları Srivicaya, Açe, Kedah, Riau, Palembang, Siak ve Malaka idi.¹⁷

Zikredilen yerler arasında konumuzun merkezinde olan Malaka liman şehri, XV. yüzyılın başlarında birçok ülkeden gelen gemiler tarafından ziyaret edilirdi. XV. yüzyılın sonlarında ise her yıl Malaka'da Arabistan, İran, Hindistan, Çin ve Endonezya bölgelerinden yüzlerce tüccar bir araya geliyordu.¹⁸ Çağın en işlek limanlarından biri olma statüsü Malaka'yı, müreffeh ve zengin bir devletin merkezi haline getirmiştir.

Hemen şunu da belirtmek gerekir ki Malay Yarımadası, özellikle Malaka şehri ve bu şehri merkez edinen Malaka Sultanlığı ile ilgili elimizde birinci elden değerli kaynaklar bulunmaktadır. Özellikle Malaka Sultanlığı döneminde kaleme alınan ve devletin anayasası konumunda bulunan iki metin çok önemlidir. Bunlar, *Undang-Undang Melaka* (Malaka Yasası), ve *Undang-Undang Laut Melaka*¹⁹ (Malaka Deniz Yasası) isimli XV. yüzyıl kanun metinleridir. Ayrıca yazarı belli olmayan ve "Sejarah Melayu" diye bilinen *Sulâlatu's-Salâtin*²⁰ isimli XVII. yüzyılda kaleme alınan Malayca Malaka tarihi çok önemlidir. Malay tarihi ile ilgili en önemli Malay klasik kaynaklarından biri olan *Sulâlatu's-Salâtin* eserinin birçok nüshası bulunmaktadır. Metinlerde hem dil ve anlatım tarzı hem de olayın yorumlanması, kişi adları, olay veya hikâyeye yapılan eklemelerin yani sıra nüshaların çoğaltılmasından kaynaklanan hatalardan dolayı farklılıklar vardır. Ayrıca nüshalardaki dil sorunları sebebiyle *Sulâlatu's-Salâtin* nüshalarını referans alırken dikkatli olmak gerekmektedir.

15 Langkasuka, Malay Yarımadası'nın doğu kıyısında bulunan II. yüzyılda başlayan bir deniz krallığıydı. Kedah kroniklerine göre bu, Kedah tepesinin eteğinde bulunan eski yerleşim yerinin ismiydi. bk. W. Linehan, "Langkasuka The Island of Asoka", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 21/1 (1948), 119.

16 A. Teeuw - D. K. Wyatt, *Hikayat Patani* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), 2.

17 Nordin Hussin, *Trade and Society in The Straits of Melaka; Dutch Melaka and English Penang 1780-1830* (Singapore: Nias Press, 2007), 1-2.

18 Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence: In The Indonesian Archipelago Between 1500 and About 1630* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), 36.

19 Liaw Yock Fang, *Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut Melaka*, ed. Zainal Abidin Borhan (Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2016).

20 *Sulâlatu's-Salâtin (Sejarah Melayu)*, ed. Ahmat Adam (Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2016).

Ayrıca doğrudan Malaka ile ilgili olmasa da bu şehir ve bölgenin anlaşılmasına yardımcı olan Malay Takımada eyaletlerinden biri Kalah ile ilgili İslam tarih kaynaklarında bilgi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Süleyman et-Tâcir ve Ebû Zeyd es-Sîrâfî adlı iki müslüman seyyah tarafından milâdî IX. yüzyıl ortalarında kaleme alınan *Ahbâru's-Sîn ve'l-Hind*²¹ adlı eserdir. Bunun dışında Ya'kûbî'nin (ö. 897) *Târîhu'l-Yâ'kûbî*,²² İbn Hurdâzbih'in (ö. 913) *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*²³ ve Mes'ûdî'nin (ö. 956) *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*²⁴ adlı eserleri Kalah konumu anlattığından faydalı oldu.

Bölge ile ilgili yabancı kaynaklar da bulunmaktadır. Bunlardan biri, Ma Huan (ö. 1460) tarafından kaleme alınmış, İngilizce çevirisi *Ying-yai Sheng Lan*²⁵ olan bir Çin kaynağıdır. Bunun yanında o dönem Malaka'yı ziyaret eden seyyahların notları ile birlikte Malaka'nın kuruluşu ve Malaka Sultanlığı hakkında Portekizli Tom Pires'e (ö. 1540) ait, İngilizce çevirisi *The Suma Oriental*²⁶ adlı bir kaynak da elimizdedir.

A. Malay Yarımadası'na İslâm'ın İlk Girişi

Malay Yarımadası, Malay Takımadaları'nın önemli bir parçasıdır. Bundan dolayı İslâm'ın Malay Yarımadası'na girişi Takımadalar açısından önemlidir. Yeterli yazılı kaynak bulunmaması nedeniyle İslâmiyet'in Malay Takımadaları'na ilk girişinin kesin tarihini belirlemek mümkün gözükmemektedir. Batılı birçok araştırmacı tarafından İslâmiyet'in Malay Takımadaları'na XIII. yüzyıldan sonra geldiği tartışılmıştır. Yerel araştırmacılar ise çoğunlukla İslâmiyet'in Takımada'ya II. yüzyılda girdiğini söylemektedir.²⁷ Dolayısıyla İslâmiyet'in ilk kez takımadalara gelişi ve yayılmasının VII. yüzyıl ile XIII. yüzyıllar arasındaki bir döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Malay Takımadaları toplulukları ile daha sonra buraya gelen Müslümanlar arasındaki doğrudan ilişki dışında belirli bölgelerde Müslüman toplumların oluşumuna dair bulgular da vardır.

21 Süleyman Tâjir - Abu Zayd Sîrâfî, *el-Ahbâru's-Sîn ve'l-Hind (851)*, trans. S. Maqbul Ahmad (Hindistan: Indian Institute of Advanced Study in association with Rddhi-India, 1989).

22 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Yâ'kûbî*, ed. Matthew S. Gordon (Leiden: Brill, 2018).

23 İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, trans. S. Maqbul Ahmad (Hindistan: Indian Institute of Advanced Study in association with Rddhi- India, 1989).

24 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (Mısır: Kitab al-Tahrir 1964).

25 Ma Huan, *Ying-yai Sheng-Lan: The Overall Survey of the Ocean Shore (1433)*, trans. J. V. G. Mills (İngiltere: Cambridge University Press, 1970). Burada aynı zamanda bize kadar ulaşan *Ming Shih-Lu*, (*Ming Shi-Lu*, 1369-1643, <http://epress.nus.edu.sg/msl/>) isimli Ming Hanedanı'nı ardışık hükümdarlık kayıtları koleksiyonunu da zikretmek gerekir.

26 Tom Pires, *The Suma Oriental of Tome Pires*, trans. Armando Cortesao (New Delhi: Asian Educational Services, 1990).

27 Abd Jalil Borhan, "İslam di Nusantara", 1-20.

Malay Takımadaları'nın İslâmlaşma süreci ile ilgilenen birçok ilim adamı İslâm'ın, VII. yüzyılda ilk ortaya çıktığı dönemlerde bölgeye gelen Arap, Fars ve Hindistanlı tüccarlar tarafından getirildiğini vurgulamışlardır. Bu, takımadalardaki halkın o dönem dünya ticaretinde oynadığı rol ve önemli işlemlere dayanmıştır.²⁸ Nitekim Malay Takımadaları'nın doğu ve batı yolları arasında olması sebebiyle bulunduğu konum, burasını önemli bir ticaret rotası haline getirmiştir. J. Pijnapple, C. Snouck W.H. Hurgronje ve Moquette gibi Hollandalı birtakım araştırmacı Malay Takımadaları'na İslâmiyet'in önce Gucerat'a gelen ve daha sonra burada yaşayan Araplar tarafından getirildiğini söylemişlerdir. Çünkü takımadalardaki ve Gucerat'taki Müslümanlar Şâfi mezhebinin uygulamalarını takip etmişlerdir.²⁹

IX. yüzyılın başlarından itibaren Araplar, Hintliler ve Farslılar'ın takımadalara seyahat ettikleri ve daha önemlisi limanların bazılarında yaşadıklarına dair geniş bulgular vardır. Müslüman tüccarlarla etkileşim içerisinde bulunan Malaylar ve Cavalılar'dan bir kısmının, İslâmiyet'in yoğun bir şekilde bölgede yayılmaya başladığı XIII-XVI. yüzyıllardan önce İslâmiyet'e girdikleri görülmektedir. Nitekim X. yüzyılda yaşamış olan Hasan Ahmet Muhallebî, Malay Yarımadası'nın batı kıyısında Kedah'ta (Kalah), İran ve Hindistan'dan gelen Müslümanların yaşadığı gelişmiş bir limanın varlığından bahsetmiştir.³⁰

IX. yüzyıl ve sonrasındaki Arap tarihçi ve coğrafyacılarının kaydettikleri, Araplar'ın Malay Takımadaları'nın büyük bir kısmını içeren Srivicaya Krallığını bildiklerini göstermektedir. Mesela, *Ahbâru's-Sîn ve'l-Hind* adlı eser Srivicaya (Zabaj) Krallığı altında olduğu söylenen Kalah'ın³¹ konumunu anlat-

28 Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, "Konvensyen Wasatiyyah: 1 Milenium Islam di Nusantara", *Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nadi Dialog Malaysia (NADI), ve Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)*, (Haziran 2011), 2.

29 Helmiati, *Sejarah Islam di Asia Tenggara* (Indonesia: Universiti Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2014), 3.

30 Syed Farid al-Attas, "Notes on Various Theories Regarding the Islamization of The Malay Archipelago", *The Muslim World* 75/3-4 (1985), 164.

31 Pekçok araştırmacı Kalah'ın yerini tam olarak belirlemede zorlanmaktadır. E. Renaudot onu Malabar sahilinde yerleştirirken J. G. Dermeister, Coromandel sahilinde olabileceğini düşünmektedir. M. Reinaud adın Gallen'den (Ceylon) geldiğine inanmaktadır. A. Maury aslında Malay Yarımadası'nın batı kıyısında bulunan Kedah olduğuna karar verir. W. P. Groenvelt Kalah'ı Kra Kanal'ına (Güney Burma) yerleştirmiştir. Öte yandan Paul Wheatley, Kalah'ın Mergui Yarımadası'nda olduğunu ve S. Q Fatimi'nin Klang Nehir'e yerleştirildiğini düşünmüştür. G. R. Tibbets ise, Kalah'ı Kataha'nın Hint Malay Krallığı ile tanımlamıştır. Arap coğrafyacıları ve tüccarları ise o yerde çok fazla kalay üretilmesi sebebiyle kalay anlamına gelen Kalah isminin verildiğini söylemişlerdir. Buna göre, Kelang (Selangor) ve Kra (Güney Burma) kaynaklarda Kalah'a atfedilen konum da olabilir. Her ne kadar Kalah'ın kimliği tartışılabilir olsa da araştırmacıların çoğunluğu Kalah'ın VIII. yüzyıldan itibaren liman ve ticaret merkezi olarak önemli roller oynayan Malay Yarımadası'nda bir mekân olduğunu düşünmüşlerdir. Paul Wheatley ise çoğu ilim adamının Kalah'ın Hindistan ile Çin arasındaki yolda

maktadır.³² Yine Ya'kûbî (ö. 897), Malay Yarımadası'nın Kalah ile Aden arasındaki ticaret bağlantılarından bahseder.³³ Dahası Yemen'deki Aden liman kentinde M.Ö. 35 yılından itibaren küçük Malay yerleşimleri görülmeye başlanmıştır.³⁴ Ayrıca İbn Hurdâzbih'in (ö. 913) *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* adlı eserinde de Kalah'tan bahsedilmiştir.³⁵ İslâm tarihçilerinden el-Mes'ûdî (ö. 956), Çin'in ortasında bulunduğu inandığı Kalah'ın konumunu anlatmaktadır.³⁶

İslâm kaynaklarında Kalah'ın yanında Tiyuma (Tioman Adası), Fanhang (Pahang), Lamuri (Açe), Fansur (Sumatra), Bintan vb. de belirtilmiştir.³⁷ X. yüzyılda (956-957) İsmail bin Hasan tarafından kaleme alınan denizcilik eserinde; Muhammed bin Şazan, Sehl bin Eban ve Leys bin Kahlan tarafından Malay Takımadaları'na yapılan seyahatlere dayanan önemli bilgiler bulunmaktadır.³⁸ Bu açıkça Müslümanlar'ın belirtilen yerleri tüccar, seyyah ve hatta tebliğci olarak ziyaret ettiklerini göstermektedir.

Malay Yarımadası bağlamında, Eski Kedah'ın³⁹ en önemli arkeolojik keşiflerinden biri çoğunlukla Çin seramiklerinden oluşan kalıntılardır. Bundan başka bu bölgede, Hindistan'dan gelen cam ve boncuk keşfedilmiştir. Bunun yanı sıra Lembah Bujang'da⁴⁰ bulunan cam parçaları, dirhem sikkeleri ve Samarra çanak çömlekleri de diğer kalıntılardan bir kısmıdır. Dahası, H. 290/M. 902 tarihine ait Tanjung Kedah'ta yer alan Aris'ta bulunan bir mezar taşı Şeyh Abdul Kadir Hüseyin Şah adlı Müslüman'a aittir. İşte bu deliller Müslüman

önemli bir ticaret merkezi ve sulama yeri olduğu konusunda hemfikir olduklarını belirtti. bk. Rita Rose De Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century", *Islam and the Trade of Asia*, ed. D. S. Richards (Oxford: University of Pennsylvania, 1970), 129.

32 Süleyman Tâjir- Abu Zayd Sîrâfi, *el-Ahbârü's-Sin ve'l-Hind (851)*, 39.

33 Yâ'kûbî, *Târîhu'l-Yâ'kûbî*, 485.

34 Muhammad Mustaqim, *Konvensyen Wasatiyyah: 1 Milenium Islam di Nusantara*, 2.

35 İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, 6.

36 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, 153.

37 İdrisî ve Mes'ûdî'nin eserinde Fanhang'dan bahsedilirken Tiyumah ise yalnızca Mes'udi tarafından zikredilir. Lamuri, Fansur, Bintan ve diğerlerinden ise *Acâibü'l-Hint* eserinde bahsedilmektedir. bk. Paul Wheatley, *The Golden Khersonese* (Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1966), 228-230.

38 Syed Farid al-Attas, *Notes on Various Theories Regarding the Islamization of The Malay Archipelago*, 164.

39 Eski Kedah: Lembah Bujang'da II.-XIV. yüzyıl arasında var olan bir erken krallık ve liman kentidir. Kuzeyde Sala Nehri, Jerai Dağ, Merbok Nehri Vadisi ve Çerok Tokkun bölgesini kapsar. bk. Nasha Rodziadi Khaw, "Kedah Tua: Satu Cerakinan Sumber India", *Jurnal Arkeologi Malaysia* 30/2 (2017), 11-19.

40 Lembah Bujang: Kedah'taki en eski Hint medeniyet bölgesidir. bk. Arkib Negara Malaysia, "Lembah Bujang" (Erişim 19 Aralık 2020).

tüccarların ve vaizlerin IX. yüzyıl gibi erken bir dönemde Kedah'a ulaştıklarını ve yerleştiklerini kanıtlamaktadır.⁴¹

Bununla beraber, İslâmiyet'in Malay Takımadaları'na gelişyle ilgili en önemli kaynak Ebu İshak el-Makarani el-Fâsî tarafından yazılan *İzhârul-Hak fi Memleket Ferlak ve Fası* adlı bir Malay eseridir. Bu esere göre, MS. 790'da 100 Müslüman vaizi (tebliğciyi) taşıyan gemi Sumatra adasının kuzeyindeki Perlak liman şehrine demir atmıştır. Bu grup Gucera'tan gelen bir Nakhoda Khalifah (Hilafet Kaptanı) tarafından yönetiliyordu. Gemiyle gelen vaizlerden biri Ali Muhammed Cafer es-Sadık idi. Daha sonra, Ali Muhammed, Perlak Sultanlığı'nın⁴² prensesiyle evlenmiş ve Seyyid Mevlana Abdül Aziz Şah adlı bir prens doğmuştur. Böylece Seyyid Mevlana Abdül Aziz Şah 840'ta Perlak Sultanlığı'nın ilk Sultanı olarak tahta çıkmıştır. Buna göre İslâmiyet resmen VIII. yüzyılın sonlarında Perlak'a gelmiş ve IX. yüzyılın ortalarında Perlak Sultanlığı'nda ilk İslâm hükümeti kurulmuştur.⁴³

Chau-ju-kua'nın *Chu-fan-chi* adlı eserine göre 366/977'de Brunei Daru's-Selam Kralı Boni tarafından Kanton'da olan bir Arab tüccar Pu Ya-Li (Abu Ali), Kadı Kasım ve Şeyh Noh (Shih Nu) elçi olarak Çin'e gönderilmiştir.⁴⁴ Yine Açe sözlü tarihi geleneklerine göre 506/1112 civarında İslâmiyet Şeyh Abdullah Arif adlı bir tebliğci tarafından Sumatra'ya getirilmiştir.⁴⁵ Ayrıca bu kaynakta XII. yüzyılın ortalarında Patani'den gelen bir şeyhin İslâmiyet'i tanıtmak için Kelantan'a geldiği bildirilir. Malezya'nın Kelantan eyaletindeki Kubang Kota Labu adlı eski yerleşim yerinde bulunan bir altın dinar üzerinde, "al-Julus Kelantan 577" yazan bir Arapça yazı bulunmuştur. Dolayısıyla bu tarihin, bölgede 577/1181'de basılan bir dinarın tarihi olduğu varsayılmıştır.⁴⁶

1292'de Marco Polo (ö. 1324), Çin'e giderken Sumatra'yı ziyaret etmiş, Perlak olarak tanımlanan ve "Ferlec" olarak bilinen ilk limana girmiştir. Polo'ya

41 Ahmad Jelani Halimi, *Sejarah dan Tamadun Bangsa Melayu* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2008), 195.

42 Perlak Sultanlığı: Endonezya'nın ilk İslâm Krallığı olduğuna inanılmaktadır. (Rusman Siregar, "Kesultanan Perlak, Kerajaan Islam Pertama di Indonesia", *Sindonews.com* (Erişim 27 Mayıs 2021).)

43 Muhammad Mustaqim, "Konvensyen Wasatiyyah: 1 Milenium Islam di Nusantara", 5. Bazı yerel araştırmacılara göre İslâmiyet'in bölgeye gelişi daha erken olup Emeviler döneminde 674'tedir. Çünkü bu zamanlar Sumatra'nın batı kıyısında Arap yerleşimleri vardı. Malay bilim adamı Zainal Abidin Ahmad'a göre Srivicaya krallarından biri olan Sri İndravarvan 718 yılında İslâm'ı tanımıştır. bk. Moeflich Abdullah, *Islam dan Transformasi Masyarakat* (Indonesia: Prenada Media 2017), 122.

44 Chau Ju Kua, *His Work on the Arab and Chinese Trade in the Twelfth and Thirteenth Century (Chu-fan-chi)*, trans. Friedrich Hirth - W. W. Rockhill (St Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1912), 157-159.

45 Sayyid Muhammad Naquib al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 1969), 11.

46 İsmail Awang, "Sejarah Masuknya al-Quran ke Kelantan", *Warisan Kelantan*, ed. Nik Muhammad Nik Salleh (Kelantan: Perbadanan Muzium Negeri Kelantan 1986), 5/78.

göre bu yer, yerlilerin Müslüman olmasına vesile olan pek çok Müslüman tüccar tarafından ziyaret edilmiştir.⁴⁷ Açe'nin kuzeyinde bulunan Meliku's-Sâlih türbesi ise Müslüman Pasai Sultanlığı'nın⁴⁸ varlığının daha net bir görüntüsünü sunar. Türbedeki yazı Meliku's-Sâlih'in ilk padişah olduğunu ve Ramazan 696/1297 tarihinde vefat ettiğini gösterir. Barus'ta⁴⁹ Meliku's-Sâlih'in vefatından 94 yıl önce 602/1205'te vefat eden Tuhât Amisuri adlı Müslüman bir kadının mezarı bulunmuştur.⁵⁰

Bu bilgiler ve kayıtların yanında Malay Yarımadası'nın en azından bir kısmının İslâm'a girdiğine dair bir bulgu Terengganu'da 1303 tarihli bir taş yazıtta bulunmuştur. Arap alfabesine göre yazılan bu en eski Malayca yazıtta, Terengganu'daki halkın uyması gereken İslâm hukuku ile ilgili hükümler vardır. Daha sonra, Malaka Sultanlığı'nın kuruluş ve yükselişle İslâm çok kuvvetli bir şekilde bölgede yayılmaya devam edecektir.⁵¹

B. Malaka Şehrinin Kuruluşu ve İslâmlaşması

1. Malaka'nın Kuruluşu

Malaka (Melaka) lafzının kökeni hakkında birtakım farklı rivayetler bulunmaktadır. Batı dillerinde "Malacca" şeklinde yazılırken günümüzde Malay dilinde "Melaka" olarak telaffuz edilmektedir. Ayrıca Malaka, kuruluşundan sonra öneminden dolayı Malay Yarımadası ile Sumatra Adası arasında bulunan boğaza isim olarak verilmiş ve bu boğaz 'Malaka Boğazı' olarak adlandırılmıştır. Malaka isminin kelime kökeni tarihçiler ve etimologlar tarafından tartışılmış ve bazı araştırmacılar tarafından şehrin, Malayca'da *Pokok Melaka*⁵² denilen bir ağaçtan türetildiği kabul edilmiştir.⁵³ *Sulâlatu's-Salâtin* isimli eserde Malaka Sultanlığı'nı kuran Paramesvara, Sungai Ujong'a bir vezir yerleştirip döndükten sonra Bertam Nehri'ne (Malaka Nehri) gitmiştir. Avlanmaya giderken bir ağacın gölgesi altında durmuş ve köpeklerinin kabuklu beyaz bir deniz hayvanı tarafından saldırıya uğradığını görmüştür. Bu sebeple,

47 Hall, *A History of South-East Asia*, 221.

48 Pasai Sultanlığı, XIII-XVI. yüzyıllar arasında Açe'nin kuzey kıyısında bulunan Malay Takımadaları'ndaki en eski İslâm sultanlıklarından biriydi. bk. "Kerajaan Samudera Pasai", *Pemerintah Aceh* (Erişim 27 Mayıs 2021).

49 Barus: VII. yüzyılda Endonezya'daki ilk İslâm şehri olduğuna inanılan Kuzey Sumatra'da (Sumatra Utara) bulunuyordu. bk. Rusman Siregar, "Barus, Kota Islam Pertama di Indonesia", *Sindonews.com* (Erişim 20 Ekim 2017).

50 Hassan Muarif Ambari, "Dinamika Sejarah dan Sosialisasi Islam di Asia Tenggara Abad 11 M – 17 M", *Kongres Nasional Sejarah, Indonesia*, 1996, 21.

51 Syed Farid al-Attas, "Notes on Various Theories Regarding the Islamization of The Malay Archipelago", 165.

52 Melaka: Asam Cava denilen bir meyvası olan ve Sanskritçe *Amlaka* (*Artocarpus Lakuca*) adında bir ağaçtan türetilmiştir. bk. Monier-Williams, *A Sanscrit-English Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), 84.

53 Sarnia Hayes Hoyt, *Old Malacca* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993), 1.

Sulâlatu's-Salâtin'e göre bu toprak parçasına Paramesvara o sırada altında durduğu ağacın (Pokok Melaka) ismini vermiştir.⁵⁴ Çin kaynaklarında Malaka, 'Man-la-chia' olarak adlandırılmıştır.⁵⁵ Portekizler bu şehri 1511 yılında ele geçirdikten sonra buraya meşhur anlamına gelen 'La Famosa' adını vermişlerdir.⁵⁶

Ayrıca Malaka kelimesinin Arapça'da tüm ticarî işlerin toplanması veya toplanma ve buluşma yeri anlamına gelen 'malakat' ya da "mulaqah" kelimesinden türetildiği de söylenilmektedir. Çünkü Malaka şehrinin Malaka Sultanlığı döneminde liman ve uluslararası ticaret merkezi olarak önemli bir rol üstlenmesi nedeniyle adının *malakat* kelimesinden alındığına inanılmıştır.⁵⁷ Bunun yanında Paramesvara'nın kendi dilinde kaçak bir Palembangli'yı "Malayo" olarak adlandırdığından bu şehre "Melaka" isminin verildiği söylenilmiştir. Yani diğer bir ifade ile Paramesvara'nın kendisi de zamanında Palembang'dan Malaka'ya kaçak olarak geldiğinden ve buraya sığındığı için korunaklı yer anlamında bu ismi vermiştir.⁵⁸

Malaka kurulduğunda Cava'da Bataratamurel adında bir kral vardı. Bataratamurel'e bağımlı bir ülke olan Palembang'da da Paramesvara⁵⁹ adıyla bir Hindu kral hüküm sürüyordu.⁶⁰ Aralarında pek çok anlaşmazlık olduğu için Paramesvara'nın Bataratamurel'in kızlarından biriyle evlenmesi ve Cava kralına belirli bir haraç ödemesi kararı alınmıştı.⁶¹ Ne yazık ki, daha sonra Paramesvara verdiği sözde durmadı ve kayınpederine ödemesi gereken haracı ödemedi. Ardından bazı akrabalarıyla işbirliği yaparak Bataratamurel'e karşı ayaklandı.⁶² Bunun üzerine Bataratamurel onun üzerine büyük bir orduyla yürüyüp krallığını elinden aldı. Bununla yetinmeyen Bataratamurel, Palembang'in yanında bulunan Banka Adası'na gitti ve orayı tahrip ederek oradaki tüm Palembang halkını öldürdü. Dolayısıyla kayınpederinin eline düşeceğinden korkan Paramesvara eşi, çocukları, köleleri ve binlerce askeri ile kaçarak Singapur'a geldi.⁶³ Singapur limanına gelince Singapur hükümdarı Tamagi onu evine davet etti ve cömertçe misafir etti. Ancak Paramesvara, bölgedeki

54 *Sulâlatu's-Salâtin*, 96.

55 Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan*, 109.

56 R. J. Wilkinson, "The Malacca Sultanate", *Journal of The Straits Branch of The Royal Asiatic Society* 61 (1912), 67.

57 *Sulâlatu's-Salâtin*, 109. Ayrıca bk. Albuquerque, *The Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque*, İng. trans. Walter de Gray Birch (London: Haklüt Society, 2010), 3/77.

58 Alfonso de Albuquerque, *The Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque* 3/76. Ayrıca bk. Pires, *The Suma Oriental* 2/234; İsmil Hakkı Göksoy, "Malaka", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mayıs 2021).

59 Albuquerque, *The Commentaries* 3/72-73. Ayrıca bk. Pires, *The Suma Oriental*, 2/230.

60 Pires, *The Suma Oriental*, 2/230.

61 Albuquerque, *The Commentaries*, 3/73.

62 Pires, *The Suma Oriental*, 2/231.

63 Pires, *The Suma Oriental*, 2/231. Ayrıca bk. Albuquerque, *The Commentaries*, 3/73.

toprağın zenginliğine duyduğu tamahtan dolayı oraya geldikten sekiz gün sonra hükümdarı öldürdü. Böylece, Cavalı ve Orang Selat taraftarlarının yardımıyla kendini şehrin kralı ilan etti.⁶⁴

Tamagi'nin erkek kardeşi olan Patani kralı, Paramesvara'nın kardeşini öldürdüğü ve Singapur'da tahta çıktığını öğrenince, Paramesvara'ya kin duyan vilayetlerin yardımıyla büyük bir ordu hazırladı. Bunun üzerine Paramesvara, ailesi ve bin kişilik birliğiyle küçük köylerde yaşayan bazı balıkçıların bulunduğu Muar Nehri'ne kaçmak zorunda kaldı.⁶⁵ Paramesvara Muar'da yaşarken Orang Laut halkı günümüzdeki Malaka'da bulunan bir tepenin yakınında yaşıyordu. Orada geniş tarlaları ve bol miktarda suyu olan ve denizden bir veya iki fersah uzakta bulunan Bertam isminde ferah bir yer bulmuşlardı. Bu yüzden, bu yerin büyük pirinç tarlalarını bir araya getirebilecekleri, bahçeler ekebilecekleri ve aileleriyle yerleşebilecekleri büyük bir kasaba olma potansiyelini gördükleri zaman oraya yerleşmeye karar verdiler. Böylece, Paramesvara'ya bu yeri teklif etmek ve onun uygun bulup bulmayacağını görmek için burayı ona anlattılar. Paramesvara bu haberi duyunca bölgeyi ziyaret etti ve çok memnun kaldı. Kısa zamanda da Muar'a dönüp Bertam'da yaşamak için tüm haneleri ve taraftarlarını oraya getirdi. Daha sonra o bu yere "Melaka" adını verdi. Sonuç olarak, burada tahıl tarlaları, meyve bahçeleri, saraylar ve köyler inşa etmeye başladı ve Orang Laut halkını da görevli ve soylular olarak atadı.⁶⁶

Malaka şehrinin tam olarak ne zaman kurulduğu konusunda tarihçiler farklı görüşler ortaya sürmüştür. Bunlar ana kaynak olarak *Sulâlatu's-Salâtin*'in muhtelif baskı ve tahkiklerine göre krallarının hüküm sürdüğü tarihlere bakarak Malaka'nın kuruluş tarihini belirlemeye çalışmıştır. Ancak *Sulâlatu-Salâtin*'in her bir baskısının verdiği rakamlar farklı olmuştur. Gaspar Correa (ö. 1563)⁶⁷ en erken kuruluş tarihinin VIII. yüzyıl olduğunu söylerken⁶⁸ Joao de Barros (ö. 1570)⁶⁹ XIII. yüzyılın ilk yarısı,⁷⁰ Valentine (ö. 1727) 1252 yılı⁷¹, Diogo de Couto ise (ö. 1616) XIV. yüzyılın ilk yarısı olduğunu söylemiştir.⁷² Bununla birlikte Barros'un çalışmaları, şehrin kuruluş tarihi ve ilk yerlileri hakkında yazılı kaynak bulunmadığını göstermiştir.⁷³ Yaklaşık iki yüz yıl

64 Richard Olaf Winstedt, "A History of Malaya", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 13/1 (1935), 39.

65 Albuquerque, *The Commentaries* 3/74. Ayrıca bk. Pires, *The Suma Oriental*, 3/232.

66 Pires, *The Suma Oriental*, 2/233-235.

67 Gaspar Correa: Portekizli bir tarihçi ve *Lendas de India* adlı eserin yazarıdır.

68 Wheatley, *The Golden Khersonese*, 306.

69 Joao de Barros: *Décadas da Asia* adlı kitabıyla ünlü ilk büyük Portekizli tarihçilerden biridir.

70 Wheatly, *The Golden Khersonese*, 306.

71 Francois Valentyn, *Valentyn's Description on Malacca*, trans. Müller (Kuala Lumpur: Straits Branch of The Royal Asiatic Society, 1884), 13/67.

72 Wheatly, *The Golden Khersonese*, 306.

73 Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe* (Şikago: University of Chicago Press, 1965), 506.

sonra Malaka'da yaşayan Manuel Godinho de Eredia (ö. 1623) adlı bir ilim adamı, birtakım delillere dayanarak 1411 yılını Malaka'nın kuruluş yılı olarak kabul etmiştir.⁷⁴ Alfonso de Albuquerque'nin (ö. 1515) oğlu ise notlarına istinaden şehrin kuruluş tarihinin 1420 olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ XX. yüzyıl araştırmacılarından Otto Blagden (ö. 1949)⁷⁶ ise şehrin kuruluş tarihini XIV. yüzyılın son çeyreği olarak düşünürken Wheatley eserinde, modern yazarların da şehrin bu yüzyılda kurulduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁷⁷

Ahmat Adam⁷⁸ kitabında, günümüz Malaka hükümeti tarafından Malezya Tarihi Araştırma Merkezi (IKSEP) vasılayla seçilen yerel araştırmacı kurumunun Malaka'nın 1262'de kurulduğu fikrinde olduklarını belirtmektedir.⁷⁹ Ancak Adam bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, eğer Malaka XIII. yüzyılın ikinci yarısında var olsaydı 1365 yılında *Nagarakretagama* adlı eserini kaleme alan Empu Prapanca'nın⁸⁰ Malaka'dan bahsetmesi gerekirdi. Çünkü XIV. yüzyılın başlarından itibaren Macapahit'in etkisi Malay Yarımadası bölgesine ulaşmıştı.⁸¹ Ayrıca XIII. yüzyılın sonlarına doğru bölgeye gelen ve birçok yerin adını kaydeden Marco Polo'nun notlarında Malaka'dan hiç bahsedilmemektedir.⁸² Bundan dolayı Malaka'nın kuruluşunun XIV. yüzyılın ilk yarısından daha erken bir tarihte olduğu iddiası doğru görünmemektedir.

Bir İngiliz tarihçi olan Oliver William Walters (ö. 2000) *Suma Oriental ve Ming Shi-Lu'*yu inceleyerek Malaka'nın 1400 yılında kurulduğunu belirtmiştir.⁸³ Ming Shi-Lu'nun Malaka hakkında ilk verdiği bilgiler, Amiral Yin-Ching'in Çin imparatoru tarafından Malaka kralı ve Koçin Çin'in (Güney Vietnam) yöneticilerine buyruklarını ve hediyelerini ulaştırması için gönderildiği 1403 yılının Ekim ayına denk gelmektedir. *Ming Shi-lu'*nun Ekim 1403'te Malaka hakkında edindiği ilk bilgilere bakıldığında Çin sarayında çalışmış

74 Manuel Godinho de Eredia, *Eredia's Description of Malacca, Meridional India and Cathay*, ed. J. V. Mills (Singapur: Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 1931), 8/16.

75 Albuquerque, *The Commentaries*, 3/72.

76 Charles Otto Blagden: İngiliz bir oryantalist ve Malay dilbilimcisidir.

77 Wheatly, *The Golden Khersonese*, 306-307.

78 Ahmat Adam: Malezya Ulusal Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir.

79 Ahmat Adam, *Antara Sejarah dan Mitos*, (Selangor: SIRD, 2016), 83. Ayrıca bk. Muhammad Hatim Abdul Manan, "Kerajaan Melayu Melaka Diasaskan Pada 1262", *Berita Harian Online*, 9 Haziran 2010.

80 Empu Prapanca: asıl adı Dang Acarya Nadendra olup Macapahit sarayındaki bir yazar ve şairdir. bk. Asip Suyadi, "Pancasila sebagai Paradigma Pembangunan Hukum", *Surya Kencaana Satu Dinamika Masalah Hukum dan Keadilan*, 9/1 (2018), 4.

81 Ahmat Adam, *Antara Sejarah dan Mitos*, 85.

82 Henry Yule - Cordier Yule, *The Travels of Marco Polo* (Dover Publications: New York, 2012), 2/272-291.

83 O. W. Walters, *The Fall of Srivijaya in Malay History* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), 147.

olan Yin-Ching'nin Çin İmparatoru Yong-le'dan Malaka'ya ve Koçin Çin'e (Güney Vietnam) verilecek emirler ve armağanlar getirdiği anlaşılmaktadır.⁸⁴

Bu konuda birçok tartışmanın sonucu olarak, Malaka şehrinin XIV. yüzyılın sonları veya XV. yüzyıl başlarında (1390-1400) gerçek anlamda Paramesvara tarafından kurulduğunu söyleyebiliriz.

2. Müslüman Tüccar ve Âlimler Vasıtasıyla Malaka'ya İslâmiyet'in Girişi ve Yayılışı

XV. yüzyılın başında Pasai Sultanlığı, yerel Müslüman tüccarlar topluluğunun bir merkezi haline gelmiş ve Perlak Sultanlığı'nın kısa bir dönem süren hükümlerliğinin ardından Malay Takımadaları'ndaki en eski Müslüman sultanlık olmuştur. Öte yandan İslâm, Malay Yarımadası'nda bulunan Kedah ve Terengganu şehirlerine IX.-XII. yüzyıl arasında, daha önce gelmişti. Nitekim Bandar Alor, Setar'dan yaklaşık 8 kilometre uzaklıkta bulunan Kampung Tanjung Ingggeris Langgar'ın İslam mezarlığında Şeyh Abdül Kadir b. Hüseyin Şah Alirah'a ait 3 Rebiülevvel 291 / 904 M tarihli bir mezar taşı keşfederek Malaka'dan daha önce İslam'ın Kedah'daki varlığını kanıtlamıştır. Ayrıca, Kedah tarihine göre 531/1136'da Kedah'a gelen Şeyh Abdullah el-Yemanî adlı bir alim sayesinde Maharaca Derbar Raca II İslam'ı benimsemiş, daha sonra Sultan Muzaffer Şah I adıyla tanınmıştır.⁸⁵ Bununla birlikte XIV. yüzyılın sonunda hem Kedah hem de Terengganu, Siyam Krallığı'na tabi oldu. Sonuçta bu bölgelerin Siyam'a bağlanması ile İslâm, Malaka Sultanlığı'nun yükselişine kadar ortaya çıkmamak üzere yarımadadan kayboldu.⁸⁶

İslâm'ın Malaka'daki varlığına dair en eski referans, Cheng Ho'nun yaptığı keşiflerin dördüncü, altıncı ve yedinci seferlerine (1413-15, 1421-22, 1431-33) Arapça tercüman olarak eşlik eden Çinli Müslüman Ma Huan (ö. 1460) tarafından kaydedilen bilgilerdir.⁸⁷ Malaka limanının gelişmesiyle beraber, daha rahat ve korunaklı olmasından dolayı birçok Cavalı tüccar limanlarını merkez olarak Pasai'den Malaka'ya taşımış, böylece birçok Müslüman tüccar da Malaka'ya gelmeye başlamıştır.

Nitekim Alfonso de Albuquerque (ö. 1515) Malaka'ya her yıl Kambay, Chaul, Dabul, Calicut, Aden, Mekke, Shihr (Yemen), Koromandel, Bengal, Çin, Ryukyu Adaları, Cava ve Pegu'den gemilerin geldiğinden bahseder.⁸⁸

84 National University of Singapore Press (NUS Press), "Southeast Asia in the Ming Shi-lu" (Erişim 10 Haziran 2019).

85 Ku Muhammad Asmadı, *Dato' Syeikh Abdul Halim Othman (1910-1997M): Sejarah dan Sumbangan di Negeri Kedah Darul Aman* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam, Tesis Sarjana, 2012), 39-40.

86 C. H. Wake, "Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditions and the Politics of Islamization", *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*, ed. Kernial Singh Sandhu and Paul Wheatly (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), 141-142.

87 Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan*, 12-14.

88 Albuquerque, *The Commentaries*, 3/85.

Ayrıca Pires (ö. 1540) eserinde Kahire, Mekke, Aden (Yemen), Habeşistan (Etyopya), Kilwa⁸⁹, Malindi⁹⁰, Ormuz (Hürmüz), İran, Rum, Türk, Türkmen, Hristiyan Ermeni, Gucerat, Chaul⁹¹, Dabhol⁹², Goa, Dekan, Malabar, Orissa, Seylan, Bengal, Arakan, Pegu, Siyam, Kedah, Malaylar⁹³, Pahang, Patani, Kamboçya, Çampa, Koçin-Çin, Çin, Bruney, Tanjongpura (Kâlimentan), Banka, Linga, Molukas, Banda, Bima⁹⁴, Timor, Madura, Cava, Sunda, Palembang, Jambi, Tungkal, Indragiri, Kapatta, Minangkabau, Siak, Aru, Pasai, Pedir ve Maldivler'den tüccarların da Malaka'daki ticarî faaliyetlere katıldıklarını kaydeder.⁹⁵

Castanheda (ö. 1559) Malaka'nın, Portekizler Hindistan'ı ele geçirmeden önce Calicut'a doğru akan ticaretin merkezi olduğundan bahseder. Malaka olmadan Kahire, İskenderiye ve Venedik'e yüzlerce çeşit baharat, ilaç ve diğer ürünler götürülemezdi.⁹⁶ Çünkü Arap Limanları, Avrupa'dan Malaka'ya mal ticareti için aracı olarak hizmet veriyordu. Yine Arabistan, Hindistan'dan Avrupa'ya veya tersi istikamette çeşitli baharatlar ve diğer ürünler için uluslararası bir aracı konumundaydı.⁹⁷

Malaka Boğazı'nın, muson rüzgarlarından korunuyor olması ve sık mangrov ormanı ile fazla örtülmemiş olması büyük gemilerin buraya yanaşmasını kolaylaştırıyordu. Dolayısıyla bu durum Malaka limanının stratejik bir yer olmasını sağlıyordu.⁹⁸ Nitekim Albuquerque (ö. 1515), bazı muson rüzgarlarından korunduğu dolayısıyla fırtına tehdidi olmadığı ve burada gemilerin asla

89 Kilwa: Günümüz Güney Tanzanya'sında Doğu Afrika kıyısında yer alan bir ada olup Arabistan, İran ve Hindistan'dan Afrika'ya giren ve çıkan mallara egemen olan büyük Swahili Sahili ticaret şehirlerinin en güneyindedir. bk. Mark Cartwright, "Kilwa", *Ancient History Encyclopedia* (29 Mart 2019).

90 Malindi: Galana Nehri'nin ağzında Kenya Hint Okyanusu kıyısında yer alan Malindi Körfezi'nde bir kasabadır. bk. Kenya National Bureau of Statistics (KNBS), *2019 Kenya Population and Housing Census* (Aralık 2019).

91 Chaul: Batı Hindistan'ın Maharashtra eyaletinin Raigad bölgesi'nde Mumbai'nin 60 km güneyinde yer alan Portekiz sömürgesindeki Hindistan'ın bir şehriydi. bk. Ramerini Marco, "Chaul a Portuguese Town in India", *Colonial Voyage* (Erişim 11 Haziran 2020).

92 Dabhol: Hindistan'da Maharashtra'nın Ratnagiri bölgesinde küçük bir liman kasabasıdır. bk. A. R. Kulkarni, *Mediavel Daccan History* (Bombay: Popular Prakashan, 1960), 112.

93 Bunlar muhtemelen Sumatra ve Palembang gibi Malaka dışından gelen Malaylardı.

94 Bima: Orta Endonezya eyaletinde Batı Nusa Tenggara'daki Sumbawa adasının doğu kıyısında bir şehirdi. bk. The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Sumbawa", *Encyclopaedia Britannica* (Erişim tarih 11 Haziran 2020).

95 Pires, *The Suma Oriental*, 2/268.

96 Hasanuddin Yusuf, *Teknologi Kesultanan Melaka* (Negeri Sembilan: Cintai Publication, 2017), 33.

97 Muhammad Yusoff Hashim, *Kesultana Melayu Melaka* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015), 359.

98 Barbara Watson Andaya – Leonard Y. Andaya, *A History of Malaysia* (London: Macmillan Education Ltd, 1982), 40.

kaybolmadığını göz önüne alarak Malaka limanının çok güvenli bir yer olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Malaka limanı, Mayıs'tan Ekim'e kadar süren güneybatı muson rüzgarı sırasında Sumatra Adası tarafından, Kasım'dan Nisan'a kadar süren kuzeydoğu muson rüzgarı sırasında da Titiwangsa dağları tarafından korunmaktaydı.¹⁰⁰ Bu durum ticaret gemilerinin yıl boyunca Malaka limanına güvenli bir şekilde yanaşmasını sağlıyordu.

İkinci muson mevsiminde yola çıkan gemiler Kasım ortasında Malaka'ya ulaşırlardı. Onlar Hindistan'a dönmeden önce Çin'den gelen ticaret mallarını bekleyerek ocak ayına kadar Malaka'da kalırlardı. Ancak güneybatı muson rüzgârı başlamadan önce Malaka'dan Hindistan'a erken geri dönmek zorundalardı. Zira güneybatı muson rüzgârı Hint okyanusunda çok şiddetli fırtınaların oluşmasına sebep olurdu. Öte yandan güneydoğu muson rüzgârı Çinli tüccarların dönüşü için çok faydalıydı. Çünkü Çinli tüccarlar Aralık'ta Malaka'ya gelirler ve dönüş yolculuğu için haziran sonuna kadar orada kalır ve ticari faaliyetlerin içinde yer alırlardı.¹⁰¹ Cava tüccarları da güneydoğu musonunda gelir ve kuzey rüzgarları Aralık ve Ocak aylarında esmeye başlayana kadar Malaka'da kalırlardı. Sonra Mayıs'tan itibaren aynı yılın Ağustos veya Eylül aylarına kadar geri dönerlerdi.¹⁰²

Kahire, Mekke, Aden, Fars, Ormuz (Hürmüz), Rum (Anadolu) ve Ermenistan'dan gelen tüccarlar Malaka'ya tek bir musonda ulaşamazlardı. Onlar yaşadıkları şehirlerden önce deniz yoluyla büyük miktarda değerli mallarla Gucerat'a gelirlerdi. Burada kendi mallarını satıp diğer malları satın alırlar, daha sonra bu malları satmak için Kambay'a gelirlerdi. Özellikle Kahire'den gelen tüccarlar ilk önce mallarını Tor'a, Tor'dan Cidde'ye, Cidde'den Aden'e ve Aden'den Kambay'a götürüp orada değerli mallar satarlardı. Bundan sonra kalan ürünleri ise Malaka'ya götürürlerdi.¹⁰³

Malaka ticareti büyük oranda şehirde yaşayan Guceratlı Müslümanlar ve Malayların elindeydi. Malaylar, başlangıçta Malaka'ya ithal edilen malları Malay Takımadaları'nın diğer bölgelerine taşıyan ve takas mallarını geri getiren gemilere görevliler yerleştiriyordu. Öte yandan Malaka ile Maluku Adaları¹⁰⁴ limanlarındaki gemilerin büyük bir kısmının sahibi Koromandelli Hintli Müslüman tüccarlar olup bu gemilerin mürettebatının çoğu da muhtemelen yerli Malaylardan oluşuyordu. Dolayısıyla İslâm'ın Malaylar arasında

99 Albuquerque, *The Commentaries*, 3/84-85.

100 Michael G. Vann, "When the World Came to Southeast Asia: Malacca and the Global Economy" (Erişim 27 Mayıs 2021).

101 Nordin Hussin, *Trade and Society*, 4.

102 Pires, *The Suma Oriental*, 2/284.

103 Pires, *The Suma Oriental*, 2/269.

104 Spice Islands (Baharat Adaları) olarak bilinen Molük Adaları veya Maluku, Endonezya'nın kuzey doğusunda Celebes Adaları ile Yeni Gine arasında bir ada grubudur. bk. Virginia Gornlinski, "Moluccas", *Encyclopaedia Britannica* (Erişim 18 Temmuz 2020).

ve takımadalarda esas olarak yayılmasının önemli sâiklerinden biri bu olabilir.¹⁰⁵

XX. yüzyıl Malezyalı Müslüman âlimlerinden olan Seyyid Muhammed Nakîb el-Attas'a göre İslâm'ı ilk benimseyen Malaka Kralı, Mevlana İbrahim Asmoro ya da onun oğlu Mevlana İshak aracılığıyla Müslüman olan Paramesvara (1400-1414) idi. Paramesvara'nın Malaka'yı keşfetmesiyle beraber ticaret gemileri Arap limanlarından gelmeye başlamıştır. Böylece bu gemilerden biriyle İslâm'ı tebliğ etmeye gelen bir Müslüman âlim Malaka'ya adım atmış ve tebliğleriyle kralın İslâmiyet'i kabul etmesine vesile olmuştur.¹⁰⁶ Ancak Paramesvara'nın İslâm'ı yaşlılığında kabul ettiği ve dolayısıyla ailesini ve berabesindeki devlet adamlarını İslâm'ı kabul etmeleri için ikna fırsatına sahip olmadığı söylenmiştir. Hükümdarlığının son döneminde Paramesvara, devlet işlerini nehrin ağzındaki şehre ve limana bakan Malaka tepesinde ikamet eden oğlu Megat İskender Şah'a (1414-1424) devretmiştir. Paramesvara, ailesi ve yardımcıları ile yabancı etkilerden izole edilmiş ve Hindu-Budist geleneklerine sadık olan Bertam'ın meyve bahçelerine ve çeltik tarlalarına yerleşirken, Megat İskender Şah sayısı artan Müslüman tüccarlar ve ziyaretçi gemilerle temasa geçme fırsatına sahip olmuştur.¹⁰⁷

Dolayısıyla, Pasai'den gelen Müslüman tüccarlar ve âlimler Malaka Kralını Müslüman olmaya ikna etmek için çok çalışmışlardır. Bununla, İslâm'ı yayma amacının yanı sıra Pasai ile Malaka arasında diplomatik bir ilişki kurulması da amaçlanmaktaydı.¹⁰⁸ Pires (ö. 1540), Megat İskender Şah'ın 72 yaşında iken Pasai Sultanlığı'ndan bir prensesle evlenmesiyle İslâm'ı tüm ailesi ve Malaka halkı ile birlikte kabul ettiğini ifade etmiştir. Megat İskender Şah Müslüman olduktan sonra sekiz yıl boyunca dört yanı Müslüman âlimlerle çevrili olarak yaşamış ve geride oğluna Müslüman bir krallık bırakmıştır.¹⁰⁹ Nitekim Ma Huan (ö. 1460), Malaka'yı ziyaret ettiğinde Megat İskender Şah döneminde hem kralın hem de halkın, İslâm yasalarını ciddi bir şekilde uygulamakta olduklarından ve oruç tuttuklarından bahsetmiştir.¹¹⁰

Kraliyet ailesi İslâm'ı kabule doğru yönelirken, sahip oldukları Hindu-Budist geçmişin geleneklerini tam manasıyla unutmamışlardır. Malaka Sultanları, memleketleri Palembang'in geleneklerine değer vermeye devam etmişlerdir. Nitekim Hindu-Budist geleneğindeki saray törenlerinin organizesi ay-

105 Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence*, 57.

106 De Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th century", 119.

107 Wake, "Melaka in the Fifteenth Century", 142.

108 Wake, "Melaka in the Fifteenth Century", 144.

109 Pires, *The Suma Oriental*, 2/242.

110 Ma Huan, *Ying-Yai Sheng-Lan*, 110.

rıntularına kadar devam ettirilmiştir. Malaka'nın üçüncü kralı Seri Maharaca'nın ismi bile bir Hindu isminden alınmadır. Seri Maharaca İslâm'ı kabul ettikten sonra adını Muhammed Şah olarak değiştirmiştir.¹¹¹

Sultan Muhammed Şah (Seri Maharaca) döneminde (1424-1444) Malaka sahiline Cidde'den gelen bir gemi demir atmış, geminin önderi Seyyid Abdülaziz ve ekibi sahilde namaz kılmışlardır. Seri Maharaca filini sürerek yetkililer ve bakanların eşliğinde bu âlimi karşılamıştır. Namazdan sonra elçi olan âlim ve ekibi Seri Maharaca tarafından sarayda konuk edilmiş ve tebliğler ve silesiyle Seri Maharaca İslâm'ı kabul etmiştir. Aynı zamanda Bendahara (başvezir), diğer saray yetkilileri ve Malaka halkı da İslâm'ı benimsemiştir.¹¹²

3. Malay Toplumunda İslâm'ın Yerleşmesi

Malaka Sultanlığı'nın Sultan Muhammed Şah döneminde çıkarılan ve *Undang-Undang Melaka* (Malaka Yasası) olarak bilinen en önemli kanunu, Sultan Muzaffer Şah döneminde (1446-1456) daha güçlü şekilde uygulanmıştır.¹¹³ Bu kanun, Malay Yarımadası'nda Malaka Sultanlığı'nın kuruluşundan sonra ilk İslâm kanun metni olmuştur. Aslında *Undang-Undang Melaka*, İslâm öncesi dönemlerin mirasıdır ve örf yasasından oluşur. Dolayısıyla İslâm'ın gelişinden önce Malaylar'ın uyguladığı Hindu-Budist öğretilerinin etkileri vardır. Ancak Malaka Sultanlığı'nın İslâm'ı kabulü ve halk arasında İslâm'ın yayılması ile İslâm hukuku bu yasaya eklenmiş ve muamelat, ibadet, suç ve evlilik konuları örf hukukuna uyarlanmıştır. Bununla birlikte diğer bir yasa olan *Undang-Undang Laut Melaka* (Malaka Deniz Yasası) içinde İslâm hukukuna dayanan hükümler sadece namaz ve zinayı içerir. Geri kalanı ise örf yasası ve yerel yasalara dayanmaktaydı.¹¹⁴

Undang-Undang Melaka aracılığıyla İslâm'ın Malaka toplumunun yaşamı üzerindeki etkisini görebiliriz. *Undang-Undang Melaka*'daki aile, ibadet ve muâmelât yasaları büyük ölçüde İslâm hukukuna dayanıyordu. Ancak bununla birlikte cinayet gibi ciddi suçlarla ilgili yasalar, birtakım uyarlamalarla örf kanunlarına göre düzenlenmiştir. Bu durumda hâkim, cezanın nasıl uygulanacağını seçme yetkisine sahipti. *Undang-Undang Melaka*'da kısas yasası olmasına rağmen katilin kısas ile yargılanmadığı bazı durumlar vardı. Örneğin katil, gayri-müslim birini öldüren bir Müslümansa kısas ile yargılanmazdı. Yine hür kimseler köle birini öldürdüklerinde kısas yapılmazdı.¹¹⁵ Bazı durumda hâkim, cezanın nasıl uygulanacağını seçme yetkisine sahipti.

111 Wake, "Melaka in the Fifteenth Century", 144.

112 *Sulâlatu's-Salâtin*, 100.

113 Khasnor Johan, "The Undang-Undang Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth Century Malacca", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* (1999), 72/2, 131.

114 Richard Winstedt - P.E. De Josselin De Jong, "The Maritime Laws of Malacca", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29/3 (Ağustos 1956), 51-53.

115 *Undang-Undang Melaka*, 141.

Hadler, hırsızlık suçu, zina, dinden dönme, alkol kullanmak ve namazı terk etmek suçlarında da hâkim, İslâm hukuku veya örf kanunu uyarınca yaptırım uygulama arasında tercih yapma yetkisine sahipti. Hırsızlar için had cezası yerine alternatif ceza verilebilirdi.¹¹⁶ Ayrıca zina suçunda İslâm hukukuna aykırı olmasına rağmen bazı durumlarda fâile sadece hafif cezalar uygulanırdı. Örneğin, bir kadına tecavüz eden bir adam para cezası öder ve gerekirse kadınla evlenmek zorunda olurdu.¹¹⁷ Bazen toplumun yüksek statüdeki üyelerinin halktan ve sıradan kimselere göre daha az ceza aldığını *Undang-Undang Melaka* da görmekteyiz. Çünkü kanunlar egemen sınıf tarafından kendi lehlerine oluşturulmuş olup tebaanın her zaman itaatkâr olması bekleniyordu. Mesela, cinayet sultanın bilgisi dahilinde veya temsilcisi tarafından işlenmişse katil ölümle cezalandırılmıyordu. Yine kraliyet emrindeki bir adam birinin nikahlı karısıyla kaçarsa o adama ceza uygulanmıyordu. O koca adamı öldürürse ölümle veya ağır para cezasıyla cezalandırılırdı.¹¹⁸

Ayrıca *Undang-Undang Melaka*, İslâm hukukunun uygulanmasında yaşanan karışıklığı da göstermektedir. Örneğin, evlilik maddesinde bir evliliğin iptal edilebileceği koşullar listelenmiş¹¹⁹ olup burada belirtilen şartlar, İslâm hukukunun şartlarıyla karşılaştırıldığında eksiktir. Ayrıca bir kimsenin tanıklık yapacağı durumlar da İslâm hukukunda olduğundan daha azdır.¹²⁰

Bu karışıklık, Malaka toplumunun henüz İslâmi gelişmenin erken aşamalarında olması nedeniyle meydana gelmiş olabilir. İslâm, Malay Takımadaları'na ötekinin hakimiyeti veya herhangi bir zorlama neticesinde değil de serbest bir ortam ve barış içinde geldiğinden dolayı uygulamaların ve kuralların toplumda yerleşmesi ve tam bir Müslüman toplum oluşumu nispeten zaman almıştır. Böylece İslâm, Malaka Sultanlığı'nda Malaka merkezli yayılmasıyla süreç içinde gittikçe etkisini göstermiş, neticede toplum hayatında İslâm kanunları daha fazla hakim olmuştur.

4. Malaka Sultanlığı'nın Malay Yarımadası'nda İslâm'ın Yayılışındaki Rolü

1400-1511 yılları arasında Malay Yarımadası'nda hüküm süren Malaka Sultanlığı, başta Malaka olmak üzere Malay Yarımadası'nda İslâm'ın gelişmesinde ve yayılmasında önemli rol oynamıştır. Malaka şehrinin ve Sultanlığın

116 Liaw Yock Fang, *Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut Melaka*, 67.

117 *Undang-Undang Melaka*, 114.

118 Khasnor Johan, "The Undang-Undang Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth Century Malacca", 133-134.

119 *Undang-Undang Melaka*, 131.

120 *Undang-Undang Melaka*, 130.

ilk kurucusu olan Paramesvara, hükümdarlığı döneminde (1390/1400-1414)¹²¹ hâlâ Hindu dinine bağlı olmasına rağmen Müslüman tüccarların işlerini yürütmelerine veya İslâm'ı tebliğ etmelerine mani olmamıştır. Çünkü Müslüman tüccarlar Malaka'nın ekonomisine çok katkıda bulunmaktaydılar. Paramesvara, tüccarların dinlerini uygulamalarına ve camiler inşa etmesine izin vermiş, sonuç olarak ömrünün son yıllarında kendisi de İslâm'ı kabul etmiştir.¹²²

Bununla beraber Malay Yarımadası'nda, Malaka halkının İslâm'ı kabulünde, iktidar sınıfının İslâm'a girmesi ve Sultan Muzaffer Şah (1446-1456) dönemindeki Müslüman siyasi gücün istikrara kavuşmasına kadar on yıllarca süren aşamalı bir süreç yaşanmıştır. Sultan Muzaffer Şah, topraklarını yarımada'nın batı kıyısı boyunca genişletmiş, doğu kıyısı eyaletlerinden Singapur Boğazı'nı kontrolü altına almış, aynı zamanda yarımada'daki ve Sumatra'daki komşu kralların da İslâm'a girmelerine vesile olmuştur. Pires (ö. 1540), Muzaffer Şah'ın Pahang, Kampar ve Indragiri krallarını mağlup edip onlara İslâm'ı kabul ettirdikten sonra Sultan unvanını aldığını ifade etmiştir.¹²³ Daha sonra Aden ve Hürmüz, Kambay ve Bengal hükümdarları ile tüccarlara mektuplar yazıp hediyeler göndererek onları Malaka'da iş kurmaya teşvik etmiştir.¹²⁴

Ayrıca Sultan Muzaffer Şah, evlilikler vasıtasıyla Malay Yarımadası'nda ve hatta takımadalarda İslâm'ın yayılmasına katkıda bulunmuştur. O, Bendahara (başvezir) Seri Amar Diraja'nın¹²⁵ kızı ile evlenmiş ve bu evlilikten Raca Abdullah adında bir oğlu olmuştur.¹²⁶ Pires (ö. 1540) Sultan Muzaffer Şah'ın erkek kardeşi Raca Putih'i de Kampar ve İnderagiri krallarının kızlarıyla evlendirdiğini bildirmektedir. Bu evlilikler vesilesiyle mezkûr krallar ve dolayısıyla onların halkları İslâm'ı benimsemişlerdir.¹²⁷

Sultan Muzaffer Şah'ın on yıl süren hükümdarlığı boyunca Dinding, Selangor, Muar, Singapur ve Bentan Malaka hakimiyeti altına alınmış, Pahang

121 Paramesvara'nın kuvvetle muhtemel 1400 yılında Malaka şehrini kurup aynı zamanda Malaka Krallığı'nın da kurucusu olarak yönetimin başına geçmesinden önce yanındaki taraftarları ile önce Java'ya bağlı Palembang ve ardından Singapur'da bir müddet hüküm sürmesini göz önünde bulundurarak onun hakimiyet yılları 1390-1414 şeklinde de kaydedilir. bk. Albuquerque, *The Commentaries* 3/73-74; Pires, *The Suma Oriental*, 2/231-232; Winstedt, "A History of Malaya", 39.

122 Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence*, 34. Ayrıca bk. Pires, *The Suma Oriental*, 2/241-242.

123 Wake, *Malacca and The Fifteenth Century*, 150.

124 Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence*, 35.

125 Bu isim bir unvan olup Malaka Sultanlığı'nda ikinci bendahara (başvezir) için kullanılan saygı unvanıdır.

126 *Sulâlatu's-Salâtin*, 120.

127 Pires, *The Suma Oriental*, 2/245.

da en sonunda Malaka Sultanlığı'nın hakimiyetini kabul etmek zorunda kalmıştır. Buna ilâve olarak baharat ve altına erişimi kontrol eden zengin Sumatra Krallığı'nın doğu sahilinde bulunan Inderagiri ve Kampar da Malaka'ya tâbi birer krallık olmuşlardır.¹²⁸ Bunun sonucunda İslâm, Malaka Sultanlığı'na mücavir krallık veya devletlerde de yayılmaya başlamıştır.

Malaka Sultanı Mansur Şah (1456-1477), oğlu Muhammed'i Pahang Kralı olarak atayınca Sultan Muhammed Pahang'daki ilk Müslüman hükümdar olmuş, İslâm'ın Malay Yarımadası'nda yayılmasında rol oynamıştır.¹²⁹ Nitekim Nakîb el-Attas, Kedah'ın 1474'te Malaka ve Pasai merkezli tebliğ faaliyetleriyle İslâm'ı benimsediğini belirtmiştir.¹³⁰ Malay Yarımadası'ndaki Terengganu'nun, Malaka'ya tâbi bir devlet haline gelmesinden sonra Sumatra üzerindeki Kampar, Indragiri ve Siak gibi küçük krallıklar da İslâm'ı resmi olarak kabul etmiştir.¹³¹

Sultan Mansur Şah, Malaka topraklarını genişletmek için Maharaca Permaisura tarafından yönetilen Siak'ı gönderdiği ordu ile fethetmiştir. Savaş sırasında kral ölünce oğlu Megat Kuda Sultan ile yüzleşmesi için Malaka'ya götürülmüştür. Sultan, amiralleri ödüllendirdikten sonra kızı Raca Mahadewi'yi Siak kralının oğlu Megat Kuda ile evlendirmiştir. Daha sonra Sultan İbrahim unvanını alan Megat Kuda, Siak Kralı olarak tahta çıkmıştır. Sultan buna ilave olarak güvendiği yöneticilerden Tun Jana Pakibul'u da Siak Veziri yapmıştır.¹³² Böylece Siak'ta İslâm ve Malaka Sultanlığı'nın hakimiyeti iyice perçinlenmiştir. Bu dönemde Malay Yarımadası'nda Malaka egemenliğine giren devletler şu şekilde sıralanabilir: Pahang, Sungai Ujung, Jeram, Langat Inderagiri, Palembang, Jambi, Lingga, Tungkal, Siantan, Brunei, Kampar ve Siak.¹³³

128 Andaya - Andaya, *A History of Malaysia*, 50. Ayrıca bk. Pires, *The Suma Oriental*, 2/244.

129 Hall, *History of Southeast Asia*, 229.

130 el-Attas, *Preliminary Statement*, 15.

131 Mohd Fadli Ghani, "Kesultanan Melaka: Perluasan Wilayah dan Pembinaan Empayar", *Berita Pas* (Erişim 28 Mayıs 2021).

132 *Sulâlatu's-Salâtin*, 195-196.

133 Buyong Adil, *The History of Malacca During the Period of the Malay Sultanate* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1974), 38-39.



Harita 3. Malaka Sultanlığı tarafından fethedilen veya ona bağlı bölge ve devletler.¹³⁴

Ayrıca Sultan Mansur Şah döneminde Malaka, İslâm'ın Malay Takımadaları'nda yayılmasının da merkezi olmuştur. Sultan, Müslüman âlimlere dini meseleler hakkında soru sormak için Pasai'ye bir elçi bile göndermiştir.¹³⁵ Borneo'daki ilk Müslüman devlet olan Bruney, Malaka ile olan ticaret bağlantısı yoluyla İslâm'ı kabul etmiştir. İslâm, Malaka ile kuzey Cava limanları arasında kurulan çok yakın bağlantılar sayesinde Cava'nın kıyı bölgelerine de girmiştir.¹³⁶ Sultan Mansur Şah, Şah Indra Birma ve Kuci halkından olan eşi Kani Mernam'a karşı aldığı yenilgiyle ülkesinden kaçan Çampa (Champa) Kralı'nın oğlunun İslâmiyet'i kabulünde de önemli bir rol oynamıştır. Sultan Mansur Şah daha sonra Çampa kralı Şah Indra Birma'yı bakan olarak atamış ve ona ayrıcalıklar tanımıştır.¹³⁷

XV. yüzyıl boyunca Malaka'nın ticarî ve dini bir merkez olarak ünü, takımadalardaki diğer Müslüman Krallıklar için bir standart olarak kabul edilmiştir. Hepsinde de belirgin bir şekilde Malaka Malaylarına özgü olan Malaka'nın dili, edebiyatı, yönetim şekli, müziği, dansları, elbiseleri, oyunları, unvanları geniş ölçüde yayılmış ve taklit edilmiştir. Bununla birlikte diğer dinlerin uygulanması yasaklanmamıştır.

134 Berita Pas, *Jajahan Takluk Melaka* (Erişim 19 Mart 2021).

135 Winstedt, "A History of Malaya", 49.

136 Hall, *A History of the South-East Asia*, 229.

137 *Sulâlatu's-Salâtin*, 216.



Harita 4. Malaka, Malay Yarımadası ve Malay Takımadaları'nda İslâm'ın Yayılması¹³⁸

Pires (ö. 1540), Sultan Alâeddin Riâyet Şah'ın (1477-1488) her şeyden önce cami işlerine önem verdiğini ifade eder. Sultan, babası adına Mekke'ye giderek hac vazifesini gerçekleştirmek istemiş ancak buna ömrü yetmemiştir. Yine onun hükümdarlığı sırasında Pahang, Kampar ve Inderagiri kralları ile kendi ailesine İslâmiyet'i öğrettiği söylenmektedir.¹³⁹

Malay Yarımadası'nın kuzey kesiminde şimdiye kadar Patani olarak bilinen, o zamanlar ise Kota Mahligai adıyla anılan bir devlet bulunmaktaydı. Kralı, Raca Süleyman Şah adında bir Müslümandı. Siyam devleti bu devletin varlığından haberdar olunca kralın oğlu Cau Seri Bangsa bu devleti ele geçirmeyi planlamış ve birliklerini hazırlayıp Kota Mahligai'ye saldırmıştır. Cau Seri Bangsa, Kota Mahligai'de savaşı kazanırsa İslâm'a gireceğine söz vermiştir. Savaşı kazandıktan sonra Müslüman olan Cau Seri Bangsa, Malaka'ya bir elçi göndererek Malaka Sultanlığı'nın son kralı olan Sultan Mahmud Şah'dan (1488-1511) Patani kralı olarak onu tahta geçirmesini istemiştir. Bunun üzerine Sultan Mahmud Şah, Kadı Munawar'dan Cau Seri Bangsa'ya gönderile-

138 Google Image (Erişim 19 Mart 2021).

139 Pires, *The Suma Oriental*, 2/251.

cek bir mektup yazmasını emretmiştir. Cau Seri Bangsa'nın elçisi, Sultan tarafından verilen resmi bir törenle *nobat*¹⁴⁰ ve *bangsi*¹⁴¹ ile ve bir mektupla Patani'ye uğurlanmıştır. Böylece Cau Seri Bangsa, Malaka Sultanlığına tâbi Sultan Ahmed Şah unvanıyla Patani Krallığı tahtına çıkmıştır.¹⁴²

Malaka Sultanları'nın bu ve benzeri şekilde uyguladıkları siyasî faaliyet ve davranışları ile, Malaka Sultanlığı döneminde (1400-1511) İslâm'ın devlet içinde ve çevresinde hızla yayılması ve yerleşmesi sağlanmıştır. Ayrıca sultanların İslâm'a girişteki liderliği, İslâm'ın Malay Yarımadası'nda süratle yayılmasında önemli etkenlerden biri olmuştur.

Sonuç

Malaka (Melaka) Malay Yarımadası'nın güney batısında tropik iklimin yaşandığı bir yerleşim yeridir. Malaka şehri XIV. yüzyılın sonları veya XV. yüzyılın başları gibi (1390-1400) Paramesvara tarafından kuruldu. Malaka Sultanları ülkesi ve halkı üzerinde mutlak güce sahip tam otoriter bir monarşi sistemi uygulamışlardır.

Malaka, önce yerel halkın ilkel bir yerleşim yeri olarak ortaya çıkıp ardından -değindiği gibi- Paramesvara ve Orang Laut (denizci) halkının burasını bir şehir haline getirmesiyle hızla büyüyen bir ticaret merkezi haline geldi. Malaka'nın bir ticaret merkezi olarak gelişmesiyle çoğu Müslüman olan Mısır (Kahire), Arabistan (Mekke), Yemen (Aden), İran (Fars, Hürmüz), Rum (Anadolu), Ermenistan, Hindistan ve Çin'e varıncaya kadar yabancı ülke tüccarları deniz yoluyla buraya akın ettiler.

Malaka'ya gelen yabancı Müslüman tüccar ve âlimler sayesinde İslâmiyet'in burada yayıldığı rahatlıkla söylenebilir. Başlangıçta Malaka ticaretinin gelişmesi de hedeflenerek Kral tarafından bu tüccar ve âlimler sıcak bir şekilde karşılanmıştır. Müslüman tüccarlara gösterilen kolaylıklar, âlimlerin Sultan sarayına davet edilip ağırlanması ve onlara özel dersler verdirilmesi gibi çabalar, Malaka şehri ve Malaka Sultanlığı topraklarında İslâmiyet'in süratle yayılmasını kolaylaştıran etkenler olmuştur. Bu yüzden Malaka sadece uluslararası bir ticaret merkezi değil, aynı zamanda bölgede İslâmiyet'in yayılma merkezi olarak da öne çıkmıştır.

Malaka Sultanları İslâm'ı kabul edince diğer yöneticiler ve Malaka halkı da İslâm'ı benimsemiştir. Bir müddet sonra ülkede çıkarılan ilk İslam kanun metinleri şeklinde vasıflanabilecek önemli kanun kitapları *Undang-Undang*

140 Nobat, Malaka sarayında evlilik, taç giyme, kalkış, doğum ve sultanın vefatı gibi resmi törenlerde kullanılan dokuz tür müzik aleti ile icra edilen resmi bando takımıdır. bk. Portal Resmi Kerajaan Negeri Kedah, "Baju Sikap" (Erişim 21 Temmuz 2020); Abdülkerim Özaydın, "Nebet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mayıs 2021).

141 Bangsi: 1. Bambu veya pirinç köklerinden yapılmış bir tür klarnet. 2. Harmonica, Armonika. bk. *Pusat Rujukan Persuratan Melayu*, "Bangsi" (Erişim 31 Aralık 2020).

142 *Sulâlatu's-Salâtin*, 319-321.

Melaka ve Undang-Undang Laut Melaka sayesinde İslam'ın Malaka toplumunun yaşamı üzerinde ne kadar önemli bir etki oluşturduğu görülmektedir.

Malaka Sultanları İslâm'ın yayılmasında büyük rol oynamışlardır. Sultanlar hâkimiyetleri altındaki toprakları genişlettikçe İslâm da Malay Yarımadası'nın daha geniş bölgelerine yayılmıştır. Onlar Malaka Sultanlığı'na gelen âlimlere büyük değer verip ülkelerinde İslâmî eğitim için ortam hazırlamışlardır. Hatta Pasai gibi çevre bölgelerde yaşayan âlimlerden İslami meselelerin açıklığa kavuşturulması ve İslami kuralların daha iyi uygulanması noktasında istifade etmişlerdir. Ayrıca çeşitli vesilelerle komşu bölge ve devletlere âlimler ve elçiler gönderip onların da İslâm'ı benimsemesi, öğrenmesi ve hayatlarına uygulamalarına yardımcı olmuşlardır. Yine komşu ülke ve bölge hükümdarları ile kız alıp-vermek yoluyla akrabalık bağları tesis ederek kısa zamanda onların da İslâm'ı benimsemelerini sağlamışlardır.

Özetle Malaka şehri, Malaka Sultanlığı döneminde gerek ülke yöneticileri ve halkın gerekse çevre bölgelerin İslâmlaşma'sında büyük bir rol oynayarak Malay Yarımadası'daki İslâm kültür ve medeniyetine önemli katkılarda bulunan bir İslâm şehri olmuştur.

Kaynakça

- Abd Jalil Borhan. "Islam di Nusantara". *Kolokium Islam Pahang 'Meraikan Ilmu'*. Malaysia Pahang: Panggung Tun Razak Muzium Sultan Abu Bakar Pekan. 2014. 1-20.
- Ahmad Jelani Hâlimi. *Sejarah dan Tamadun Bangsa Melayu*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2008.
- Ahmat Adam. *Antara Sejarah dan Mitos*. Selangor: SIRD, 2016.
- Alamy. *Map of Portuguese Colonial Dominions in India and Malay Archipelago 1498-1580*. Erişim 15 Mart 2021. <https://www.alamy.com/stock-photo-map-of-the-portuguese-colonial-dominions-in-india-and-the-malay-archipelago-80805864.html>
- Andaya, Barbara Watson - Andaya, Leonard Y. *A History of Malaysia*. London: Macmillan Education Ltd, 1982.
- Arkib Negara Malaysia. "Lembah Bujang". Erişim 21 Temmuz 2020. http://ofa.arkib.gov.my/ofa/digital/index?OfaSolr_page=1&pageSize=10
- Asip Suyadi. "Pancasila sebagai Paradigma Pembangunan Hukum". *Jurnal Surya Kencana Satu Dinamika Masalah Hukum dan Keadilan* 9/1 (2018), 1-18. <https://doi.org/10.32493/jdmhkdmdhk.v9i1.1173>
- Attas, Seyyid Muhammed Nakîb. *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 1969.
- Attas, Syed Farid. "Notes on Various Theories Regarding the Islamization of The Malay Archipelago". *The Muslim World* 75/3-4 (1985), 162-175. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1985.tb02761.x>
- Ayang Utriza Yakın. "Hukum Pernikahan di Kesultanan Melaka Abad ke-15 dan ke-16". *Journal of Islamic Studies* 19/1 (Haziran 2015), 1-32. <http://10.20414/ujis.v19i1.1248>
- Berita Pas. *Jajahan Takluk Melaka*. Erişim 19 Mart 2021. <https://berita.pas.org.my/>

- Buyong Adil, Buyong Adil. *The History of Malacca During the Period of the Malay Sultanate*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1974.
- Cartwright, Mark. "Kilwa". *Ancient History Encyclopedia*. Erişim 29 Mart 2019. <https://www.ancient.eu/Kilwa/>
- Chau, Ju Kua. *His Work on the Arab and Chinese Trade in the Twelfth and Thirteenth Century (Chu-fan-chi)*. trans. Friedrich Hirth - W. W. Rockhill. St Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1912.
- De Albuquerque, Alfonso. *The Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque*. trans. Walter de Gray Birch. 3. Cilt. London: Hakluyt Society, 2010.
- De Meglio, Rita Rose. "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th to the 16th Century". ed. D. S. Richards. *Islam and the Trade of Asia* (1970), 105-135.
- Eredia, Manuel Godinho. *Description of Malacca, Meridional India, and Cathay (1613)*. ed. J. V. Mills. 8/1-288. Singapur: Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 1931.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Malezya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/malezya>
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Malaka", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/malaka>
- Google. *Google Image*. Erişim 19 Mart 2021. <https://ismaeropah.com/kota-melaka-kegemilangan-dan-kejatuhan/>
- Gorlinski, Virginia. "Moluccas". *Encyclopaedia Britannica*. Erişim 18 Temmuz 2020. <https://www.britannica.com/place/Moluccas>
- Gorlinski, Virginia. "Malay Archipelago". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 19 Aralık 2020. <https://www.britannica.com/place/Malay-Archipelago>
- G. Vann, Michael. "When the World Came to Southeast Asia: Malacca and the Global Economy", *Asianstudies.org*. Erişim 27 Mayıs 2021. <https://www.asianstudies.org/publications/ea/archives/when-the-world-came-to-southeast-asia-malacca-and-the-global-economy/>
- Hall, D. G. E. *A History of South-East Asia*. London: Macmillan Education, 1981.
- Hasanuddin Yusof. *Teknologi Kesultanan Melaka*. Negeri Sembilan: Cintai Publication, 2017.
- Hassan Muarif Ambary. "Dinamika Sejarah dan Sosialisasi Islam di Asia Tenggara Abad 11 M – 17 M". *Kongres Nasional Sejarah 1996 Sub Tema Studi Komparatif dan Dinamika Regional*. 15-43. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997.
- Hoyt, Sarnia Hayes. *Old Malacca*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. trans. S. Maqbul Ahmad. Hindistan: Indian Institute of Advanced Study in association with Rddhi, 1989.
- İsmail Awang. "Sejarah Masuknya al-Quran ke Kelantan". ed. Nik Mohammad Nik Salleh. 5/76-83. *Warisan Kelantan*. Kelantan: Perbadanan Muzium Negeri Kelantan, 1986.
- Jacq-Hergoualc'h, Michel. *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road*. trans. Victoria Hobson. Leiden: Brill, 2002.

- Khasnor Johan. "The Undang-Undang Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth-Century Malacca". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* (1999), 72/2. 131-150. <http://www.jstor.org/stable/41493395>
- KNBS, Kenya National Bureau of Statistics. 2019 *Kenya Population and Housing Census* (Aralık 2019). <https://www.knbs.or.ke/?wpdmpromo=2019-kenya-population-and-housing-census-volume-ii-distribution-of-population-by-administrative-units#>
- Kulkarni, A. R. *Mediavel Daccan History*. Bombay: Popular Prakashan, 1996.
- Ku Muhammad Asmadı. *Dato' Syeikh Abdul Halim Othman (1910-1997M): Sejarah dan Sumbangan di Negeri Kedah Darul Aman*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, Jabatan Sejarah dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam, Tesis Sarjana, 2012. <http://studentsrepo.um.edu.my/5200/>
- Lach, Donald F. *Asia in the Making of Europe*. Volume I. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Liaw, Yock Fang. *Undang-Undang Melaka dan Undang-Undang Laut Melaka*. ed. Zainal Abidin Borhan. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2016.
- Linehan, W. "Langkasuka The Island of Asoka". *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 21/1 (Nisan 1948), 119-123. www.jstor.org/stable/41560480
- Ma Huan. *Ying-yai Sheng-Lan: The Overall Survey of the Ocean Shore* (1433). trans. J. V. G. Mills. England: Cambridge University Press, 1970.
- Meilink-Roelofs. M.A.P. *Asian Trade and European Influence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzeli. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Mısır: Kitab al-Tahrir, 1964.
- Moeflich Abdullah. *Islam dan Transformasi Masyarakat*. Indonesia: Prenada Media, 2017.
- Mohd Fadli Ghani. "Kesultanan Melaka: Perluasan Wilayah dan Pembinaan Empayar", Berita Pas. Erişim 28 Mayıs 2021. <https://berita.pas.org.my/kesultanan-melaka-perluasan-wilayah-dan-pembinaan-empayar/>
- Muhammad Mustaqim Mohd Zarif. "Konvensyen Wasatiyyah: 1 Milenium Islam di Nusantara" *Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nadi Dialog Malaysia (NADI) ve Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)*. (9-11 Haziran 2011), 1-19.
- Khaw Nasha Rodziadi. "Kedah Tua: Satu Cerakinan Sumber India". *Jurnal Arkeologi Malaysia* 30/2 (2017), 11-19.
- NAS, National Archive of Singapore. "Malayan Peninsula". Erişim 15 Mart 2021. <https://www.nas.gov.sg/>
- National University of Singapore Press (NUS Press). "Southeast Asia in The Ming Shilu". Erişim 10 Haziran 2019. <http://epress.nus.edu.sg/msl/reign/yong-le/year-1-month-10-day-13>
- Nik Hassan Shuhaimi. "The Terengganu Stone Inscription and Batu Aceh as Historical Sources for the Spread of Islam in Malaysia". *International Seminar on Islam in Malaysia* (Januari 2012), 1-14. https://www.researchgate.net/publication/305228145_the_terengganu_stone_inscription_and_batu_aceh_as_historical_sources_for_the_spread_of_islam_in_malaysia
- Nordin Hussin. *Trade and Society in The Straits of Melaka: Dutch Melaka and English Penang 1780-1830*. Singapur: Nias Press, 2007.

- "Kerajaan Samudera Pasai". *Pemerintah Aceh*. Erişim 27 Mayıs 2021. <https://acehprov.go.id/berita/kategori/jelajah/kerajaan-samudera-pasai>
- Pires, Tom. *The Suma Oriental of Tome Pires (1512-1515)*. trans. Armando Cortesao. New Delhi: Asian Educational Services, 1990.
- Portal Rasmi KeRacaan Negeri Kedah. "Baju Sikap". Erişim 21 Temmuz 2020. <https://www.kedah.gov.my/baju-sikap>
- Pusat Rujukan Persuratan Melayu*. Erişim 21 Temmuz 2020. <http://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=bangsi>
- Ramerini, Marco. "Chaul a Portuguese Town in India". *Colonial Voyage*. Erişim 11 Haziran 2020. <https://www.colonialvoyage.com/portuguese-chaul/>
- Rusman Siregar. "Barus, Kota Islam Pertama di Indonesia". *Sindonews.com* Erişim 20 Ekim 2017. <https://daerah.sindonews.com/read/1249657/29/barus-kota-islam-pertama-di-indonesia-1508342903>
- Rusman Siregar. "Kesultanan Perlak, Kerajaan Islam Pertama di Indonesia". *Sindonews.com* Erişim 27 Mayıs 2021. <https://daerah.sindonews.com/berita/1374051/29/kesultanan-perlak-kerajaan-islam-pertama-di-indonesia>.
- Skinner, Allan Maclean. *Geography of The Malay Peninsula in Surrounding Countries*. Volume I. Singapore: Straits Branch of The Royal Asiatic Society, 1884.
- Symonds, Alfred Radford. *An Introduction to the Geography and History of India and The Countries Adjacent*. India: American Mission Press, 1843.
- Tâjir, Süleyman - Sîrâfi, Abu Zeyd. *el-ahbâru's-Sîn ve'l-Hind* (851). trans. S. Maqbul Ahmad. India: Indian Institute of Advanced Study in association with Rddhi-India, 1989.
- Teeuw, A. - Wyatt, D. K. *Hikayat Patani*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Peninsular Malaysia". *Encyclopaedia Britannica*. Erişim 20 Aralık 2020. <https://www.britannica.com/place/Peninsular-Malaysia>
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. "Sumbawa". *Encyclopaedia Britannica*. Erişim 11 Haziran 2020. <https://www.britannica.com/place/Sumbawa>
- Valentijn, François. *Valentyn's Description on Malacca*. trans. Müller. Kuala Lumpur: Straits Branch of The Royal Asiatic Society, 1884.
- Wake, C. H. "Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditions and the Politics of Islamization". *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*. ed. Kernial Singh Sandhu and Paul Wheatly. 141-142. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983.
- Walters, O. W. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.
- Wheatley, Paul. *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1966.
- Wilkinson, R. J. "The Malacca Sultanate". *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* 61 (Haziran 1912), 66-71. <https://www.mbras.org.my/article5.html>
- Williams, Monier. *A Sanscrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Winstedt, Richard Olaf. *Malaya and Its History*. London: Hutchinson's University Library, 1933.
- Winstedt, Richard Olaf. "A History of Malaya". *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 13/1 (Mart 1935), 1-270. <https://www.jstor.org/stable/41559833>

- Winstedt, Richard Olaf - De Jong, P.E. De Josselin. "The Maritime Laws of Malacca". *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29/3 (Ağustos 1956), 22-59. <http://www.jstor.org/stable/41503096>
- Yâ'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî. *Târîhu'l-Yâ'kûbî*. ed. Matthew S. Gordon. Leiden: Brill, 2018.
- Yule, Henry – Yule, Cordier. *The Travels of Marco Polo*. Vol II. New York: Dover Publications, 2012.

City of Malacca / The Sultanate of Malacca and its Role in the Islamization of the Malay Peninsula

(Extended Abstract)

Malacca is situated on the west coast of the Malay Peninsula (Peninsular Malaysia), was founded by a Palembang prince called Parameswara around the year 1400. Malacca city was reigned by Malacca Sultans starting from Parameswara (1390-1414), Megat Iskandar Shah (1414-1424), Sultan Muhammad Shah (1424-1444), Sultan Muzaffar Shah (1446-1456), Sultan Mansur Shah (1456-1477), Sultan Alauddin Riayat Shah (1477-1488) and Sultan Mahmud Shah (1488-1511) with his son Sultan Ahmad Shah. The reign of the Malacca Sultans was known as the "Malacca Sultanate" era that lasted more than 100 years.

Parameswara found the land after he was forced to leave firstly Palembang and then Singapore after he killed the ruler of Singapore. Parameswara later moved to Muar with his family and seamen followers, then moved to Bertam (Malacca). He then began to develop the area and became the first king of Malacca. During the reign of Malacca Sultans, Malacca has developed from a mere fishing village to an international trading center and entrepot which attracted traders from all over the world.

Malacca Straits is situated in the trading route between east and west that is protected from Monsoon wind. Thus, this strategic location of Malacca was able to attract foreign traders to dock their ships at Malacca port and running their business while waiting for the Monsoon season to end. On top of that, foreign rulers also started to pay attention to Malacca trading activities and sent their envoys. Muslim scholars were also sent by the rulers of the Muslim countries to teach Islam there. Hence, it is believed that the arrival of traders and scholars have played important roles in the spreading of Islam in Malacca during the Malacca Sultanate era.

Although the evidence on the first king of Malacca who embraced Islam was not clear, it was believed that Parameswara has become Muslim in his later years. His son Megat Iskandar Shah (1414-1424), however, engaged more with the traders which later make him embraced Islam. After he became a Muslim, his family and followers followed his footsteps which led to the spreading of Islam in Malacca society widely.

The development of Islamic teaching and culture has penetrated into Malacca society's life. During the reign of Sultan Muhammad Shah (1424-1444), *Undang-Undang Melaka* (Malacca Law) was introduced, and during the reign of Sultan Muzaffar Shah (1446-1456), the law was further improved to be enforced on society. There were articles in *Undang-Undang Melaka* that show the adaptation of Islamic teaching according to Islamic law (Shari'ah). For

example, the laws about crime, zina, marriage and etc. were included. Although the Islamic law was not fully enforced in *Undang-Undang Melaka* we can still see the influence of Islamic teaching in the life of Malacca society. On top of that, *Undang-Undang Laut Melaka* (Malacca Maritime Law) was also an important part of Malacca city. It helps the Sultans and the society to behave accordingly while running a business in Malacca and sailing to other lands.

In spite of the influence of traders and scholars in the spreading of Islam in Malacca, the Sultans also had played important roles in the development of Islam in the city and the surrounding countries. Although Parameswara was a Hindu during that time, he warmly welcomed the traders regardless of their religion. There were also foreign traders who married locals and settled in Malacca to run their business. Some of them were given land by the Sultan to build their settlement and mosque.

Besides that, during the reign of Sultan Muzaffar Shah (1446-1456), Malacca territory started to expand rapidly in order to strengthen his political power. When Sultan Muzaffar Shah succeeded in conquering various land, the rulers of these lands became a Muslim. On top of that, in order to spread the Islamic teaching and in a way to strengthen the power, Sultan was married to a princess from the surrounding countries. From this marriage, the rulers of these countries become Muslim, and the Islamic culture spread and developed in their ruled lands. Moreover, Sultan Alauddin Riayat Shah (1477-1488) himself spread the Islamic culture by teaching Islamic knowledge to the kings of the land he conquered. Malacca Sultan sent a messenger to the Muslim country Pasai Malay Archipelago to ask questions regarding Islamic issues that arose in Malacca society. This way, the Islamic teaching was rapidly spread in Malacca city itself and also to other Malay states.

In conclusion, we can say that during the reign of the Malacca Sultanate Islamic culture had nourished Malacca and the surrounding countries, especially in the Malay Archipelago during the 15th century. Malacca did not only rise as an international trading center but also a center for Islamic development. The arrival of Islam in Malacca has become a turning point for the penetration of Islamic teaching and culture into the Malay society in the Malay Peninsula.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

***Fusûsu'l-hikem Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve
Yazıcızâde Kardeşlerin el-Müntehâ Mukaddimesi***

*Fuṣūṣ al-ḥikam Commentators' Tradition of Writing Muqaddima and
al-Muntahâ Muqaddima of Yazıcızade Brothers*

Büşra Çakmaktaş

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı -
Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Sufism

bcakmaktas@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8670-3430>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Çakmaktaş, Büşra. “Fusûsu'l-hikem Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerin el-Müntehâ Mukaddimesi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 165-189. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872285> .

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

***Fusûsu'l-hikem* Şârihlerinin Mukaddime Yazma Gelenekleri ve Yazıcızâde Kardeşlerin *el-Müntehâ* Mukaddimesi**

Öz

İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i tasavvuf metafiziğine dair literatürün en önemli örneklerinden birisi olmuş, yazıldığı dönemden itibaren eser üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhler *Fusûsu'l-hikem*'in anlaşılması noktasında önemli katkılar sunmuş ve *Fusûsu'l-hikem*'e şerh yazmak bir telif tarzı haline gelmiştir. Bu şerhlerin en önemli özelliklerinden birisi şârihler tarafından şerhlerin başına yazılan mukaddimelerdir. Muhtelif hacim ve dillerde yazılmış olan bu mukaddimeler *Fusûsu'l-hikem*'in ana konuları ve İbn Arabî düşüncesinin temel önermelerine dair bilgi veren metinlerdir. İlk örneklerine Müeyyidüddin Cendî ve Abdürrezzâk Kaşânî'nin şerhlerinde rastlanan mukaddimeler, ilerleyen asırlarda yazılan pek çok şerhin başında da bulunmaktadır. Böylelikle *Fusûsu'l-hikem* şerhine mukaddime yazmak da kesintisiz bir gelenek haline gelmiştir. *Fusûsu'l-hikem* şerhi mukaddime geleneğinin önemli bir parçasını Yazıcızâde Mehmed ve Ahmed Bîcân'ın kaleme aldıkları *el-Müntehâ* mukaddimesi oluşturmaktadır. Yazıcızâde kardeşler bu mukaddimede tasavvuf metafiziğinin bazı kavram ve meseleleri, tasavvuf ilminin konusu, meseleleri, ilkeleri, maksadı, vücûd mertebeleri ve insan kavramı hakkında geniş bilgi vermişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Yazıcızâde Mehmed, Ahmed Bîcân, *Fusûsu'l-hikem*, *el-Müntehâ*, İbn Arabî, Ekberiyye.

***Fuṣūṣ al-ḥikam* Commentators' Tradition of Writing Muqaddima and *al-Muntahā* Muqaddima of Yazicizade Brothers**

Abstract

Ibn 'Arabî's *Fuṣūṣ al-ḥikam* is one of the most important works of the literature on Sūfî metaphysics. Many commentaries have been written on the work since the period it was written. These commentaries made important contributions to understanding *Fuṣūṣ al-ḥikam*. To write a commentary on *Fuṣūṣ al-ḥikam* has become a style of writing book. One of the most important characteristics of these commentaries is the muqaddimas written by commentators at the beginning of the commentaries. These muqaddimas have been written in various volumes and languages. These are the texts that give information about the main topics of *Fuṣūṣ al-ḥikam* and the main theses of Ibn 'Arabî thought. The first examples of muqaddimas are found in the commentaries of Mu'ayyad al-Dîn al-Jandî and 'Abd al-Razzâq al-Kāshānî. The muqaddimas are also at the beginning of many commentaries written in the following centuries. Thus, it has become a permanent tradition to write a muqaddima to *Fuṣūṣ al-ḥikam* commentary. An important part of the *Fuṣūṣ* commentary muqaddima tradition is the muqaddima of *al-Muntahā* written by Yazicizade Mehmed and Ahmed Bîcân. In this introduction, Yazicizade brothers gave detailed information about some concepts and issues of Sūfî metaphysics, the subject of tasawwuf, its issues, principles, purpose, marâtib al-wujûd and the concept of man.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Yazicizade Mehmed, Ahmed Bîcân, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *al-Muntahā*, Ibn 'Arabî, Akhbariyya.

Giriş

İslâmî ilimler literatürünün önemli bir kısmını oluşturan şerh türündeki eserler, tasavvuf ilmine dair literatürde de hatırı sayılır bir niceliğe ulaşmıştır. Özellikle *Mesnevî* ve çeşitli dîvânlar gibi tasavvuf kültürü içerisinde çok okunan eserler üzerine pek çok şerhler yazıldığı gibi, tasavvuf metafiziğinin omurgasını oluşturan İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine şerh yazmak da adeta

bir gelenek haline gelmiştir. Böylece *Fusûsu'l-hikem* sûfîlerin bilgi ve varlık görüşlerinin zirvesini temsil etmenin yanı sıra, bir şerh geleneğinin de merkezini oluşturmuş ve kendisinden sonraki tasavvuf düşüncesinin seyrini çok büyük ölçüde belirlemiştir. *Fusûsu'l-hikem*'in bu etkinliği hiç şüphesiz bu şerhler sayesinde mümkün olmuştur.¹

Bugüne kadar farklı dil, yüzyıl ve bölgelerde üzerine yüzden fazla şerh² yazılmış olan *Fusûsu'l-hikem*'in ilk şârihi İbn Arabî'nin öğrencisi İbn Sevdekîn'dir (ö. 646/1248).³ İbn Sevdekîn'in bu şerhinde sadece İdris fassı açıklanmıştır.⁴ Bu şerh literatürünün en önemli parçalarını geçmişten günümüze Affüddin et-Tilimsânî (ö. 690-1291), Fahreddin Irâkî (ö. 688-1289), Müeyyidüddin Cendî (ö. 691/1292), Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350), Rükneddin Mesud eş-Şîrâzî (ö. 769/1367), Emîr-i Kebîr Ali el-Hemedânî (ö. 786/1385), Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 855/1451), Ahmed Bîcân (ö. 870/1466), Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553), Nev'î (ö. 1007/1599), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Yakub Han Kaşgârî (ö. 1899), Ahmed Avni Konuk (ö. 1938), Ebu'l-Alâ Afîfî (ö. 1966) ve Ekrem Demirli şerhleri teşkil etmektedir.

Buna göre *Fusûsu'l-hikem*'e ilk olarak yoğun bir şekilde XIII. ve XIV. yüzyılda çeşitli şerhler yazılmaya başlandığı, XV.-XVII. yüzyılda yazılan yeni şerhlerle⁵ bu yoğunluğun sürdüğü görülmektedir. XVIII. yüzyıldan sonra yazılan şerhlerin sayısı azalsa da *Fusûsu'l-hikem* şerhi yazmanın XIII. yüzyılda başlayıp günümüze kadar devam eden kesintisiz bir gelenek ve hatta telif yöntemi haline geldiğini söylemek yerinde olacaktır.

Pek çoğu metinden ziyade muhteva merkezli olan bu şerhlerin en çok dikkat çeken yönü, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'de ortaya koymuş olduğu tasavvuf metafiziğine dair kavram ve meselelerin açıklandığı eserler olmalarıdır. Çoğu arasında hoca-talebe ilişkisi bulunan ve Ekberî mektebe mensub olan şârihlerin bu eserlerinde, daha önceki şârihlere yaptıkları atıf ve iktibaslar, kendilerinden önceki şerhleri de okuyup incelediklerine işaret etmektedir. Şerhlerin telif sebepleri çoğunlukla şârihlerin çevresindeki bazı sûfîlerin ya da

1 Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Fusûsu'l-Hikem*: İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i ve Ekberî Geleneğin Teşekkülündeki Rolü", *İslam ve Klasik*, ed. Sami Erdem (İstanbul: Klasik Yay., 2008), 319, 325.

2 Şerhler için bk. Mahmut Erol Kılıç, "*Fusûsü'l-Hikem*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/232-233.

3 Ercan Alkan, "İbn Sevdekîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK1/599-600.

4 İbn Sevdekin, *Şerh-i Fusûs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5322); a.mlf., *İdris Fası: Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin Füsusu'ndan İdris Fası'na Şerh* (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013).

5 Konuyla ilgili bk. Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-Hikem* Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

talebelerin, şârihlerden bir şerh yazması talebi üzerine yoğunlaşmakta, şerhlere genel itibariyle bakıldığında eserlerin hedeflediği okuyucu kitlesinin dinî ilimlerde belli bir müktesebâta sahip, tasavvuf ilminin temel kavramlarına/meselelerine âşinâ ve vahdet-i vücûda kâil kimseler olduğu anlaşılmaktadır.

Meydana gelen bu şerh geleneğinin dikkat çekici bir yönü ise bazı şerhlerin başına şârihler tarafından kaleme alınan “mukaddime”lerdir. Bu mukaddimelerde *Fusûsu'l-hikem'* de ele alınan konu ve kavramlara dair temel hazırlayıcı bilgilere yer verildiği görülmektedir. *Fusûsu'l-hikem'e* giriş mahiyetindeki bu metinler, tasavvuf düşüncesine dair literatürde çok önemli bir yer tutmuş, hatta bazen şerhlerden daha fazla meşhur olmuş⁶ ve *Fusûsu'l-hikem* şerhine mukaddime yazmak da zamanla bir gelenek haline gelmiştir. Demirli'ye göre bu mukaddime geleneği Sadreddin Konevî'nin talebesi Müeyyidüddin Cendî ile başlamış ve sonrasında pek çok şârihin takip ettiği bir model haline gelmiştir.⁷ Alkış'a göre ise mukaddime geleneğinin ilk örneği Abdürrezzâk Kâşânî'nin şerhinde görülmektedir.⁸

Bu makalede ise öncelikle müstakil mukaddimeleriyle öne çıkan bazı *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinin mukaddime kısımlarına dair genel hatlarıyla bilgi verildikten sonra, *Fusûsu'l-hikem* şerhleri içerisinde başındaki geniş mukaddimesiyle dikkat çeken ve bahsettiğimiz bu geleneğinin bir parçası olan Yazıcızâde Mehmed ve kardeşi Ahmed Bîcân'ın *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs* adlı şerhinin mukaddimesi üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Mukaddime ele alınan konular üzerinde durulup, bu mukaddimenin *Fusûsu'l-hikem'*in temel fikirlerini açıklamada anlatım gücü yüksek bir metin olup olmadığı sorusuna cevap aranacak ve diğer mukaddimeler arasındaki yeri belirle-
necektir.

1. *Fusûsu'l-hikem* Şerhlerinin Mukaddimleri

Sadreddin Konevî'nin *el-Fukûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemî'l-Fusûs* adlı eseri teknik olarak bir şerhten ziyade *Fusûsu'l-hikem'*in temel kavramlarını ele alan bir eserdir.⁹ *el-Fukûk* bu yönüyle aslında metin merkezli bir şerhten ziyade *Fusûs'a* yazılmış müstakil bir mukaddime gibidir. Nitekim Konevî eserde vücûd-adem, tenzih-teşbih, ilâhî isimler ve sıfatlar, merâtib-i vücûda dair önemli ve detaylı bilgiler vererek okuyucuda *Fusûs'un* temel kavramlarına dair bir birikim oluşmasına vesile olmaktadır. Müeyyidüddin Cendî, Dâvud Kayserî,

6 Demirli, “Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Fusûsu'l-Hikem*”, 325.

7 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 38; a.mlf, “Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Fusûsu'l-Hikem*”, 325.

8 Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzak Kaşani ve “Şerhu Fusûsi'l-Hikem” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 114.

9 Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/424.

Abdürezzâk Kâşânî ve Abdurrahman Câmî gibi şârihler de kendi şerhlerinde bu esere atıf yapmaktadır.

Sadreddin Konevî'nin *en-Nusus fi tahkîk-i tavri'l-mahsûs* ve *Miftâhü'l-gaybi'l-cem ve'l-vücûd* eserleri de *Fusûs* şerhi olmasalar da ele aldıkları konular ve yazılış gayeleri açısından bakıldığında *Fusûs*'a mukaddime olarak değerlendirilebilecek evsafa sahip metinlerdir. Bu iki eser vücûd-i mutlak, ilim-ma'lûm ilişkisi, ma'rifet, vücûd mertebeleri, vahdet-kesret ilişkisi, tenzîh, ilâhî isimler ve sıfatlar,¹⁰ tasavvuf metafiziğinin konusu, meseleleri, ilkeleri, gayesi, insân-ı kâmil¹¹ gibi kavram ve meseleleri ele alması bakımından önem arz etmektedir.

Anadolu'ya gelerek Sadreddin Konevî'nin, *Fusûsu'l-hikem* ve *Futuhâtü'l-Mekkiyye* eserlerini şerhettiği derslere katılan Fahreddin Irâkî (ö. 688/1289) burada en önemli eseri olan *Lemaât*'ı kaleme almıştır.¹² *Lemaât* bazı çalışmalarda *Fusûs*'un Farsça manzûm bir şerhi olarak kabul edilmektedir.¹³ Konevî de *Lemaât*'ı *Fusûs*'un lübbü/özû olarak görmüş, "*Ey Irâkî! Allah erlerinin sözlerinin sırlarını âşikâr etmişsin. Gerçekte Lemaât Fusûs'un özüdür.*" diyerek onu övmüştür.¹⁴ Bir *Fusûs* şerhi olarak kabul edilen *Lemaât*'ın oldukça kısa bir mukaddimesi bulunmakta ve bu mukaddimede vücûd-ı mutlak, muhabbet, insân-ı kâmil ve zuhûr mertebeleri konuları hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Ayrıca âşık ve ma'sûk kavramları etrafında, Allah-alem-insan arasındaki irtibat üzerinde durulmaktadır. Hacimsiz bir metin olsa da *Lemaât*'ın mukaddimesi *Fusûs*'un temel kavramlarını ele alan bir metin olarak önem taşımaktadır.

Tasavvufun nazarî meselelerine dair bilgi vermek amacıyla *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinin başına yazılan mukaddimelerin ilk örneklerinden birine de yaklaşık on yıl Sadreddin Konevî'nin ders halkasında bulunan Müeyyidüddîn el-Cendî (ö. 691/1292)'nin şerhinde rastlıyoruz. Cendî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i,

10 Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları: en-Nusus fi tahkiki tavri'l-mahsus*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014).

11 Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği: Miftah-ı gaybi'l-cem ve'l-vücud*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014).

12 A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1967), 265-266; Orhan Bilgin, "Fahreddin-i Irâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/84.

13 Arberry, *Classical Persian Literature*, 266; Muhammed Hâcevî, "Mukaddime", *Lemaat*, mlf. Fahreddin Iraki (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1363), 12; Ercan Alkan, "Lübb-i Fusûs: Lemaât", *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*, mlf. Fahreddin Iraki (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 20. Alkan'a göre Lemaât sistematik anlamda bir *Fusûs* şerhi olmasa da eserde *Fusûs*'ta geçen bazı cümlelerin aktarılması ve eserin tamamen *Fusûs*'la aynı zuhûr mertebelerinden söz edilmesi Lemaât'ın bir *Fusûs* şerhi olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Alkan, "Âşık, Ârif ve Şâir: Fahreddin-i Iraki", 7. Arberry'ye göre ise Lemaât'ın 27 fassı *Fusûs*'un 27 fassına tekabül etmektedir. Arberry, *Classical Persian literature*, 266.

14 Alkan, "Âşık, Ârif ve Şâir: Fahreddin-i Iraki", 14; Arberry, *Classical Persian Literature*, 265-266.

Fusûs'a yazılan ilk tam şerh olarak kabul edilmiş ve kendisinden sonraki şerhlere de kaynaklık etmiştir.¹⁵ Cendî, Sadreddin Konevî'nin *Fusûs*'un dîbâce kısmını kendisine sözlü olarak şerh ettiğini, kendisinin o anda mazhar olduğu feyizle bu şerhi kaleme aldığını belirtmiştir.¹⁶ İsmail Hakkı Bursevî *Kitâbu'l-hitâb*'ında Cendî şerhiyle ilgili

Şeyh Müeyyidüddin el-Cendî kuddise sırruhu Hazret-i Sadr'ın efâzıl-ı hulefâsındandır ki ibtidâ Kitâb-ı *Fusûs*'u o şerh eylemiştir. Fazl-ı zâhir ve feyz-i bâtını ol şerhten ma'lûmdur. Zira içinde derc eylediği rumûz-ı künûza bir şârih dest-res bulmamıştır. Hakkâ ki "Ene'l-Kur'ân ve's-seb'ul-mesânî" diyen Şeyh-i Ekber'in mushaf-ı hakâyıki hikmetinden Hazret-i Sadr âyet-i kübrâ olduğu gibi Hazret-i Sadr'ın dahi dâire-i velâyetinden Cendî-i mezkûr nokta-i azîmdir.

demiştir.¹⁷

Affî, Demirli, Acer ve Akar'a göre Cendî şerhinin ilk tam *Fusûs* şerhi olmasının yanında, Cendî'nin eserindeki mukaddime ve şerh şeklindeki ikili ayırım, kendisinden sonraki pek çok *Fusûs* şarihinin uygulayacağı bir model haline gelmiştir.¹⁸ Cendî bu mukaddimede hocası Sadreddin Konevî'nin işareti ve eserin giriş kısmını kendisine şerh ettiğini belirtmekte,¹⁹ *Fusûs*'un nebevî sırları, kâmillerin tevhide dair görüşlerini ihtiva eden bir kitap olduğundan söz etmekte,²⁰ şerhi yazma süreci ve şerhin içeriğine dair kısaca bilgi vermekte ve hemen ardından *Fusûs*'un dîbâcesini şerh etmeye başlamaktadır.²¹ Cendî'nin, *Fusûs*'un dîbâcesinin şerhini de içeren mukaddimesi tüm şerhin yaklaşık beşte biri sayılabilecek kadar hacimli bir metindir. Mukaddimede hamd, varlık mertebeleri ve ilâhî isimler meseleleri etraflıca ele alınmaktadır.²²

Mukaddime geleneğinin örneklerinden bir diğeri ise İbn Arabî'nin en önemli takipçilerinden biri olarak kabul edilen Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Fusûsu'l-hikem* şerhinin başına yazdığı mukaddimedir. Affî

15 Abdurrahman Câmî, *Evlîya Menkıbeleri: Nefahatü'l-üns*, çev. Lâmi'î Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 634; Süleyman Uludağ, "Cendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/361; Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", 13: 232.

16 Müeyyidüddin Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Meşhed: Danişgah-ı Meşhed, 1982), 9-10.

17 İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-hitâb* (İstanbul: Matbaa-i Kürsiyü'l-Hakaniye, 1256), 357, 389.

18 Ebü'l-Alâ Affî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar: et-Ta'likat ala Fusûsi'l-hikem: Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likatu aleyh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 21; Ekrem Demirli, "Davud el-Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fi Maânî Fusûsu'l-Hikem", *İbn Arabî Geleneği ve Davud el-Kayserî*, ed. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 89; Abdurrahman Acer, *İbnü'l-Arabî Takipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu'l-Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik ve İnceleme* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 129; Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 42, 58.

19 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 18; Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, 41.

20 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 5.

21 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 3-16.

22 Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*, 42.

Kâşânî şerhini *Fusûs*'u şerh ederken istifade ettiği en başarılı ve güvenilir şerh olarak kabul etmektedir.²³ Alkış'a göre ise Kâşânî şerhi İbn Arabî'nin *Fusûs*'taki fikirlerinin en yoğun bir şekilde tahlil edildiği şerhtir. Alkış İslam dünyasında ve batıda İbn Arabî metafiziğini anlamak isteyenlerin Kâşânî şerhinden istifade ettiklerini düşünmektedir.²⁴ Kâşânî *Şerhu Fusûsu'l-hikem* adlı eserine üç mukaddime ile başlamış ve bu mukaddimelerin adeta *Fusûsu'l-hikem*'de ele alınan tüm konuların özü olduğunu ve eserdeki anlaşılması zor konuların bu mukaddimeler sayesinde anlaşılabilceğini belirtmiştir.²⁵

Bu mukaddimelerden ilki "zât-ı ahadiyetin hakikatının tahkîki"ne dairdir. Kâşânî bu kısımda vücûd-ı mutlak, vahdet-kesret, cevher-araz, mâhiyet, ayniyet, vücûd-adem gibi kavramları İbn Arabî'nin görüşleri doğrultusunda ele almaktadır. İkinci mukaddimenin konusu ise "ilâhî isimlerin hakikati ve sonsuzluğu"dur. Kâşânî bu meseleyi ilâhî sıfatlar, ism-i hâs, rabb-i hâs, meşiyet ve irâde kavramları etrafında ele almaktadır. "İlâhî şe'n" konulu üçüncü mukaddime ise şârih, varlık mertebeleri üzerinde genel hatlarıyla durmaktadır.²⁶

Kâşânî'nin şerhine yazdığı mukaddimeyle İbn Arabî düşüncesinin en temel kavram ve meselelerini genel hatlarıyla ele aldığı, böylece hem kendi eserinde hem de İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inde temas edilen çeşitli konuların, özellikle de vahdet-i vücûd düşüncesinin anlaşılması noktasında önemli bir katkı sunduğu söylenebilir. Nitekim Kâşânî kendisi de ikinci mukaddime için "Bu kural, kitabın fasslarının çoğunun anlaşılması için faydalıdır." demektedir.²⁷ Alkış da Kâşânî'nin bu mukaddimeleri yazarak *Fusûs* şerhine mukaddime yazma geleneğini başlattığını belirtmektedir.²⁸ Ancak tarafımızca mukaddime yazma geleneğinin yukarıda zikredildiği gibi Cendî şerhiyle başladığı kabul edilmektedir.

Fusûs şerhi mukaddimelerinden belki de en fazla meşhur olan metin Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350)'nin *Matla'u husûsi'l-kilem fi meâni Fusûsi'l-hikem* eserinin başına yazdığı mukaddimedir. İlk Osmanlı müderrisi olarak tanınan, bunun yanı sıra sûfî kimliğiyle de temâyüz eden ve Ekberiyeye'nin Anadolu'daki önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen Dâvûd-i Kayserî,²⁹ *Fusûsu'l-hikem* şerhiyle Molla Fenârî, Kutbuddin İznîkî, Sofyalı Bâlf Efendi, Abdullah Bosnevî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi kendisinden sonraki

23 Ebü'l-Alâ Afifi, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 23; Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/6.

24 Alkış, *Abdurrezzak Kaşani*, 257.

25 Alkış, *Abdurrezzak Kaşani*, 114-256.

26 Alkış, *Abdurrezzak Kaşani*, 7-8.

27 Alkış, *Abdurrezzak Kaşani*, 7.

28 Alkış, *Abdurrezzak Kaşani*, 114.

29 Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/33.

pek çok sûfiyi etkilemiştir.³⁰ Dâvûd-i Kayserî'nin bu şerhi esas metni takip ederek açıklayan ilk düzenli şerh olarak kabul edilmektedir.³¹

Dâvûd-i Kayserî şerhine "Mukaddimât" adını verdiği bir bölümle başlamış, bu mukaddime ise *Risâletü'l-vücûd*, *Risâletü vahdeti'l-vücûd*, *Risâletü vasfî'l-vücûd*, *el-Uşûl fi't-tasavvuf*, *Risâle fi'l-gayb ve'l-ayn* gibi isimlerle adeta müstakil bir eser gibi ele alınıp pek çok kez istinsah edilmiştir.³² Hatta şerhin mukaddimesi üzerine modern dönemde bazı şerh ve ta'likâtlar da yazılmıştır.³³

Dâvûd-i Kayserî'nin *Matla'u husûsi'l-kilem* adlı şerhinin mukaddimesi şu 12 fasıldan oluşmaktadır. Bu fasıllar şunlardır: Vücûd ve onun Hakk olduğu hakkında, Allah'ın isimleri ve sıfatları hakkında, a'yân-ı sâbite ve bazı mezâhir-i esmâiyye, ehl-i tasavvufa göre cevher ve araz, küllî alemler ve hazarât-ı hams, âlem-i misâl, keşfin mertebeleri ve türleri, âlemin hakikat-i insâniyye sûretinde olması, hilâfetin hakikati ve kutub hakkında, rûh-ı a'zâmunun âlem-i insânîdeki mertebeleri ve isimleri, büyük kıyamet anından ruh ve mazharlarının Allah'a geri dönüşüne dair, nübüvvet, risâlet ve velâyet hakkında.³⁴

Bu mukaddimede ele alınan meselelere bakıldığında mukaddime, tasavvuf metafizğine giriş mahiyetinde müstakil bir eser olarak da telakki edilebilir.³⁵ Nitekim mukaddimede özellikle vahdet-i vücûd düşüncesinin temel meselelerinin açıklandığı, İbn Arabî geleneğinin varlık anlayışını yansıtan bazı cümlelere yer verilerek bunların izah edildiği dikkat çekmektedir.³⁶

Abdürrezzâk Kâşânî ve Dâvud Kayserî'nin talebesi olan Rükneddin Mesûd eş-Şirâzî'nin (ö. 769/1367) *Nusûsu'l-husus fi tercümeti'l-Fusûs* adlı Farsça şerhinin başına yazdığı iki mukaddime de mukaddime geleneğinin bir parçasını teşkil etmektedir. Baba Rükânâ bu mukaddimeleri *Fusûs*'taki çeşitli meselelerin anlaşılmasına katkı sağlamak için yazdığını belirtmiştir.³⁷ Birinci mukaddimede; âlemin ilâhî isim ve sıfatların mazharı olması, insanın ism-i

30 Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî", 9/34; Demirli, "Davud el-Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhi", 91.

31 Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", 13/233.

32 Bayrakdar, "Dâvûd-i Kayserî", 9/34-35; Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", 13/233.

33 Daha ziyade İran merkezli olarak yazılmış bu şerh ve ta'likâtlar için bk. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 62-63; Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", 13/233.

34 Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât -Fusûsu'l-hikem'e Giriş-*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 25-117.

35 Mustafa Tahralı, "Davud el-Kayserî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi", *İbn Arabî Geleneği ve Davud el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 101.

36 Demirli, "Davud el-Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhi", 94-95.

37 Rükneddin Mesûd b Abdullah Şirazi Babarükna, *Nusûsü'l-mahsûs fi tercümeti'l-fusûs: şerhu fusûsi'l-hikem* (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1980), 7.

a'zama mazhar olan tek varlık olması, *Fusûsu'l-Hikem*'in İbn Arabî'ye yazdırılışı,³⁸ ikinci mukaddimede ise "Varlık olması bakımından varlık Hak'tır." cümlesi, vücûd ve adem kavramları, hazarât-ı hams, tecellî, taayyün, a'yân-ı sâbite ve kesretin zuhûru ele alınmıştır.³⁹

Kübreviyye tarîkatının Hemedâniyye kolunun kurucusu olan Seyyid Ali Hemedânî'nin (ö. 786/1385) *Hallu'l-fusûs* adında Farsça-Arapça şerhinin ba-sındaki Farsça mukaddime de bu mukaddime geleneğine dahil edilebilir. Yaklaşık iki sayfadan ibaret olan bu kısa mukaddimede "Vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak." önermesi açıklanmakta ve varlık mertebelerinden söz edilmektedir.⁴⁰

Mukaddime geleneğine katkı sağlayan diğer bir şerh de Bahâeddin Nakşibend'in önde gelen halîfelerinden biri olan Muhammed Pârsâ'ya (ö. 822/1420) nisbet edilen *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*'nin mukaddimesidir. Bu mukaddimede şârih vücûd-ı mutlak, ilâhî isim ve sıfatların taayyünü, hazarât-ı hams, a'yân-ı sâbite hakkında genel itibariyle bilgi vermektedir.⁴¹

Nakşibendiyyeye mensup bir sûfî olan Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) *Fusûsu'l-Hikem* üzerine yazdığı şerhler ve eserlerle Ekberî geleneğin XV. yüzyıldaki temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Abdurrahman Câmî *Fusûs*'un *Nakşü'l-Fusûs* adındaki ihtisârı üzerine öncelikle *Nakdû'n-nusus* isimli Farsça⁴² ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* adlı Arapça iki şerh yazmıştır.⁴³ *Fusûs*'a dair ilk eseri olan *Nakdû'n-nusus*'a oldukça geniş sayılabilecek bir mukaddime yazan Câmî,⁴⁴ bu kısım *Fusûs* şerhi mukaddime geleneğine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu mukaddimede vücûd ve mâhiyet kavramları, Hakk'ın ilminin hakikati, taayyün ve tecellî suretiyle kesretin ortaya çıkışı, merâtib-i vücûd, şuûn-ı sâbite, ahadiyet ve vâhidiyet mertebeleri, ilâhî isim ve sıfatların zâta nisbeti, a'yân-ı sâbite, insân-ı kâmil, mümkün varlık ve harfler meselelerine

38 Babarükna, *Nusûsü'l-mahsûs fi tercümeti'l-fusûs*, 1-8.

39 Babarükna, *Nusûsü'l-mahsûs fi tercümeti'l-fusûs*, 8.

40 Seyyid Ali Hemedânî, *Hallu'l-fusûs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2794), 509-511.

41 Muhammed Parsa, *Şerh-i Fusûsi'l-hikem* (Tahran: İntişarat-ı Danişgah, 1987), 1-11.

42 Abdurrahman Acer, *İbnü'l-Arabî Takipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu'l-Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik ve İnceleme*, 97. Eserde Câmî kendi açıklamalarını Farsça yapmış, *Fusûs*'tan yaptığı alıntılar ise Arapça olarak nakletmiştir.

43 Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/97.

44 Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed Câmî, *Nakdû'n-nusus fi şerhi Nakşi'l-Fusûs* (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1992), 40; William Chittick, "Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs ve ehemmiyet-i ân der irfân-ı İran", *Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs*, mlf. Abdurrahman Cami (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1992), 45-49; Celâeddin Aştîyânî, "Pîşgüftâr", *Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs*, mlf. Abdurrahman Cami (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1992), 30-60.

dair detaylı bilgi vermektedir.⁴⁵ Abdurrahman Câmî'nin yazdığı bu kısım XV. yüzyılda İbn Arabî'nin görüşlerini diğer şerhlerden farklı şekilde Farsça olarak açıklayan çok temel bir metin olarak değerlendirilebilir.

XVII. yüzyılın önemli sûfî-müelliflerinden birisi olan Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fi manassâti hikemi'l-Fusûs* adlı şerhi *Fusûsu'l-hikem* metni üzerine yazılmış Türkçe tam bir şerhtir.⁴⁶ Abdullah Bosnevî kendisinden Türkçe bir şerh yazılmasının talep edilmesi üzere kaleme aldığını

Pes ihvân-ı Muhammediyyîn ve efrâd-ı ârifinin bazısı mirâren bu fakîrden bu kitâbı lisân-ı Türkî ile istişrâh edub esrâr ve hakâyıkı ve rumûz ve dekâyıkı izâhun taleb etti. Lâkin ol zamanda kalb-i selîm üzere ru'yet-i halk ve kesret ve tecellî-i envâr-ı ahadiyet gâlib olub izhâr ve i'lân ihfâ ve ebtân tahtında mağlûb olmakla suâle icâbet olunmadı. Belki izhâr-ı esrâr emr-i kerih ve şey'-i fâhiş göründü. Pes vakt-i âhârda verâset-i kâmile ve ubûdiyet-i tâmmе hükümü kalb üzere gâlib oldu. Pes Resûl aleyhisselâmın "İnsanlara faydalı olması için çıkarttı." kavli üzere intifâ-i nâs için ve izhâr-ı ma'rifet-i Hak ve ibkâ-ı suver-i mezâhir-i vücûd-ı mutlak için kitâbın elfâzı lisân-ı Türkî'ye tercüme olunub şerh olundu.

sözleriyle anlatmaktadır.⁴⁷ Türkçe *Fusûs* literatürüne önemli bir katkı sağlayan bu şerh, Kartal'a göre ilk Türkçe *Fusûs* şerhidir.⁴⁸ Ancak bu şerhin 1018/1610-1020/1612 yılları arasında yazıldığı ve Nev'î Efendî'nin *Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb* adlı Türkçe *Fusûs* şerhinin de 1002/1593 tarihinde tamamlandığı göz önünde bulundurulduğunda Bosnevî'nin şerhinin Türkçe ilk *Fusûs* şerhi olduğunu kabul etmek mümkün görünmemektir.

Bosnevî'nin bu şerhi mukaddime ve *Fusûsu'l-hikem*'in tüm faslalarının şerhlerinden oluşmaktadır. Bosnevî diğer pek çok mukaddimeye göre oldukça hacimli kabul edilebilecek olan bu mukaddimeyi eserin mana ve inceliklerinin daha iyi anlaşılabilmesi için yazdığını belirtmekte⁴⁹ ve on iki temel mesele üzerinde durmaktadır. Bunlar; İbn Arabî'nin hâtem-i evliyâ olduğu, vücûd mertebeleri, esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye, a'yân-ı sâbite, hazarât-ı hams, insân-ı kâmil, harfler, nübüvvet-risâlet-velâyet kavramları, ilm-i zâhir ve bâtın, muhabbet makamı, seyr ü sülûk, hakikat-i Muhammediyye'dir.⁵⁰ Abdullah Bosnevî'nin *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs* mukaddimesi hacmi ve ele aldığı geniş konu

45 Chittick, "Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşî'l-fusûs ve ehemmiyet-i ân der irfân-ı İrân", 40-61.

46 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyatu araisi'n-nusus fi manassat-ı hikemi'l-Fusûs* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1873).

47 Bosnevî, *Tecelliyatu araisi'n-nusus*, 6.

48 Abdullah Kartal, "Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ocak 1999), 309. Bu mukaddimeyle ilgili bir değerlendirme için bk. Derya Baş, "Abdullah Bosnevî'nin *Fusûs* Mukaddimesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 39-40 (2017), 27-60.

49 Bosnevî, *Tecelliyatu 'araisi'n-nusus*, 6.

50 Bosnevî, *Tecelliyatu 'araisi'n-nusus*, 7-45.

yelpazesıyla Türkçe İbn Arabî metafiziğine dair çok mühim katkı sunan az sayıdaki metinden birisidir.

Halvetiyye'nin Şabaniyye koluna mensub olan Yakub Han Kâşgârî'nin (ö. 1899) *Tavzîhu'l-beyân* adlı *Fusûs* şerhinin⁵¹ geniş mukaddimesi de mukaddime geleneğinin bir parçasını teşkil etmektedir. Şârih bu mukaddimeyi tahkik ehlinin söz ve görüşlerini açıklamak için yazdığını ifade etmekte⁵² ve şu konular üzerinde durmaktadır: vahdet-i vücûdun isbatı, vâcib, mümkün ve mümteni' kavramları, İbn Arabî'nin ilimler tasnifi, mü'minlerin havâssının yolu, eş-yânın hariçte zuhûru, vücûd-mevcûd-subût kavramları, a'yân-ı sâbite, tecellî türleri, muhabbetullah, râbîta-i muhabbet.⁵³

İslam tasavvuf geleneği içerisinde Ekberî mektebin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki en önemli temsilcilerinden olan Ahmed Avni Konuk'un (ö. 1938) *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin başına yazdığı hacimli mukaddime de bu geleneğe katkı sağlayan önemli metinlerden biridir. Yirmi fasıldan oluşan mukaddimede vücûd, adem, vücûd-ı izâfî, tecellî, vücûd mertebeleri, ilâhî sıfat ve isimler, a'yân-ı sâbite, kazâ-kader, Âdem'in yaratılışı, insân-ı kâmil, peygamberlik, kıyamet, cennet ve cehennem konularına dair detaylı bilgi verilmiştir.⁵⁴ Ele alınan bu konulara bakıldığında İbn Arabî düşüncesinin hem en önemli hem de en çok tartışılan/itiraz edilen meseleleri oldukları görülmektedir. Şârihin hem mukaddimede hem de şerhte İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilere karşı oldukça savunmacı bir üslûb içerisinde olduğu da dikkat çekmektedir.⁵⁵ Mukaddimede dikkat çeken bir diğer husus ise ele alınan konuların açıklanmasında *Mesnevî* beyitlerine başvurulmasıdır. Mukaddime geleneğine katkı sağlayan bu metin aynı zamanda Mevlânâ ve İbn Arabî düşüncesinin zemin bakımından müşterekliğine işaret ederek bu okuma/yazma tavrına da destek olmaktadır.

Son olarak İbn Arabî düşüncesi konusundaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı akademisyen Ebu'l-Alâ Afîfi (ö. 1966) *et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem* adlı bir şerh yazmış ve bu şerhe geniş bir mukaddimeyle başlamıştır. Bu mukaddimede İbn Arabî'nin eserleri, üslûbu, *Fusûsu'l-hikem*'in yeri ve önemi, İbn Arabî düşüncesinin temel önermeleri, Hak-halk, zât, vahdet, tenzîh-teşbîh, vahdet-i vücûd, ilâh-ı mu'tekâd, insân-ı kâmil gibi *Fusûs*'un anahtar kavramları üzerine yoğunlaşmıştır.⁵⁶ Bu mukaddime günümüz okuyucusuna *Fusûs*'u

51 Mustafa Kara, "Yâkub Han Kâşgârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/284.

52 Yakub Han Kâşgârî, *Tavzîhu'l-beyân* (Dehli: Matbaa-i İftihâr, 1892), 3.

53 Kâşgârî, *Tavzîhu'l-beyân*, 3-32.

54 Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, thk. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987), 1/1-87.

55 Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", 236.

56 Ebu'l-Alâ Afîfi, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 27-67.

ve İbn Arabî düşüncesini anlama noktasında önemli bir hareket noktası olmakta ve ciddi katkı sağlamaktadır.

2. *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs'un Genel Özellikleri*

XV. yüzyılın önemli âlim, şâir ve sûfilerinden olan Yazıcızâde Mehmed Efendi *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs* adlı Arapça bir *Fusûsu'l-hikem* şerhi kaleme almış, bu şerh kardeşi Ahmed Bîcân tarafından aynı isimle çeşitli ilavelerle genişletilerek Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁵⁷ Ahmed Bîcân'ın ilaveleriyle ortaya oldukça hacimli bir şerh çıkmıştır.⁵⁸ Ahmed Bîcân eserin telif sebebini "*ve Arapça Müntehâ adlı bir kitab düzdü ve Fusûs kitabını şer' üzerine takrîr eyledi. Ve ben duacı dahi onu Türkî'ye döndürdüm. Ve bu kitâbın adını "Müntehâ" ad verdim.*" sözleriyle açıklamaktadır.⁵⁹ Ayrıca bir gün Kabe'yi ziyaret ettikten (854/1450) sonra yoldayken gördüğü bir rüyada Hz. Peygamber'in kendisine "*Sa'y eyle*" diye hitapta bulunduğunu ve bu hitap üzerine *Kitâbü'l-müntehâ'yı* kaleme aldığı da söylemektedir.⁶⁰

Eserin hâtimetü'l-kitab kısmındaki "*Bu kitabı cem ettim üç yılda. Ve tarih sekiz yüz elli yedi senesinde Sultan Muhammed bin Murad Han İstanbul'u feth edicek Cemâziyel-ülânın yirminci gününde idi bu kitâb tamam oldu.*" ifadesine göre eser 857/1453 tarihinde tamamlanmıştır.⁶¹

Kitâbü'l-müntehâ da tıpkı diğer pek çok *Fusûs* şerhi gibi bir mukaddime ile başlamakta, ardından eserde tek tek faslar şerh edilmektedir. Eserin son kısmında ise Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Istîlâhât-ı sûfiyye*'sinden, Ferîdüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ'*'sından ve Abdullah Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'inden bazı kısımların Türkçe tercümelere bulunmaktadır.

Ekberî mektebin ortaya koymuş olduğu terminolojiye son derece hakim olan Yazıcızâde kardeşler *Fusûs'u* tamamen vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde şerh etmişler, bu yorumlarını da sık sık âyet ve hadîslerle desteklemişlerdir. Eserde üzerinde durulan konuların farklı âlimler ve mezhepler arasında nasıl ele alındığına da zaman zaman temas etmişler, kelâm, tefsîr ve

57 Ahmed Bîcân, *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 630); Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 28.

58 Mukaddimenin genişletilmiş ve tafsilatlandırılmış hali olan Ahmed Bîcân'ın Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Bölümü 630 numarada kayıtlı *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs* adlı metni Ayşe Beyazıt tarafından neşredilmiştir. Bu makalede de bu neşir esas alınmıştır. Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*, nşr. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).

59 Bîcân, *el-Müntehâ*, 101.

60 Bîcân, *el-Müntehâ*, 101, 499.

61 Bîcân, *el-Müntehâ*, 499; Ayşe Beyazıt, "Ahmed Bîcân'ın Müntehâsı", *Ahmed Bîcân el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem Üzerine Bir Çalışma*, mlf. Ahmed Bîcân (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 56.

tasavvuf alanında pek çok eserden, Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal kitaplardan da doğrudan nakiller yapmışlardır.⁶²

3. *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs'un Mukaddimesi*

Yazıcızâde kardeşler *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs'un* başına geniş sayılabilecek bir mukaddime yazmışlardır. Bu mukaddimede öncelikle “temhîd” ve “fasıl” başlıkları altında İbn Arabî metafiziğinin anahtar kavram ve önermelerini açıklamışlardır.

Mukaddimede ele alınan meselelere dair kelâmcıların ve müfessirlerin de görüşlerini nakleden şârihler, dinî ilimler arasındaki bir takım yorum farklılıklarına da temas etmişlerdir. Şârihler mukaddimede bazen Şemseddin Isfahânî, Gazâlî, Müeyyidüddin Cendî, Saidüddin Fergânî, Ebu Hafs Sühreverdî, Seyyid Şerif Cürcânî, Fahreddin Râzî, Ebu Bekir Bakıllânî, Ebu'l-Hasan el-Eşârî, Şehâbeddin Sühreverdî, Molla Fenârî, Begavî, Ebu Tâlib el-Mekkî gibi isimlere atıf yaparak onların eserlerinden bazı nakiller yapmakta,⁶³ bazen de çeşitli konuları açıklarken “Mu'tezile”, “Eşariyye” ya da “müfessirler” şeklinde atıflarda bulunmaktadırlar.

Yazıcızâde kardeşler *Kitâbü'l-müntehâ'nın* mukaddimesinde tasavvuf klasiklerinden de istifade etmişler ve bu eserlerden de iktibâslar yapmışlardır.⁶⁴ Özellikle de Ekberî geleneğin mensublarının görüşlerine sık sık “muhakkikler” ya da “ehl-i tahkîk” diyerek yer vermişlerdir. Mukaddimede ele alınan meseleler zaman zaman klasik yazım geleneğine uygun tarzda soru cevap şeklinde bir üslûbla açıklanmıştır.

Yazıcızâde kardeşlerin bu mukaddimesi bir bütün olarak ele alındığında, mukaddimenin ilm-i ilâhînin yani tasavvuf metafiziğinin konu, mesele, ilke ve gayesini ele alan bir metin olduğu söylenebilir. Bu sebeple mukaddime tasavvuf metafiziğine giriş metni olarak da kabul edilebilir.

3.1. Temhîd Bölümü

Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs'un mukaddimesinin “temhîd” kısmında vücûd-ı mutlak, Hakk'ın zuhûr talebi, ilim-ma'lûm ilişkisi, ilâhî isimler, a'yân-ı sâbite, vahdet-kesret ilişkisi gibi tasavvuf metafiziğinin en mühim konuları ele alınmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yazıcızâde kardeşler mukaddime-

62 Beyazıt, “Ahmed Bîcân'ın Müntehâsı”, 63-64; Bîcân, *el-Müntehâ*, 499.

63 Mukaddimedeki bu iktibâslar (Cendî'den ism-i a'zam kavramı, Molla Fenârî'den insanın hilâfeti meselesi, Ebû Tâlib el-Mekkî'den meleklerin yaratılması, Cürcânî'den vücûd-ı mutlak kavramı...) konu çeşitliliği açısından oldukça geniş bir yelpaze oluşturmaktadır.

64 Mukaddimede Ebû Hafs Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kutü'l-kulûb*, Herevî'nin *Menâzilü's-sâirin*, Feridüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* eserlerinden istifade edildiği ve alıntılar yapıldığı görülmekte, bu husus Ahmed Bîcân tarafından da eserin “sebeb-i te'lîf” kısmında zikredilmektedir.

nin bu kısmında doğrudan atıf yapmasalar da büyük ölçüde Sadreddin Konevî'nin *en-Nusûs fî tahkîk-i tavrî'l-mahsûs* ve Saidüddin Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* eserlerinden istifade etmişlerdir.

3.1.1. Tasavvuf Metafizikinin Bazı Kavram ve Meseleleri

Kitâbü'l-müntehâ''nin temhîd kısmında öncelikle "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır." ifadesi açıklanmaktadır. Şârihlere göre "gaybu'l-guyûb, hazret-i berzahu'l-hazreteyn, mir'âtü'l-hazreteyn, hakikat-i insâniyye-i kemâliyye, hadd-i fâsıl, mebd'-i taayyünât, asl-ı küll-i taayyün, iktidârât" da denilen bu mutlak varlık tavsîf edilemez ve O'na hiçbir hüküm izâfe edilemez. Lâ-taayyün ya da vahdet-i hakîkiyye olan bu mertebe aslında Hakk'ın kendi zâtını idrâkinden ibarettir. Şârihlerin "cem' makâmı" olarak da isimlendirdikleri bu "hakikatü'l-hakâyık" mertebesine, tüm taayyünatı kendisinde topladığı için "ahadiyet makamı" da denilmektedir.⁶⁵

Yazıcızâde kardeşler bu bağlamda "bir şeyi gerektirmek" manasındaki "iktizâ" kavramı üzerinde durmaktadırlar. Taayyün dahi bir gereklilik ifade ettiği için henüz taayyünün söz konusu olmadığı ahadiyet mertebesinde, iktizâdan da söz edilemez.⁶⁶ Nitekim iktizanın üç hükmü vardır: birinci hükmü "zâtî feyz" dir. Bu feyzin mukabilinde hiçbir kâbil yani feyzi alan düşünülemez. İkinci iktizâ hükmü sadece vücûdî bir şarta bağlı olan "ilk akıl" dır. İlk akıl Hak ile yaratılmışlar arasındaki vasıttır. Üçüncü iktizâ ise hükümlerinin zuhûrunun çok sayıda şarta bağlı olduğu "mevcûdât" dır.⁶⁷ Bu noktada Vücûd-ı Mutlak'ın zuhûrunun bir iktizâ sonucunda değil, Hakk'ın irâdesi sonucunda gerçekleştiği üzerinde durulmakta, "Bilinmeyi istedim. Mahlukatı yarattım."⁶⁸ hadîs-i kudîsi de bu bağlamda açıklanmaktadır. O halde Varlık olması bakımından varlık olan Hakk'ın zuhûru kendisinin zuhûrâ taleb ve meylî sonucunda gerçekleşmiştir.⁶⁹

İkinci temhidin konusu ilim-ma'lûm ilişkisidir. Şârihlere göre ahadiyet makâmında ilim-âlim-mal'lûm/bilgi-bilen-bilinen birdir. Hakk'ın hakikati, ilim-âlim ve ma'lûmu birleştirecek şekilde, kendi zâtını kendi taakkulunde taayyün itibariyle bilmesidir. Nitekim Hakk'ın zâtı kendi ötesinde hiçbir çokluğun ya da nisbetin düşünülemediği ahadiyet-i cem'den ibarettir. Hakikat-i Muhammediyye ise tüm ilâhî isimleri kapsayıp ism-i câmi' olan Allah isminin sûretidir. O halde âlem, ilimde ve aynda Hakikat-i Muhammediyye'nin mazharıdır. Yani insanın da alemin de hakikati Hakk'ın zâtının

65 Bîcân, *el-Müntehâ*, 103, 108.

66 Bîcân, *el-Müntehâ*, 103; Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 11.

67 Bîcân, *el-Müntehâ*, 103; Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 16.

68 Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2/132.

69 Bîcân, *el-Müntehâ*, 103.

aynı olan ilminden ibarettir. Yaratılmış olan her şeyin hakîkati ise Hakk'ın ilminin sûretleridir.⁷⁰

“Tesir-teessür” kavramları üzerinde durulan üçüncü temhidde, Hakk'ın başkasından müteessir olmaktan münezzehe olduğu belirtilmektedir. Mümkünlerin hakikatleri de kendi hakikatleri itibarıyla müteessir olmaktan münezzehtir. Nitekim kemâle ulaşmış zevk sahibi kimselere göre bu hakikatler Hakk'ın tecellîleridir ve bu sebeple de başka bir şeyin onlar üzerinde müessir olması mümkün değildir.⁷¹

Temhîd kısmında ele alınan diğer bir meseleyse ilâhî isimlerin mertebeleri ve zâta nisbetidir. Bu hususta muhakkik sûfilerin isim ve sıfatların zâtın aynı olduğunu düşündükleri belirtilmektedir.⁷² Şârihlere göre zâttan temeyyüz eden her bir isim zâta ait bir nisbet olup, bu isimler aslında vahdet-i Hak'da cem' halinde bulunmaktadır.⁷³ İlâhî isimlerin mertebeleri ise Hayat, İlim, İrâdet, Kudret, Kavî, Vücûd ve Adl olarak sıralanmaktadır. Zâtın gölgesi gibi olan bu küllî isimler, gaybın anahtarlarını içermektedir. Bu isimlerin yukarı-sında hüviyet-i kübrâ olan ism-i zât bulunmaktadır.⁷⁴ İsm-i zat ise diğer tüm mertebeler ve isimlerin üzerinde olan Allah ismidir.⁷⁵

Eşyânın Hakk'ın ilmindeki hakikatleri olan “a'yân-ı sâbite” de temhid kısmında üzerinde önemle durulan diğer bir kavramdır. Hakk'ın ilminin tüm isim ve sıfatlarının bilgisini kuşattığı ve feyz-i mukaddes sonucu tecellî ettiği belirtilmektedir. Yaratılan her şeyin Hakk'ın ilminde bulunan sâbit bir hakikatini yani a'yân-ı sâbitini vardır. Hakk'ın ilminin bu sûretlerinin ceberût ve melekût mertebesinde de mazharları bulunmaktadır. Bu tecellî süreci ise insanda son bulmaktadır. Hakk insanı, kendi zâtını kemâliyle izhâr etmeyi murad ettiği için yaratmıştır.⁷⁶

Yazıcızâde kardeşlerin temhîd kısmında vahdet-kesret meselesine de temas ettikleri görülmektedir. Onlara göre âlemde mevcûd olan eşyâ her ne kadar kesret gibi görünse de aslında var olan tek şey Zât'tır. Nitekim taayyün itibarıyla her ne kadar çok sayıda sûret var gibi zannedilse de hakikatte hepsi vahdet-i hakîkiyye-i ahadiyyeye nisbet edilir.⁷⁷ Bu hususa dair İbn Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye*'sinden de şu kısım nakledilmektedir:

İsimler nedeniyle ortada bir çokluk bulunduğunu veya isimlerdeki birliğin vücûdî bir toplam olduğunu sanma. Onlar dıştaki varlıkları bakımından değil,

70 Bîcân, *el-Müntehâ*, 103; Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 71.

71 Bîcân, *el-Müntehâ*, 104; Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 34.

72 Bîcân, *el-Müntehâ*, 106.

73 Bîcân, *el-Müntehâ*, 106-107; Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 80.

74 Bîcân, *el-Müntehâ*, 106; Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 80.

75 Bîcân, *el-Müntehâ*, 107.

76 Bîcân, *el-Müntehâ*, 108.

77 Bîcân, *el-Müntehâ*, 108.

nisbetler bakımından çoktur. Çünkü Hakk'ın zatı, zat olmak bakımından tek-
tir.⁷⁸

Bu noktada taayyünün dört aşamasından söz edilmekte ve bunlar taay-
yünât-ı sıfât, taayyünât-ı esmâ, taayyünât-ı ilmiyye ve taayyünât-ı vücûdiy-
yedir. Taayyünât-ı vücûdiyye ise vücûdiyye-i rûhiyye, vücûdiyye-i
misâliyye, vücûdiyye-i hayâliyye ve vücûdiyye-i hissiyye olarak dört mert-
bedir.⁷⁹

3.2. Fasil Bölümü

Kitâbü'l-müntehâ mukaddimesinin temhîd kısmında tasavvuf metafiziğinin
bazı anahtar kavram ve meseleleri üzerinde durulduktan sonra, fasıl kıs-
mında ise tasavvuf ilminin mebâdîi, mesâili, maksadı, mevzûu, vücûd mert-
beleri ve insan meseleleri üzerinde geniş şekilde durulduğu görülmektedir.

3.2.1. Tasavvuf İlminin Mebâdîi, Mesâili ve Maksadı

Şârihler mukaddimenin fasıl bölümünde öncelikle ilm-i ilâhînin yani tasav-
vuf ilminin mebâdîi, mesâil ve maksadını ele almaktadırlar. Şârihlere göre ilm-
i ilâhînin ilkeleri ilâhî isimler, meseleleri ise Allah-âlem-insan arasındaki her
türü ilişkidir. Onlar görüşlerini Hakk'ın âlemlerle irtibatının ilâhî isim ve sıfat-
lar yoluyla gerçekleştiği üzerine bina etmektedirler. Bu bağlamda âlemdeki
varlıkların esmâ-i ilâhiyyenin taayyünü sonucunda zuhûra geldiğinden söz
edilmekte ve bu taayyün süreci Saidüddin Fergânî'nin altılı tasnifine göre ele
alınmaktadır. Buna göre esmâ-i ilâhiyyenin taayyününün ilk aşaması gayb-ı
hüviyyetten vahdet-i zâtıyyeye olan taayyündür. İkinci mertebede hakikatü'l-
hakâyık da denilen hakikat-i Muhammediyye bulunmaktadır. Üçüncü mer-
tebe tecellî-i sâni yani esmâ-i ilâhiyyenin tafsîlî bir biçimde temeyyüz ettiği
mertebedir.⁸⁰ Dördüncüsü celâ ve isticlân kemalidir. Bu mertebeye Hakk'ın sı-
fat ve esmâsıyla zuhûrunun kemâlidir. Beşinci mertebeye hakikat-i Muham-
mediyye'nin vücûdunun müteayyin olduğu yani insanın yaratıldığı merteb-
edir. Altıncı mertebeye ise Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesi ve âleme nurûnu
vermesidir. Böylece varlık dairesi tamamlanmıştır.⁸¹

Şârihler Allah-âlem arasındaki ilişkiyi ele alınırken âriflerin Hak ile halk
arasında bir ayırım görmediklerini, hatta Hak'tan başka bir mevcûdun varlı-
ğını dahi kabul etmediklerini belirtmektedirler. Buna göre Hak vâcibu'l-vü-
cûddur ve ondan başkası mümkün vücûddur. Bu sebeple de ârifler Hak'tan
başka herşeyi ma'dûm gibi görmektedirler.⁸²

78 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2/ 27.)

79 Bîcân, *el-Müntehâ*, 110-111.

80 Bîcân, *el-Müntehâ*, 116.

81 Bîcân, *el-Müntehâ*, 116; Saidüddin Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, thk. İbrahim Asım Keyyâlî (Lübnan: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 1/115.

82 Bîcân, *el-Müntehâ*, 117.

Yazıcızâde kardeşler ilm-i ilâhînin dayandığı ilkelere dair bilgi verdikten sonra ilm-i ilâhînin maksadı olan “ma’rifetullah” meselesini ele almaktadırlar. Şârihler ma’rifetullahın tüm ilimlerin ruhu olduğunu belirterek, ma’rifetullahı ilm-i ilâhînin gayesi olarak tüm ilimlerin merkezine yerleştirmektedirler. İnsanları da ma’rifete ulaşanlar ve ma’rifetin kemâlinden mahrum olanlar şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar. Onlara göre ma’rifetullahı ulaşanlar “ehl-i hak”tır. Âlimlerin Allah’ın emirlerine dair bilgi vermesi gibi, ehl-i Hak olan ârifler de Hakk’ın kendisine dair bilgi verirler. Bu duruma misal olarak da Hz. Ebûbekir, Hz. Ali, Bâyezid Bistâmî, Ebu Tâlib el-Mekkî, Cüneyd Bağdâdî, İbn Arabî, Sadreddin Konevî gibi sahâbe ve sûfîlerin marifetullahı dair sözlerini nakletmektedirler.⁸³

3.2.2. Tasavvuf İlminin Mevzûu

el-Müntehâ’nın mukaddimesinin fasıl kısmının ikinci bölümüne gelindiğinde şârihlerin tasavvuf ilminin mevzûunu ele aldıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre tasavvuf ilminin mevzûu yani konusu “vücûdun mâhiyeti”dir. Mutlak anlamda vücûd Hak’tır ve O’nun vücûdu hususunda hiç bir şüphe yoktur.⁸⁴ Hakk’ın vücûdunun vâcib, ademinin ise mümteni’ olduğu belirtilmekte,⁸⁵ vücûd meselesinin idrakinde aklın ve duyarların yetersiz olacağı, ancak keşif ve müşâhede yoluyla bu meselenin idrak edilebileceği üzerinde durulmaktadır.⁸⁶

Şârihlere göre ilimlerin mevzû ve usûl yönünden en üstünü kelâm ilmidir. Çünkü kelâm vücûda dair hüccet ve delilleri ortaya koyan bir ilimdir. Bu sebeple Yazıcızâde kardeşler vücûd kavramına dair kelimcilerin da görüşlerini zikretmekte, onların vücûd-mâhiyet ilişkisi, ma’dûmâtın şey oluşu, vâcib ve mümkün varlık ayrımları hususundaki tartışmalarını nakletmektedirler.⁸⁷ Ancak Yazıcızâde kardeşler kelimcilerin vücûdu vâcib ve mümkün olarak ikiye ayırmalarını eleştirmekte ve bu ayrımların tamamen itibârî ayrımlar olduğundan söz etmektedirler. Nitekim sûfîlere göre ise aslında varlığın vâcib

83 Bîcân, *el-Müntehâ*, 118-119.

84 Bîcân, *el-Müntehâ*, 103. Bu hususta Sadreddin Konevî’nin ilm-i ilâhînin mevzûu konusundaki görüşün takip edildiği görülmektedir. Nitekim Sadreddin Konevî’ye göre ilm-i ilâhînin mevzûu Hakk’ın varlığıdır ve Hakk’ın varlığını isbat etmek gereksizdir. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 9. Konevî’nin bu görüşü İbn Sinâ’nın metafiziğin konusuna dair görüşüne yönelik bir eleştiri niteliği de taşımaktadır. İbn Sinâ’ya göre metafiziğin konusu varlık olup, Hakk’ın varlığı metafiziğin meselesidir. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 121; a.mlf., “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 27.

85 Bîcân, *el-Müntehâ*, 125.

86 Bîcân, *el-Müntehâ*, 125, 134.

87 Bîcân, *el-Müntehâ*, 126-128.

ve mümkün olarak ayrılmadığını, var olan tek şeyin vâcibü'l-vücûd olduğunu düşündüklerini belirtmektedirler.⁸⁸

Şârihlerin vücûdun mâhiyetini ele alırken üzerinde durdukları son husus ise filozofların ve âriflerin de dayandığı “Birden bir çıkar.” önermesidir. Onlara göre mutlak vücûddan, önce akl-ı evvel sadır olur. Dolayısıyla “Birden bir çıkar.” ya da diğer bir ifadeyle “Bir bire tecellî eder.”⁸⁹

3.2.3. Vücûd Mertebeleri

Yazıcızâde kardeşler vücûd mertebelerinin âlem-i melekût, âlem-i ceberût, âlem-i mülk ve âlem-i insan şeklinde sıralamakta ve bu hususta öncelikle “Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır.”⁹⁰ hadîsini şerh etmektedirler. Şârihler aklın nûr-ı rûhânî olduğunu, hilm, sabır ve samt olmak üzere üç vasfının olduğunu ifade ederek aslında ahlakın güzelleşmesinin aklın yetkinleşmesi anlamına geldiğini ortaya koymaktadırlar. Duyularla elde edilen bilginin cahillerin, akılla elde edilen bilginin ise âriflerin bilgi olduğunu düşünmektedirler.⁹¹

Ayrıca ilk yaratılan varlığa dair rûh, levh, kalem, arş gibi farklı rivayetleri nakletmekte ve bu rivayetlerin her birisine bir anlam yüklemektedirler. Nitekim buna göre öncelikle Allah’ın bir cevher yarattığını, bu cevhere hayat sebebi olduğu için rûh-ı evvel, âleme nur verdiği için nur-ı evvel, âlemi tedbir ettiği için akl-ı evvel, kâtib olduğunu için kalem-i evvel, levh olduğu için de levh-i evvel denilmiştir. Şârihler bu durumu da “İtibarların farklılığı sebebiyle ibarelerde ihtilaf vardır.” ilkesiyle açıklamaktadır. O halde zikredilen her bir varlık kendi içerisinde ilk olma vasfını taşımaktadır. Mesela kalem âlem-i melekût açısından ilk olup, levh ise âlem-i mülkte ilktir.⁹²

Ruhun cevher-i latîf olduğunu ve bölünme kabul etmediğini belirtmektedir. Ruhun âlem-i emrden olduğunu ifade eden şârihler, ruhun ulvî ve süflî olmak üzere iki yönünün olduğundan söz etmektedir. Onlara göre insanın ve meleklerin ruhları ulvî, cinlerin ve şeytanların ruhları ise süflîdir.⁹³

Bunun ardından âlem-i melekûtun mertebelerini arş, kürsî, kalem, levh, mele-i alâ, müstevâ, elvâh ve aklâmu'l-ulâ şeklinde sıralamaktadır. Âlem-i ceberûtun mertebeleri ise sidretü'l-müntehâ, hazret-i kuds, hucb-i nurâniyye, bihâru'l-envâr, refrefü'l-a'lâ, sürâdikat, adem-i hurûf-i terkibiyye, intihâ-i hakâyıktır. Âlem-i mülk nâr, hava, mâ, türâb, nebât, hayvânât, cemâdât ve meâdinden müteşekkildir. Son mertebe olan insan ise nutfе, kan, sinir ve nefhadan müteşekkildir.⁹⁴

88 Bîcân, *el-Müntehâ*, 129.

89 Bîcân, *el-Müntehâ*, 136.

90 Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/309.

91 Bîcân, *el-Müntehâ*, 160-161.

92 Bîcân, *el-Müntehâ*, 165.

93 Bîcân, *el-Müntehâ*, 164-165.

94 Bîcân, *el-Müntehâ*, 163-164.

Mukaddimenin bu faslında ele alınan diğer bir husus da “Ve her canlı şeyi sudan yarattık.”⁹⁵ âyetinin yorumlanmasıdır. Meleklerin, cinlerin ve Âdem’in topraktan yaratılmasını da ele alınmakta ve şârihlere göre toprak da sudan yaratıldığı için bu durum bir tenakuz ifade etmemektedir.⁹⁶

Yazıcızâde kardeşler vücûd mertebelerine dair hazarât-ı hams hakkında da kısaca bilgi vermekte ve hazarât-ı hamsı hazret-i gayb-ı mutlak, hazret-i gayb-ı muzâf, hazret-i misâl, hazret-i şehâdet-i mutlaka ve hazret-i insân olmak şeklinde sıralamaktadırlar. Buna göre hazret-ı gayb-ı mutlak diğer tüm mertebeleri kuşatır. Hazret-i gayb-ı muzâfın gayb ve şehâdet olmak üzere iki nisbeti vardır. Hazret-i misâl ise nûrânî bir âlemdir. Bir taraftan cevher-i cismânîye, diğer taraftan da cevher-i nûrânîye benzer. Âlem-i misâlin bir mekânı yoktur, fakat mezâhiri vardır. Cisimler âlemi olan âlem-i şehâdetten sonra son mertebe olarak hazret-i insân gelmektedir. İnsan mertebesi yukarı-sındaki tüm mertebelerin hakikatlerini kendisinde toplayan “mertebe-i câmia”dır.⁹⁷

3.2.4. İnsân

Mukaddimede üzerinde durulan diğer bir mesele ise “insân”dır. Yazıcızâde kardeşler öncelikle insanın hilâfeti, kırk günde yaratılması, meleklerin Âdem’e secde etmek istememesi konularına dair genel bilgiler vermektedirler. “Ben yeryüzünde muhakkak bir halife yaratacağım.”⁹⁸ âyetine göre Allah insanı yeryüzünde kendisine halife olarak yaratmıştır. Şârihler insanın üstünlüğünü açıklarken meleklerin Âdem’e secde etmesi ve emanetin Âdem’e verilmesine dair Begâvî’nin *Meâlimu’t-tenzil* ve Fahreddin Râzî’nin *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserlerinden pek çok iktibaslar yapmaktadırlar.⁹⁹

Şârihlere göre âlemde yaratılan en son varlık olan insan Hakk’ın nurundan yaratılmış ve diğer tüm varlıklardan daha üstün bir mertebeye sahip olmuştur. Tüm insanlar arasındaki en üstün varlık ise Hz. Peygamber’dir.¹⁰⁰

Yazıcızâde kardeşler insanı Allah ismine mazhar olması bakımından da ele almaktadırlar. Buna göre yaratılmış herşey hakâyık-ı sâbitenin birer mazharıdır. Âlemde müşâhede ettiğimiz her şey esmâ-i ilâhiyyeden bir ismin yansıdığı bir aynadır. İlâhî isimler arasında Allah ismi ism-i a’zamdır ve diğer tüm isimler ona tabidir. Allah ismi tüm ilâhî isim ve sıfatları kapsayan câmi’ isimdir. İnsan ise bu ism-i câmi’in mazharıdır. O halde âlemde yalnızca insan

95 *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enbiyâ 21/30.

96 Bîcân, *el-Müntehâ*, 166.

97 Bîcân, *el-Müntehâ*, 109-112.

98 el-Bakara 2/30.

99 Bîcân, *el-Müntehâ*, 152-154.

100 Bîcân, *el-Müntehâ*, 155.

tüm isim ve sıfatları câmî' olan Allah ismine mazhar olmuştur. İnsan bu özelliği sebebiyle alemdeki ulvî ve süflî tüm mertebeleri içerisinde barındıran tek varlıktır.¹⁰¹

Sonuç

Tasavvuf tarihi boyunca ortaya çıkmış olan literatüre bakıldığında, şerh türündeki eserlerin bu literatürün önemli bir kısmını oluşturduğu görülmektedir. Özellikle tasavvuf metafiziğinin kurucu ismi İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine şerh yazmak XIII. yüzyılda başlayıp bugüne kadar kesintiye uğramadan devam eden bir gelenek haline gelmiştir. Bilhassa Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk Kâşânî ve Dâvûd Kayserî şerhleri *Fusûsu'l-hikem*'in daha fazla okunup anlaşılmasını sağlayan öncü metinler olmuşlardır. Bu şerhler yazıldıkları döneme kadarki tasavvufi birikimi bir bütün olarak yorumlama ve değerlendirme hususunda da önemli bir katkı sunmuşlardır.

Ortaya çıkan bu şerh türündeki eserlerin en önemli özelliklerinden biri eserlerin başına yazılan, *Fusûsu'l-hikem*'in temel kavram ve konularını açıklayan muhtelif hacimdeki mukaddimelerdir. *Fusûsu'l-hikem* şerhleri incelendiğinde pek çok şerhin başında bir mukaddime bulunduğu, bu mukaddimelerin ilk örneğine ise Müeyyidüddin Cendî ve Abdürrezzâk Kâşânî şerhlerinde rastlandığı söylenebilir. Mukaddimelerin yazılış gayeleri ise şârihlerin ifadelerine göre okuyucunun ana metin olan *Fusûsu'l-hikem*'i ve şerhini daha iyi anlamalarını sağlamaktır. Bu mukaddimelerin en önemli hususiyeti hem vücûd-adem, a'yân-ı sâbite, insân-ı kâmil, velâyet, vücûd mertebeleri gibi kavramlar hakkında, hem de "Varlık olması bakımından varlık Hak'tır.", "Birden bir çıkar." gibi İbn Arabî metafiziğinin dayandığı önermelere dair bilgi veriyor olmalarıdır.

Böylelikle asırlar boyunca *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinin başına mukaddime yazmak da bir gelenek haline gelmiş, hatta Davud Kayserî'nin *Matlau hususi'l-kilem* adlı şerhinin mukaddimesi üzerine modern dönemde İran merkezli çeşitli şerhler yazılmıştır. Ayrıca yazılan her bir mukaddime kendisinden sonraki şerhin mukaddimesine kaynaklık teşkil etmiş, müellifler kendi şerhlerine mukaddime yazarken kendilerinden önce yazılmış olan bu mukaddimelerden istifade etmişlerdir. Abdullah Bosnevî'nin ve Ahmed Avni Konuk'un mukaddimelerinde Davud Kayserî mukaddimesinin etkisi bu durumun en açık örneklerinden sadece birisidir.

İbn Arabî metafiziğine dair önemli bilgiler barındıran bu mukaddimelerin hacim ve muhtevâ açısından en geniş olanları, Dâvûd Kayserî, Abdullah Bosnevî, Yazıcızâde Mehmed ve Ahmed Bîcân şerhlerine yazılmış olan mukaddimelerdir. Bu çalışmada ele alınan Yazıcızâde kardeşlerin *el-Müntehâ* adlı

101 Bîcân, *el-Müntehâ*, 112.

Fusûsu'l-hikem şerhine yazdıkları mukaddime de bu literatürün önemli örneklerinden birisidir. Geniş hacmiyle dikkat çeken bu mukaddimede tasavvuf metafiziğinin vücûd-ı mutlak, ilim-ma'lûm irtibatı, ilâhî isimler, a'yân-ı sâbite, vahdet-kesret gibi kavram ve meselelerine temas edilmiştir. Ayrıca tasavvuf ilminin konusu, meseleleri, ilkeleri, vücûd mertebeleri ve insan gibi İbn Arabî metafiziğinin köşe taşı olan konular üzerinde durulmuştur. Yazıcızâde kardeşlerin mukaddimesi bu yönleriyle vahdet-i vücûd düşüncesini anlamamız noktasında yardımcı bir kılavuz gibidir.

Mukaddimede ele alınan bu konulara dair çeşitli âyet ve hadislerle, tasavvuf, tefsîr, kelâm eserlerine atıflar yapıldığı görülmektedir. Tasavvuf literatüründen özellikle Cendî, Fergânî, Davud Kayserî, Molla Fenârî gibi Ekberî mektebin önde gelen temsilcilerine atıf yapılması Yazıcızâde kardeşlerin Ekberî mekteble olan bağına da doğrulamaktadır. Ayrıca eserin ve dahi mukaddimesinin Türkçe olması da onu diğer pek çok şerhten ayırmakta ve Ekberî mektebin görüşlerinin XV. yüzyılda Türkçe'ye aktarımı ve yorumlanması açısından önem teşkil etmektedir.

Sonuç olarak Yazıcızâde kardeşler yazdıkları bu mukaddimeyle yaşadıkları dönemden itibaren *Fusûsu'l-hikem*'in okunması, anlaşılmayan noktalarının açıklanması, eserdeki tartışmalı hususlar konusunda muarızlara cevaplar verilmesi ve *Fusûsu'l-hikem* şerh geleneğinin devam etmesine katkıda bulunmuşlardır. Yazıcızâde kardeşlerin mukaddimesinin *Fusûsu'l-hikem* şerhine mukaddime yazma geleneğinin önemli bir parçası ve bu geleneği temsil etme gücü yüksek bir metin olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Acer, Abdurrahman. *İbnü'l-Arabî Takipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu'l-Fusûsi'l-Hikem'i: Tahkik ve İnceleme*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- AcLûnî, Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Afifi, Ebü'l-Alâ. *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar: et-Ta'likat ala Fusûsi'l-hikem: Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likatu aleyh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Akar, Ayşe Mine. *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Alkan, Ercan. "Âşık, Ârif ve Şâir: Fahreddin-i İraki". *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*. mlf. Fahreddin İraki. 11-18. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Alkan, Ercan. "İbn Sevdekîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, EK1/599-600. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Alkan, Ercan. "Lübb-i Fusûs: Lemaât". *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*. mlf. Fahreddin İraki. 19-24. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

- Alkiş, Abdurrahim. *Abdurrezzak Kaşani ve "Şerhu Fusûsi'l-Hikem" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Arabi, Muhyiddin İbn. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Arberry, A. J. *Classical Persian Literature*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1967.
- Aştîyânî, Celâleddin. "Pîşgüftâr". *Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs*. mlf. Abdurrahman Cami. 25-60. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1992.
- Babarükna, Rükneddin Mes'ud b Abdullah Şirazi. *Nusûsü'l-mahsûs fi tercümeti'l-fusûs: şerhu Fusûsi'l-hikem*. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1980.
- Baş, Derya. "Abdullah Bosnevî'nin Fusûs Mukaddimesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 39-40 (2017): 27-60.
- Bayrakdar, Mehmet. "Dâvûd-i Kayserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyazıt, Ayşe. "Ahmed Bîcân'ın Müntehâsi". *Ahmed Bîcan el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem üzerine bir çalışma*. mlf. Ahmed Bican. 51-96. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bîcân, Ahmed. *el-Müntehâ Fusûsu'l-hikem üzerine bir çalışma*. nşr. Ayşe Beyazıt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bîcân, Ahmed. *Kitâbü'l-müntehâ ale'l-Fusûs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 630, 1a-116b.
- Bilgin, Orhan. "Fahreddin-i Irâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/84-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyatu araisi'n-nusus fi manassat-ı hikemi'l-Fusûs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1873.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Kitabü'l-hitab*. İstanbul: Matbaa-i Kürsiyü'l-Hakaniye, 1256.
- Câmî, Abdurrahman. *Evlîya menkıbeleri: Nefahatü'l-üns*. çev. Lâmi'î Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b Ahmed b Muhammed. *Nakdû'n-nusus fi şerhi Nakşi'l-fusûs*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1992.
- Cendi, Müeyyidüddin. *Şerhu fusûsi'l-hikem*. Meşhed: Danişgah-ı Meşhed, 1982.
- Chittick, William. "Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs ve ehemmiyet-i ân der irfân-ı İrân". *Nakdu'n-nusûs fi şerh-i nakşi'l-fusûs*. mlf. Abdurrahman Cami. 1-94. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1992.
- Demirli, Ekrem. "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Fusûsu'l-Hikem: İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'i ve Ekberî Geleneğin Teşekkülündeki Rolü". *İslam ve Klasik*. ed. Sami Erdem. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "Davud el-Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Matla-ı Husûs-ı Kelim fi Maânî Fusûsu'l-Hikem". *İbn Arabî Geleneği ve Davud el-Kayserî*. ed. Turan Koç. 85-97. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükmülerinin Birleştirilmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

- Fergânî, Saidüddin. *Müntehâ'l-medârik*. thk. İbrahim Asım Keyyâlî. Lübnan: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Hacevî, Muhammed. "Mukaddime". *Lemaat*. mlf. Fahreddin İraki. 9-26. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1363.
- Hemedânî, Seyyid Ali. *Hallu'l-Fusûs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2794, 508-684.
- Kara, Mustafa. "Yâkub Han Kâşgarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kartal, Abdullah. "Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ocak 1999), 305-315.
- Kâşgarî, Yakub Han. *Tavzîhu'l-beyân*. Dehli: Matbaa-i İftihâr, 1892.
- Kayseri, Dâvûd. *Mukaddemât -Fusûsü'l-hikem'e giriş-*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetin-kaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Fusûsü'l-Hikem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Konevi, Sadreddin. *Fusûsü'l-hikem'in Sırları: el-Fükûk fi esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.
- Konevi, Sadreddin. *Vahdet-i Vücut ve Esasları: en-Nusus fi tahkiki tavrî'l-mahsus*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.
- Konevi, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği: Miftah-ı gaybî'l-cem ve'l-vücut*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. thk. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Parsa, Muhammed. *Şerh-i Fusûsü'l-hikem*. Tahran: İntişarat-ı Danışgah, 1987.
- Sevdekin, İbn. *İdris Fassi: Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin Füsusu'ndan İdris Fassi'na şerh*. çev. Veysel Akkaya, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- Sevdekin, İbn. *Şerh-i Fusûs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5322, 1a-152b.
- Tahralı, Mustafa. "Davud el-Kayseri'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi". *İbn Arabî Geleneği ve Davud el-Kayseri*. 99-108. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşîkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Cendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. "Kâşânî, Abdürrezzâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

***Fuṣūṣ al-ḥikam* Commentators' Tradition of Writing Muqaddima and al-Muntahā Muqaddima of Yazicizade Brothers**

(Extended Abstract)

Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam* is one of the most important works of the literature on Sūfī metaphysics. Many commentaries have been written on the work since the period it was written. These commentaries made important contributions to understanding *Fuṣūṣ al-ḥikam*. To write a commentary on *Fuṣūṣ al-ḥikam* has become a style of writing book. One of the most important characteristics of these commentaries is the muqaddimas written by commentators at the beginning of the commentaries. These muqaddimas have been written in various volumes and languages. These are the texts that give information about the main topics of *Fuṣūṣ al-ḥikam* and the main theses of Ibn 'Arabī thought. The first examples of muqaddimas are found in the commentaries of Mu'ayyad al-Dīn al-Jandī and 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī. The muqaddimas are also at the beginning of many commentaries written in the following centuries. Thus, it has become a permanent tradition to write a muqaddima to *Fuṣūṣ al-ḥikam* commentary. An important part of the *Fuṣūṣ* commentary muqaddima tradition is the muqaddima of *al-Muntahā* written by Yazicizade Mehmed and Ahmed Bīcān. In this introduction, the Yazicizade brothers gave detailed information about some concepts and issues of Sūfī metaphysics, the subject of tasawwuf, its issues, principles, purpose, marātib al-wujūd and the concept of man.

An important part of the *Fuṣūṣ* commentary muqaddima tradition is the muqaddima of *al-Muntahā* written by Yazicizade Mehmed and Ahmed Bīcān. In this muqaddima, the Yazicizade brothers gave detailed information about some concepts and issues of Sūfī metaphysics, the subject of tasawwuf, its issues, principles, purpose, *marātib al-wujūd*, and the perfect man.

Yazicizade Mehmed Efendi, an important scholar, poet, and Sūfī of the 15th century, wrote a commentary on *Fuṣūṣ al-ḥikam* in Arabic by the name of *al-Muntahā*. This commentary was translated into Turkish by his brother Ahmed Bīcān with the same name, with various additions. So, a voluminous commentary emerged with the additions of Ahmed Bīcān. Yazicizade brothers explained *Fuṣūṣ* completely within the framework of the doctrine of *waḥdat al-wujūd*, and they frequently supported their views with verses and hadīths. They also explained the views of different scholars and sects about the issues emphasized in the commentary and made direct references from many works in the field of kalām, tafsīr and tasawwuf, and from books such as the Torah, Psalms and the Bible.

Yazicizade brothers wrote a comprehensive "muqaddima" at the beginning of *al-Muntahā*. In this muqaddima, they first explained the concepts of Ibn

‘Arabî metaphysics under the titles of “tanhîd” and “faşl”. The commentators conveyed the views of Islamic scholars on the issues discussed in the muqaddima. They also touched on some differences of opinion between religious sciences on these issues.

Yazıcızade brothers also benefited from Sūfî classics in the “muqaddima” of *al-Muntahâ* and made quotations from these works. In particular, they frequently touched on the opinions of the members of the Ekberian school and referred to them as “muhaqqıq” or “ahl al-tahqıq”. The issues emphasized in “muqaddima” are sometimes explained in the question-and-answer method in accordance with the classical writing tradition.

When the muqaddima of Yazıcızade brothers is considered as a whole, it can be said that the “muqaddima” is a text that deals with the subject, issue, principle, and purpose of Sūfî metaphysics. For this reason, the muqaddima can be accepted as an introductory text to Sūfî metaphysics.

In the “tanhîd” part of *al-Muntahâ* muqaddima, the most important issues of Sūfî metaphysics such as wujūd, the appearance of God, the relationship between the knowledge and the known, divine names, a’yân al-thābita and the relationship of unity-multiplicity are discussed. As far as we can determine, Yazıcızade brothers mostly benefited from Sadr al-dīn al-Qunawī’s *al-Nusūs* and Sa’d al-Dīn Farghānī’s *al-Muntahâ al-madarek* works, although they did not make direct reference in this part of the “muqaddima”.

In the “tanhîd” part of *al-Muntahâ* firstly, the concept of “al-wujūd al-muṭlaq” was explained. The subject of the second “tanhîd” is the relationship between the knowledge and the known. Another issue explained in the “tanhîd” part is the degrees of divine names. “A’yân al-thābita”, which is the realities of things in the knowledge of God, is another concept that emphasized in the “tanhîd” part. It is seen that Yazıcızade brothers also touched on the issue of “unity-multiplicity” in the tanhîd part.

It is seen that the purpose and subject of Sufism, marātib al-wujūd and the perfect man issues are discussed in detail in the part of “faşl” of *al-Muntahâ* muqaddima. According to the commentators, the principles of Sūfî metaphysics are divine names. The issue is the relations between God, the universe, and the human. They state that God’s relation with the universe occurs through divine names. After giving information about the principles of Sūfî metaphysics, Yazıcızade brothers dealt with the issue of “ma’rifatullāh”, which is the purpose of Sūfî metaphysics.

It is understood that in the second part of the “faşl” section, the commentators dealt with the subject of Sūfî metaphysics. According to them, the subject of Sūfî metaphysics is “al-wujūd al-muṭlaq”. The “muqaddima” of the Yazıcızade brothers is like a guide for understanding the doctrine of Waḥdat al-wujūd.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Hindistanlı Bir Sûfî: Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı
Dehlî ve Tasavvuf Anlayışı**

*An Indian Sûfî: Naşîr al-Dîn Maḥmûd Ibn Yahyâ Chirâgh Dalhî and His
Understanding of Sufism*

Ömer Tay

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı -
Res. Asst., Bingöl University Faculty of Theology, Department of Sufism

o.tay21@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1692-9143>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Tay, Ömer. "Hindistanlı Bir Sûfî: Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî ve Tasavvuf Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 191-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872145>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Hindistanlı Bir Sûfî: Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çîrâğ-ı Dehlî ve Tasavvuf Anlayışı

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, Hindistan tasavvufunda etkin rol oynayan Çîrâğ-ı Dehlî'nin tasavvuf anlayışını analiz etmektir. Bu amaçla Çîrâğ-ı Dehlî'nin tasavvufî hayatı araştırılırken dönemin temel kaynakları ile onları takip eden asırlarda kaleme alınan muahhar eserlere bakılmıştır. Milâdî XIV. yüzyıl'da Çiştîyye tarikatının en önemli temsilcisi kabul edilen Çîrâğ-ı Dehlî, Hindistan'ın Avad şehrinde doğmuştur. Zâhirî ilimlerde icazet aldıktan sonra tasavvufa yönelen Çîrâğ-ı Dehlî, Çiştîyye'nin Nizâmîyye koluna intisap etmiştir. Mürşidinin vefatı üzerine hânkâhın başına geçen Çîrâğ-ı Dehlî, Çiştîyye'nin esaslarından olan "padîşahlardan uzak durma prensibine" dikkat etmiş, sultanın eziyetlerine rağmen pîrlerinin geleneğine bağlı kalmıştır.

Çîrâğ-ı Dehlî, hem medrese tahsili görmüş bir âlim, hem de tasavvuf yolunda ilerlemiş bir mürşid-tir. Tasavvuf anlayışını Ehl-i sünnet çizgisine bağlı kalarak şekillendiren Çîrâğ-ı Dehlî, peygamberlerin ibadetlerden muaf tutulmadıkları gibi velîlerin de şerâttan muaf olmadıklarını belirtmiştir. Tasavvuf sahasında tartışmalı konulardan biri olan Nübüvet-velâyet meselesinde, nebîlerin velîlerden üstün olduğunu savunmuş zira ona göre, velînin nihâyet hali, nebînin bidâyet halidir. Rû'yet konusunda Mu'tezile'den farklı düşünen Çîrâğ-ı Dehlî, bu dünyada rû'yetin gerçekleşmesi mümkün olmadığını ancak rüyada ve ahirette müminler için bunun caiz olduğunu söylemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Velâyet, Semâ, Çiştîyye, Çîrâğ-ı Dehlî.

An Indian Sûfî: Naşîr al-Dîn Maḥmûd Ibn Yaḥyâ Chirâgh Dalhî and His Understanding of Sufism

Abstract

The main purpose of this study is to analyze the Sûfî understanding of Chirag Dalhî, who played an active role in Indian Sufism. For this purpose, while researching his Sûfî life, the basic sources of the period and the literary works written in the following centuries were examined. Chirag Dalhî, who is accepted as the most important representative of the Chisti sect, was born in the city of Avad in India. Chirag Dalhî, who turned to Sufism after obtaining approval in the apparent sciences, is a member of the Nizâmîyah branch of Chisti. He became the head of the ruler upon the death of his master and carried out the tradition of dervish lodge and madrasah together and built the understanding of Sufism within the framework of the Ahl al-Sunnah. In addition, he paid attention to the principle of "staying away from the sultans", which is one of the principles of Chisti, adhered to the tradition of his pîrs despite the persecution of the sultan. He is both a scholar who studied in madrasah and a guide on the way of Sufism. Chirag Dalhî, who shaped the understanding of Sufism by adhering to the line of Ahl al-Sunnah, states that prophets are not exempted from worshipping and that saints are not exempt from Shari'a. He argues that prophets are superior to saints in the issue of prophethood and guardianship, which is one of the controversial issues in the field of Sufism. According to him, the final state of the saint is the state of bidâyah of the prophet. He thinks differently from Mu'tazilah about ru'yah, and he says that it is not possible to realize the dream in this world, but it is permissible for believers in dreams and the hereafter.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Sufism, Walâyah, Samâ, Chisti, Chirâgh Dalhî.

Giriş

Hindistan'ın İslâm ile ilk teması, râşid halîfeler dönemine kadar uzanmaktadır.¹ İlk temaslar râşid halîfeler dönemine denk gelse de İslâm'ın bölgeye girişi, Emevî halîfesi Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715) dönemine rastlamaktadır.² Ondan sonra Hindistan'a, sırasıyla Abbâsiler ve Fâtımîler tarafından farklı dönemlerde akınlar düzenlendiği görülmektedir. Bu Müslüman devletler tarafından Hindistan'ın bazı bölgelerine İslâm girmiş olmakla birlikte, buranın büyük oranda zapt edilmesi, Gazneli Mahmûd'un (ö. 421/1030) düzenlediği seferlere denk geldiği ve bu seferler neticesinde İslâm'ın Hindistan'da yaygınlık kazandığı aktarılmaktadır.³ İslâm'ın Hindistan'da tutunması ve devam etmesi ise, VI/XII. yüzyılın ikinci yarısında Gurlular'ın Gazne'ye hâkim olmalarından sonra denk gelmektedir.⁴

Hindistan'ın İslâm topraklarına katılması için İslâm orduları tarafından akınlar düzenlenmiş ise de ancak şunu belirtmek gerekir ki yerli halkın İslâm'a girişlerinin çoğu, savaş yoluyla değil, sûfilerin güzel söz ve davranışları sayesinde olur.⁵

Tasavvufun Hindistan'a yerleşmesi, o bölgeye İslâm'ın gelmesi kadar eski olup, h. I. yüzyıla kadar uzanır.⁶ Ancak gerçek anlamda tasavvufun Hindistan'a yerleşmesi, milâdî X. yüzyılın başında Hallâc'ın (ö. 309/922) Sind'i

- 1 Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 495; Muhammed b. Hasan b. Musa Gavsî Şattârî Mânevî, *Gülzâr-ı Ebrâr fi Siyeri'l-Ahyâr* (Tahran: Mûze-i Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâm Yayınları, 1971), 33; Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî Esterâbâdî, *Târih-i Firişte* (Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî Yayınları, 2010), 1/ 53; Abdül-Mün'im en-Nemir, *Târihü'l-İslâm fi'l-Hind* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câm'iyye, 1981), 101.
- 2 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 499; Mânevî, *Gülzâr-ı Ebrâr fi Siyeri'l-Ahyâr*, 33; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 1/ 93; en-Nemir, *Târihü'l-İslâm fi'l-Hind*, 105; Hâdım Hasan Şâh Zübeyrî, *Muînü'l-ervâh* (Ecmîr: Mühîyî'l-Evkâf Yayınları, 1983), 417; Mübarek Galip, *Hindistan'da Türkler* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 25; Yasin Karakuş, *XIII. ve XIV. Yüzyılda Hindistan'da Türk Hâkimiyeti* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 9; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 18.
- 3 Peter Malcom Holt vd., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Komisyon (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 2/271; en-Nemir, *Târihü'l-İslâm fi'l-Hind*, 109- 111; Will Durant, *Kıssatü'l-Hadâre*, çev. Zeki Necîp Mahmut (Beyrût: Dârü'l-Cil Yayınları, 2013), 3/126; Galip, *Hindistan'da Türkler*, 29; Ahmed Şâh Çiştî Mevdûdî, *Târih-i Çişt u meşâyih-i Çiştîyye* (Herât: İntişârât-ı Ahrârî Yayınları, 1976), 163.
- 4 Halit Eren, "Aligarh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/460.
- 5 Thomas Walker Arnold, *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler (Ankara: Akçağ Yayınları, 1971), 360; Mehdi Tâhirî, "Berresi Cereyân-i Tasavvuf Der Şibh-i Kâreh", *Faslnâme-i Mutâalât-i Şibh-i Kâreh* 5 (1969), 30; Emîr Ömer el-Mağribî, *İntişârü'l-İslâm ve eserühü'l-hadârî fi'l-Hind* (Libya: Bingazi Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 56.
- 6 Alexandre Popovic - Veinstein Gilles, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, çev. Osman Türer (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2004), 196.

ziyâret etmesi ile Hücûvî'nin (ö. 465/1072) Lahor'a gelmesi dönemine denk düşer.⁷ Milâdî XIII. yüzyıla gelindiğinde, Hindistan'da Müslümanlar tarafından Delhî sultanlığı kurulur. Bu dönemde İslâm dünyasında tarikatlar teşkilatlanma süreçlerini tamamlamış ve böylece daha önce kurulmuş olan bu tarikatların üyeleri fetihlerle birlikte bölgeye yerleşirler.⁸ Buraya yerleşenlerin başında Çiştîyye, Kâdirîyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendîyye tarikatları gelir. İslâm'a giren yerli halkın büyük kısmı, bunların olağanüstü çabaları sayesinde İslâm'la müşerref olmuşlardır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Çiştîler, Hindistan'ın mânevî fethinde en büyük paya sahip olanlardır. Çiştîyye tarikatının Hindistan'daki çok dinli sisteme karşı tevhîd inancını, kast sistemine karşı da İslâm'ın barış ve kardeşlik değerlerini ön plana çıkarması ayrıca hüznün, aşk ve muhabbeti öne çıkararak karakteri, Hintlilerin kalbine tesir etmeyi kolaylaştırmıştır.⁹

Bu kısa girişten sonra tasavvuf tarihi açısından son derece önemli olduğunu düşündüğümüz Çırâğ-ı Dehlî'yi tanımak ve anlamak adına öncelikle kaynaklarda bulabildiğimiz ölçüde hayatı hakkında bilgi vereceğiz daha sonra tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Hayatı

Çırâğ-ı Dehlî lakabıyla bilinen Nasırüddîn Mahmûd b. Yahyâ b. Abdullatif, Horasan asıllı bir ailedendir.¹⁰ Çırâğ-ı Dehlî, 673-675 (1274-1276) yılında Kuzey Hindistan'ın Avad şehrinde doğdu.¹¹ Dokuz yaşındayken zengin bir yün tüccarı olan babasını kaybettikten sonra annesi eğitimini sağlama konusunda büyük titizlik gösterdi.¹² Dinî ilimleri Mevlânâ Abdülkerîm-i Şîrvânî, Mevlânâ İftihârüddîn-i Gîlânî, Şeyh Fahreddin Hânsevî, Kâdî Mühyiddin Kâşânî ve Şeyh Şemseddin Muhammed b. Yahya Üdehî'den okudu.¹³ Çırâğ-ı Dehlî'nin bâtinî ilimlere vukûfiyetinin yanı sıra, zâhirî ilimlere de hakimdi. Zira tasavvufî görüşlerini izah ederken ayet ve hadîslerden yararlanması ve

7 Popovic - Gilles, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, 199; Hüseyin Çiştî Nizâmî, *Sîret-i Tayyibe Hazret-i Muînüddîn-i Çiştî* (Lahor: Ekber Beg Yayınları, 2004), 60.

8 Popovic - Gilles, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, 199.

9 Ebu'l Hasan Ali en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992), 3/29; Mevdûdî, *Târih-i Çişt u meşâyih-i Çiştîyye*, 165.

10 Hâmid b. Fazlullah Derviş Cemâlî, *Siyerü'l-ârifîn*, çev. Muhammed Eyyüp Kâdirî (Lahor: Merkez-i Urdûbürd, 1975), 125; Mânevî, *Gülzâr-ı Ebrâr fi Siyeri'l-Ahyâr*, 135; Abdurrahmân Çiştî Sâbirî, *Mirâtü'l-Esrâr*, çev. Mevlânâ el-Hâc (Lahor: Ziyau'l-Kur'ân Yayınları, 1993), 858; Hamid Algar, "Çırâğ-ı Dehlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/303-304.

11 Hamîd Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, (Aligarh: y.y., 1959), 282; Cemâlî, *Siyerü'l-ârifîn*, 125; Gülâm Ali Âryâ, *Tarîkati Çiştîyye der Hind u Pakistan* (İran: Zevâr Yayınları, 1964), 135.

12 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 126; Çiştî Sâbirî, *Mirâtü'l-Esrâr*, 859; Algar, "Çırâğ-ı Dehlî", 8/303.

13 Abdülhâyy b. Fahriddîn b. Abdilâlî el-Hasanî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır* (Beyrût: Dâru İbn Hazm Yayınları, 1999), 2/159.

ayetleri tefsir ederken gramer kurallarına hakimiyeti onun ilmi derinliğini göstermektedir.¹⁴ Mizacı gereği müderrislikten ziyade tasavvufa yatkın olan Çırâğ-ı Dehlî, gençliğinden itibaren zühd, riyâzat ve ibâdete yöneldi.¹⁵ Yirmi beş yaşında dünyadan el etek çekip Avad şehrinin dışındaki ormanlarda devamlı oruç tutarak on beş yıl kadar yaşadı. Kırklı yaşlarında iken Avad bölgesinden ayrılarak Delhi’de “*Sultânü’l-Meşâyih*” diye anılan Nizâmeddin Evliyâ’nın

(ö. 725/1325) müridleri arasına katıldı. Kısa zamanda müşidinin en sevdiği müridi olup müşidinden hilâfet aldı.¹⁶ Müşidi tarafından görevlendirildikten kısa süre sonra ünü her tarafa yayılan Çırâğ-ı Dehlî, yoğun ziyaretçi akınından dolayı ibâdetlerinde aksama olduğunu düşünerek bir kenara çekilip gönül rahatlığıyla ibâdetlerini yapmak istedi. Bu yüzden müşidinin en yakın Türk asıllı müridi şair Emîr Hüsrev aracılığıyla müşidine haber gönderdi.¹⁷ Emîr Hüsrev durumu arz edince, şeyhi: “*Ona, insanların arasında yaşayıp, onların eziyetlerine, sıkıntularına katlanmasını, onlardan gelen eziyetlere karşılık cömertlik ve fedakârlık göstermesini tavsiye etti.*”¹⁸ Müşidinin bu emri üzere halk arasında kalıp irşâd ve tebliğe devam eden Çırâğ-ı Dehlî, Nizâmeddin Evliyâ’nın vefatı üzerine hânkâhın başına geçti. Böylece Delhi’nin bütün Çiştîler’i etrafında toplanmaya başladı. “Çırâğ-ı Dehlî” lakabını alması bundan dolayıdır. Temsil ettiği dava ve konumu gereği affedici ve halim davranan Çırâğ-ı Dehlî, rivayete göre, çilehânesinde yalnız olarak ibâdet ederken Tûrâb adında bir Kalenderî tarafından on bir yerinden bıçaklanır. O sırada istiğrak halinde olduğundan dolayı fark etmez. Kanın hücreden dışarı akmasıyla bunu fark eden müridler olaya müdahale ederler. Ölümünden kurtulan Çırâğ-ı Dehlî, her zamanki sabır ve teslimiyetle suikastçının cezalandırılmasını önler ve yakın müridlerinden ona karışmayacaklarına dair söz alır. Üstelik kendisine bıçak vururken eli zedelenmiş olabilir diye bir miktar para verilmesini söylediği nakledilir.¹⁹

14 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 120.

15 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 282; Cemâlî, *Siyerü’l-ârifin*, 126; Algar, “Çırâğ-ı Dehlî”, 8/304.

16 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 282; Çiştî Sâbirî, *Mir’âtü’l-esrâr*, 859; Mevdûdî, *Târih-i Çişt u meşâyih-i Çiştîyye*, 232.

17 Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî Mîrhord, *Siyerü’l-evliyâ’* (Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885), 419; en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/108; Erkan Türkmen, *Emir Hüsrev-i Dîhlevî’nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1989), 3.

18 Mîrhord, *Siyerü’l-evliyâ’*, 343; Çiştî Sâbirî, *Mir’âtü’l-esrâr*, 861; Halik Ahmed Nizâmî, *Târih-i meşâyih-i Çişt* (Delhi: Nedvetü’l Musannifin Urdûbâzâr Yayınları, 1985), 182.

19 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 286; Dârâ Şükûh, *Sefînetü’l-evliyâ* (Kânûr, y.y., 1883), 101; Ebu’l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmi’u’l-Kelim* (Lahor: el-Faysal Yayınları, 2010), 161.

Çiştîyye²⁰ pîrlerinden gelen gelenekten dolayı saraya mesafeli duran Çırâğ-ı Dehlî, Tuğluklular devletinin sultanı Muhammed Tuğluk (ö. 752/1351) tarafından eziyete mâruz kalmasına rağmen mürsidlerinin yolunu takip etmekte ısrar etti.²¹ Çiştîler'in siyasî prensipleri hükümdarlardan uzak kalmalarını gerektirirken, sultan onların kendisine hizmet etmelerini istedi. Nitekim çıktığı birkaç seferde onu zorla câmedar²² olarak yanına aldı, hatta bir defa da hapse attı. Bu zorluklara büyük bir sabırla katlanan Çırâğ-ı Dehlî, Muhammed Tuğluk'un ölümünden sonra Sultan Fîrûz Şah'ın (ö. 790/1388) Delhi tahtına geçmesinde büyük rol oynadı. Rivayete göre, Sultan Fîrûz Şah tahta geçtiğinde şeyh ona: "İnsanlara karşı adaletli olacak mısın? yoksa bu biçareler için Allah'tan başka bir sultan dileyeyim" şeklinde haber gönderir. O da adaletli davranacağına dair söz verir. Bunun üzerine şeyh: "Öyleyse ben de Allah'tan sana kırk yıl saltanat isteyeceğim" diye haber gönderir ve gerçekten Sultan Fîrûz Şah kırk yıl iktidarda kalır.²³ Muhammed Tuğluk'un aksine Sultan Fîrûz Şah, Çırâğ-ı Dehlî ve diğer Çiştîler'e çok iyi davranır ve onun hânkâhına büyük servetler bağışlar.²⁴

Şiire önem vermeyen ve hatta şiir söylemenin derviş için zararlı olabileceğine inanan Çırâğ-ı Dehlî, ardında herhangi bir eser bırakmamıştır. Sadece müridlerinden Hamîd Kalender (ö. 761/1360 [?]) ondan işittiği sözleri (melfûzât) derleyerek *Hayrû'l-mecâlis* adlı bir kitap meydana getirmiştir.²⁵ Ayrıca müellifi belli olmayan *Miftâhü'l-'Aşikîn*, (*Melfûzâtı Nasirüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî*) adında onun sohbetlerini içeren bir kitap daha telif edilmiştir.²⁶

Ardında Ahî Sirâc olarak tanınan Şeyh Sirâcüddin (ö. 759/1357), Kemâleddîn Allâme (ö. 756/1355) ve Seyyid Muhammed Gîsûdırâz (ö. 825/1422) gibi birçok halife bırakan Çırâğ-ı Dehlî, 18 Ramazan 757 (14 Eylül 1356) tarihinde Delhî'de vefat etti. Vasiyeti üzere cenazesini halifelerinden

20 İlk dönem Çiştîyye pîrleri, devlet adamları ile irtibat kurmayı ve onlardan hediye kabul etmeyi tarikat prensiplerine aykırı görmekteydiler. Onlara göre tarikatın idâmesi için devlet adamlarından uzak durulması gerekmektedir. Elbette bu, siyasîlerden hiç bağış alınmaya çağrı anlamına gelmemekteydi. Zira Nizâmeddîn Evliyâ gibi bazı Çiştîyye pîrleri buna hiç yanaşmadıklarını, ancak bir kısmının da bu hediyeleri alıp dervişlerin arasında paylaştıklarını bilinmekteydi. Neticede alanlardan da hiçbiri hediyeleri kendi şahsi ihtiyaçları için harcamamaktaydı. Lawrence G. Potter, "Moğollar Sonrası İran'da Süfler ve Sultanlar", çev. Hanifi Şahin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 28 (2011), 217.

21 Mîrhord, *Siyerü'l-evliyâ'*, 353; Çiştî Sâbirî, *Mir'âtü'l-esrâr*, 862.

22 Bazı İslâm devletlerinde hükümdarın elbiselerine nezaret eden saray görevlisi.

23 en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, 3/193.

24 Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ibrâr*, 156; Çiştî Sâbirî, *Mir'âtü'l-esrâr*, 862; Algar, "Çırâğ-ı Dehlî", 8/304.

25 Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ibrâr*, 167; Âryâ, *Tarîkati Çiştîyye der Hind u Pakistan*, 137.

26 *Miftâhü'l-'âşikîn*, nşr. Halik Ahmed Nizâmî (Delhi: Müctebâi Yayınları, 1892), 2.

Seyyid Muhammed Gîsûdirâz yıkadı.²⁷ Yine vasiyeti uyarınca Nizâmeddin Evliyâ'dan aldığı asâ, hırka ve seccade kendisiyle birlikte defnedildi.²⁸

Çiştîyye tarikatının, Çırâğ-ı Dehlî ile birlikte gerileme sürecine girdiği ileri sürülmektedir. Rivayete göre, Çırâğ-ı Dehlî vefat edeceği sırada yeğeni Zeynüddin Ali, "Efendim, aranızda birçok halife bıraktınız hangisini yerinize tayin edersiniz?" dedi. Bunun üzerine Çırâğ-ı Dehlî, bana isim listesini getirin der. Yeğeni üç sayfa dolusu isim getirir ancak Çırâğ-ı Dehlî, listeye bakar ve: "Mürşidimden bana kalan Çiştîyye emanetlerini benimle defnedin" der. Bu, kendinden sonra kimseyi baş halifelîğe layık görmediği anlamına geldiği için kendinden sonra yerine herhangi birini baş halife tayin etmediği belirtilir.²⁹

2. Tasavvufî Görüşleri

2.1. Nazarî Konular

a) Şerîat ve Tarîkat

Şeriat, Allah tarafından insanlar için din olarak kabul edilen hükümler bütünüdür. Tarîkat, bir kısım özel yol ve sistemlerle şeriatın kalb ve ruh derinliklerini duyup zevk etme yöntemidir. Şeriat-tarîkat-hakikat-marifet kavramları, birbirini tamamlayan kavramlardır ve bu kavramların tasavvufî hayatta çok önemli yeri vardır. Tarîkat yolunda hakikat ve marifet kaynağından istifade edebilmek için şeriatın emirlerine uygun hareket etmek gerekir. Çünkü hakikat tarafından doğrulanmayan hiçbir şeriat kabul edilmemiş; şeriata bağlı olmayan hiçbir hakikate de itibar edilmemiştir. Hakikat tarîkatın; tarîkat da şeriatın neticesi olarak görülmüştür.³⁰ Bu sebeple Çırâğ-ı Dehlî, velîlerin makâmı ne kadar yüksek olsa da şeriatın muaf olmadıklarını zira peygamberlerin yüksek makâmına rağmen ibadetlerden muaf tutulmadıklarını belirtmektedir. Ona göre sâlikin, hem bu yolun başında hem de sonunda şeriatın esaslarına ve kendi ibadetlerine dikkat etmesi gerekmektedir. Ayrıca bazı evliyânın Hakk ile meşgûl olmalarından ötürü namaz bile kılmadıkları söylenmesi üzerine Çırâğ-ı Dehlî: "Bunlara tâbi olunmaz, zira birine tâbi olabilmek için şeriata riayet etmesi gerekmektedir. Çünkü hiçbir makâm peygamberlik makâmından üstün değil, halbuki onlar uzun süre bâtınla meşgul oldukları halde kıl kadar zâhirlerinde bir değişiklik olmamaktadır. Onların

27 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 287; Cemâlî, *Siyerü'l-ârifin*, 133; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-evliyâ*, 101.

28 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 287; Mevdûdî, *Târih-i Çişt u meşâyih-i Çiştîyye*, 235.

29 Cemâlî, *Siyerü'l-ârifin*, 133.

30 Hasan Ellek, "Şeriat-Tarîkat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi", *Turkish Studies* 11/5 (2016), 249.

bir ân Hakk ile meşğûl olmaları velîlerin bütün vakitlerini Hakk ile geçirmelerinden daha efdaldır. Hatta kişinin ibadetindeki noksanlık, velîliğinde eksiklik meydana geldiğini göstermektedir” der.³¹

Ona göre, bu yolda sadece Allah ve Resûlüne mutâbâât edilip, nehiy ettiklerinden ise sakınmak gerekir. Resûlullah’a muhabbetin alameti ise O’nun şerîatına tâbi olmaktır. Zira kâmil iman sahibi olabilmek için Resûlullah’ı sevmek icap eder.³² Ayrıca Çırâğ-ı Dehlî, Resûlullah’ın şerîat sahibi olduğunu ve Müslümanların da O’na tâbi olmak zorunda olduklarını vurgular. Şerîata mütâbaati zorunlu gören Çırâğ-ı Dehlî, müridlerine Allah ve Resûlünün mettikleri şeylerden uzak durmaları tavsiyesinde bulunur.³³

b) Nübüvet-Velâyet

Nübüvet-velâyet konusunda Ehl-i sünnet gibi düşünen Çırâğ-ı Dehlî, resûllerin nebîlerden, enbiyânın da velîlerden daha kâmil olduğunu ifade eder. Hatta evliyânın bile kendi aralarında kemâliyetleri farklı derecelerde olduğunu kimisinin zühütte, kimisin ise ilimde kemâl sahibi olduğunu söyler. Bunu sahâbîlerden örnek getirerek açıklamaya çalışan Çırâğ-ı Dehlî, Hz. Ebû Bekir’in sıdk, Hz. Ömer’in adâlet, Hz. Osman’ın hayâ ve Hz. Ali’nin ise cesaretle kemâl sahibi olduklarını belirtir. Bunlar dışında kimse yok muydu sorusuna yine kendisi şöyle cevap verir: “Vardı, ancak bunlar bu konularda ilim sahiyidiler. Yani kemale ulaşmışlardı” der.³⁴

Ona göre, velînin nihâyet hali, nebînin bidâyet halidir. Peygamberin feyzi kendisine risâlet görevi tevdi edildikten sonradır. Ancak velînin kemaliyeti nebînin feyzine ittibâ ettikten sonradır. Yani onun tebliğ ettiklerine tâbi olduktan sonra kemâl ve tekmile erdiğini ifade etmeye çalışır. Enbiyânın kemaliyeti kesbî olmadığını, evliyânın ise kesbî olduğunu söyler. Ayrıca ona göre, peygamberlerdeki üstünlük risâlet ve nübüvvet açısından değil derece ve makâm açılarından. Nitekim müminlerde olduğu gibi, onlar da iman açısından müşterek olmakla birlikte ancak makâm ve derece açısından birbirine üstündürler³⁵ şeklinde bir yaklaşım sergiler.

c) Rü’yetullah

Çırâğ-ı Dehlî, bu dünyada rü’yetin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ancak müminlerin ahirette Allah’ı göreceklerini ifade eder. Nitekim bununla ilgili Kur’ân’daki Mûsâ ve kıssa’sını delil gösterir. “*Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr’a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer*

31 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 26.

32 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 61, 95, 135.

33 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 242, 246, 253.

34 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 94.

35 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 134-135.

o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu dar-madağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim”³⁶ dedi. Ona göre, Hz. Mûsâ kendine geldiğinde Allah’ı bu dünyada talep ettiğinden dolayı: “Allah’ım! Sana tevbe ettim” ve ardından “ya Rabbi senin bu dünyada görülmeyeceğine iman ettim.” dediğini belirtir. Ayrıca o, her ne kadar uyanıklık halinde rü’yetullahın caiz olmadığını söylese de rüyada bunun caiz olduğunu söyler.³⁷

Hz. Peygamberin dünya gözüyle Allah’ı görüp görmediği meselesine değinen Çırâğ-ı Dehlî, sûfilerin cumhur görüşüne katılarak ne Hz. Peygamberin ne de bir başkasının dünyada Allah’ı gözle görmediğini söyler.³⁸

Hadîste: “*Mi’râc gecesi Rabbimi en güzel sûrette gördüm*”³⁹ buyrulur. Halbuki Hakk Teâlâ için sûret yok o sûretten münezzehtir. O zaman bu hadîs ne anlama gelir sorusunu ortaya atan Çırâğ-ı Dehlî, yine kendisi cevap vererek bunun iki anlama geldiğini söyler: “Birincisi; hadîsteki “*En güzel sûrette*” ifadeyle Hz. Peygamber kendini kastetmiş yani “*Ben en güzel sûret üzereydim*” demek istemiştir. Zira Arap sözünde: “*Binici bir aslan gördüm*” demek, oradaki “*binici aslan*” ile bildiğimiz aslan değil, merkebe binen binicinin kastedildiğini söyler. Bu yüzden hadîste mecaz kullanılmış, yani “*Ben en güzel sûretteydim*” demek istenmiştir. Çünkü *mi’râc* yaşanmış, Resûlullah peygamberler ile görüşmüş, müjdeler verilmiş, kurbiyet gerçekleşmiştir. Bunlar neticesinde Hz. Peygamberin nurlu yüzünde hüsnü cemâl artmıştır. Örneğin bir adam yıllardan beri padişahla görüşmeyi bekler. Bir gün ansızın padişah onu huzuruna çağırınca birden sevinçten yüzüne bir canlılık gelir. İkincisi ise; hadîsteki rabb kelimesi seyyid anlamında kullanılmış olabilir. O zaman seyyid kelimesi ile Cebrail’in kastedilmiş olması muhtemeldir. Yani seyidim Cebrail’i gördüm demektir.”⁴⁰ şeklinde izahta bulunur.

d) Zühd

Diğer Çiştîyye pîrleri gibi zühde önem veren Çırâğ-ı Dehlî, dünya muhabbeti bütün hataların başı kabul eder. Ona göre, kişinin dünya ehli olması zengin veya fakir olmasıyla ölçülmez, onun dünyaya olan sevgisi ile orantılıdır, zengin olmasa bile eğer dünyayı seviyor ise o dünya ehli sayılır. Çünkü sevgi kalpte olur. Mal ve makâm sevgisinin Müslümanın gönlünde büyük tahribatlar meydana getirdiğini ifade eder. Çırâğ-ı Dehlî, mürîde, bu murdar dünyanın sevgisini hiçbir zaman gönlüne koymamasını, eline geçen her şeyi Hakk

36 el-A’râf 7/143.

37 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 239.

38 Ebu Bekr Muhammed b. İshâk Buhârî Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 72.

39 Tirmizî, “Tefsir”, 38.

40 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 194-195; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrârü'l-ibrâr*, 164.

yolunda sarf etmesi tavsiyesinde bulunur. ⁴¹ Ayrıca dünyayı talep etmekte niyet hayırlı ise bunun, ahireti talep etmek sayıldığı söyler. ⁴² Yani mürîdin dünyayı kesben değil kalben terk etmesi gerektiğine işaret eder. Çırâğ-ı Dehlî, mürîdin dünya sevgisini gönlünden çıkarabilmesinin muhabbet ve zikir sayesinde olabileceğini zira bu yolda sülûk ehlinin, muhabbet sayesinde dünya kirlerini gönülden temizlediğini, zikir sayesinde ise Hakk ile ünsiyet kurduklarını belirtir. ⁴³

Çırâğ-ı Dehlî, “uyku ölümün kardeşidir” ifadesinin şu anlama geldiğini söyler: “Kişi uyanıkken hayal ettiği şeyler uykuda onun rüyasına gelirler. Bu ise şuna benzer. Kişi ölünce hayattayken arzuladığı ve ne ile kalbini meşgul etmiş ise onun karşısına onlar çıkarlar. Zira şöyle denilmiştir: ‘Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, nasıl ölürseniz öyle dirilirsiniz.’ Yani eğer dünyayı istemiş ise karşısına dünya çıkar. Eğer cennet, hûri ve köşk istemiş ise karşısına bunlar çıkar. Şayet sadece likâ-i Bârî istemiş ise kıyamette Hakk’ı müşâhede etmek kendisine nasip olacaktır.” ⁴⁴ der.

e) Kalp

Çırâğ-ı Dehlî’ye göre: “Kalp, azaların emiridir. Gönlün kiblesi Hakk Teâlâ’dır. Azaların kiblesi ise Kâbe’dir. Azalar kalbe tâbidirler şayet kalp kiblesinden şaşarsa yani Hakk Teâlâ’dan irtibatı koparıp masivayla ilgilenir ise azalar da kiblelerinden yani Kâbe’den sapar ve zâhirî ibadetleri terk ederler” der. ⁴⁵ Ona göre, kulun pişmanlığı, sırrın hayreti ve pişmanlıktan ise, irâdesinin kaynağı kalbin zâhirdir. Şayet kulun pişmanlığı zevk ve şevkten ise, kaynağı kalbin bâtındır. Eğer terk-i mâsivâdan ise, bunun kaynağının sır olduğunu ifade eder. Ayrıca kalbin bâtında meydana gelen zevk ve şevkin sadece velîlere hâss olan bir şey olmadığını, semâ ve tâat esnasında avâmın gönlünde de değişik zevk ve şevklerin meydana geldiğini ve bunların haddi hesabı olmadığını belirtir. Ancak bunun bir üst derecesi olan terk-i mâsivânın ise enbiyâ ve evliyâyâ hâss olduğunu, terk-i mâsivânın avâmdan çok az kişide bulunduğunu söyler. ⁴⁶

Çırâğ-ı Dehlî’ye göre, sâlikin namaz esnasında gönlünden Hakk’tan gayrı şeyler geçerse her ne kadar zâhir ehline göre namazı sahih olursa da tarîkat ehline göre sahih olmaz. Zira zâhirin kiblesi olduğu gibi bâtının da kiblesi vardır der. Ayrıca azaların Kâbe’ye dönmeleri farz olduğu gibi gönlün de kiblesi olan Zât-i Bârî’ye dönmesi gerektiğini söyler. Zira azaların reisi olan kalbin, kiblede dönmesi halinde azaların da ona tâbi olup döneceklerini ifade

41 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 35, 85, 90.

42 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 254.

43 *Miftâhü'l-âşîkîn*, 27.

44 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 34.

45 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 61.

46 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 25.

eder. Bunu ordu meselesine benzeten Çırâğ-ı Dehlî: “Orduda komutanın niyeti mûteberdir. Eğer komutan ikâmet niyetini getirmiş ise asker sefer niyetini getirirse dahi komutanın niyeti îtibâra alınır” şeklinde izahta bulunur.⁴⁷

f) Mârifet

Çırâğ-ı Dehlî’ye göre, mârifetten maksat tevhid mârifeti ise Hakk’ın vahdaniyeti bilinebilir, şayet mârifetten amaç rubûbiyet esrarı ve ulûhiyet letaifi ise bunun hakikatını bilmek mümkün değildir. Bununla ilgili şu ayeti delil gösterir: “Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”⁴⁸ Bu ayeti Allah’ı hakkıyla bilemediler diye tefsir eder.⁴⁹ Ariflerin riyâsı mürîdlerin ihlâsından efdaldır ibaresi doğru mu sorusuna şöyle cevap verir: “Riyâ iki türdür: Biri mezmum (zemmedilen) olan riyadır bu, insanlar görsünler diye ya da menfaat elde etmek için yapılan ibadetlerdir. Diğeri ise riya-i mahmuddur (övülen) bu da, insanları ibadete teşvik etmek içindir. Örneğin mürşid, mürîdlerin görmesi için fazla nafile kılar, oruç tutar. Bu türden yapılan riyâ, menfaat elde etmek için veyahut insanlara yaranmak için değil, mürşid sırf mürîdleri ibadetlere teşvik etmek ve yetiştirmek için yapar.”⁵⁰ der.

g) Muhabbet

Çırâğ-ı Dehlî evliyânın, Hakk’ın muhabbetini elde edebilmeleri için söz, fiil ve iradeleriyle Hz. Peygamber’e ittiba etmeleri gerektiğini zira Hakk’ın muhabbetinin Hz. Peygamber’e ittibâ olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade eder.⁵¹ Ona göre, birine muhabbet duyduğunu söyleyen kişi, mahbûbun sevmediği şeyleri yapmaz. Muhabbette sadakat, mahbûba mütâbaattır. Bunun aksini yapan dost değil düşmandır. “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.”⁵² Bu ayette belirtildiği üzere Yüce Allah, muhabbetini göklere, yere ve dağlara arz etti, ancak onlar kabul etmediler, insanlar kabul ettiler. Zira ayette, “Onu insan yükledi” denilmekte bu da, insanoğlu muhabbet ve aşk yükledi anlamına gelir” der.⁵³

Çırâğ-ı Dehlî’ye göre, muhabbet makâmı en yüksek makâmdır. Buna layık olabilmek için sâlik, Hakk’tan gayrı diğer muradları gönlünden çıkartmalı ve onların farkında olmamalıdır. Ona göre, muhabbet-i hass dostun dostu her şeye tercih etmesidir. Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmesi buna örnektir.

47 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 228.

48 el-Hac 22/74.

49 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 24.

50 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 245.

51 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 27.

52 el-Ahzâb 33/72.

53 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 270, 276.

Gerçek muhabbet ehlinin yaşadıkları derin rûhî hazlar sebebiyle lime lime edilse ya da ateşe atılsa bile onun halinde bir değişme olmadığını ifade eder.⁵⁴

Ona göre, Hakk'ın muhabbeti kulun muhabbetinden önce gelir. Buna şu ayeti delil gösterir. "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."⁵⁵ Halbuki başka ayette, "De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"⁵⁶ buyrulur. Bu ayetten hareketle önce kulun sevgisi daha sonra Allah'ın sevgisi olacağından bahsedilir. Çırâğ-ı Dehlî şöyle cevap verir. "Bu ayet, kafirler hakkında nazil olmuştur, zira onlar, bizler Allah'ın çocukları ve sevdikleriyiz deyince yüce Allah yukarıdaki ayeti nazil etti. Yani ey Muhammed onlara de ki eğer Allah'ı sevdiğinizi iddia ediyorsanız bana tâbi olunuz. Çünkü ben Allah'ın habibiyim. Dost ise dostun elçisine düşmanlık etmez. Halbuki sizler bana düşmanlık yapıyorsunuz o halde sizler Allah'ın düşmanlarıdır. Zira Hakk'a olan muhabbetin belirtileri, onun emirlerine uymak ve nehiy ettiklerini terk etmektir."⁵⁷ der.

Çırâğ-ı Dehlî, muhabbeti üçe ayırır: İslâma duyulan muhabbet; kafirin gönlüne İslâm muhabbeti girdikten sonra Müslüman olmasıdır. Ardından kişi Hz. Peygamber'e ittibâ etmekle mevhibî muhabbet elde eder. Ve son olarak ilâhî cezbeye muhabbet-i hâss meydana gelir. İlk ikisi kesbî, diğeri ise terk-i mâsivânun semeresidir. Aynı zamanda İslâmî muhabbetin avâma, mevhibî muhabbetin ebrâra, muhabbet-i hâssın ise mukarrebîne nasip olduğunu ifade eder.⁵⁸

h) Murâkabe ve Müşâhede

Çırâğ-ı Dehlî, murâkabe; sürekli Hakk'ın sana baktığını kalbinde bilmen- dir.⁵⁹ şeklinde tanımlar. Ona göre, murâkabe ve namaz esnasında gönül, Hakk'ın huzurundan bir an bile şaşmamalıdır.⁶⁰ Dervişlerde haller nasıl meydana gelir sorusuna şöyle cevap verir: "Amellerin sıhhatinin neticesinde haller meydana gelir. Ameller iki türdür azaların ameli bu zaten malumdur, bir de kalbin ameli buna da murâkabe denir."⁶¹

Çırâğ-ı Dehlî, iman için kederlenmek gerektiğini, hiçbir zaman keramet göstermek için hayıflanmamak gerektiğini söyler. Ayrıca müşâhede; önemseyen Çırâğ-ı Dehlî, insanların nasıl müşâhedesiz yaşadıklarına hayret ettiğini ifade eder.⁶² Ona göre, aşığın gönlü mâşuka bağlandı mı yemek ve içmek

54 *Miftâhü'l-âşıkîn*, 18-19.

55 el-Mâide 5/54.

56 Âl-i İmrân 3/31.

57 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 27.

58 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 28.

59 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 57; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ibrâr*, 159.

60 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 228.

61 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 57; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ibrâr*, 159.

62 Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ibrâr*, 159; Muhammed Ekrem Kuddûsî, *İktibâsü'l-envâr*, çev. Mevlânâ Hâc Kaptân (Lahor: Ziyâu'l-Kur'ân Yayınları, 1993), 488.

artık aklına gelmediğini ve bu yüzden gayb alemini müşâhede edenlerin Hakk'tan başka bir şey düşünmediklerini belirtir.⁶³

2.2. Amelî Konular

a) Seyr u sülûk

Çırâğ-ı Dehlî'ye göre, Hakk tâlibi sürekli Hakk ile meşgûl olmalı, bir an olsun O'ndan gafil olmamalıdır. Çünkü bu kalıptaki hayat fânidir, ona bir süre biçilmiştir.⁶⁴ Ona göre, sülûk yoluna giren dervişin nasût, melekût, ceberût ve lahût aleminden haberdar olması gerekir, aksi takdirde ona derviş denilme-yeceğini belirtir. Ayrıca bu alemleri izah etmeye çalışan Çırâğ-ı Dehlî şöyle der: "Nasût alemleri hayvanat alemleridir, onun fiilleri havâss-ı hamsedir. Sâlik mücâhede ile bu alemleri aşır ikinci aleme ulaşır. Melekût alemleri melekler alemleridir, onun fiili tesbih, tehlil, kıyam, rükû ve secdedir. Sâlik bunu da aştıktan sonra ceberût alemine ulaşır. Burası ruh alemleridir, buranın fiili sıfat-i hamidedir. Çünkü sâlik burada şevk, zevk, muhabbet, iştîyak, talep, vecd, sekr, sahv ve mahv gibi sıfatlarla muttasıf olur. Burayı da aştıktan sonra lahût alemine varır ki burası bînişandır, sâlik burada artık kendinden geçer ve lâ mekâna varır, burada ne söz ne de tartışma vardır. Çırâğ-ı Dehlî, ayetteki "*Şüphesiz en son varış Rabbinedir.*"⁶⁵ makâmının, burası olduğunu söyler. Nasût alemleri, nefis alemleridir. Melekût, gönül alemleridir. Ceberût, ruh alemleridir. Lahût, nazar-i Rahmandır. Bunlarında her biri kendi içinde farklı özellikleri vardır. Nefsin meyli şeytanın yeri olan dünyadır, gönlün meyli cennettedir, ruhun talebi Rahman ve O'nun esrarıdır. Kim nefse mütâbaat ederse yeri cehennemdir. Kim gönlüyle mütâbaat ederse yeri daru'n-naimdir ve her kim ruha mütâbaat ederse onun yeri Hakk'ın civarındır" der.⁶⁶

Çırâğ-ı Dehlî, mürîdin sülûka başlayabilmesi için bazı şartları taşıması gerektiğini söyler. Birincisi; sâlik, mürşidin irâdesiyle sülûka girmesi gerekir. Ta ki mürşid sâlike sülûkün adabını öğretsin. Şayet sâlikte vakfe-duraklama meydana gelir ise mürşid hemen el atsın yani onunla ilgilenin. Şeyhi olduğu halde sâlikte vakfe yani duraklama meydana gelir mi sorusuna Çırâğ-ı Dehlî: "Evet, hatta daha da fazlası, zira muhlisler büyük bir tehlike üzereler"⁶⁷ der.

Çırâğ-ı Dehlî, sülûk ile cezbe, sâlik ile meczup arasındaki ilişki üzerinde durarak üç türlü sâlikin olduğunu belirtir. Birincisi mutlak meczûb; deliller ve mutlak sâlikler bu kısma girerler, bunlara ittibâ olmaz, bunlar başkalarını irşâd etme yetkisine sahip değildir. İkincisi sâlik-i meczûb; ilim, amel ve irade ile sülûka girip ardından cezbeye kapılındır. Meczûb sâlik, ise önce cezbeyle

63 Kalender, *Hayrül-mecâlis*, 94.

64 *Miftâhü'l-âşikîn*, 7.

65 en-Necm 53/42.

66 *Miftâhü'l-âşikîn*, 8.

67 Kalender, *Hayrül-mecâlis*, 47.

kapılan ardından sülûke girene denilir. Bunlar irşâd yetkisine sahiptirler. Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), İbrahim-i Edhem (ö. 198/813) ve Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) gibileri meczûb sâlik kısmına girdiklerini ifade eder. Üçüncüsü sâlik-i vâkîf; bu ise ilim ve mücâhede ile sülûka girer ancak seyr u sülûk yolunda bir engelle karşılaşmasından ya da bir şartını terk etmekten dolayı duraklar. Bu engeli ancak mürşidin yardımıyla aşabilir. Şayet şeyh elinden tutmazsa şeytan onu yoldan çıkartabilir. Çünkü “*şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.*” sözüyle buna dikkat çekildiğini belirtir.⁶⁸

Çırâğ-ı Dehlî, (ثُمَّ اخْتَبَهُ رَبُّهُ) “*Sonra Rabbi onu seçti.*”⁶⁹ ayetindeki “*ictebâhû*” ne anlama gelir sorusuna şöyle bir örnekle cevap verir: “*Birisi gül kopardığında dikenlerden temizleyip öylece koparır. Bu yüzden ictebâ, gül koparmaktır. Cezbeye kapılan ve kötü alışkanlıklardan uzaklaştırılana muhlas denilir ve muhlas, muhlis ten daha efdaldır. Çünkü muhlas, meczûb sâlike denir, muhlis ise sâlik meczûba denir. Muhlas, cezbe ya da amel ettiğinde cezbenin kuvvetiyle yapar bu yüzden gönlüne şeytan ve nefsin girmesine mahal kalmaz. Zira ayet de bunu gösterir: İblis, “*Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlaslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracığım*” dedi.⁷⁰ Sâlik meczûb ise, amel eder ancak o sırada şeytan ve nefis defalarca onu dalalet ve masiyete sürüklemeye çalışırlar, ona geçmişini hatırlatıp onu sülûkten vazgeçirmeye yeltenirler. Sâlik cezbeye kapıldıktan sonra şeytan ve nefsin şerrinden emin olur”⁷¹ şeklinde bir izahta bulunur.*

b) Şeyhe Tabi Olma

Çırâğ-ı Dehlî, kıyamet günü “*amenna ve saddaknâ*” (iman ve tasdik ettik) ibaresinden hareketle peygamberlerin, onların izinden gitmediklerinden dolayı kavimlerinden şikayetçi olacaklarını; mürşidlerin de, onların vasiyetlerini yerine getirmediğinden dolayı mürîdlerinden şikayetçi olacaklarını belirtir. Bu yüzden şeytanı ve nefsi kahreden meşâyihin sözlerine kulak vermek gerektiğini söyler. Ayrıca onların, bâtınlarını bu düşmanlardan temizlediklerini, Hakk ile yanıp tutuştuklarını ve mâsivâdan yüz çevirdiklerini ifade eder.⁷²

Çırâğ-ı Dehlî, sülûk yolunda mürîdin bâtınında tasarruf eden, her an zâhir ve bâtında müşkillerden haberi olan ve mürîdin iç alemini saf ve pak kılana mürşid denileceğini aksi takdirde ona pîr denilmeyeceğini söyler.⁷³ Ayrıca müridin tek pîre bağlı kalması gerektiğini savunan Çırâğ-ı Dehlî, her ne kadar

68 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 48.

69 Tâhâ 20/122.

70 Sâd 38/82-83.

71 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 100.

72 Mîrhord, *Siyerü'l-evliyâ'*, 341, 348; Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 272.

73 *Miftâhü'l-âşikîn*, 3.

başka pîrlere bulunsa da onu, Allah'a ulaştırmanın kendi mürşidi olduğuna inanması gerektiğini ifade eder.⁷⁴

c) Mürîd

Çırâğ-ı Dehlî, tasavvufun genel tasnifine bağlı kalarak mürîdi; mübtedî, mutavassıt ve müntehî şeklinde üçe ayırır. Mübtedînin, vakit sahibi, mutavassıtın hal sahibi, müntehînin ise enfas sahibi olduğunu söyler. Ona göre, "mübtedî vakit sahibidir" ifadesi şu anlama gelir. Yani vakti kendine ganimet bilir, her anı değerlendirmeye gayret eder bu vakitleri namaz, tilâvet, zikir ve tefekkürle geçirmeye çalışır. Zira vaktini iyi değerlendiren mürîdin, hal sahibi olma ihtimali yüksektir. Çünkü mevâhib, mekâsib neticesinde elde edilir. Hal, ulvî alemde gelen nurların eseridir. Nurlar ulvî alemde ervâha oradan kalbe kalpten azalara sirayet eder. Haller devamlı değildir, devam ederse makâma dönüşür. Müntehî nefes sahibidir sözünün anlamı, Hakk tarafından istekleri geri çevrilmeyendir.⁷⁵

Ona göre sâdık mürîdin, pîrin ferman buyurduklarını yerine getirmesi ve her zaman pîrini hazır ve nâzır görmesi gerektiğini söyler. Ayrıca mürîdin islâh ve fesad konusunda hak yoldan sapmaması için, gönlünden geçenleri pîrine arz etmesi gerektiğini ifade eder. Mürîdin mürşidine karşı edebini koruması gerektiğini söyleyen Çırâğ-ı Dehlî, mürîdin bir an bile aklından pîre itiraz etmemesi gerektiğini aksi takdirde henüz hakiki manada mürîd olmadığını dikkat çeker.⁷⁶

Ona göre hakiki mürîd üç gusüle dikkat etmelidir, yoksa ona hakiki mürîd denilmez. 1. Şerîat guslü, bu, tenini cenabetten temizlemektir. 2. Tarîkat guslü, bu, tecerrüdü ihtiyar etmek yani halktan uzak durmaktır. 3. Hakikat guslü, bu da bîatında tevbe etmektir. Hakiki mürîdin başka bir şartı da pîrin her dediğine anında inanıp şüpheye düşmemesi gerektiğini belirtir. Zira mürşid, mürîdin kuaförü olduğunu yani kuaförün gelini süslediği gibi şeyhin de mürîdini ahlâk açısından süslediğini ve tüm bunları mürîdin kemaliyeti için yaptığını söyler.⁷⁷

Çırâğ-ı Dehlî'ye göre, tasavvuf yoluna az yemek ve geceleri uyanık geçirmekle girilir. Bu yüzden derviş sürekli oruç tutmalıdır. O, sâlikin tezkiye, tasfiye ve tecliyeye yapmadan onda dervişlik cevherlerinin ortaya çıkmadığını ve böylece bir makâma ulaşamayacağını söyler. Ayrıca ona göre sâlik, bunları şerîat, tarîkat ve hakikat mertebelerine ulaşmak için yapması gerekir. Zira şerîata varabilmenin nefis tezkiyesinden geçtiğini yani az yemek, çok nafîle namaz kılmakla özellikle geceleri nafîle namazlara dikkat edilmekle bunun gerçekleştiğini belirtir. Tarîkat ehli olmak için ise gönlün tasfiyesi gerektiğini

74 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 266.

75 Kalender, *Hayrû'l-mecâlis*, 58; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ibrâr*, 160.

76 *Miftâhü'l-âşikîn*, 3.

77 Mîrhord, *Siyerü'l-evliyâ*, 447; *Miftâhü'l-âşikîn*, 4.

ve bunun da namaz kılmak, oruç tutmak ve celî zikir çekmek ile hasıl olacağını ifade eder. Neticede tüm bunlar sayesinde ruhun tecliyesi gerçekleşerek hakikata varılacağını ve bunun da oruç tutmak hâfî zikre mülazemet etmek ile ulaşılabileceğini belirtir. Ayrıca ona göre ruhun tecliyesi gerçekleştikten sonra gönül hazinesinde yedi cevherin ortaya çıkacağını ifade eder. 1. Zikir cevheri; bunun belirtisi bütün mevcudattan soyutlanmaktır yani uzak durmaktır. 2. Aşk cevheri; bunun belirtisi bütün aşk ve iştiyakı Hakk ile olmaktır. 3. Muhabbet cevheri; bunun alameti gönül mâsivânın muhabbetinden hâlî olması ve bütün ahvalinde rızâ-ı Bârî amaçlamasıdır. 4. Sır cevheri; bunun alameti ilâhî vâridat ve mevâhibin kula verilmesidir. 5. Ruh cevheri; bir an olsun tâattan geri kalmamasıdır. 6. Mârifet cevheri; bu cevher sayesinde kul her ne işitirse Hakk'tan işitir ve her ne söyler ise Hakk'tan söyler ve her nereye giderse Hakk ile gider. 7. Fakr cevheri; bunun belirtisi kulun her şeyden müstağni olmasıdır. Ona göre bu makâma ulaşan derviş, hakikatin nihayetine varmış ve bu sayede artık tecelli nurlarıyla vasıflanmıştır. Ayrıca on sekiz bin alemleri iki parmağı arasında görebileceği ve bu alemde Hakk'ın kudretini temaşa ederek nasibince bu deryaya dalabileceği şeklinde izahta bulunur.⁷⁸

Son olarak Çırâğ-ı Dehlî, dervişin hakaretlere tahammül etmesi, birisi ona eziyet ettiğinde dervişçe davranıp onu bağışlaması gerektiğine dikkat çeker. Ayrıca dervişler arasında iki kötü isim olduğunu; birincisi mukallid, yani şeyhi olmayan kişi. İkincisi ise ceret; yani tasavvuf hurkasını ve külahını takmış ama, amir ve sultanların kapısına giderek ben dervişim, bana bir şeyler verin diyen kişidir. Çırâğ-ı Dehlî işte bu tür sûfî elbisesini giyen ancak sûfilikten hiç nasip almayan sahtekarlara karşı dikkatli olması gerektiğini ifade eder.⁷⁹

d) Mücâhede

Çırâğ-ı Dehlî'nin çok mücâhede ettiği, öyle ki bazen on gün geçtiği halde ağzına bir lokma ekmeğe götürmediği ve mücâhededen dolayı takva izleri onun yüzünde belirdiği belirtilir.⁸⁰ Tasavvuf yolunda mücâhede etmenin şart olduğunu söyleyen Çırâğ-ı Dehlî, şu ayeti delil gösterir: “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız.”⁸¹ O, mücâhede sayesinde gönlün mâsivâdan yüz çevirdiğini ve tâatlarda istiğrak ettiğini belirtir.⁸² Çırâğ-ı Dehlî: “Sûfî, nefsinin ağır mücâhedelere tabi tutulması lazım, bunu bir iki ay veya bir iki sene değil, sürekli yapması gerekir. Selef sûfîler az yemek, az uyumak, az konuşmak ve halk arasına az karışmakla bunu kastederler. Zira

78 *Miftâhü'l-âşikîn*, 11-12.

79 *Kalender, Hayrû'l-mecâlis*, 80, 177.

80 *Mîrhord, Siyerü'l-evliyâ'*, 347; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrârü'l-ibrâr*, 156; Çiştî Sâbirî, *Mir'âtü'l-esrâr*, 861.

81 *el-Ankebût* 29/69.

82 *Kalender, Hayrû'l-mecâlis*, 70.

hikmet aç olan midededir, hiçbir hekîm doya doya yemek yememiştir. Dervişin mayası mücâhededir, ancak bunu insanlar kendisine âbid ve zâhittir desinler diye yapmamalıdır, sadece Allah rızası için mücâhede yapmalı ki meyvesini versin ve bu sayede Hakk Teâlâ onu bir makâma ulaştırın.”⁸³ der.

e) Zikir

Çırâğ-ı Dehlî, Kur’ân tilavetinin bütün ibâdetlerden faziletli olduğunu ve kulun bu faziletten kendi nasibini alması gerektiğini ifade eder.⁸⁴ Ona göre, zikir yapılmayan her anın boşa gittiğini ve bu yüzden ona yaşam denilmeyeceğini ifade eder. Ayrıca şairin; “*Canlılar benim hayatım var diyemez. Zira canlı, dostla vakit geçirene denir.*”⁸⁵ ifadesi ile; “*Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.*”⁸⁶ mealindeki ayetin buna işaret ettiğini belirtir. Ayrıca burada nahiv ilmi konusu olan câr ve mecrûrun fiilden önce geldiğini ve bu yüzden burada hasr olduğuna dikkat çeker.⁸⁷ Yani kalpler ancak Allah’ı zikretmek ile mutmain olurlar.⁸⁸ Zikrin dünya kederlerine ilaç olduğunu belirten Çırâğ-ı Dehlî: “Nerede olursan ol Allah’ı zikret, umulur ki dünya gamlarını gönlünden götürür. Bunu yapman insî şeytanlarla oturmaktan iyidir, insî şeytanlar seni Allah’ı zikretmekten alıkoyanlardır.”⁸⁹ der.

Sülûk nedir, tasfiye ve tezkiye mi yoksa namaz oruç zikir midir sorusuna Çırâğ-ı Dehlî şu cevabı verir: “Zikir, dervişin Hakk’a ulaşma yollarından sadece biridir. Zira Allah’a ulaştıran yollar farklıdır ama maksûd birdir. Nitekim Yüce Allah “*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletceğiz.*”⁹⁰ Ayette سبيل (yollar) çoğul kullanılmış, سبيل (yol) tekil kullanılmamıştır.”⁹¹

Çırâğ-ı Dehlî, zikrin yapılış bakımından üç çeşit olduğunu söyler: “1. Mürîd kibleye dönüp ellerini dizlerinin üstüne koyarak; ‘Allah her yerde hazır ve nâzırdır bu yüzden benim yanımdadır.’ şeklinde tefekkür etmesidir. 2. Mürîdin, Hakk’ı tasavvur ederek gönlünden mâsivâyı çıkartmasıdır. Her ne kadar bunun hulûl anlayışına benzediğini söyleyenler olsa da aslında hulûl ile bir alakası olmadığını belirtir. 3. Mürîd gözlerini gök yüzüne doğru açıp

83 Kalender, *Hayrül-mecâlis*, 115, 141.

84 *Miftâhü'l-âşikîn*, 16.

85 *Miftâhü'l-âşikîn*, 9.

86 er-Ra’d 13/28.

87 Bkz. İsmail Durmuş, “Hasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/393-394.

88 Kalender, *Hayrül-mecâlis*, 41.

89 Kalender, *Hayrül-mecâlis*, 122.

90 el-Ankebût 29/69.

91 Kalender, *Hayrül-mecâlis*, 128.

ve ruhun bedenden çıkıp yedinci göğü geçerek orada Hakk'ı müşâhede ettiğini tasavvur etmesidir. En efdal olanı da budur, bâtın ile meşgûl olan meşâyih genellikle bunu tercih ettiklerini söyler."⁹²

Mürşidi gibi hafî zikri tercih eden Çırâğ-ı Dehlî, sâlikin başlangıçta zikr-i celî daha sonra zikr-i hafîye geçmesi gerektiğini ifade etmektedir. Celî zikir esnasında dilin zikre mülazemet etmesi gerektiğini ve zikr-i celînin çok çekilmesi ile hafî zikir hasıl olacağını belirtmektedir. Ona göre hafî ve celî zikirlerinin yapılma şekli şu şekildedir: "Sâlik öncelikle zikr-i celî esnasında diz üstü oturup ellerini dizlerin üzerine koyarak her "Lâ ilâhe illallâh" dediğinde başını sağa sola sallamalı, "İllâllâh" dediğinde Hakk'tan gayrı mabûd olmadığını ve Hakk'tan gayrı her şeyi gönlünden çıkardığını tasavvur etmelidir. Ardından sesi kulağına gelecek şekilde ism-i zât ile zikre devam etmelidir. Zikr-i hafîde ise; sâlik ağzını kapatıp nefesini hapsederek zorlanana kadar nefesini bırakmamalıdır. Bu şekilde gönlün temiz olacağı söylenir. Çünkü nefesi tutmak ateşten daha zordur."⁹³ der.

Daha çok nefy ve isbât zikrine devam eden Çırâğ-ı Dehlî: "Nefy, bütün beşerî hevâ ve hevesleri içeren "ilâhe" lafzının batıl olduğunu düşünerek hepsini gönlünden atmandır. Çünkü amacın neyse mabûdun odur. Ardından "il-lallah" lafzıyla Hakk'ın vahdâniyetini isbât etmendir."⁹⁴ der.

f) Semâ

Çiştîyye tarîkatında aletli semâya karşı çıkan tek şahsiyet, Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî'dir. Çiştîler'in çok sevdiği mûsikî aletleri ile yapılan semâ'ı sünnete aykırı gördüğünden Nizâmeddin Evliyâ'nın semâ meclisine katılmaz, şeyhi de onun bu tavrını hoş karşılardı. Semâ esnasında ağlayarak kendini tutamayan Çırâğ-ı Dehlî, semâ meclislerini sadece seslendirme şeklinde tertip eder, mûsikî aletleri bulundurmazdı.⁹⁵ Rivayete göre bir gün Nizameddin Evliyâ'nın bazı mürîdleri def çalanlardan ezgiler dinliyorlardı. O sırada orada bulunan Çırâğ-ı Dehlî ortamı terk etmek istedi. Ancak arkadaşları oturması için ısrar ettiler, o da: "Sünnete aykırıdır, Kur'ân ve hadîste buna dair hüccet sayılacak hiçbir delil yoktur" deyip semâ yapmadı. Tabii bu, mürşidinin meşrebinden farklı bir şeydi. Mürşidinin usulüne uymayan bu tavrı Nizameddin Evliyâ'ya ulaştırılınca şeyhi: "Çırâğ-ı Dehlî doğru söylemiştir, hak onun dediği gibidir"⁹⁶ diyerek bunun bir tercih meselesi olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

92 Mîrhord, *Siyerü'l-evliyâ*, 451.

93 *Miftâhü'l-âşıkîn*, 10-11.

94 Kalender, *Hayrî'l-mecâlis*, 129.

95 Kalender, *Hayrî'l-mecâlis*, 114, 286; Cemâlî, *Siyerü'l-ârifîn*, 129; Dârâ Şükûh, *Sefînetü'l-evliyâ*, 100.

96 Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-ahyâr fi esrârî'l-ebrâr*, 157.

Çırâğ-ı Dehlî: “Sûfilerin çalgı aletleri önünde raks etmeleri icmâ ile mubah değildir. Zira biri tarîkat mertebesinde düşerse şerîata iner peki şerîattan düşerse nereye gider.” şeklinde düşüncesini belirtir. Yani semâ’ın şerîatın değil tarîkatın bir âdâbı olduğunu ancak şartları yerine getirenlerin bunu yapabileceğini söylemeye çalışır. Ayrıca semâ’ın alimler arasında ihtilaf olduğunu bazı şartlar yerine getirildiği takdirde ehline mubah olacağını ancak çalgı aletlerinin icmâ ile mubah olmadığını ifade eder.⁹⁷

g) Râbîta

Tasavvufta râbîta, sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, onun sûret ve sûretini (hem yüzünü hem ahlâk ve davranışlarını) düşünmesini ifade eder. Tasavvuf tarihinde önceleri şeyhi sevmek, kalbini ona bağlamak, bu sayede ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi uygulamalar bulunurken zamanla bunlar şeyhin sûretini düşünme şeklini almıştır.⁹⁸

“Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı.”⁹⁹ “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَآ لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ) Çırâğ-ı Dehlî, ayetteki “burhan” kelimesinin Hz. Yakup’un sureti olduğunu zira o esnada Hz. Yusuf’un onun sûretini gördüğünü belirtir. Hayatta ruhânî sûreti görmek mümkün mü sorusuna evet der: “Zira mürîd, mürşidin ruhânî ve cismânî sûretlerinin olduğunu bilmelidir. Mürşidin cismânî sûreti hazır olmadığında ruhânî sûreti hazır olur. Bundan maksat edebe riayet ve nimetler elde etmektir.”¹⁰⁰ Ona göre, sâliklerin meşguliyetleri altı şey olmalıdır. Halvet, sürekli abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, zikir dışında sükût etmek, şeyhe râbîta etmek ve sonuncusu Hakk dışındakilerini hatırdan çıkarmaktır.¹⁰¹

Sonuç

İslâmî fetihler ile birlikte Hindistan’a giren tasavvufî zümreler, İslâm’a önemli derecede hizmetleri olmuştur. Bunlar arasında en fazla İslâm’a hizmeti dokunan tarîkatlardan biri de Çiştîyye’dir. Çiştîler’in XIV. Yüzyılda yetiştirdiği en önemli şahsiyet ise Çırâğ-ı Dehlî’dir. Bu çalışmada Çırâğ-ı Dehlî’nin Çiştîyye tarîkatındaki yeri ve onun tasavvuf anlayışı incelenmiş ve şu neticelere ulaşılmıştır:

Çiştîyye’nin Nizâmîyye koluna mensup olan Çırâğ-ı Dehlî, zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelmiştir. O, hem medrese tahsili görmüş bir

97 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 42; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü’l-ahyâr fi esrâri’l-ibrâr*, 157.

98 Necdet Tosun, “Râbîta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/378-379.

99 Yûsuf 12/24.

100 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 260.

101 Kalender, *Hayrû’l-mecâlis*, 69.

âlim, hem de tasavvuf yolunda ilerlemiş bir müşşiddir. Ancak hayatının büyük bir bölümünü tebliğ ve irşâd faaliyetleri ile geçirdiğinden fazla eser te'lif etmeye vakit ayıramamıştır.

Sâlik, hem tasavvuf yolunun başında hem de sonunda şerîatin esaslarına ve ibadetlerine dikkat etmelidir. Tasavvuf yolunda şeriatın zâhirine bağlı kalmayanlara tabi olunmaz, zira birine tâbi olabilmek için şerîata riayet etmesi icap eder. Hiçbir makâm peygamberlik makâmından üstün değildir. Peygamberlerin yüksek makâmlarına rağmen ibadetlerden muaf tutulmadıkları gibi velîlerin de makâmı ne kadar yüksek olsa da şerîattan muaf değildir.

Nebîlerin derecesi velîlerin derecesinden üstündür. Kemâl açısından önce resûl sonra nebî daha sonra velî gelir. Velînin nihâyet hali, nebînin bidâyet halidir. Peygamberin feyzi kendisine risâlet görevi tevdi edildikten sonradır. Ancak velînin kemaliyeti nebînin feyzine ittibâ ettikten sonradır. Enbiyânın kemaliyeti kesbî değildir, evliyânın ise kesbîdir. Peygamberlerdeki üstünlük risâlet ve nübüvvet açısından değil derece ve makâm açınsındır.

Kelâm ve tasavvufun konularından olan rü'yetullahın, bu dünyada gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak rüyada ve ahirette müminler için bunun gerçekleşmesi caizdir. Hz. Peygamberin dünya gözüyle Allah'ı görüp görmediği meselesine değinen Çırâğ-ı Dehlî, sûfilerin cumhur görüşüne katılarak ne Hz. Peygamberin ne de bir başkasının bu dünyada Allah'ı gözle görmediğini ifade etmiştir.

Çırâğ-ı Dehlî, hafî zikri tercih etmiştir. Ancak hafî zikrin hasıl olması için de sâlikin başlangıçta celfî zikir çekmesi gerektiğini beyan etmiştir. Râbitayı kabul eden Çırâğ-ı Dehlî, ayetteki "burhan" kelimesinin Hz. Yakup'un suretine işaret ettiğini söylemiştir. Semâ'ı önemseddiği halde, semâ meclislerini sadece seslendirme şeklinde tertip etmiş, mûsikî aletler bulundurmamıştır.

Çırâğ-ı Dehlî ile birlikte gerileme sürecine giren Çiştiyye tarîkatı bir daha o parlak dönemini yaşamamıştır. Vefatıyla birlikte müşşidinden kalan Çiştiyye emanetleri kendisiyle defnedilmiş ve kendinden sonra yerine herhangi birini halife tayin etmemiştir.

Kaynakça

- Algar, Hamid. "Çırâğ-ı Dehlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/303-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Arnold, Thomas Walker. *İntişar-ı İslâm Tarihi*. çev. Hasan Gündüzler. Ankara: Akçağ Yayınları, 1971.
- Âryâ, Gulâm Ali. *Tarîkati Çiştiyye der Hind û Pakistan*. İran: Zevâr Yayınları, 1964.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Cemâlî, Hâmid b. Fazlullah Derviş. *Siyerü'l-ârifîn*. çev. Muhammed Eyyüp Kâdirî. Lahor: Merkez-i Urdübürd, 1975.

- Çiştî Nizâmî, Hüseyin. *Sîret-i Tayyibe Hazret-i Muînüddîn-i Çiştî*. Lahor: Ekber Beg Yayınları, 2004.
- Çiştî Sâbirî, Abdurrahmân. *Mîr'âtü'l-esrâr*. çev. Mevlânâ el-Hâc. Lahor: Ziyau'l-Kur'ân Yayınları, 1993.
- Dârâ Şükûh. *Sefinetü'l-evliyâ*. Kânpûr: y.y., 1883.
- Durant, Will. *Kıssatü'l-hadâre*. çev. Zeki Necîp Mahmut. Beyrût: Dârü'l-Cil Yayınları, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Hasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/392-393. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Eren, Halit. "Aligarh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/460. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Esterâbâdî, Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî. *Târîh-i Firişte*. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî Yayınları, 2010.
- Galip, Mübarek. *Hindistan'da Türkler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2013.
- Gîsûdirâz, Ebu'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseyinî. *Şerh-i Cevâmi u'l-Kelim*. Lahor: el-Faysal Yayınları, 2010.
- Hasanî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî. *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir*. Beyrût: Dâru İbn Hazm Yayınları, 1999.
- Holt, Peter Malcolm vd.. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. çev. Komisyon. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kalender, Hamîd. *Hayrî'l-Mecâlis*. Aligarh: y.y., 1959.
- Karakuş, Yasin. *XIII. ve XIV. Yüzyılda Hindistan'da Türk Hâkimiyeti*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshâk Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Kuddûsî, Muhammed Ekrem. *İktibâsü'l-envâr*. çev. Mevlânâ Hâc Kaptân. Lahor: Ziyâu'l-Kur'ân Yayınları, 1993.
- Mağribî, Emîr Ömer. *İntişârü'l-İslâm ve Eserühü'l-Hadârî fi'l-Hind*. Libya: Bingazi Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Mânevî, Muhammed b. Hasan b. Musa Gavsî Şattârî. *Gülzâr-ı Ebrâr fi Siyeri'l-Ahyâr*. Tahran: Mûze-i Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâm Yayınları, 1971.
- Mevdûdî, Ahmed Şâh Çiştî. *Târîh-i Çişt ü meşâyih-i Çiştîyye*. Herât: İntişârât-i Ahrârî Yayınları, 1976.
- Mîrhord, Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî. *Siyerü'l-evliyâ'*. Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885.
- Muhaddis ed-Dihlevî, Abdülhak. *Ahbârü'l-ahyâr fi esrâri'l-ebâr*. Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî Yayınları, 1963.
- Miftâhü'l-âşıkîn*. nşr. Halik Ahmed Nizâmî. Delhi: Müctebâi Yayınları, 1892.
- Nedvî, Ebu'l Hasan Ali. *İslâm Önderleri Tarihi*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1992.
- Nemir, Abdü'l-Mün'im. *Târîhü'l-İslâm fi'l-Hind*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câm'iyye Yayınları, 1981.
- Nizâmî, Halik Ahmed. *Târîh-i meşâyih-i Çişt*. Delhi: Nedvetü'l Musannifin Urdübâzâr Yayınları, 1985.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

- Popovic, Alexandre - Gilles, Veinstein. *İslâm Dünyasında Tarikatlar*. çev. Osman Türer. İstanbul: Sûfî Yayınları, 2004.
- Tâhirî, Mehdî. "Berresi Cereyân-i Tasavvuf Der Şibh-i Kâreh". *Faslnâme-i Mutâalât-i Şibh-i Kâreh* 5 (1969), 30-53.
- Türkmen, Erkan. *Emir Hüsvrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1989.
- Zübeyrî, Hâdım Hasan Şâh. *Muînü'l-ervâh*. Ecmîr: Mühîyî'l-Evkâf Yayınları, 1983.

An Indian Sūfî: Naşîr al-Dîn Maḥmûd Ibn Yahyâ Chirāgh Dalhî and His Understanding of Sufism

(Extended Abstract)

The main purpose of this study is to analyze the Sūfî understanding of Chirāgh Dalhî who played an active role in Indian Sufism. For this purpose, while researching the Sūfî life of Chirāgh Dalhî the basic sources of the period and the literary works written in the following centuries were examined. Chirāgh Dalhî was born in 1274-1276 in the city of Avad in India, who lived in the 12th century and was considered one of the important representatives of the Chisti sect of Khorasān origin in the fourteen century. After losing his father, a wealthy merchant, when he was nine years old, his mother took great care in providing his education. Chirāgh Dalhî, who turned to Sufism after obtaining approval in the exoteric sciences, was a member of the Nizāmiyyah branch of the Chisti sect. Chirāgh Dalhî, who became the headmaster of the ruler (hankah) upon the death of his master (mentor), carried out the tradition of dervish lodge and madrasah together and built the understanding of Sufism within the framework of the Ahl al-Sunnah.

Chirāgh Dalhî, who paid attention to the principle of staying away from the sultans, which was common in Chisti tradition, adhering to the tradition of his pîrs despite the persecution of the sultan.

Chirāgh Dalhî was both a scholar who studied in madrasah and a guide on the way of Sufism. However, since a large part of his life was spent with da'wah and guidance activities, he did not have much time to write more works. There are two books named Khayr al-Majālis and Miftāh al-Ulūm, which contain only his conversations.

Chirāgh Dalhî, besides his teaching and guidance activities, taught a considerable number of followers and caliphs. He paid attention to the education of the people, and he trained in both madrasah sciences and dervish education. With the efforts of the disciples and their caliphs, the Chisti sect had important activities in the Indian subcontinent. Chirāgh Dalhî, who shaped the understanding of Sufism by adhering to the line of Ahl al-Sunnah, states that prophets are not exempt from worshipping despite their high rank and that saints are not exempt from Shari'ah no matter how high their rank is. He argues that prophets are superior to saints in the issue of prophethood and guardianship, which is one of the controversial issues in Sufism. In terms of superiority and rank, first the nabî (prophet), then the rasūl (messenger), and then the saint come. He even says that even the married has different degrees of perfection among themselves, some of them are in asceticism and some have perfection in science. According to him, the final state of the saint is the

state of *bidāyah* of the prophet. Saints become perfect to the extent that they follow in the footsteps of the prophets. Chirāgh Dalhī, who thinks differently from Mu‘tazilah about ru‘yat Allāh, says that it is not possible to realize the dream in this world but it is permissible for believers in dreams and the hereafter.

Chirāgh Dalhī declares that the path of Sufism will not be covered without guidance because those who go on this path alone will face dangers. According to him, there are many ways in Sufism that lead dervishes to God. Dhikr is just one of the ways to reach. Chirāgh Dalhī prefers light dhikr. However, in order for the *sālīk* to reach the light dhikr, it must be performed at the beginning of the *jālī dhikr*, so that a light dhikr is obtained. Chirāgh Dalhī, who could not contain himself by crying during the *sama*, arranged the *sama* assemblies only as vocalization, and did not have musical instruments. He did not attend Niẓām al-Dīn Awliyā’s *sama* council because he regarded the *sama* made with musical instruments as contrary to the tradition and his sheikh welcomed his attitude.

Chirāgh Dalhī, who sees world talk as the beginning of all mistakes, is not measured by being a rich or poor person, it is proportional to his love for the world, even if he is not rich, he is considered a person of the world. Because love happens in the heart. Chirāgh Dalhī, who advises him to never put the love of this dirty world in his heart and to spend everything he gets in the way of God, if the intention to demand the world is good, it is considered to demand this hereafter. There is no comfort in the house of the rich people, comfort is in the house of the poor. Because God has haunted the world. People of a sulk cleanse the dirt of the world wholeheartedly thanks to their love and builds familiarity with God thanks to dhikr. According to him, what is meant by ingenuity is to know the revelation of God. Otherwise, the mystery of God and divinity cannot be known in real terms. Of course, people have different degrees in this field.

Chirāgh Dalhī, in order to gain the love of God, they should be affiliated with the Prophet. According to him, a person who tells someone that he has love does not do things that the *mahbūb* does not like. Loyalty in conversation is obedience to *mahbūb*. It is the enemy who does the opposite, not a friend. Chirāgh Dalhī is a person who saves on the way of *sulūk* and saves on his own. If he can do this, he is called *pīr* otherwise he is not. Chirāgh Dalhī, who defends that one should stick to a single master in the way of Sufism, must believe that the *murīd* is the master of the person who brought him to God. Although there are other *pīrs*, he should be aware that he can only convey him to God. The faithful *murīd* is the one who fulfills the decree of the prince and is always the one who is ready and present at all times.

A dervish must endure insults, behave like a dervish when someone torments him and forgive him. There are two bad names among dervishes. One

of them is a muqallid person who is not a sheikh. The other is Jarat. This is the person who goes to the door of the chiefs and sultans wearing the Sûfi cardigan and cap, and says, my dervish, give me something.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**19. Yüzyıl İngiliz Ahlak Düşüncesinde William Whewell ve John
Stuart Mill Polemiği**

*A Polemic in 19th Century British Moral Thought Between William Whewell
and John Stuart Mill*

Metin Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
- Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of History of Philosophy

metina@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4918-7270>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Aydın, Metin. "19. Yüzyıl İngiliz Ahlak Düşüncesinde William Whewell ve John Stuart Mill Polemiği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 217-246. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872082>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

19. Yüzyıl İngiliz Ahlak Düşüncesinde William Whewell ve John Stuart Mill Polemiği

Öz

Bu makalede 19. yüzyıl İngiliz Ahlak düşüncesinin iki önemli düşünürü olan William Whewell ile John Stuart Mill arasındaki polemiği konu ediyorum. Whewell *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* adlı eserinde Bentham ve faydacı teoriye çeşitli eleştiriler yönelmiştir. Mill de bu eleştirileri cevaplamak için "Whewell on Moral Philosophy" başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Whewell genel olarak faydacılığı eylemleri haz ve acı temelinde değerlendirmesi, Bentham'ı da haz ve acı üzerine bir ahlak teorisi inşa etmekle suçlarken; Mill ise Whewell'i sisteminin temel ahlaki ilkeleri için gerekçeler üretirken faydacı sebeplere müracaat etmekle itham eder. Her iki düşünürün de sıklıkla retorik hilelere müracaat ettiği bu kalem kavgası, görüşlerin teknik olmaktan ziyade popüler argümanlarla desteklendiği bir polemiktir. Bu polemikte Whewell'in genel amacı, faydacılığın zannedildiği kadar güçlü temellere sahip olmadığını göstermekken, Mill'in amacı ise Whewell'in eleştirilerinin önyargılara dayandığını göstermektir. Bu anlamda her iki teorinin de mutlak savunusu olarak kabul edilmemesi gerektiğini düşündüğüm bu tartışmada Mill'in verdiği cevaplarla Whewell'in bir adım önüne geçtiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe tarihi, Ahlak, Ahlaki Sezgicilik, Faydacılık, William Whewell, John Stuart Mill.

A Polemic in 19th-Century British Moral Thought Between William Whewell and John Stuart Mill

Abstract

This article deals with the polemic between William Whewell and John Stuart Mill, two major thinkers of 19th century British moral thought. In his work, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, Whewell criticized Bentham and utilitarianism. Mill also wrote an article titled "Whewell on Moral Philosophy" to answer these criticisms. Whewell generally accuses utilitarianism of evaluating actions on the basis of pleasure and pain and Bentham of building a moral theory on pleasure and pain; Mill accuses Whewell of solving the relation between self-interest and duty by appealing to God, and of appealing to utilitarian reasons when generating justifications for the basic moral principles of his system. This polemic, in which both thinkers often apply rhetorical tricks, is a polemic in which opinions are supported by popular arguments rather than technical ones. In this polemic, Whewell's main purpose is to show that utilitarianism does not have as strong foundations as it seems, while Mill's aim is to present that Whewell's criticisms are based on prejudices. In this context, based on the answers given, it can be said that Mill is more successful than Whewell, which I think should not be accepted as the absolute defense of both theories.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: History of philosophy, Moral, Ethical Intuitionism, Utilitarianism, William Whewell, John Stuart Mill.

Giriş

19. yüzyıl İngiliz ahlak düşüncesine genel rengini Faydacılık (*Utilitarianism*) ve Ahlaki Sezgicilik'in (*Ethical Intuitionism*) verdiği söylenebilir.¹ 18. yüzyılın sonlarında Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından sistemleştirilmiş olan fay-

1 Jerome B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2007), 65-66.

dacılığın en önemli temsilcisi, Bentham'ın öğrencisi olarak niteleyebileceğimiz John Stuart Mill (1806-1873)'dir. Faydacılık, temelde en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu ortaya çıkaran eylemi ahlaki olarak doğru olarak kabul eden bir ahlak teorisi². William Whewell (1794-1866) ise İngiliz ahlak düşüncesinde 18. yüzyılın ilk başlarından itibaren etkili olmaya başlayan ahlaki sezgiciliğin 19. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden birisidir. Ahlaki sezgicilik, oldukça farklı yorumları olmakla birlikte genel olarak temel bazı ahlaki önermelerin kendinde açık (*self-evident*) olduğunu ve sezgiyle bilinebileceğini iddia eden bir ahlak teorisi³.

Bu gelenek içerisinde yer alan Whewell'in ahlak teorisi ise aynı şekilde temel ahlaki ilkelerin sezgisel olarak bilinebileceği iddiasına dayanmakla birlikte, insanın akıldan bağımsız biçimde "ahlak duygusu (moral sense)" ya da benzeri bir yetiye sahip olduğunu kabul etmez. Çünkü Whewell, böylesi bir ayrı ahlaki yetiye sahip olmadığımızı, eylemlerin ahlaka konu olan niteliklerini keşfeden ve açıklayan asıl yetinin "akıl" olduğunu düşünür. "Sezgi" dediğimiz şey, bu bağlamda Whewell için akıldan ayrı bir süreç değil, daha çok aklın bir işlevidir. Bu anlamda zannedildiği gibi bize ahlaki kuralları keşfettiren sezgi, gayri rasyonel bir süreci ifade etmez. Dolayısıyla ahlakla ilgili tüm süreçlerde akıl her an aktiftir ve süreci baştan sona yönetir.⁴

Faydacılık ve ahlaki sezgicilik temel varsayımları itibariyle birbirine zıt görüşlere sahiptir. Faydacılık eylemin ahlaki doğruluğu için harici bir standarda referansta bulunurken, ahlaki sezgicilik ise insanın içsel doğasına vurgu yapar. Bu durum da onları doğal olarak ahlak alanında birbirlerinin rakibi haline getirir. Ahlak alanındaki bu rekabetin sonucu olarak faydacılık ve ahlaki sezgiciliğe müntesip düşünürler arasında çeşitli tartışmalar, kalem kavgaları ortaya çıkmıştır. İşte bu makalede söz konusu kalem kavgalarından biri olarak William Whewell ile John Stuart Mill arasında cereyan eden polemik konu edineceğim. Bu iki önemli düşünür arasındaki polemik fitilini

2 Bu teori hakkında daha detaylı bilgi için bk. Jeremy Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1; John Stuart Mill, "Utilitarianism", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10 ; Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kâşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017); John Stuart Mill, *Faydacılık*, trc. Selin Aktuyun (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017); John Stuart Mill, *Faydacılık*, trc. Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017); Metin Aydın, "John Stuart Mill'in Faydacı Ahlakı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 143-167.

3 Philip Stratton-Lake, "Intuitionism in Ethics", ed. Edward N. Zalta, 2020, *Plato.stanford* (Erişim 28 Ağustos 2020).

4 Laura J. Snyder, "William Whewell", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 05 Mayıs 2020).

Whewell'in 1852 tarihinde yayımlanan *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*⁵ adlı eseri ateşlemiştir. Whewell bu eserinde hem Bentham'a hem de faydacılığa oldukça ağır eleştiriler yöneltmiştir. Whewell'in bu eserin yayımlanmasından sonra Mill, aynı tarihte Westminster Review'in Ekim sayısında editörlerin bile yazının sertliği karşısında şaşkınlıklarını gizleyemedikleri⁶ "Whewell on Moral Philosophy"⁷ başlığını taşıyan, Whewell'in sert eleştirilerine aynı sertlikte karşılık veren bir yazı kaleme almıştır. Whewell, Mill'in verdiği cevapların karşılığını, ahlak alanındaki en önemli çalışması olan ve 1845 yılında yayımlanan *The Elements of Morality Including Polity*⁸ adlı eserin 1854 yılındaki üçüncü baskısında vermiştir. Esere yaklaşık elli sayfalık bir ek bölüm (*supplement*) koymuş ve bu ek bölümün büyük çoğunluğunu Mill'in eleştirilerine cevap vermeye ayırmıştır.

Bu çalışmada temel olarak istifade ettiğim eserler, yukarıda ismi zikredilen Whewell'in *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* ve *The Elements of Morality Including Polity* adlı eserleri ile Mill'in *Whewell on Moral Philosophy* başlığını taşıyan makalesidir. Bununla birlikte filozofların diğer temel eserlerine de yeri geldiğinde atıfta bulundum. Eserlerden istifade ederken kronolojik sırayı takip ettim. İlk olarak Whewell'in *Lectures*'taki eleştirilerine, ardından Mill'in bu eleştirilere "WMP"⁹ deki cevaplarına ve karşı eleştirilerine yer verdim. Gerekli durumda Whewell'in *Elements*'in ek kısmındaki açıklamalarına ve Mill'e verdiği cevaplara da temas ettim. Whewell ve Mill arasındaki bu tartışmada iki düşünür de birbirlerinin sistemleri ile alakalı olarak birçok noktada eleştiriler ortaya koymuşlardır. Okuyucunun da takdir edeceği üzere bu eleştirilerin tamamına temas etmek bu yazının sınırları düşünüldüğünde mümkün değildir. Bu nedenle makalenin konu sınırını esasa ilişkin olduğunu düşündüğüm eleştirilerle sınırladım. Bununla birlikte okuyucunun zihninde tartışmanın mahiyetine ilişkin genel bir çerçeve oluşturması için iki düşünür arasındaki eleştirilerin hangi konulara odaklandığını kısaca ifade etmenin makalede ele alınacak eleştirilerin daha net ve kolay anlaşılmasını sağlayacağını düşünüyorum. Söz konusu eleştiriler kısaca şunlardır:

Whewell'in Bentham'a ve faydacılığa yönelttiği eleştiriler:

(i) Hem Bentham'ın kendinde hem de öğrencilerinde inanılmaz bir bağnazlık vardır. Bentham, kendi sistemi dışındaki sistemleri görmezden gelip onları küçümser, onlardan istifade etmeyi düşünmez ve görüşlerini ortaya

5 Bundan sonra bu esere *Lectures* olarak atıfta bulunacağım.

6 Sergio Volodia Marcello Cremaschi, "The Mill-Whewell Controversy on Ethics and Its Bequest to Analytic Philosophy", *Rationality in Belief and Action*, ed. Elvio Baccarini - Snežana Prijic Samaržja (Rijeka: University of Rijeka - Croatian Society for Analytic Philosophy, 2006), 51.

7 Bundan sonra bu esere "WMP" olarak atıfta bulunacağım.

8 Bundan sonra bu esere *Elements* olarak atıfta bulunacağım.

koyarken onlara adil davranmaz. Öğrencileri ise Bentham'a kör bir bağlılık beslerler.

(ii) Bentham'ın sistemi özgün değildir, kendinden önceki filozofların düşüncelerine yeni bir şey eklememiştir.

(iii) Bentham'ın iddia ettiği şekilde eylemler haz ve acı temelinde değerlendirilemez. Çünkü eylemlerden ortaya çıkacak haz ve acıyı tespit edebilmek mümkün değildir. Bu nedenle faydacı sistemde "yalan söylemek", "hırsızlık yapmak" gibi eylemlerin kategorik olarak gayri ahlakilikleri kanatlanamaz.

(iv) Bentham, ahlaki mutluluktan türetir ve böylece erdemler ancak araçsal bir değere sahip olabilir. Burada erdem ile haz arasında kurulan ilişki bir kısır döngüye neden olur. "Bir eylem haz verdiği sürece erdemdir, erdem olduğu sürece haz verir." şeklinde tezahür eden erdemle hazla hazzın da erdemle temellendirildiği bir kısır döngüdür bu.

(v) Bentham, insanı ahlaki yapan şeyin haz ve acıya duyarlı olmak olduğunu iddia eder. Bu durumda haz ve acıya duyarlı olan hayvanların da ahlaklı olmaları gerekir. Bentham hiç de doğru olmayan şekilde insanlarla hayvanların hazlarını karşılaştırır ve bazı durumlarda hayvanların hazları için insanların hazların fedasını ahlaki bir ödev olduğunu iddia eder.

Whewell'in bu iddialarına karşılık olarak Mill'in Whewell'e yönelttiği eleştirileri ise şu şekilde özetleyebiliriz:

(i) Whewell'in ahlak teorisinde yeni olan hiçbir şey yoktur, en temel eseri olan *Elements* de geleneksel yöntemlerle eğitim almış kişiler arasında kabul görmüş ahlak düşüncesine dair yaygın fikirlerin sistemleştirilmesi ve sınıflandırmasını yapmaktan öteye gitmeyen bir eserdir.

(ii) Whewell, rakiplerinin görüşlerini ortaya koyarken kasıtlı olarak çarpıtır ve rakiplerini temel ilkelerinde kısır döngüye düşen tutarsız düşünürler olduğuna dair bir algı oluşturmaya çalışır.

(iii) Whewell kişisel çıkar ile ödev arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın düzenleyeceğine iddia eder. Bu nedenle Tanrı'ya ve Tanrı'nın erdemli davranışı sonraki yaşamda ödüllendirileceğine inanılmadığı sürece teorisinin bir anlamı kalmaz. Bu durum da onun teorisini temelde çıkarıcı-benmerkezci (*egoist*) bir teori haline getirir.

(iv) Whewell, teorisinin temel varsayımlarını açıklarken açıkça faydacı olan gerekçelere müracaat eder, bu da onu gizli bir faydacı düşünür yapar.

(v) Whewell, ahlakın temelinin hukuk olduğunu belirtir ve yasalara itaatin ahlaki bir görev olduğunu iddia eder. Bu durum kölelik gibi gayri ahlaki uygulamaları meşru kılan sorunlu yasalara itaati ahlaki bir zorunluluk, ödev haline getirir ki bu da kabul edilebilecek bir durum değildir.

Bu eleştirilere daha başkalarını eklemek de mümkün olmakla birlikte temel eleştiriler bunlardır.

İki bölümden oluşan bu makalenin birinci bölümünde, genel olarak her iki düşünürün üslup ve yöneme dair birbirlerine yönelik eleştirilerine ve cevaplarına temas ettim. Ardından Whewell'in faydacılığa yönelttiği haz-acı üzerine bir ahlak teorisi inşa etmenin mümkün olmadığı eleştirisini tartıştım. İkinci bölümde ise Mill'in Whewell'e yönelttiği, onun ahlaki ilke ve kuralları temellendirirken farkında olmadan faydacı argümanlara müracaat ettiğine ilişkin eleştiriyi ele aldım. Bahsedilen bu eleştiriler haricindeki tartışmaları çalışmanın konusu dışında bıraktım.

Makalede düşünürlerin görüşlerini olabildiğinde tarafsız biçimde betimlemeye çalıştım. Halihazırda önemli bir yekün tutan içeriğin daha da artıp okuyucunun sabrını zorlamaması için filozoflarımızın görüşlerine ilişkin şahsi düşüncelerimi mümkün olduğu kadar kısa tutmaya çalıştım. Bu makaleyi kaleme almaktaki amacım, ilk olarak ülkemiz araştırmacı ve okuyucularını 19.yüzyılın bu önemli polemikinden haberdar etmektir. İkinci olarak ahlak alanındaki benzer tartışmalara yeni bakış açıları kazandırmaktır. Üçüncü olarak ise ülkemizdeki faydacılık ve ahlaki sezgicilikle ilgili literatüre katkı yapmaktır. Ülkemizde özellikle de son dönemlerde Mill ve faydacılık üzerine yapılan çalışmalar hem nicelik hem de nitelik açısından belirli bir seviyeye ulaşmıştır. Fakat aynı şeyi Whewell için söylemek mümkün değildir. Tespit edebildiğim kadarıyla ülkemizde hakkında doğrudan hiçbir akademik çalışmanın bulunmadığı Whewell'in ismine daha çok bilim felsefesi yazılarında rastlamak mümkündür. Ancak buradaki anlatımların da detaylı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Aslında bugün Whewell'in ismine İngiliz ahlak düşüncesinde de çok sık rastlanmaz. 19. yüzyıldaki büyük şöhretine rağmen Whewell giderek unutulmuştur. Bu noktada okuyucunun aklına kendi ülkesinde dahi unutulmuş bir düşünürün görüşlerinin niçin konu edildiğine dair bir soru gelecektir. Bu oldukça anlamlı bir sorudur ve bu sorunun cevabı makalenin önemini ortaya koyacaktır.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki bir düşünürün bugün isminden çok fazla bahsedilmiyor oluşu onun görüşlerinin değersiz olduğu anlamına gelmez. Her bir düşünürün her bir fikrin bize söyleyeceği şeyler mutlaka vardır. Makale özelinde düşünüldüğünde ise bu çalışmanın birincil önemi, faydacı geleneğin en önemli siması olan Mill'in diğer çalışmalarında çok da rastlayamayacağımız tarzda birinci elden bir savunuyu ortaya koymasıdır. Kanaatimce bu durum faydacılığa ilişkin kapalı kalan noktaların aydınlatılması için son derece önemlidir. İkincil önemi ise ülkemizde neredeyse hiç tanınmayan bir düşünürün genel hatlarıyla da olsa tanıtılıyor olmasıdır.

Bu makalede, temel bir iddia ileri sürmüyorum. Fakat genel bir görüş olarak bu polemikte Mill'in her ne kadar argümanlarında retoriğe yaslanırsa da teorisine yönelik eleştirilere Whewell'e nazaran daha makul ve tutarlı cevaplar verdiğini düşünüyorum.

Şimdi Whewell'in Bentham'a yönelik eleştirilerini ele alacağım birinci bölüme geçebiliriz.

1. Whewell'in Bentham Eleştirileri

Whewell, *Lectures*'ta Bentham'ın teorisini incelediği bölümün hemen başında kendi amacı hakkında okuyucuyu bilgilendirir. Amacının salt Bentham'ın sisteminin eksikliklerini ortaya koymak olmadığını, sisteminin doğru noktalarına da dikkat çekmek olduğunu belirten Whewell, böyle yaparak hem faydacılığın sahip olduğu geniş kabulü açıklamayı hem de kendi sistemini daha mükemmel hale getirmek için diğer sistemlerdeki doğruları keşfetmeyi amaçladığını ifade eder.⁹

Whewell'in genel olarak Bentham'ın sistemi ile ilgili olarak yaptığı iki tespit dikkat çeker: (1) Takipçilerinin Bentham'a duydukları bağlılık, (2) Bentham'ın sisteminin temelde hiçbir özgünlüğe sahip olmaması. İlk tespitle ilgili olarak Whewell, tarihte hiçbir ahlak filozofunun takipçileri tarafından Bentham'ın konulduğu kadar yüksek bir mertebeye konulmadığını ve ilkelerinin siyaset ve yasama alanında uygulanması için takipçilerinin bu kadar azimle çalışmadıklarını iddia eder. Whewell'e göre hocaya beslenen sınırsız saygının bir araya getirdiği bu okulun öğrencileri, Bentham'ın ilkelerini yaymak için çalışmayı bir şeref meselesi haline getirmişlerdir.¹⁰ Takipçilerine göre Bentham'ın her düşüncesi muhalifleri karşısında açık bir zaferi ifade eder. Whewell hem Bentham'ın kendisinin hem de takipçilerinin, muhalif düşüncelere önem vermediklerini belirterek, öğrencilerinin üstatlarına karşı bu aşırı bağlılığına oldukça sert tepki gösterir. Öyle ki Bentham'ın yakın dostu ve *The Works of Jeremy Bentham* adlı 11 ciltlik serinin editörü olan John Bowring (1792-1872) için şunları söyler: "Sırf Bentham söyledi diye tüm dikkatini Bentham'ın yazılarına veren birini bulmak, bu tür insanların olduğuna inanmak hayret vericidir. Bu insanı, Bentham'ın soytarısı (*buffoonery*) olarak isimlendirmeme müsaade edilmelidir."¹¹

Whewell, faydacılığın son derece sert ve itici bir teori olmasına rağmen Bentham'ın zekâsı ve buna paralel gösterdiği azmin, hem kendisinin hem de teorisinin ulusal ve uluslararası şöhrete kavuşmasını sağladığını ileri sürer. Bentham'ın uluslararası planda devlet adamları ile ahlak ve siyaset yazarları üzerindeki etkisine dikkat çeken Whewell, kendi kuşağı üzerinde bu kadar etkili olabilen başka bir figür olmadığını ifade ederek Bentham'a hakkını teslim etmeyi de ihmal etmez. Bu nitelikleri haiz olmasına rağmen Bentham'ın

9 Whilliam Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (London: John W. Parker, 1852), 208.

10 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 188.

11 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 204.

sistemindeki tutarsızlıkları giderme noktasındaki isteksizliği ise Whewell'in hayretine neden olur.¹²

Bentham'ın sisteminin özgünlüğüne yönelik yapmış olduğu ikinci tespitle ilgili olarak ise Whewell, Bentham'ın sisteminin diğer faydacı düşünürlerden özellikle de William Paley (1745-1805)'in sisteminden çok da farklı olmadığını iddia eder. Söz gelimi, Paley'in sistemi temelde fayda kavramına dayanır. Paley, insan mutluluğunun hazlardan müteşekkil olduğunu, hazlar arasında yalnızca niceliksel bir ayrıma gidilebileceğini, niteliksel ayrımın mümkün olmadığını iddia eder. Bentham'ın görüşlerinin bunlardan çok da farklı olmadığını iddia eden Whewell, dikkate değer belki de tek farklılığın hazların niceliksel ayrımı hususunda olduğunu ileri sürer. Buna göre Paley hazların niceliksel iki şarta (süre ve yoğunluk) bağlı olarak ayrıma tabi tutulabileceğini söylediği yerde Bentham bu iki şarta beş şart (kesinlik-belirsizlik, yakınlık-uzaklık, doğurganlık, saflık ve kapsam)¹³ daha ekleyerek bu şartların sayısını yediye çıkarır. Fakat Whewell'e göre bu farklılık da genel şemada önemli bir değişiklik oluşturmaz. Bununla birlikte Whewell, Bentham'ın sisteminin Paley'inkine nazaran çok daha sistematik olduğunu da kabul eder. Ancak nihai olarak Whewell için Bentham'ın sisteminin özgünlüğünden bahsetmek çok da mümkün değildir.¹⁴

Bu genel tespitlerden sonra Whewell, Bentham'ın sistemine odaklanır. Bu kez hedefinde ilk olarak Bentham'ın sistemini inşa ederken rakiplerine karşı takındığı tavır ve kullandığı yöntem vardır.

1.1 Bentham'ın Muhaliflerine Yönelik Yaklaşımına İlişkin Eleştiriler

Whewell'in, genel olarak Bentham'la ilgili en rahatsız olduğu nokta onun muhaliflerine karşı takındığı adaletten uzak tavrıdır. Bu tavrın Bentham'ın alışkanlığı¹⁵ olduğunu iddia eden Whewell, bu alışkanlığından mütevellit Bentham'ın kendisini daima haklı gördüğünü, muhataplarına küçümseyici ve müstehzi bir biçimde yaklaştığını savunur. Ona göre benimsediği bu tutumun doğal bir sonucu olarak Bentham, rakiplerinin argümanlarını çarpıtır, argümanlarında kastedilmeyen anlamlar çıkarır. Muhaliflerin eserlerinden okunmaya değmez eserlermiş gibi bahseder ve bu eserlerden nadiren alıntılar yapar. Kendisini diğer düşünürlerden üstün gördüğü için onlar adeta adil davranılmaya layık değildirler. Muhaliflerinden ne zaman bahsetse onlara üst perdeden nutuk çeker. Onlara karşı coşkun ve üretken bir dil kullanır, tabii ki olabildiğince az adil biçimde.¹⁶

12 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 188.

13 Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", 1/16.

14 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 209.

15 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 202.

16 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 194.

Whewell, bu ağır eleştirilerinin doğruluğunu ve haklılığını Bentham'ın temel eseri *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789)¹⁷ da görmenin mümkün olduğunu iddia eder. Bentham *IPML*'de kendi ilkesi olan fayda ilkesinin alternatifi olabilecek iki ilkedен bahseder: (1) Çilecilik İlkesi (*The Principle of Ascetism*), (2) Sempati İlkesi (*The Principle of Sympathy*).¹⁸ Whewell, ilk ilkenin bir eylemi ahlaki olarak insanların mutluluğunu azalttığı oranda onayladığını, mutluluğu artırdığı oranda da reddettiğini; ikinci ilkenin ise bir eylemi ahlaki olarak onaylayıp onaylamamayı failin kendisine bıraktığını söyler. Buna göre fail eylemi onaylarsa eylem ahlaki olarak doğru, onaylamazsa ahlaki olarak yanlıştır. Fail bu noktada tek yetkili karar merciidir ve aldığı bu karar için daha ileri herhangi bir gerekçelendirmeye de ihtiyaç yoktur.¹⁹

Bentham'ın bahsettiği bu iki alternatif ilkeyi kısaca bu şekilde ifade edilebileceğini söyleyen Whewell, burada Bentham'ın söz konusu ilkeleri savunan ahlakçılara büyük haksızlık yaptığını düşünür. Ona göre bu ilkeleri bu şekilde sunmak, söz konusu ilkelerin karikatürü olarak bile kabul edilemeyecek kadar fantastik ve abartılmış bir sunumdur. Çünkü hiçbir ahlak düşünürü bir eylemi sırf mutluluğu artırdığı için ahlaki olarak yanlıştırmaz, hiç kimse böylesi komik bir ilkeyi savunmaz. Whewell'e göre Bentham burada tıpkı yukarıda anlatıldığı gibi, kendi ilkesine alternatif olabilecek ilkeleri savunan ahlakçıları komik duruma düşürmeye çalışmaktadır. Zira ona göre böylesi bir tasnifin ve sunumun başka hiçbir açıklaması olamaz.²⁰

Eleştirisini biraz daha derinleştiren Whewell, Bentham'ın bu iki ilkeyi ortaya koyarken nasıl çarpıttığını inceler. Whewell, ilk olarak çilecilik ilkesiyle başlar ve Bentham'ın ifade ettiği şekliyle "bu ilkeyi hangi düşünürler savunur?" diye sorar. Bentham, ilkeyi ortaya koyarken herhangi bir isim vermez ancak Whewell'e göre onun kullandığı ifadelerden muhatapların Stoacılar ile dini çileciliği savunan düşünürler (*religious ascetics*) olduğu anlaşılır. Bu suçlamalar karşısında Stoacı düşünürleri savunmanın bir zaman kaybı olacağını düşünen Whewell doğrudan çilecilik yanlısı düşünürlere odaklanır. Bentham'a göre çileciliği savunan bu düşünürler, kendilerine acı veren eylemlerin peşinden giderler ve ahlaki olarak bu eylemleri olumlarlar. Çileciler kendi ruhlarının iyiliği için bedenlerine öldüresiye acı çektirirler. Yaşadıkları top-

17 Bundan sonra bu esere *IPML* olarak atıfta bulunulacaktır.

18 Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", 1/4-6; Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 202. Bu noktada bir hususu ifade etmek gerekir. İkinci ilke *IPML*'de Sempati ve Antipati İlkesi (*the Principle of Sympathy and Antipathy*) olarak geçer. Aşağıda göreceğimiz üzere Mill, bunu bir hata değil kasten yapılan bir çarpıtma olduğunu düşünür.

19 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 202.

20 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 202-203.

lumdaki siyasi, ekonomik, ahlaki sorunlarla ilgilenmezler ve toplumu düzeltmek için hiçbir çaba sarf etmezler.²¹ Whewell, Bentham'ın bu sunumunu son derece tarafgir ve adaletten uzak bulur.²²

Whewell, Bentham'ın aynı tarafgirliği diğer ilke olan Sempati ilkesine dair sunumunda da sürdürdüğünü belirtir. Bentham'ın sunumu ile ilgili olarak "Bir eylemin ahlaki olarak sırf faile öyle geldiği için onaylanması ya da onaylanmaması ve failin eyleme yönelik yargısının gerekçesi olarak failin şahsi görüşünün yeterli kabul edilmesi nasıl mümkün olabilir?", "Bu tür bir yanlış sunumla bir ahlak teorisi nasıl bir avantaj sağlayabilir?" sorularını yönelten Whewell, bu ilkenin sunumunda da çilecilik ilkesindeki gibi sınırsız bir abartıyla karşı karşıya olduğumuzu ilan eder.²³ Whewell, Bentham'ın Sempati ilkesine aslında "Kapris İlkesi (*The Principle of Capris*)" denmesinin daha uygun olacağına ilişkin görüşünün²⁴, onun muhataplarına yaklaşımını çok iyi yansıttığını belirtir. Whewell'e göre rakip bir ilkeye bir düşünürün böylesi bir ad vermesi, bu düşünürün söz konusu ilkeyi anlayamadığının net ifadesidir. Birbirlerini anlayamayan düşünür ya da ekollerin birbirlerini kaprisli olarak nitelendirmelerinin alışlagelmiş bir durum olduğunu belirten Whewell, muhaliflere karşı bu tür küçümseyici bir tavırla yaklaşmanın aslında onlarla tartışmaktan kaçmanın, bir diğer ifadeyle tartışmaya girecek kapasiteye sahip olmamanın bir işareti olduğunu savunur. Ona göre eğer bir kimse uzun, dakik ve dikkatli akıl yürütmeler yapan yazarları tıpkı Bentham'ın yaptığı gibi "kaprisli" olarak nitelendirirse, bu kişi kendi düşüncelerine karşı aptalca (*fatuous*) bir özgüven besliyor ve okuyucularından da bu tavrına saygı bekliyor demektir.²⁵

Whewell, Bentham'ın rakip teori ve düşünürlere karşı takındığı bu üstenci bakış açısı ve kibrinin, muhaliflerindeki doğruları görmesini engellediğini savunur. Bir başka deyişle Bentham, halinden memnun olmanın verdiği sarhoşlukla diğer teorileri görmezden gelmiştir. Çünkü Whewell'e göre onun tek amacı insanların eylemleri için nihai bir temel bulmaktır ve Bentham haz-acı ile söz konusu bu temeli bulduğuna inanmıştır. Bentham bu temele o kadar güvenmiştir ki teorisini çürütmek isteyen kişilerin bile zorunlu olarak kendi ilkesini kullanmak zorunda olduklarını iddia edecek kadar ileri gitmiştir.²⁶

Whewell'in bu eleştirileri karşısında Mill'in tavrı beklenildiği gibi olumsuzdur. Mill, Whewell'in Bentham'a haksızlık yaptığını ileri sürerek, onu bahse konu iki ilkeye dair Bentham'ın ne yapmaya çalıştığını anlamamakla

21 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 203; Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", 1/4-5.

22 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 204.

23 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 205.

24 Bk. Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", 1/7.

25 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 206.

26 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 229.

suçlar. Mill'e göre Bentham'ın amacı sadece muhaliflerinin ilkelerini tartışmak değildir, aynı zamanda bu ilkelerin içerimlerini, sistem içi yansımalarını da ortaya koymaktır. Bu bağlamda Bentham kendisine ana rakip olarak ortaya çıkardıkları sonuçlardan bağımsız biçimde hazzın ya da acının kendinde iyi ya da kötü olamayacağını iddia eden düşünürleri ve sistemleri seçmiştir.²⁷

Mill, ilk olarak Whewell'in çilecilik ilkesi üzerinden yaptığı eleştirilere cevap verir. Mill'e göre Whewell, çilecilerle ilgili olarak ne söylerse söylesin Bentham bu konuda haklıdır. Mill, gerçekten de çilecilerin işkence, dünyadan el-etek çekmek gibi eylemleri sırf kendinde iyi olarak kabul ettiklerini ve bu pratikleri herhangi daha yüksek bir amaca ulaşmak için araç olarak da benimsemediklerini düşünür. Ona göre bu noktada çilecilerin bu dünyada ya da görünmez bir tiranın yönettiği bundan sonraki dünyada ödül ya da ceza beklentilerinin de durumu değiştirmediklerinin altını özellikle çizer. Çünkü bu dünya göz önüne alındığı sürece, çilecilerin doktrini acının peşinden gidilmesini, hazdan kaçınılmasını salık veren bir teoridir. Bu noktada Mill, Stoacı düşünürlerin tavırlarını daha itidalli bulur. Zira onlar tabiri caizse yolun yarısında durmuşlar ve çileciler gibi acının iyi, hazzın kötü olduğunu kabul etmemişler, fakat bunun tersini yani hazzın iyi, acının kötü olduğunu da söylememişlerdir. Mill, Bentham'ın çilecilik ilkesi ile ilgili olarak dikkat çektiği noktanın burası yani bu düşünürlerin hazzın iyiliğini acının kötülüğünü kabul etmemeleri olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Mill'e göre söz konusu bağlam göz önüne alındığında hem Stoacıların hem de çileci düşünürlerin Bentham'ın yaptığı şekilde çilecilik ilkesi altında toplanmaları son derece adildir. Çünkü onlar daha üstün bir ilkeyi reddetmişler, fayda temelli standardı inkâr etmişlerdir.²⁸

Mill, ikinci olarak Whewell'in sempati ilkesi üzerine eleştirilerine odaklanır. Buradaki ilk itirazı Whewell'in ilkeyi sunumuna yöneliktir. Çünkü Whewell, bu ilkenin adını okuyucuya kasten eksik aktarmıştır. Hâlbuki ilkenin adı "Sempati İlkesi (*the Principle of Sympathy*)" değil, "Sempati ve Antipati İlkesi (*the Principle of Sympathy and Antipathy*)" dir. Mill'e göre Whewell, burada "antipati" kavramını kasten çıkarmış ve okuyucuda yanlış bir algı oluşturmak istemiştir.²⁹

Mill'e göre Bentham bu ilke altında, hazzın iyiliğini, acının kötülüğünü kabul etmekle birlikte, haz ve acının eylemlere ilişkin yargulamalarda bir değer taşımadığını iddia eden düşünürleri toplamıştır. Bu düşünürler sadece kendi yargılarını genellemekle kalmazlar, kendilerine ve diğer insanlara karşı kendi yargıları için temel olabilecek herhangi bir şey de ileri sürmezler.

27 John Stuart Mill, "Whewell on Moral Philosophy", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10/176.

28 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/176.

29 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/175.

Çünkü bu düşünürlerin hepsi, ahlaki yargılarının gerekçesi olarak kendi duygularını gösterirler ve bu, onlar için kendinde bir neden, yeterli bir gerekçelendirilmedir. Mill, Bentham'ın bu tasnifte Whewell'in iddia ettiği gibi, insanların eylemleri daima eğilimlerine göre onayladıklarını iddia etmez. Onun kastettiği şey, bu düşünürlerin kendi içsel doğalarında eyleme karşı bir duygu bulduklarını iddia etmeleri ve ahlaki yargıları için bu duygudan başka bir şey ileri sürmemeleridir. Mill'e göre Whewell ve onun benzeri düşünürler bu duyguların varlığını kabul ederler ve bu duygunun, insan doğasının bir parçası olduğu varsayımından hareketle evrensel geçerliliğe sahip olduğu iddiasındadırlar. Mill, tek bir kişinin şahsi yargısının evrensel geçerlilik iddiasını reddeder. Çünkü bu duygunun doğruluğu ya da yanlışlığı kanıtlanamaz. Yazan ya da konuşan kişi sadece kendisinin bilincindedir ve kendindeki bu duygunun aynısının karşısındaki insanlarda da bulunmasını beklemektedir. Bu düşüncenin ahlak alanında "Sezgici (Intuitionist) Okul" olarak bilindiğini belirten Mill, kimin "ahlak duygusu (*moral feeling*)"nun seçileceği konusunda oldukça hoşgörülü ve serbest olmakla suçladığı sezgici okulu, muhaliflerini görmezden gelmekle, bu duyguya sahip olmamayı barbarlıkla eş tutmakla, bu duyguya ancak belirli entelektüel gelişime ulaşmış kişilerin sahip olabileceğini iddia etmekle itham eder. Sezgici okula göre aynı standart, her çağ ve her toplumda değişmeden kalır. Özellikle zihinsel yetilerini geliştirmiş toplumlarda daha fazla olacak şekilde ve ülkelere göre sayıları değişiklik göstermekle birlikte, bireyler arasında en iyi ve en bilge insanda bu duygunun en üstün formunu bulmak mümkündür. Çünkü onlara göre genelde doğru ya da yanlışla yönelik duygulara müracaatı tam olarak beceremeyen bireyler daha çocukluklarından itibaren çevrelerinden aldıkları ya da alamadıkları eğitim nedeniyle yeterli entelektüel gelişimi sağlayamamış olan bireylerdir.³⁰

Mill'e göre, insanların çoğunun doğru olduğuna inandıkları ve bireylerin kendi güçleri nispetinde doğruluğuna kani oldukları şeylerin yanlış olabildiği inkâr edilemez bir gerçektir. Whewell ve onun gibi düşünen filozofların ileri sürdükleri bu duygular Mill açısından yapaydır. Çünkü bu duygular insanların içinde yetiştikleri toplumun birer üretimidir. Toplumlar gerek gelenekler yoluyla gerekse eğitim yoluyla kendi normlarını bireylere daha çocukluktan başlayarak dayatırlar. Mill, bunu tarladan buğdayın sökülüp yerine deve dikenini ekilmesine benzetir. Dolayısıyla ona göre Bentham'ın eleştirdiği şey, oldukça genel olan, insanlara dayatılabilen bir duygu üzerine ahlakın inşa edilmesidir. Bu açıdan Mill, harici bir standarda referansta bulunan bir ahlak teorisi ile insanın içsel doğasındaki bir standarda referansta bulunan ahlak teorisi arasındaki rekabetin, ilerlemeci ahlak ile durağan ahlakın rekabetine benzediğini savunur. İlki akli ve argümanı ön plana çıkarırken diğeri ise yüceltmeyi ve alışkanlığı ön plana çıkarır. Mill, durağan bir ahlak teorisinin son

30 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/178.

derece kötü bir ahlak teorisi olduğunu düşünür. Tıpkı, fizik alanında, toplumda ve siyasi yönetimde bu tür statükocu bir yaklaşım ne kadar kötü ise ahlak alanı için de bu tür ilerlemeyi reddeden teoriler son derece kötü ve işlevsizdir.³¹

Whewell'in eleştirilerine cevap vermekle yetinmeyen Mill, karşı saldırıya geçerek ona benzer eleştiriler yöneltir. Mill'in ilk eleştirisi, Whewell'in muhaptalarının ilkelerini ifade ederken çarpıttığına dairdir. Söz gelimi, Whewell, Bentham'ın teorisinin temel ilkesini okuyucuya "Davranışa ilişkin kural, eylemlerin ürettiği hazzın toplanmasıyla elde edilir." şeklinde aktarır. Oysaki ilkenin gerçek ifadesi "Davranışa ilişkin kural, eylemlerin ürettiği hazların ve acıların toplanmasıyla elde edilir." şeklindedir. Mill'e göre Whewell, okuyucunun algısını yönlendirmek için bu ilkenin tanımında kasten "acı" kavramına yer vermemiştir.³² Whewell'in bu noktadaki en büyük çarpıtması ise Mill açısından Bentham'ın görüşlerini ele alırken yaptığı eser seçimidir. Whewell, Bentham'ın görüşlerini ele alırken sıklıkla *Deontology*'ye müracaat etmiş ve bu eseri sanki Bentham'ın orijinal fikirlerini temsil eden bir eser olduğu intibasını oluşturmuştur. Bunu da *Deontology*'nin Bentham'ın ahlaka hasredilmiş tek eseri olduğunu ifade ederek yapmıştır. Mill, bu ifadenin aslında doğru olduğunu, gerçekten de Bentham'ın salt ahlaka ilişkin tek eserinin *Deontology* olduğunu kabul eder. Fakat burada işin ehlinin bildiği çok büyük bir sorun vardır ki bu da eseri Bentham'ın kendisinin yazmamış olmasıdır. Eser, Bentham'ın arkadaşı Bowring tarafından, ölümünden iki yıl sonra, bıraktığı notlardan hareketle oluşturulmuştur. Bentham, eseri hiç görmemiştir. Bu noktada Mill, kitaba Bentham'ın ahlaka dair görüşleri olarak bakanların, kitaptaki editör müdahalesini göz ardı ettiklerini düşünür. Mill, Whewell'in tüm bunları bilmesine rağmen yine de bunları göz ardı ettiğini ve esere ilişkin şu haksız yorumları yaptığını söyler: "Yanlış ifadelerin bu kadar açık, taraflı ve kör olduğunu fark etmek gereksiz görünmektedir... Bu tür yanlış yorumlamalar ve haksızlıklar Bentham ve öğrencilerinin alışılmış tarzdaki muhalefetleridir. Bu nedenle eserlerini incelerken bu durumu göz önünde bulundurmalıyız."³³ Mill, bunun yanlış olduğunu, Bentham'ın faziletinin ya da eksikliklerinin bizzat kendi yazdığı eserlerde aranması gerektiğini belirtir.

Mill'e göre düşünürlerin Bentham'ı takip etmesinin nedeni Whewell'in iddia ettiği gibi kör sadakat değil, Bentham'ın en büyük mutluluk ilkesi üzerinde ahlak sistemi inşa eden bir kurucu ve ilkeyi sistemleştiren ilk kişi olmasıdır. Öyle ki Bentham, bu ilkenin doğrudan ve dolaylı tüm yansımalarını açık

31 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/179.

32 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/172.

33 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/175; Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 200.

hale getiren, yalnızca fayda kavramından hareket ederek ikincil ilkelere ulaşan ve bunları tutarlı biçimde tikel ahlaki sorunların testi haline getiren ilk düşünürdür. Fayda temelli bilimsel bir ahlak teorisi Bentham'dan önce imkânsızken, Bentham bunu mümkün kılmış ve tamamen fayda üzerinde temellenen bir ahlaki şema inşa etmeyi başarmıştır.³⁴ Yeri gelmişken Mill, Whewell'in eleştirilerinde sürekli olarak Bentham'la birlikte "öğrenciler (*disciples*)" ifadesiyle kimleri kastettiğinin de anlaşılmadığını ifade eder. Çünkü Whewell'in kastettiği anlamda Bentham'ın hiç öğrencisi olmamıştır. Ancak ona göre Whewell, Bentham'ın sanki bir tarikatı varmış ve *Deontology* de bu tarikatın kutsal kitabıymış gibi bir tablo çizmektedir.³⁵

Tüm bunların neticesinde Mill, Whewell'in eleştirilerinin çok nadir olarak Bentham'a isabet ettiğini ifade eder. Aslında Mill, Bentham'ın sisteminin eleştirilmeye müsait birçok yönü olduğunu kabul eder. Fakat Whewell, anlaşıl-maz şekilde Bentham'ın sisteminin en güçlü noktalarını eleştirilerinin hedefi yapmıştır.³⁶

Whewell ve Mill'in iddialarına baktığımızda iki düşünürün de iddialarında haklılık payı olduğunu söylemek mümkündür. Whewell'in iddia ettiği gibi Bentham gerçekten muhaliflerine karşı son derece katı bir ön yargıya sahiptir. Bu ön yargının en büyük nedeni, Whewell'in de haklı biçimde ifade ettiği gibi, kendi ilkesine duyduğu güvendir. Bentham kendi ilkesinin doğruluğuna ve işlevselliğine o kadar inanır ki başka herhangi bir ilkeye müracaat etmenin gereksiz olduğunu düşünür. Zaten kendi ilkesine rakip olabilecek ilkelere yalnızca iki başlık altında toplaması da bu özgüvenin açık bir işaretidir. Tüm ahlak felsefesinde ortaya çıkmış teorileri yalnızca iki başlık altında toplamak kanaatimce son derece yanlış bir yaklaşımdır. Zira bu iki ilke altında toplanamayacak bir sürü ilkenin ve teorinin varlığı açıktır. Whewell'in bu ilkelere Bentham'ın karikatürize ederek sunduğuna ilişkin eleştirileri de son derece haklı eleştirilerdir. Fakat Whewell'in *Deontology*'yi temel ahlak eseri olarak okuyucuya duyurması, faydacılığın başarısının ilkenin işlevselliğinden ziyade Bentham'ın takipçilerinin kör sadakatinden ileri geldiğine ilişkin iddialarına Mill'in cevapları oldukça yerinde ve haklı tepkilerdir. Özellikle Whewell'in Bentham ve öğrencileri arasında var olduğunu iddia ettiği kayıtsız şartsız kör bağlılık, faydacılık tarihini bilenler için yanlışlığı son derece açık bir iddiadır. Bentham'ın hiçbir zaman Whewell'in iddia ettiği gibi tarikatvari bir okulu olmamıştır. Hatta ahlak alanında bir Bentham ekolünün varlığından bile bahsetmek çok mümkün değildir. Bentham'ın öğrencisi olarak adlandırılmaya layık en önemli düşünür Mill'dir. Fakat Mill de açık biçimde öğrenci-talebe ilişkisini reddeder. Öyle ki Mill, Bentham'a yönelik oldukça

34 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/173.

35 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/175.

36 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/174.

sert eleştiriler içeren iki makale dahi kaleme almıştır: “Remarks on Bentham’s Philosophy (1833)” ve “Bentham (1838)”. Mill, bu makalelerde genel olarak faydacılığın 19. yy’daki olumsuz algısının nedeni olarak Bentham’ın kuru ve sert yaklaşımını gösterir. Bu noktada sisteme bağlı kalmakla beraber Mill, teoride önemli değişiklikler de yapmıştır. Bu değişiklikler oldukça radikaldir ve hatta bu değişiklikler nedeniyle Mill’in faydacı bir düşünür olarak nitelendirilemeyeceğine dair iddialar dahi gündeme gelmiştir.³⁷ Dolayısıyla Bentham’ın Whewell’in bahsettiği türden takipçileri varsa bile bu kişilerin teorinin ahlak alanındaki başarısında ya da gelişiminde iddia edildiği gibi herhangi ciddi bir katkıları yoktur. Buna karşın Mill’in Whewell’e yönelttiği çarpıtma iddiaları da haklı gibi görünmektedir. Zira gerçekten de Whewell, faydacılıkla ilgili olarak sürekli haz kavramını öne çıkarmakta ve acı kavramını gizlemektedir. Sempati ve Antipati ilkesini yalnızca Sempati İlkesi olarak okuyucuya sunması, faydacılığın temel ilkesini tanımlarken haz kavramına yer verirken acı kavramına yer vermemesi, Mill’in algı oluşturma iddialarını güçlendirmekte, Whewell’in bölümün başında iddia ettiği tarafsız ve adil olma sözü ile ilgili şüpheler uyandırmaktadır.

1.2 Haz ve Acı Üzerine Ahlak Teorisi İnşa Etmenin İmkânına Yönelik Eleştiriler

Whewell, insanların sürekli biçimde eylemlerine yönelik ahlaki yargılarda bulunduğunu ifade eder. Ona göre bu durum insanın ahlaki bir varlık olmasının sonucudur. Ancak insanın ahlaki bir varlık olmasının nedeni haz ve acıya duyarlı olması değildir. Çünkü eğer insanın ahlaki bir varlık oluşunun nedeni haz ve acıya olan duyarlılığı olsaydı, haz ve acıya duyarlı olan hayvanların da birer ahlaki varlık olarak telakki edilmeleri lazım gelirdi. Oysaki Whewell’e göre hayvanlar iyi ve kötü fikrine sahip değildir, bu nedenle hayvanların eylemleri ne ahlakidir ne da gayri ahlakidir. Fakat bununla birlikte Whewell’e göre insanların hayvanlara karşı eylemleri ahlakın konusudur. Bu bağlamda insana eziyet nasıl bir reziletse, hayvanlara eziyet de rezilettir. Ancak Whewell’e göre bir insanın hemcinslerine yönelik davranışı ile hayvanlara yönelik davranışı farklı şekilde değerlendirilmelidir. Çünkü biz diğer insanlarla insanlık bağı ile bağlyken, hayvanların kendi arasında ya da insanların hayvanlarla bu tür bir bağı yoktur. Bu nedenle Whewell, insanların hazzı ile hayvanların hazzının kategorik olarak ayrı olduğunu ve insan hazzının her hal ve durumda hayvan hazzına kategorik bir üstünlüğe sahip olduğunu savunur. Fakat insanın ahlaki varlık oluşunu akli doğasına değil de haz ve acı

37 Mill’in teoride yaptığı söz konusu değişiklikler için bk. Metin Aydın, “Mutlu Budala mı Mut-suz Sokrates mi: John Stuart Mill’in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi”, *Kutadgu Bilig Dergisi* 35 (2017), 121-148.

duygusuna indirgeyen faydacılık Whewell'e göre bu kategorik ayrımı reddeder ve bazı durumlarda domuzların ve geyiklerin hazzını insanların hazzına tercih etmeyi bir ödev haline getirebilir. Bir başka ifadeyle hayvanların hazzının insanların hazzının toplamına baskın olduğu durumlarda hayvanların hazzını seçmek faydacılığa göre ahlaki görev haline gelir.³⁸

Whewell, yaptığı bu çıkarımın adil bir çıkarım olduğunu, herhangi bir abartı içermediğinin altını özellikle çizer. Ona göre zaten Bentham da bu çıkarımı destekler. Zira Bentham şöyle der:

İslam dini ve Gento [Hind] dininde de hayvan krallığının geri kalan kısmının çıkarlarının aynı dikkate mazhar olduğu görülür. Evrensel olarak hayvanlar niçin insanlar kadar, duyguya sahip olma açısından eşit muameleye tabi olmasınlar ki? Çünkü karşılıklı korku üzerine işleyen yasalar daha az akla sahip olan hayvanların duygularının insanlarınki kadar dikkate alınmasına izin vermez. Niçin olmasın? Hiçbir gerekçe ileri sürülemez... Hayvanların geri kalanlarının bir tiranın eliyle alınamayacak olan haklara sahip olacağı günler gelecektir. O gün geldiğinde, duygulu bir varlığı bir işkencecinin merhametine terketmek için ayakların sayısının, derilerin kalınlığının, kuyruk sokumu kemiğinin yeterli nedenler olmadığını farkına varılacaktır... Buradaki asıl mesele hayvanların düşünüp düşünemedikleri ya da konuşup konuşamadıkları değil, acı çekip çekmedikleridir.³⁹

Whewell, Bentham'ın bu ifadelerini önemli görür. Çünkü Bentham'ın sisteminin temeli olan "en büyük mutluluk" ilkesi, insanları hayvanlar âlemi içerisinde değerlendirir. Whewell, bu durum nedeniyle ilkenin aslında "hayvanların en büyük mutluluk" ilkesi olması gerektiğini ileri sürer. Ona göre Bentham'ın hazlar arasında yalnızca niceliksel temelde bir ayrıma gidilebileceği fikri de bu yaklaşımı destekler. Buna göre faydacılık asla bir insan ile hayvanın hazzı arasındaki ayrımı temellendiremez. Dolayısıyla Benthamcı sistemde insanın hazzı ile hayvanın hazzı birbirine denktir.⁴⁰

Whewell, ortaya çıkan bu tabloda "Böyle bir haz anlayışına sahip teoriyi bir insan niçin eylemleri için rehber edinmelidir?" sorusunun anlamlı hale geldiğini savunur. Çünkü burada eğer kedi, köpek, domuz, hatta pireler ve bitlere sayılarından ötürü daha fazla değer veren, bu hayvanlar uğuna insanların hazlarının feda edilmesi gerektiğini salık veren bir ilke karşımızda durmaktadır. Whewell, bu tür bir yaklaşımın Doğu dünyasındaki kişiler tarafından hoş karşılanacağını savunur. Çünkü ona göre Doğu'daki insanlar, hazzı iyi görmedikleri gibi insan ile hayvanlar arasında sırlı bir birliktelik olduğunu ve onların acıdan kurtarılması gerektiğine inanırlar. Whewell, her ne olursa olsun tüm durumlarda insanların hazzını artırmamız gerektiğini ifade eden

38 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 223.

39 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 224; Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", 1/143. Alıntı kısaltılmıştır.

40 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 224.

ilkenin kendinde açıklığının (*self-evident*) makul olduğunu kabul etmekle birlikte, işin içine hayvanlar dâhil edildiğinde bu makuliyetin ortadan kalktığını iddia eder. Böyle bir ilke ona göre bir ahlak sistemine temel olmak bir yana, insanlardan onay dahi alamayacaktır. Eğer bu ilkenin insanlar tarafından kabul edilmesi talep ediliyorsa, bu talep için makul bir gerekçe ortaya konulmalıdır. Fakat Whewell, bu görevin Benthamcı sistemin asla başaramayacağı bir görev olduğunu düşünür.⁴¹ İnsanlarla birlikte vahşi hayvanlar da dâhil tüm canlıların hazzını dikkate almamızı ve bunun dışında kalan tüm her şeyi göz ardı etmemizi dikte eden böylesi bir teorinin kabulü Whewell için mümkün değildir. Çünkü ortada ilkenin kabulünü sağlayacak bir neden yoktur. Whewell'e göre aslında Bentham'ın insanlara bir neden sunmak gibi bir derdi de yoktur. Whewell, bu ilkenin uygulanması mümkün olmayan, bir çocuğun bile dikkate almayacağı saçma bir ilke olduğu konusunda emindir. Zira bu sistemde insanın, bir keçi ya da köpek yavrusu kadar değeri yoktur.⁴²

Mill, Whewell'in eleştirisini cevaplamadan önce ilk olarak Bentham'a bu konudaki saygısını şu şekilde sunar: "Bu saygın öngörü 1780 yılında yapılmıştır ve yasalarda hayvanlara zulme karşı görülen ilk düzeltmeden yaklaşık elli yıl önce dile getirilmiştir."⁴³ Mill, bu saygın öngörünün Whewell'in gözünde mutluluk ahlakının saçmalığının kanıtı haline dönüşmüş olmasından şikâyet eder. Çünkü Whewell'e göre ahlaki ödevler sadece kendimize ve hemcinslerimize yönelik olmalıdır.⁴⁴

Mill, bu noktada savunmayı bırakır ve karşı saldırıya geçerek, Whewell'in ahlak anlayışının en zayıf noktalarından birine odaklanır: "Köleliğin Meşruiyeti". Mill, Bentham'ın ilkesinin ancak bir köle devleti olan Amerika (*The Slave States of America*) için tolere edilemez bir ilke olabileceğini iddia eder. Çünkü Amerikalılar da tıpkı Whewell'in hayvanlara yaklaşımına benzer bir tarzda beyazların hazlarının artırılmasını onaylarken, siyahlarınkinin artırılmasına karşı çıkarlar.⁴⁵

Mill, Whewell'in fayda ilke için kullandığı "insanların çoğu açısından [tolerans gösterilemez ... bir ilkedir]"⁴⁶ ifadesindeki "insanlar"ın kendi dönemindeki modern insanlar değil ancak beş yüz yıl önce yaşamış olan feodaller olabileceğini savunur. Zira onlar zamanında da birkaç soylunun hazzı karşısında yüzlerce serfin hazzının herhangi bir önemi yoktu. Mill'e göre, Whewell'in ahlak için önerdiği standart dikkate alınırsa köle efendileri ve soyluların son derece haklı oldukları kabul edilmelidir. Çünkü onlar kendilerinin birbirlerine "kardeşlik" bağı ile bağlı olduklarını düşünüyorlardı, ancak

41 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 225.

42 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 226.

43 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/186.

44 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/186.

45 Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 187.

46 Bk. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 226.

bu bağ köleleri ve siyahları kapsamıyordu. Mill'e göre eğer ahlaki meselelere ilişkin bir duygu doğruysa bu duygu doğaldır ve bunlar gerekçelendirilebilir. Entelektüel gelişimde belirli bir noktaya ulaşmak kadar insanlara doğal ve evrensel gelen bir şey yoktur. Bu belirli nokta diğerlerinin haz ve acılarının en az kendimizinkiler kadar dikkate alınmasıdır. Mill'e göre Whewell'in benimsemiştiği bu bencil yaklaşımdan hareketle hayvan haklarını ele alması tutarsızdır. Mill, "İnsanlara haz veren fakat hayvanlara insanlara verdiği hazdan çok daha fazla acı veren bir uygulama ahlaki midir?"⁴⁷ diye sorar. Ona göre insanlar kafalarını bencillik bataklığından kaldırdıkları oranda, bu eyleme tek bir ses halinde asla "ahlaki" diyemeyeceklerdir. "O halde", der Mill, "bırakalım fayda ilkesi bu eylemleri sonsuza kadar kınasın."⁴⁸

Whewell, Mill'in bu eleştirilerin cevabını *Elements*'in "Supplement" kısmında verir. Burada verdiği cevapta ilk pozisyonundan geri adım atmıyan Whewell, benzer gerekçeleri tekrarlayarak fakat bu kez eleştiriler doğrultusunda bunları daha da detaylandırarak *Lectures*'taki pozisyonunu tahkim etmeye çalışır.

Whewell, ahlaki bir temel elde etmek için domuzların ve kazların hazlarının karşısına insanların hazlarının konulmasının insanoğlunun genel duygularına ters olduğunu bir kez daha yineleme ihtiyacı hisseder. Ona göre tek başına bu durum bile ilkenin reddi için yeterli bir sebeptir. Whewell, faydacı teoriden insanların hazlarının yanına hayvanların hazlarının da dikkate alınması için bir neden talep eder. Burada bir nedene ihtiyaç vardır, çünkü insan hazzının yanına hayvanların hazzının da konulması durumunda ilke kendinde açıklığını yitirir. İlke insanlar için kabul edilemez bir hal alır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi bazen insanların mutluluğu bitler, pireler, kediler, köpekler için feda edilmek durumunda kalınabilir.⁴⁹

Bununla birlikte Whewell, hayvanların ahlaki fail olamasalar bile ahlaki nesnelere ilişkin görüşünü detaylandırır. Buna göre hayvanlara zulmetmek insanlara zulmetmek kadar kötüdür. Sinekleri öldürmekten zevk alan birisi zalim bir tirandır. Ona göre Tanrı hayvanları da haz ve acıyı duyumsayacak şekilde yarattığı için doğal olarak dindar bir insanın gereksiz yere hayvanlara acı vermektan kaçınması gerekir.⁵⁰ Ancak Whewell, tüm bunların başka bir şey, hayvanların hazları ile insanların hazlarını denk tutmanın başka bir şey olduğunu belirtir. Çünkü sadece insan ahlaki bir varlıktır. Zira sadece insan eylemlerine ilişkin kurallar tasavvur edebilir, eylemlerine

47 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/187.

48 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/187.

49 William Whewell, *Elements of Morality* (Cambridge: Deighton, Bell and Co, 1864), 592.

50 Whewell, *Elements of Morality*, 593.

ahlaki olarak değer biçebilir. Bu nedenle ahlaki kuralların amacı ve hedefi insanın insanla olan ilişkisini düzenlemektir. Bu ilişkide insandan hemcinsleri için talep edilen merhametin hayvanlar için de talep edilmesi doğaldır.⁵¹

Whewell, hayvanların ahlaki varlıklar olamamasının bir diğer nedeni olarak da “hak”lara sahip olamamalarını gösterir. Ona göre yalnızca insanlar haklara sahip olabilir. Çünkü haklar insanın insanla olan ilişkisinin bir ifadesidir. Haklar kişiliklere atfedilir, oysaki hayvanlar “kişi (*person*)” değildir, tam tersine haklar söz konusu olduğunda hayvanlar “şey/eşya (*thing*)”dır. Şüphesiz şeyler de eylemin nesnesi olabilirler ama bu onları hak sahibi yapmaz. Bu nedenle Whewell’e göre “hayvan hakkı (*animal rights*)” diye bir şey mümkün değildir. Bunun olabilmesi için haklara ilişkin tüm doktrin değişmelidir. Whewell, hak kavramının hayvanlar için ancak “Hayvanlara iyi ve nazik davranmak doğrudur.” anlamında kullanılabileceğini söyler. Tıpkı, “Barbar kavimlerin medeni kavimlerden medeniyet öğrenme hakları vardır.” dediğimizde, bu ifadede kastettiğimiz anlamda bir haktan bahsedilebilir. Burada herhangi hukuki bir yaptırımdan söz edilemez. Hukuki anlamda mesela, “Atların çok çalışmama hakkı vardır.” demek tüm şemayı alt-üst etmek anlamına gelecektir. Bununla birlikte bazı ülkelerin yasalarında “Atlara aşırı yük yüklemek ve işkence etmek yasaktır.” gibi kanunların bulunması, atlara hukuki bir hak vermez, sadece bu ülkedeki insanların iyi ve duyarlı karakterlere sahip olduğunu gösterir. Tıpkı kötü eylemlere karşı olan yasaların o ülkenin insanların ahlaki yapısını yansıtmaya çalışması gibi. Bu nedenle söz konusu yasalar, ülkenin ahlaki eğitimini açıkça göstermeyi amaçlar ki bu da yasanın zorunlu ve uygun amacıdır. Fakat bu durum asla bireylere tanıdığı gibi insan dışındaki varlıklara hukuki bir hak tanımaz.⁵²

Bu noktada Whewell, Mill’in hayvanlara ilişkin yaklaşımının beyaz ve siyah insanlara da uygulanabileceği şeklindeki eleştirisini ise kabul etmez. Çünkü durum burada hayvanlarınkinden daha farklı bir bağlamdadır. Whewell’e göre beyazlar da siyahlar da insan olma açısından aynı temele dayanırlar. O, kendi ahlak şemasının beyaz siyah ayırt etmeksizin tüm insanları kapsadığını ancak hayvanların hazlarını yükseltmek için insanların hazlarının feda edilmesini ahlaki olarak doğru bulmadığını belirtir. Whewell, kendi sisteminin insana yaraşır şekilde acıyla karşılaşsa bile insan erdemli davranışı yapmasını salık verdiğini, bu tür erdemli insanların da zaten hayvanlara iyi davranacağını iddia eder.⁵³

Günümüz toplumlarının en önemli gündemlerinden biri olan hayvan hakları üzerinden bu tartışmaya baktığımızda insanların birçoğunun Bentham’ın

51 Whewell, *Elements of Morality*, 593.

52 Whewell, *Elements of Morality*, 593.

53 Whewell, *Elements of Morality*, 594-595.

tarafında yer alacağını söylemek makuldür. Zira, Whewell'in insanlar ile hayvanlar arasındaki yapmış olduğu kategorik ayrım ve ahlak ile hukuk arasında kurduğu ilişkiden hareketle hayvanların haklara sahip olamayacağını söylemesi bugün kendisine çok fazla taraftar bulması beklenmeyen bir yaklaşımdır. Özellikle Whewell'in durumu dramatize etmek için seçtiği domuz, bit, pire, vb. gibi hayvan isimleri retoriğe dayalı bir girişim olarak, faydacılığı yermek ve kendi iddiasını güçlendirme amacı gütse de başarılı olduğu söylenemez. Faydacılığın ahlaki, haz ve acı üzerine kurgulaması sayesinde insanların hazları ile hayvanların hazları arasındaki kategorik ayrım imkânı ortadan kalkar. Bu kategorik ayrım imkânı olmadığında da ahlaki karar alma süreçlerine hayvanların hazlarının dâhil olması da son derece doğaldır ki Mill de bu noktayı başarılı biçimde vurgulamıştır. Zaten Bentham fayda ilkesini tanımlarken zaman zaman "insan" kavramı yerine "duygulu (*sentient*) varlık" kavramını kullanır.⁵⁴ Bu bağlamda ahlaki fail, fayda ilkesine göre eylemin sonuçlarını değerlendirirken yalnızca insanların değil duygulu tüm varlıkların haz ve acısını dikkate almalıdır. Faydacılığın bu yaklaşımı günümüzdeki hayvan hakları ile ilgili tartışmaların temel argümanlarını oluşturmaktadır. Bu noktada özellikle çağdaş faydacı düşünürlerden Peter Singer (1946-)'in hayvan hakları konusundaki çalışmaları son derece önemlidir.

Girişte de dile getirdiğim üzere Mill, yalnızca Whewell'in eleştirilerine cevap vermez. Ayrıca Whewell'e ciddi eleştiriler de yöneltir. Bu bağlamda Mill'in WMP'si yalnızca bir savunu yazısı değil Whewell üzerinden ahlaki sezgiciliğin eleştirildiği de bir yazıdır. İşte makalenin ikinci bölümünde Mill'in Whewell'e yönelttiği örtük faydacılık eleştirisini ve Whewell'in bu eleştiriye verdiği cevabı ele alacağım.

2. Mill'in Whewell Eleştirileri

Mill, eleştirilerini dile getirmeden önce Whewell'in hakkını teslim eder. Ona göre Whewell, çalışmalarının önemi ve konu bakımından genişliği dikkate alındığında kendi döneminde bir eşi daha bulunamayacak bir düşünürdür. O, tarihçi, filozof, yasa yapıcı ve bilimin hemen hemen her alanında söz sahibi bir düşünürdür.⁵⁵ Fakat bununla birlikte Mill, Whewell'in diğer alanlarda gösterdiği başarıyı ahlak alanında gösteremediğini düşünür. Ona göre Whewell, ahlakla ilgili genel bir tavır olarak zorunlu doğruları ifade eden kendinde açık olan önermelerin kanıtsız olarak bilinebileceğini iddia eden bir düşünürdür. Bu görüş ahlaki tamamen olgusal zeminde ele alıp, bir bilim haline

54 Bk. Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", 1/36; Mill, "Utilitarianism", 10/214.

55 Whewell, *Elements of Morality*, 167.

getirme idealini benimseyen Bentham ve Mill'in asla kabul etmeyeceği bir tavırdır. Aslına bakılırsa Mill'in Whewell eleştirisinin temelini oluşturan nokta da burasıdır.

Mill'in Whewell'in ahlak alanında benimsediği bu görüşe ilişkin duyduğu rahatsızlığı onun temel ahlak eseri hakkındaki görüşlerine görmek mümkündür. *Elements*, Mill'e göre geleneksel yöntemlerle eğitim almış kişiler arasında kabul görmüş yaygın ahlaki fikirleri sistemleştirmek ve bunları tasnifini yapmaktan öteye gitmeyen bir eserdir. Bu anlamda eserde ahlak düşüncesi açısından en küçük bir fazilet aramak bile beyhudedir. Çünkü o, bu çalışmasında ahlaki meseleleri bulduğu gibi bırakmış ve nadiren derinlemesine analize girişmiştir. Mill'e göre eser adeta Whewell'in ahlaka dair kabul ettiği fikirlerin bir kataloğu gibidir ve eserde bu fikirleri doğrulamak için de en ufak bir gayret yoktur.⁵⁶

Mill, bu nedenlerden ötürü Whewell ile olan polemiginde *Elements*'e değil daha sonraki çalışması olan *Lectures*'ı kendisine temel aldığı ifade eder. Whewell, *Lectures*'da birçok Britanyalı ahlak filozofunun özellikle de ahlaka ilgili meselelerde sezgi benzeri içsel bir standart yerine harici bir standarda referansta bulunan düşünürleri ele alır. Mill'e göre, eserin bu içeriği, çalışmanın rakip teorileri eleştirmek için kaleme alındığının en önemli kanıtıdır. Mill, Whewell'i eleştirmesinin gerekçesini ise şöyle açıklar: "Kendisinin ortak fikirler için kötü olduğunu düşündüğümüz nedenler ileri sürdüğünü iddia ettiği sürece, bu nedenlere müdahale etmek için ortada çok fazla tahrik yoktu, fakat ahlaki fikirlerdeki herhangi bir gelişimin aranabileceği tek felsefi düşünme yöntemine yapılan saldırı, püskürtülmeliydi."⁵⁷

Mill, Whewell'in faydacılık karşıtı argümanlarının uzun uzadıya ele alınacak kadar güçlü argümanlar olmadığını düşünür. Fakat bununla birlikte o, bu argümanlara karşılık verilmesi gerektiğini çünkü zaman zaman güçsüz argümanların özellikle de konuya dair yeterli bilgisi olmayan insanlar üzerinde oldukça ikna edici olabileceğini ifade eder. Özellikle de bu argümanları dilendiren kişi şöhretli biriye, insanlar teorinin bu kişinin anlattığı gibi olduğuna inanmaya oldukça meyyal olabilmektedirler. Mill, bu nedenlerden ötürü Whewell'in argümanları her ne kadar sorunlu olsa da onun faydacılığa dair yanlış anlama ve yorumlarını, fayda ilkesini ret girişimlerini ve fayda ilkesi olmaksızın bir teori inşa etme çabasını dakik bir incelemeyle ele aldığı belirtir. Nihayetinde Whewell'in bunların hepsinde de başarısız olduğunu kanıtladığını iddia eder.⁵⁸

56 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/169.

57 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/169.

58 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/200-201.

2.1 Whewell'in Örtük Faydacılığı

Mill, bu eleştiride Whewell'in *Elements*'inin üçüncü bölümüne odaklanır. Bölüm "Ahlak Kuralları Zorunlu Olarak Vardır (*Moral Rules Exist Necessarily*)" başlığını taşımaktadır. Mill'e göre Whewell, başlıktaki bu önermeyi insan doğasının bir yasası olarak kabul eder ve önermenin doğruluğu için herhangi bir kanıtı ihtiyaç duymadığını savunur. Fakat Mill, Whewell'in bu ifadesine rağmen, söz konusu bölümde önermeyi kanıtlamaya çalıştığını, daha da önemlisi kanıtlamada kullandığı argümanların ise fayda ilkesine dayandığını ileri sürer.⁵⁹

Whewell ilgili bölümde kısaca insan eylemlerinin en güçlü kaynakları arasında bazı arzuların yer aldığını ve bu arzuların tatmin edilmesinin insan yaşamı için son derece önemli olduğunu belirtir. Eğer bu arzular tatmin edilmezlerse, insanlar için güvenli bir yaşamdan bahsetmek mümkün değildir. Söz gelimi, toplumda mülkiyet mefhumu olmadığında insanların bir şeye sahip olma arzusu tatmin edilmemiş olarak kalır. Benzer şekilde evlilik olmazsa, barış, rahat ve huzur olmaz. Bahsedilen bu ve buna benzer arzular en azından belirli seviyeye kadar tatmin edilmediği sürece, toplum dengesiz, rahatsız ve huzursuz olacaktır. Dolayısıyla Whewell, toplum içerisinde bu tatminleri sınırlayacak ve yönlendirecek kurallar olması gerektiğini düşünür. Çünkü bu kurallar huzurlu bir toplumun zorunlu şartıdır.⁶⁰

Mill, Whewell'in ahlaki kuralların varlığına ilişkin bu yaklaşımının *Lectures*'taki pozisyonundan farklı olduğunu savunur. Çünkü Whewell, burada açık biçimde ahlaki kuralların amaçlarından, haz ve acı vericiliklerinden bahseder. Oysa ona göre bu yaklaşımı *Lectures*'ta görmek mümkün değildir. Mill, Whewell'in burada toplumun huzur ve refahını ahlaki kuralların varlığına bağlamasının ve bu gerekçelendirme üzerinden ahlaki kuralların varlığının zorunluluğunu iddia etmesinin çok açık biçimde faydacı bir pozisyon olduğunu iddia eder. Mill'e göre Whewell tıpkı faydacı teoriye mensup bir düşünür gibi, kuralların gerekli olduğunu çünkü insanların değer verdikleri şeyleri güvenlik altına almadıkça, onlara haz veren şeyleri korumadıkça, eylemde bulunurken birbirlerine güvenmedikçe toplumda huzurun olmayacağını, bireylerin mutlu olamayacaklarını söyleyerek açıkça faydacı gerekçeler ileri sürmektedir.⁶¹

Mill, buna ek olarak Whewell'in erdemlerin tanımlanmasında, tasnif edilmesinde ve bu erdemlerle uyumlu ödevlerin belirlenmesinde de faydacı gerekçelerden istifade ettiğini ileri sürer. Whewell, temel erdemler olarak yardımseverlik, adalet, doğruluk, saflık ve düzen erdemlerini sayar. Zira

59 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/192.

60 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/192; Whewell, *Elements of Morality*, 45, vd.

61 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/192.

Whewell “yardımseverlik”i, “tüm insanların iyiliğine duyulan arzu”; “adalet”i, “failin sahip olduğu şeye duyduğu arzu”; “doğruluk”u, “düşünce ile ifadenin birliği”; “saflık”ı, “ahlaki duygular ve akıl tarafından iştihanın kontrol edilmesi” ve “düzen”i de “içsel eğilimlerimizin ahlaki kurallar ve hukuki yasalarla uyumlu olması” olarak tanımlar.⁶² Mill, Whewell’in bu erdem tanımlarının açıkça faydacı tanımlar olduğunu iddia eder. Ona göre Whewell, her ne kadar mutluluğu artırma ilkesini nihai ilke olarak kabul ettiğini fark etmese de ikincil ilkelerini mutluluk ilkesinden çıkarımlar. Bu noktada Whewell’in kendisini faydacılıktan ayırma gayretleri Mill’e göre çok yüzeysel kalır ve bunu başaramaz. Mill, Whewell’in ileri sürdüğü nedenler başarısız olduğunda ya da yeterince ikna edici olmadığında “Tüm insanlar böyle düşünür.” diyerek konuyu kapatmaya çalıştığını iddia eder.⁶³

Mill’e göre, *Elements*’in bu hibrit karakteri aslında Whewell’in ahlak teorisinin yapısını yansıtır. Bu haliyle Whewell, sezgici okulun diğer düşünürleri ile aynı durumdadır. Çünkü sezgici düşünürler de tıpkı Whewell gibi açıkça ve sürekli olarak sezgici olduklarını gizleme ihtiyacı hissederler. Mill’e göre bu düşünürlerin beslendikleri iki temel kaynak vardır: “fayda” ve “içsel ikna”. Mill, bu iki kaynaktan beslenme durumunun bu düşünürlerin tercihi olmadığını aksine bunun onlar için bir zorunluluk olduğunu iddia eder. Bu mecburiyetin kaynağında, içsel kanaate yönelik ahlakın doğası vardır. Mill, faydacı bir düşünürün yalnızca fayda kavramından hareketle ikinci başka bir ilkeye ihtiyaç duymaksızın tutarlı bir ahlak teorisi geliştirebileceğini fakat aynı durumun sezgiye dayanan düşünürler için geçerli olmadığını ileri sürer. Mill, Whewell’in tüm insanların üzerinde fikir birliğine vardıkları ahlaki ilkelerin doğru kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdüğünü savunur. Mill’e göre eğer bu yaklaşım doğru kabul edilirse, insanların üzerinde bir zamanlar hem fikir oldukları ve hatta insanların çoğunun hala inandığı batıl inançlar, sihir, büyü, astroloji vb. gibi inanışların da doğru kabul edilmesi gerekir. Mill açısından, buradaki temel sorun, tüm insanların onayını alabilecek ilkelerin nerede bulunabileceğidir. Nitekim bazı çağ ve ülkelerde yasaklanan reziletler, başka bir çağ ve toplumda ise en ufak bir tepkiyle karşılaşmamış, hatta övüldükleri bile olmuştur. Mill’e göre tüm toplumlar tarafından aynı anda ve aynı şartlar altında erdem olarak kabul edilebilecek tek bir erdem varlığı bile şüphelidir. Fakat söz konusu fayda ise durum tamamen değişir. Zira fayda yaşamın ortak amaçlarının ayrılmaz bir unsurudur. Mill’e göre insanların hepsinin üzerinde evrensel bir fikir birliğine ulaşabileceği tek şey “uyumsuzluk”tur. İnsanlar sadece uyumsuzlukta evrenselliği yakalayabilirler. Mill’e göre duyguları için herhangi bir neden ileri süremeyen sezgici düşünürler, sürekli olarak herhangi bir nedene dayanmayan duygunun akıldan daha iyi

62 Mill, “Whewell on Moral Philosophy”, 10/192; Whewell, *Elements of Morality*, 72, vd.

63 Mill, “Whewell on Moral Philosophy”, 10/193.

olması beklenmektedirler. Bu da yetmezmiş gibi bir de duyguyu ahlaki karar alma süreçlerinde nihai neden olarak görmektedirler. Mill, bunun kabul edilemez olduğunu, ahlaki ilkeler için geliştirilen bu savunma tarzının en saçma batıl inancın doğruluğu için de kullanılabileceğini iddia eder.⁶⁴

Whewell, Mill'in kendisine yönelttiği gizli faydacı olduğuna yönelik iddiasını reddeder. Whewell, ahlak kurallarının varlığı ve yaygınlığı ile mutluluk arasındaki doğru orantılı ilişkinin reddedilemeyecek bir gerçek olduğunu belirtir. Hatta Whewell, bir adım daha ileri giderek insan mutluluğunu artıran bir kuralın ahlak ile mutlak uyumlu olduğunu ve ahlakın bir parçası olması gerektiğini de kabul eder. Ancak o, bunu kabul etmekle, tüm ahlak kurallarının sadece insan mutluluğunu artıran bir ilkeden çıkarımlayan sistemin kabul edilmesinden farklı bir şey olduğunun da altını çizer. Bu tür bir çıkarımı açık biçimde reddeden Whewell, bu tür durumlarda insanoğlunun mutluluğunu artıran şeyin belirlenmesinin imkânsızlığına dair görüşünü devam ettirir.⁶⁵

Whewell, Mill'in bahsettiği mülkiyet ve evlilik gibi kurumların insan mutluluğunu ortaya çıkardığından şüphe edilemeyeceğini kabul eder. İnsanın rahat ve huzuru için bu kurumlar elzemdir ve insanların ahlak kuralları altında yaşamak zorunda olmaları da bu durumla bir çelişki doğurmaz. Bu kurumlar sosyal bir yaşam için, insanın eylemlerinin ahlaki olabilmesi için zorunludur. Whewell, insan mutluluğu ile ahlaki unsurların karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğunu, ahlaki unsurlar olmadan insanın mutlu olamayacağını savunur. Ona göre burada bahsedilen mutluluk domuzların ve ineklerin mutluluğu değildir. Eğer böyle anlaşılırsa eylemlere ilişkin onay duygusu elde edilemez. Onay, ancak ahlaki duygular söz konusu olduğunda gündeme gelir. Whewell, mülkiyet ve evlilik gibi kurumların insanın mutluluğunu artırdığını söylerken, bu mutluluğun insan mutluluğu olduğunun gözden kaçırılması gerektiğini söyler. İnsan ahlaki bir varlıktır ve ahlaki ilişkileri içermeyen hiçbir mutluluk insani olamaz. Bu nedenle Whewell'e göre mülkiyet ve evlilik gibi insan mutluluğunu artıran kurumlara dayanarak yapılan açıklama, bu kurumların ahlakın zorunlu şartı olduğu ibaresi eklenmediği ya da böyle anlaşılmadığı sürece tam olmayacaktır.⁶⁶

Bu tartışmada Mill'in eleştirisini güçlü hale getiren şey, Whewell'in sisteminin yapısıdır. Whewell sistemini bir taraftan sezgiyle bilinen temel ilkelere dayandırırken, diğer taraftan teorisinin rasyonelliğini muhafaza edebilmek için bu ilkelere rasyonel gerekçeler de bulmaya çalışır. Bunlara ek olarak Tanrı'yı da sisteme dâhil ettiğinde işler Whewell açısından oldukça karışmaktadır. Şöyle ki ahlaki olarak doğru olan şey onun sisteminde hem sezgiyle hem akılla hem de vahiyle bilinebilir hale gelmektedir. Bu da sezginin akıl ve

64 Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/194.

65 Whewell, *Elements of Morality*, 582.

66 Whewell, *Elements of Morality*, 583.

vahiyle mutlak uyumunu gerekli kılar. Whewell'i Mill'in eleştirisi karşısında zor duruma düşüren nokta ilkelerin akılla da doğrulanabileceği, onlar için rasyonel gerekçeler bulunabileceği iddiasıdır. İş rasyonel gerekçe bulmaya indirgenildiğinde kaçınılmaz olarak müracaat edilecek iki temel kavram "fayda" ve "mutluluk" olmaktadır ki bunlar da zaten faydacılığın temel kavramlarıdır. Okuyucunun hatırlanacağı üzere yukarıda Whewell, Bentham'ı kendi ilkesine aşırı güvenmekle itham etmiş ve onu, rakiplerinin ilkelerini kanıtlamaya giriştiklerinde faydacı gerekçelere müracaat etmek zorunda kalacaklarını söylediği için eleştirmişti. Bana göre Whewell'in içinde bulunduğu durum, Bentham'ın ön görüşünü haklı çıkarmaktadır. Gerçekten de Whewell, kendi temel erdem ve ilkelerini açıklarken açık biçimde faydacı gerekçelere müracaat etmiştir. Bu noktada "Faydacı gerekçelere müracaat etmek bir düşünürü faydacı yapar mı?" sorusu anlamlıdır. Bu sorunun cevabını burada tartışmayacağım fakat sorunun cevabı her ne olursa olsun Mill'in eleştirisi Whewell'in yaklaşımı açısından son derece haklı ve geçerli bir eleştiridir.

Sonuç ve Değerlendirme

Tüm bunlardan sonra bu polemige ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, kanaatimce ifade edilmesi gereken ilk husus, Mill'in WMP'si temelde sisteme dışarıdan gelen eleştiriler karşısında kaleme alınmış bir yazı olarak görünse de aslında oldukça ilginç bir yazı olduğudur. Bu ilginçliğin nedeni yazının içeriği değil, arka plandaki Bentham-Mill ilişkisinde yatmaktadır. Faydacılık her ne kadar 19. yüzyılın en önemli ahlak teorilerinden biri ve belki de en önemlisi olsa da muhalifleri de hiç az değildi. Özellikle başını Thomas Carlyle (1795-1881)'in çektiği muhalifler faydacılığı "domuzlara yaraşır bir felsefe (*pig philosophy*)" olarak nitelendiriyorlardı ve bu söylem gidecek de güç kazanıyordu. Carlyle'a Charles Dickens (1812-1870) da eserleriyle eşlik ediyordu.⁶⁷ Mill'e göre bu tablonun tek suçlusu Bentham'dı. Faydacılığın toplumdaki bu yanlış algısının nedeni Bentham'ın faydacılığı sunuş şekliydi. Mill'e göre Bentham faydacılığı o kadar kuru ve sert biçimde ortaya koymuştur ki bu eleştiriler kaçınılmaz olmuştur. Takdir edileceği üzere Mill, faydacılığın bu imajından oldukça rahatsızdı ve bu imajdan kurtulmanın tek yolu da ona göre Benthamcı sistemde bazı radikal değişiklikler yapmaktan geçiyordu. Bir başka deyişle Mill, "Bentham felsefesi eşittir faydacılık." denklemini değiştirmeyi umuyordu. Ancak bu durum Mill için sistem içi bir hesaplaşmaydı ve Mill ile Bentham arasındaydı. Bu nedenle her ne olursa olsun, Mill bu sistem içi tartışmanın dışarıdan gelecek eleştiriler için bir fırsat oluşturmamasına özen göstermiştir. Dolayısıyla dışarıdan bir eleştiri geldiğinde Mill, Bentham'ı daima korumuştur. Hatta öyle ki yapılan eleştiriler, Mill'in

67 Francis Ethelbert Louis Priestley, "Whewell", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Merce Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10/xxxiv.

Bentham'a yönelttiği eleştirilerle benzerlik gösterse bile durum değişmemiştir. Mill'in bu konudaki durumunu kendi kaleme aldığı otobiyografisinde şu satırlarla ifade eder: “[Bentham'la ilgili eleştirilerimin] hala adil olduğunu düşünüyorum. Fakat bazen [Bentham'la ilgili yazının (1838)] yayımlanması için doğru zaman olup olmadığından emin olamıyordum. Sıklıkla Bentham'ın felsefesinin ilerlemenin bir aracı olarak bir dereceye kadar çalışmalarının daha öncekine nazaran gözden düştüğünü hissediyordum, Bentham'ın azalan ünü için, ilerlemeden ziyade ilerlemeye zarar verdiği düşünülüyordu, el uzatmam gerektiğini hissediyordum.”⁶⁸

Mill'in Bentham'a yönelik bu korumacı tavrı özellikle 1850'li yıllardan sonra daha da net bir hale gelmiştir. Bu tarihten sonra Mill tarafından kaleme alınan yazılarda her ne kadar hala kusurları görmezden gelinirse ve temas edilmeden geçilirse de Bentham'a yönelik negatif yorumların vurguları azalmış, pozitif vurguların tonu yükselmiştir. Bu yeni anlayışın ilk ürünlerinden biri de makalede konu edindiğim WMP'dir.⁶⁹

Bentham-Mill arasındaki bu ilişkiden hareketle WMP'ye baktığımızda Mill'in bazı tutarsızlıklar gösterdiği görülür. Çünkü Whewell, zaman zaman Bentham'ı, bir zamanlar Mill'in eleştirdiği şekilde eleştirmiştir. Whewell, Bentham'ı bir ahlak filozofu olarak başarısız bulurken belki bilerek belki de bilmeyerek Mill'in “Bentham” adlı makalesinde yazdıklarına işaret etmiştir aslında. Zira Mill mezkûr yazısında Bentham'dan şu şekilde bahseder: “Bentham'ın merakının etik araştırmadan ziyade hukuka yönelik olması dünya için bir şanstır...”⁷⁰ Fakat Mill, Whewell'in bu eleştirilerini onaylamak yerine Bentham'ı savunan cevaplar vermiştir.

Mill eleştirilerinde retorik hilelere de sıklıkla başvurur. Mesela Whewell'i zaman zaman Thomas Hobbes (1588-1679) ve Bernard de Mandeville (1670-1733)'in düşüncelerini savunmakla suçlar. Zira saygıdeğer bir teologu, ateist filozoflarla ve materyalist sistemlerle özdeşleştirmek eleştirinin bir adım ötesine geçen bir harekettir. Mill'in başvurduğu retorik hilelerin bir diğer örneği de Whewell'in ahlak ile hukuk arasındaki ilişkide köşeye sıkıştırmak için insanları son derece rahatsız eden kölelik meselesine odaklanmasıdır.⁷¹ Mill, aynı şekilde popüler argümanlarla Whewell'i mevcut siyasi-dini yapının bir kölesi olmakla da suçlar. Çünkü Whewell, üniversitede profesördür ve üniversiteler kilise kurumları olduğu için o zamanlar tek bir fikre açıktır ki bu da kilisenin resmi görüşüdür. Bu son derece normaldir çünkü zaten üniversite

68 John Stuart Mill, “Autobiography”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Merceel Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 1/227.

69 Priestley, “Whewell”, 10/xxxv.

70 John Stuart Mill, “Bentham”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Bowring (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10/98.

71 Cremaschi, “The Mill-Whewell Controversy on Ethics and Its Bequest to Analytic Philosophy”, 51.

hocaları üniversiteye girişte kilisenin fikirlerini savunacaklarına dair yemin ederlerdi.⁷² Aslına bakılırsa bu polemikte, retorik hile meselesinde Mill yalnız değildir. Benzer hilelere Whewell de sıklıkla müracaat etmiştir. Faydacılığı okuyucuya sunarken sürekli olarak haz kavramını öne çıkarıp acı kavramını gizleme gayreti, insan ve hayvanların hazlarını karşılaştırırken meseleyi insanlarda hoş duygular uyandırmayan domuz, bit, pire, köpek gibi hayvanlar üzerinden ele alması bu retorik hilelerden bazılarıdır. Fakat burada ilginç bir nokta olarak, Mill faydacılıkla ilgili temel yazılarında bu tür retorik hilelere neredeyse hiç başvurmaz. Bu yazıdaki tavrı dikkate alındığında Mill'in amacının meseleye teknik olarak yaklaşmaktan daha çok polemiğin gerektirdiği şekilde popüler argümanlarla rakibini köşeye sıkıştırmak olduğu söylenebilir. Onun bu tutumunun en önemli kanıtlarından biri *Elements*'i tam olarak okumamış olması ve bunu da okuyucudan gizleme ihtiyacı hissetmemesidir. Gerçekten de Mill, tam olarak okuyup incelememiş bir eser üzerinden Whewell'i eleştirmektedir. Dolayısıyla WMP'nin bir anlamıyla filozoflardan ziyade faydacılığa ilişkin olumsuz algıyı değiştirmek için kaleme alınmış popüler bir yazı olduğunu söylemek mümkündür. Benzer bir kaygıyı Whewell'in de taşıdığı düşünülürse bu polemiği teorilerin mutlak savunuları olarak görmek doğru bir tutum olmayacaktır.

Son tahlilde bu polemikte Mill'in, Whewell'in haklı eleştirilerini oldukça başarılı denebilecek şekilde cevaplamayı başardığını söylemek mümkündür. Fakat Whewell'in Mill'in eleştirilerinde benzer performansı gösterdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak bu durum okuyucu tarafından Whewell'in düşük profilli bir düşünür olduğunun işaret olarak görülmemelidir. Bana göre bu tablonun bu şekilde oluşmasının temel nedeni, iki teorinin yapılarındaki farklılıklardır. Faydacılık tek bir ilkedan hareket etmesinin avantajıyla sorunlara, her ne kadar zaman zaman bazı ciddi problemlere yol açsa da oldukça sade ve basit yanıtlar verebilmektedir. Fakat aynı şeyi Whewell'in sistemi için söylemek mümkün değildir. Mill'in tek ilkedan hareket ettiği yerde Whewell, sezgi, akıl, hukuk (devlet) ve din (Tanrı) olmak üzere dört temel ilkedan hareket etmek zorundadır. Dolayısıyla Whewell'in sistemi Mill'in-kine nazaran eleştirilmeye çok daha müsaittir. Zaten Mill'in bu polemikte yaptığı şey de tam olarak budur. Bentham ve faydacılığı savunma amacıyla kaleme aldığı bir yazıda Whewell'e hatırı sayılır miktarda karşı eleştiri yöneltmiştir. Hatta öyle ki zaman zaman yazının Whewell'in şahsında bir ahlaki sezgicilik eleştirisi halini aldığı da söylenebilir.

72 Cremaschi, "The Mill-Whewell Controversy on Ethics and Its Bequest to Analytic Philosophy", 54.

Kaynakça

- Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Faydacı Ahlakı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 143-167.
- Aydın, Metin. "Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill'in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi". *Kutadgu Bilig Dergisi* 35 (2017), 121-148.
- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Bentham, Jeremy. "An Introduction to Principles of Morals and Legislation". *The Works of Jeremy Bentham*. ed. John Bowring. New York: Russel&Russel Inc., 1962.
- Cremaschi, Sergio Volodia Marcello. "The Mill-Whewell Controversy on Ethics and Its Bequest to Analytic Philosophy". *Rationality in Belief and Action*. ed. Elvio Baccarini - Snežana Prijic Samaržja. 45-62. Rijeka: University of Rijeka - Croatian Society for Analytic Philosophy, 2006.
- Mill, John Stuart. "Autobiography". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Merce Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. "Bentham". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Bowring. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Selin Aktuyun. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Mill, John Stuart. "Utilitarianism". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. "Whewell on Moral Philosophy". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Priestley, Francis Ethelbert Louis. "Whewell". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Merce Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Schneewind, Jerome B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Snyder, Laura J. "William Whewell". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/whewell/>
- Stratton-Lake, Philip. "Intuitionism in Ethics". ed. Edward N. Zalta, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>.
- Whewell, Whilliam. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. London: John W. Parker, 1852.
- Whewell, William. *Elements of Morality*. Cambridge: Deighton, Bell and Co., 4. Basım, 1864.

A Polemic in 19th Century British Moral Thought Between William Whewell and John Stuart Mill

(Extended Abstract)

Ethical intuitionism and utilitarianism are the two most important theories of 19th century England in the morality. These theories are two opposite theories in terms of their basic assumptions. While ethical intuitionism generally argues that basic moral principles can be intuitively known, utilitarianism does not accept this approach because it causes many problems for morality. This opposition has caused both theories to dispute each other on many issues related to morality. In this article, the polemic between William Whewell, one of the most influential thinkers of ethical intuitionism, and John Stuart Mill, the most important thinker of utilitarianism, is discussed. The article deals with some of the significant points of this polemic at quite different points. The first of these issues is the style and method criticism of both thinkers against each other. Second, it is Whewell's criticism of the impossibility of founding a moral theory on the pleasure he directed towards utilitarianism. Third, it is Mill's criticism of Whewell's arguments about unwittingly appealing to the principle of utility.

In the first criticism, Whewell chooses Jeremy Bentham, the founder of utilitarianism, as his target. According to Whewell, Bentham's system has no originality, his disciples have blind obedience to Bentham and Bentham is unfair to his opponents, and he constantly distorts their arguments. In response to these criticisms, Mill states that Bentham never had any conservative adherents. However, Mill also asserts that Whewell was biased in putting forward arguments against utilitarianism. For example, Whewell, while talking about utilitarianism, continually emphasizes the concept of pleasure, but does not mention the concept of pain. For Mill, this is clearly a distortion.

In the second critique, Whewell refers to the impossibility of founding a moral theory on pleasure. He argues that such a theory would eliminate the difference between man and animal, and even it would imply that sacrificing human pleasures for the pleasure of animals would become a moral duty. Because if morality is based on pleasure, then every sentient being will be a moral agent. However, according to him, the basis of morality is the reason. Since animals have no reason, they cannot be moral agents. There is also a categorical difference between animals and humans, and in any case, human pleasure is superior to animal pleasure. According to Mill, Bentham did not accept animals as moral agents in any way, only arguing that people should take animals into account when doing their actions. Mill supports the view advanced by Bentham that animals' pleasures and pains should also be taken into account in moral actions. According to him, there is nothing strange

about this. Bentham's attitude is very consistent here, and Whewell's account on this can be applicable to feudal societies five hundred years ago rather than modern societies. Because, like Whewell, they also argued that the pleasure of the rich people or the masters was superior to the pleasure of the poor people or slaves.

In the third criticism, Mill accuses Whewell of not introducing anything new in his moral theory, of being a theory that does not go beyond systematizing and classifying common moral ideas accepted among those who have been educated by traditional methods. In terms of content, according to Mill, Whewell unknowingly uses utilitarian reasons in the arguments he uses to justify his theory. While basing the principles and basic virtues that form the basis of his theory, he refers to social happiness. This is clearly a utilitarian justification for Mill.

This polemic, in which both thinkers often apply rhetorical tricks, is a debate in which opinions are supported by popular arguments rather than technical ones. In this polemic, Whewell's general purpose is to show that utilitarianism does not have as strong foundations as it seems, while Mill's aim is to show that Whewell's criticisms are based on prejudices. In this context, based on the answers given, it can be said that Mill is more successful than Whewell in this discussion, which I think should not be accepted as the absolute defense of both theories.

This article is important for introducing significant polemic in 19th century England to Turkish readers and researchers. It is also hoped that it will bring different perspectives on similar issues that will arise in the morality. Furthermore, this study can be considered as a contribution to the literature about ethical intuitionism and utilitarianism in Turkey. It can be said that the study is also important, especially since it includes Whewell's moral views, on which no specific study has been conducted in Turkey.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

“İlmi Çin’de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır” Rivayetinin Sened ve Metin Analizi

The Isnad and Text Analysis of Narrative of “seek knowledge even if it is in China, for seeking knowledge is a duty on every Muslim”

Mustafa Genç

Dr. Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı - Dr. Lecturer, Marmara University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric Science

mustafa.genc@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8863-008X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 04/06/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

Atıf/Citation: Genç, Mustafa. “İlmi Çin’de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır” Rivayetinin Sened ve Metin Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 247-275. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872340>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

“İlmi Çin’de de Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır” Rivayetinin Sened ve Metin Analizi

Öz

Kur’ân ve sünnette ilmin faziletini vurgulayan ve ilim öğrenmeye teşvik eden pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır. İslam âlimleri, özellikle de hadis ehli tarihî süreçte bu ilâhî teşvikler doğrultusunda hareket etmiş ve ilim uğruna nice zahmetli yolculuklara katlanmışlardır. Söz konusu teşvik bağlamında yaygınlık kazanmış rivayetlerden biri de “İlmi Çin’de de olsa talep edin. Çünkü ilim talep etmek her Müslümana farzdır” lafziyle nakledilen rivayettir. Bu kapsamda öncelikle hadis kaynaklarında pek çok sahâbî kanalıyla nakledilen ve “ilim talep etmek her Müslümana farzdır” lafziyle meşhur olan hadisin sıhhat değeri üzerinde durulacaktır. Çünkü araştırma konusu olan rivayetin aslının bu hadis olduğu düşünülmektedir. Nitekim hadisi rivayet eden sahâbîler arasında yer alan Enes b. Mâlik’ten hem Çin kaydının bulunduğu hem de bulunmadığı rivayetler nakledilmiştir. Bu itibarla rivayetdeki ‘ilmi Çin’de de olsa talep etmeyi’ emreden ilave kaydın, rivayetin metnine hangi raviler yoluyla, nasıl ve ne maksatla girmiş olabileceği üzerinde durulacak; rivayetle ilgili tarikler arasındaki bağlantı noktaları tespit edilerek sened ve metin analizi yapılacaktır. **Anahtar Kelimeler:** Hadis, İlim, Çin, Rivayet, Tarîk, Teferrüd, İdrâc.

The Isnad and Text Analysis of Narrative of "Seek knowledge even if it is in China, for seeking knowledge is a duty on every Muslim"

Abstract

There are many verses and hadiths that emphasize the virtue of knowledge and encourage learning. Muslim scholars, especially hadith scholars, have worked according to these divine inducements in the historical process, and had endured many arduous journeys for the sake of knowledge. Among the prevalent narratives widely spread in the context of incentive motives is the hadith of "seek knowledge even if you have to go as far as China, for seeking knowledge is a duty on every Muslim." In this context, emphasis will be placed first on evaluating the authenticity of the hadith that was transmitted by many Companions in hadith the sources, and which was famous for the phrase "seeking knowledge is an obligation on every Muslim." The origin of the narration that will be covered in the research is considered to be this hadith. Thus, the research indicates that one of the Companions who narrated this hadith is Anas ibn Mâlik, and the hadith narrated from him both included the phrase of "seek knowledge even in China" in some of its narrations, and in others it was narrated without that phrase. In this respect, the focus will be on how, through which narrators, and for what purpose this phrase is added in the text. The narration is also will be analyzed in chain and text by identifying points of contact between the variants related to the narration.

[You may find an extended abstract of this article after the references.]

Keywords: Hadith, Knowledge, China, Narration, Variant, Singularity, Interpolation.

Giriş

İslâm’da ilim ve ilim öğrenme faaliyeti, insanlığı, inkâr cehâletinin karanlıklarından ilme dayalı iman ve hidâyetin aydınlığına çıkarmayı gaye edinen Kur’ân’ın “oku” emriyle başlar. Kur’ân’ın beyanına göre Hz. Âdem, Allah katındaki seçkinliğini ve meleklere karşı imtiyazını eşyanın isimleri hakkındaki bilgisiyle elde etmiştir.¹ Bunun tabî bir sonucu olarak da Allah, müminleri ve

1 el-Bakara 2/30-33.

kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltmiş² ve hikmet nasip ettiği kimseye çok büyük bir hayır lütfetmiştir.³ Bu sebeptendir ki mümin, ilmini artırması için her zaman Rabbine dua etmekle mükelleftir.⁴ Hadislerde de ilim öğrenmeye teşvik bağlamında Hz. Peygamber, Allah’ın kendisine lütfettiği ilim gereğince amel eden ve onu başkalarına öğreten kimsenin gıpta edilmeye değer iki sınıf insandan biri olduğunu,⁵ hatta öldükten sonra geriye istifade edilecek ilim bırakanların da amel defterlerine sevap yazılmaya devam edileceğini⁶ bildirir. Bu çerçevede Hz. Peygamber ilim uğruna yola çıkan kimsenin peygamber vârisi olmaya namzet biri olarak Allah yolunda olduğunu,⁷ bu itibarla meleklerin kanatları altında himâye edildiğini⁸ ve nihayet cennete giden yolun da ilimden geçtiğini⁹ müjdeler. Bu ilahi teşviklerin bir gereği olarak ve vaat edilen müjdelere kavuşmak arzusuyla âlimler, ilim tahsiline büyük bir önem vermiş, bu uğurda nice zorluklara ve meşakkatli yolculuklara tahammül ve sabır göstermişlerdir.¹⁰

Söz konusu teşvik bağlamında delil olarak kullanılan en meşhur hadislerden biri de “İlmi Çin’de de olsa talep edin. Çünkü ilim talep etmek her Müslümana farzdır” rivayetidir. Özellikle bu rivayetin ilk cümlesini oluşturan Çin ile ilgili kayıt, ilme teşvik ve rağbet açısından büyük bir önem arz etmiştir. Hatta burada Çin’in zikredilmesinin hikmetine dair genel olarak iki farklı görüşten bahsedilir: Birinci görüşe göre ilgili lafız, ilim uğruna en uzak diyarlara gitmenin mübalağalı bir ifadesi sayılırken,¹¹ diğer görüşe göre Çinlilerin sanat ve endüstri alanlarındaki kabiliyet ve maharetlerini¹² övme amacına yönelik

2 el-Mücâdele 58/11.

3 el-Bakara 2/269.

4 Tâhâ 30/114.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 15; Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Müsâfirîn”, 268.

6 Müslim, “Vasiyyet”, 14.

7 Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebir (Sünenü’t-Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “İlim”, 2.

8 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “İlim”, 1.

9 Buhârî, “İlim”, 10.

10 Klasik dönemde bu konuda telif edilmiş en önemli eser Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî’nin *er-Rihle fi talebi’l-ḥadîs*, isimli eseridir (thk. Nureddîn İtr, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1395). Konuyla ilgili ayrıntılar ve kaleme alınmış diğer eserler için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Rihle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/106-108.

11 Neşvân b. Saîd el-Himyêrî el-Yemenî, *Şemsü’l-ulûm ve devâü kelâmi’l-Arabi mine’l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Umerî vd. (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1420/1999), 6/3869; Ali b. Ahmed el-Azîzî, *es-Sirâcü’l-münîr Şerhu’l-Câmiu’s-sağîr fi hadîsi’l-Beşîri’n-Nezîr* (b.y.: y.y., ts.), 1/226.

12 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnü’l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1416/1996), 512.

bir cümle olarak kabul edilmektedir. Zira hikmetin, Âdemoğulları içerisinde “Yunanlıların beyinlerine, Arapların dillerine ve Çinlilerin ellerine!”¹³ indiği söylenmiştir. Bu çerçevede Asya’nın en doğusundaki Çin’den, en batısındaki Arabistan’a ticârî yolculuklar yapan Çinlilerin sıklıkla uğradıkları liman şehirlerinin Bahreyn ve Umân olduğu, Hz. Peygamber’in burada kurulan ticâret fuarlarına giderek Çin’den gelen birtakım tüccarları tanıma ihtimalinin bulunduğu, bu tüccarların da muhtemelen kendisine, yolculuklarının kaç ay sürdüğüne dair bilgiler verdikleri ve bu uzak ülkeden ithal edip getirdikleri mamulatin cins ve vasıflarının da onun takdirini çekmiş olabileceği; kısacası Hz. Peygamber’de, bu halkın sanat ve sınaî durumlarına dair büyük bir takdir hissini oluşmasından dolayı bu sözü söylediğine dikkat çekilir.¹⁴ Bu yorumlardan ilki daha tercihe şayan olmakla birlikte, prensip olarak bir rivayetin, manasına ilişkin yorum yapmadan evvel hadis tekniği açısından sıhhat analizine tabi tutulması gereklidir. Aksi halde rivayetin “aidiyet” sorunu hem bağlayıcılık hem de yorum ve yaklaşım problemlerine yol açacaktır.

Bu kapsamda araştırma konusu yapılan bu rivayet, özü itibarıyla “İlim talep etmek her Müslümana farzdır”¹⁵ lafzıyla bilinen hadisin tariklerinden biridir. Tarih boyunca bu hadis hakkında yapılan müstakil çalışmalar bağlamında Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Süyûtî’nin (ö. 911/1505) tarikleri derleme çalışmaları tespit edilmiştir.¹⁶ Hatîb’in kitabının günümüze kadar ulaştığı bilinmemesine rağmen Süyûtî’nin söz konusu hadisin elli kadar tarikini toplayan eseri ulaştırmış ve neşredilmiştir.¹⁷ Yakın dönem hadis âlimlerinden Ahmed b. es-Siddîk el-Gumârî (ö. 1961) de *el-Müşhim fi beyâni hâli hadîsi ‘talebü’l-ilmi farîzatün alâ külli müslim’* adını verdiği müstakil bir risalesinde, hadisin dokuz ayrı sahâbîden geldiğini tespit edip her birini tek tek inceleyerek sıhhat değerini ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁸ Araştırılan rivayet özelinde

13 Ebü’l-Feyz Muhammed b. el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Muhakkik heyeti (b.y.: Dâru’n-Hidâye, ts.), 37/320. Bu hükmetli söz, şu lafızla da nakledilmektedir: “Hikmet, Rumların başlarına, Arapların dillerine, Farisilerin kalplerine ve Çinlilerin ellerine indirilmiştir.” şeklinde geçmektedir bk. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendûbî (b.y.: Dâru Su’âdü’s-Sabâh, 1992), 260.

14 Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 1/12; 2/773-774.

15 Bu hadisin sonunda geçtiği söylenen ve “...ve Müslüman kadına farzdır” manasına gelen “...ve müslimetin” lafzı hadisin hiçbir rivayet ve tarikinde yer almamaktadır. Dolayısıyla bir aslı yoktur bk. Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, *Mecma’u bihâri’l-envâr fi garâibi’t-Tenzîl ve letâifi’l-ahbâr* (Hindistan: Meclisü Dâireti’l-Maârif-i’l-Osmâniyye, 1387/1967), 5/215.

16 Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, *el-Müşhim fi beyâni hâli hadîsi ‘talebü’l-ilmi farîzatün alâ külli müslim’* (Riyad: Mektebetü Taberiyye, ts.), 5.

17 Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Cüz’ün fihî turuku ‘talebü’l-ilmi farîzatün alâ külli müslim’*, nşr. Ali Hasen Ali Abdülhamîd (Ammân: Dâru Ammâr, 1408/1988), 11-37.

18 Gumârî, *el-Müşhim*, 3-38.

Murtaza ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *el-Ikdü's-semîn fi hadîsi utlubü'l-ilme velev bi's-sîn* isimli bir eserinden bahsedilmekteyse de¹⁹ bu eser, bilindiği kadarıyla günümüze ulaşmadığı için muhtevası hakkında bir fikir edinmek mümkün olmamıştır.

Bu noktadan hareketle geçmişten günümüze, klasik ve modern pek çok kaynakta mezkûr hadisin sıhhat değeri üzerinde genel manada durulmakla birlikte, incelenen rivayetteki “ilmi Çin’de de olsa talep edin” lafzının sadece belirli sahâbîlerin bazı tariklerinde geçmesinin ve buna rağmen o tariklerin diğer rivayetlerden daha fazla şöhret bulmasının gerekçeleri üzerinde durulmamış; dolayısıyla sened ve metin açısından sıhhat değerine dair kapsamlı ve yeterli bir analiz yapılmamıştır. Bu bağlamda mesele, genel olarak hadisin kaynakları ve sıhhat değeri, özel olarak da Çin ile ilgili lafzın yer aldığı rivayetin sened ve metin analizi üzere iki kısımda irdelenecektir.

1. “İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır” Hadisinin Kaynakları ve Sıhhat Değeri

Kaynaklarda “ilim talep etmek her Müslümana farzdır” hadisini nakleden sahâbîler Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53),²⁰ Übey b. Ka'b (ö. 33/654),²¹ Hz. Ali (ö. 40/661),²² Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Hüseyin (ö. 61/680),²³ İbn Abbas (ö. 68/687-88),²⁴ İbn Ömer (ö. 73/693),²⁵ Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94),²⁶ Câbir b. Abdullah (ö. 78/697),²⁷ Nubayt b. Şerîf (ö. 71-80/690-699 arası),²⁸ Enes b. Malik (ö. 93/711-12) ve Ümmü Kesîr bint Yezîd el-Ensâriyye'dir

19 Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşâhât ve'l-müselâât*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/539.

20 Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/195; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Târik b. Avadallah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 6/96; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali el-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdülhak el-Eserî (Faysalâbâd/Pakistan: İdâretü'l-ulûmî'l-eseriyye, 1401/1981), 1/56; Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsu'l-müteşâbih fi'r-resm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dımaşk: Talâs li'd-dirâsât, 1985), 1/288.

21 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer el-Bezzâz, *Garâibü hadîsi'l-İmam Mâlik b. Enes*, thk. Ebû Abdilbârî Rızâ b. Hâlid el-Cezâirî (Riyâd: Dâru's-Selef, 1418/1997), 246.

22 Hatîb el-Bağdâdî, *Telhîsu'l-müteşâbih*, 1/106. Bu kaynaktaki lafız şöyledir: “İlim talep etmek her mümine farzdır; orucu, namazı, haramı, hadleri ve ahkâmı bilmelidir”.

23 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, 2/297.

24 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, 4/245.

25 Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Đu'afâ ü'l-kebir*, thk. Abdülmufî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984), 2/58.

26 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, 8/258.

27 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/57.

28 Ahmed b. el-Kâsım el-Mısırî el-Lükkî, *Nüşatü Nubayt b. Şerîf el-Eşca'î*, thk. Hallâf Mahmûd Abdüsseмі' (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 119.

(ö. ?).²⁹ Bunlar içerisinde “İlmi Çin’de de olsa talep edin” lafzının bulunduğu rivayetler ise tespitlerimize göre sadece Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik tariklerinde yer alır. Çalışmanın ana eksenini oluşturan bu iki rivayet ayrı bir başlık halinde ayrıntısıyla ele alınacaktır.

“İlim talep etmek her Müslümana farzdır” lafzıyla gelen rivayetın sıhhat değeri konusunda ihtilaf edilmiştir. Klasik dönemde İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) bu hadisi mana olarak doğru bulmakla birlikte teknik bakımdan sahih görmez.³⁰ Keza Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “Mâlik (ö. 179/795) → Nâfi (ö. 117/735) → İbn Ömer” tarikiyle gelen rivayet hakkında “Bu yalandır” demiş, sıhhati hakkında sorulan bir soruya da “Bu hususta sabit olan bir şey yoktur” diye cevap vermiştir.³¹ Bezzâr (ö. 292/904) da Enes’ten gelen farklı tarikler üzerinde durmuş ve eserinin bir yerinde genelleme yaparak bunların hiçbirinin sahih olmadığını belirtmiştir.³² Beyhakî (ö. 458/1065) ise “İlmi Çin’de de olsa talep edin. Çünkü ilim talep etmek her Müslümana farzdır” lafzının yer aldığı varyantı nakledip “Bu, metni meşhur, ancak senedi zayıf bir hadistir. Ayrıca hepsi zayıf olan birtakım tariklerden nakledilmiştir” demektedir, ardından Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen bazı tarikleri zikretmektedir.³³ İbn Abdülber (ö. 463/1070) de rivayetın, tamamı illetli olan pek çok kanaldan aktarıldığını ve hiçbirinin isnad açısından delil alın-

- 29 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998), 6/3554. Bu rivayette ilgili lafız sadece “İlim talep etmek bir farzdır” şeklinde geçmektedir. Gumârî, risalesinde bu sahâbilerden dokuzunun rivayetleri üzerinde durur (bk. *el-Müşim*, 9-38) Ancak araştırmalar neticesinde hadisin Übey b. Ka’b, Câbir ve Ümmü Keşir bint Yezîd kanalıyla da nakledildiği tespit edilmiştir. Sehâvî ilgili hadisin burada anılan sahâbiler dışında Huzeyfe, Selman, Semüre, Muâviye b. Hayde, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Âişe, Âişe bint Kudâme ve Ümmü Hâni tarafından da rivayet edildiğini söylemişse de bu rivayetlerin kaynakları tespit edilememiştir (bk. Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Makâşidü’l-Hasene fi beyâni keşrin mine’l-ehâdisi’l-müştehire ‘ale’l-elsine*, thk. İhsânullah b. Abdülvehhâb Mübâriz el-Bedahşî (Dimaşk: Dâru’l-Meymene, 1439/2017), 3/498-506, [muhakkikin notu].
- 30 Ebû Ömer Cemâluddîn Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyri (Suûdi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1414/1994), 1/52.
- 31 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Müntehab min İleli’l-Hallâl*, thk. Ebû Mu’âz Târık b. Avadallah b. Muhammed (b.y.: Dâru’r-Râye, ts.), 128.
- 32 Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr -el-Bahrü’z-zehhâr-*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009), 1/164.
- 33 Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu’abü’l-İmân*, thk. Abdül’alî Abdülhamîd Hâmid (Bombay/Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 3/193-196. Beyhakî’nin burada “metni meşhur” ifadesiyle sadece hadisin ikinci yarısı “İlim talep etmek her müslümana farzdır” kısmını kastettiğine dair bir mülahaza için bk. Ebû Abdîrahmân Muhammed Nâsirüddîn b. el-Hâc Nûh el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’ife ve’l-mevzû’a ve esruhe’s-seyyi’ü fi’l-ümme* (Riyâd: Dâru’l-Ma’ârif, 1412/1992), 1/601.

maya elverişli olmadığını belirttiikten sonra sadece Enes b. Mâlik yoluyla gelen farklı varyantlarına yer verir.³⁴ Aynı şekilde İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200) Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn Abbas, İbn Ömer, Enes, Câbir ve Ebû Saîd el-Hudrî yoluyla gelen farklı rivayetleri ayrıntılı olarak aktarır ve “bu hadislerin hiçbiri sabit değildir” diyerek gerekçelerini sıralar.³⁵ Yine Heysemî (ö. 807/1404) Taberânî’de (ö. 360/970) yer alan İbn Mes’ûd rivayetinde meçhul bir râvi, Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde bir yalancı, İbn Abbas ve Hz. Hüseyin’in rivayetlerinde ise çok zayıf râviler olduğunu söyler.³⁶

Öte yandan söz konusu hadis, klasik usûl kaynaklarında sahih olmayan meşhur rivayetin örneği olarak zikredilir.³⁷ Ancak Süyûtî ‘sıhhat şartını taşımayan’ kaydını “hasen veya zayıf” şeklinde ikiye ayırır ve ilgili rivayeti “hasen” kategorisine dâhil eder.³⁸ Süyûtî’den önce de Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) oğlu Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Dâvûd (ö. 316/929), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) kanalıyla gelen Enes b. Mâlik rivayeti hakkında babasının “Bu konuda bundan daha sahihi yoktur” dediğini aktarır.³⁹ İbn Şâhîn (ö. 385/996) de Sâbit tariki hakkında “Bu garîb bir hadis olup bu konudaki en sahih hadislerden biridir” der.⁴⁰ Mizzî (ö. 742/1341) ise ilgili hadisin hasen mertebesine yükselebilecek nitelikte birtakım tariklerle nakledildiğini belirtir.⁴¹ Keza Zerkeşî (ö. 794/1391) bütün tariklerine yönelik tenkitler olmakla birlikte, bunlar arasında Enes b. Malik → Katâde (ö. 117/735) ve Sâbit isnadları ile

34 İbn Abdülber, *Câmi’*, 1/23-38.

35 İbnü’l-Cevzî, *el-İlelü’l-mütenâhiye*, 1/54-66.

36 Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), 1/119-120.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ’ulûmi’l-hadis*, thk. es-Seyyid Mu’azzam Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1397/1979), 92; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Şalâh -Ma’rifetü envâ’i ’ulûmi’l-hadis*, thk. Abdüllatif el-Hümeym- Mâhir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2002), 265; Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-izâh Şerhu Mukaddimeti’bni’s-Şalâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1389/1969), 263.

38 bk. Süyûtî, *Tedribü’r-râvi fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine/Cidde: Dâru’l-Minhâc/Dâru’l-Yüsr, 1437/2016), 5/10-12; Ayrıca Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntehire fi’l-ehâdisi’l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad: İmâdetü Şuûni’l-Mektebât, ts.), 141. Hatta Süyûtî’nin, tariklerinin çoğuğuna bakarak hadisi mütevâtir seviyesinde görecekt kadar aşırıya gittiği de ifade edilmiştir. bk. Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Zaferü’l-emânî bi şerhi Muhtaşari’s-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî fi mustalahi’l-hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü’l-Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1416), 176; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadisî’l-mütevâtir*, thk. Şeref Hicâzî (Mısır: Dâru’l-Kütübî’s-Selefiyye, ts.), 35.

39 Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed es-Silefî, *eş-Tuyûriyyât*, thk. Desmân Yahyâ Me’âli-Abbas Sahr el-Hasan (Riyad: Mektebetü Advâi’s-Selef, 1425/2004), 2/751; Sehâvî, *el-Makâşidü’l-hasene*, 3/495-496.

40 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *el-Âdâbu’s-şer’iyye* (b.y.: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2/36.

41 Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntehire*, 141.

İbn Ömer rivayetinin Mücâhid (ö. 103/721) varyantının en iyileri (*ecved*) olduğunu vurgular ve sonuçta hasen olduğu kanaatine varır.⁴² Aynı şekilde Irâkî (ö. 806/1403) bazı imamların bir kısım vecihlerini sahih saydıklarını nakleder.⁴³ Yine Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) tariklerinin çok ve farklı oluşunun hasen olmasını gerektirdiğini söyler.⁴⁴ Leknevî (ö. 1304/1886) ise ilim ehlinin bu konuda ihtilaf ettiklerini ve çoğunun bu hadisi zayıf, bazılarının hasen saydıklarını, ancak muteber görüşün hasen olduğunu belirtir.⁴⁵ Son olarak da Gumârî farklı vecihleri zikrettikten sonra Zerkeşî'nin, Enes b. Mâlik rivayeti hakkındaki görüşünü destekler. Ayrıca Enes → Zührî (ö. 124/742) isnadının da sahih olduğunu, keza İbn Ömer ve İbn Mes'ûd rivayetlerinde de böylesi şaibesiz senedler bulunduğunu belirttikten sonra hadisin sahih seviyesine yükseldiğini, en azından hasen kategorisinde yer aldığını vurgular.⁴⁶

Hadisin genel manada geçtiği kaynaklar ve sıhhat değeri irdelendikten sonra klasik dönemde İbnü'l-Cevzî ve Süyûtî, modern çağda da Gumârî istisna edilirse ulemanın genel olarak bir kısım tarikleri üzerinden bir yargıya vardıkları söylenebilir. Bu durum, hadis hakkındaki "zayıf" yahut en azından "hasen" hükmünün bir genelleme sonucunda elde edildiğinin göstergesidir. Ancak bu netice, tenkit tekniği ve ilkeleri itibarıyla hadisi zayıf sayanlar açısından bir risk barındırırken, hasen ve sahih sayanların lehine bir vakıya işaret eder. Zira ilke olarak pek çok sahâbî tarafından ve neredeyse aynı lafızla aktarılan bir hadisin bazı rivayetlerinin sıhhat kriterlerine uygun düşmesi, belli şartlar dâhilinde diğerlerindeki zaafı telafi edecek bir takviye unsuru sayılabilmektedir.⁴⁷ Her hâlükârda sıhhatiyle ilgili bu genel değerlendirme sonucunda hangi görüş tercih edilirse edilsin araştırma konusu açısından dikkat çekici husus, hadisin pek çok sahâbî tarafından neredeyse ittifakla "İlim talep etmek her Müslümana farzdır" formuyla nakledilmiş olmasına rağmen yalnızca Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik rivayetlerinin bazı tariklerinde metnin başına "ilmi Çin'de de olsa talep edin" lafzının ilavesiyle aktarılmış olmasıdır. Bu durum da ziyadeli lafzın bulunduğu rivayetlerin sened ve metin açısından sağlıklı bir analizine katkı sağlayacaktır.

42 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire el-Le'âli'l-menşûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 42.

43 Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Elfiyyetü'l-İrâkî -Şerhu't-Tebşıra ve't-tezkire*, thk. Abdüllatif el-Hümeym- Mâhir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/74.

44 Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, thk. Şeyh Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 537.

45 Leknevî, *Zaferü'l-emânî*, 421.

46 Gumârî, *el-Müşim*, 37-38.

47 bk. İbnü's-Şalâh, *Mukaddime*, 33-34.

2. Ziyadeli Rivayetin Sened ve Metin Analizi

Kaynaklarda ziyadeli rivayetle ilgili olarak genel manada olumsuz tenkitler yer almaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel’in bu rivayeti işittiğinde sert bir tepki gösterip reddettiği belirtilir.⁴⁸ Bezzâr ve İbn Hibbân (ö. 354/965) da rivayetin batıl ve asılsız olduğunu ifade ederken,⁴⁹ Beyhakî “metni meşhur ancak isnadı zayıf bir hadistir” demiştir.⁵⁰ Öte yandan İbnü’l-Cevzî, rivayeti *el-Mevzûât* isimli eserine almış,⁵¹ İbn Teymiyye ise bunun nebevî bir söz olmadığını vurgulamıştır.⁵²

Bu sıhhat değerlendirmelerinde dikkat edilmesi gereken nokta, rivayetin lafzının bir bütün olarak ele alınmış olması ve herhangi bir metin analizine girmeksizin genel lafzî formu itibarıyla hüküm verilmesidir. Hadis tekniği açısından bu değerlendirme yöntemi doğru olmakla birlikte ilgili rivayetin özel olarak da analiz edilmesi gerekmektedir. Zira iki temel cümleden oluşan rivayetin ilk cümlesinin aksine ikinci cümle birçok sahâbî tarafından farklı tariklerle nakledilmektedir. Bu durumda daha sağlıklı bir metin analizi için ilk cümlelerin ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir. Bu kapsamda öncelikle Ebû Hüreyre rivayeti ele alınacaktır.

2.1. Ebû Hüreyre rivayeti

Bu rivayetin en temel özelliği tek bir isnadla nakledilmiş olmasıdır. Enes rivayetin aksine bu durum sened ve metin analizi açısından takibi kolaylaştırıcı bir faktör sayıldığı için öncelikli olarak irdelenmesi daha uygun düşmektedir.

2.1.1. Sened analizi

Ebû Hüreyre’nin ziyade lafzı içeren rivayetin mevcut tek isnadı İbn Adî’nin (ö. 365/975) *el-Kâmil*’inde yer alır. Söz konusu tarik de şu şekildedir: “Muhammed b. Kerrâm → Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cüveybârî → Fazl b. Musa → Muhammed b. Amr → Ebû Seleme → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber.”⁵³

48 Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Müntehab*, 130.

49 Bezzâr, *Müsned*, 1/164; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü’l-mecrûhîn mine’l-muhaddişîn*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (b.y.: Dâru’s-Sumay’î, 1420/2000), 1/488-489.

50 Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Süneni’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâüddin el-A’zamî (Küveyt: Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 3/193.

51 İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1386-1388/1966-1968), 1/215-216.

52 Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî -İbn Teymiyye-, *Ehâdîşü’l-kuşşâs*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1988), 82.

53 Bu noktada yine Ebû Hüreyre kanalıyla gelmesine rağmen, metninde Çin kaydının yer aldığı “Nâsîh → Yahya → Ebû Seleme → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber” isnadıyla aktarılan bir rivayet de vardır (bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 537). Ancak bu seneddeki Ebû Abdillâh Nâsîh b. Abdillâh/Abdurrahman el-Kûfî et-Temîmî isimli râvinin, “zayıf”, hatta

İbn Adî'nin beyanına göre bu rivayetin senedindeki Settûk adıyla bilinen Ahmed b. Abdullah el-Herevî el-Cüveybârî/el-Cûbârî (ö. 247/861), Cerîr (ö. 170/786) ve Fazl b. Musa (ö. 192/807) gibi kimseler adına uydurduğu hadisleri nakleden biridir. Hatta Kerrâmîye fırkasının kurucusu olan ve bu senedde adı geçen Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) arzu ve isteği doğrultusunda hadis uydurduğu, İbn Kerrâm'ın da bu uydurmaları kendi kitaplarına ondan aldığı bilinmektedir. Sonuç itibarıyla İbn Adî, bu rivayetin mevcut senedle *bâtıl* olduğunu belirtip Cüveybârî'nin uydurduğu daha pek çok hadis olduğunu, ancak eserinde bunlara yer vermediğini söylemektedir.⁵⁴

İbn Adî gibi diğer hadis tenkit otoritelerinin de Cüveybârî hakkındaki kanaatleri son derece olumsuzdur. Nesâî (ö. 303/915), Dârekutnî (ö. 385/995) Halîfî (ö. 446/1054) onun için “yalancı (*kezzâb*)”, İbn Hibbân “Deccâllerden biridir. İmamların hiçbir surette rivayet etmedikleri binlerce hadisi onlardan rivayet etmiştir”, Hâkim (ö. 405/1014) “aşağılık/pis bir yalancı (*kezzâb habîs*)” ve “amellerin faziletine dair hadis uyduran birisidir, ondan rivayet almak helal değildir” demiştir. Beyhakî de Cüveybârî'nin Hz. Peygamber adına binden fazla hadis uydurduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Bu noktada İbn Adî'nin ‘rivayetin söz konusu senedle *batıl* olduğunu; zira bunu Hasan b. Atiyye'nin (ö. 211/826), Ebû Âtike Tarîf b. Selmân/Süleyman (ö. 141-150/758-767 arası) yoluyla Enes'ten rivayet ettiğini’ vurgulamış olması,⁵⁶ Ebû Hüreyre'den gelen bu rivayetin sıhhat değeri bakımından önem arz eder. Zira rivayetin, hadis ehline maruf ve meşhur olan “Hasan b. Atiyye → Ebû Âtike → Enes b. Mâlik” senedi dışında bir yolla gelmesi ve râvileri arasında da hadis uydurmanın sembolü sayılan Cüveybârî'nin bulunması o rivayete ilgili şüpheleri artırır. Nitekim İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) de bu hususa dikkat çekip Cüveybârî'nin bu rivayette hadis hırsızlığı yaptığını

“münkeru'l-hadis” ve “metrûk” olduğu söylenmiştir. bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân (Haydarâbâd-Dekkan: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, ts.), 8/122; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 100. İbn Hibbân onun metrûk oluşunu gerekçelendirirken bu zâtın aslında salih biri olduğunu ve bu yönünün ağır bastığını, fakat rivayetlerindeki vehmin ciddi boyutlara ulaşması sonucu hadislerinin terk edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü sika râvilerden, güvenilir ve titiz râvilerin marûf rivayetlerine benzemeyen münker hadisler aktarmış ve bu rivayetlerinde tek kalmıştır. bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/396-397. Bu itibarla rivayet, Çin kaydının yer almadığı diğer rivayetlere muhalif olmamakla birlikte Nâsîh hakkındaki cerhten dolayı delil alınmaya elverişli gözükmemektedir.

54 Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/291-292.

55 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/153-154; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî (Medine: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403-1404), 1/252; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî-, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/494-495.

56 İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/292.

(*sirkatü'l-hadîs*) ve hadisin başına başka bir isnad yerleştirdiğini belirtmektedir.⁵⁷

2.1.2. Metin analizi

Rivayetin metin analizi bağlamında Cüveybârî'nin, mevcut metnin başına düzmece bir isnad yerleştirdiği görülmektedir. Böyle bir yola başvurmamasının gerekçesine dair şunları söylemek mümkündür: Daha önce de belirtildiği gibi Cüveybârî, Kerrâmiyye fırkasının kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın arzu ve isteği doğrultusunda ve amellerin fazileti konusunda hadisler uyduran biridir. Hadis usûlü kitaplarında da Kerrâmiyye fırkasının terğib ve terhibe dair hadis uydurmayı caiz gördüğü ifade edilir.⁵⁸ Bu durumda Cüveybârî, rivayetin özellikle de Çin ile ilgili ziyade lafzının ilme teşvik açısından işlevselliğini dikkate alarak metin hürsüzlüğü yapmış ve ilgisiz bir senedle aktarmış olabilir.

2.2. Enes b. Mâlik rivayeti

Enes b. Mâlik kanalıyla gelen ve metninde “ilmi Çin’de de olsa talep edin” ziyade lafzının bulunmadığı yaklaşık yirmi tarik tespit edilmiştir.⁵⁹ Bunlar: İbrahim et-Teymî (ö. 92/710),⁶⁰ İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714),⁶¹ Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729),⁶² Mekhûl (ö. 112/730),⁶³ Abdülvehhâb b. Buht (ö. 113/731),⁶⁴ Katâde,⁶⁵ Sâbit el-Bünânî,⁶⁶ Zübeyr b. el-Hirrî (ö. 121-130/738-747 arası),⁶⁷ Müslim el-A’ver (ö. 131-140/748-757 arası),⁶⁸ İshâk b. Abdullah b. Ebû Talha (ö. 132/749),⁶⁹ Ebû Şeybe Yusuf b. İbrahim el-Cevherî (ö. 141-150/758-767

57 Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Zahîretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân el-Ferîvâtî (Riyâd: Dâru's-Selef, 1416/1996), 1/416-417.

58 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 100; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 3/466.

59 Sehâvî, *el-Makâşidü'l-Hasene*, 3/484-493.

60 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/58.

61 Bezzâr, *Müsned*, 15/45.

62 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sünnet”, 17 (İbn Mâce rivayetinin devamında şu bir ziyade vardır: “...İlmi, layık olmayanlara veren kimse, domuzların boynuna mücevher, inci ve altın gerdanlık takan kimse gibidir.”)

63 Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 4/304.

64 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/61.

65 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 5/283.

66 Bezzâr, *Müsned*, 1/164.

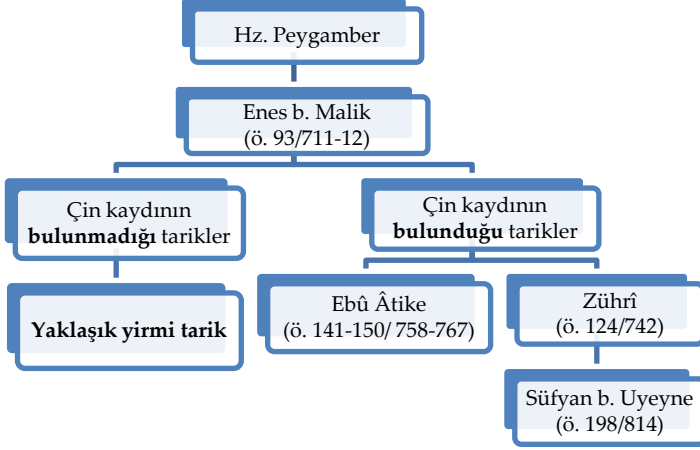
67 İbn Abdülber, *Câmi'*, 1/36. Bu rivayetin lafzı: “İlim talep etmek, her müslümana vaciptir” şeklindedir.

68 İbn Abdülber, *Câmi'*, 1/27.

69 Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 2/202.

arası),⁷⁰ Âsım el-Ahvel (ö. 142/759),⁷¹ Humeyd et-Tavîl (ö. 142/759),⁷² Ebû Hanîfe (ö. 150/767),⁷³ Ziyâd b. Meymûn, Ebû Ammâr veya Ziyâd b. Ebû Ammâr (ö. 151-160/768-776 arası),⁷⁴ el-Müsennâ b. Dînâr (ö. 151-160/768-776 arası),⁷⁵ Yunus b. Yezîd (ö. 159/775) → Zühri⁷⁶ ve Musa b. Câbân (ö.?)'dir.⁷⁷

Buna karşılık ilgili ziyadenin geçtiği ve yine Enes b. Mâlik yoluyla gelen rivayetin ise sadece iki tariki mevcuttur: 1- "Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) → Zühri" tariki, 2- Ebû Âtike Tarîf b. Selmân/Süleyman tariki.⁷⁸ Bunları bir şema halinde göstermek gerekirse:



70 Ebû'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed b. Bişrân el-Bağdâdî, *Emâli İbn Bişrân*, nşr. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 116.

71 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, 2/289.

72 Silefi, *el-Mecâlisü'l-hamse*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Riyad: Dâru's-Su-mey'î, 1414/1994), 66.

73 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/60.

74 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, 3/57, 8/347; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/194 (Beyhakî'nin bu rivayetinde: "...Allah, zor durumdaki birinin imdadına yetişmeyi sever" lafzıyla bir ziyade vardır).

75 Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 4/249.

76 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, 8/195.

77 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/61.

78 İbâziyye fırkasının temel kaynağı sayılan ve Rebî' b. Habîb'e (ö. 170/786) nispet edilen *Müsned*'inde Enes'ten Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-712) isnadıyla gelen üçüncü bir tarikten bahsedilmişse de (bk. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm el-Vercelânî, *Kitâbü't-Tertîb fi's-şahîh min hadîsi'r-Resûl*, nşr. Nureddîn Abdullâh b. Humeyd es-Sâlimî (Maskat/Umân: Mektebetü Maskat, 1424/2003), 33) Rebî'nin vefât tarihi ile *Müsned*'ini yeniden düzenleyen Vercelânî'nin (ö. 570/1175) vefât tarihleri arasında ciddi bir zaman farkının olması, dolayısıyla kitabın müellifine kadar uzanan bir isnadının bulunmaması, eserin güvenilir bir el yazmasının olmayışı, "Rebî → Ebû Ubeyde → Câbir b. Zeyd" senedinde inkita olması, eserin rivayet sırasında ortaya çıkmayışı ve kadim İbâzîlerin bu eserdeki hadislerle amel etmeyişleri gibi gerekçelerle eser ve rivayetleri hakkında ciddi tenkitler öne sürülmüştür. bk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âli Humeyd, "Müsnedü'r-Rebî b. el-Habîb el-İbâzî -Dirâse nakdiyye-", *Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-kurâ li ulûmi's-şer'ati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 47, (1430), 248-300. Bu sebeple burada Enes b. Mâlik'ten gelen ayrı bir tarik olarak ele alınmasına gerek olmadığı kanaatindeyiz.

2.2.1. Zührî tariki

İbn Abdülber’in naklettiği “Ahmed b. Abdullah → Mesleme b. el-Kâsım → Ya’kûb b. İshak b. İbrahim el-Askalânî → Ubeydullah⁷⁹ b. Muhammed el-Firyâbî → Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber”⁸⁰ tarikindeki Ya’kûb b. İshâk’ın (ö. 320/932 sonrası) yalancı biri olduğu belirtilmektedir.⁸¹ Senedde adı geçen Mesleme b. el-Kâsım (ö. 353/964), kendisinden rivayette bulunduğu bu zat hakkında ihtilaf edildiğini, kimileri tarafından zayıf, kimileri tarafından sika sayıldığını, ancak kendisine göre sâlih ve câizü’l-hadîs biri olduğunu ifade etmektedir.⁸² Kaynaklarda Ya’kûb b. İshak hakkında bu iki görüşten başka bir kayıt tespit edilememiştir. Ancak bu râvinin yer aldığı başka rivayetlerle ilgili değerlendirmeler, hakkında bir yargıya varma konusunda yardımcı olabilir. Nitekim bunlardan birinde İbn Abdülber, yine “Ahmed b. Abdullah → Mesleme b. el-Kâsım → Ya’kûb b. İshâk b. İbrahim b. Yezîd b. Hacer el-Askalânî → Humeyd b. Mahled b. Zencûye → Yahya b. Abdullah b. Bükeyr → Mâlik b. Enes → Nâfi’ → İbn Ömer” senediyle, Allah Resûlü’nün “Kim ümmetim için, onlara aktarmak üzere sünnetten kırk hadis ezberlerse ben ona kıyamet günü şefaatçi veya şahit olurum” hadisini nakledip şu değerlendirmeyi yapar: “Bu hadisin getirdiği en iyi sened budur. Ancak Mâlik’in hadisi olarak mahfûz ve ma’rûf değildir. Dolayısıyla bu hadisi Mâlik’ten nakleden kimse, onun hakkında hata etmiş ve rivayeti olmayan bir hadisi ona izafe etmiştir.”⁸³ İbn Hacer (ö. 852/1448) ise İbn Abdülber’in değerlendirmesini aktardıktan sonra bu senedde durumuna bakılması gereken kişinin sadece Ya’kûb b. İshak olduğunu söyler ve Mesleme b. el-Kâsım’ın onun hakkındaki görüşünü aktarır. Ardından da Ya’kûb b. İshak için “görünen o ki bu zat, bir hadisi başka bir hadisle karıştırmıştır.” der.⁸⁴

79 Bu isim Süyûtî’nin *Leâli* adlı eserinde İbn Abdülber’den naklen bu şekilde kaydedilmiş olmasına rağmen İbn Abdülber’in *Câmi*’inde eserin muhakkiki tarafından basılı nüshaya Yusuf olarak geçirilmiştir. bk. *el-Le’âli’l-maşnû’a fi’l-ehâdisi’l-mevzû’a*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1996), 1/175. Muhakkik, iki nüshada yer alan Yusuf isminin doğru olup tek bir nüshada geçen Ubeyd isminin ise yanlış olduğunu belirtmiş, ancak tercih gerekçesini açıklamamıştır. Oysa biyografi eserlerinde Süfyân b. Uyeyne’den rivayet alan kişinin Ubeydullah b. Muhammed el-Firyâbî olduğu ve *müstakimü’l-hadis* sayıldığı belirtilmektedir (bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, thk. Meclisü Dâireti’l-Maarifi’l-Osmâniyye [Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1371/1952], 7/335; İbn Hibbân, *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdülmü’îd Hân [Haydarâbâd/Dekkan: Dâiretü’l-Maarifi’l-Osmâniyye, 1393/1973], 8/406). Yusuf b. Muhammed el-Firyâbî adında bir râviyi ise kaynaklarda tespit edemedik.

80 İbn Abdülber, *Câmi*’, 1/37.

81 İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 8/525.

82 İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 8/526.

83 İbn Abdülber, *Câmi*’, 1/193.

84 İbn Hacer, *el-İmtâ’ bi’l-erba’ini’l-mütebâiyeti’s-semâ’*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 68.

İbn Hacer'in burada sadece Ya'kûb üzerinde durmayı tercih etmesi, hakkındaki şüpheleri artırın bir yaklaşım sayılır.

Kanaatimizce benzer bir sorun, konumuz olan rivayet için de söz konusudur. Nitekim yine Zührî tarihiyle gelen başka bir rivayette sadece "ilim talep etmek her Müslümana farzdır" lafzının yer aldığı ancak "ilmi Çin'de de olsa talep edin" ibaresinin hiçbir surette geçmediği görülmektedir. Söz konusu tarik Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında Musa b. Sehl → Ebû Taki Hişâm b. Abdülmelik → Muâfâ b. İmrân et-Tücîbî → İsmail b. Ayyâş → Yunus b. Yezîd el-Eylî → Zührî → Enes b. Mâlik isnadıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, bu seneddeki râvilerden İsmail b. Ayyâş'ın zayıf olduğunu iddia etmişse de⁸⁶ münekkitler genelde onun Şamlılardan naklettiği rivayetlerinin sahih, başkalarından naklettiklerinin ise sorunlu olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷ Seneddeki diğer râviler ise sika kimselerdir.⁸⁸ Üstelik bu senedle gelen rivayet, metni itibarıyla daha önce zikrettiğimiz sayıca daha fazla olan sahâbîler kanalıyla nakledilen metinle ve bizatihi Enes yoluyla gelen daha başka tariklerin metniyle aynıdır.⁸⁹

Sonuç olarak Taberânî'de "Yunus b. Yezîd → Zührî → Enes" kanalıyla gelen bu rivayet, İbn Abdülber'in eserindeki "Ya'kûb b. İshak b. İbrahim el-Askalânî → Ubeydullah b. Muhammed el-Firyâbî → Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Enes" tarihiyle gelen rivayetten hem sened hem de metin itibarıyla daha tercihe şayandır.

2.2.2. Ebû Âtike Tarîf b. Selmân/Süleyman tariki

"İlmi Çin'de de olsa talep edin. Çünkü ilim talep etmek her Müslümana farzdır" lafzıyla nakledilen rivayetin en meşhur tariki Ebû Âtike Tarîf b. Selmân/Süleyman (veya Selmân b. Tarîf) yoluyla gelenidir.⁹⁰ Bunun da Hammâd b. Hâlid el-Hayyât ve Hasan b. Atiyye olmak üzere iki farklı isnadı vardır.

85 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/195.

86 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/59, 64. İbnü'l-Cevzî'nin bu tariki bu eserine alma gerekçesi de kanaatimizce sadece İsmail b. Ayyâş'ı zayıf saymasıdır. Zira bu tarikle ilgili olarak bunun dışında bir gerekçe göstermez.

87 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 1/241.

88 Yunus b. Yezîd el-Eylî (bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. [b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985], 6/298-300); el-Muâfâ b. İmrân ve Hişâm b. Abdülmelik (bk. a.mlf., *Siyer*, 9/ 87, 12/303); Ebû İmrân Musa b. Sehl el-Cevnî (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf [b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003], 7/127).

89 Hatta bu tariklerden yine mezkûr şaibeli râvi Ya'kûb b. İshak b. İbrahim el-Askalânî'nin "Revvâd b. el-Cerrâh → Abdülkuddûs el-Vuhâzî → Hammâd → İbrahim (en-Nehâî) → Enes b. Mâlik" isnadıyla naklettiği rivayette sadece "ilim talep etmek her müslümana farzdır" lafzı geçer (İbn Abdülber, *Câmi'*, 1/33).

90 Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, 2/230.

2.2.2.1. Hammâd b. Hâlid el-Hayyât isnadı

Bu isnadla geldiği halde içerisinde Çin ile ilgili ziyadenin bulunduğu tariklerin yanı sıra yer almadığı vecihler de mevcuttur. Bu husus, sened ve metin itibariyle ayrı başlıklar altında analiz edilecektir.

2.2.2.1.1. Sened analizi

İlk olarak Ukaylî’nin *Du’afâ*’sında “Ca’fer b. Muhammed ez-Za’ferânî → Ahmed b. Ebû Süreyc (es-Sabbâh) → Hammâd b. Hâlid el-Hayyât → Ebû Âtike Tarîf b. Selmân → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber” isnadıyla tespit edilen bu tarikteki⁹¹ Ebû Abdullah Hammâd b. Hâlid el-Hayyât el-Kureşî (ö. 201-210/816-825 arası) Basralıdır. Ümmî bir zât olarak bilinmesine rağmen sika ve sâlihu’l-hadîs biridir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Iraklıların kendisinden rivayette buldukları belirtilir. Ayrıca o, Müslim (ö. 261/875) Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) râvileri arasında yer alır.⁹²

2.2.2.1.2. Metin analizi

Rivayet metniyle alakalı en dikkat çekici yaklaşımlardan biri İbn Adî’ye aittir. Zira “Çin’de de olsa” ibaresini Hasan b. Atiyye dışında Ebû Âtike’den rivayet eden başka birini bilmediğini belirtmektedir.⁹³ Hâkim en-Nîsâbûrî de Hasan b. Atiyye’nin bu rivayette teferüd ettiğini vurgular.⁹⁴ Bu bağlamda Buhârî’nin (ö. 256/870) *et-Târîhu’l-kebîr*’inde, yine Ukaylî’nin senedindeki Ahmed b. Ebû Süreyc (ö. 241-250/855-864) yoluyla gelen rivayette Hammâd’ın Ebû Âtike’den, onun da Enes’ten işittiği lafzın sadece “ilim talebi (her Müslümana) farzdır” şeklinde aktarılmış olması da bu yargıyı destekleyen bir delil olarak görülebilir.⁹⁵ Dûlâbî’nin (ö. 310/922) *el-Künâ*’sındaki bir rivayet de bu meseleye dair daha fazla ayrıntı içerdiği için önem arz eder. *el-Künâ*’da “Ebû Abdurrahman en-Nesâî → Ali b. el-Hasan b. el-Hüseyn” senediyle gelen bu rivayete göre Hammâd b. Hâlid şöyle demektedir: “Ebû Âtike Tarîf b. Süleyman adı verilen, 104 yaşına basmış bir hocaya ‘Belki de akıl ve şuurun karışık bozulmuştur (*ihtilât*) ha?’ diye sordum. O da ‘Evet, öyle!’ dedi. Bunun üzerine ‘Peki, sen Enes b. Mâlik’ten ‘İlim talep etmek her Müslümana farzdır’ hadisini işittin mi? diye sorunca ‘Evet’ cevabını verdi.”⁹⁶ Dûlâbî’nin bu rivayetinde, Buhârî’nin *et-Târîhu’l-kebîr*’deki rivayetinde olduğu gibi “ilmi Çin’de de

91 Ukaylî, *ed-Du’afâ*, 2/230.

92 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 3/136.

93 İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/188.

94 İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, 1/215.

95 Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 357.

96 Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve’l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 2/707.

olsa talep edin” kaydının bulunmaması, İbn Adî ve Hâkim’in değerlendirmeleri açısından önemlidir. Ancak Dûlâbî rivayeti, Hammâd b. Hâlid’in bu hadisi Ebû Âtike’den, ihtilât ihtimali bulunan ileri bir yaşında almış olduğunu da gösterir. Zira kullandığı ifade, onu ilk defa o yaşta tanıdığının bir göstergesidir. Bu durumda iki ihtimal söz konusu olabilir:

1- Hammâd, rivayetin özü sayılabilecek bir kısmını sormuş, Ebû Âtike de ona kısaca karşılık vermiş ve Çin ile ilgili kısmı ayrıca hatırlatma ihtiyacı hissetmemiştir. Zira rivayetin o kısmının Ebû Âtike kanalıyla geldiği zaten herkesçe bilinmektedir.

2- Ebû Âtike Çin ile ilgili ilave kaydına değinmemiştir; çünkü ileri yaşından kaynaklanan bir ihtilât sebebiyle rivayetin hatırlayabildiği kısmını aktarmıştır. Bu durumda ‘Çin ile alakalı ilave kaydın kim tarafından Hammâd rivayetinin metnine eklendiği’ sorusu gündeme gelir. Tespitimize göre Hammâd’dan bu rivayeti alan iki râvi vardır. Bunların biri Ali b. el-Hasan b. el-Hüseyn, diğeri ise Ahmed b. Ebû Süreyc. Ali b. el-Hasan tarikinde Çin’e dair kayıt yer almaz. Ahmed b. Ebû Süreyc tarikinin ise Buhârî’nin *et-Târîhu’l-kebîr*’inde geçen lafzında Çin’e dair ilgili kayıt bulunmazken Ukaylî’nin *Duaîfâ*’sında ilgili lafız mevcuttur. Ancak Ahmed b. Ebû Süreyc tarikinin *et-Târîhu’l-kebîr*’deki versiyonunun farkı, doğrudan Buhârî’nin Ahmed’den naklettiği bir tarik olmasıdır. Zira Ahmed b. Ebû Süreyc, Buhârî’nin aynı zamanda *Sahih*’indeki hocalarındandır.⁹⁷ Dolayısıyla ilave kayıt Ahmed b. Ebû Süreyc’den sonraki biri tarafından yapılmış olmalıdır. Bu kişi de Ukaylî’nin senedindeki Ebû Yahya Ca’fer b. Muhammed b. el-Hasan b. Ziyâd ez-Za’ferânî (ö. 279/892) olabilir. Kaynaklarda bu râvinin Rey ahalisinden sika ve sadûk biri olduğu, Bağdat’a gelip hadisle iştiğal ettiği ve tefsir ilminde üstat sayıldığı belirtilir.⁹⁸ Her ne kadar sika ve sadûk biriyse de rivayetin Hasan b. Atiyye tarikiyle ulaştığı şöhreti görmesi sebebiyle Çin ile ilgili kaydın kendi tarikinde bulunmamasının, bu kayıtla meşhur olmuş bir rivayete muhalefet sayılabileceğini düşünerek söz konusu kaydı metne ekleyip öylece nakletmiş olabilir. Zira bu râvi ile Hasan b. Atiyye ve Ebû Âtike, birbirine yakın ilim havzalarında (Bağdat, Basra ve Kûfe) yaşamışlardır. Bu ihtimaller arasından sağlıklı bir sonuca varabilmek için Hasan b. Atiyye kanalıyla gelen rivayet daha yakından incelenmelidir.

2.2.2.2. Hasan b. Atiyye isnadı

Hassân b. Atiyye isnadıyla aktarılan bütün tariklerde, Hammâd b. Hâlid’in isnadıyla gelen tarikten farklı olarak ilgili Çin ziyadesinin istisnasız bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu noktada söz konusu ziyadenin kimden

97 Buhârî, “Hayz”, 29, “Meğâzî”, 18, “Tevhid”, 50.

98 Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 6/531.

kaynaklanmış olabileceğini tespিতে yönelik olarak öncelikle sened, ardından da genel manada bir metin analizini yapmak gerekmektedir.

2.2.2.2.1. Sened analizi

Ebû Ali Hasan b. Atiyye b. Necîh el-Kuraşî el-Bezzâz, Kûfeli bir râvidir. Tirmizî’de oruçlunun sürme çekmesi konusunda “Ebû Âtike → Enes” kanalıyla naklettiği tek bir rivayeti mevcuttur.⁹⁹ Ebû Hâtim ve Ebû Zür’a’nın kendisinden rivayette buldukları, Ebû Hâtim’in de *sadûk* dediği biridir.¹⁰⁰ “Hasan b. Atiyye → Ebû Âtike → Enes b. Mâlik” isnadı, “İlmi Çin’de bile olsa talep edin” kaydının yer aldığı en meşhur tariktir. Nitekim tespitlerimize göre hadisi Hasan b. Atiyye’den Abbâs b. İsmail b. Hammâd el-Bağdâdî (ö.?),¹⁰¹ Ebû’l-Abbâs el-Mukanna’î (ö.?),¹⁰² İbrahim b. Mes’ûd el-Hemezânî (ö. 261-270/874-883 arası),¹⁰³ Ca’fer b. Âmir el-Askerî (ö. 277/890),¹⁰⁴ Hasan b. Ali b. Affân el-Âmirî (ö. 270/883),¹⁰⁵ Muhammed b. Gâlib b. Harb et-Temtâm (ö. 283/896),¹⁰⁶ Ca’fer b. Hâşim (ö.?),¹⁰⁷ Abbâs b. Ebû Tâlib (ö. 258/871),¹⁰⁸ Ebû Bekir el-A’yen (ö. 240/854),¹⁰⁹ Muhammed b. el-Hasan b. Atiyye (ö.?),¹¹⁰ Hasan b. Allân (ö.?) ve Abbâs (b. Muhammed b. Hâtim) ed-Dûrî (ö. 271/884)¹¹¹ gibi en az on kadar talebesi nakletmiş ve hadis şöhret kazanmıştır. Dikkat edilirse incelenen rivayetin şu ana kadarki tarikleri içerisinde ne Ebû Hüreyre rivayetinde ne Enes b. Malik’in talebelerinden “Zührî → Süf-yân b. Uyeyne” isnadı ile “Ebû Âtike → Hammâd b. Hâlid” isnadı arasında bu derece maruf ve meşhur olmuş başka bir tarik bulunmamaktadır.

99 Tirmizî, “Savm”, 30. Tirmizî bu rivayetteki Ebû Âtike’nin zayıf sayıldığını belirtirken Hasan b. Atiyye hakkında herhangi bir görüş serdetmez.

100 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 3/27.

101 İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/188.

102 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Târîhu İşbahân -Aḥbâru İşbahân-*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990), 2/124.

103 Beyhakî, *el-Medḥal*, 241.

104 Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 3/193.

105 Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, 72. Hatîb el-Bağdâdî, bunun dışında yine Hasan b. Atiyye yoluyla gelen iki kanal daha zikretmektedir (bk. *er-Rihle*, 75-76).

106 İbn Abdülber, *Câmi’*, 1/30.

107 Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, 75.

108 Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, 76.

109 Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, 76.

110 Ebû’l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvînî, *et-Tedvîn fi aḥbâri Kazvîn*, thk. Azîzullâh el-Utâridî (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/1987), 1/492.

111 İbn Abdülber, *Câmi’*, 1/28. İbn Abdülber, bu rivayetin sonunda şöyle bir ziyade olduğunu da belirtir: “...Kuşkusuz melekler, ilim talebesinin, talip olduğu şeyden hoşnut oldukları için kanatlarını onun üzerine gererler.”

2.2.2.2.2. Metin analizi

Buraya kadar serdedilen görüş ve gerekçeler çerçevesinde Enes b. Malik'ten gelen "İlim talep etmek her Müslümana farzdır" hadisinin rivayetleri arasında yer alan "İlmi Çin'de de olsa talep edin" ziyadesinin, ilk olarak hangi râvî tarafından rivayet edildiği, diğer bir ifadeyle bu kaydın geçtiği rivayetin bütün tariklerinin birleştiği (*medâr*) râvînin kim olduğu hakkında iki ihtimal öne sürülebilir:

1-Çin kaydının yer aldığı rivayetin medâr râvîsi, Ebû Âtike'nin talebesi Hasan b. Atiyye olabilir. Nitekim daha önce değindiğimiz gibi İbn Adî ve Hatîb el-Bağdâdî, Hasan b. Atiyye dışında bu rivayeti Ebû Âtike'den nakleden başka birini bilmediklerini ifade etmişler,¹¹² Hâkim de Hasan b. Atiyye'nin bu rivayetinde tek kaldığını öne sürmüştür.¹¹³ Ancak gerek Hasan b. Atiyye'nin *sadûk* bir râvî olması, gerekse kendisinden rivayette bulunan ondan fazla talebesinin tariklerinin istisnasız hepsinde "İlmi Çin'de de olsa talep edin" kaydının bulunması onun medâr râvî olma ihtimalini zayıflatır. Eğer Hasan b. Atiyye, rivayetini bazen Çin kaydıyla bazen de bu kayıt olmaksızın talebesine aktarmış olsaydı o zaman Çin kaydının kaynağının Hasan b. Atiyye olduğu düşünülebilirdi. Üstelik bu çelişkili tutumundan dolayı *sadûk* değil, *münkeru'l-hadîs* veya *metrûkü'l-hadîs* sayılması gerekirdi. Dolayısıyla görünen o ki Hasan b. Atiyye, bu rivayeti hocası Ebû Âtike'den hangi lafızla almışsa, aynı şekilde talebesine aktarmıştır. Bu durumda ikinci ihtimal ağırlık kazanmaktadır.

2-Medâr râvî, Ebû Âtike Tarîf b. Selmân olabilir. Ukaylî'nin rivayetteki "Çin'de bile olsa" ibaresinin sadece Ebû Âtike yoluyla bilindiğini vurgulaması da bunun bir göstergesi sayılır.¹¹⁴ Keza diğer münekkitlerin Ebû Âtike hakkındaki değerlendirmeleri de ilgili ibarenin ona aidiyeti konusundaki ihtimalleri artırmaktadır. Nitekim Irak ahalisinden Kûfeli (veya Basralı)¹¹⁵ bir muhaddis olan Ebû Âtike hakkında Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Nesâî, Ukaylî (ö. 322/933), İbn Hibbân ve İbn Adî gibi münekkitler "münkeru'l-hadîs, zâhibü'l-hadîs, metrûkü'l-hadîs, leyse bi-sika" gibi cerh ifadeleri kullanmış, Yahya b. Mâin ise onu tanımadığını söylemiş,¹¹⁶ Bezzâr da "Kim

112 İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/188; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 10/497.

113 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/215. İbnü'l-Cevzî, Hâkim'in bu görüşünün bir tahrif olduğunu belirterek buna delil olarak Hammâd b. Hâlid el-Hayyât rivayetini zikretse de Hammâd rivayetindeki Çin kaydı konusu daha önce ayrıntısıyla incelenmişti.

114 Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/230.

115 Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 2/159; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn* thk. Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 2/63.

116 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/357-358; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/494; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/230; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/488; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/188.

ve nereli olduğu bilinmeyen biridir” demiştir.¹¹⁷ Hatta İbn Hibbân, Ebû Âtike’nin Enes b. Malik’ten rivayette bulunmuş olmasını bile şüpheyle karşılar. Zira Enes’ten, onun hadislerine benzemeyen hadisler rivayet ettiğini, hatta belki de ona ait olmayan hadisleri rivayet etmiş olabileceğini belirtir.¹¹⁸ Müslim ise onun Enes’ten hadis işittiğini açıkça ifade eder.¹¹⁹ Ebû Âtike hakkındaki bu ağır cerh ifadeleri, ilgili ilavenin metne Ebû Âtike tarafından eklendiğini düşündürür. Zira İbn Hibbân’ın tenkidine göre o Enes’in hadislerine benzemeyen rivayetler nakleden biridir. Üstelik bu rivayetiyle, sadece Enes’in değil, bu hususta daha önce bahsi geçen sahâbîler kanalıyla gelen rivayetlerin lafızlarına da *muhalefet* etmektedir. Hatta Ebû Âtike’den bu rivayeti alan iki talebesinden biri olan Hammâd b. Hâlid isnadıyla gelen tarikte Çin kaydının varlığı tartışmalı iken,¹²⁰ Hasan b. Atiyye’nin tarihinde ilgili kayıt kesin olarak mevcuttur. Buna göre Ebû Âtike, diğer rivayetlerin lafzına muhalefeti bir yana, kendi talebesine aktardığı lafzında bile ittifak sağlayamamış; birinde Çin kaydı yer alırken, diğerinde geçmemiştir. Zaten rivayetin naklindeki bu tutarsızlığından dolayı hakkında “münker” ve “metruk” gibi ağır cerh lafızları kullanılmış olmalıdır.

Bu noktada mezkûr ziyadenin rivayete nasıl girdiği konusunda ise bir *idrâc* ihtimalinden bahsedilebilir. Şöyle ki; Ebû Âtike, aralarında Enes b. Mâlik’in de bulunduğu pek çok sahâbîden rivayet edilmiş olan “İlim talep etmek her Müslümana farzdır” hadisini tahdîs ettiği ve muhtemelen Hasan b. Atiyye’nin bulunduğu bir mecliste,¹²¹ hadisin de işaret ettiği mana doğrultusunda, tahdîs öncesi bir giriş cümlesi olmak üzere ilmin önemini ve bunun için gerekirse çok uzak diyarlara seyahatler edilebileceğini vurgulamak istemiş ve o dönem için yaygın hale gelen “Çin’de de olsa” kalıbını kullanmış olabilir. Bu bağlamda Endülüs emiri şair Ebû’l-Hattâr Hüsâm b. Dırâr el-Kelbî’nin (ö. 130/748) “Allah, benim malım ve evladım hakkında ne takdir buyurmuşsa, Çin’de de olsam mutlaka gelip beni bulur”¹²² şeklindeki beyitleri ve Şâfiî’nin (ö. 204/820) talebesi Rebî’ b. Süleyman’a hitaben “Rebî! İlmi

117 Bezzâr, *Müsned*, 1/164.

118 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/488.

119 Müslim, *el-Künâ ve’l-esmâ’*, thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Medine: İmâdetü’l-bahsî’l-ilmî bi’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye, 1404/1984), 1/660.

120 Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 4/357; Dûlâbî, *el-Künâ*, 2/707. Hammâd kanalının incelendiği kısımda bu hususla ilgili ayrıntılar ele alınmış ve Çin kaydının Hammâd’dan sonraki dönemde rivayete ilave edilmiş olabileceği belirtilmiştir.

121 Bu meclis, Ebû Âtike’nin diğer talebesi Hammâd b. Hâlid’in bulunmadığı bir meclis olmalıdır. Zira Hammâd’ın Ebû Âtike ile daha geç bir dönemde tanışıp ondan bu rivayeti aldığına ve o rivayette de Çin kaydının bulunmadığına dair yorum ve izah daha önce geçmişti.

122 Ebû Abdillâh İbnü’l-Ebbâr Muhammed b. Abdillâh el-Kudâî, *el-Hulletü’s-siyerâ*, thk. Hüseyin Mü’nis (Kahire: Dâru’l-Maarif, 1985), 66.

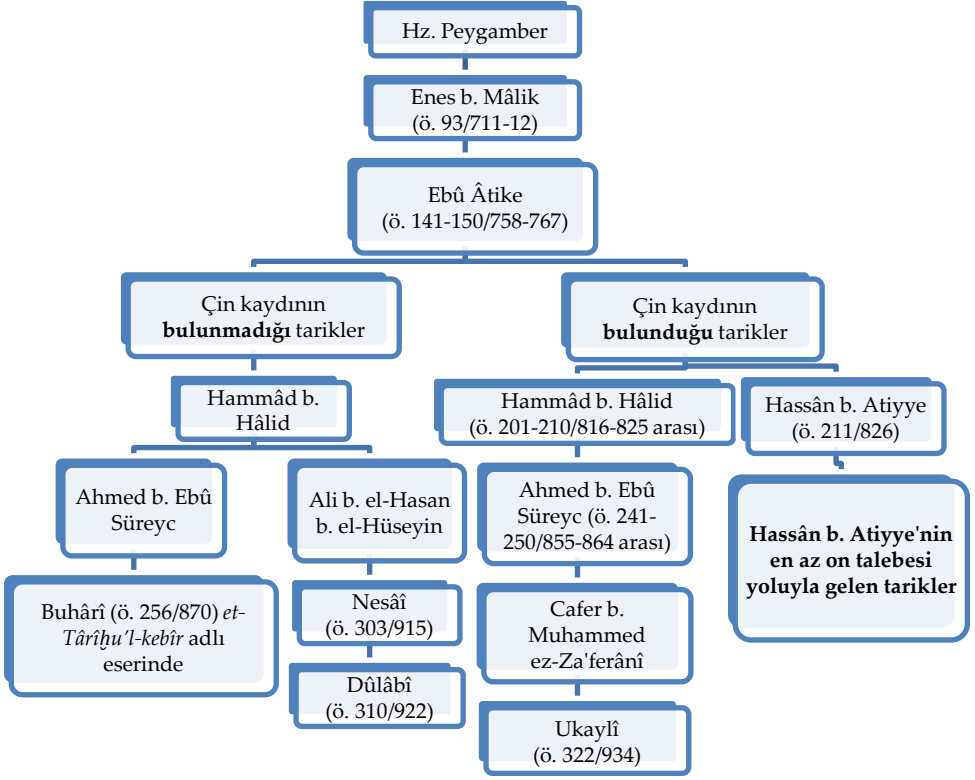
Çin’de de olsa talep et”¹²³ demesi, o dönemlerde bu cümlelerin yaygın olarak kullanıldığının bir göstergesidir. Bu durumda Ebû Âtike’nin talebesi Hasan b. Atiyye de bu klişe cümleyi, ilgili hadisin bir parçası zannederek rivayetin başında nakletmiş olmalıdır. Nitekim Hasan b. Atiyye’nin talebelerinin tamamının ilgili rivayeti Çin kaydıyla aktarmış olmaları da bunun göstergesidir. Buna göre rivayetdeki “İlmi Çin’de de olsa talep edin” lafzı hadis ilmindeki teknik ifadesiyle *müddrec* bir lafız sayılabilir. Kaynaklarda buna benzer idrâc örneklerine rastlamak mümkündür.¹²⁴

Son olarak Çin ile ilgili ilave kaydın, “ilim talep etmek her Müslümana farzdır” hadisinin aslî metnine ait olmadığı ve bir râvi tasarrufunun sonucu olduğu söylenebilir.

Ebû Âtike tarikini Çin kaydının bulunup bulunmamasına göre bir şema halinde şu şekilde göstermek mümkündür:

123 Beyhakî, *Menâkıbu’ş-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1390/1970), 2/138. Ayrıca o dönemlerde bu klişenin geçtiği şiir ve nesir örnekleri için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), 7/98; Ebû’l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve huşûmih*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim- Ali Muhammed el-Becâvî (b.y.: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve şerikâhü, ts.), 315.

124 Bu kapsamdaki örneklerden biri de şöyledir: İsmâil b. Muhammed et-Talhî → Sâbit b. Mûsâ Ebû Yezîd → Şerîk → el-A’meş → Ebû Süfyân → Câbir isnadıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber’in: “Kimin gece namazı çok olursa, gündüz yüzü güzelleşir, parlar” buyurduğu nakledilir (bk. İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 174). Oysa gerçekte bu söz Hz. Peygamber’e değil, hadisin râvilerinden Şerîk’e aittir. Zira Şerîk, hadis meclisinde talebesine “Şeytan birinizin ense köküne üç düğüm atar...” (bk. Buhârî, “Teheccüd”, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/283-284) rivayetini imlâ ettirdiği bir sırada içeriye Sâbit b. Mûsâ girer. Şerik de Sâbit’in gece namazlarını kıldığını bildiği için âbid ve zâhidliğini övmek maksadıyla söz konusu cümleyi söyler. Ancak Sâbit bu cümleyi, asıl hadisin metnine ait olduğu zannıyla Hz. Peygamber’e izafe ederek aktarır. Böylece Şerîk’in kendisi hakkındaki övgü dolu latifesini merfu rivayete idrâc etmiş olur (bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/304-305; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/239-240; Süyûtî, *Tedribu’r-râvî*, 3/484-486).



Sonuç

“İlmi Çin’de de olsa talep ediniz. Çünkü ilim talep etmek her Müslümana farzdır” rivayeti, aslı itibarıyla “İlim talep etmek her Müslümana farzdır” lafzıyla nakledilen hadisin başına Çin ile ilgili kaydın ilave edildiği bir versiyondur. Sadece “İlim talep etmek her Müslümana farzdır” lafzının yer aldığı hadis ise yaklaşık oniki sahâbî kanalıyla nakledilmiş olmasına rağmen sıhhati tartışılmıştır. Genellikle ilk dönem tenkit otoriteleri zayıf olduğunu belirtirken, daha sonraki otoriteler bazı tariklerinin sahihliğini gerekçe göstererek hasen seviyesine yükselebileceğini ifade etmişlerdir. Buna karşılık Çin ile ilgili ziyade, yalnızca Ebû Hüreyre rivayeti ile Enes b. Mâlik rivayetinin bazı tariklerinde geçer. Bu da söz konusu rivayetin sıhhat değerine dair önemli bir noktadır.

Öte yandan Ebû Hüreyre rivayetinde hadis uydurmanın sembol isimlerinden biri sayılan Cüveybârî adında bir râvi bulunmaktadır. Onun, Çin kaydının bulunduğu metni hadis hırsızlığı yaparak aldığı ve önüne başka bir sened yerleştirdiği söylenmiştir. Kerrâmiyye fırkasının kurucusu Muhammed b. Kerrâm adına ve daha çok amellerin faziletine dair hadis uydurduğu belirtilen bu şahsın, böyle bir rivayeti kendine mal etme gayretinin sebebi, hadis

usûlü kaynaklarında da geçtiği üzere Kerrâmiyye fırkasının, terğib ve terhîb konularında hadis uydurmayı caiz görmesi olabilir. “İlmi Çin’de de olsa talep edin” lafzının bulunduğu rivayetin ise ilim gibi faziletli bir amele teşvik açısından işlevsel bir yönü vardır. Bu itibarla Cüveybârî’nin bu rivayeti, teknik bakımdan kendisine ait olmasa da amacına uygun olduğu için sirkatü’l-hadis yaparak almış olma ihtimali yüksektir.

Enes rivayeti Çin ile ilgili cümlelerin bulunup bulunmamasına göre iki kategoride ele alınabilir. Çin’e dair ziyadenin hiçbir şekilde yer almadığı tarikler çoğunlukta olup yaklaşık yirmi civarındadır. Çin kaydının yer aldığı vecihlerin sayısı ise biri “Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Enes”, diğeri ise Ebû Âtike Tarîf b. Selmân/Süleyman isnadı olmak üzere sadece ikidir. Bunların ilki bir kısım râviler sebebiyle cerh edilmiştir. Ayrıca Zührî dışında Enes’ten rivayette bulunan yaklaşık yirmi talebenin lafzıyla da örtüşmemektedir. Bu bakımdan “Süfyân b. Uyeyne → Zührî → Enes” isnadı, bu ziyade lafzıyla teferüde düşmektedir.

Ebû Âtike isnadı da hem bizatihi Enes’ten gelen ve içerisinde Çin kaydı bulunmayan vecihlerin lafzına, hem de Enes dışındaki sahabîler kanalıyla gelen rivayetlerin lafızlarına muhalefet etmesi bakımından teferüde düşmektedir. Ebû Âtike hakkında münkeru’l-hadis, metrûkü’l-hadis türünden kullanılan cerh ifadelerinin de bu yüzden verilmiş olduğu kanaatindeyiz. Ebû Âtike’den de bu rivayeti alan iki talebesi vardır: Hammad b. Hâlid el-Hayyât ve Hasan b. Atiyye. Hammâd’ın bu rivayeti, ilgili Çin kaydı ile birlikte alıp almadığına dair tariklerde ihtilaf olduğu için, Hammâd sonrası nesilden birinin bu ziyadeyi metne eklemiş olması mümkündür. Buna karşılık Hasan b. Atiyye’nin en az on talebesi, istisnasız bir biçimde bu rivayeti ilgili Çin kaydıyla nakletmektedirler. Bu durumda Çin kaydının bulunduğu bütün vecihlerin birleştiği (*medâr*) râvi olarak Ebû Âtike ve Hasan b. Atiyye’nin isimleri öne çıkmaktadır. Hasan b. Atiyye’nin kanalında Çin ziyadesi istisnasız bir şekilde yer aldığı için onun medâr râvi olması mümkün gözükmemektedir. Zira metni, aldığı lafızla aktardığı ve kendi içinde çelişkiye düşmediği anlaşılmaktadır. Buna karşılık Ebû Âtike, Ukaylî gibi bazı tenkit otoriteleri tarafından ilgili Çin ziyadesiyle bilinmektedir. Üstelik iki talebesine aktardığı kendi lafzında bile bir ittifak söz konusu değildir. Dolayısıyla medâr râvinin Ebû Âtike olma ihtimali daha yüksektir.

Sonuç olarak “İlmi Çin’de de olsa talep edin” ziyadesinin asıl metne dâhil olmadığını, büyük ihtimalle Ebû Âtike’nin “ilim talep etmek her Müslümana farzdır” hadisini nakledeceği bir sırada, anlam ve önemine vurgu yapmak niyetiyle bu ziyade lafzı söylediği ve bunun, o dönem için yaygın olarak kullanılan bir giriş cümlesi olduğu düşünülebilir. Hasan b. Atiyye de bu ziyadeyi, metne ait olduğunu zannederek almış ve aktarmış olmalıdır. Her hâlükârda Çin ziyadesi bir “idrâc”a benzemektedir. Nitekim hadis usulü eserlerinde bu türden örneklere rastlamak mümkündür.

Kaynakça

- Ahmed el-Lükkî, Ahmed b. el-Kâsım el-Mısırî. *Nüshatü Nubayt b. Şerî el-Eşca’î*. thk. Hallâf Mahmûd Abdüssemî’. b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002.
- Ali el-Kârî, Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. Şeyh Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405/1985.
- Azîzî, Ali b. Ahmed. *es-Sirâcü’l-münîr Şerhu’l-Câmiu’s-sağîr fi hadîsi’l-Beşîri’n-Nezîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu’abü’l-îmân*. thk. Abdül’alî Abdülhamîd Hâmîd. 14 Cilt. Bombay/Hindistan: Mektebetü’r-Rüsd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Süneni’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâüddin el-A’zamî. Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbu’s-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1390/1970.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *Müsnedü’l-Bezzâr -el-Bahru’z-zehâr-*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’s-şâhih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu’l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdülmu’îd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd-Dekkan: Dâiretü’l-Maarifi’l-Osmâniyye, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü’l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer. *eğ-Du’afâ’ ve’l-metrûkûn*. thk. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî. 3 Cilt. Medine: Mecelletü’l-Câmi’atî’l-İslâmiyye, 1403-1404.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed. *el-Künâ ve’l-esmâ’*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 6 Cilt. b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed. *el-Mukâbesât*. thk. Hasan es-Sendûbî. b.y.: Dâru Su’âdü’s-Sabâh, 2. Basım, 1992.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma’rifetü’s-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Târîhu İşbahân- Ahbâru İşbahân-*. thk. Seyyid Kûsrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990.
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya’lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404/1984.
- Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî -İbn Teymiyye-, *Ehâdîsü’l-kuşşâs*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1988), 82.
- Ebû’l-Hasen el-Cürcânî, Alî b. Abdilazîz. *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve huşûmih*. thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhim- Ali Muhammed el-Becâvî. b.y.: Matba’atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şerikâhü, ts.

- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsîrüddîn b. el-Hâc Nûh. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali. *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâibi't-Tenzîl ve letâifi'l-ahbâr*. 5 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 3. Basım, 1387/1967.
- Gumârî, Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk. *el-Müşim fi beyâni hâli hadisi 'talebü'l-ilmi farizatün alâ külli müslim'*. Riyad: Mektebetü Taberiyye, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Mu'azzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397/1979.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 5. Basım, 1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-. *Telhîsu'l-müteşâbih fi'r-resm* thk. Sükeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dımaşk: Talâs li'd-dirâsât, 2. Basım, 1985.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *er-Rihle fi talebi'l-hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1395.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh Şerhu Mukaddimeti'bni's-Şalâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin. *Elfiyyetü'l-İrâkî -Şerhu't-Tebşıra ve't-tezkire-*. thk. Abdüllatif el-Hümeym- Mâhir Yasin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Abdülazîz Âli Humejd, Sa'd b. Abdullah. "Müsnedü'r-Rebî b. el-Habîb el-İbâzî - Dirâse nakdiyye-". *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-kurâ li ulûmi's-şerî'ati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 47 (1430), 248-300.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmî'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi qu'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Bişrân, Ebû'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed el-Bağdâdî. *Emâlî İbn Bişrân*. nşr. Ebû Abdîrrahmân Âdil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-İmtâ' bi'l-erba'ini'l-mütebayineti's-semâ'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddişîn*. thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi. 2 Cilt. b.y.: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *es-Şikâat*. nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân. 9 Cilt. Haydarâbâd/Dekkan: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Makdisî. *el-Âdâbu's-şer'iyye*. 3 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşâdülhak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd/Pakistan: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 2. Basım, 1401/1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullâh el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386-88/1966-68.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kudâî. *el-Hulletü's-siyerâ*. thk. Hüseyin Mü'nis. Kahire: Dâru'l-Maarif, 2. Basım, 1985.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *el-Büldân*. thk. Yusuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Zahîretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân el-Ferivâî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selef, 1416/1996.
- İbnü'l-Muzaffer, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. el-Muzaffer el-Bezzâz. *Garâibü hadîsi'l-İmam Mâlik b. Enes*. thk. Ebû Abdilbârî Rızâ b. Hâlid el-Cezâirî. Riyâd: Dâru's-Selef, 1418/1997.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin eş-Şehrezûrî. *Muqaddimetü İbni's-Salâh -Ma'rifetü envâ'i 'ulûmü'l-hadîs-*. thk. Abdüllatîf el-Hümeym - Mâhir Yasin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 2. Basım, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât ve'l-müselâlat*. thk. İhsan Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *Zaferü'l-emânî bi şerhi Muhtaşarı's-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî fi muştalahi'l-hadîs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416.
- Muvaffaküddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Müntehab min 'ileli'l-Hallâl*. thk. Ebû Mu'âz Târik b. Avadallah. b.y.: Dâru'r-Râye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *ed-Đu 'afâ' ve'l-metrükûn*. thk. Muhammed İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- Neşvân b. Saîd el-Himyerî el-Yemenî. *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmî'l-Arabi mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Umerî vd. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî el-Kazvînî. *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*. thk. Azîzullâh el-Utâridî. 4. Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Makâşidü'l-Hasene fi beyâni kesîrin mine'l-eĥâdîsî'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. İhsânullah b. Abdülvehhâb Mübâriz el-Bedahşî. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Meymene, 1439/2017.
- Silefî, Ebü Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed. *eṭ-Ṭuyûriyyât*. thk. Desmân Yahyâ Me'âli-Abbas Sahr el-Hasan. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1425/2004.
- Silefî, Ebü Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Mecâlisü'l-ĥamse*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1414/1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cüz'ün fihî turuku 'talebü'l-ilmî farîzatün alâ külli müslim'*. nşr. Ali Hasen Ali Abdülhamîd. Ammân: Dâru Ammâr, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-eĥâdîsî'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: İmâdetü Şuûnî'l-Mektabât, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-eĥâdîsî'l-mevzû'a*. thk. Ebü Abdirrahmân Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerĥi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Medine/Cidde: Dâru'l-Minhâc/Dâru'l-Yüsr, 1437/2016.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülme'cîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târk b. Avadallah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî Abdülme'cîd es-Selefî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebir (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Đu 'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Vercelânî, Ebü Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm. *Kitâbü't-Tertîb fi's-şahîĥ min ĥadîsî'r-Resûl*. nşr. Nuredîn Abdullâh b. Humeyd es-Sâlimî. Maskat/Umân: Mektebetü Maskat, 1424/2003.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. heyet. 40 Cilt. b.y.: Dâru'n-Hidâye, ts.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *et-Tezkire fi’l-ehâdîsi’l-müştehire -el-Le’âli’l-menşûre fi’l-ehâdîsi’l-meşhûre-*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütü’l-İlmiyye, 1406/1986.

The Isnad and Text Analysis of Narrative of "seek knowledge even if it is in China, for seeking knowledge is a duty on every Muslim"

(Extended Abstract)

One of the narrations that emphasizes the virtue of knowledge in the hadīth literature and gained fame in the context of encouraging learning knowledge is " seek knowledge even if you have to go as far as China, for seeking knowledge is a duty on every Muslim". This narration is actually a version of the hadīth that is conveyed with the words "It is compulsion for every Muslim to demand knowledge" and the part related to China is added at the beginning of the hadīth. The original part of the narration is mentioned in the sources, and it was narrated by more than ten Companions. However, the authenticity of the hadīth that comes with the extra China phrase is controversial. Generally, the first period hadīth criticism authorities stated that the hadīth was weak, while later authorities addressing the authenticity of some narrations and variants stated that it could be considered as a Hasan hadīth. On the other hand, the narrations with supplements about China are only mentioned in the narration of Abu Hurairah and some of the narrations of the variants of Anas ibn Malik. This is an important clue regarding the authenticity of the narration.

On the other hand, in the narration of Abū Hurairah, there is a narrator named Juwaybārī, who is considered one of the symbol names of fabrication. It is said that he took the Chinese version of the text (in other words, stole the hadīth) and placed it at the beginning of another chain. This person, who is said to have invented hadīths on behalf of Muhammad ibn Karrām, the founder of the Karrāmiyyah sect, and mostly about the virtues of deeds. This may be the reason for his effort to adopt such a narration, according to the sources of usūl al-hadīth, that the Karrāmiyyah sect considers it is lawful to fabricate hadīths on the subjects of enjoining and warning. As a matter of fact, the narration that says "Seek knowledge, even in China" has a functional aspect in terms of encouraging a virtuous deed like knowledge. In this respect, it is highly probable that Juwaybārī received this narration by stealing hadīth even though it was not technically his own, but it was suitable for his purpose.

The narration of Anas, on the other hand, can be divided into two categories: the variants with and without a sentence about China. In the majority of the variants, around twenty, there is no word of China at all. The number of variants which includes the word China is only two, one is "*Sufyān ibn 'Uyaynah* → *Zuhrī* → *Anas*" variant, and the other is *Abū Ātika Tarīf ibn Salmān / Sulaymān* variant. The variant of "*Sufyān ibn 'Uyaynah* → *Zuhrī* → *Anas*" was discredited due to some narrators. In addition, it does not match with the words of approximately twenty students who narrated from Anas,

except Zuhri. In this respect, the isnād of “*Sufyān* → Zuhri → Anas” becomes alone in transmitting by using this word. The variant of Abū Ātika also becomes alone in transmitting regarding its opposition to the words of the variants that came from Anas himself that do not include the China part, as well as the words of the narrations sent by the Companions other than Anas. We are in the opinion that the terms of discreditation used in the form of munkar al-hadīth, and matrūk al-hadīth about Abū Ātika must be also used for this reason. There are two students who also received this narration from Abū Ātika: Hammād ibn Hālid al-Hayyāt and Hasan ibn 'Atiyyah. Since there is a disagreement in the rumors regarding whether Hammād took this narration with the China part, it seems possible that one of the generations after Hammād added this word to the narration. However, Hasan ibn 'Atiyyah's more than ten students, without exception, transmitted this narration with the China part. In this case, the names Abū Ātika and Hasan ibn 'Atiyyah come forward as the pivot narrators who are the joining points of the narrations and variants that include the China part. It does not seem possible for Hasan ibn 'Atiyyah to be a pivot narrator for that he had mentioned the China part without exception; because, it is understood that he transmitted the narrations as they are, and did not contradict with himself. Notwithstanding, Abū Ātika is known by some criticism authorities, such as Uqaylī, with the China part in the narration. Moreover, there is no unity even in his own words, which he conveyed to his two students in this narration. Therefore, it is more likely that the pivot narrator is Abū Ātika.

In conclusion, the part of the narration "seek knowledge, even in China" is not included in the original text. Most probably, while narrating the part of "Seeking knowledge is a compulsion upon every Muslim", Abū Ātika must have said the China part with the intention of emphasizing the meaning and importance of the hadīth. It can also be thought of as the introductory sentence that has become a stereotype for that period. Hasan b. 'Atiyyah must have taken this sentence by thinking it is from the text of the hadīth and transferred it. In any case, the China part seems like an "interpolation". It is possible to come across such examples of interpolation in the sources of usūl al-hadīth.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Alexander Bevilacqua. *Şark Kütüphanesi: İslam ve Avrupa Aydınlanması*. çev. Kenan Çapık. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020, 455 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Muammer İskenderoğlu

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı - Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan University Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion

iskenderoglumuammer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 06/03/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Alexander Bevilacqua. *Şark Kütüphanesi: İslam ve Avrupa Aydınlanması*. çev. Kenan Çapık. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020, 455 s.

Türkiye’de akademik çevrelerde dahi çokça örneğine rastlanan Batı düşmanlığı söylemine rağmen Batı’nın bugünkü dünya hâkimiyetinin arka planını anlamaya yönelik çok az araştırma yapıldığı söylenebilir. Batı 13. asırdan başlayarak önce o dönemin hâkim bilim ve düşünce dünyası olan İslam bilim ve düşüncesini nasıl edinmiştir, sonraki asırlarda da yeni keşfettiği coğrafyaları her açıdan derinlemesine araştırarak adım adım bugünkü bilgi hâkimiyetine, dolayısı ile siyasi, kültürel ve teknolojik hâkimiyetine nasıl ulaşmıştır? Amerika Birleşik Devletleri’nin Harvard, Cambridge ve Princeton gibi saygın üniversitelerinde tarih eğitimini tamamlayıp Williams College’de görev yapan ve Avrupa kültürel ve entelektüel tarihi üzerine araştırmalarıyla tanınan Bevilacqua’nın eseri Batı’nın bilgi hâkimiyetine giden bu sürecinin 17. ve 18. asırlarında İslam’ın oynadığı rolü ufuk açıcı bir araştırma ve sunumla okuyucuya takdim ediyor.

Bevilacqua’nın eseri bir giriş ve altı ana bölümden oluşuyor. Girişte yazar önce İslam’ın Batı ile ilişkisinin tarihini özetliyor, ardından da Avrupa bilgi geleneklerini kısaca tasvir ediyor. 18. asırda meşhur tarihçi Edward Gibbon’un Arapça öğrenme isteğinin Oxford’daki hocası tarafından engellenmesi, sonrasında Gibbon’un ömür boyu bunun eksikliğini hissetmesi ve Roma tarihini yazarken İslam ile ilişkisine dair ikincil kaynaklarla yetinmesi Avrupa’nın İslam bilgi birikimine açılma süreci ile ilgili çok şey anlatıyor. Bevilacqua bir anlamda 17. ve 18. asır Avrupalıların İslam bilgi birikimini okuma ve aydınlanmasının tarihini sunuyor. Yazar’a göre bu asırlarda Avrupalıların bilgi birikiminde ve muhayyilesinde İslam ve İslami gelenekler hakkında köklü dönüşümler gerçekleşti. Avrupalılar ilk defa bu dönemlerde İslam’ı her yönüyle saygı ve ilgiyle takip edip araştırmaya başladılar. Neticede de İslam hakkında daha önce olmadığı kadar kaynak okuması yaptılar ve daha hakkaniyetli bir zihinle düşünüp yazmaya başladılar. Bevilacqua çok farklı arka plana sahip bu bilginler topluluğuna Şark Kütüphanesi Topluluğu diyor. Bu bilginlerin sayısız İslami yazma eseri nasıl ve neden topladıklarının, bu eserler üzerinde çalışıp yayınlar yaparak Avrupalıların bilgi ve kavrayışlarını nasıl dönüştürdüklerinin izini sürüyor.

Bevilacqua’ya göre Avrupalı biri 17. asrın ortalarında bir dünya haritasına baksaydı, Müslümanların hâkim olduğu kıtalar ötesi coğrafya karşısında şaşkınlık içinde kalırdı. Osmanlılar, Safeviler ve Babürlüleri eski dünyanın büyük bir bölümüne hâkimdiler. Her açıdan üstün olan Müslüman toplumları tanımak en akıllıca işti. Yazar bu dönemde gezi teorisyenlerinin bilinçli seyyahların gezdikleri yerlerden nasıl bilgi toplayacaklarına dair yönergeler içeren metin hazırladıklarını belirtiyor. Geri kalmışlığımızın fark edilmesinin ardından iki asırdan fazladır İslam toplumlarından Batı’ya gönderilen benim de

aralarında olduğum ilim taliplerine ne yazık ki böyle bir destek verilmedi ve bu talipler hala kişisel çabayla yollarını bulmaya çalışıyorlar.

Bevilacqua Şark Kütüphanesi başlıklı ilk bölüme Avrupa'da büyük kütüphanelerin nasıl kurulmaya başlandığının hikâyesi ile başlıyor. Fransız bilgin Galland, 17. asrın sonlarında beş yıllık görevle Fransız kralına kitap toplamak amacıyla İstanbul'da bulunmuş. Fransız Kraliyet Kütüphanesi ve aynı tarihlerde birçok Avrupa şehrinde büyük kütüphaneler kurulmuş, dünyanın dört bir yanından kitaplar toplanmış ve bu kütüphaneler araştırmacılara kapılarını sonuna kadar açmışlar. Yazar bu dönemde İstanbul'un entelektüel faaliyetlerle dolu olduğunu, şehrin kitaplara ulaşmanın en önemli adresi olduğunu, Avrupa'dan çok daha önce burada müstakil kütüphanelerin kurulup dışarıya ödünç kitap hizmeti verdiklerinden bahsediyor. Kitap toplama işinde öncü olan Fransızların bir bakanı olan Colbert bilgin Galland'a sayfalarca kitap listesi içeren mektup ve yüklü para göndererek İslam dini ve toplumu ile ilgili neredeyse o günün tüm kitaplarını bulup getirmesini talep ediyordu. Sadece Fransızlar değil diğer milletler de dünyanın her tarafından kitap toplama işini oldukça sistematik yapıyorlardı. Şimdi Batı kütüphanelerinde karşımıza çıkan değerli eserlerin çoğu İslam dünyasından çalınıp oralara götürülmedi, büyük paralarla satın alınıp götürüldü. Bütün bunlar olurken, bu değerli eserlerin kıymetini bir Sadrazam Şehit Ali Paşa biliyormuş ki yabancıya kitap satışını yasaklayan kanun çıkarmış, ama parayı kitaptan değerli görenlere bir tesiri olamamış, kitaplar Batı'ya akmaya devam etmiş. Hala eski yasaklı kitap listeleri fikrinde olanlar bulunsa da, Batı'da artık her türlü kitabın toplandığı araştırma kütüphanesi ortaya çıkmıştı. Avrupa'da İslam bilgi birikimine en üst makamlardan başlayarak büyük ilgi gösterilip bu birikim derlenip işlenmeye başlandığı dönemlerle Osmanlı sarayında eskiden kalan Yunanca eserlerin listesi bile yapılmamıştı. Denebilir ki ne saray ne de Osmanlı uleması diğer geleneklerin bilgi birikimine Avrupalılarınkiyle kıyaslanabilecek bir ilgi göstermişlerdi.

Kur'an çalışmalarının Avrupa'daki serüveni kitabın ikinci bölümünü oluşturuyor. Bevilacqua 1698'de Padova'da yayımlanan Marracci'nin *Alcorani Textus Unioersus*'unun eleştirel notlar ve polemikçi reddiyeyle birlikte Kur'an'ın ilk tam çevirisi olduğunu belirtiyor ve Marracci'nin eğitimini, kaynaklarını ve bu eserin ortaya çıkış sürecini ve yankılarını tasvir ediyor. Yazar'a göre Marracci'nin bu projesi onu İslami entelektüel külliyatın en seçkin eserleriyle buluşturmuş ve onlarla bir hesaplaşma içine sokmuştu. Eser başka çalışmalara da ilham vermişti. Bir avukat olan George Sale'in *The Koran*'ı Kur'an'ı yalnızca entelektüel çevrelere değil, genel okuyucuya da açmıştı. Onun çevirisi modern dönemlere kadar en geçerli İngilizce çeviri olarak çok geniş alanda etkili olduğu söylenebilir. Bevilacqua'ya göre bu iki yazarın memleketlerinin dışına çıkmamış olmalarına rağmen bu kadar ciddi ve yetkin

çevri yapmaları Avrupa'da Arapça çalışmalarının ne kadar ileri düzeyde olduğunu bir kanıttır.

Bevilacqua üçüncü bölümü 17. ve 18. asırda Katolik ve Protestan bilginlerin Avrupa'nın İslam anlayışını nasıl yeniden şekillendirdiklerinin tasvirine ayırıyor. Artık Avrupa'da İslam üzerine tarafsız eserler yazılabilmektedir ve İslam üstüne yapılan tartışmalar yeni çevrilen eserlerin ışığında yeni bilgilerle daha nitelikli hale gelmektedir. Bir yoruma göre İslam'a yönelik bu ölçülü yaklaşım Osmanlı'nın Viyana bozgunu sonrasında Hristiyan güçlerle normalleşen ilişkilerin bir yansımasıdır. Bir başka yoruma göre de bu genel olarak dinlere ve karşılaştırmalı din araştırmalarına dair başlayan yeni bir sürecin bir parçası ve yansımasıdır. Bevilacqua, Edward Pococke, Adriaan Reland, George Sale ve diğer yazarların eserlerinin Avrupalıların İslam hakkında daha doğru bilgi sahibi olmalarındaki rollerini detaylıca sunuyor. Bevilacqua'ya göre tüm bu yazarlar İslam hakkındaki iddiaların özellikle Arapça kaynaklardan geçerli verilere dayanması gerektiğine inanmış, İslam'ı karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele almış ve onun Yahudilik ve Hristiyanlıkla benzerliklerine dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte onlar İslam peygamberini sahipsiz bir peygamber görmek yerine seküler bir kanun koyucu olarak görmüş ve İslam'ın ve Kur'an'ın kökenini bu bağlamda açıklamışlardır.

D'Herbelot'un 1697'de yayımlanan *Bibliothèque Orientale* adlı eseri, Bevilacqua'nın kitabının dördüncü bölümünün konusunu oluşturuyor. Bevilacqua'ya göre, ağırlıklı olarak İslam ve İslam literatürüne yer vermekle beraber Zerdüştlük ve Doğu Akdeniz Hristiyanlarıyla ilgili konulara da yer veren alfabetik sıralanmış 8158 maddeden oluşan bu eser, Batı'daki İslam kültür tarihi çalışmalarına dair o zamana dek yayımlanan en geniş kapsamlı eser olup, *Encyclopaedia of Islam* (1913-1936) yayımlanana kadar en iddialı genel değerlendirme eseri olarak kalmıştır. Bevilacqua bölümde D'Herbelot'un kaynaklarını şiir, tarih, din gibi temel alanlara nasıl yaklaştığının detaylı tasvirini sunuyor. Yazar'a göre bu bilginlerin amacı doğru veya yanlış olsun, farklı gelenekleri öğrenmek, İslam geleneğini polemik için değil, kendisi için öğrenmek, İslam toplumlarının ürettiği bilim ve sanatı takdir etmek ve onların Batı kamuoyunun iddia ettiği kadar barbar ve cahil olmadığına okuyucunun karar vermesine aracılık etmektir.

Bevilacqua kitabının beşinci bölümünde Batı'da İslam tarihi çalışmalarının gelişim seyrini ele alıyor. Yazar, 18. asrın başında Fransız Başrahip Eusèbe Renaudot, İslam topraklarına dair Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaklardan derlenmiş bir Şark tarihi yazma projesine giriştiğini belirtiyor. Batı entelektüel araştırma geleneğinde uzun süre pek ilgi görmeyen İslam tarihi çalışmaları da artık onların ilgi alanına girmişti. Bu bilginler İslam'ın kılıç imparatorluktan akıl imparatorluğuna geçişinin çok hızlı olduğunu düşünüyorlardı ve bu süreci düşmanca yaklaşımı reddederek tarafsız bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlıyorlardı. Bevilacqua bu bölümde Simon Ockley, Johann Jacob

Reiske, Edward Pococke ve Eusèbe Renaudot gibi öncü İslam tarihçilerinin eserlerini kaynak ve yöntem açısından değerlendiriyor. Yazar'a göre, bazı farklılıklarına rağmen bütün bu bilginler İslami entelektüel birikimin yarattığı bir altın çağ fikrine sahip olup, İslam tarihini Yunan ve Roma tarihi ile karşılaştırarak incelemişler, paganları özümseyen Hristiyanların Müslümanları dışlamasını keyfi bulup, Müslümanları paganlardan yeğ tuttuklarını ifade etmişlerdir.

Bevilacqua kitabının son bölümünde Avrupa Aydınlanmasının sembollelerinden olan 1756'da yayımlanan *Encyclopédie*'de İslam'ın nasıl tasvir edildiğini inceliyor. Yazar, Batı'nın İslam anlayışında 18. asırda yaşanan keskin değişimi seküler düşüncenin bir başarısı olarak gören yaklaşımı eleştirip, önceki bölümlerde detaylıca ortaya koyduğu üzere bu değişimde Katolik ve Protestan bilginlerin katkılarına dikkat çekiyor ve genel beklentinin aksine seküler yazarların İslam'a Hristiyan seleflerinden daha az hakkaniyetli davrandıklarını iddia ediyor. Yazar bu iddiasını da Montesquieu, Voltaire ve Gibbon örnekleri üzerinden temellendirmeye çalışıyor. Örnek olarak, Montesquieu *İran Mektupları*'nda birçok Acem âdetini yanlış resmeder. Onun şark despotizmi de Fransa'da döneminde içinde olduğu merkezileşmeye karşı çıkışın bir aracı olup Doğu'daki yönetimlerle pek ilişkisi yoktur. Nitekim bir başka Fransız bilgin Anquetil-Duperron, onun bu algı oluşturma çabasına karşı çıkıp Osmanlı, Safevi ve Babür yöneticilerinin kanunlarla sınırlandırıldığını ve halkların özel mülk haklarına sahip olduklarını vurgulamıştır. Voltaire'de Montesquieu'nun çarpıtmalarına sert eleştiriler yöneltmiştir. Diğer taraftan Voltaire İslam ile ilgili yazılarında delil bakımından şark çalışmalarına kıyasla daha zayıf ama iddia bakımından daha cüretli bir yaklaşım sergilemiştir. Daha önce bahsettiğimiz Gibbon İslam tarihini ikincil kaynaklardan yararlanarak aktarmıştır ve aktardığı bilgilerinde yanlışlıklar dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, Bevilacqua'ya göre Aydınlanma adı verilen sürecin çok da olağanüstü olmadığını anladığımızda 18. asır tarih anlatısı daha sağlam bir zemine kavuşacaktır.

Şark çalışmaları neden sona erdi? Bevilacqua bazı gözlemcilerin Rönesans'ın ilerleme fikrinin hem Batı Ortaçağ geçmişine hem de diğer kültürlerle ilgisini azalttığını dile getirdiklerini ifade ediyor. Yazar yeni bir Avrupa entelektüel kimliğinin ortaya çıkmasının da İslam'a ilgiyi azalttığına dikkat çekiyor, ayrıca Avrupalıların İslam araştırmalarında zaman içinde bazı iç dinamiklerin de değiştiğini ifade ediyor. Her halükarda bugün Avrupa'da İslam çalışmalarının nicelik ve nitelik açısından hala takdire şayan seviyede olduğunu vurgulamak gerekiyor.

Bevilacqua'nın kitabı bir Müslüman okuyucuyu bilgilendirdiği kadar derin düşüncelere de sevk ediyor. Avrupa'da İslam'ın daha doğru bilinmesi ve yorumlanması için çaba sarf eden bilginler saygı ve hayranlığı fazlasıyla hak

ediyorlar. Avrupa'nın bilgi, kültür ve teknik hâkimiyetinin hangi tür çabaların ürünü olduğunu fark edip, bu çabaların hiçbirinin asırlardır İslam lkele-
rinde karşılığının olmadığı ve olacak gibi de görünmediği olgusu da bu oku-
yucuyu derin umutsuzluğa sevk ediyor.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Jon Hoover. *Ibn Taymiyya*. London: Oneworld Academic, 2019,
ix+164 s.**

Değerlendiren/Reviewed by

Zeynep Yücedoğru

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı - Dr., Bulent Ecevit University Faculty of Theology, Department of History of Religions

z.yucedogru@beun.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4931-6148>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 02/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Jon Hoover. *Ibn Taymiyya*. London: Oneworld Academic, 2019, IX+164 s.

Yaşadığı zamanın ve bundan yüzyıllar sonraki modern dönemin şüphesiz en meşhur ve en tartışmalı isimlerinden/figürlerinden biri Hanbelî alim İbn Teymiyye'dir (ö. 1328). 14. yüzyıl İslam dünyasının temel meselelerine dair sayısız fetva kaleme almış ve usûlü'd-dîn, fıkıh, hadis, tefsir gibi birçok ilmin aslı konularını kapsayan hacimli eserler yazmıştır. İbn Teymiyye'nin hem entelektüel ve ilmî duruşuna hem de serdettiği görüşlere dair ilk olarak zikredilmesi gerekenlerden biri onun zamanın genel kabul gören dini inanç ve pratiklerinin neredeyse tamamına muhalif oluşudur. Döneminin ana akım görüşlerine şiddetle muhalefet etmesi sebebiyle Şam zindanlarında birçok kere mahkûmiyeti tecrübe etmiş ve yine zindanda kalemi ve mürekkebi tükendikten kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Bu muhalif duruş kendisinden sonraki zamana da sirayet etmiş İbn Teymiyye'nin fikirleri bir yandan çok eleştirilmiş bir yandan ise aşırı uç olarak tanımlanabilecek birçok dinî ve siyasî grup tarafından benimsenmiştir. Buna benzer zıt bir eğilim İbn Teymiyye ile ilgili akademik literatürde de kendini göstermiş özellikle de Batı'da yapılan çalışmalarda bir grup araştırmacı onu yeterli ilmî derinliğe sahip olmayan "literalist" bir İslâmî figür olarak sunarken diğer grup daha mutedil bir yaklaşım benimsemiş ve onun entelektüel mirasını ve düşünce dünyasını anlamak amacıyla eserlerini incelemiştir. Değerlendirmemize konu olan kitap ikinci gruba dahildir.

Mevzubahis eser, Oneworld yayıncılığın Müslüman alim, şair, sanatkâr, bilim adamı ve siyasî-dinî figürleri hakkında genel okuyucu kitesini hedef alan "Makers of the Muslim World" serisinden çıkmıştır. "İslam dünyasının" bugünkü haline gelmesinde katkısı olan meşhur isimleri modern okuyucuya tanıtmayı amaçlayan bu seriye İbn Teymiyye çalışmalarının öne çıkan ismi olan yazar Dr. Jon Hoover elimizdeki eserle katkıda bulunmuştur. İbn Teymiyye'ye dair yapılan son çalışmalardan hareketle onun hayatı ve düşüncesi üzerinden ilmî dünyasına dair genel ama kapsayıcı ve doğru bir bilgi sunma amacıyla kaleme alınmıştır. Kitabın temel argümanı, İbn Teymiyye'ye dair bugüne kadar yapılmış çalışmaları sentezleyen, giriş mahiyetinde ve temel hususları da kapsayan ilk akademik eser olmasıdır. Kitabın ilk iki bölümü İbn Teymiyye'nin hayatının önemli olaylarını aktarmakta ve belli başlı eserlerinden bazılarını özellikle Moğol istilalarına denk gelen birkaç risalesini düşüncesine uygun olarak tarihlendirmektedir. Sonraki altı bölüm ise konularına göre İbn Teymiyye'nin düşüncesini belirli başlıklar altında ele almaktadır.

İbn Teymiyye'nin düşünce ve yazılarında öne çıkan hususlar, usûlü'd-dîn ve uygulamalarda görülen bidat saydığı yeniliklere karşı çıkması, İslam'ın temel kaynaklarına reformist yaklaşımı, Şi'îliğe ve Hıristiyanlığa karşı Sünniliğin savunuculuğu yapması ve vahyin akla ters düşmediğinin apolojetik izahıdır. Bu mükerrer hususların eserin içeriğinde de öne çıktığını görüyoruz. Bu

hususlara ek olarak yazarın vurguladığı bir diğer nokta ise İbn Teymiyye'nin hangi konuyu ele aldığı fark etmeksizin yazılarında baskın olan ütiliteryan yaklaşımın incelediğimiz bu eserde öne çıkarılmaya gayret edildiğidir.

Keskin ifadeleri, sıra dışı görüşleri ve ekstrem yorumları sebebiyle İbn Teymiyye'nin karakteri ve ruh sağlığı zaman zaman akademik çalışmalara konu olmuştur.¹ Hoover, bu algıya, ilk iki bölümde sunduğu İbn Teymiyye biyografisi ile farklı bir perspektif sunmaya çalışır. İbn Teymiyye'nin çalkantılı hayatının tüm yönleri ilmî kariyerinin teşekkülü aşamalarına referansla aktarılmış ve içinde bulunduğu sosyo-politik şartların düşünce dünyasına etkisinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu vaâdin iki kısa kitap bölümün el verdiği ölçüde yerine getirildiği görülmektedir. İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında en fazla bilgiyi edindiğimiz kaynak olan ez-Zehebî, İbn Teymiyye'nin karakter ve insanî ilişkilerine ilişkin tezat bir portre çizer. Zaman zaman kaba bazen de nazik bir tutum sergileyen İbn Teymiyye kimseye boyun eğmeyen, ibadet ehli, giyimde itidal üzere ve dünyalığa ilgisi olmayan bir âlim olarak resmedilmiştir.

Moğol istilalarının ortasında çalkantılı bir sosyal ortamda çocukluk ve gençlik dönemi geçiren İbn Teymiyye'nin ilmî kariyerinin ilk döneminde baskın olan iki husus vardır: Moğollara karşı fetvaları ve Eş'arî geleneğe eleştirisi. İbn Teymiyye'ye göre Müslüman olmalarına rağmen din üzere olmayan Moğollar İslam'ın her türlü meselesinin önüne kendi menfaatlerini geçirmişlerdir ve bu nedenle onlara karşı cihat şarttır. Eş'arîler'e ise ilahî sıfatlar konusunda eleştiriler kaleme almış, neticesinde tecsîm suçlamasıyla defalarca yargılanmıştır. İlmî kariyerinin ikinci safhasında ise İslamî gruplara olan eleştirisi keskinleşir çünkü İslam dininin bidatvârî dinî ritüeller ve uydurulan pratikler sonucu tedrici bir şekilde muharref bir form aldığına kanaat eder. Yazar, bu kanaatin İbn Teymiyye'nin bundan sonraki ilmî kariyerini bütünüyle şekillendirdiğini öne sürmektedir. Dönemin ana akım Sufî ve kelim ekollerini hayatının son dönemlerine kadar sert bir şekilde eleştirmeye devam eder. İbn Teymiyye, bu keskin ihtilafa ek olarak üç talak ve kabir ziyareti hakkındaki sıra dışı görüşleri nedeniyle de ömrünün son yıllarında birkaç kez daha mahkûm edilir. Yazar, İbn Teymiyye'nin bu eleştirel yaklaşımının "farklı yönlerde tüm (ilmî) kariyerinin Allah adına yapılan bir cihat" olarak yorumlanabileceğini belirtir (s. 38).

Kitabın üçüncü bölümünde İbn Teymiyye'nin teolojisinde ibadetin üstünlüğünü ele alınırken dördüncüsünde ibadet anlayışı fıkıh ve bidat kavramları eşliğinde analiz edilmektedir. En sarıh ifadesiyle, İbn Teymiyye'ye göre ibadet, Allah'ın irade ettiği şekilde ve vahyettiği hukuk üzere/gereğince sadece O'na kulluk etmektir. Yazar, optimizm olarak tanımladığı bir yaklaşımla İbn

1 D. P. Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica* 41 (1975), 93-111.

Teymiyye'nin ibadeti insan fıtratında yerleşik bir unsur olarak gördüğünü belirtir. Diğer bir ifadeyle, insan Allah'ı sevmek ve sadece ona ibadet etmek üzere yaratılmıştır. Yazara göre, İbn Teymiyye bu noktada akıl ve vahyin birbirini tamamladığı iddiası gibi insan fıtratı ile Peygamber'in öğretisinin de birbirini tamamlayıp mükemmelleştirdiğini savunur. Yukarıda bahsi geçtiği gibi kitabın dördüncü bölümü İbn Teymiyye'ye göre ibadetin mahiyetini konusunu irdeler. Yazarın temel yaklaşımı, İbn Teymiyye'nin konuya ilişkin fikhî-teolojik perspektifini öne çıkarmaktır. İbadet sadece belirli bir kuralı olan bir dinî pratik değil Allah'ın sevdiğini sevmek, yasakladığından kaçınmak ve emrettiğine uymak gibi geniş bir anlama sahiptir. Dinî pratiklerde yenilikleri kabul etmeyen İbn Teymiyye'ye göre ibadetin mahiyeti vahyedilmiş hukuk ile temellendirilmelidir. Burada İbn Teymiyye'nin fikhî, vahyedilmiş ve uydurulmuş olmak üzere iki kategoriye ayırdığını ve fikhî hüküm olarak irade edilen değişikliklere şiddetle karşı çıktığını görmekteyiz. Sufî grupların sem'a ve zikir gibi pratiklerini ve musiki için kullanılan müzik aletlerini bidat kabul etmekte ve vahyî temelleri olmadığını savunmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu eleştirisinin temelinde onun her hükmü Kur'an ve Hadis metinlerine dayandırma ihtiyacı yatmaktadır ki bu ona çok da haklı olmayan "metinci" (*textualist*) nitelemesinin yakıştırılmasına neden olmuştur. Bunun aslında indirgemeci bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Zira İbn Teymiyye hükümleri mutlaka bir metne dayandırma prensibine paralel olarak maslahatı da gözetir. Ona göre, Sufîlerin ibadet şeklinin dine bir faydası olup olmadığı sorgulanmalı ve şeriatın maslahatı asla göz ardı etmeyeceği unutulmamalıdır. Yazar, İbn Teymiyye'nin bu düşüncesini etik bir ruhîlik (*spiritual*) anlayışı olarak yorumlar. Haddizatında, İbn Teymiyye'ye göre Sufî bir yola intisabın ve dinî pratiklerinin amacı mistik bir tecrübe değil Allah'ın hükümlerine eksizsiz bir şekilde teslim olmaktır. Burada İbn Teymiyye'nin temel endişesi Müslüman toplumda hızla zuhur eden yeni dinî inanç ve pratikleri dinin aslî kaynaklarını merkeze alarak değerlendirmek ve bunların dinin aslına dahil edilmesinin önüne geçmektir.

Kitabın beşinci bölümde yazar, İbn Teymiyye'nin fikhî otoriteyi ve Allah'ın şeriatını nasıl anladığı üzerine yoğunlaşır. İbn Teymiyye, Sufî ve kelam ekollerine karşı dile getirdiği eleştirinin bir benzerini fikhî ekollerine de yöneltir. Ona göre, dört büyük fikhî mezhep bağımsız aklın bir ürünüdür ve nihaî otorite değildir. Zamanının dört fikhî mezhebinin hükümleri doğrudan Kur'an ve Sünnet yerine kendi mezheplerinin önceki görüşlerine dayandırmasına tepki olarak İbn Teymiyye Kur'an'ın şeriatın kaynaklarını yeni bir epistemolojik-hiyerarşik sıralamaya tabi tutar. Burada amacı genel kabul gören fikhî konformizmi (uyumculuk) karşı çıkmak ve Kur'an ile Sünnet'in üstünlüğünü vurgulamaktır. Ona göre dinin fikhî otoritesinin kaynağı Kur'an, Sünnet, icma ve kıyastır. İbn Teymiyye bazı fakihlerin farklı fikhî meselelerde

orta yolu bulmak adına icma ve kıyası Kur'an ve Sünnet'e rağmen kabul ettiklerini iddia eder ve bunu şu zeminde eleştirir: Doğru bir kıyas ve sahih icma asla kitâbî metin ile çelişmez; bir ihtilaf varsa şayet geçerli bir kıyas değildir. Benzer bir şekilde icma da yeni bir fikhî kural çıkarmaz sadece Peygamberin öğretisini açıklar ve Kur'an'a veya Sünnet'e ihtilaf etmez. Hoover, İbn Taymiyye'nin bu yaklaşımını geniş ilmî düşüncesinin ve dinin apolojisinin fıkıh alanındaki yansımaları olarak yorumlar (s. 77).

Hoover, İbn Taymiyye'nin düşüncesinin ağırlıklı olarak ütiliteryan bir akıl yürütmeye dayandığını iddia etmekte ve yukarıda da değinildiği gibi onun düşüncesini tematik bir yaklaşımla sunarken bu faydacı anlayışını öne çıkarmayı çalışmaktadır. Bunu en belirgin olarak eserin altıncı bölümünde İbn Taymiyye'nin sosyal etik anlayışının izah edildiği kısımda görmekteyiz. İbn Taymiyye'nin sosyal etik prensibinin temelinde "iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek" (Kur'an 3/104, 7/157, 9/71) yer almaktadır. Ona göre bu prensibin hem teoride hem fiiliyatta tam anlamıyla karşılığını veren cihattır. Burada İbn Taymiyye'nin cihat kavramına çok geniş bir anlam yüklediğini sadece inanmayanlara karşı yürütülen mücadelenin çok ötesinde bir mana atfedildiğini görüyoruz. Her ne kadar İbn Taymiyye için cihadı yönlendiren temel prensip şeriatı yani "vahyedilmiş hukuku" takip etmek olsa da bu, her yanlış duruma güçlü bir mukavemet göstermek demek değil aksine öncelikli olarak azami faydayı gözetmektir. İbn Taymiyye'ye göre etik açıdan bir müphemlikle karşılaşıldığında şeriatın emri uygulanırken fayda-zarar dengesi gözetilmeli şayet şeriatın uygulanmasının getireceği yarar bir miktar zarara sebebiyet verecek olsa bile emredilmelidir. Fayda ve zararın birbirine eşit olduğu, doğru ile yanlışın iç içe geçtiği durumlarda ise ne nehyedilir ne de emredilir. İbn Taymiyye için sosyal düzen ve siyasi sorumluluk dinin parçasıdır. Sosyal ve siyasi alanı yönlendiren de fayda ve zararın ütiliteryan bir hesaplaması olmalıdır. Sosyal düzenin bekasını her şeyden önemli gören İbn Taymiyye'ye göre "Adaletsiz bir hükümdarın altmış yılı hükümdarsız tek bir geceden evladır."²

Gerek din gerekse usûlü'd-dîne dair İbn Taymiyye'nin temel endişesi Kur'an ve Sünnet'e geri dönülmesi ve sonradan ilave olduğunu düşündüğü her türlü unsurun bu zeminde sorgulanmasıdır. Onun muhalifliğinin temelinde bu endişe yer almaktadır. Yine bu endişeden hareketle, en belirgin yönelimlerinden biri teoloji hakkında yazılar kaleme almaktır. Hoover'ın bize aktardığına göre, bu temayül İbn Taymiyye'ye sorulduğunda "teolojik/kelâmî konuların felsefe ve tasavvuf etkileşimi sonucu aslından uzaklaştığını ve bu konuları gereksiz ilavelerden arındırmak ve aklî ve naklî argümanları sağlamanın görevini" olduğunu belirtir (s. 107). Kitabın yedinci bölümü

2 İbn Taymiyye, *Mecmu'atü'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman ibn Muhammed Kasım, Muhammed ibn Abdurrahman ibn Muhammed (Riyad: Metâbî'ür-Riyâd, 1961-1967) 20/54, 91.

bu argümanları belirli konular bağlamında sunmaktadır. Temel mesele genelde Allah'ın yarattığı dünya ve varlıklarla olan ilişkisini nasıl anlamak gerektiği özelde ise "arşa istiva" gibi antropomorfik ifadeleri nasıl yorumlamak gerektiğidir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah kendisini Kur'an'da nasıl tanımladıysa öyle tanımlamak fakat bu ifadelerin Allah'ın yarattıkları için kullanıldığına aynı anlamı ifade etmediğini bilmek gerekmektedir. Allah'ın antropomorfik ifadelerden tamamen soyutlanması veya bu ifadelerin tevil edilmesini veya anlamlarının bilinmediğinin tasdiki gibi görüşlere karşı çıkan İbn Teymiyye antropomorfik ifadelerin sadece lafızlarının değil anlamlarının da Peygamber tarafından açıklandığını ve sahabe ve tabiün üzerinden nakledildiğini savunmaktadır. Ona göre, teccîmi çağrıştıran bu ifadelerin lafızlarını ve anlamlarını bilirken mahiyetini bilmemekteyiz. Burada İbn Teymiyye'nin temel amacının teolojik-fikhî bir endişe ile Allah hakkındaki dili ve terminolojiyi sahlileştirmek, Peygamberin vahyin bilgisine sahip olduğunu ve bize aktarmış olduğunu inkâr etmemek olduğunu belirtebiliriz. Bu amaç, İbn Teymiyye'nin düşüncesinin temel unsurlardan biridir.

Kitabın son kısmı olan sekizinci bölümünde ilahî adalet, yani kötülük ve teodise probleminde İbn Teymiyye'nin nasıl yaklaştığı özetlenmektedir. Allah'ın yarattıkları ile olan ilişkisine etik bir mahiyet de nispet eden İbn Teymiyye'ye göre Allah salt kötülük yaratmamakta aksine irade ettiği her şeyde "iyi olması bakımından hikmetli bir amaç bulunmaktadır." Gazzâlî'den esinlendiği düşünülen İbn Teymiyye'ye göre "mümkünatta, var olandan daha iyi hiçbir şey yoktur" (s. 127). Ona göre, var olandan daha farklı bir dünya yaratmaya kadir olan Allah bu dünyayı yaratmıştır zira mümkün olan, olabilecek arasında en iyisi budur. Hoover, İbn Teymiyye'nin kötülüğü temelde bir ilahî terbiye meselesi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar, İbn Teymiyye'nin kötülüğün yaratılmasındaki ilahî hikmeti zaman zaman sorgulanamaz olarak nitelediğine bazen ise hiçbir açıklama getirmeden konuyu es geçtiğine dikkat çekmektedir. Eserin son konusu olan teodise, Peygamberlerin günah ve hatadan masum olması, sahlil peygamberin özellikleri, tahrif edilmiş bir din olarak Hıristiyanlığın Müslümanlara bir ders niteliğinde olması, kafirlerin nihaî sonu ve cennet-cehennem ebediliği konuları eşliğinde incelenmiştir. Hoover bu geniş analiz sonucunda İbn Teymiyye'nin etik yaklaşımını hem Yaratıcı hem de yaratılmışlar bağlamında dinin hizmetine adanmış bir ütiliteryanizm olarak tanımlar. İnsanlar dinî hukukun gelişimi için fayda-zarar dengesi gözetmeliyken Yüce Yaratıcı kullarının sahlil kulluğu oranınca azami faydayı yaratan, irade ve emredendir. İbn Teymiyye düşüncesinin etik ve kulluk (*worship*) anlayışına Allah'ın şeriatına tam bir teslimiyeti gözeterek ağırlık verdiğini ifade eden Hoover, "İbn Teymiyye'nin Allah'ın, çok büyük bir çoğunluk için mümkün olan azami faydayı yaratan kozmik bir ütiliteryan" olduğunu iddia eder (s. 139). Yazara göre, İbn Tey-

miyye'nin teoloji ile iştigali sadece teorik mahiyette bir gayret olmayıp noksatsız bir itaat ve kulluğa götüren bir pratiktir. İbn Teymiyye'nin ilmî çabası Allah'a kulluğun mahiyetini belirleyen ve bunu rasyonelleştiren fikhî-teolojik bir girişim olarak tanımlanmıştır. Bu kanaât sadece Hoover'a has değildir. İbn Teymiyye'ye dair benzer bir minvalde akademik çalışmalar yürüten modern araştırmacıların çoğu onun ilmî düşüncesinin temel çerçevesini fikhî-teolojik bir nitelikte olduğu konusunda fikir birliği içerisindeyler.

Yazarın eser boyunca öne çıkan "tasvir edici" yaklaşımı bölümlerin tamamında neredeyse hiç değişmemiş, konular sistematik bir çerçevede, gereksiz detaylara yer vermeden fakat bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Her bölümün sonunda özet mahiyetindeki kısımlarda yazar analizlerini kısaca sunmuş fakat görüş belirtmekten kaçınmıştır. Yazar, kitabın başında belirttiği "İbn Teymiyye'nin düşünce dünyasını kendi eserleri ve ikincil literatür üzerinden doğru sunmak" amacına bağlı kalmıştır. Bölüm sonlarındaki kısa özetlerin eserin sonuç bölümü olarak ayrılmış "epilog" kısmında nispeten genişletildiğini görmekteyiz. Çalışma boyunca vurgulanan ve öne çıkarılmaya çalışılan İbn Teymiyye'nin ütiliteryan akıl yürütmesi, sonuç değerlendirmesinin de merkezindedir. Hoover, bu düşüncenin modern zamandaki yansımalarına dikkat çekmek amacıyla iki farklı dinî grubun İbn Teymiyye'nin fetvalarını şiddet ve terör eylemlerini temellendirmek için nasıl kullandığını aktarmaktadır. Yazara göre, el-Kaide terör örgütü lideri Usame bin Ladin Amerika'ya yönelik terör faaliyetleri için İbn Teymiyye'nin Moğollara karşı yazılan fetvalarını kullanırken Mısır asıllı bir diğer dinî grup İslam Cemaati Mısır hükümetine karşı yürüttüğü terör ve şiddet eylemlerini aynı fetvalara dayanarak bu tür faaliyetlerin İslam dinine olan zararının faydasından fazla olduğu gerekçesiyle sonlandırma kararı almıştır. Her iki grubun da İbn Teymiyye'nin ütiliteryan akıl yürütmesine ve yazılarına dayandığını fakat farklı politik realite anlayışının onları zıt sonuçlara ulaştırdığına dikkat çekmiştir. Akabinde, İbn Teymiyye'nin düşüncesinin vefatı sonrasında çok da etkili olmadığını fakat öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 1350) onun ilmî mirasını sonraki yüzyıllara aktardığının altı çizilmiştir. Yazar, son olarak İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin farklı yüzyıllarda çeşitli akımlar ve gruplarca benimsendiğine ve Eş'arîliğe, İbnü'l-'Arabî özelinde panteist Sufiliğe, Şi'iliğe, Hıristiyanlığa ve türbe dindarlığına yönelttiği eleştirilerinin günümüzde de tesirini devam ettirdiğine dikkat çekmektedir. İslam'ın mahiyeti konusundaki tartışmalarda İbn Teymiyye'nin hala çok etkin bir yeri olduğunu belirten yazar bu vurgu ile mülahazasını sonlandırmaktadır.

Bu eser, İbn Teymiyye'ye dair öne çıkan konuları ve hususları olabilecek en özet haliyle fakat mühim hususları kapsayacak şekilde inceleyen ilk akademik çalışma olması hasebiyle alana ilgi duyan araştırmacılar ve öğrenciler için başvuru kitabı niteliğindedir. Konular teknik derinliğe inilmeden genel okuyucuya da hitap edilecek şekilde aktarılmıştır. Bu yönden, daha yoğun

içerik beklentisini tam karşılamamakta fakat yazar eserin önsözünde bu hususa dair bir açıklama yapmaktadır. Üslup ve dil açısından anlaşılır olan eser, tematik olarak İbn Teymiyye'nin muğlak fikirlerini mümkün olan açık haliyle yansıtmak üzere sıralanmıştır. Yazarın İbn Teymiyye düşüncesini tarafsız bir şekilde aktarması ve ideolojik olmayan bir yaklaşımla onun ilmî derinliğini yansıtmaya çalışması hem eserin temelde muhatap aldığı okuyucu kitlesini olabildiğince genişletmekte hem de İbn Teymiyye çalışmaları için temel kaynaklardan biri olma ihtimalini arttırmaktadır.

Son olarak, bu eser İbn Teymiyye'nin düşüncesine dair farklı bakış açılarından olsa dahi genel bir perspektif yansıtmaktadır. Bu nedenle, İbn Teymiyye düşüncesinin paradoksal yönlerinin onun ilmî tabiatına mı yoksa düşüncesindeki değişikliklere mi işaret ettiğini söyleyemiyoruz. Fakat burada belirtilmesi gereken husus bu durumun incelediğimiz çalışmanın niteliği ile ilgili değil aksine İbn Teymiyye çalışmalarının henüz o geniş perspektifi yansıtabilecek bir noktaya varmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktaya varma yolunda Hoover'ın çalışması önemli bir basamak olarak değerlendirilebilir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

**Edward Caird. *Comte'un Din ve Toplum Felsefesi*. çev. Ertuğ Ergün.
Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003, s. 160.**

Değerlendiren/Reviewed by

Abdulmuttalip Baycar

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim
Dalı – Dr. Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Sociology
of Religion

abaycar@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2659-7760>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 01/05/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Edward Caird. *Comte'un Din ve Toplum Felsefesi*. çev. Ertuğ Ergün. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003, s. 160.

Edward Caird (1835-1908), Hegel geleneği devam ettiren Britanyalı İskoç bir idealist filozoftur. Yetiştirdiği ortam ve kariyerine baktığımızda onun Hristiyan dini geleneğine bağlı olduğunu görebiliriz. İlahiyatçı bir kardeşi olan İskoçyalı filozof, Glasgow ve Oxford üniversitelerinde eğitim gördükten sonra Merton College'de üyelik ve öğretmenlik yapmıştır. Caird Hegel, Kant, ahlak ve din felsefesi üzerine eserler bırakmış; incelediğimiz kitap onun ilk çalışmaları arasında yer almıştır.

Caird'in konu edindiği Comte ise 1798-1857 yılları arasında yaşamış, sosyolojinin kurucu babaları arasında görülen, pozitivizm geleneğinin başlatıcısı Fransız matematikçi, filozof ve sosyologdur. Kendisi insanlığın tarihsel gelişimini ve ilerlemesini doğrusal bir şekilde teoloji ile başlatır, metafizik ile devam ettirir ve pozitivizm ile sonlandırır. Bu bağlamda Comte ilkel/evrensel tüm dini gelenekleri, akılcılık gibi metafiziksel alana taalluk eden süreçleri eleştirerek yerine insanlık dinini ikame etmektedir.

Yazar bu eser ile, Comte'un ekseriyetle *Politique Positive* ve *Philosophie Positive* eserlerine referansta bulunarak, onun toplum felsefesi, ahlak ve din konularındaki düşüncelerinin genel bir değerlendirmesini ve eleştirisini yapmayı amaçlamıştır. Eser bir önsöz ve 4 bölümden oluşmaktadır. Kitap değerlendirmesini, eserin tercümesinden yararlanarak yaptık. Bununla birlikte çevirisinde anlama zorluğu yaşadığımız veya ifadelerde eksiklik-yanlışlık olduğunu düşündüğümüz kısımlar orijinal esere başvurularak çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden eserin kimi kısımları ile ilgili yapacağımız açıklamalarda hem tercümesine hem de orijinaline atıfta bulunulacak; yer yer sayfa numaraları (T/O [tercümesinde/orijinalinde] şeklinde kısaltılarak verilecektir) karşılaştırılmalı bir şekilde sunulacaktır.

İncelediğimiz eserin birinci bölümünde (s. 16-47) Caird, Comte'un felsefi bakış açısının genel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Bu kısımda sırasıyla teolojinin çöküşü, çöküşten sonra oluşan toplumda düzen, metafiziksel düşünce sistemi, metafiziğin gelişimi, yıkım gücü ve zayıflığı, metafiziğin bilimsel gelişmenin yani pozitif bilimin önünü açması, bu bilimin geleceğin toplumsal sisteminin tabanını oluşturacağı, bunun için yeni bir dinin gerekli oluşu temaları konu edinilmiştir. Devamında yazar Comte'un bakış açısından toplum hayatında dinin nasıl bir gereklilik olduğuna ve din için gerekli öğelere temas etmiştir. Bunlar kişisel ve bencil duygulardan (egoizmden) arınma, itaatkâr ve sevgi dolu olmamız şeklinde özetlenebilir. Yazar ayrıca Comte'un bilime dayalı teşekkül etmeye çalıştığı yeni bir dine duyulan ihtiyaca ve bu dinin bilimsel temellerine vurgu yapmıştır. Burada Comte'un dönemine kadarki süreçte insanların tapındığı Tanrı(lar)nın "uydurmaca", "kurmaca" ol-

duğu; tek gerçek Tanrının, insanlık olduğu; insanlık dini ekseninde “sosyok-rasi” adlı yeni bir toplumsal sisteme ihtiyaç olduğu şeklindeki fikirlerine yer verilmiştir. Comte, insanlığın bu sisteme uyumlu olması için artık doğa kurallarına uyması, onun hakkında bilgi sahibi olmasına ve bu şekilde artık doğayla çatışma-çelişki içerisinde olmaktan uzak durması gerektiğini düşünmektedir.

Yazar, Comte'un idealize ettiği toplum düzeninden bahsederken onun insan hayatı için önemli bulduğu soyut unsurlara (maddi, zihinsel, ahlaki) ve bunların tatmin edilmesi için gerekli olan birimlere (devlet, kilise, aile) değinmektedir. Comte'a göre toplumsal düzeyde düzene ve mutluluğa ancak toplumdaki kesimlerin arasındaki iş birliği ile ulaşılabilir. Comte'un ideal sisteminde bilim kutsallaştırılmamakta ve bilimin insan davranışlarını doğrudan yönlendirme tutkusundan vazgeçmesi gerektiğini belirtmektedir. Öte yandan Comte kilise ve doğağ olarak rahiplik müessesesine de toplum hayatında önemli bir konum atfetmektedir.

İkinci bölümde (s. 48-80) Caird, Comte'un düşünce sisteminin olumsuz yanlarını; onun teoloji ile metafiziğe yaptığı itirazları değerlendirmektedir. Bu kısımda Comte'un bireycilik ve sosyalizme bir karşıt olan tesis etmek istediği pozitivizme, Comte ve Alman idealistlerin benzer yönlerine, Comte'un metafiziğe karşı çıkış sebeplerine, modern metafizikçilerle uyuduğu hususlara temas edilmektedir. Yazar Locke'un bilgi teorisi hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, Comte'un nominalizme (Locke) ve realizme (Hume) karşı çıkarak, iki düşünce akımını sentezlediğini; nihayetinde Spinoza'ya yakın durarak “birey sadece bir soyutlamadır ve insanlık dışında hiçbir şey gerçek değildir” sonucuna ulaştığını belirtir.

Yazar bu bölümde ayrıca psikoloji biliminin yöntemini ve ulaştığı sonuçları eleştirmekte ve Comte ile bu hususta hemfikir olduğunu yine onun görüşlerine dayandırarak izah etmektedir. Comte fiziksel dünyadan arındırılmış ve “zekâ” kavramına indirgenmiş bir olgunun, gerçek bilgi teşkil etmeyeceğini belirtmektedir. Devamında Comte gerçekliğe görünürlükler aracılığıyla ulaşabileceğimizi ve bundan ötürü insanın/doğanın içerisine nüfuz ettiği kabul edilen “görünmez” bir Tanrıya inanmanın absürtlüğünden söz etmektedir. Yazar ise Comte'un Tanrı ve metafizik hakkındaki karşıtlığını, onun geçmişten süregelen metafizik teorilerini iyi anlamamaya bağlamakta ve bu yüzden yanılığya düştüğün iddia etmektedir. Ona göre Comte kendisini bir metafizikçi olarak görmemekle hataya düşmektedir. Zira ona göre Comte'un kendisi de evrenin evrenselliği yerine insanlığı ikame etmeye başladığı andan itibaren, eleştirdiği metafizikçiler gibi doğrulanamayan/varsayımsal kabullere ulaşmış olmakta ve metafizik çukuruna düşmektedir.

Üçüncü bölümde (s. 81-118) Caird, Comte'un metafizik ve teolojinin eksiklerini ortadan kaldıracak yeni bir sisteme (pozitivizm/bilim) ihtiyaç duyulduğu iddiasından söz etmektedir. Comte, idealize ettiği pozitivizm sistemde

mutlak/nesneden ziyade öznel/görelî bilgiye erişimi arzulamaktadır. Ne var ki Caird, Comte'un kendi prensibinden uzaklaştığını ve öznellikten saptığını düşünmektedir.

Sonrasında Yazar, teolojinin ve metafiziğin fenomenler hakkında bilgi vermeye çalıştığını düşünen Comte'un bir yanlıgı içerisinde olduğunu belirtmektedir. Zira bu iki olgu, pozitivizmin ilgilendiği fenomen ve duyulardan ziyade bilimüstü (Tanrı, ruh vb.) konularla iştigal etmektedir. Caird böylece Comte'u peşin hükümlülük ve skolastik düşünce içerisinde olmakla suçlamakta ve kendisinin eleştirdiği metafizikçilerle aynı kefedede olduğunu iddia etmektedir.

İskoç filozof, bu kısımda Comte'un din tanımını bize özetlemektedir: Bunlar a) üstün olana saygı göstermek, b) bize güç verene sevgi duymak, c) ihtiyacı olana yardım etmektir. İnsanlığa tapma şeklinde özetlenecek Comte'un bu üç ayaklı dini inanç anlayışını yazar, realiteden ziyade bir öneri veyahut da hayal mahsulü olarak değerlendirmektedir. Yazara göre Comte bir yandan pozitivizm öncesi teolojiyi ve metafiziği reddetmekte öte yandan ikame ettiği "insanlık dini"nin tesis edemediği ibadet esaslarını ve dini coşkunluğu şiir ile telafi etmeye çalışmaktadır. Caird, Comte'un insanlık dininin sevgiye olan vurgusunun ve kucaklayıcılığının ancak Hristiyanlık ile mümkün olabileceğini ima etmektedir.

Son cümlemizden devam edecek olursak bu kısımda ve kitabın diğere bazı kısımlarında yazarın kendi dini inancını (tahminimize göre Hristiyanlık) öncelemesi dikkatimizi çekmektedir. Bize göre bu durum Caird'in (eğer böyle bir iddiası var ise) objektiflik imajını gölgelemekte ve bundan ötürü onu eleştiriye açık hale getirmektedir.

Dördüncü bölümde (s. 119-160) yazar insanın akli ve ahlaki yaşamını birleştirme ihtiyacı, akıl ve duygu arasındaki karşıtlığın yapısı, aklın kendi içindeki çelişkisi, "duygular akli kontrol altında tutmalı" şeklindeki Comte doktrinini ve bunun Hristiyanlık tarih anlayışına etkilerini ele almaktadır. Buna ek olarak Comte'un reform ve devrim kavramlarını kullanım hatalarını, orta çağ idealini yeniden kurmasını ve filozof olarak Comte'un genel durumunu işlemektedir.

Burada Caird, Comte'un öğrenilen bilgileri ahlaki yaşamla bağlantılı olarak sistemleştirme girişimini incelemektedir. Ahlak ve zihin/akıl bütünlüğü ve ayrışması ekseninde yapılan tartışmaları irdelemektedir. Esasında yazar bu kısımlarda Comte'un görüşlerinden ziyade kendisinin görüşleriyle okurlarına hitap etmektedir. Bu bölümde yazar Comte'un son üç yüzyıl boyunca zekanın duygular karşısında galebe çalmasını; insanlığa getirileri olması gibi götürüleri de olduğu görüşünü dile getirmektedir. Buna göre aklın batıl inançlardan kurtulması bir kazanımdır ama toplumsal birliği sağlayan inancın yerine bir şey ikame edememesi ise bir kaybediştir.

Yazar, Comte'un din ve toplum hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: Comte ilk dini inanç olarak nitelendirdiği fetişizmden başlayarak politeizm ve monoteizmin; pozitivizm ile yakınlık-uzaklık ilişkisini işlemiştir. Comte'a göre fetişizm, diğerlerine oranla daha kanıtlanabilir-somut olması hasebiyle pozitivizme en yakın dini inançtır. Öte yandan mantıksızlık ve tutarsızlığın ilkel dinden, -duygu-us-eylem birlikteliği hedefleyen- tek tanrılı dinlere doğru gidildikçe arttığını da ifade etmektedir. Gelgelelim fetişizm aile, politeizm devlet ile sınırlı olduğu için monoteizm ise daha geniş insan topluluğuna (insanlığa) hitap ettiği için; yeniden eskiye göre dinler daha üstün ve daha toplumsaldı. Ama monoteizm bile bilimsel gerçekliğe sahip olmadığı için bir dış desteğe ihtiyaç duyuyordu; bu ihtiyacı da sosyoloji bilimi ve ahlak bilimi karşıladı. Her ne kadar monoteizm daha toplumsal olsa da bu dünyayı ötelediği için toplumsal bağları koparma eğilimindeydi (Comte bu yargıya Hristiyanlıktan ulaşmaktaydı). Bundan ötürü tek tanrı dinler bireyleri özveriden ziyade bencilliğe yakınlıyordu ve her istediği yerine getirilmeye çalışılan Tanrı ise şımarıklık sergiliyordu. Toplumsal düzene düşman olan bu anarşik ve egoist tektanrıcılık doktrini, -Comte'un ilerlemeci ülküsünün son ayağı olan- pozitivizm sayesinde bilimsel bir seviyeye yükseldi.

Caird, kitabın son sayfalarında, "Bir filozof olarak Comte'un konumu" adlı başlıkta, bu eserinde Comte'un din ve toplum görüşlerini eleştiriye tabi tuttuğunu bununla birlikte kendisini yetenekli, faydalı bir filozof olarak tanımladığını ve onunla uyumsuzluk içerisinde olmanın da bir çeşit hürmet olduğunu belirtmektedir. Yazar Comte'u bu yönüyle Kant'a benzeterek, onun eski ve yeni dünya arasında bir yerlerde gidip geldiği ve bu geçişler arasında tutarsızlıklar yaşadığını iddia etmektedir.

Eserin genel bir tanıtımından sonra eser ile ilgili bazı önemli hususları değerlendireceğiz. Ancak öncelikle şunu belirtmek gerekir ki aşağıda altını çizdiğimiz hususlar eserdeki konunun bütünlüğünü anlamamızı ve okuyucunun metnin içerisine girmesini zorlaştırdığını düşünmekteyiz. Eserin sayfa sayısı açısından küçük hacimli oluşundan olsa gerek, birçok açıklanmamış husus, okuyucunun eseri anlama zorluğunu arttırmaktan öteye gidememiştir. Elbette ki burada zikrettiğimiz eleştiriler tartışmaya açık ve bizim tespit edebildiğimiz kadarı ile sınırlıdır.

Öncelikle yazar ile ilgili olarak şu dört husus söylenebilir. Birinci olarak, Yazarın kullandığı kimi ifadeler, kelime gurupları, cümlecikler ve cümleler izah edilmesi gerekirken yazar (ne de çevirmen) tarafından açıklanmamıştır. Bir örnek vermek gerekirse, Comte'un sanatın toplumsal fonksiyonu hakkındaki görüşlerinin açıklandığı s. 46'da "Sanatın, bilimin katı sınırlarını aşan bir diğer fonksiyonu, her nesnenin canlı olduğu ve insanın arzusu ile değiştiği benzeri saplantılı eski bir inancı geri getirmektir." ifadelerine yer verilmiştir. Bu cümlede "saplantılı eski bir inanış" ile ne kastedildiği, "eski" derken hangi dönemden bahsedildiği yazar (ve de çevirmen) tarafından izah edilmemiştir.

Bunun dışında tespit ettiğimiz kadarıyla eserde açıklanmaya ihtiyaç duyulan kısımlardan birkaç örnek aşağıda verilmiştir [çeviride (sayfa); orijinalinde (sayfa)]:

- İnsan bilimi (s. 96); the science of man (s. 137)
- Ham toplumsal kontrat teorisi (s. 50); the crude theory of a Social Contract (s. 59)
- Hint inancı (s. 72); Indian faith (s. 98)
- Kuramsal ve uygulama sınıfları (s. 157); the speculative and the practical classes (s. 243)
- Thebaid münzevileri (s. 147); the hermits of the Thebaid (s. 225)

İkinci olarak şu hususa değinmek isteriz. Daha önceden belirttiğimiz üzere Caird, bu eseri ekseriyetle Comte'un din ve toplum hakkındaki görüşlerini okuyucuya sunmak ve onları eleştirmek için kaleme almıştır. Bununla birlikte Comte'un görüşlerine itiraz ettiği ve çürütmeye çalıştığı kimi hususlar bize göre güçlü argümanlarla savunulmamıştır ve Comte hakkında söz ettiği benzer tuzağa kendisi de düşmüştür. İkinci bölümde zikrettiğimiz Caird'in Comte'a yönelik suçlamasını hatırlatmak isteriz. Ona göre Comte, eleştirdiği metafizikçiler gibi doğrulanamayan/varsayımsal kabullere ulaşmakta ve böylece eleştirdiği metafizik çukuruna kendisi düşmektedir. Biz de yazara -onun Comte'a yaptığınıninkine benzer bir şekilde- eserin birçok yerinde "doğrulanamayan/varsayımsal kabullere" ulaşmış olduğu eleştirisini yapmaktan geri duramamaktayız.

Bir örnek ile açıklamak gerekirse Comte toplumu sürüklemeye gücünü elinde barındıran kişilerin yönetici olacağını düşünmekte ama Caird ona şu sözlerle karşı çıkmaktadır: "Filozof, rahibin ya da bilim adamın kral olması arzu edilemez (ve şunu da kabul etmeliyiz ki olsaydı bile çok başarısız bir kral olurdu)." (s. 157-158/243 [T/O]). Yazar bu görüşü neye dayanarak ileri sürdüğünü, saydığı sınıfların neden kral olmasının mümkün olmadığını, olurlarsa ne tür olumsuz sonuçlar ile karşılaşılacağını açıklama yoluna gitmemiştir. Buradan Caird'in eserin birçok kısmında kendi görüşlerini delillendirme yoluna gitmeden okuyucuya aktardığını düşünmekteyiz.

Üçüncü olarak; yazar Hinduizm, Budizm, kahiri ekseriyetle Hristiyanlık, Yahudilik gibi evrensel dinlerden yer yer söz etmekte, örnekler vermekte, açıklamalar getirmekte; bununla birlikte İslam dinini hiçbir şekilde zikretmemektedir. Bunun özel bir tercih olup olmadığını bilememekle birlikte, dikkat çekici olduğu görülmektedir.

Bunun yanında, her ne kadar yazar eserinde Hristiyan dinine mensup olduğunu alenen söylemese de bu dine mensubiyeti eserdeki bazı ifadelerinden ve özgeçmişinden anlaşılmaktadır. Bununla beraber yazar, eserde çok sıklıkla rastlanmasa bile bir taraftan kendi dini inancını öne çıkartmakta, diğer taraftan ise, diğer dini inançlar hakkında yer yer aşağılayıcı ifadeler kullanmaktadır. Bu her iki durumla ilgili kitaptan birer örnek vermemiz gerekirse:

– İskoçyalı filozof Caird, Hristiyanlığın inanan-inanmayan herkesi kucakladığını şu sözlerle ima etmektedir: “İnsan elinden gelenin en iyisini yalnız kendisini, evrensel ve dolayısıyla çekimine karşı konulamaz bir gücün, bir ruhun -ona direnenleri bile kucakladığı ve kanatları altına aldığı varsayılır- işlevsel parçası olarak hissettiğinde yapabilir. Böyle bir inanç mümkün mü, Hristiyanlık bunun kaybolmak üzere olan son biçimi mi yoksa...” (s. 109 Tercümesinde).

– “...Hindistan'ın batıl panteizminin... / superstitious pantheism of India...” (s. 113/166 T/O)

Dördüncü bir husus olarak eserde kullanılan başlıkların yarattığı karışıklıktan söz edebiliriz: Caird eserinde üç farklı başlıklandırma kullanmıştır:

– “İçindekiler” kısmındaki başlıklar.

– Eserin iç kısmındaki ara başlıklar.

– Her bir sayfanın üst kısmında kitap adı, ardışığındaki diğer sayfada işlediği konu ile ilgili eserin iç kısmındaki ara başlıkların kısaltılmış halleri...

İçerik hakkında bize bilgi sunacak bu 3 başlık türünün birbiriyle paralellikler bulunmaktadır. Bununla birlikte motamot birbiriyle uyumlu olduğunu söyleyemeyiz. O dönemdeki eserlerin yazım tekniği ile ilgili bir karşılaştırma yapamadığımız için yazarın bu tercihinin sorgulama hakkını kendimizde bulmadığımızı söylemekle birlikte, Caird'in tercih ettiği bu metodun yazının anlatımını kolaylaştırmadığını ifade edebiliriz.

Eleştirilerimizi yazarla sınırlandırmayıp çevirmen için de aşağıda sıraladığımız birkaç hususa değinmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz:

İlk olarak şunu söyleyebiliriz ki çevirmen, tercüme ettiği eser ve eserin yazarı hakkında takdim/önsöz yazmadığı için eser ve yazar hakkında malumata -çevirmenin bir katkısı olmadan- sadece kendi araştırmalarımızla sahip olabilmekteyiz.

Çevirmene yönelteceğimiz ikinci eleştiri, üst kısımlarda yazar için söylediğimize benzer bir şekilde dipnot kullanımı ile ilgilidir. Çevirmen, yazarın ifadelerini açıklamak üzere neredeyse hiç dipnot kullanmamıştır. Tespit edebildiğimiz dört dipnot ve bunlar hakkındaki görüşlerimiz aşağıda zikredilmiştir:

– Eserin orijinalinde yazar “Contemporary Review (s. ix)” ifadesini; çevirmen “Çağdaş Dergi (s. 9)” olarak çevirmiştir. Yazarın belirttiği bir dergi adını yani özel ismi; çevirmen, metin içinde aynen aktarmış ama dipnotta “Çağdaş Dergi” şeklinde tercüme etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Gel gelelim ilgili dergi Türkçeye çevrilmediği için, çevirmenin sadece orijinal hali ile aktarması daha uygun görülmektedir.

– Yazar Manichaeism (s. 226) kavramını kullanmış; çevirmen buna bir dipnot düşerek “Hristiyanlık, Budizm ve Zerdüştlük dinlerinin birleşimi olarak üçüncü yüzyılda Kudüs’te ortaya çıkmış bir inanış” (s. 148) şeklinde açıklama yapmıştır. Çevirmenin yaptığı bu açıklama ve yazarın ifadelerinden burada kastedilen dini inancın Türkçede kullanılan haliyle “Maniheizm” olduğunu anlamaktayız. Ama çevirmen ısrarla bunu “Manikeizm” şeklinde tercüme etmiştir.

– Yazarın kullandığı “microcosm” (s. 135) kavramına, çevirmen “kendi içinde küçük evrensel” (s. 95) dipnotu ile açıklama getirmiştir. Halbuki mikrokozmos en basit tanımıyla insan ve evrenin bütünlüğüne, insanın evrenin bir parçası olduğu anlamına tekabül eder. Çevirmenin notu, bu yönüyle kavramı anlamamıza yardımcı olmamaktadır.

Üçüncü olarak, eserde Latince ve Fransızca olduğunu düşündüğümüz kelime, kelime grupları ve cümlecikler çevirmen tarafından tercüme edilmeden olduğu gibi verilmesine değinmek isteriz. Örneğin; *tecum habita et noris quam sit tibi curta supellex* (T/O 12/xiv).

– Çevirmenin, sözünü ettiğimiz bu ifadelerden -kanaatimize göre İngilizce ve Türkçe dilinde olmadıklarından ötürü bazı harflerini- yanlış aktardığını görmekteyiz.

Örneğin, yazar eserin orijinalinde (s. 115) kullandığı “Grand Être” (şapkalı e) ifadesini; çevirmen “Grand Etre” (s. 34) olarak aktarmıştır.

– Çevirmen bazı ifadelerdeki harfleri ise Türkçe veya İngilizcede olmasına rağmen yazım hatası yaparak yanlış aktarmıştır. Örneğin, yazarın eserin orijinalinde (s. 198) kullandığı “intellectus humanus ex proprietate sua facile supponit...” ifadesindeki “humanus” kelimesini çevirmen “humanıs” (s. 131) olarak aktarmıştır.

Yazımızın hacim sınırlamasından ötürü, yukarıdaki hataları barındıran ifadelerin hepsini burada izah etmekten ziyade aşağıda sadece sayfa numaralarına (T/O) yer vermemizin uygun olacağı kanaatindeyiz. İlgililer, eserin tercümesine başvurarak, belirtilen sayfalarda italik bir şekilde yazılmış ifadelerin Türkçeye aktarılmadığı görebilecektir: 26/18, 44/49, 45/50, 45/99, 46/53, 47/54, 52/61, 55/67, 75/103, 76/104, 84/117, 89/125, 90/126, 97/139, 111/163, 120/178, 121/180, 127/190, 130/195, 130/196, 131/196, 131/198, 133/201, 148/226, 152/219, 155/239.

Tüm bunlar dışında eserdeki bir Almanca dördlük, çevirmen tarafından yazıya aktarılmamıştır:

“Und so lang du das nicht hast,

Dieses: Stirb uud Werde,

Bist du nur ein trüber Gast

Auf der dunkeln Erde.” (orijinalinde s. 145; tercümesinde olması gereken s. 221)

Dördüncü olarak bazı kelime ve kelime gruplarının ise kanaatimizce anlaşılması zor veya tam uygun olmayan bir şekilde çevrilmesine değinebiliriz.

Tespit edebildiğimiz ifadelerin orijinali, çevirmenin tercümesi ve (var ise) bizim önerdiğimiz hali *Tablo 1'*de zikredilmektedir:

Tablo 1. Çevirisi Tam Uygunluk Sağlamayan veya Anlaşılması Güç İfade ve Öneriler

Orijinal İfade (Sayfa No.)	Çeviri (Sayfa No.)	Önerimiz
alter ego (s. 202)	alter ego (s. 134)	öteki ben
as a gift (s. 187)	bir yetenekmiş gibi (s. 125)	bir hediye olarak
conception (s. 177)	bakış (s. 119)	anlayış
critics (s. 180)	yorumcular (s. 121)	eleştirmenler
development (s. 151)	kalkınma (s. 104)	gelişim
German idealists (s. 61)	Alman ülkücüler (s. 51)	Alman idealistler
greatest (s. 75)	yetenekli (s. 60)	önemli
in Comte's "social dynamics" (s. 99)	Comte'un "toplumsal dinamik" adlı kitabında (s. 73) ¹	
in ordine ad individuuum (s. 125)	yurtsal sıralı (s. 89)	
in ordine ad universum (s. 125)	evrensel sıralı (s. 89)	
Manichaeism (s. 226)	Manikeizm (s. 147)	Maniheizm
oriental pantheism (s. 97)	doğunun kamutanrıcılığı (s. 72)	doğu panteizmi ²
poetic (s. xv)	sanatsal (s. 13)	şiirsel/edebî
poetic license (s. 75, s. 166)	sanatsal yetki (s. 59), sanatsal geçerliliği (s. 113) ³	daha iyi bir etki bırakmak için gramer kurallarına uymadan konuşma ⁴
poetry (s. 94)	sanat (s. 70)	şiir ⁵
positivist ⁶ (s. 51)	müspet (s. 45)	pozitivist

1 Burada yazarın Comte'a ait olan "Social Statics & Social Dynamics: The Theory of Order and The Theory of Progress" adlı eserini kastettiğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte araştırdığımız kadarıyla Comte'un "Toplumsal dinamik" başlıklı Türkçeye kazandırılmış bir eserini bulamamaktayız. Yazarın ilgili eseri mi yoksa teorii mi kastedildiği de anlaşılmalıdır. Bu üstü kapallığı giderme adına çevirmenin açıklamada bulunması beklenirdi.

2 Çevirmenin metnin bazı kısımlarında yazara ait aynı ifadeyi farklı şekillerde tercüme ettiği yazımızda dile getirilmişti. Çevirmen bir yandan "pantheism" kavramını "kamutanrıcılık" şeklinde, başka bir yerde -hemen sonraki sayfada s. 99'da- yazarın "pantheistic" ifadesini, çevirmen "panteist" (s. 73) şeklinde tercüme etmiştir. Yani iki farklı tercüme ile karşılaşmaktayız ki bizim tercihimiz belirttiğimiz üzere panteizm/panteist.

3 Çevirmen, aynı kavramı iki farklı şekilde tercüme etmiştir.

4 Sözlük anlamı.

5 Eserin orijinalinde geçen (s. 158) "poetry" ifadesini, çevirmen bu sefer de bizim tavsiye ettiğimiz şekliyle (s. 108) "şiir" olarak tercüme etmiştir.

6 Çevirmen, aynı kavramı iki farklı şekilde tercüme etmiştir.

positivist (s. 52)	olgucu (s. 46)	pozitivist
positivism (s. 246)	olguculuk (s. 158)	pozitivizm ⁷
secular (s. 242)	dinsel olmayan (s. 157)	seküler
speculative (s. 243)	kuramsal (s. 157)	kurgusal, spekülâtif
the categories (s. 122)	ulanlar (s. 87)	kategoriler
theory of association (of ideas) (s. 70-71)	çağrışım teorisi (görüşlerin çağrışımı prensibi) (s. 56-57)	çağrışımçılık teorisi ⁸

Kanaatimizce altı çizilmesi gereken beşinci ve son husus dipnotlarının kullanımı ile ilgilidir. Eserde gerek kaynak gösterme gerekse de açıklama yapma amacıyla çok kısıtlı sayıda dipnota yer verilmiştir. Kitabın muğlak olması, birçok konuya temas etmesine rağmen hacminin küçük olması gibi eleştirilerimizi destekleyici mahiyette; dipnotun türü ve geçtiği sayfa aşağıda gösterilmiştir.

Kaynak gösterme mahiyetindeki dipnotlar (T/O):

14/xviii, 20/8, 31/27, 52/61, 61/78, 64/83, 73/100, 76/105, 77/105, 94/133, 94/134, 97/138, 98/141, 104/150, 105/152, 111-112/163-164, 113/167, **115/171**, **115/171**, **116/171**, **116/173**, 117/174, 121/180, 121/180, **126/188**, **129/194**, 136/205, 136/206, **136/207**, *138/209*, **138/209**, **139/210**, *140/213*, **140/213**, **144/220**, **145/221**. **148/227**, 151/232, **154/237**, *154/238*, **158/245**.

Açıklama mahiyetindeki dipnotlar (T/O):

51/60, 65/84, 79/110-111, 84/116-117, 88/124, **99/143**, 148/227.

Bu şekilde hem az sayıda yapılmış olan dipnota (özellikle açıklama mahiyetinde olanlardan) vurgu yapmayı hem de çevirmen (ve yazar) tarafından dipnot verme hususunda yapılan bazı hataları/eksiklikleri zikretmeye çalışmaktayız. Buna göre;

- Normal yazılan sayfa numaraları: Hem yazar hem çevirmen tarafından nizami bir şekilde gösterilmiş dipnotlardır.
- İtalikler: Yazar tarafından nizami, çevirmen tarafından ise eksik bir şekilde gösterilmiş dipnotlardır. Örneğin yazar, Comte'un *Politique Positive* kitabını tercümesinden (-muhtemelen Fransızcadan İngilizcesine- kendisi bunu beyan etmemekte ama dipnot veriş şeklinden böyle olduğunu biz tahmin etmekteyiz) yola çıkarak tahlil etmekte ve bu eserden verdiği dipnotlarda hem orijinalindeki hem tercümesindeki sayfa numarasını vermiştir. Çevirmen ise yazarın sadece orijinalindeki sayfa numarasını vermekle yetinerek, bizce dipnotu eksik aktarmıştır.

7 Eserde sıklıkla "olguculuk" şeklinde tercüme edilmiş olmakla birlikte; bazı kısımlarda örneğin orijinalinde s. 173'te geçen "positivism" kavramı, tercümesinde s. 116'da bizim de önerdiğimiz gibi "pozitivizm" olarak çevrilmiştir.

8 Zihnin bütün işlemleri imgelem çağrışımına indirilmesi.

- Kalınlar: Yazar tarafından nizami, çevirmen tarafından ise esere alınmamış dipnotlardır. Kanaatimizce çevirmen bu dipnotları sehven, gözünden kaçırdığı için esere yansıtmamıştır.
- Altı çizililer: Burada tırnak içerisinde biri 4-5 satır diğeri 1 sayfa kadar olan bir alıntı yapılmış (ki cümle akışından bunun Comte'un eserinden olduğunu tahmin etmekteyiz) ama yazar (haliyle çevirmen) tarafından kaynak gösterilmemiş ve böylece dipnot verilmemiştir.

Sonuç itibarıyla sosyolojiden ziyade felsefi yönü ağır basan, Comte'un din ve toplum ile ilgili görüşlerini tahlil eden, 1885 yılında kaleme alınmış Caird'in bu eseri; Comte'un (ö. 1857) ölümünden sonraki yakın bir tarihte, sosyoloji biliminin yeni yeni bağımsızlığına kavuşmaya başladığı bir dönemde okuyucularla buluşması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira o dönemki entelektüel tartışmalara; Comte'a ve pozitivism akımına yönelik taze eleştirilere bu eser sayesinde tanıklık etmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eser ilk kez ilgili çevirmen tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Esasen eserin kitap değerlendirmesini yapmayı arzuladığımızda, orijinaline göz atmayı çok fazla düşünmemiştik. Ne var ki tercümede -kanaatimizce- bir takım çeviri eksiklikleri ve anlam bozuklukları (yukarıda değinilmişti) bizi buna sevk etti. Bundan ötürüdür ki yaptığımız değerlendirme ve eleştiriler ile bir nebze olsun eserin anlaşılmasına katkı sunmayı ve çevirmenin dikkatini bu yöne celp etmeyi ümit etmekteyiz. Çevirmenin altını çizdiğimiz hususları değerlendirip kendi eleştirel süzgecinden geçirmesinin uygun olacağını beyan eder; bu eseri dilimize kazandırarak ondan istifade etmemizi mümkün kılmasından ötürü kendisine teşekkürlerimizi sunarız.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Vahdettin Işık. Said Halim Paşa: Bir İslah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 156 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Abdullah Özçelik

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi - Res. Asst., Sakarya University Institute of Social Science, Department of Political Science and Public Administration

abdullahozcelik@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1041-199X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 05/02/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Vahdettin Işık. Said Halim Paşa: Bir İslah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 156 s.

19. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar olan dönemde İslam dünyasının, özelde Osmanlı Devleti'nin, karşılaştığı meydan okumalar ve devingenliği artan entelektüel faaliyetler neticesinde önemli fikir ve devlet adamları ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yaşamış ve Osmanlı Devleti'nin siyasi, iktisadi, toplumsal alanlarda karşılaştığı sorunlara çözüm bulma amacıyla çeşitli eserler kaleme almış olan Said Halim Paşa (1864-1921), birçok farklı özelliği kendisinde toplamış entelektüel bir devlet adamıdır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunlarından olan Said Halim Paşa, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Fransızca ve İngilizce de bilen; ayrıca İsviçre'de siyasi ilimler tahsili gören biridir. Birçok devlet görevinde bulunmuş; sonuçta 1903'te sultana karşı komplo kurmakla itham edilerek sürgüne gönderilmiştir. Bu sırada Jön Türklerle görüşerek önce İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmuş ardından da cemiyetin yönetim kademesinde farklı görevler ifa etmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında sadrazamlık görevini de üstlenen Said Halim Paşa'yı farklı kılan daha ziyade fikri yönüdür. Osmanlı-İslam dünyasının içerisinde olduğu durumu toplumsal bir zeminde teşhis ve tahlil etmesi açısından dönem mütefekkirleri arasından ayrılarak, siyasi olarak eleştirel¹ bir tutum geliştirmiştir.

Birçok farklı esere konu olan Said Halim Paşa'nın hayatı, çalışmalarını Çağdaş Türk ve İslam Düşüncesi ile Eğitim Felsefesi üzerine yoğunlaştıran İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü öğretim üyelerinden Dr. Öğr. Üyesi Vahdettin Işık'ın kaleme aldığı "*Said Halim Paşa: Bir İslah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*" adlı esere de konu olmuştur.

Önsöz, on üç ana başlık, kaynakça, kronoloji, belgeler ve dizinden oluşan kitap, Said Halim Paşa'yı yaygın bir kitleye tanıtmayı amaçlamaktadır. Ayrıca Said Halim Paşa tarafından kaleme alınan eserlerin anlaşılması hususunda bağlamsal bir zemin oluşturma hedefi de gütmektedir.

Eserin girişi mahiyetinde "Said Halim Paşa'yı Yeniden Düşünmek" başlığını taşıyan ilk bölümünde genel hatları ile Said Halim Paşa'nın beslendiği kaynaklarından, bilgi sahibi olduğu alanlardan, Paşa hakkında fikir serdeden kişilerden, yaptığı devlet görevlerinden, yaşadığı dönemden ve yerlerden

1 Siyasi eleştirel tutumdan anlaşılması gerekeni şu şekilde açıklayabiliriz; Paşa, klasik anlamda bilinen herhangi bir siyasi odağa veya iktidara eleştiri getirmemektedir. Ancak klasik dönemdeki siyasi yapının değişmesi ve anayasal/meşrutî monarşi sistemine geçiş sürecinde seçme-ayıklama kriteri göz ardı edilerek alınan ve sosyal, siyasal yapımıza uymayan siyasi kurumların kendisine ve uygulanış biçimlerine eleştiri getirmektedir.

bahsediliyor. Bu bölüm aynı zamanda daha önce Cins Dergisi'nin 46. sayısında, yazarla yapılan röportajın tekrar düzenlenerek kitaba dâhil edilmiş halidir.²

"Hayatı", "Şahsiyeti", "Düşüncesi" başlıklarını taşıyan takip eden bölümlerde yazar; Said Halim Paşa'nın hayatı ile ilgili bilgileri detaylandırarak eğitimi ve devlet görevleri ile ilgili bilgiler vermiş, dönem entelektüellerinin Paşa'nın şahsiyeti hakkındaki görüşleri özellikle vurgulanmış; fikri olarak beslendiği havzalar, fikri altyapısının ana dayanak noktalarını belirtilmiştir.

"Asr-ı İnhitat" ve "Fikir Buhranımız ve Aydın Yabancılaşması" bölümlerinde Paşa'nın İslam dünyasında çöküşün sebepleri, halk ile aydınlar arasındaki uçurum hususlarındaki görüşleri yazar tarafından ortaya konulmuştur.

Bu bölümlerden sonra gelen "Batı Medeniyeti ile İlişkiler" ve "Çözüm: İslamlaşmak" başlıklarının altında yazar, Said Halim Paşa'nın farklı medeniyetler arasındaki iletişim, İslam ve Batı'nın düşünce biçim ve tarzları arasındaki farklar, başka medeniyet havzalarından istifade etmenin çerçevesi, İslamî yenilenmenin dayanakları, İslamlaşma siyaseti, İslamlaşmanın çerçevesi gibi konulardaki düşüncelerini irdelemiştir.

"İslam Toplumunun Siyasi Yapısı" bölümünde ise yazar, Paşa'nın İslamlaşmanın dört unsurundan biri olarak zikrettiği siyaseti, Müslümanlar arasındaki dayanışmanın bir ürünü olarak tanımladığını ve siyasetin amacını İslam ahlakının ve toplum düzeninin en iyi şekilde tatbik edilmesi olarak gördüğünü belirtir. Yazar bu bölümde Paşa'nın hilafet ve saltanat ile Müslümanların devlet tasavvuruna dair görüşlerine de yer vermiştir.

Yukarıdaki arka plandan hareketle eserin muhtevası ile ilgili şu tetkiklerin yapılması mümkündür:

- 1 Giriş bölümü mahiyetinde olan "Said Halim Paşa'yı Yeniden Düşünmek" başlıklı bölüm, bir röportajın tekrar düzenlenerek buraya alınmasından kaynaklı olarak, daha çok bir konuşma metni hüviyetindedir. Metne yapılan eklemeler ile söyleşiden iktibas edilen yerlerin dil açısından oldukça uyumsuz olduğu söylenebilir. Bu durum haliyle okumayı da zorlaştırmaktadır. Konu bütünlüğü açısından da kopukluklar söz konusudur. Zira Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönem anlatılırken farklı konulara girilerek konu akışı sekteye uğramıştır. Aynı bölümde söyleşinin nesre tam olarak aktarılamamasının mahzurlarından biri de yazarın bazı bilgileri (söyleşiye sonradan eklenen kısımlarda) kaynaklara atıf yaparak verirken, diğer kısımlarda herhangi bir atfın büyük ölçüde bulunmamasıdır. Örneğin; Paşa'nın (eserin neredeyse tamamında vurgulanan) denge unsuru olma rolü yeterince açıklanmadığı

2 Bkz. Vahdettin Işık, "Said Halim Paşa, Çağının Çok İlerisinde Bir Entelektüeldir," *Cins Dergisi* (2019). <https://www.cins.com.tr/genel/vahdettin-isik-said-halim-pasa-caginin-cok-ilerisinde-bir-entelektueldir/>

gibi en azından detaylı bilgi edinilebilecek bir kaynağa da atıf yapılmamıştır. Ayrıca; Paşa'nın kendi sorunlarımızı fıkıh temelli bir yaklaşımla kavrayıp çözebileceğimizi, Batılı sosyal bilimlerin ise farklı bir tarihî ve sosyal zemine oturduğunu söylediğini belirten yazarın, konu ile ilgili olan "*İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*"³ adlı esere atıf verseydi okuyucular açısından daha derin okumaların yapılmasını sağlayabilirdi. Ek olarak yazar, Said Halim Paşa'nın İttihatçıların maceracılığını dengeleme kastının olduğunu ifade etmekle birlikte bu dengeleme sorumluluğunu Paşa'nın neden üstlendiğini belirtmemekte ve yine İttihatçıların maceracılığı ile neyi kastettiğini açıkça ifade etmemektedir. Dördüncü olarak Paşa'nın sadrazamlığı ve hariciye nazırlığını birlikte yürüttüğü bir dönemde, oldukça tartışmalı olan, Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti'nin girişini bir oldubitti olarak nitelerken Paşa'nın kaleminden çıkmış olan "*Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*" ile uluslararası ilişkiler alanında çalışan akademisyenlerce kaleme alınmış "*İmparatorluğun Savaş Kararı*" adlı eserlere atıf verebilirdi.⁴ Ancak yukarıda ifade edilen mahzurlar söyleşi olduğu gibi buraya aktarılarak izale edilebilir. Söyleşide hem bir konu bütünlüğü hem de belli bir akış bulunmaktadır.

- 2 Hayatı başlığını taşıyan diğer bölümde ise Paşa hakkında ilk bölümde zikredilen bilgilerde sık sık tekrara düşülmüştür. Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girişinden Paşa'nın haberinin olmadığını belirtmesine rağmen yazar, burada konu ile doğrudan ilgili olan ve Paşa tarafından yazılan "*Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*" adlı esere herhangi bir atıf vermemiştir. Ayrıca Paşa'nın birçok devlet adamı ile tutuklanarak götürüldükleri Bekirağa Bölüğü'nün, İstanbul Üniversitesi'nin Bayezid Kampüsü'nde olduğunu belirtmiş ancak bunun günümüz için geçerli bir durum olduğunu belirtmediği için sanki o tarihte söz konusu kampüs içindeymiş izlenimine sebep olmuştur. Ek olarak o dönem kampüsün Harbiye Nezareti'ne ev sahipliği yaptığı ve Bekirağa Bölüğü'nün resmi adının İstanbul Muhafız Dairesi olduğu da belirtilebilirdi. İkinci olarak ABD başkanı Woodrow Wilson'ın doğuda bir Ermeni devleti kurulmasını desteklediğini ancak Paşa'nın yazdığı bir mektuptan sonra başkanın fikrinin değiştiğini ifade ettiği yerde bu

3 Bkz. Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

4 Bkz. Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2019). Ayrıca bkz. Ali Balcı vd., *İmparatorluğun Savaş Kararı* (Ankara: Kadim Yayınları, 2019). Yine konu ile ilgili olarak değerlendirmesi yapılan eserin çıkmasından yaklaşık bir ay önce çıkan ve tarih disiplini çerçevesinde meseleye ışık tutan bir diğer esere de kitabın yeni baskısında yer verilebilir. Söz konusu eser için bkz. Necmeddin Alkan, *İmparatorluğun Son Savaşı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

cümleyi “söylenir” kelimesi ile tamamlayarak yazar bu hususa bir rivayet izlenimi vermiştir. Devamında Paşa’nın mektuplarının eksiksiz ve orijinal halinin elde bulunmadığını belirten yazar, okuyucuyu bilgi edinme açısından bazı soruları sormak zorunda bırakmaktadır. Bu bilgiyi söyleyen kimdir? Nereden edinilmiştir bu bilgi? Bu gibi sorular cevapsız kalmaktadır.

- 3 “Şahsiyeti” başlığı altında ise Paşa’nın Malta adasına sürgüne gönderilmesine tepki olarak kaleme alınan *Sebilürreşad Dergisi*’ndeki yazıdan alıntılanan kısımda yazım/baskı hataları bulunmaktadır. Yazıda geçen “cukuâ” ifadesi “vukuâ” olarak, “fenalıklara mâni olabilen be” ifadesindeki “be”, “ve” olarak değiştirilmelidir.

Bir önceki bölümde Paşa’nın Ermeni Arşavir Şıracıyan tarafından öldürüldüğünün “rivayet” olduğunu ifade eden yazar, bu bölümde Şıracıyan’ın yayınlanan itiraflarına atıf yapması hem yazarın tekrara düşmesine hem de okuyucuda muhtemel bir bilgi karmaşasının oluşmasına neden olmuştur.

- 4 “Düşüncesi” kısmında ise yazar, Paşa’nın düşünce dünyasını belli bir sistematik içerisinde vermemiştir. Paşa’nın bir denge unsuru oluşu burada da işlenmiş; referans olarak da “İslam Düşünce Atlası” verilmiştir.⁵ Fakat “Denge” konusu kitap boyunca muğlak kalmıştır. Zira dengeden kasıt Paşa’nın siyaseten partizanca davranmaması mı, Batı ve İslam medeniyeti arasında bir mukayese ve eklektik bir tutum sergilemesi mi (ki Paşa açıkça İslam medeniyetinden taraftır) vb. neyin kastedildiği derli toplu bir şekilde ifade edilmelidir. Zira bu bölümde de daha önceki bölümlerdeki bilgilerin bir kısmı tekrar edildiği için ifadeler net olarak anlaşılammaktadır. İkinci olarak Paşa’yı dönem mütefekkirlerinden farklı kıldığı söylenen denge⁶ unsurunun kıstası nedir sorusu, belirtilmesi gereken başka bir olgudur.
- 5 “Asr-ı İntihat” bölümünde yazar, Paşa’nın risalelerinden yaptığı alıntıları orijinal hali ile vermiştir. Ancak genel okuyucu için alıntıyı açıklamak ve Paşa’nın hangi risalesinden alındığını belirtmek daha uygun düşebilirdi. Sayfa 59 ve 60’ta milli adetlerden dolayı arka planda kalan

5 Vahdettin Işık, “Said Halim Paşa 1864 - 1921”, *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 2 Şubat 2021). <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person166>

6 Yazar herhangi bir atıf göstermediği ve muğlak bıraktığı denge konusu, M. Hanefi Bostan’ın yazdığı yüksek lisans tezi ile akademik bir dergide yayınlanan makalesinde geçmektedir. Bostan’ın yüksek lisans tezinde Said Halim Paşa’nın Enver ve Talat Paşa arasında bir denge unsuru olduğu açıkça belirtilmiş ve iki farklı esere de atıf verilmiştir. Aynı bilgi Bostan’ın makalesinde de yer almış fakat herhangi bir referans verilmemiştir. Daha fazla bilgi için bkz. M. Hanefi Bostan, *Said Halim Paşa’nın Hayatı* (Marmara Üniversitesi, 1986), 133 ve M. Hanefi Bostan, “Said Halim Paşa ve Fikirleri,” *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi* 8/22 (2019), 58.

İslam ahlakının yeniden öne geçmesini ve İslam dinini hiyerarşi basamağının en üstüne yerleştirirken hemen akabinde Paşa'nın her milletin kendi milli esasları, ilke ve gelenekleri ile saadete ulaşılacağını belirttiğini ifade eden yazar iki fikir arasındaki bağlantıyı daha açık bir şekilde belirtmelidir. Hem milli hasletlerin hem İslam'ın öne geçmesi nasıl olacaktır?

- 6 "Fikir Buhranımız ve Aydın Yabancılaşması" adlı başlıkta Paşa'nın risalesinden yapılan alıntıda bazı hatalar bulunmaktadır. Mesela sayfa 71'de alıntıda "tenfiğ etmek" yerine "tenkîs etmek", "mevaliğ" kelimesi yerine "mevânî", "üçüncü anasır" yerine "üçüncü bir unsurun", "tebdil" yerine "tebeddül" vb. risalenin aslına uygun olmayan şekilde hatalar mevcuttur. Ayrıca alıntı yapılan yerde tasarrufta bulunmuş orijinaline aykırı olarak kısaltma yapılmış ancak bu belirtilmemiş sanki yekpare bir paragraf şeklinde alıntı yapılmıştır. Bu karşılaştırma yazarın kendisinin hazırladığı ve atıf gösterdiği "*Said Halim Paşa Külliyyatı*"⁷ eseriyle mukayese edilerek rahatlıkla görülebilmektedir. Son olarak bahse konu alıntıda "be-yinlerinde", "hürriyet-i siyasi-ye", "mâ-lumatı" ifadelerinde muhtemelen baskıdan kaynaklı olarak "-" işareti ifadelerin aslında olmaması gereken bir şekilde bulunmaktadır.
- 7 "Batı Medeniyeti ile İlişkiler" başlığının altında yazar, sayfa 77, 78 ve 79'daki Paşa'nın risalelerinden yaptığı alıntıları sadeleştirerek vermiştir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere diğer bölümlerde bunu yapmamıştır. Bu konuda yeni baskılarda kitabın tamamında belli bir sistematik benimsenmesi eserin bütünlüğü açısından daha yararlı olacaktır. Sayfa 80'de Paşa'nın eğitimi ile ilgili bilgiler yeniden tekrar edilmiştir. Yazar kendi hazırladığı, Paşa'nın risalelerinin yayınladığı külliyyattan alıntıları metin içinde gösterirken yazar soyadı kısmına Said Halim Paşa ve yayın yılına ise 2019 yazmıştır. Ancak aynı yıl yine Paşa'nın yazdığı ve başka bir kişi tarafından yayına hazırlanan "*Osmanlı İmparatorluğu ve Birinci Dünya Savaşı*" adlı eser ile bir çakışma meydana gelmektedir. Zira yazarın, aynı müellifin aynı yılda yayınlanan eserlerine atıf yaparken iki eserin farklı eserler olduğunu belirtmesi gerekirdi.⁸ Sayfa 81'de "*Said Halim Paşa Külliyyatı*"ndan sadeleştirilerek yapılan doğrudan alıntıda sayfa numarası 203-204 şeklinde verilmiştir. Ancak Paşa'nın külliyyatından bu sayfadaki alıntı 373 ve 375. sayfalara denk

7 Said Halim Paşa, *Said Halim Paşa Külliyyatı*, çev. Vahdettin Işık (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019).

8 Örneğin yazar; hem *Said Halim Paşa Külliyyatı* adlı eserden alıntı yaparken (Said Halim Paşa, 2019, X) şeklinde atıf yapmakta, hem de *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* adlı eserden alıntı yaparken (Said Halim Paşa, 2019, X) şeklinde atıf göstermektedir. Halbuki söz konusu eserlerden ilki günümüz Türkçesine transkribe edilmişken ikinci eser Fransızcadan tercümedir.

düşmektedir. Hemen devamında sayfa sonundaki alıntı da “*Said Halim Paşa Külliyyatı*”ndan yapılmış ve sayfa numarası 205 olarak verilmesine rağmen külliyyatta bu alıntı sayfa 379’a denk gelmektedir.

- 8 “Çözüm: İslamlaşmak” kısmına gelindiğinde ise yazar, sayfa 84 ve 85’te Paşa’nın *Burhan-ı Fikrimiz* (*Said Halim Paşa Külliyyatı*’nın içinde) adlı risalesinden yaptığı alıntıyı risalenin farklı sayfalarından almış ve birleştirmiş; ancak bunu yekpare bir alıntı gibi göstererek tek bir sayfaya atıf yapmıştır. Yine bu bölümde Paşa’nın fikriyatının bir kısmı tek-raren belirtilmiştir. Sayfa 87’de Paşa’dan yapılan alıntı yazarın hazırladığı “*Said Halim Paşa Külliyyatı*” adlı eserden yapılmasına ve aynı eserden yapılan daha önceki alıntılarda metin içi referans Said Halim Paşa’ya verilmesine rağmen yazar, burada metin içi atfı kendisine vermiştir. Sayfa 88’den itibaren Paşa’dan yapılan alıntı sayfa 90’a kadar herhangi bir tırnak işareti olmadan devam etmektedir. Bu durum 2 sayfa boyunca (sayfa 90’daki atfa kadar) yazılanların yazarın kendisine ait olduğu izlenimi vermektedir.

Sonuç olarak Said Halim Paşa’nın biyografisinin ele alındığı bu çalışma yukarıda ifade edilen mahzurları taşımasına rağmen yeni baskılarında bunlar izale edilerek çağdaş düşünce tarihimiz açısından bir ihtiyaç olan Paşa’nın biyografisi, daha sağlıklı bir zemine oturtulabilir. Eserin sonunda verilen ek okumalar eserin kıymetini arttırırken, eserin konu ve akış itibarıyla belli bir sistematiğe yoksunluğu okunmasını zorlaştırmaktadır. Ek olarak her bölümde Paşa hakkında sürekli tekrar eden bilgiler, akışı ciddi şekilde bozmaktadır. Eser yeniden organize edilerek ve en başa yeni eklemeler yapılarak baştaki söyleşi metni ilk kaynaktaki haliyle değiştirilmeden aynen konulabilir ya da yeniden bir giriş bölümü yazılabilir. Eser içerisindeki atıflar zenginleştirilerek belli bir atıf sistematiğine göre yeniden düzenlenebilir. Ayrıca metin içi atıf sisteminden ziyade dipnotlu atıf sistemi eser için daha uygun görünmektedir. Zira hem bahsi geçen kavramları, konuları vs. açıklama hem de atıfları zenginleştirme imkânı yazarı daha iyi bir akış inşa etmeye sevk edecektir. Paşa’nın düşüncesinin detaylıca işlendiği bölümler ya da daha belirgin üst başlıklar altında birleştirilmeli ya da eserlerinin anlatıldığı bölüm ile uyumlu bir şekilde yeniden düzenlenmelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 23, Sayı/Issue: 43, Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

Selman Yılmaz. *Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: Ak Parti İktidarında Nereden Nereye? (Öğretmenler Üzerinden Bir Değerlendirme)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019, 257 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Fatma Taşdemir

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi
Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Ankara University, Institute of Social Sciences,
Department of Sociology of Religion

fatmatasdemir04@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8963-0735>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 02/05/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/05/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 15/06/2021

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

Selman Yılmaz. *Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: Ak Parti İktidarında Nereden Nereye? (Öğretmenler Üzerinden Bir Değerlendirme)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019. 257 s.

Modernleşmeyle birlikte toplumun her alanında hızlı bir değişim sürecinin içine girildiği açıktır. Dinî anlayış ve temayüller de bu sürecin içinde peyderpey değişmektedir. Fakat toplumsal ve dinî değişim nereye doğru ve hangi hızla ilerlemektedir? Sadece 10 sene önce Türkiye’nin İslamlaştığı tartışılırken bugün muhafazakâr ailelerin çocuklarının bile deizme sürüklendiği iddia edilmeye başlanmıştır (s. 9). Çalışmasına bu türden sorularla başlayan yazar, Türkiye’de dinî değişimle ilgili tartışmalara genel olarak “ideolojik” yaklaşıldığını bunun da sonuç itibarıyla dinî değişimle ilgili doğru bir değerlendirme yapılmasını engellediğini ifade etmiştir. Bu tespitinden sonra Türkiye’de yaşanan dinî değişimin ve buna etki eden toplumsal süreçlerin izlerini *öğretmenler* üzerinden bir değerlendirme yaparak bulmayı hedeflemiştir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışan yazarın çalışma konuları arasında Türkiye’de din-devlet ilişkilerindeki değişim, kültür-din etkileşimi ve toplumsal değişim süreçleri bulunmaktadır.

Toplumdaki dinî değişimle ilgili en doğru bilgiyi tarafsız alan araştırmalarının sağlayacağı açıktır. Özellikle boylamsal çalışmalar sürecin nereden bugünlere geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. Gelecek hakkında projeksiyonda bulunmak için de değişimin hangi süreçler içerisinde ilerlediğini bilmenin önemine vurgu yapan yazar; bu düşüncelerle, ilki 2005 yılında İstanbul ili Bahçelievler ilçesinde 12 ilköğretim okulunda 295 öğretmenin katılımıyla gerçekleştirilen öğretmenlerdeki dinî algı ve temayülleri görmeyi hedefleyen araştırmanın devamı niteliğinde olan bu çalışmayı gerçekleştirmiştir. Boylamsal bir kesit alabilme adına araştırmayı aynı okullarda uygulamak istediğini fakat İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü’nden araştırma için izin alamadığını bunun üzerine alternatif bir alan arayışına girerek Türkiye’nin demografik, sosyo-ekonomik ve siyasal haritasına oldukça benzer bir görünüm arz eden Bursa ilini seçtiğini ifade etmiştir. 13 ilkokul ve ortaokulda görev yapan 420 öğretmenin katılımıyla tamamlanan araştırmayı aynı okullarda tekrarlamadığından tam bir karşılaştırma imkânı bulamadığını yine de araştırma sonuçlarının Türkiye’de son 15 yıldaki toplumsal ve dinî değişime dair önemli ipuçları verdiğini belirtmiştir.

Çalışma; dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; toplumsal değişimin genel dinamikleri ve bunlarla ilgili oluşturulan kuramlar ele alınmıştır. İkinci bölümde araştırmanın yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden olan anket tekniği uygulanmış ve amaçsal örneklem seçiminden yararlanılmıştır. Anket sorularının hazırlanmasında 2005

yılında öğretmenler üzerinde uygulanan anketin soruları temel alınmış, güncelliğini yitiren sorular çıkarılmış ve çalışma 40 soru üzerinden yürütülmüştür. İki araştırma arasında sağlıklı bir karşılaştırma yapılabilmesi hedeflendiği için soruların formatına ve içeriğine değinilmemiştir. Araştırmada kullanılan ve dikkat çekici olduğu düşünülen birkaç soruya burada yer verilecektir. Dine karşı duyulan güven duygusunu tespit etmeye yönelik “İslam dininde sorunlu olarak gördüğünüz alanlar var mı?” sorusu yöneltilmiş, katılımcıların yarıdan fazlası (%51,6) birden çok kadınla evlenilmesine izin verilmesini bir sorun olarak gördüğünü ifade etmiştir. İkinci sırada kadının mirastan az pay alması (%37,5) gelmektedir; üçüncü sırayı kadınların başını kapatmak zorunda olması (%24,2) almaktadır. Cevap şıkları arasından bulunan “Faizin yasaklanmış olması”nı bir sorun olarak görenlerin oranı %6,7 olarak gerçekleşmiştir. Bunların dışından %7,9 oranında diğer sebepler zikredilmiştir (s. 180). Elde edilen verilerden hareketle şunlar söylenebilir: Kuşkusuz ortaya çıkan sonuçlar modernleşme, kentleşme, küreselleşme ve sekülerleşme süreçlerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Modernleşmeyle birlikte özellikle yeni nesil, inanç noktasında daha rasyonel bir tavır sergilemektedir. Bu anlamda dinin emir ve yasaklarına daha şüpheli yaklaşmakta neredeyse her emir ve yasak akıl terazisine oturtulmaktadır. Toplumsal sistemlerin giderek daha çok rasyonelleşmesi ve seküler karakteri, toplumdaki geleneksel dinlerin gücünün dolaylı veya dolaysız olarak kırılmasına yol açmıştır.

İslam dininde Kur’an ve peygamber inancı Allah inancıyla birlikte dinin en temel üç unsurunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda sorulan “Kur’an-ı Kerim hakkında hangisi doğrudur?” sorusuna katılımcıların %91,4’ü Kur’an’ın mutlak anlamda Allah kelamı olduğu cevabını vermiştir. Kur’an’a herhangi bir yücelik atfetmeyenlerin oranı %5,7’dir. Bu iki grup arasında yer alan %2,9’luk kesim ise Kur’an’ın kısmen Allah kelamı kısmen de Hz. Muhammed’in kendi sözleri olduğunu düşünmektedir (s. 135). Birçok kişi, modern zamanın ruhu ve günümüz sosyal normlarıyla açıklayamadığı ayetler için bu düşünceye yönelmektedir. Ankete katılan öğretmenlerin %2,9’unda görülen, Kur’an’ın kısmen Allah’ın kelamı kısmen de Hz. Muhammed’in kendi sözleri olduğu düşüncesinin arka planında, problemli olarak görülen her ayeti Peygamberin o zamanki anlayışı olarak yorumlayan Türkiye’de kimi akademisyenlerce de desteklenen *tarihselci söylem* yaklaşımının izlerini bulmak mümkündür. Dinî inanca verilen önemi tespit etmeye yönelik diğer bir diğer nokta “Ahlaklı bir hayat yaşadığın sürece dinî değerlere inanmak pek önemli değildir” önermesine öğretmenlerin katılıp katılmadığıdır. Öğretmenlerin üçte ikisi (%66,4) bu önermeye katılmadığını belirtmiştir. Bu sonuçtan hareketle; hayata yön veren en temel değerlerin her zaman için din olduğu, araştırmaya katılan öğretmenlerin herhangi bir düşünce veya yaşam biçimini dine alternatif olarak görmediğini söylemek mümkündür (s. 174).

Tarikat ve cemaatlerle ilgili tartışmalar ülkemizde canlılığını her zaman koruyan konular arasındadır. Özellikle 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nden sonra Türkiye kamuoyunda dinî cemaatler konusunda toplumsal hassasiyetin arttığı bilinen bir gerçekliktir. Bu bağlamda sorulan “tarikat ve cemaatlere nasıl bakıyorsunuz?” sorusuna katılımcıların %56,9’u “dinin doğru anlaşılmasını engelliyorlar” cevabını vermiştir. Yine aynı soru bağlamında tarikat ve cemaatlerin insanların manevi ihtiyaçlarını tatmin etmeleri bakımından faydalı olacağını düşünenlerin oranı sadece %12,5’tir. Bunun yanında yaklaşık dörtte birlik (%23,2) bir kesim de tarikat ve cemaatlerin zararının o kadar yüksek olduğunu düşünmektedir ki faaliyetlerinin önüne geçilmesi gerektiğini salık vermektedir (s. 203).

Anket çalışmasından elde edilen bulguların değerlendirildiği üçüncü bölümde ise cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim durumu, branş ve mesleki tecrübe gibi bağımsız değişkenler gözetilerek katılımcılara temel inançlar, ibadetler ve dinî hayata şekil veren sosyokültürel faktörler bağlamında çeşitli sorular yöneltilmiş, bunun sonucunda da öğretmenlerde yaklaşık 13 yılda oluşan dinî değişimle ilgili önemli ipuçları elde edilmiştir. Araştırma sonucunda dinî değişimin hem *pozitif* hem de *negatif* yönünden bahsetmek mümkündür. Bu çerçevede yazar 2005 yılında yapılan çalışma ile kıyasladığında araştırmasında dikkati çeken ilk hususun dinî algı ve temayüllere dair incelediği konuların *birçoğunda* birkaç puanlık yükselme söz konusu olduğunu özellikle temel inanç ve ibadetlerde belirgin bir artışın göze çarptığını tespit etmiştir. İslam’ın, ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar sunduğu değerler sistemiyle toplumsal hayatı düzenleyerek ahlak temelli toplumsal bir düzen oluşturmayı hedeflediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yazar, araştırması sonucunda İslam’ın bu fonksiyonuna yönelik inancın zedelenmiş olduğunu bu güven kaybının muhtemel nedenlerinden birinin de dindar olduğu düşünülen kişilerin yaptığı bireysel hataların tüm dindarlara mal edilerek özellikle sosyal medyada yoğun bir şekilde paylaşılması olduğunu ifade etmiştir.

İslam dininde sorunlu alanlar olduğunu düşünenlerin oranındaki artış da araştırmada en fazla dikkat çeken hususlardandır. Öğretmenlerin yarısından fazlası, İslam dininde sorunlu alanlar gördüğünü belirtmiştir. Bu durum dinî inancın içselleştirilmesi noktasında çok büyük bir probleme işaret etmektedir. Bu sorunlar kadınla ilgili konularda yoğunlaşmaktadır. İslam dininde görülen sorunlu alanların başında “kadın” konusunun gelmesi ile ilgili şunlar söylenebilir: İslâm dini insanları, ırk, cinsiyet, sosyal statü gibi herhangi bir sebeple ayrıma tabi tutmamış, üstünlüğün ancak takvada olduğunu belirtmiş ve dolayısıyla kadını da haksız olarak bulunduğu aşağı konumdan çekip çıkarmış ve ona hak ettiği yeri geri vermiştir. İslam dininin bu açık hükmüne rağmen araştırma sonucunda kadının dini, kültürel ve sosyal hayattaki yeri hakkında toplumun büyük çoğunluğunda da halen devam etmekte olan kafa

karışıklığında, Peygamberin otoritesini kullanmak suretiyle kadına karşı olumsuz yargıları dinî bir kisveye büründürmeye çalışan uydurma rivayetlerin rolü büyüktür.

Kitabın son kısmında Türkiye’deki toplumsal değişimi meydana getiren dinamikler ve bu dinamiklerin AK Parti iktidarında dönüşümü ele alındıktan sonra tüm bu süreçlerin yansımaları, öğretmenlerde meydana gelen dinî değişim üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde yazar Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2014 yılında yapmış olduğu “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması” ile kendi çalışmasından elde ettiği bazı sonuçları karşılaştırmış ve bu karşılaştırma sonucunda benzerlikler tespit ettiğini ifade etmiştir (s. 230).

Kuramların en önemli temsilcilerinin kendi eserleri üzerinden okuyucuya aktarılmaya çalışıldığı birinci bölümde toplumsal değişim kuramları “döngüsel, doğrusal ve çok yönlü değişim” temel başlıkları altında detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Her bölüm sonunda konu, kısa bir özetle toparlanıp okuyucuya aktarılmıştır. Yazar burada kendi çalışma konusunun 15 yıllık gibi kısa bir zaman dilimini kapsadığını bundan dolayı incelediği kuramların kendi çalışmasına doğrudan katkısının az olduğunu ifade etmiştir. Toplumsal değişim kuramlarına getirilebilecek eleştiriler genel olarak sıralandıktan sonra İslam’ın toplumsal değişime bakışı da müstakil bir başlık olarak ele alınmıştır. Toplum ve din arasındaki etkileşimin tek yönlü bir ilişki olarak cereyan etmediğini dinin değişim süreçlerinin hem öznesi hem de nesnesi olduğunu aktaran yazar (s. 88) bu bağlamda dinin toplumsal değişimi yavaşlattığı ve hızlandırdığı durumları tarihsel bir perspektiften hareket ederek okuyucuya doyurucu örneklerle aktarmıştır. Bu örneklerden birçoğuna değinmek gerekirse; yazar, dinin toplumsal değişimi yavaşlattığı durumlar için dinlerin iktidarı meşrulaştırma gücünü ve dinlerdeki kaza-kader ve ahiret inançlarını örnek olarak vermiştir. Dinlerin genel olarak değişime direnen yapılar oldukları söylenebilirse de bu durumun aslında toplumda müesses ana akım dinler için geçerli olduğunu ifade eden yazar dinlerin yeni oluşum dönemlerinde toplumsal değişimin sürükleyici unsuru olduklarını belirtmiştir. Buna örnek olarak İslam’ın ilk ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadası’nda meydana getirmiş olduğu sosyal ve kültürel değişime öncülük etmesini vermiştir. Yine aynı şekilde Latin Katolik Kilisesi’nin toplumsal bir değişim gerçekleştirme çabası içerisine girdiğini, dinin değişime yeterince ayak uyduramadığı durumlarda ise 20. yüzyıl ortalarından itibaren gördüğümüz üzere “yeni dinî hareketler”in ortaya çıkarak toplumsal ihtiyaçlara cevap verdiğini ifade etmiştir.

Yazar çalışmasının başında AK Parti iktidarında çevre-merkez geçişkenliğinin arttığı varsayımından hareket etmiş ve bunun bir sonucu olarak da dinî değerlerin önceki araştırmaya göre öğretmenler arasında daha yüksek çıkacağını ifade etmiştir. Çalışma sonucunda yazarın bu öngörüsünün gerçekleştiği görülmüştür. Bu anlamda dinî inanç ve temayüllerin ölçülmeye çalışıldığı

üçüncü bölümde araştırmada dinin inanç ve kültür boyutunun etkileşimini göstermesi bakımından dikkate değer sonuçlar ortaya çıkmıştır.

Burada tüm bulguları tek tek değerlendirme yerine dikkatimizi çeken birkaç bulgu üzerinde durulacaktır. Burada dikkati çeken ilk husus 2005 yılında yapılan çalışmaya göre dinî algı ve temayüllerde meydana gelen pozitif gelişimdir. Yazar incelediği konuların *birçoğunda* birkaç puanlık yükselme olduğunu özellikle temel inanç ve ibadetlerde belirgin bir artış olduğunu tespit etmiştir. Alan araştırmaları çoğunlukla yaş ilerledikçe dindarlığın arttığını göstermektedir. Fakat bu çalışma bu yaygın kanaatin aksine genç öğretmenlerin dindarlık düzeyinin daha yüksek olduğunu ortaya çıkarmış, özellikle inançlar hususunda genç öğretmenlerin 40 yaş üstü öğretmenlere göre daha yoğun bir inanç sergilediğini tespit etmiştir. Genç öğretmenlerdeki dindarlık düzeyindeki artışı yaş faktörüne bağlamadığını ifade eden yazar, bunu yıllarca devlet kadrolarından dışlanan muhafazakâr kesimin AK Parti iktidarıyla birlikte kendine bu alanda yer bulmaya başlamasıyla ve yine muhafazakâr kesimin 1990'lı yıllardan itibaren başlayan ve hala devam eden dönüşümüyle açıklamıştır (s. 238). Diğer bir ifade ile öğretmenlerin genelinde muhafazakarlık eğilimlerinin arttığı görülmekle birlikte bunun aslında tüm öğretmenleri kapsamadığı; cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim durumu, branş ve mesleki tecrübe gibi alt değişkenler incelendiğinde, bu durumu düşünlüğü anlamda toplumun dindarlaşmasıyla değil muhafazakâr kesimin bürokrasi alanında kendine daha fazla alan bulmasıyla açıklamak mümkündür. Yazar, bu sonuçları AK Parti'nin devlet kadrolarında kendi muhafazakâr tabanına yönelik pozitif ayrımcılık yaptığı şeklinde yorumlayacak olanların bulunabileceğini fakat bu tür bir değerlendirmenin isabetli olmayacağını ifade etmiştir. Eğer muhafazakâr tabana yönelik pozitif bir ayrımcılık söz konusu olsaydı öğretmenlerin dindarlık seviyesinin Türkiye ortalamasının üzerinde olması beklenirdi. Yazar, öğretmenlerin dindarlık seviyesinin hâlâ Türkiye'deki lisans mezunlarının genel ortalamasının altında olduğunu genç öğretmenlerdeki dindarlık artışını, çevre-merkez geçişkenliğinin bir sonucu olarak değerlendirmenin daha isabetli olacağını vurgulamıştır (s. 238).

Araştırmada elde edilen bir diğer önemli sonuç ise; öğretmenlerin dine bakışındaki pozitif değişimin, dinî anlayışın bütün boyutlarında gerçekleşmediği hatta tersine bazı eğilimlerin görüldüğü şeklindedir. Araştırma sonucunda öğretmenlerde her ne kadar muhafazakâr eğilimlerin artmış olduğu tespit edilmişse de dinle ilgili hassas konulardaki şüphelerin seküler kesimde olduğu gibi muhafazakâr kesimde de arttığını gösteren bazı unsurlar vardır. Buna örnek olarak yazar şu üç hususta gerilemeler yaşandığını tespit etmiştir: a) Cemaat ve tarikatlara duyulan güven azalmıştır; b) İslam'ın toplumsal sorunları çözme gücüne duyulan inanç güç kaybetmiştir; c) İslam'da sorunlu alanlar olduğunu düşünenlerin oranı artmıştır (s. 239).

Toplumsal ve dinî değişimin günümüze yansımalarının ele alındığı dördüncü bölümde yazar, AK Parti zamanında yaşanan toplumsal değişim süreçlerine ilk yıllarda akademi dünyasının ve medyanın ideolojik bir açıdan yaklaştığını bu sebeple toplumsal değişim süreçlerinin doğru okunmadığını ifade etmiştir. Bu anlamda dinin gerçek anlamda toplumsal hayatın neresinde olduğunu görebilmenin ancak alan araştırmalarıyla mümkün olduğunu bu alan araştırmalarının da belli aralıklarla tekrar edilmesinin, dinî algı ve temayüllerdeki değişimin yönünü ve hızını görebilmek adına önemli olduğunu vurgulamıştır. Türkiye’deki dinî ve toplumsal değişime değer yargıları yüklenilerek bakıldığını, muhafazakâr kesimin kamu alanında çok görülmesinin “Türkiye’nin hızla İslamlaştığı” tezi üzerinden okunmaması gerektiğini aksine bunun, demokrasinin ve insan haklarına olan vurgunun çoğalmasının, ekonomik fırsat eşitliğinin, eğitim seviyesinin artmasının, kentleşmenin, ekonomik refahın yükselmesinin ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla küreselleşme süreçlerinin ivme kazanması gibi faktörlerin sonucu olarak ele alınması gerektiğini belirtmiştir. En az on yıllık bir sürecin yansımaları kendini AK Parti altında göstermiştir şeklinde bir tespitten sonra yazar, AK Parti’nin “takiyye” yaptığı, “gizli bir ajandasının olduğu” gibi suçlamalara maruz kaldığını ve haksız bir şekilde eleştirildiğini ifade etmektedir. Sonuç bölümünde ise yazar, genel çıkarımlarını paylaşmış, alanda gördüğü eksikliklere yönelik öneriler ile çalışmasını tamamlamıştır. Bu öneriler şu şekilde sıralanmıştır: Yazar, dinin gerçek anlamda toplumsal hayatın neresinde olduğunu görebilmenin ancak alan araştırmalarıyla mümkün olduğunu ifade ettikten sonra ülkemizde boylamsal çalışmaların hâlâ yetersiz olduğunu, eğilim araştırmalarının belli periyotlarda devam ettirilmesinin önemli olduğunu vurgulamıştır. Yine bir başka öneri olarak; din araştırmalarında toplumun tamamını temsil edebilecek geniş ölçekli çalışmalar kadar daha özel alanda yapılan incelemelerin varlığının da önemine vurgu yapmış bilhassa belli özellikler (yaş, cinsiyet, eğitim, yerleşim yeri, meslek vb.) dikkate alınarak yapılan araştırmaların alan için önemli veriler sağladığını ifade etmiştir.

Alanında özgün, hele ki dinî bilgi ve temayüllerin gelecek nesillere aktarılmasında kilit bir görev üstlenen öğretmenlere yönelik yapılması itibarıyla bile başlı başına kıymetli olan bu çalışmada diğer baskılarında olmasını istediğimiz birkaç hususu ifade etmek gerekirse; toplumsal değişimi AK Parti iktidarı üzerinden okuyan yazar AK Parti’nin zaman zaman İslamcı sıfatıyla anıldığını ifade etmiştir. Bu noktada AK Parti’nin İslamcı bir parti kategorisinde mi yoksa muhafazakâr bir parti kategorisinde değerlendirileceğinin bu anlamda hangi isimlendirmenin AK Parti’yi daha çok tanımladığını kısa bir bölümle de olsa okuyucuya vermesi bu bölümü zenginleştirebilir. Yine bir diğer husus bu kitapta eser içinde bulunan kavramlara kolay bir şekilde ulaşma rahatlığı veren indekse yer verilmediği tespit edilmiştir.

Çalışmaya dair getirilebilecek tek eleştiri şu olabilir: Birinci bölümde toplumsal değişimin genel dinamikleri ve bunlarla ilgili oluşturulan kuramlar ele alınmıştır. Yazar çalışma konusunun 15 yıllık gibi kısa bir zaman dilimini kapsadığını dolayısıyla incelediği kuramların kendi çalışmasına doğrudan katkısının az olduğunu ifade etmiştir. Bu kuramlardan çok fazla yararlanmadığının farkında olan yazarın nicel olan çalışması için birinci bölümde teorik boyuta uzunca yer vermesi okuyucu açısından çalışmasının diğer bölümleriyle bağ kurmasını zorlaştıran bir unsur olmuştur. Bunlar dışında araştırmanın metodolojisi olsun anket sorularının içerikleri olsun kitapta olumsuz olarak görülebilecek bir durum söz konusu değildir.

Yazar kitabında son derece açık ve akıcı bir anlatım tarzını benimseyerek çalışmasını her türden kitleye hitap edecek düzeyde sade bir dille yazmıştır. Gerek anket sırasında yaşanan zorluklar gerekse Din Sosyolojisi alanında öğretmenler üzerine yapılan saha araştırmalarının oldukça kısıtlı olduğu göz önünde bulundurulunca bu çalışma alanında özgün, konunun değeri bakımından da oldukça önemli bir çalışma olarak literatürdeki yerini almaya hak kazanmıştır. Hem yatay hem de dikey geçişlere açık bir toplum yapısı göstererek tarih boyunca toplumsal değişimin oldukça canlı olduğu Türkiye gibi bir ülkede toplumsal ve dinî değişimle ilgili doğru değerlendirmeler yapılarak okuyucu sağlıklı bir şekilde bilgilendirilmiştir.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology
(SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.
14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
 - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
 - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
 - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
 - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>