



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 5

Issue : 2

Year : 2021

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 5

Sayı | Issue: 2

Ağustos | August 2021

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Platform

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoqlu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioqlu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoqlu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioqlu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashemite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem, Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof. Dr. Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan Fenler Akademisi Alişir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Özbekistan

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 167-187 Kadir ÖZKÖSE
From Suakin Island to Comoros Islands: East African Muslims' Struggle for Existence
Sevâkin Adasından Komor Adalarına Doğu Afrika Müslümanlarının Varoluş Mücadelesi
- 188-217 Unais KODUVAYAKKAL
Indian Madrasas: Evolution and Growth with Special Reference to Kerala Model
Hint Medreseleri: Kerala Modeli Özelinde Değişim ve Büyüme
- 218-231 Musthafa UJAMPADY
A Sufi Cosmopolitan of 19th Century: Extraordinary Journey of Fadl b. Alawi from South India to Istanbul
19. Yüzyıl'da Çok Yönlü Bir Sufi: Güney Hindistan'dan İstanbul'a Fadl B. Alevi'nin Sıradışı Yolculuğu
- 232-252 Filiz YAĞCI-Esin SEZGİN
Ergenlerin Manevi Zekâları ile Psikolojik Dayanıklılıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
Investigation of the Relationship Between Adolescent Spiritual Intelligence and Psychological Resistance
- 253-269 Tuğba AYDENİZ
Mustafa Lütfi Efendi Tarafından Sultan II. Abdülhamid'e Takdim Edilen Bir Lâyiha Üzerine Değerlendirmeler
A Study on the Report of Mustafa Lutfi Efendi Presented to Sultan Abdulhamid II
- 270-302 Esra YILDIZ
Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi Belgelerinin Ensâb İlmi Açısından Önemi
The Importance of Bab-I Fatwa Sicill-I Ahvâl Administration Documents in Terms of The Science of Ansab
- 303-326 Ahmet EFE
Katılım Bankacılığı ve İslami Finans Sektöründeki Temel Teknik Sorunların Çözümü
Solution of Main Technical Problems of Participative Banking and Islamic Finance Sector
- 327-350 Nusret TAŞ
Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdukları Temel Kavramlar
The Fundamental Concepts Applied by The First Period Islamic Philosophers, Defending The Sudur Theory, Within The Context of The Evil Problem

Tercüme Makaleler – Translation

- 351-382 Shahi Deepshikha (çev. İbrahim Fevzi GÜVEN)
Sufizmin Uluslararası İlişkiler Teorisine Katkısı: Epistemolojik, Ontolojik ve Metodolojik Açılımlara İlişkin Bir Araştırma
Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary Inquiry into Epistemological, Ontological and Methodological Pathways

Kitap Tanıtımları – Book Reviews

- 383-393 İbrahim BAZ (Değerlendiren: Ömer DİLMEN)
Kadızedeliler Sivasiler Tartışması



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 167-187/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 167-187

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

FROM SUAKIN ISLAND TO COMOROS ISLANDS: EAST AFRICAN MUSLIMS' STRUGGLE FOR EXISTENCE

Kadir ÖZKÖŞE

Prof.Dr. Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf, Sivas
Prof. Dr. Cumhuriyet University, Theology Faculty, Sufism, Sivas/Turkey

kadirozkoşe60@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3977-3863

<https://ror.org/04f81fm77>

Abstract

Suakin Island is a strategically important island in the northeast of the Sudanese Republic and on the Red Sea coast. The Comoros Islands, on the other hand, are islands located in the south east of Africa, in the west of the Indian Ocean. East Africa coasts extending from the Red Sea coast in the north of Africa, to the Comoros Islands located in the south of Africa are very special and fertile lands that have hosted the culture and civilization of Muslim peoples. These lands, which are the subject of this article, have a difficult nature in terms of both geographical and climatic conditions, have been exposed to the invasion and influx of powerful states throughout history. Especially the dreams of Portuguese sailors who wandered around the Cape of Good Hope to transfer the riches of the east to the west caused the western powers to turn their attention to this geography in the sixteenth century. In our article, we draw attention to the formation of the Islamic civilization of the coasts of East Africa and the Red Sea and the development phase of this cultural texture called the Swahili civilization. We tried to focus on the Harar sultanates and the Abyssinian State of the Ottoman Empire. It is preferred to give point to the strategic location of the cities of Suakin, Masawa and Zeila, which are the administrative centers of the Abyssinian state. We see that the Ottoman navy, which dominated the Red Sea for three centuries and prevented the Portuguese invasion, organized voyages in the Indian Ocean in the direction of Yemen, Basra and the Indian through the Bosphorus of Bâbü'l-Mendeb, as well as voyages along the coast of East Africa to the lands of today's Somalia, Kenya and Tanzania. In our article, it will be clarified that how East African Muslims had a bond of affection with the Ottoman Empire until the First World War.

Key Words: The Ottoman State, East Africa, Swahili Civilization, Suakin Island

SEVÂKİN ADASINDAN KOMOR ADALARINA DOĞU AFRİKA MÜSLÜMANLARININ VAROLUŞ MÜCADELESİ

Öz

Sevâkin Adası günümüz Sudan Cumhuriyeti'nin kuzeydoğusunda ve Kızıldeniz kıyısındaki stratejik öneme sahip bir adadır. Komor Adaları ise Afrika'nın güney doğusunda Hint Okyanusu'nun batısında yer almaktadır. Afrika'nın kuzeyinde Kızıldeniz sahili'nden Afrika'nın güneyinde yer alan Komor Adalarına kadar uzanan Doğu Afrika sahilleri Müslüman halkların kültür ve medeniyetine ev sahipliği yapmış çok özel ve bereketli topraklardır. Makalemizde gerek coğrafi gerekse iklim koşulları bakımından zorlu bir hüviyete sahip olan bu topraklar tarih boyunca güçlü devletlerin istila ve akınına maruz kalmıştır. Özellikle Ümit Burnu'nu dolaşan Portekiz denizcilerinin şarkın zenginliklerini batıya aktarma hülyaları XVI. yüzyılda batılı güçlerin dikkatlerini

bu coğrafyaya çevirmesine yol açmıştır. Makalemizde Doğu Afrika ve Kızıldeniz sahillerinde İslam medeniyetinin teşekkülü ve Sevhil medeniyeti adı verilen bu kültürel dokunun gelişim evresine dikkat çekmekteyiz. Harar sultanlıkları ve Osmanlı Devleti'nin Habeş Eyaleti üzerinde durmaya çalışılmıştır, Habeş eyaletinin yönetim merkezi konumundaki Sevâkin, Masavva ve Zeyla kentlerinin stratejik konumundan bahsedilmiştir. Osmanlı donanmasını, üç asır boyunca Kızıldeniz'de hakimiyet kuran ve Portekiz işgaline engel olduğunu, Bâbü'l-Mendeb Boğazından geçerek Hint Okyanusunda Yemen, Basra ve Hint istikametinde yönelindiklerini, Doğu Afrika sahilleri boyunca günümüz Somali, Kenya ve Tanzanya topraklarına kadar seferler düzenlediklerini görmekteyiz. Makalemizde Doğu Afrika Müslümanlarının Osmanlı Devleti ile gönül bağının I. Dünya Savaşına kadar devam ettiği konusuna açıklık kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Doğu Afrika, Sevhil Medeniyeti, Sevâkin Adası

Atf / Cite as: Özköse, Kadir. "From Suakin Island to Comoros Islands: East African Muslims' Struggle for Existence" *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 167-187.

Introduction

The region stretching from Zambezi to the Gulf of Aden and then to the lands of Sudan and Red Sea coast of Egypt is roughly called East Africa. During the colonial period, the region was divided into two protectorates as British and German parts. Among the East African Community (EAC) member countries Tanzania, Kenya, Uganda, Rwanda and Burundi are also located in the Great Lakes Region. Burundi and Rwanda are considered as part of Central Africa as well as East Africa. Djibouti, Eritrea, Ethiopia and Somalia are located in the region known as the Horn of Africa. The Comoros, Mauritius and Seychelles are small island countries in the Indian Ocean whereas Reunion and Mayotte are overseas territories in the Indian Ocean. Mozambique and Madagascar, on the other hand, are considered a part of South Africa. Malawi, Zambia and Zimbabwe, which are generally located in South Africa and formerly included in the Central African Federation, are located in both Central Africa and East Africa.¹

According to the classification made by African Development Bank, East African countries consist of Djibouti, Eritrea, Kenya, Somalia, Sudan, Tanzania, Comoros, Seychelles Burundi, Ethiopia, South Sudan, Rwanda and Uganda.² Among the East African countries, Djibouti, Eritrea, Kenya, Somalia, Sudan and Tanzania are the countries that have coastlines on the Indian Ocean or the Red Sea. Comoros and Seychelles are the island countries of East Africa. While East African countries constitute 26% of the total population of the African continent with a population of 264 million, it constitutes only 16% of the continental economy.³

East African peoples consist of the Sudanese, Nilots, Dinkas and Masais. People in Sudan and the Lower Nile regions resemble to those in West African blacks. Black people living

¹ Ramazan Özey, "Doğu Afrika Panoraması: Siyaset-Toplum-Ekonomi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 1.

² Bahtiyar Dursun, "Doğu Afrika'da Yenilebilir Enerji Kaynakları: Potansiyel ve Yatırımlar", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 374-375.

³ Oktay Salih Akbay, "Doğu Afrika Ekonomileri", *Dünya Siyasetinde Afrika* 2, ed. İsmail Ermağan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2015, s. 324.

around the Nile are also called Nilotik. Another branch of the blacks who mix with the white race along the Nile are Fellahs, who form a part of the Egyptian people. Masai, Nandi and Suk tribes from the blacks living in Northeast Africa and Kenya also have the characteristics of the Hami race.⁴

The Red Sea, which is an important trade route around the world and has a transition between continents, has geopolitical importance in every period of history.⁵ Aden, Jeddah, Jar (Büreyke), Qulzum, Eyle (Aqaba), Yenbu, Aydhab, Shuaiba, Zebīd (Galafīka), Suakin, Quseir, Muha, Zeila, Bādi ', Dehlek, Beylul, Berbera, Mogadishu, Merka, Brava, Mombasa and Zanzibar have been the port cities of the Red Sea with high levels of commercial activity throughout the history.⁶ Suakin, Masavwa, Beylul, Obuk, Tacura, Zeila and Berbera are the Red Sea ports that are the vital points of East African trade and transportation. Masavwa holds a special place for the Sudanese and Abyssinians.⁷

With its natural landscapes, climate and physical beauties, East Africa has always been an attractive settlement area. Snow-capped mountains such as Klimanjaro and Mount Stanley, hot and damp coastal plains are among the geographical beauties of East Africa. Klimanjaro Mountain, which belongs to Tanzania, was declared a World Natural Heritage by UNESCO in 1987. Due to its special location, countries such as Germany, Belgium, France and England are still unable to withdraw from their colonies in East Africa today. East Africa, being an agricultural center of coffee, tea, cotton and oilseeds production, led to the permanent settlement of the colonial powers in the region.⁸

1. Introduction of Islam Into East Africa

The first state established in Africa is the Kingdom of Axum, which had dominated the Eastern Africa. The Kingdom of Axum was established in a hinterland covering the present-day Ethiopia, Somalia, Eritrea and Djibouti. Like Egypt, East Africa is considered to be one of the ancient lands in human history. It is known that Axumians sailed in the eighth century BC., established relations with India and Ceylon, they dominated Egypt during the time of Axum King Shabaka (712-663 BC), and adopted Christianity in the fourth century AC. Capturing the vast coastal regions stretching from the Nile Valley to the Red Sea, Sudan and Somalia, the Kingdom of Axum had become the dominant power

⁴ Ramazan Özey, "Doğu Afrika Panoraması: Siyaset-Toplum-Ekonomi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 2.

⁵ Hakan Aydın, "Eleştirel Jeopolitik Perspektifi İle Kızıldeniz", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 258.

⁶ Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII-XI. Yüzyıllar)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005, s. 477-628; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996, s. 175; Muhammed Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti (1800-1922)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013, s. 141-142.

⁷ Durmuş Akalın & Selim Parlaz, *XIX. Yüzyılda Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015, s. 295.

⁸ Cihan Daban, "Bağımsızlıktan Günümüze Uganda Cumhuriyeti ve Dış İlişkileri", *Dünya Siyasetinde Afrika* 5, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2018, s. 123.

in the region. The Kingdom of Axum, which became effective in the East, Central and North Africa, developed its relations with the Byzantine Empire and with the Muslim peoples over time. The success of the conquest movements and the strengthening of the Muslims in North Africa damaged the relations of the Kingdom of Axum with the Byzantine Empire. The seizure of the ports and trade routes, which are the important sources of income for the Kingdom of Axum, by the Muslims led eventually to the collapse of the Kingdom of Axum.⁹

In the early periods of the Islamic history, the Kharijites took refuge in North Africa and the Zaydis migrated to the coasts of Somalia and East Africa as a result of being disturbed by the Umayyad rule. The group that migrated to Africa during the reign of Abbasids became the Umayyad authorities this time. While some of them moved from North Africa to the Iberian peninsula and pioneered the establishment of the Andalusian Umayyad State, certain Umayyad officers settled on the coast of East Africa. The presence of Muslims on the East African coast was increasing day by day with mass migrations for political, social, religious and commercial purposes. During the reigns of the Abbasid caliphs Hārūn Ar- Rašīd and al- Al-Ma'mūn, the commercial expeditions were organized to the western coasts of the Indian Ocean, and the taxation system was introduced. Under the rule of the Abbasid Palace, Muslim merchants organized expeditions from the Persian Gulf to the East African islands. Oman, Yemen, Arab, Iranian and Turkish merchants organized regular commercial voyages on the Indian Ocean from India to Indonesia, from the Persian Gulf to the Red Sea, from the north to the south of Africa and to all East African coasts. During the Abbasid rule, another mass migration wave was experienced due to the conflicts between the sect and the fights for the throne that arose in and around the Persian city of Shiraz. Over time, nearly forty independent sultanates began to be established on the coastline extending from today's Somalia to the south of Mozambique. Although most of these dynasties are in the position of site state or island sultanate, some states such as the Kilve Sultanate have hosted many dynasties.¹⁰

The most important of these dynasties was the Harar Emirate. Merchants and *emīrs* coming from Yemen became dominant in the Harar region. The Muslims established the Awfat Dynasty, which ruled between 1285 and 1415. The Awfat Dynasty was able to fight the Kingdom of Abyssinia, which was the center of Christianity, and change the balance of power. Meanwhile, the Emirate of Adel was established to replace the Awfat Dynasty, which weakened upon the Abyssinian attack. The Emirate of Adel was also called the

⁹ Hıfzı Topuz, *Kara Afrika: Bir Kıtanın Dünü Bugünü ve Yarını*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971, s.19-23; Abebaw Fentahun Gezahegn, *Tarihte Jimma Şehri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016, s. 7-15; Cihan Daban, "Etiyopya-Somali ilişkileri: Ogaden Savaşı", *Dünya Tarihinde Afrika 4*, ed. İsmail Ermağan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2017, s. 255-256.

¹⁰ Ahmet Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 58, 120-121

Emirate of Zeila, which, was actually administered from Zeila at the confluence of the Red Sea and the Indian Ocean.¹¹

As a result of the religious, political, commercial and social expeditions, a distinctive civilization of the Islamic World emerged in East Africa. This civilization was named "Kiswahili Civilization" meaning coast and/or coastal civilization. The capital of Somalia, Makdishu as well as Kenya's Mombasa, Tanzania's Kilve and Mozambique's Sofala are the most popular points of this civilization. Lamu in Kenya, Tanzania, Zengibar, Comoros Islands and Madagascar constitute the extension of the Swahili civilization.¹²

The famous traveler Ibn Battuta had traveled to East African cities from Makdishu to Kilve in 1331. He states that the people of Kilve lived in multi-storey wooden buildings, and that the sultan of Kilve was generous enough to sacrifice everything for his people. He also adds that Kilve used to be one of the most beautiful cities in the Islamic world. While it is mentioned in Islamic sources that the region is referred to as "Bilād al-Zunūj" meaning the "country of Zanj, i.e. Black people" and that there is a kingdom consisting of black people in the region, Ibn Battuta mentions the region as "Bilād al-Swahili (Kiswahili)" for the first time¹³. In time, the generation born from the marriage of Muslims from the Arabian Peninsula and Shiraz with women from the native Bantu tribe was called "Swahili (Kiswahili)". Today, Swahili language is a common language spoken from Somalia to the eastern part of the Democratic Republic of Congo. The Swahili language is a mixture of Arabic and Persian and Bantu languages.¹⁴

2. The Exposition of East African Coast to Portuguese Occupation

With the fall of Andalusia, the Spanish and Portuguese powers wanted to keep their pace and continue their progress. As the Spanish sailors were planning to dominate the Mediterranean coast with their sea voyages to North African lands, they confronted Ottoman navy; on the other hand, the advance of the Spanish powers came to an end and the Mediterranean was turned into a Turkish sea along with the long struggle of the Ottomans. During the fall of Andalusia, Portuguese naval forces, like the Spanish powers, sailed to the oceans and organized voyages on the west coast of Africa. Portuguese navies, which formed their own colonies in West Africa, started to move eastward through the Cape of Good Hope.¹⁵ The fact that Vasco da Gama toured the Cape of Good Hope in South Africa in 1497 and went to India through the East African coast changed the history of the peoples of East Africa in a negative manner. While this expedition was considered a great success in European history, it marks the beginning of a painful future for the Islamic World. Although Vasco da Gama traveled the islands of the Indian Ocean with all kinds of

¹¹ Ahmet Kavas, *Osmanlı-Afrika İlişkileri*, TASAM Yayınları, İstanbul 2006, s. 111.

¹² Ahmet Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, Kitabevi, İstanbul 2005, s. 81-82.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, İstanbul 2004, c. 1, s. 361-369

¹⁴ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 59.

¹⁵ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 121.

support and guidance of Muslims, he pioneered the invasion plans for Muslims. A few years after this expedition, the Portuguese navy sailed into the Indian Ocean in 1500, using the same route. Portuguese seafarers taxed each of the vulnerable island cities they visited. When the Portuguese powers thought that they would continue their advance easily in this way, the peoples of the region realized that the Portuguese sailors did not sail to the Indian Ocean and the Red Sea with an innocent course and that they came with imperialist ambitions. As a matter of fact, they confronted the Portuguese powers, defended their lands and protected their sovereignty. Realizing that the local powers were taking a reactive attitude, Portuguese forces began to appear on the East African coast in 1505 with a larger navy. The advances of the Portuguese forces intended to demolish the region, and they tried to overcome even the smallest rebellious groups confronting the occupation army by burning them down.¹⁶ In the meantime, the Portuguese army employed the indigenous peoples against the Muslims who created obstacles for their occupation plans and showed resistance against their occupation. They took the advantage of the Zimba tribe, one of the most brutal African tribes living in Mozambique, for their own occupation ambitions. They took them from Mozambique to the East African coast. In their advance towards the north, the Portuguese destroyed the cities by artillery fire by the sea as the native and wild Zimba peoples attacked the Muslims by land. The Portuguese navy entering the Red Sea came before Jeddah. Their ultimate aim was to destroy the holy lands of Islam. Sultanates in East Africa had been abolished. Tens of thousands of Muslims were killed. Only the ruins have survived from the coastal civilizations that have been unearthed for seven centuries.¹⁷

3. The Ottoman Navy in The Aid Of The East African Peoples

When the Ottomans stopped the advances of the Portuguese on the north of East Africa and the Red Sea coast with their sea expeditions, the Sultanate of Oman came to the rescue of the Muslims living on the East African coast in the Indian Ocean. The Islamic civilization continued its existence in the region with the help and support of the Ottoman and Oman Sultanate in any case. Thus they paved the way for the spread of Islam in Kenya, Tanzania, Rwanda, Congo, Malawi, Mozambique and Madagascar.¹⁸ Facing the advancement and destruction of Portuguese forces in the Indian Ocean, the ruler of Gujarat, Mahmud Khan, appealed to the Mamluk Sultan Qānshūh al-Ghawrī and asked him to help them against the Portuguese. However, the fleet sent by the Mamluk Sultan al-Ghawrī was unsuccessful and ineffective. After the Mamluks withdrew from the stage of history, the Indian Muslims sought help from the Ottoman Empire immediately.

When Yavuz Sultan Selim conquered Iraq and dominated the Persian Gulf, the Ottoman State responded to the aid request from India, formed the Suez fleet, and the Ottoman fleet under the command of the Egyptian Governor Hadım Süleyman Pasha captured

¹⁶ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 60.

¹⁷ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 121.

¹⁸ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 122.

Aden, the gate of the Red Sea. The conquest of Eden made a great contribution for maintaining the security of Egypt, Hijaz, Yemen and Abyssinia. Afterwards, a series of naval battles took place between the Ottoman fleets under the command of Piri Reis, Murad Reis and Seydi Ali Reis, and the Portuguese. However, the Ottoman State could not prevent Portugal and then Holland from entering Asia. During the reign of Suleiman the Magnificent, the Ottoman forces under the command of Özdemiş Pasha and his son Özdemişoğlu Osman Pasha annexed Eritrea, Djibouti, Somalia, the coasts of Sudan as well as a part of Abyssinia to the Ottoman lands in East Africa.¹⁹

4. Sea Expeditions of Özdemiş Pasha

That Özdemiş Pasha annexed Suakin and Masawa to the Ottoman Empire was a turning point. Özdemiş Bey, who was acquainted with the region, defeated the Christian Kingdom of Dongola as a result of the campaigns he started and captured the east of Sudan as well as the northern parts of Ethiopia. In his campaigns, he enabled a large number of Muslim Arab tribes to settle in Sudan. Özdemiş Pasha tried to win the hearts of the indigenous peoples by meeting their basic needs and rights instead of the policy of exterminating the Christians of the region. It is possible to say he prepared an environment of peace, not a conflict society. The mosque he built in Debarva and the *masjids* he built in the region served as the centers for the spread of Islam. As a result of Özdemiş Bey's efforts, Sudan, which was affiliated to the General Governorship (Beylerbeylik) of Egypt, was attached to the Abyssinian Governor General in 1555. Özdemiş Pasha paved the way for the establishment of the Ottoman administration with the support of local tribes.²⁰

Özdemiş Bey established a garrison in Aswan and made it possible to advance in the direction of İbrim and Say. Özdemiş Pasha, who was also the governor of Yemen, played a great role in the spread of Ottoman domination to certain parts of Africa. In the regions where the Berbers and Abyssinians lived, the Ottoman presence on the Red Sea coast was strengthened, and the Suakin and Masawa came under Ottoman rule. After the state of Abyssinia was established, Ottoman trade centers began to be formed on the Red Sea coast. In 1557, Masawa and the surrounding lands were captured. Arkiko, an important center of the Abyssinian Kingdom, was conquered. Islands like Dahlak across the Masawa, which is under the administration of Yemen, were annexed to the Abyssinian State. As a result of Özdemiş Pasha's efforts, the Ethiopian State became a state in the south of Sudan, including Eritrea, Ethiopia, Djibouti and Somalia, dominating strategic points such as Suakin and Masawa.²¹

¹⁹ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, c. 2, s. 391-400; Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987, c. 2, s. 33; Numman Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, Usak Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2011, s. 117.

²⁰ Mehmet Koçak, *Mehdi Hareketinden İslâm Devrimine Sudan*, Esra Yayınları, Konya 1999, s. 16-17; Muhammed Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti (1800-1922)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013, s. 143.

²¹ Salih Özbaran, *Umman'da Kapışan İmparatorluklar Osmanlı ve Portekiz*, Tarihçi Kitabevi, İstanbul 2013, s. 156-157; Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 14-15.

5. Ottoman Sea Expeditions from Suakin to Mombasa

Hasan Pasha, who was appointed by Sultan Murad III as the Governor of Yemen, successfully undertook the administration on behalf of the Ottoman Empire in Yemen, the Red Sea, the Gulf of Aden, Oman, the Persian Gulf and the East African coast between 1580-1604, and he contributed to the region's being connected to the central province as well.²²

Emir Ali Bey, appointed by Yemen Governor Hasan Pasha in 1580, became a beacon of hope for Muslims living in the islands of the Indian Ocean and the Red Sea coast. Following the expeditions of Salih Pasha in the Great Sahara and those of Özdemir Pasha and his son Osman Pasha in Sudan and Somalia, Ali Bey toured the East African coast.

Ali Bey gained a reputation by seizing Oman's Muscat Port. Ali Bey reached the Indian Ocean from the Port of Aden in 1584, sailed south, crossed the Somali coasts entirely, crossed the equator line to the south, and anchored at Malindi Port, which is located 100 km away from south of Mombasa. Possessing a considerable power, Ali Bey returned to Aden, and the officers he left in Kenya sustained the Turkish administration. Upon the success of the 1584 expedition, Yemen Governor Hasan Pasha sent Ali Bey back to East Africa. Ali Bey came to Kenya with four galleys with a number of small war and transport ships. On March 5, 1589, when Ali Bey was in Mombasa, the Portuguese navy entered Mombasa. The Turkish fleet was raided and burned.²³

There are different rumors about the fate of Emir Ali Bey in the sources. Some sources mention that he was martyred here whereas others claim that he was captured by the Portuguese and taken to Lisbon. And some sources state that he was converted to Christianity by being forcibly baptized in Lisbon, and some sources state that he died in captivity.²⁴ The surviving Turkish marine corps went south to Tanganyika and were killed there by wild natives. Due to his bold attitude, sources referred to Ali Bey as "Adventurer Ali Bey"²⁵. The local sultanates supported Emir Ali Bey, who sailed to the African coast from the Gulf of Aden, and some of the sultans accompanied his galley in small boats. Emir Ali Bey, who went as far as Makdishu, Malindi archipelago and Mombasa, managed to connect these cities to the Ottoman administration.²⁶

The Ottoman rule over Mombasa twice aroused the Portuguese. The second Mombasa expedition of the Ottomans, which started well but ended in defeat, caused the Portuguese to massive in order not to dispose of Mombasa. They moved their naval contingent from Malindi to Mombasa in order to block the Ottomans. The castle named

²² Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 62.

²³ Yılmaz Öztuna, "Orta ve Doğu Afrika'da Türkler", *Hayat Tarih Mecmuası*, No. 7, Ağustos 1973, s. 8-12; Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, s. 118-119.

²⁴ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 63-64.

²⁵ Öztuna, "Orta ve Doğu Afrika'da Türkler", *Hayat Tarih Mecmuası*, s. 8-12; Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika*, s. 118-119.

²⁶ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 62-63.

Fort Jesus, built by the Portuguese in Mombasa between 1592-1596, is the first castle built by the Europeans on the East African coast. Not content with moving their troops to Mombasa, the Portuguese brought a Shiraaz family from Malindi where they worked in harmony, and enabled them to establish a dynasty affiliated to them in Mombasa. Another center built by the Portuguese in Mombasa in 1597 was the monastery dedicated to the missionaries.²⁷

6. Oman Administration in East Africa

The people of Oman, who exhibited a fierce struggle against the Portuguese, not only took Muscat from the Portuguese in 1650, but also led the liberation of Mombasa from the Portuguese invasion with the delegations they sent to Mombasa. Imam of Oman Said b. Seyf assigned Shahdād b. Shahadi to organize the Mombasa Muslims against the Portuguese. Amīr Shahdād, who collaborated with the people of Mombasa and formed a resistance force from the locals, took it from the Portuguese in 1680 following a five-year struggle.²⁸

After Amīr Shahdād, who ruled Mombasa on behalf of Oman, the Mombasa administration was executed run by the Mazrūi family. Taking advantage of family fights, the Portuguese seized Mombasa in 1728 with the advantage of the disagreements within the Mazrūi family. However, the people of the city did not want to hand over Mombasa easily to Portugal. So much so that Mombasa administration had been exchanged between Muslims and Portuguese nine times. Therefore, the Mazrūi Family ruled Mombasa on behalf of the imams of Oman for approximately 140 years until 1837.²⁹ After the Mazrūi family lost power in 1837, the administration of Mombasa was carried out by the Bū Saīd dynasty in Zengibar until 1895.³⁰ The Dynasty, which was getting closer to the Ottoman Empire day by day, left Oman in 1860 and became an independent sultanate after having established direct relations with the Ottoman Empire and strengthened its contact.³¹ With the collapse of the Bū Saīd Dynasty, Mombasa was occupied by the British in 1895.³² Sultan Burgas, the sultan of Zengibar, who had also close contact with Istanbul against the activities of the British, French and Germans, had developed mutual relations with Ottoman Sultan Abdulhamid II. Although Mombasa was occupied by England in 1895, Seyyid Ali b. Hamud came to Istanbul and was hosted in Istanbul as the guest of the Ottoman Sultan. Sultan Seyyid Ali, who later left for Europe, passed away while he was in

²⁷ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 64.

²⁸ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 65-66.

²⁹ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 66.

³⁰ Ahmet Kavas, "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika: Osmanlı-Afrika İlişkileri ve Sömürgecilik", *Sahra Altı Afrika*, trc. Begüm Eda Şahin, ed. Ahmet Kavas & Ufuk Tepebaş, Tasam Yayınları, İstanbul 2007, s. 78.

³¹ Ahmet Kavas, "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika: Osmanlı-Afrika İlişkileri ve Sömürgecilik", *Sahra Altı Afrika*, trc. Begüm Eda Şahin, ed. Ahmet Kavas & Ufuk Tepebaş, Tasam Yayınları, İstanbul 2007, s. 78.

³² Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, s. 67.

Paris. He was buried in the part belonging to Muslims in Pére Lachaise Cemetery, which was allocated for the citizens of the Ottoman Empire in Paris.³³

Thanks to the military support provided by Özdemir Pasha and his supporters, the Muslims in the Horn of Africa were saved from extinction in the sixteenth century. The Harar Sultanate, which ruled in the region with the support and assistance provided by the Ottomans, preserved its existence until the end of the nineteenth century.³⁴ The coasts of Sudan in the Red Sea were united with the Ethiopian State, and the lands of Sudan became an Ottoman province only in 1821.³⁵

7. Suakin Base

Upon the conquest of Egypt by Yavuz Sultan Selim, the Ottoman Empire seized the domination areas of the Mamluks. He contacted the territories of Sudan and made Suakin island the center of the Abyssinian State as a *sanjak*. He, then, connected the north and east of Sudan to the Abyssinian State.

The main factor that drove the Ottoman Empire to be interested in strategic points such as Suakin and Masawa on the East African coast was the risk of Portuguese penetration and the danger of closing the Strait of Bāb al-Mandab. With the Portuguese closing the Bāb al-Mandab Strait, they would prevent Muslim sailors from entering the Red Sea with their ships.³⁶

Suakin island is a strategically important port city located in the middle of the Red Sea stretching from Yemen to Suez. Ships traveling between Suez and Yemen stopped by this port and continued their journey.³⁷ Suakin Island, located on the opposite side of Jeddah, was a frequent destination for pilgrims going to Hejāz. The food needs of the pilgrims were provided from Suakin Island. Suakin Island was the indispensable point of dominating the Red Sea. It had a geostrategic importance in terms of war strategy. The Ottoman Empire would ensure the safety of Hejāz from Suakin Island by a desire to ensure the security of the holy towns. Suakin Island, with its harbor and large agricultural lands, was also the sea transportation resort of Sudan. It was an area where hegemony as well as the military and commercial activity in the Red Sea were controlled. Suakin port was one of the distinguished and busy ports of the Red Sea. For the Ottoman Empire, this place was both a military base and a customs port. The defense of Mecca and Medina were provided here. Provisions and livestock provided from the east of Sudan

³³ Kavas, "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika", *Sahra Altı Afrika*, s. 78.

³⁴ Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996, s. 175; Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti*, s. 142.

³⁵ Elem Eyrice Tepeciklioğlu, *Türk Dış Politikasında Afrika Temel Dinamikler Fırsatlar ve Engeller*, Atlas Akademik Basım Yayın Dağıtım Tic. Ltd. Şti, Ankara 2019, s. 9.

³⁶ İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları*, Selam Yayınevi, Konya 1988, s. 50-52; Durmuş Akalın & Selim Parlaz, *XIX. Yüzyılda Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015, s. 14.

³⁷ Enver Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 27.

were sent to the holy towns from Suakin Island. The way to reach the Ottoman hinterland along the coast of Somalia was to keep Suakin Island under control.³⁸

Suakin Island, which had enjoyed Ottoman rule from the second half of the fifteenth century, was a strategically located part of the Ottoman territory. It had outstanding examples of Ottoman architecture. At the turn of the eighteenth century, there were three mosques in Suakin. Turkish was spoken in Masawa and other settlements. It was a land in which Kuloğulları, who married indigenous women and belonged to the Garb Ocakları, lived.³⁹ Today, Sudan's internal conflicts have made it difficult for the Republic of Sudan to claim the island, and the island is in an abandoned location. However, it is still a port city that provides shipping for pilgrims.⁴⁰

8. Masawa Base

Masawa, which is a base where the Ottoman Empire provided the security of the region against the Portuguese, has been an Ottoman city since 1536. During the Ottoman rule, Masawa was a port where the peoples living in the Horn of Africa opened up to the world. Products produced in inner Ethiopia had spread to the world from Masawa. Masawa was a bustling port where merchants from all over the world mingled.

In every period, it has been a center that powerful states wanted to control. In the early nineteenth century, the port of Masawa became the address where the French attempted to penetrate. The French, who wanted to make their political and military presence clearly dominant in the region, began to penetrate East Africa through Lazarist priests those served on the Red Sea coast for many years.

Through the experts they employed in Egypt, the French tried to gain superiority in the field. With its strong influence over Egypt, it attempted to dominate the Red Sea and East Africa coasts. In this framework, the French opened their own consulates in 1841 and the British in 1848 in Abyssinia. Working on behalf of France as an engineer, Webé worked hard to open the French consulate in Masawa. With the support of Catholic missionaries, he succeeded to open the French consulate in 1841. After the consulate building was opened, Webé tried to increase French influence in Masawa, coordinate Catholic missionaries, and fight against Reis Ali, who was influential in the Abyssinian lands. As Webé continued their consular initiatives in Masawa, an English Walter Ploeden, began initiatives as British consul in Masawa in 1848. Like Webé, Ploeden tried to establish a relationship with Reis Ali in Abyssinia. With the cities of Suakin and Masawa being connected first to the Hejaz and then back to Egypt, the French and British officials made an effort to take their own position. European powers accelerated diplomatic relations

³⁸ Enver Arpa, *Afrika Satrancında Sudan (Hatıralar/İzlenimler)*, 2. Baskı, Meneviş Yayınları, Ankara 2013, s. 32.

³⁹ Haluk Dursun, *Nil'den Tuna'ya Osmanlı*, Timaş Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2016, s. 273.

⁴⁰ Arpa, *Afrika Satrancında Sudan*, s. 32.

with the region's second subordination to Egyptian rule, and tried to use their influence over the Egyptian Khedive to their advantage.⁴¹

Walter Chichele Plowden was the first British consul in Masawa. Plowden was famous for his trips and research. He worked hard for Masawa to become a British colony. When he was murdered in 1860, Captain Charles Duncan Cameron was appointed to his place.⁴²

9. Zeila Sanjak

The most important trade center where Arab, Somalian and Afar merchants settled was the city of Zeila. Zeila merchants shuttled between Jeddah, Yemen, Basra Gulf and India. The fact that it is both a commercial town and a functioning port has made the town of Zeila a center of attraction throughout history. Zeila, which came under Ottoman rule in 1520, became a *sanjak* that was ruled under the Ottoman provinces of Ethiopia and Yemen for a long time. In the second half of the nineteenth century, as a result of the efforts of Khedive Ismail Pasha, Egypt was attached to Sudan. The fairs set up in Zeila every year increased the attraction for Zeila. Trade goods from the east and west increased the economic power of the city. Italians established a port colony in Assab in 1881 to eliminate the Zeila port and its commerce. With the will given by Abdülhamid II on 19 August 1879, Zeila became a part of the Ottoman Empire until this date. When Egypt was occupied by the British in the second half of the nineteenth century, Zeila ceased to be a part of Egyptian Sudan and was directly connected to Istanbul. The presence of the Ottoman State here ended in 1916.⁴³

The French wanted to take down the Ottoman flag in Zeila in 1885, and the Italians looked out for ways to dominate Zeila. However, the Ottoman efforts to fly the Ottoman flag in Zeila continued until the end of the nineteenth century by preserving its own military garrison, albeit small, in Zeila so as to ensure that Zeila paid taxes to Masawa.⁴⁴

10. Leaving Suakin and Masawa to the Egyptian Administration

In the nineteenth century, Britain, which followed an active Red Sea policy, increased its voyages to the port of Masawa, explored ways to dominate this strategically important port of the Ottoman Empire, and the position of British merchants and travelers began to be replaced by armed military forces in time. Deployed in Yemen and San'a on the opposite side, British forces gradually began to penetrate the local population in Suakin and Masawa. In the face of these moves of the British, the Ottomans started a mobility in Suakin and Masawa. Despite the weakening of the direct domination of the Ottoman

⁴¹ Donald Crummey, "Initiatives and Objectives in Ethio-European Relations 1827-1862", *The Journal of African History*, c. 15, No. 3, Cambridge University Press, 1974, s. 434-438; Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 24-25.

⁴² Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 26.

⁴³ Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahili'nde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeila İskelesi'nin Konumu 1265-1334/1849-1916", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2001, Sayı: 5, s. 109-134; Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti*, s. 145.

⁴⁴ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 209.

central government in the region in view of the Turkish-Egyptian administration that started to be established in 1821, Mehmed Ali Pasha of Kavala regarded Masawa as the key point for his rule. At the request of Mehmed Ali Pasha, the ports of Suakin and Masawa were left to the Egyptian administration by Sultan Abdulmejid in 1846. Suakin and Masawa ports remained in Egyptian hands between 1846-1849. British forces were disturbed by this allocation made to Mehmed Ali Pasha. Then the British started to increase their trade relations with the Kingdom of Abyssinia and signed a trade agreement thereof.

11. Suakin ve Masawa to the Jeddah Governorship

Following the death of Mehmed Ali Pasha and the foreign developments experienced, Egyptian administrators stated that they could not manage these places and thought of withdrawing from Masawa and its surroundings. Upon this, the Ottoman State decided to attach Suakin and Masawa to the Jeddah Governorship, to reconstruct its law in East Africa and take measures to prevent financial losses so as not to damage their territorial integrity. With a letter sent on April 2, 1849, it was decided that the ports of Suakin and Masawa were again administrated by the Jeddah Governorate. It was decided to reorganize an imperial army instead of the native Egyptian forces, which provided security in Egyptian rule. The governor of Jeddah was asked to ensure proper customs duties and ensure military security on time.⁴⁵

The linking of Suakin and Masawa to the Ottoman central administration disturbed the British and French forces. The British and French consuls were annoyed by the actions of the Masawa district governors. They often sent ambassadors to Istanbul to declare their discomfort.

Despite the hindering efforts of the foreign consulates, the Ottoman State always supported the district governors in Masawa and asked them to take a decisive stance in establishing the Ottoman authority. For example, on March 18 1856, Masawa district governor Mehmed Emin stated in his letters to Istanbul that settlements such as Senhit and Mensa between the district governorship and Abyssinia were connected to Masawa, and that he tried to include them in the Masawa administration by establishing close contacts with the tribes living in Abyssinia.⁴⁶ The French consul Webé, bought a land in the port of Masawa from a person named Naib Yahya. He built a church on the land he expropriated. These developments were reported to the Ottoman governor of Jeddah. In the correspondence with the Masawa administrators for investigation, the governor of Jeddah asked that if Naib Yahya received money from the French Consul in return for the land, and that if he should be contacted immediately, the money he received was to be returned to him; the land would be saved without being uprooted, and the expropriation of the land by foreigners in Masawa would not be tolerated. Masawa district governor,

⁴⁵ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 39.

⁴⁶ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 86-87.

Mehmed Pasha, in his correspondence with the Governor of Jeddah, replied that whatever was necessary was done and that they prevented foreigners from purchasing land.⁴⁷

The Ottoman State gave a comprehensive instruction to Mehmed Pasha for his new post. In the instruction given, it was requested that the Ottoman administration ought to be reestablished in the region. Mehmed Pasha was allowed to move freely on the condition of following the regulations of the central state. He was asked to prevent Europeans from settling in the region. Mehmed Pasha was also asked to take the necessary measures to prevent foreign powers from penetrating the region in the context of political, diplomatic, commercial and cultural relations, and to prevent the purchase of land within the region. Complaints about Suakin and Masawa's becoming a meeting point for foreigners were transmitted to him. He was also informed about the rise of intrigues in the region after the settlement of foreign consulates. While the Ottoman State was trying to ensure domination and tranquility in the region with such initiatives, attacks, appointments and instructions, the Yemen problem bursted in 1849. It delayed the realization of Ottomans' goals, maintaining the order it aimed, making fast and proper decisions, and the order it wanted to rebuild in East Africa. The plan to take control of Yemen was brought forward and the initiatives in East Africa were taken back.⁴⁸

Mehmed Pasha, who was one of the Ottoman officers in Tripoli at that time, was given the administration of Masawa, which was taken from the Egyptian administration and re-acquired by the Ottoman Empire and was ruled from Jeddah. Due to the sensitive position of the region, especially Mehmed Pasha was chosen as a governor general. As the consuls in Masawa often conveyed the discomfort they felt from Mehmed Pasha to the Ottoman Empire, a crisis emerged by making a federal case out of minor problems, and the military activity in Yemen left the Ottoman administration in Jeddah in a difficult situation. The fact that Jeddah was ruling a vast territory, the difficulties in meeting the demands of points such as Masawa in terms of material and military has brought Masawa's administration over Yemen from Hejaz.⁴⁹

Foreign consulates made complaints to the Ottoman Government with serious allegations that the district governorship of Masawa was engaged in captive and slave trade. The Ottoman Government appointed the Governor of Jeddah to investigate these allegations and to conduct an on-site investigation. Grand Vizier Kamil Pasha, who cared much about Masawa and Suakin in every respect, did not want to harm his strategic position and thought that European states should not intervene more, stated in a letter he sent to the Governor of Jeddah on 2nd December 1859, that the District Governor of Masawa was dismissed. Pertev Efendi, who is believed in his merit and is expected to maintain

⁴⁷ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 42.

⁴⁸ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 297.

⁴⁹ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 77.

diplomatic relations with foreigners, has been deemed appropriate to the District Governorship of Masawa.⁵⁰

12. Relinking of Suakin and Masawa to Egypt

In the first half of the nineteenth century, the city of Masawa witnessed a mutual competition for influence between the Ottomans and the French and the British whereas in the second half of the century, the Italians began to seek rights over Masawa. At the ports of Masawa and Suakin, the British, Italian and French started to set up accounts after account. Upon these negative developments, Khedive İsmail Pasha stepped in again for both ports in 1865.⁵¹ The demands of the Egyptian Khedive İsmail Pasha on Suakin and Masawa were assessed to be right, and in 1865, the port of Suakin and Masawa was left under the control of İsmail Pasha.⁵²

With the opening of the Suez Canal on 17th November 1869, the interest of both the Western states and the Ottomans in the East African coast increased, and the Red Sea witnessed a race for domination among international powers. The Ottoman Empire, which increased its effectiveness in the Red Sea, closely followed the European states' interest in the region. The reports that France and Italy acquired lands in different parts of Bāb al-Mandeb and the Red Sea on 7th July 1870, seriously worried the Ottoman authorities. Upon the new developments in the Red Sea following the opening of the Suez Canal, the Ottoman State sent troops to the region. The French, uncomfortable with the British positions in the Suez Canal, had to deal with Masawa. Realizing that it is not easy to settle in Masawa and its surroundings, France now had its eyes on the Arabian Peninsula beaches. Mustafa Asım Bey stated in his report addressed to Ottoman Premiership from Sana on 23rd September 1875 that the land called Sheikh Saïd on the coast of the Arabian Peninsula, close to Bāb al-Mandeb, was attempted to be sold to two French citizens by a tribal sheikh. In the Zeila Directorate, the news of newly discovered coal mine was announced at the same time. The Commander of the Red Sea, Ali Efendi, who was asked to act for the determination of the situation, prepared five pieces of maps regarding the ports of Bāb al-Mandeb, Zeila, Seikh Saïd, Moha and Tacura and the conditions of those places. Moreover, a port and fortification was requested in Sheikh Saïd.⁵³ Within the scope of the measures taken in the region in military terms, the Ottoman State kept the port of Bāb al-Mandeb with its ships and assigned two troops in the Bāb al-Mandeb bastion. A battalion of Ottoman soldiers and two continents of artillery tried to defend the coast of Masawa and Bāb al-Mandeb against possible attacks by Italian and British warships going back and forth in 1885.⁵⁴

⁵⁰ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 96.

⁵¹ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 113.

⁵² Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, s. 148; Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 114.

⁵³ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 158-159.

⁵⁴ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 202.

Upon the opening of the Suez Canal, Suakin turned into a dynamic port city and its importance increased. In the port of Suakin, a commercial activity based on the exchange method would take place. Mostly, grains and textile products were traded. The crops of the fertile Swahili lands would also be abundant.⁵⁵ Wheat and other food items of the Abyssinian State would come from lands under the Func Sultanate.⁵⁵ When Khedive Ismail Pasha dominated the ports of Suakin and Masawa, he continued his military activities in the area from the Red Sea, the Gulf of Aden and the coast of Somalia to Cape Guardafui, and used Suakin as a base.⁵⁶

Supporting Britain on the case of Egypt, Italy was trying to become an effective power in the Mediterranean. Unable to get what it wanted in the Mediterranean; Italy considered the Red Sea beaches as a new area of opportunities with the opening of the Suez Canal in 1869. Italy, which started by establishing a coal station in the Assab Gulf in 1869, tried to achieve its goals by seizing Masawa in 1885.⁵⁷ The competition of Ottoman, British and Italian forces in Masawa evolved into the process that led to British rule with the British military expedition in 1893.⁵⁸

13. Partition of East Africa by European States

With the Berlin Africa Conference held in 1884-85, being one of the European states that shared the African geography among themselves, Britain occupied the majority of East Africa. To this effect, England established the British East Africa Company in order to control the region, maintain its expansionist policy and increase its influence.⁵⁹

Another European country that acquired a large colonial area in East Africa was Germany. A German sailor named Carl Peters established a society called "Gesellschaft für Deutsche Colonization" and as a result of the agreements signed with the indigenous tribes of East Africa, he seized 140.000 km² of land on behalf of Germany. After Carl Peters entered the Great Lakes Basin, the British were worried, and thus Britain took action with the concern that Germans would dominate the land and Nile resources held by the Mahdi supporters. As a result of negotiations with Germany, the Anglo-German agreement was signed on June 15, 1890.⁶⁰ France, which has a dominant position in West and Central Africa, also tried to gain a dominant position in East Africa. Over time, Britain, Germany and France became rival states in East Africa. Realizing the course of developments early, Britain

⁵⁵ Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti*, s. 143.

⁵⁶ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, s. 148; Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 114.

⁵⁷ Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 174.

⁵⁸ Tandoğan, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti*, s. 144.

⁵⁹ Cihan Daban, "Bağımsızlıktan Günümüze Uganda Cumhuriyeti ve Dış İlişkileri", *Dünya Siyasetinde Afrika* 5, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2018, s. 124-125.

⁶⁰ Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 76.

tried to reinforce its sovereignty in the region and block Germany and France in a short time.⁶¹

Although the French, British and Italian ambitions started to come true one by one, the Ottoman Empire, which organized Suakin and Masawa as bases, regarded these places as dependent even in 1893. The fact that the Ottoman State regarded these places as bases affiliated to it resulted in declaring that the occupation carried out by Italy was illegitimate. The effect of this decision did not give the desired result, as it could not be supported at the desired level in time and in financial and military terms.⁶²

The British completed the occupation of Sudan in 1898 and built the Port Sudan in Suakin for political and cultural concerns. They tried to isolate Suakin island from its historical identity with the construction of the new modern harbor. Especially after the First World War, the Suakin port completely lost its importance and was turned into a ruin.

The old state of the city is extremely magnificent in the pictures and models of Suakin, which had been under Ottoman rule for centuries. There are many historical buildings on the island bearing the traces of Ottoman architecture. Customs buildings, administrative buildings, officers' houses and most of the public houses were built during the rule of the Ottoman pashas.

However, this magnificent structure had unfortunately turned into a complete ruin today as a result of negligence. There exists hardly any surviving building in the city. Time-consuming plundering and natural events completely destroyed the buildings. The Sudanese government could not protect it properly due to its internal problems.⁶³

The ruined historical buildings have been abandoned by the people in time. The port of Suakin is still used today for the shipment of Sudanese pilgrims and small-scale sea shipping.⁶⁴ Once being continued its existence as an Ottoman base between 1517-1865, the island of Sevan was allocated to Turkey and it has been asked to be rebuilt.⁶⁵

Conclusion

East Africa is an important part of Islamic civilization. It formed the ground for the formation of an independent civilization under the name of Kiswahili civilization. As a result of the migrations that took place during both the times of Umayyads and the Abbasids, Muslims had spread to the region since the first periods of Islamic history. Muslims who came to the region tried to be active in the region with political, commercial and religious motives. The region, which met Islam in the early periods, also hosted many other Muslim dynasties.

⁶¹ Cihan Daban, "Bağımsızlıktan Günümüze Uganda Cumhuriyeti ve Dış İlişkileri", *Dünya Siyasetinde Afrika* 5, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2018, s. 124-125.

⁶² Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, s. 157; Akalın & Parlaz, *Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, s. 285.

⁶³ Enver Arpa, *Afrika Satrancında Sudan (Hatıralar/İzlenimler)*, 2. Baskı, Meneviş Yayınları, Ankara 2013, s. 31.

⁶⁴ Enver Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 27.

⁶⁵ Tepeciklioğlu, *Türk Dış Politikasında Afrika*, s. 9.

Early sixteenth century marked a milestone in the journey of existence of East-African Muslims. Spanish and Portuguese powers, which took a course of dominance as a result of the fall of Andalusia, opened to the Mediterranean and Indian Ocean. The Ottoman navy, struggling for independence against the Spanish navies in the Mediterranean, also fought for independence against the Portuguese occupation navy in the Red Sea and Indian Ocean.

The Portuguese plundered the port cities on the East African coast, seized the treasures of the coastal civilization that emerged in about eight centuries, and the Muslim lands that were built throughout history were plundered and turned into ruins. In the years when the Ottoman Empire conquered Egypt, the Portuguese also defeated the Mamluk fleet and the Portuguese navy came to Jeddah. Alarmed with the miserable situation, the Ottoman administration took action by adding the Mamluk navy to its own naval forces and sailed to the Red Sea. This landing of the Ottoman navy on the East African coasts enabled the Muslim sultanates in both the Red Sea and the Indian Ocean to be under the protection of the Ottoman Empire against the Portuguese. The presence of Portugal in the Red Sea, which coincided with the year when Yavuz Sultan Selim conquered Egypt, disturbed the Ottomans. They were defeated in the Indian Ocean in a manner not to return to the Red Sea for this purpose, with the naval contingent immediately sent to them.

Ottoman sailors, who came to the aid of East African Muslims in the second half of the 16th century, fought with the Portuguese here for years. However, the land troops sent to the northern and Red Sea coasts of Africa could not be sent to the East African coast. More naval troops were mobilized to the aid of the East African peoples. Another helping hand that came to the aid of East African Muslims against the Portuguese was extended by the Sultanate of Oman. Thanks to the help of the Ottoman Empire and the Sultanate of Oman, the Islamic civilization was revived in this part of the continent and had the opportunity to spread to the interior of Kenya, Tanzania, Rwanda, Congo, Malawi and Mozambique.

The Red Sea points of strategic importance such as Harar, Suakin, Masawa, Zeila, Berbera and Harar, which were revived by the Swahili civilization, the Harar Sultanate, the Ottoman Empire and the Oman Dynasty, were the centers where the connection between the Arabian Peninsula and Africa was strengthened. These were both the keys to the Mediterranean trade and the gateways to the interior of Africa. The Ottoman Empire, which prevented Portuguese forces from entering the Bāb al-Mandeb Strait and obstructed their presence in the Red Sea, ensured that the Red Sea remained under the control of the Abyssinian, Hijaz and Yemen provinces from the sixteenth century to the nineteenth century. The empire also prevented the sacred lands such as Mecca and Medina from the damage of a possible foreign invasion for centuries. The Ottoman hinterland in Suakin, Masawa, Zeila and Harar served as a base for the opening of the Ottoman Empire to the Indian Ocean, as well as to maintain peace in the Red Sea. The Ottoman Empire tried to keep these port cities in the Red Sea until the end of the

nineteenth century and continued to deal with the problems of East African Muslims until the end, even if its military presence in the region had decreased over time. In the East African geography, where the Ottoman Empire extended a helping hand in the sixteenth century, the Portuguese colony was eliminated, the region was allowed to live in peace between the sixteenth and nineteenth centuries, leading to a delay in colonialism in the region.

References

- Akbay, Oktay Salih, “Doğu Afrika Ekonomileri”, *Dünya Siyasetinde Afrika 2*, ed. İsmail Ermağan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2015, s. 323-343.
- Arpa, Enver, *Afrika Satrancında Sudan (Hatıralar/İzlenimler)*, 2. Baskı, Meneviş Yayınları, Ankara 2013
- Arpa, Enver, *Afrika Seyahatnamesi*, Fecr Yayınları, Ankara 2015.
- Aydın, Hakan, “Eleştirel Jeopolitik Perspektifi İle Kızıldeniz”, *Dünya Siyasetinde Afrika 3*, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 257-273.
- Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.
- Crummey, Donald, “Initiatives and Objectives in Ethio-European Relations 1827-1862”, *The Journal of African History*, c. 15, No. 3, Cambridge University Press, 1974, s. 433-444.
- Çaycı, Abdurrahman, *Büyük Sahra’da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- Daban, Cihan, “Etiyopya-Somali İlişkileri: Ogaden Savaşı”, *Dünya Tarihinde Afrika 4*, ed. İsmail Ermağan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2017, s. 248-270.
- Daban, Cihan, “Bağımsızlıktan Günümüze Uganda Cumhuriyeti ve Dış İlişkileri”, *Dünya Siyasetinde Afrika 5*, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2018, s. 121-139.
- Dursun, Bahtiyar, “Doğu Afrika’da Yenilebilir Enerji Kaynakları: Potansiyel ve Yatırımlar”, *Dünya Siyasetinde Afrika 3*, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 373-406.
- Dursun, Haluk, *Nil’den Tuna’ya Osmanlı*, Timaş Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2016.
- Gezahegn, Abebaw Fentahun, *Tarihte Jimma Şehri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016
- Hazar, Numan, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, Usak Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2011.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, İstanbul 2004.
- Kavas, Ahmet, *Geçmişten Günümüze Afrika*, Kitabevi, İstanbul 2005.
- Kavas, Ahmet, *Geçmişten Günümüze Afrika*, Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2017.
- Kavas, Ahmet, *Osmanlı-Afrika İlişkileri*, TASAM Yayınları, İstanbul 2006.

- Kavas, Ahmet, "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika: Osmanlı-Afrika İlişkileri ve Sömürgecilik", *Sahra Altı Afrika*, trc. Begüm Eda Şahin, ed. Ahmet Kavas & Ufuk Tepebaş, Tasam Yayınları, İstanbul 2007, s. 75-84.
- Kavas, Ahmet, "Doğu Afrika Sahili'nde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeila İskeleyi'nin Konumu 1265-1334/1849-1916", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2001, Sayı: 5, s. 109-134.
- Koçak, Mehmet, *Mehdi Hareketinden İslâm Devrimine Sudan*, Esra Yayınları, Konya 1999.
- Özbaran, Salih, *Umman'da Kapışan İmparatorluklar Osmanlı ve Portekiz*, Tarihçi Kitabevi, İstanbul 2013.
- Özey, Ramazan, "Doğu Afrika Panoraması: Siyaset-Toplum-Ekonomi", *Dünya Siyasetinde Afrika* 3, ed. İsmail Ermağan, Nobel Yayınları, Ankara 2016, s. 1-52.
- Öztuna, Yılmaz, "Orta ve Doğu Afrika'da Türkler", *Hayat Tarih Mecmuası*, No. 7, Ağustos 1973, s. 8-22.
- Sırma, İhsan Süreyya, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları*, Selam Yayınevi, Konya 1988.
- Tandoğan, Muhammed, *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti (1800-1922)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013.
- Tepeciklioğlu, Elem Eyrice, *Türk Dış Politikasında Afrika Temel Dinamikler Fırsatlar ve Engeller*, Atlas Akademik Basım Yayın Dağıtım Tic. Ltd. Şti, Ankara 2019.
- Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz'de Denizcilik, Ticaret ve Yerleşim (VII-XI. Yüzyıllar)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 188-217/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 188-217

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

INDIAN MADRASAS: EVOLUTION AND GROWTH WITH SPECIAL REFERENCE TO KERALA MODEL

Unais KODUVAYAKKAL

Doktora Öğrencisi, SBE, İslam Tarihi ve Sanatları, Uludağ Üniversitesi, Bursa
PhD Student, Social Science, Department of Islamic History and Arts, Uludag University, Bursa/Turkey

unaisinbursa@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7131-2744

Abstract

This study unveils the history of madrasahs from the beginning to the present level educational revolution in India, not the least, in Kerala. Form the time of Prophet (d.632 A.D) to this day even, the tradition of madrasah has undergone many changes in curricula, infrastructure and other related aspects of learning and teaching methods. The pre-colonial period had some origins of madrasahs while Mughals (1526-1857) made it a golden period of Islamic education until the octopus clinch of British rule (1757-1947) shackles this nation. Under the shadow of western education, they crippled the religious, cultural, economic and educational base of Indians. Muslim scholars resisted well with the shield of religious learning which they have acquired from the traditional learning (ders) system of masjids. This study clearly focuses the traditional growth and timely changes and nuances of religious education in Kerala. Through various periods, with concerned systems, this reveals how madrasahs and its classic form of Masjid-Ders systems shaped the religious and educational platform of India in general and Kerala in particular.

Key Words: Madrasahs, evolution, growth, India, Kerala

HİNT MEDRESELERİ: KERALA MODELİ ÖZELİNDE DEĞİŞİM VE BÜYÜME

Öz

Bu araştırma, Hindistan'da, özellikle, Kerala'da medreselerin başlangıcından günümüze kadar devam eden eğitimdeki usulündeki değişim tarihini gözler önüne sermektedir. Peygamber efendimizin zamanından şimdiye kadar, medrese geleneği müfredatta, altyapıda, öğrenme ve öğretme yöntemlerinde birçok değişikliğe uğramıştır. Hindistan'da Sömürgeciliğin başladığı Babürler (1526-1857) döneminde medreselerin birtakım temellerini bulmak mümkündür ve İngiliz egemenliğinin sonuçları bu milleti sarana kadar İslami eğitimin altın bir dönemi mevcuttu. Batı eğitiminin gölgesi Hindistan'ın üzerine düşünce dini, kültürel, ekonomik ve eğitimin temeli bozuldu. Bu dönemde Müslüman alimler, geleneksel Mescit-ders sisteminden edindikleri dini ilimlerin gücü ile şiddetli bir şekilde Batı'nın itirazlarına direnmeye çalıştılar.

Ayrıca, bu araştırma açıkça Kerala'daki dini eğitiminin geleneksel büyümesine, çağlara bağlı değişimlere ve farklılıklara odaklanmaktadır. Çeşitli dönemler boyunca, ilgili yöntemlerle birlikte, medreselerin ve onun klasik şekli, mescit-ders sistemi genel olarak Hindistan'da ve özelde Kerala'da dini ve eğitim sistemini nasıl şekillendirildiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Medreseler, değişim, büyüme, Hindistan, Kerala

Atif / Cite as: Unais Koduvayakkal. "Indian Madrasas: Evolution and Growth with Special Reference to Kerala Model" *Apjir* 5/2 (Aralik 2021), 188-217.

Introduction

There is deep connection between India and Islam even at the time of Prophet(s). In India, many rulers had hierarchically remained in power. The trade was a major cause of transmitting culture and religion in those days. Arabs, known for their excellent sea-trades and excavations, landed in India too. As the sea trade grew deeply, people gradually got influenced by the culture and attitudes of the Arabs. *Banapperumal*¹ was at the helm when some caravans from Arabia came India in around 7th century. The king was in deep thought as he witnessed the miraculous 'moon-split'² event of the Prophet. He met Arab merchants and was rightly answered about Prophet and Islam. consequently, he went secretly to Arabia in 628 A.D. and embraced Islam being the first ever Muslim in India. From that event on, the history of Islam, not the least the establishing of masjids and madrasahs in different parts of India, began to mount to a new prospect. But Kerala, the southern part of India, boasts of this religious entities and innovations more than any other states do.

Kerala, being ruled by independent Hindu kingdoms, was the heaven of Hinduism until Banapperumal embraced Islam. Since then there was a historical change in growth of Islamic tradition and culture. Re-named as 'Tajuddin' (crown of the faith) by the prophet himself, he suggested his subjects and followers in Kerala to follow the teachings of Malik ibn Deenar d.748.A.D who came to Kerala with his family members to preach the teachings of Islam. Being deeply-connected with Hinduism and thier cultural creeds, Kerala resembles the other states of India. By the contacts of Arabian merchants even before the time of Prophet, and other European travellers, Kerala was the land of a combined multi-cultural hub. As these relation grew in abundance, soem of the Arabian merchants married the Kerala women whose children known to be the 'Mappilas' which later was a collective name for Kerala Muslims. Sincce the conversion of many Keralites(Kerala Peole) they accostomed to the Arabian culture, tradition and educational systmes that later led them to the formation of Masjid-Ders systmes as had been prevailed during the time of Prophet and the generations that ensued.

In south Asia, the meaning of madrasah refers to an educational institution that offers instruction about learning of *Qur'an*, *hadith* (the narrations of the Prophet Muhammad), *fiqh* (jurisprudence and Islamic law) and related religious discourses. From elementary

¹ Believed to be the first ever Muslim in India who witnessed the miraculous 'split Moon' of Prophet (s) and went along with Arab merchants, met Prophet (s) and embraced Islam in around 628 A.D.

² When the people of Makkah challenged the Prophet to show any miraculous mark of prophet hood, he bisected the moon as they ridiculously demanded it. In no time to be wasted, he cut it into two pieces placing on the summit of mountains. As he rendered it into its previous form, the puzzled people, claimed meaningless response.

level to university this term can be attributed. So, from primary, secondary to tenth grade, the learning system, undergoes subtle changes locally and according to educational managements that govern these institutions. However, in Kerala, the definition of madrasah means imparting religious education from primary to plus-two level. Widely in different parts of India, the educational institutions offering curricula equivalent to eleventh and twelfth grade called 'Dar al-Uloom' (literally means the abode of knowledge) while the curricula for colleges and universities called 'Jami'a'. In this way, Kerala is an exemplary region where the classic *Palli-Ders*³ system still prevails with new model madrasahs, Arabic Colleges⁴ and even private Islamic universities. The main structure of innovative movements are connected with the 'Mahallu' system of Kerala which is a well-run organization of Muslims in Kerala for their educational, cultural and religious activities as it operates as an independent contribution under Samastha.

The Alteration of Madrasah Systems in India

Islam reached in India by trade, migration, preaching of Sufis and different military invasions of Turkish and Afghan rulers. The northern parts of India invaded by *Muhammad bin Qasim*⁵ in 711.A.D. and Mahmud Ghazni⁶ in 11th century. 'Sindh'⁷ was attacked by Qasim as a revenge to then king *Dahir* who looted Muslim pilgrims to Makah. In Bengal, the eastern part of India, many Sufis, saints and religious men came in 7th century and the reflection was high. *Debal* and *Mansura* cities in Sindh had many scholars in between 728-738.A.D. who built many Islamic structures here like in *Damascus*. Scholars taught *hadith*, *tafseer* (exegesis of Qur'an), *fiqh* and *adabiyat* literature. But this might have influenced in other parts of India too.

*Muhammad Gori*⁸ led the foundation of Turkish rule in India around 12th century who built a madrasah in Ajmer in 1191.A.D. This known to be the first institutionalized madrasah in South Asia. (Kaur 1990:18, Sikand 2005:33.) The first madrasah in Delhi was established by *Shamsudeen-Iltumish*⁹ (1211-1236) or *Altumish* which named " *madrasah-i-muizzi*. This way, Delhi Sultans (1201-1528) erected many masjids and madrasahs in and out of their capital

³ Palli-Ders in local parlance means the learning systems done in masjids. 'Palli' in Malayalam means 'masjid'.

⁴ This refers to the learning institutions with a blended syllabus of religious and material subjects. Separately for boys and girls after the successful completion of 5th class in madrasahs. Every Arabic College will have its own syllabus, methodology of teaching and conferring of certificates.

⁵ Muhammad ibn Qasim al- Thaqafi (695-715 A.D.) also known by the nickname of Imad-dDin. He was an Arab military commander of Umayyad Caliphate as he conquered Sindh and Multan.

⁶ Yamin-ad-Dawlah Abdul-Qasim Mahmud ibn Sebutegin (971-1030 AD). He was the first independent ruler of Turkic Dynasty of Ghaznavids which was a Turkic *Mamluk* origin (977-1186 AD)

⁷ It is Romanized and written as 'sind'. More than being a province in Pakistan, it is called 'Bab-ul-Islam, the gateway of Islam

⁸ Mu'izz ad-Din Muhammad Ghori (1149-1206 AD) was an important sultan of Ghurid Dynasty which was converted Sunni Islam from Buddhism before. He considered to be founder of Muslim rule in India.

⁹ Shamsud-Din Iltumish (d.1236 AD) was third sultan of Mamluks and was the first Muslim sovereign to rule from the famous Delhi and was the founder of the Delhi Sultanates.

city. In *Tughlak Daynasty*¹⁰ (1290-1302) Mahmud bin Tughlak (1325-1351) established many madrasahs in different parts of his province. It is of extreme astonishment that there were nearly 1000 madrasahs in Delhi at his time. (Ahmed: 1968, Kaur 1990:21, Sikand 2005:33) the purpose of some of these madrasahs were educating people for state employment. Not only religious subjects but Physical and natural sciences along with linguistic discourses were given in some madrasahs. To be specific; grammar, literature, Islamic law and principles, *mantiq* (logic), Qur'anic exegesis, hadith, Mysticism, *falsafa* (religious philosophy) were mention-worthy. Texts were followed the Bagdad school which was the famous center of Islamic revival and education. Texts from *Bukhara* and *Khwarizm*¹¹ schools also were applied. (Nayyar: 2013-219)

Educational curricula of the madrasahs followed Hanafi School. After the Abbasid Daynasty crumpled down, many scholars were sheltered in India and they also made many madrasahs but with some differences according to the governing body and the location. In south, the independent Muslim Kingdom of Deccan¹² was emerged and lasted magnificently for almost 200 years. They also had built many madrasahs in different parts of their kingdom to make Islamic learning on high demand. The first one built in this way was in 1378 by *Mahmud Shah*. Under the guidance of *Khawaja Mahmud Gawan*, he ordered to build an important madrasah at *Bidar*¹³ in 1472 AD. He was the prime minister of *Shams Uddin Muhammad Shah Bahmani* (known as *Mahmud Sha III-1463-1482*) but this was focused on the ideologies of Shiism not the traditional Islamic concepts and organised with a Persian structure and style¹⁴. The syllabus was combined by religious and secular subjects and the first madrasah of *Mahmud Sha* offered free education and hostel facilities for orphans. State itself paid and granted subsidies for educational boards.

In Bengal, the institutionalization of madrasahs initiated by Delhi Sultanate. But the great foundation was done by Sufis and other sincere people so early. Sufis made many meaningful journeys and established *Khanqas* (place for worship and residence) which was akin to *Halqas*¹⁵ of Arabia at the earliest times of Islam for the learning of Qur'an and Hadith. These *Kankhas* were run by Sufis and their followers, not by the state. Though, rarely even, some of the kings had made occasional visits to these centers. When Sufis left, this would be closed down and will in their next destination, be opened. Quiet interestingly, some of these *kankhas* were resembled to the regular centers of elementary education called '*maktabs*'. Some of the *maktabs* were done inside *masjids* while some were

¹⁰ Tughlaq Dynasty (1320-1413 AD) referred also Tughluq of Turkic origin.

¹¹ Khwarezm or Khwarizm is large oasis area of land belongs by parts to Uzbekistan, Kazakhstan and Turkmenistan.

¹² The Deccan Sultanates on the Deccan Plateau consisted of Ahmadnagar, Berar, Bidar, Bijapur and Golconda Muslim dynasties which founded in 1527 and dissolved in 1686.

¹³ A hill top area of North-Eastern Karnataka, state in India, bordered to Kerala.

¹⁴ This is mentioned in 'Karnataka: One State, Many Worlds-Department of Tourism-Home site.

¹⁵ A group of people stay together in masjids or religious centers to recite salath, dikr and other religious chanting.

attached to it in a special tent-like room and some in the houses of Muslims who could afford food and space for the students.

It is of an extreme surprise that, there were some indigenous systems of education in Bengal even before the *maktabs* were introduced. Then came *Pathshala*¹⁶ in 12th century with subjects like Linguistics, Basic Mathematics, Agriculture and Mechanics (boat-making etc...) there was 'toll' for the religious studies of Hindus with Guru as teacher. The same system went on until the military invasion of *Ikhtiyar bin Bakhtiyar Khilji*¹⁷ in 1197 in Bengal. Since then the rulers helped extensively this educational initiatives. He made a city there in Rangpura and embellished it with many madrasahs (Kaur: 1990:30) *Khilji*'s followers were offered immense help in spreading madrasah education. The religious preachers of Islam also had spread the message of madrasah and made it into real existence. They were autonomous and both transmitted rational subjects were taught in this system. The graduates were given royal jobs and other high-profile recruitments.

1. Madrasahs under the Mughal Empire (1526-1858)

The Mughal period was the golden age of madrasah education in India. There were many reasons for the unprecedented growth. To be more specific; the helping of royal court, the political stability owing to the consolidated power (centralized bureaucracy), the growing influence of *ulamā*¹⁸ and Sufis as the dominant religious leaders, receiving of grants and patronage for madrasahs and getting the respect and sincere support of common people.

During Mughal period, the education was wide open and the tradition of *Manqūlāt* (revealed or transmitted knowledge) was highly focused. The *Ma'qulat* (rational science) was comparatively least in importance. All the Mughal sultans were extremely interested in dissemination of knowledge (Law, 1916:190) in Royal Education of Babar (1526-1530), it is described that the consideration of education is the great duty of a state. Akbar (1556-1605) opened a department dispensing state patronage and grant to educational institutions and made many innovative reforms (Ikram, 1964:154). Meanwhile, Jahangir (1605-1627) stipulated a magnificent order that if a rich person dies without any heir, his entire wealth would be taken by state for the use of madrasahs and monasteries. Moreover, Jahangir had changed the dwelling places of birds and other animals into madrasahs and other learning centers, even if it dwelt for 30 years, and beautify this area with many students and teachers as explained by *Jan Jahan Khan* in his work *Tariki-jan-Jahan*.

¹⁶ Pathshalas are the old traditional centers of educational institutions attached to temples run by Hindu community as the *maktabs* for Islamic education.

¹⁷ *Ikhtiyat al-Din Muhammad Bakhtiyar Khalji* or *Khilji* (d.1206 AD) was known also as *Bakhtiya Khalji*. He was a Turko-Afgan military captain who conquered the eastern Indian areas of Bengal and Bihar.

¹⁸ A group Muslim scholars with great knowledge in Islamic theology, law, jurisprudence and what related. The singular form of *ālim* which means a scholar.

Shahjahan (1627-1658) on other hand, established the Imperial College in Delhi around 1650 (Law, 1916:190) royal people, noble men and even common men sincerely contributed to madrasah education and *Ulamās* in society got great respect and status even from the sultans. So, some *Ulemas* escorted them in military expeditions. To be serious, *Ulemas* influence over the community well as was in Ottoman and *Safavid* empires¹⁹ (Metcalf, 1982:21-22). There was an allegation that Mughal emperors were indifferent to apply new technologies and new systems in their educational systems. (Sayyid Naqi, 2006:46). Akbar had rejected Printing Press presented by Portuguese Missionaries. As was Jahangir's resistance to Mechanical clock gifted by French Royal Delegation.

The indifference to foreign languages was the other thing to mention. But, the presentations of missionaries will suggest any misunderstanding or wild interpretation among the people. Moreover, the missionaries will use this as a golden opportunity to contaminate the minds of Muslims by the royal relation they might get from the sultans. So, better to be wary and cautious is a safe way of mature stance. The indifference to foreign languages may be because of trouble in application and practice as it takes a long journey to tackle. If missionaries could misuse this chance, they will secretly interfere to tarnish Islamic identity in a Muslim rule. The vice-versa can be really expected in same case of any country. Since 1500s, European Catholic and Protestant missionaries have been very active in India. It was during the time of Mughal sultan, Akbar(d 1605 AD) father Jerome Xavier (1549-1617 AD) presented the painting of Holy Virgin to the sultan not as a gift alone but with the intention of spreading thier religious message even in the court. As Akbar always encouraged religious tolerance, it was easy to spread thier hidden agenda. During Jahangir's (d.1626 AD) time, Father Rudolf Aquavia (d.1583), Father Henriques (d.1600 AD) had visited the court to be welcomed in Royal Quarters with every hospitality that they wanted. They presented the printed copy of polygot Bible and other Christian cultural images. The missionaries used this relation to have a pscycological advantage in approaching the Indian poeple with great amonunt of financial help from the European countries. This made the ways very easy for the East India Company of Britian to influence the Indian people since 1600s.

The next step was to establish English Mediums with the 'English' is the communicative language. Gradually, after the decline of Mughal rule, they abolished the Persian language from the official recordings and English was brought in action. They planned to thwart the fluent system of madrasah education as the English education was supported in every field. Even the graduates of madrasahs thought differently as the scope of English was tremendously highlighted. Even after the independence, this trend is not totally changed while many scholars worked hard to acquire it and to use for Islamic preachings.

¹⁹ Safavid Dynasty (1501-1736 AD) was founded in the city of Ardabil in the Iranian-Azerbaijan area by sultan Ismail I (1501-1524 AD).

1.1. Akbar's Reforms and Controversies

Form all the Mughal sultans, Akbar stands with some difference. ("We see in Akbar, perhaps the first time in [Indian] history, a Muslim monarch sincerely eager to farther the education of Hindus and Muhammadans alike", Law,1916:160) In Akbar's madrasah, both Hindu and Muslim children learnt alike; they could learn their own culture and civilization. He conducted religious debates in his *ibadathkhana* (house of worship), he himself brought a new religion, *Din-i-ilahi*²⁰(Divine Faith) for bridging the gap of religious differences and having a tolerant community. Besides, during his reign, the Ma'qulat got focused while the *Ulemas* like Abdul-Haq questioned this stance and eventually he made his escape to Hizaj as Robinson explained, 2014:14. The learning methods were changed at the elementary level as the revision of madrasah curriculum was done under the great presence of *Miir Feteullah Shirazi*. In *maktabs*, the mere memorization was demoted and learn by practice was promoted. Akbar (Ain-Akbari-1907) had a proposed system; care should be taken that he (student) learns to understand everything by himself, but the teacher may assist him a little. This clearly portrays the teaching methodology of Akbar even in that period.

During Akbar's reign, the educational system grew in galore. *Feteullah Shirazi* (d.1589 AD) was invited from Iran in mid-1500 and he revamped the syllabus with ethics, mathematics, astronomy, agriculture, medicine, logic and government, Linguistics, Vyakaranam (grammar) Vidyanta (philosophy) teaching of Path Anjali (Yoga) (Law, 1916:161,162- Sufi, 1941:53). Ali Azad Bilgrami, the 18th century historian, opines that, after Shirazi came to the court, the study of Ma'qulat took great strides towards popularity. As the royal court supported him well, this was not so surprising. Likewise, in Akbar's time the mental science; logic, philosophy and scholastic theory had great importance. (Ikram, 1964:238). But, Aurangzeb(d.1707 AD), the sixth Mughal ruler, changed the tradition of syncretism of Akbar and followed the traditional style. "For the sake of the true faith and the peace of the realm" was his stance and he tried hard for it in spite of some challenges. When Akbar promoted religious tolerance often against the Islamic perspectives, Aurangzeb was a staunch believer with strict Islamic practices leading a moral and polite life.

Mahem Begum (d.1534 AD), who breast-fed Akbar, established a madrasah and masjid near Old Fort just against the west door. It was named 'Khairul Manazil'. The great Sufi scholar, Sha Wali- Al- Dehlevi (d.1762 AD) had taught in madrasahs from early morn to mid-day. His father *Shah Abdu Raheem* (d1719 AD.) had a built a madrasah and amassed great amount of students. During Akbar's reign, the spread of national science was

²⁰ The Din-i- Ilahi known as Divine Faith was a syncretic religion founded by Akbar in 1582. It was a combined religion of Islam and Hinduism and other ideologies of different concepts to unite the people. But he was strongly criticized by Muslim scholars.

unpredictably out of control as it spread here from Europe. Irrespective of his religious framework, Akbar promoted every kind of change and progress.

During this time the spread of natural science was in growth's pinnacle as Akbar welcomed wholeheartedly every bit of knowledge without differentiation. This spread to India from Europe in guise of Western education. Europeans had divided the world as occidental (Europeans) and oriental (non-Europeans) for their purpose of shaping knowledge with mysterious plans. Akbar had a liberal mind as he did not confine himself often in the framework Islamic ideologies. He, being the contemporary of Queen Elizabeth1, had embodied the West in making schools, colleges and madrasahs for every locality irrespective of the race, religion and culture. He rather modified the syllabus according the mental capacity of students and harvested greatly. He opposed the traditional style of learning and teaching methodologies. He advised to free the students with debates, discussion and analyzing themselves while the teacher has to watch and observe the activities. Though, his liberal concepts and broadness invited fury and anger of many scholars, it somehow diminished his fame and name as a reformer.

1.2. Aurangzeb and His Contributions

The other important ruler of Mughal Empire was Sultan Aurangzeb with his great contribution in disseminating knowledge and related educational progress. He had great taste in literature and religious subjects. The *Fatawi-Alamgeeri* was the collection of many fatwas of great Hanafi scholars which he named by himself. For being a staunch believer, critics and enemies vying to tarnish his image counting him as a fanatic. His efforts in Islamic education is of utmost significance as he had many masjids and madrasahs built in different corners of this country. This has been clearly mentioned in words of Bernier "Aurangzeb made innumerable madrasahs in his reign". (1914: 156). One of the main contributions of Aurangzeb was the patronage of *Farangi Mahal Model Madrasah* in Lucknow as the great institution of learning by that time. It was a beautiful and eye-catching mansion of European Merchant. He bought and handed over this building to *Mullah Qutubuddin Sihalwi* (d.around 1700 AD.) who was a leading scholar of rational science as his teacher's learning pattern leads to *Mir Fatahullah Shirazi*. This mansion had been given as a compensation for *Mullah Qutubuddin's* family as he was murdered by his rival *Usmani* clan. After his sad demise, his third son, *Mullah Nizamuddin Sihalwi* turned this center as the main educational hub of 18th century India. He modified the curriculum and re-named it as 'Ders-I Nizami' which later became the syllabus of this kind of learning.

All the other rulers of Mughal Empire did encourage and continue the systems of their forefathers. In last times of their rule, the Urdu language had its influence in different parts of India. This language believed to be originated from the Turkish word 'ordu' means army. For the military purposes, this language worked as uniting force among the different military men who comprised Indians and foreigners as well. The impact of this

language can be seen today even as most of the Indians outside Kerala are speaking this in daily life. So, many literary works were released then after. The base that the early leaders brought to action, was strong and out pure intention in making the people educated and to have a better society. After the death of the last powerful ruler, Sultan Aurangzeb, this Empire faced severe challenges in and out of the state, especially British and their supporting non- Muslims. This began to cripple the religious progress to some extent and gradually fading except in some particular areas. When they were weakened, the grants and donations to the educational systems were dwindled.

Generally, as every action could be, the strong base is gradually shaking and struggle to hold on with the same courage. This can be seen in the educational systems of Mughal Empire which was full-fledged and in full swing at the beginning, steadily and slowly, suffered the setbacks with numerous reasons. The glorious and golden days declined in the fluent rush of time. As unfortunate would have it, even the glories of that gold past, had in to oblivion's black web been thrown. Some sincere scholars and public people now playing their invaluable parts to renovate that old and traditional systems.

Akbar was very much liberal in religious matters even forming a combined religion of his own-Din-i- Ilahi- in the name of religious tolerance which brought great criticism and adversary from many Islamic scholars. He never practised the Islamic laws, rather was of broad mentality. On the other hand, Aurangzeb was very strong in practising Islamic Sharia and Islamic jurisprudence and encouraged the traditional way of learning while Akbar had invited Shirazi from Iran to establish a better system which was prevailed in Europe. During Akbar's time, woman education was very popular and they could learn in public places while at Aurangzeb's reign, women were not so encouraged to go out with out any restriction, rahter prefered to learn in home with the help of speical teachers. He was not against the woman education, but thought of the descipline they should have in life. The difference of mentality and approach towards every matter can be seen clearly in the life of the both rulers.

In short, the Mughal rulers did what was possible in this regard for the betterment of learning centers by establishing masjids, madrasahs, schools, libraries and even markets and cities for the same token. They rendered themselves the role models of education as authored many books on different topics. None will be avoided, each ruler has his own contribution economically, physically and above all as a religious duty. " their contribution is indeed significant in the Islamic world", (Jifri: 2006:51).

2. Farangi Mahal Model Madrasah

This was established by the guidance and patronage of Sultan Aurangzeb at Luknow as a new venture of educational experiment. It was a huge building owned by a European merchant and this was bought and handed over to the family of Mullah *Qutubuddin*

*Shihalwi*²¹ who was a leading scholar of rational science. He was given royal consideration and after his death, his third son, *Mullah Nizamuddin Shihalwi* turned this into a great center of learning in 18th century. He established a curriculum which was known later as *Ders-i-Nizami*²² which mainly focused on rational science.

“By encouraging students to think rather than merely learn by rote the syllabus enabled them to get through the usual run of madrasah learning with greater speed, while they came to be noted for their capacity to get to the heart of the matter, to present an argument and to be flexible in their approach to jurisprudence.”(Robinson-2001:14-15) It was not formed as a madrasah till 1905, but this family members taught the students in their home those interestingly came there. Aurangzeb really supported this family in their candid service of spreading Islamic education along with the material subjects. So, the lodging expense of students was paid by the court with other primary needs and essentialities. This way, Aurangzeb had built innumerable madrasahs as Bernier, 1914:156, opines. Muslim students got stipends and other monetary grants as long as they pursue their study in madrasahs. There were many students out of Lucknow in Farangi Mahal with the help of this family and royal court as well. Even though it was traditional in its almost all activities, it has a new system that really captivated the hearts of students across India. The syllabus was outstandingly good blend of both rational and religious education.

2.1. The Reasons of Success

There were some striking reasons behind the success of Farangi Mahal Madrasah; enabling the employments not the least in governmental affairs but in many other suitable departments, sincere and devoted teaching methods which made students attracted to this new system, and the selection of suitable students who really wanted to learn and have a prosperous future. This family had made many journeys in different parts of India in search of suitable students as explained by Robinson-2001:53.

Apart from the royal tag with reformed systems of learning, the other important reason for the success of Farangi Mahal was their constant effort to chase the teaching opportunity and finding the skilled students as possible as they can, especially from poor backgrounds. They enabled their students to get government jobs and other highly-demanded opportunities without much struggle and strife as most of the other students do. They travelled throughout the India from place to place in search good products. The

²¹ Mulla Qutubuddin Sihlavi was the head of the Farangi Mahal and had been killed by Khanazads of Sihali in 1692 A.D. The migrated family was helped and sheltered by then Mughal Sultan, Aurangzeb who initiated the foundation of famous Farangi Mahal model of education throughout India.

²² Ders-I Nizami is study curriculum used in many Islamic institutions like madrasahs. This was originated in Indian subcontinent in 18th century by Nizamuddin Sihlavi (1161 H/ 1748 CE) from the Farangi Mahal ulema and named so then after. Sihlavi is a village in Utter Pradesh.

teaching was regarded as divine and a religious obligation as thousands of children went for working even without beholding the benches and desks. Such was the weight of the life that fate has on their young shoulders. Naturally, the attitudes of Farangi Mahal let increase the strength of students compared to other learning centers present at that time.

The other fascinating thing to mention in this regard that the graduates of this center worked in Lucknow court as *muftis*, *qāḍīs* (judges) and teachers in different learning centers, and even doctors at well-known hospitals of that time. It was an envious fact that almost all madrasahs of South Asia followed this 'Ders-I Nizami' though with slight modifications and changes suitable for their students, teachers and for other teaching and learning related reasons. The text of great scholars from Iran and Central Asia like *Sharah az-Zanjani* and *Al-Mukhtasar*²³, *Sahih-al-Bukhari*²⁴, *ihya-uloom-d-Din*²⁵ and *Tafseer-e-Nasafi*²⁶ were taught here with utmost pleasure and mental contentment as students really enjoyed it. For rational science, mathematics, philosophy and logic got considerable preference. When both these types were mixed and simultaneously given to students, they can refresh their more unbearable for our minds than monotonous discussions on same thing. So, this was great relief for students as they preferred selecting this institution. As the overwhelming weight of the minds is lightened, the absorbing and analyzing capacity of minds grow high and their effort will become fruitful.

2.2. The Syllabi of Farangi Mahal and Madrasah Raheemiya

The syllabus of Farangi Mahal incorporates 15 texts on logic, greek philosophy, mathematics, history, medicine, engineering, persian literature, arabic grammar, literature and rhetoric, official letter writing and calligraphy. Only two books on hadith, namely, *Mashariqul Anwar*²⁷ and *Mishkatul Masabeeh*²⁸ were included in this learning pattern. Only *Jalāleyn*²⁹ and *Bayḍāwī*³⁰ were consisted the syllabus for Quranic commentary, learning *Tafseer* and other due interpretational dexterities. *Fiqh*, (the Islamic Jurisprudence) was given much importance as it fetches a handy role in courts. So, altogether there were 79 texts in Nizamiya syllabus. The dearth of transmitted texts

²³ Both *az-Zanjani* and *Al-Mukhtasar* were authored by Imam Al-Taftazani (d.1390AD)

²⁴ *Sahih-al-Bukhari* was composed by Imam Al Bukari (d.870AD) in Prophetic hadith.

²⁵ *Ihya-Uloom-ad-Din* was done by Iman Al-Gazali (d.1058 AD) in Islamic Ethics and Philosophy.

²⁶ *Tafseer-e Nasafi* was compiled by Imam Abu Hafz A-n-Nasafi (d.1142 AD)

²⁷ *Mashariqul Anwar* was authored by Imam Rami-u-d-Din Hasan Sagani in Hadith and related subjects.

²⁸ *Mishkatul-Masabeeh* is an expanded version of Al-Baghawi's *Masabih-Al-Sunnah* authored by Muhammad ibn Abdullah Khatib Al-Tabrizi

²⁹ *Taseer-al-Jalalain* is a classical interpretation of Qur'an authored first by Jalal-ad-Din al-Mahalli in 1459 and finished off by his disciple Jalal-al-s-Suyuti in 1505. So, it was named 'Tafseer of Two Jalalains'.

³⁰ *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*, better known as 'Tafseer al-Baydawi' is a popular Sunni Qur'anic interpretational work composed by Muslim scholar Qadi al-Baydawi (d. 1319 AD)

and the lack of significance towards it, never meant that Mullah Qutubuddin was utterly against to this kind of knowledge. He might have thought that, to learn the traditional Islamic style, there are many learning centers, but this structure of Farangi Mahal is totally different from traditional and conventional style yet, it never rejects the importance and value of tradition. They were Sufis and well-accomplished scholars. By the modification of syllabus and focusing on rational subjects as it may favor the material stability, they might have dreamt of Islamic activities and better life for students.

There can be seen a mixture of similarities and differences in syllabus of Farangi Mahal and Madrasah Raheemiya which was built by the great scholar and Sufi of his time, Shah Waliyullahi d-Dehlavi³¹ (1703-1762). He supported the Manqulat-tradition and made his own learning center where he had taught for 12 years constantly. His son, *Shah Abdul Aziz* took the helm after his father's demise and continued to shine in this way of teaching the traditions of Islam. In Rahimiya Madrasah, subjects like logic, fiq'h, hadith, tib (medicine), algebra, mathematics and oratory were seen with much importance. Shah Dehlawi even opposed the Ma'qulat and *bid'ath* (bringing any modern concepts of religion which contrast to traditional Islam).

Being a great scholar, he had translated Qur'an into Persian language. His son, Abdul Aziz, also followed his father while fighting against British cruel rule and their stance against Islamic learning. Sadly, at the fading times of Mughal rule, some changes began to loom large under the colonial powers of British rule (1858-1947). Even though Ulemas and common people tried hard for the continuation of this madrasah education, British government altered the syllabus and system. Both these madrasah stood for the dissemination of knowledge as a divine obligation but with slight difference and great semblance. Apart from the Ma'qulat (rational subjects) and Manqulat (religious subjects) there were no huge difference. But as far as the syllabus is concerned, the topics were included but they decided themselves which subjects would be focused and which would not be. (The Last Mughal: The Fall of a Dynasty, Delhi 1857, William Dalrymple)

3. Madrasahs under the Colonial British Rule (1765-1947)

Britain started their colonial power in India when they vanquished the Bengal Nawab in the battle of Plassey in 1765. Robert Clive was the British leader and that helped East India Company to directly dominate over the sovereignty of India. Bengal, Bihar³² and Orissa³³ came gradually but steadily under their octopus clench. The scope, resources and even the future of this nation began to be decided by the European power house. Indians

³¹ Shah Waliyullah Dehlevi (Shah Wali Allah) was the great Islamic Scholar of Delhi. His knowledge and wisdom made him a well-known Muhaddith, renewer and Sufi. His works are in galore as he widely acknowledged as the great Sunni leader in Hanafi Jurisprudence.

³² Eastern state of India which is boarded by Nepal and divided by River Ganges.

³³ The other name is Odisha situated in the Eastern parts of India on the Bay of Bengal. It is rich with tribal cultures and many ancient Hindu temples.

suffered heavily and wriggled beneath the wretched shackles of slavery and suffocating anxieties. Not alone did it affect politically, but religiously, culturally and communally also. In such a context the future of madrasah education was a matter to be discussed.

3.1. Mysterious Agenda of British against Madrasah Education

Britain started many missionary works in India to contaminate the minds of the Indian people and as to recruit to Christianity. The first missionary school was established at Calcutta in 1759. They were very cunning without stopping the entire madrasah education at one step and in a sudden. Rather, it was an enticing and instigating the minds of students for governmental jobs and highly economical offering. They even erected the Calcutta Madrasah under the guidance of governor general of Bengal, Warren Hasting in 1780. But, it was politically motivated and they hatched their plans to diminish the importance of religious education in the minds of Muslims. In 1772, Warren and William Jones applied the law of Qur'an with respect to Muhammandans³⁴ and the Shaster³⁵ with respect to the Hindus.

The Calcutta Aliya Madrasah followed rightly the Ders-i- Nizami system till 1790 and then on some changes done with hidden purposes. English language was adopted in 1826 and continued until 1851. " We must at present do our own best to form a class who may be interpreters between us and the millions who we grow, as class of persons; Indians in blood and colour but English in task and opinion, in moral and in intellect. (Macaulay's Minute on education, 1835:14) In 1835, Persian language was replaced by English in courts ringing the first death knell of Indian linguistics identity. The result was dangerous as learning Persian will not suffice to get government jobs. As was expected, Governor General Hardinge³⁶ proclaimed those with English language and knowledge would be given government jobs and other related advantages. It was the death of Persian language and a warning to many other signs of *Indianness*. (Being Indian) as was a clear threat to madrasah students.

The other important thing to mention was the 'westernization of education'. Some of the indigenous schools were transformed into western style by Charles Wood, the president of the Board of Control for India. This dramatic change known to be (Wood's Despatch of 1854). Their new curriculum focused on mathematics, science and language while religious subjects especially of madrasah education got little scope and attention. British conducted teaching training and applied in missionary schools with many other grants making a huge threat to traditional madrasah system. Traditional and secular educational systems such as *Pathashalas* in Bengal heavily suffered major blows as they attracted the minds of youths with better facilities and monetary funds. " Education might serve to

³⁴ Followers of prophet Muhammad (peace be upon him), a Muslim who adheres to the principles of Islam.

³⁵ Originates form Sanskrit and means the rules for living for Hindus.

³⁶ Henry Hardinge (1785-1856) was the governor-general to India in 1844-1848.

prepare young minds for a conversion”, Seth-2007:30. To missionaries, education was a *Praeparatio Evangelica*³⁷. This was their hidden plan of conversion under the shadow of western education. They excellently applied the ‘divide and destroy’ theory in education as bifurcating the strong base of knowledge and education in to two realms; secular and religious. This was the colonial agenda of imposing language and culture to defeat a community out of their past identity.

This was termed rightly by Yoginder Sikand as ‘*Educational Dualism*’ i.e. religion pushed to private sphere and termed distinct sphere of life and activity, neatly separate or separable from other similar defined spheres.(Sikand-2005:66) This difference made a huge gap in society as madrasahs consigned to provide religious education not the general one. Sacred versus profane or *deen*³⁸ (religious/sacred) and *dunya*³⁹ (temporal or profane) was the concept of some ulemas as they strongly opposed the western education, especially, the English language. Some took this difference as a cultural resistance against the colonial powers. Moreover, in 19th century, madrasahs played major roles in the identity politics of the Muslim community.

As mentioned earlier, Calcutta Aliya Madrasah was the first modern madrasah established in 1780 under British authority for connecting the colonial administration through the Ders-i-Nizami system. Some other madrasahs also were established with same intention at Hugli, Dhaka-Chittagong and other parts of West Bengal. (Colonial Education in India 1781-1945: Volume II) English was included and government grants also made available in these madrasahs. Meanwhile, Persian language was replaced and subjects like geography, history and physical education were followed as a new trend to enchant the swaying minds of students. These reformed models known to be the ‘Reformed or New-scheme Madrasah’. So, two types of madrasahs were seen; traditional and reformed or new-scheme while the government granted only this new model as it suited to their hidden agendas and demands. But, the ulemas came up with strong resistance against this meaningless differentiation as the new model lacks the Muslim consciousness, empowerment and their freedom of expression in education and religion.

3.2. The Counter Attacks of Muslim Scholars

The Muslim scholars had boldly rushed against the hidden agendas and westernized ideologies of Britain as they tried to shatter the educational base of Islamic learning. They welcomed the missionaries of their homeland and granted them immensely paving the ways for them to spread their Christian religion. At the same time, they brought many laws to restrict the freedom of Muslims in educational fields and gradually stop the

³⁷ It means ‘Preparation for the Gospel’ better known by its Latin title mentioned above. This was a work of Christian apologetics written by Eusebius in fourth century A.D.

³⁸ Arabic word for religion and also related to divine concepts of Islam.

³⁹ Originates from Arabic, means this physical world and what it is related to it.

educational revolution of Islam which was in full swing during the rule of Mughals and Turkish-origin Muslim rulers. For this purpose alone, they established many English Mediums⁴⁰ promoting English language and job-oriented courses. The graduates of madrasahs were left with nothing while the graduates of these modern schools were the demand of time and society. Still, Muslim scholars fought against this unjust activities and modified their syllabus timely. Even the English language was added as it has acquired great importance being the global language.

When British changed the time of their schooling to clash with the madrasah times, scholars shifted the time to evening finding other possible ways to maintain the cahance of religious learning. Students who attend schools at morning will participate in evening classes of madrasah for religious studies. The parents were very interested in keeping both material and religious education simultaneously. (Samastha Thonnuram Varshika Smaraka Grandham, 2016) They knew that whenever a generation lost the knowledge of its religious fundamentals, they will be vanquished in every department of life. The religious knowledge is the backbone of Islam as the younger generation has to learn it in spite of every challenge. Shortly, even though British worked hard to cease the growth of Islamic education, they were not completely victorious in this mission as the later events of progress and leap rightly rectify this fact. Presently, the Muslim community are well ahead in their educational activities in different parts of the county, though they are facing some threats and intimidations from large group of fanatics and religious radicals.

4. Deoband, Barelvi and Nadwa Model Madrasahs

At a critical juncture where religious education of Muslims was under threat, *Darul Uloom* was established at Deoband, 100 miles away from north of Delhi, in 1866 after the rebellion of 1857⁴¹ against the cruel rule of British. (Madrasah in India: How 1857, British Crackdown on Muslims led to Founding of Pioneering Darul Uloom Deonand, Ziya Us Salam and Mohammad Aslam Parvaiz: 12/13/2019) *Maulana Muhammad Qasim Nanutawi*⁴²(1833-1877) and *Maulana Rashid Ahmed Gangohi*⁴³(1829-1905) were the prominent leaders behind its birth. The educational systems were not traditionally-accomplished. Rather, it was somewhat liberal in many concepts as Sunnis were in sharp contrast with their new model of educational system. The founders were Sunnis and later many conflicts occurred as the some leaders stood against the pure Islamic ideologies. However, they

⁴⁰ It is an education system where English language is the medium of teaching, instruction and practice while this language is not the mother tongue of the students.

⁴¹ The Indian Rebellion of 1857 was courageous fight of Indians against the cruel rule of East India Company. Even though, it was suppressed and caused the collapse of Mughal Empire in India, the Indians were at least aware of the resistance and counter attack against the common enemy.

⁴² Muhammad Qasim Nanautavi (1833-1880) was an Indian Sunni Hanafi scholar and a Sufi with many followers. He is one of the main founders of the Deoband.

⁴³ Rashid Ahmad ibn Hidayat Ahmad Ayyubi Ansari Gangohi (1826-1905) was Indian Deobandi Islamic Scholar, a leading jurist and scholar of Hadith.

could represent Muslims in whole and many accepted this system and enrolled to their institution. Many madrasahs were affiliated to their system and it grew in importance and value.

4.1. The Educational Revolution of Deoband

Deoband was raised to the status of 'Uloom'⁴⁴ in 1867 as its resources and educational accomplishments were high. The syllabus was revised form of *Ders-i-Nizami* which followed *Shah Waliyullah's* concepts of *Manqulat* (revealed knowledge) rather than the rational one. *Fiqh* was the core of syllabus and it insisted on spiritual awakening and political emancipation of Muslim community. Anglo-Muhammadan College of Sayyid Ahmed Khan was rejected by many Muslims as it went far from the traditional concepts of Islam and deeply-rooted in liberal attitudes that he earned during his stay in Europe. His opponets alleged him that he had supported colonialism being a liberal Muslim leader. (The Religious Liberalism of Sir Sayyid Ahmad Khan : Dr. Hafeez Malik, Wiley Online Library 1964.) Deoband, on other hand, rejected Shia and Sufi tradition. It insisted on *Taqlid* (act of following a well educated religious scholar without considering any proof for what he claims, acts and believes) as any deviation was a serious crime in religious matters as it strongly believed that the gates of *Ijtihad* (an act of hard work for solution by thoroughly examining and interpreting the religious matters with great wisdom and knowledge) are absolutely closed. This concept grew the seed of difference between the 'Deobandis' (those who follow the values of Deoband) and 'traditionals' (those who insist on tradition of Islam)

In administrative level, Deoband was highly elaborated when compared to other weakly-organized educational systems as its infrastructure and governing body failed to attract students in galore. Rector (*sarparast*), chancellor (*muhtamim*), chief instructor (*sadar mudarris*) were the governing and authoritative body of Deoband. (Rahman: 2004) But, the application of this hierarchical structure is western-influenced as it demanded admission process with needed exams and tests for new enrollers, graduation systems, building and infrastructure facilities and above all a well-oiled bureaucracy. *Maulana Mahmudul Hasan* (1851-1920) changed this institution as the hub of socio-political movements. He was the first student of Deoband and respectably called, *Sheykul Hind* (the leader of India). *Samarathu-t Tarbiyat* (result of training) was his organization against British as *Jamiat-I-khilafat-I Hind* (all India Khilafat conference) *Jamiat-i- Ulema-i- Hind*⁴⁵ (association of religious scholars of India) also came in to force by the influence of Deoband to fight for the existence of Muslim identity. At *Saharanpur*⁴⁶ had such a replica of Deoband as in

⁴⁴ Originates for Arabic means for Universities where different kinds of subjects being taught. That is why Deoband named 'Darul-Uloom' (the abode of knowledge)

⁴⁵ Jamiat Ulema-e-Hind or Jamiat Umami-i-Hind is an organization of Islamic scholars belong to Deobandi school of thought.

⁴⁶ A city and a municipal corporation in Uttar Pradesh, it was named after the pious Shah Haroon Chishti.

many other parts of India where students quenched their thirst of knowledge and sharpened their tools of learning skills for a better and prosperous future.

4.2. Barelvis and Traditional Systems

The Sunni Muslims, rather those who follow the traditional Islam with timely changes within the boundary of religion; they do *Ijtihad* by comparing the matters of present to the times of prophet or with interpretations of religious texts for the modern issues, strictly opposed some of the *Deobandi* concepts and began to think a solution for real traditional Islamic ideologies. *Deoband's* austere measures, strict stance on *Taqlid*, puritanism, over emphasis of correctness of interpretations of religious texts by themselves without much knowledge were the cause difference and arguments towards Sunni Muslims.

Emergence of *Ahl-e-s Sunnat Wal -Jamat* (people of Sunbath and the community) better called, '*Barelvis*⁴⁷' under the auspicious guidance of *Maulana Ahmed Riza Khan* (1855-1921) who was born in Bareli, UP. Under the training of his father, *Moulana Naqi Ali*, he learnt *Ders-i-Nizami* system well to be a prodigious student even in tender age. His father was a great scholar of Hadith but without going to any structured madrasah; the traditional learning system can be learnt even in homes. *Ahmed Riza Khan* was proclaimed as the *Mujaddid* (the renewer) by great scholars of his time for scholastic and religious knowledge in 1990 at a special meeting in Patna, Bihar. (*Ahmad Riza Khan Bareilwi: in the Path of the Prophet*, Usha Sanyal-One Word Publication: 2005) In 1904, he founded *Manzarul-Islam Madrasah* at Bareli with traditional Islamic concepts and Prophetic conducts. So, traditional practices and Sufis were respected. *Pir (religious guides)* were common in Bareli and people showed great reverence towards them as they lead a simple and perfect religious life.

There were the battles of different opinions between the *Deobandis* and *Barelvis* as many fatwas were against the traditionalistic views of Islam. In 18,19th centuries, this religious fight for domination was a common event in society that somehow caused the progressive measures of Muslim community in general. *Barelvis* were conservatives hence strictly opposed to the colonial rule of British with every nail and teeth. So, they even kept distance on non-cooperation movement of *Deobandis* against the British government. The issues related Pakistan was of no importance for *Deobandis* as they never believe in the formation of such nation while *Barelvis* gave their full consent to this burning issue and to Muslim League⁴⁸. The inner play of British in bifurcating the same community is their master trick of 'divide and rule' policy, by which they can easily destroy or at least

⁴⁷ 'Barelvis' are attributed to Sunnis who follow the Sunni Sufi leader, Moulana Ahmad Raza Khan who was born in Bareli of Uttar Pradesh.

⁴⁸ All-India Muslim League is a political party founded in 1906 at Dhaka by then leaders, Muhammad Ali Jinnah, Aga Khan III and other prominent leaders. The influence of this party in Kerala is high compared to other states.

weaken their enemies. Madrasah educational systems of both Deoband and Bareli played major roles in these battles as they revamped the syllabus according to their concept and opinions. 'Real Muslimnes' or 'True Muslimness' began to be termed on this educational system. Thus, the battle between the both continued without much solution until, to a little measure, the *Nadwa* is being introduced.

4.3. Nadwa and its Roles in Society

To unite the both and as a bridging measurement, some scholars under the leadership of Maulana Muhammad Ali Mungeri (1846-1927) established the Nadwathul Ulema (the council of Ulemas) in 1883. The main goals of the formation was to reform the curriculum and pedagogy of madrasahs, uniting of Muslim community and raising awareness of Muslim identity which began to be lost even among the common Muslims who struggle in every department of life. Interestingly, even the Shia representatives were included in this platform, though many other gave not their consent. But, Barelvis made scathing attack of this council as they established 'Darul Uloom Nadwatul Ulema' (*Nadwa*) in 1896. (Deobandi Islam vs. Barelvi Islam in South Asia, Martin W. Lewis- GeoCurrents-2010) This got much attention when *Shibli Noumani*⁴⁹ joined here who a teacher of Ali Garh⁵⁰ was before. *Nadwa* kept good contact with *Deoband* and never rejected western educational system; both were alike related to their way following western styles.

Both Deoband's syllabus was based on the 17th-century curriculum of Dars-e-Nizami. The main topics were Islamic law (Shariah), Islamic Jurisprudence (fiq'h) and traditional Islamic spirituality (tasavvuf) for Sufism) along with a two-year diploma in English was also included later. The curriculum of *Nadwa* was not too much different from Deoband but the mode of teaching was in Arabic while Deoband focused On Urdu language. *Nadwa's* syllabus was evolved around the topics like, Qur'an, diniyat, arabic literature and grammar, hind, english, mathematics, fiq'h, hadith and tafsir etc. (*Nadwat-al-Ulema, Nisab-e-Ta'lim*;1892). Deoband followed the Hanafi school of Islamic law while *Nadwa* was a mixture of both as it was established to the fill the conspicuous gap between Deoband and Barelwis. Under the guidance of *Shibli*, there were conducted many Arabic debates included by many scholars from Egypt whom *Shibli* got in contact with in 1892 from Africa and Middle East. He was wrongly influenced by Muhammad Abdu (1849-1905) who was a *Salafist*. (Hartung, 2006:14). After *Shibli*, *Nadwa* naturally kept their bond intact with many *Salafi* scholars of Egypt and got an Arabic Journal for spreading the ideologies of '*Salafiyya*' (all *Salafi* ideologies which vehemently opposed traditional Islamic views). Though they have *salafistic* concepts, their educational practices were relatively good with resourceful library and a syllabus included by Modern History, Spoken Arabic and

⁴⁹ Shibli Noumani (1857-1914) was an Indian scholar during British rule. He founded Shibli National College in 1883 and Darul Musannifeen (the house of the writers).

⁵⁰ Aligarh Muslim University established in 1920 is a public Central one in Aligarh, India. This was founded originally by Sir Syed Ahmad Khan as the Muhammad an Anglo-College in 1875.

encouragement of intellectual debates instead of 'mere memorization and blind adherence to the teachers.

The Daobandis and Barelwis almost rejected the British educational systems of 'Westernization of Europe', yet they promoted learning English for its scope and reach in modern times. But on the other hand, Naddwa, always encouraged and included this language in their syllabus. The main reason that racked their brains was the changing mentality of the community as they wanted to learn this language and get high profile-jobs rather shrinking themselves to the walls of madrasahs and other small educational institutions. The British utilized this chance well by offering good jobs for the learners of English thus they could somehow destroy the base and intention of traditional madrasah education. Rather than directly involving, they supported the missionary workers and their religious-oriented western education.

Apart from the internal conflicts among Muslims, the Christian missionaries and Arya samaj were the two blocking challenges for madrasah education. Being in power with colonial imperialism, missionaries could easily put forward their plans while, being majority in population, Arya samaj could do their religious activities quite easily without much problems. But the history and growth of madrasahs were not alike in every state; rather it depends upon the locality and harmonious existence of community without any racial, religious and cultural segregations. Kerala, known to be the best haven for Muslims and all Islamic activities. The madrasah system works independent but completely well-functioned with great success and enviable result. Being in the southern parts of India, Kerala had deep roots with Arabian merchants even before the advent of Islam. As Arabs were very interested in exploring journeys and trades, the extensive coast and the abundance of spices attracted them to the land. The constant contact of Kerala with Arabs made them so close to the Arabian culture and even marriage relations. As the Malabar Coast is covering the most parts of Kerala, it is known to be 'Malabar Region' as many historians including Al Biruni mentioned it.⁵¹

The traditional Islamic educational system of India has undergone many significant transformations throughout the history. The pre-colonial structure of education was shaped by different Muslim rulers and mainly by Mughal Empires. The Farangi Model was a better systematic one followed by Deoband, Barelwi and Nadwa styles even though with slight variations of syllabus, mode of teaching and administrative body. This traditional way of learning was challenged by obstacles like British sovereignty and their ruthless approach towards Muslims supporting the missionaries to mushroom and flourish at their will. Even with some challenges of liberal and modern aspects of westernization of knowledge, this way of learning stood proudly especially in Kerala even to this day.

⁵¹ Arab relations with Malabar Coast From 9th TO 16th Centuries, K.M.Mohamed 226-234 P, Indian History Congress.

5. Kerala Model Madrasahs

The deep connection of Kerala, located in the southern parts of India, to the arrival of Islam is well-known. The first Muslim of India is believed to be from Kerala as mentioned earlier. The merchants from Arabia, Yemen and Oman were the occasional visitors through the sea route and transmitted their cultural and religious activities in coastal areas of Kerala. Even from the time of Prophet (s) to this day, Kerala keeps such religious prosperity by Islamic educational entities like madrasahs, *Masjid Ders Systems*⁵², Arabic Colleges⁵³ and Islamic Universities.

Ahmadul Baladur, the Muslim historian mentioned in his *Fethu-l Bilad* that from the first years of Hijra Muslims had reached Kerala. *Farishta* (1552-1623) also revealed the great event of Perumal in his seminal work of *Tarihul-Hind*. Moreover, Evans, Logan⁵⁴ and works like *Tuhfatul Mujahideen*⁵⁵, *Malabar Manual*⁵⁶ and *Malabar Gazetteer, Keralolpathi*⁵⁷ (the Evolution of Kerala) and *Malabarile Mappilamar*⁵⁸ (Mappilas in Malabar) had this realities clearly explained. Portuguese traveler and historian, Barbosa in 1516 had well written this event in his work. As the famous historian Albiruni⁵⁹ says that the life styles of Muslims made non-Muslims got attracted to the peaceful shore of Islam. The Hindu kings like 'Samuthiri'⁶⁰ (Eranadu Swami Nambuthiri Thirumulpadu) had helped Muslims well in their religious, cultural and political activities. If a Muslim carelessly avoids Friday Juma, he shall be punished as there was (*Khisas*)⁶¹ for the murderers. The death and related rituals were according to the Islamic rules for Muslims. Even the conversion to Islam was legally acknowledged.

⁵² This called the Islamic learning system prevailed in Kerala in any masjid. This was the pre-structure of madrasahs. Generally called 'Ders'.

⁵³ These were a new model of educational system as both of the rational and religious subjects were given in a separate building where students stayed with free accommodation and food.

⁵⁴ William Logan (1841-1914) was a Scottish officer Madras Civil Service under British Government. He had also been appointed as Collector of Malabar.

⁵⁵ *Tufatul-Mujahideen fi Ba'd Akhbar al- Burtughaliyin* is a historical work by Zainuddin Makhdoom II on the battles between the Mappila Muslims of Malabar and South Canary and Portuguese colonial powers in 16th century.

⁵⁶ A famous book by William Logan.

⁵⁷ *Keralolppathi* is believed to be the contribution of Tunchathu Ramanujan Ezhuthachan, a 17th century scholar of Malabar region. It dealt with the origin of the land of Kerala.

⁵⁸ *Mappilamar* means many Mappila people. Mappila Muslim or often termed as moplak/mopla is generally used for Muslim community in Kerala and Lakshadweep people.

⁵⁹ Abu Rayhan al-Biruni (973-1048) was an Iranian scholar and termed as the "father of a Comparative Religion". He had been to India during the reign of Sultan Mahmud Ghazni in the second decade of 11th century.

⁶⁰ The Zamorin of Calicut is other famous name to be mentioned. This hereditary kingdom ruled in Calicut, Kozhikode on the Malabar Coast of India. As Kozhikode was the main sea-trade hub of that time, its influence was great on different aspects.

⁶¹ The Arabic word for taking due Islamic punishments according to the intensity of the crime as suggested by Islam without the intervention or interpretation of the followers. It is divinely fixed.

With the conversion of Hindu king *Perumal* and his candid support for Malik Bin Deenar⁶² and his family in spreading Islam here in Kerala by sincere propagation, building masjids and religious learning centers considered to be the primary and major steps in this regard. They made ten masjids in different parts of Kerala after the conversions of two Perumals, one in Prophet's time whose event is being reported in *Musthadrak of Hakim*⁶³, "As an Indian king presented a ginger-box to Prophet (s). I myself was lucky to get one piece as He distributed this gift". *Al thabari*, 9th century historian, pointed out in *Fidousil-Hikmet* that, this king stayed 17 days with Prophet (s). Shankar Varma or Chenka Perumal⁶⁴ (621-642 AD.) changed his name to *Thajuddin* and his grave is believed to be in *Shahar Muqalla* while *Cheraman Perumal* was *Abdurrahman Samiri* whose grave is at *Dufar of Salala* in between 827-832⁶⁵. So is believed the conversion of another Samuthiri Kind in between 644-656 A.D. due to the propagation of Mugeerath- bin Shu'ba, the great follower of Prophet(s). Naturally, some differences in dates are mentioned yet the reported event are real as many historian proved these facts.

Kerala known as 'Malabar' derived from the words, '*Malei*' means mountain and '*nad*' means populated areas or country. Kerala Muslims called normally "*Mappilas*" means 'maha pillai' i.e. Great men. Mainly Arabian traders and Sufi scholars from Yemen and other countries made this land a religious haven for Muslims. 'Kodungallur' was the capital of the Malabar in olden days. The Jews had settled their in the times of Prophet Suleiman (a) under the leadership of Joseph Rabban. The Christianity prevailed here in .A.D. 52. Then came the golden entry of Islam guiding the people to calm and peaceful shores of Islam in times of Prophet (s). The then Ceylon⁶⁶ which was in India, had been blessed by the holy feet of Prophet Adam (a). Arabs who visited this feet landed in Kerala, especially, in Kodungallur made this land very fertile for the spread of Islam. Malik bin Deenar⁶⁷ and his family settled in different parts of Kerala and made many masjids in Panthalain, Thalasseri, Ezhimala, Mangalore, Ponnani, Chiliasm, Mahi, Dharmapattanam, Kasargod, Thanur, Chavakkad, Kayal pattanam, Kochi, Kovalam and Thiruvananthapuram.⁶⁷

The first Ders- which can be considered the old models of early madrasahs-established in Kerala was in Tanur(675 H) under the leadership of Asheyk-ul Fadil Muhammad bin Abdullah-il Hadrami Al Khahiri as it was followed by Chaliyum and Calicut by the guidance of Asheykul- Kazi Ramazan Asshyaliyathi and Aaheyik Fahrudin Abi Bakar Al-

⁶² Malik bn Dinar (d.748 CE) was one of the first known Muslim came to Kerala for Islamic propagation after the death of the converted king, Cheraman Perumal.

⁶³ Al- Musthadrak is five volume Hadith collection authored by Hakim al-Nishapur, Iran.

⁶⁴ This event is mentioned in *Tarikh Zuhur al Islam fil Malibar*, one of the early manuscripts on Islam, authored by Muhammad bin Malik.

⁶⁵ Mappila Community of Malabar-History and Growth, Randathani Hussein

⁶⁶ The old name of present Shri Lanka, the island country in South Asia which liberated from the colonial British rule in 1948.

⁶⁷ *Sunni Afkar*, 2012 June

Kalikuti. Then was the famous Ders in Ponnani in 9th century in the great masjid of Ponnani which was established and reached to height of great success and fame as it called the 'the Makah of Malabar'. Such was the importance of Islamic education at that time.⁶⁸

5.1. The Role of Samastha Kerala Jameyyathul Ulema in Kerala Model Madrasahs

The historical events took place in the wake of Malabar Revolt in 1921⁶⁹ reminded the Muslim community of a cultural, religious and educational revival. Besides, Muhammad bin Abdul Wahab⁷⁰, Rashid Rida⁷¹, Muhammad Abdu⁷² and Jamal Uddin Afghani⁷³ like westernized liberal leaders were influenced in Kerala, though the mainstream of Muslims remained as traditional Sunnis. They made 'Kodungallur' as their center and established 'the Organization of Muslims in Kerala' in 1922. In this critical juncture, the great scholar, *Asheyk Ahmed Kutty Musliyar* (pang) with Sufi scholar *Asheyk A-s-sayed Abdurrahman* and with some other prominent scholars of traditional Sunnis discussed seriously of an organization for Muslim education and eventually, Samastha Kerala Jameyyaetul- Ulema (All Kerala Ulema Organization) was formed in 26/06/1926 at Calicut⁷⁴.

Samastha mainly focused on preaching of traditional Islamic ideologies, resisting the liberal Islamic ideologies that deeply-rooted in Western and European ideologies internally, guarding the rights of Muslim community, imparting Islamic education in a suitable and systematic method and doing everything positive for the progress of all Muslims keeping the harmonious structure of Kerala. In this way, Samastha formed a sub wing for the unity and order of madrasah teachers (Jameyyathul Mudarriseen). Malabar area has a great number of madrasahs, students and teachers who in together may exceed other states of India in impeccable execution, application of timely changes and reaping great result in religious and cultural aspects of Kerala Muslims.

5.2. The Routines and Syllabi in Masjid-Derses

Nobody can reject the old Islamic educational systems and the sincere efforts of common people in spreading the importance of knowledge that paved the way for the present

⁶⁸ Samastha Thonnuram Varshika Smaraka Grandhm, 2016

⁶⁹ The Malabar rebellion happened in August 20 of 1921-1922 in Malabar regions of Kerala as a resistance against the cruel British rule and turned to be as communal violence out of many misunderstandings.

⁷⁰ Muhammad ibn Abd-al Wahhabi ibn Suleiman at-Tamimi (1703-1792) was born in Najd of Arabia and he was the founder of Wahhabism.

⁷¹ Muhammad Rashid Rida (1865-1935) a scholar, reformer and revivalist. Influenced by Islamic Modernism which was founded in Egypt, he made many controversies.

⁷² Muhammad ibn Abdu (1849-1905) was an Egyptian scholar, theologian and writer. He was also influenced by Modernism movement.

⁷³ Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) known as Sayyid Jamal-al-Din Asadabadi was a political activist and Islamic ideologist influenced by Modernism Movement.

⁷⁴ Samastha Thonnuram Varshika Smaraka Grandham p 356-415;2016

educational revolution. The routines in a Ders were of extreme interest and importance; students will wake up even before the fajr aḍān (call to prayer) for *Tahajjud Prayer*⁷⁵ and recitation of holy Qur'an. From early morning to the evening, students will be engaged in classes with different subjects. The regular refreshment hours are very useful for their primary needs of food, washing, clothing and other related things. The self-learning practices, writing exercises along with revision and memorization process would be carried out after the *Magrib Namaz*. The syllabus which was rife in India was mainly Ders-i- Nizami of *Asheyk Al Mullah Nizamuddin* from *Farangi Mahal*. There were many rational and philosophical topics and foreign languages included in this curriculum. Those who graduate will be conferred the degree of '*Al Pahlavi Al Alim*'- the equivalent degree of Bachelor while those who pursue higher studies may be awarded '*Al Maulavi Al -Fadil*' equivalent to the master level in secular subjects. The curriculum that followed in Malabar areas were of Madina and Makah which better called '*Assilsilat-ul-Fahriya*'⁷⁶. This system was aptly organized by *Fahrudin Abu baker Al Kalikuty* (d.895 AH)

The same curriculum was followed until the influential scholar, Kuchimhammad Chalilakat⁷⁷ added many rational subjects like mathematics, Engineering and philosophy; a rightly mixed curriculum of Ders-i- Nizami and *Silsilat-u Fahriyya*. Since then this model curriculum was prevailed all Malabar areas slightly being different in madrasahs and Masjid-Derses. The common topics covered in this Ders system were *fiq'h*, *usulul fiq'h*, *tafseer*, *hadith*, *istilah-ul hadith*, *al-Kalam*, sufism (*tasawuf*) *tajweed* (the rules and regulations of reciting holy Qua'n) arabic language and literature, *mantiq*, mathematics, engineering, philosophy, debates, history, urdu and english Languages and modern technologies.

There were many students' organizations controlled by students themselves for the overall progress and skill. Literary wing, writers' wing, library wing, IT and information wing, arabic debate council, wing for tajweed and Qur'an memorization, medical board- especially, *tibu-n nabawi*, diploma for arabic and urdu Languages, help desk for improving the quality of studying and for informing the governmental and non-governmental job oriented courses and 'Fests' in literary contests among students to bring out the hidden qualities of students⁷⁸. Samastha Kerala Jameyathul Ulema and Samastha Kerala Islam matha Vidyabyasa Board (S.K.I.M.B) revolted against the puritanical concepts of Muhammad bin Abdul Wahab, the *salafism* of Rasheed Riza, and Modern Islamic and liberalist views of Muhammad Abdu and Pan-Islamic ideologies of Jamaluddin Afghani. Thus, Samastha brought a really traditional and Sunni ideological concepts in this new educational experiments.

⁷⁵ The supererogatory prayer that can be done, even after at least a wink, before the time of Fajr adan.

⁷⁶ Harkat-u-t-Tadrisi fi Masajidi Malaibar, p44

⁷⁷ Moulana Chalilakath Kunhammad Haji (1866-1919) was the Malayali Sunni scholar and the reformer of the orthodox Madrasah system in Kerala.

⁷⁸ Harkatu-t-Tadrisi fi Masajidi Malaibar, C.K.Muhammad Abdurahman Al-Faidi, p103-110;2015

S.K.I.M.V.B, being the first sub-wing of Samastha worked as greatly to unite more than 10000 madrasahs in and out of Kerala, especially, in neighboring states of Karnataka, Tamilnadu, Andaman and Nicobar and in foreign countries like U.A.E, Oman, Kuwait and Malaysia. From mere *Othupalli*⁷⁹ and *Palliders*, Samastha could work very effectively even in foreign countries resulting greatly in religious and cultural atmosphere of Kerala. They conducted public exams in 5, 7 and 10 classes with impeccable timing and immaculate systems that challenge the regular activities of government and other highly-acclaimed private institutions. Many inspectors, *Mufatish*⁸⁰ and tutors are racing against the time to improve the quality of teachers and facilities of students. They even meet the management for the infrastructural and basic environments. Some madrasahs have plus one and plus two according to the availability of students while some have low level classes. Still, the local people are considering the religious education very compulsory and moving whatever possible for this purpose⁸¹.

Some graduates of these institutions of Samastha are perusing their higher studies in Deoband, Nadwa, Baqiyat⁸², jamiya Nuriya⁸³ and Nizamia⁸⁴ while many graduates of Drau Huda Islamic University⁸⁵ and Wafi⁸⁶ background are busy with their higher education in J.N.U, Ali Garh, Jamia Milliyya, Hamdard, and some famous universities of India. Some are doing their doctoral studies in Malaysia, Turkey, Canada, England, Scotland and Poland etc... The madrasah system to Arabic College experiences make these students competent in every department of educational dexterities. Even though the *Jama-t-e Islami* and *Mujahid* factions have madrasahs, the traditional Sunnis are far more ahead with majority and extremely good result. They had focused on the empowerment of women education in a systematic way, but Samastha has now great number of such institutions and reaping the fruitful harvest with great success as this kind of educational empowerment and progress cannot be seen in other states of India commonly.

5.3. Madrasahs and Arabic Colleges

When this Ders System lacked its sheen and elegance as people did not show much interest due to many reasons. From such a context, Arabic Colleges were established with a mixed syllabus of material and immaterial subjects. The first among this list is 'Darul

⁷⁹ A temporary shelter or an attached room to masjids for teaching students.

⁸⁰ An Arabic term for inspector. A teacher with the responsibility to inspect particular madrasahs and the learning level of students. Samastha will send them region by region.

⁸¹ Harkat-u-t-Tadrisi fi Masajidi Malaibar p 230-232

⁸² Madrasah al-Baqiyat-us-Salihah, established in 1857 by Shah Abdul Wahhab at Tamilnadu

⁸³ Jamia Nooriyya Arabiyya was founded Sayyid Shihabuddin Imbichikkoya Thangal in 1963.

⁸⁴ Jamia Nizamia is an old Islamic seminary of Sunnis founded by the 7th Nizam of Hyderabad in 1876.

⁸⁵ A private Islamic University founded by three great sincere men, D.r. U. Bapputty Haji, M.M. Basheer Musliyar and C.H.Haidaroos Musliyar in 1986.

⁸⁶ Wafi systems established in 2000 work under Coordination of Islamic Colleges (CIC) in Kerala. It has a combined syllabus of religious and rational subjects.

Uloom'at Vazhakkad built by Muhammad Kutty and it reached to heights of fame when the great scholar and reformist, *Kunhahammad Haji Chalilakath*⁸⁷ blessed here with his great service in 1871. A.D. This followed by *Islahul Uloom* at Tanur under the guidance of Ahemed Kutty Musliyar (PANG) in 1930. Even in this times, the Ders system has been in action but mainly confined only to religious studies. Thus, the number of Arabic Colleges began to mount as Rahmaniya (Kadameri), Anwariya (Pottichira) and Markazu-t Tharbiyatu-l Islamiya (Vallancheri) were affiliated to Jamia Nuriya Arabic College at Faizabad of Pattikkad. Then every college became independent with special mixed curriculum and graduation degree and related issues. This system continued somewhat normal in this periods until Darul Huda Islamic University established by the great visionaries and Sufi scholars like D.r. U. Bapputty Haji, M.M.Basheer Musliyar and C.H.Haidarus Musliyar in 1985.(Harakat-u-t-Tadrisi fi Masajidi Malaibar p,211-219)

Since then the history of Kerala Islamic education was related to Darul Huda. Its superbly applied syllabus, entrance examinations, strictly-instructed routine practices, availability of dexterous teachers and above all, the envious support and contribution of the mass, made it on the helm. After it was upgraded a Private Islamic University, recognized by many foreign Muslim educational boards and universities in Malasia, Turkey, Morocco and Tunis, its educational system has rocketed to great stardom. In this way, In 2000, the introduction of CIC (co-ordination of Islamic curriculum) better known as 'WAFI' the scope of this model grew much importance and opulence. This system focusses on the education of women simultaneously⁸⁸. Kerala, definitely, comes atop in imparting Islamic education for women folk whole in India. Wafiya, Zahrawiyya, Mahdiyya, Fadila and Fadeela are the best among this list. For the male graduates from main Islamic institution of Kerala are as follow; *Faizy* (Jamia nuriaya) *Darimi* (Nanthi Darussalam) *Anwari* (Anwariya College) *Rahmani* (Rahmaniya College) *Yamani* (Yamaniya College) *Wahabi* (Wahabi College) *Ahsani* (Ihya-u-s-Sunna College) *Sa'adi* (Sa'adiyya College) *Saqafi* (Markazu-s-Saqafathu-s-Sunniya). The other famous Islamic Institutions like, *Baqawi* (Baqiyyathu-s Swalihah), *Nizami*, (Jamia Nizamiya, Hyderabad), *Qasimi* (Darul Uloom, Deoband) *Nadwi* (Daru Uloom Nadwatul Ulema) might have influenced the educational systems in Malabar and Kerala.(Harakat-u-t-Tadrisi fi Masajidi Malaibar,p,222)

5.4. The Early Derses in Kerala and Transformation in to New Model

Kerala had witnessed for the Islamic revival of education since the time of Prophet. (s) Muslims were gathering in these old masjids and partaking in the great Derses of that time 'Like in the masjid of *Ezhimala* where a group of students were studying with the expense of masjid even the dining hall was made available for who come and stay there. Even the poor Muslims were given food free of cost" (Rihlat-u Ibn Battuta: 550 p). The famous masjid in Tanur was also historical as it was built in 800 AH. The very old library

⁸⁷ Harkat-u-t-Tadrisi fi Masajidi Malaibar p,48

⁸⁸ Harakat-u-t-Tadrisli fi Masajidi Malaibar,p.213-215

of this masjid has a wide variety of rare books and even today, it is a treasure-trove for every knowledge-seeker. In this way, the masjids at Thirurangadi, Parappanagadi, Moonakkal, Veliyankod, Kasaragod, Kannur, Kodungallur, Nadapuram, puthanagadi, Kappu, Malappuram, Ariptra, Irumpuchola, Thazhekod, Karuvarakundu, Alathurpadi, Kondotty, Pallippuram, Irikkur and the likes are a few to mention. Every masjid had a good Ders system of local and far-away regions students while the *Mahallu*, an autonomous private governing region of approximately containing 500-1000 Muslim homes under 'Samastha' for the religious, cultural, social and economic affairs of Muslims in that locality. (ibid, p, 235-237)

If we consider the growth of madrasahs in Kerala, its roots creep deep into '*Othupalli*' – Masjid Ders systems where in the teaching tenets of Islam and contents of revelation were imparted to students. The *Othupalli* is a southern Indian concept while in northern parts mainly used the term '*maktab*'. The first established madrasahs were in Nishapur, Khurasan and Nizamiya Madrasah in 11th century. But, miraculously, Kerala has this systematic study in masjids or adjacent buildings even at the time of prophet (s). Most of the masjids were built double-storied; the lower part for prayers and for 'ders classes' in non-prayer times while the second one was for accommodating the students who stay and learn there. The local people will feed these students by sharing the students according to their financial set ups. The Imam or the *Khateeb*⁸⁹ of the masjid will be the main teacher, rather called reverently, '*usthad*'. The *muaddin* or *mullakka* or *mollakka* or *Mulla* would be the assistant and the other teachers.

The teaching method was mainly oral; teacher will recite or convince the religious texts and students may keep in hearts. The syllabus was primary *Suras* of Qur'an, *dikr*, *hamd*, *swalat* and some *duas* from Quran and Hadith that are considered most basic for students. The class times would be after or before the school times. There was a special script of Arabic-Malayalam language by using Arabic alphabet to represent Malayalam letters and with local phonetics. This script later transformed to prose, poetry of *mappilappattu*⁹⁰ and *qissappattu* (Muslim folklore songs that describes the historical events of Islam and related issues).

Chalilakathu Kunjahammad Haji was one of the major reformists of madrasah education as he changed the monotonous and somewhat thus-far-unchangeable curriculum of Kerala model. He was the main teacher (*sadar mudarris*) of *Thanmiyathul Uloom Madrasah* at Vazhakkad and he dared to start higher education in his madrasah which was first in history of Kerala madrasahs. But the orthodox Ulemas denied this and did not show too much interest. Resultantly, he joined Sayyid Sanaullah Makthi Thangal (1847-1912),

⁸⁹ Originates from Arabic, means the scholar who offers the 'Khutubah' of Friday.

⁹⁰ Mappilappattu (Mappila Songs) are a folklore Muslim song genre rendered to lyrics, within a melodious style, in Arabi-Malayalam language by the Mappila Muslims of Malabar area. The religious and Muslim cultural themes would be the crux and essence of these songs.

Sheyk Hamadani Thangal (d.1922) Saidalikkutty master (1856-1919) K.M. Moulavi (1886-1964) but even he could realize his dream, he departed yet his concept of a revamped educational system was grown to the height.

When people showed much interest in material education as it suits the job opportunities, gradually, the old traditional way of learning religious education seemed matchless to the timely educational innovations of modernity. The westernized educational style also badly affected as many English Mediums and many foreign language courses mushroomed in different parts of Kerala-often as an educational business. People enrolled their children at their tender ages in these modern schools and some, very sad to say, are not getting the basic religious education. Even though the old traditional Ders system is not common in Kerala, the new model of madrasahs, Arabic Colleges and Islamic Universities have bridged this gap absolutely and molded a young generation with great caliber and advanced educational qualities. This is an undeniable fact that these Ders and Madrasah systems which known to be the fore-runners of today's educational revolution in Kerala, have great impact and will be so in coming years. It is really praise-worthy that HADIA⁹¹ spreading this Kerala model all over the India with great planning and success. Gradually but steadily the importance and scope of Islamic education is returning back to its glory.Hadia has been doing excellent works in imparting religious education to the poor children of different states of India by providing free books and other study materials. There are 785 moral madrasahs and 35152 students under Hadia in Assam, Andrah pradesh, Uttar Pradesh, west Bengal and Jammu and Kashmir where sufficient madrasahs are not available. Joining hand with Samastha, Hadia prepared texts accroding to the state language based on Hanafi school of law as most of the Indians-except for Keralites-are Hanafis.

Conclusion

The great legacy of Islamic education in India which started at the time of prophet (s) and spread across India through various dynasties, has reached in this modern time to a decisive stage. In a democratic country like India, the evolution of the madrasah education was of utmost signifigance as it started by the Muslim rulers in pre-colonial eras, shaped by Mughals, progressed by other Muslim leaders to be on a decisive stage during the British period in Inida. Being the minority of a democratic country, Islamic education has undergone many challenges and even great changes till today. From the old Ders systems to *maktebs*, madrasahs, Arabic colleges and even Islamic universities this educational revolution has been trying to regain the golden legacy of Islam. At a time, when the democratic values are in danger, and many challenges are looming around, the future of this educational system should be impeccably well-organized and timely but

⁹¹ Hadia is the alumni association of Darul Huda for educational and social activities based in Kerala but has been excellent in spreading the educational revolution across India.

really rooted in the traditional concepts. At this critical juncture, the role of Kerala model is considered to be the lone hope for thousands of students across India as the madrasah project, On web academy, Read online Islamic School, Himaya course for women and other religious and cultural programs are being prepared to be practised in sundry parts of the country. By the light of such an educational progress initiated by Kerala, the entire Muslim community in India hopes for a glorious existence and growth in spite of every suffocating challenge.

Reference

- Abdurrahman Faizy, *Harakatu-t-Tadrisi Fi Masjididi Malaibar*, 06/06/2015.
- Aktharul Wisely, *Education of Indian Muslims*, New Delhi, and 2002 p: 51
- Ali Riaz, *Madrasah Education in Pre-Colonial and Colonial South Asia*, journal of Asian and African studies: Illinois State University-U.S.A.
- Asgar Ali Engineer, *Madrasah Education Myth and Real*, Counter Current, Org: 2009, P, 4
- Ashraf.M. *Madrasah-I Raheemiya: Growth and pattern of Educational Curriculum Origin and Character of Islamic Education*
- Azizuddin, Husain, S,M, *Madrasah Education in India, Eleventh to Twenty First Century*, 2005
- Bahauddin. K.M. *Kerala Muslingal Porattathinte Charithram*, Calicut 1998, p 17
- BSA College, 150th anniversary celebration committee BSA College, *A'la Hazrat: Jividavum Snadeshavum*, Jamia Baqiyat, Vellor, 2013.
- Census of India 2001
- Chand, Tara, *Influence of Islam on Indian Culture*, the Indian Press Private Ltd Allahabad, India 1976
- Dale, Stepher Federick, *Islamic Society on The South-Asian Frontier: The Mappilas of Malabar*, Oxford University press, New York, 1980
- Gaznafar Ali Khan, *History of Islamic Education in India and Nadwatul Ulema*, New Delhi 2004-p48
- Husain. S.M. Aziz Uddin, *Madrasah Education in India: Eleven to Twenty First Century*,
- Ikram, SM: *Indian Muslims and partition of India*, Atlantic Publisher, New Delhi, 1992
- Malik, Jamal, *Madrasahs in South Asia: Teaching Terror?* Routledge, London, 2007
- Metcalf, Barbara, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Oxford University Press, 2007
- New Delhi, Kanishka Publication, 59-75
- Islamic Revival in British India, Deoband, 1860-1900*, Delhi-Oxford

- Official Records of Samastha Kerala Islam Matha Vidyabhyasa Board, Chelari, Calicut, 2006
- Ozcan Azmi, "Firangi Mahal" *Türkiye Diyanet vakfi İslam Ansiklopedesi* (DİA) Ankara, 1999
- Qadiri Shamsuddin, *Prajeena Malabar: Other Books*, 2012
- Riswi, S M, *History of Darul Uloom Deoband*, Majlise-Shura, Deoband: 1980
- Robinson. *Ulema of Farangi Mahal and Islamic Culture in South Asia*, Delhi: 2001
- Samastha Thonnuram, *Varshika Smaraka Grandham*, 2016
- Sayed Muhammad, P.A. *Kerala Muslim Directory*, Cochin, 1960 p, 467-476
- Siddique Ali I.H. *Madrasah Education in Medieval India*, 2005
- Sikand, Yoginder, *Bastions of Believers, Madrasah and Islamic Education in India*, 2005, Penguin, New Delhi
- S.M. Jafar, *Education in Muslim India (1000-1800)* 1936
- State Archive
- Sunni Afkar Weekly, 2012, 2013
- Zubair Hudawi, New Model of Islamic Education in Kerala, FEB, 3, 2008 from the blog of Yoginder Sikand.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 218-231/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 218-231

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

A SUFI COSMOPOLITAN OF 19TH CENTURY: EXTRAORDINARY JOURNEY OF FADL B. ALAWI FROM SOUTH INDIA TO ISTANBUL

Musthafa UJAMPADY

Doktora Öğrencisi, Tasavvuf, Ankara Üniversitesi, Ankara
Phd fellow, Dept. of Tasawuf, Ankara University, Ankara/Turkey

musthafaujampady@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6320-038X

Abstract

This article is a genuine attempt to read the eventful life of Seyyid Fadl, among the prominent Shaikhs of Ba Alawiyya Sufi order in recent times. Fadl b. Alawi's years in South India, where was born and grew up, his early spiritual activities and anti-colonial struggles which molded his life as a global Muslim personality, his life on the Arabian peninsula, his years of emirate in Zafar and the life of Istanbul where he lived the last years of his lifetime was dealt with. It explains his service and loyalty to the Ottoman Caliphate, tremendous efforts to unite the Muslim world and put an end to the ongoing colonial invasions and his adventurous life journey as an engineer of the cultural-spiritual-political bridge established between the Indian and Anatolian lands and as a pioneer of Muslim unity. Other issues discussed are Fadl b. Alawi's Sufi ideology, the introduction of Ba Alawiyya Sufi order, which laid the foundation for his cosmopolitan personality and brave sociopolitical interventions in the 19th century. His works, especially dealing with Sufism are analyzed within the limit of the article. Most importantly, we debate the intellectual connection between Sufism and politics and the inspiration for Sufi intervention in anti-colonial struggles of 19th century, taking account of Seyyid Fadl's life.

Keywords: Sufism, Fadl b. Alawi, Ba Alawiyya, South India, Ottoman Caliphate, Politics, Istanbul, Cosmopolitan

19. YÜZYIL'DA ÇOK YÖNLÜ BİR SUFİ: GÜNEY HİNDİSTAN'DAN İSTANBUL'A FADL B. ALEVİ'NİN SIRADIŞI YOLCULUĞU

Özet

Bu makale, son dönem Bâ Aleviyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden Seyyid Fadl'ın çalkantılı hayatını okumaya yönelik bir girişimdir. Fadl b. Alevi'nin doğup büyüdüğü Güney Hindistan'da geçirdiği yıllar, kendisini evrensel bir Müslüman şahsiyet olarak şekillendiren erken dönem manevi faaliyetleri ve sömürgecilik karşıtı mücadeleleri, Arap yarımadasındaki yaşamı, Zafar'daki emirlik yılları ve hayatının son yıllarını geçirdiği İstanbul'daki günleri ele alınmaktadır. Hint ve Anadolu toprakları arasında kurulan kültürel-manevi-siyasi köprüünün mühendisi ve Müslüman birliğinin öncüsü olarak maceralı hayatı, Osmanlı hilâfetine olan çok yönlü hizmeti ve sadakati, Müslüman dünyasını birleştirmek ve devam eden batı istilalarına son vermek amacıyla gösterdiği büyük çabaları incelenmektedir. Fadl b. Alevi'nin tasavvufi düşüncesi, 19. yüzyılda çokyönlü kişiliğinin ve cesur sosyopolitik müdahalelerinin temelini oluşturan Bâ Aleviyye tarikatının tanıtılması ele alınan diğer konulardandır. Makale sınırları dahilinde özellikle tasavvufu ilgili eserleri incelenmiştir. Çalışma,

Seyyid Fadl'ın hayatını esas almakla birlikte, tasavvuf ve siyaset arasındaki entelektüel bağlantıyı ve 19. yüzyılın sömürgecilik karşıtı mücadelelerde Sufi müdahalesinin ilham kaynağını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fadl b. Alevi, Bâ Aleviyye, Usmanlı, Güney Hindistan, Siyaset, İstanbul, Kozmopolitan

Atf / Cite as: Musthafa Ujampady. "A Sufi Cosmopolitan of 19th Century: Extraordinary Journey of Fadl b. Alawi From South India to Istanbul". *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 218-231.

Introduction

Today, a thought that is not historically valid and that there is no intellectual connection between Sufism and politics is constantly expressed. The assumption that politics excludes Sufi conceptions and that Sufis turn to worship by stepping down from world affairs in their own corner of conscience is almost a superstitious belief that dominates many of today's readers. However, it is clear that even living a solitary life away from the world and society in Sufi terms, can be handled differently in terms of political thought, and can be considered as a kind of "civil disobedience" against dominant and unjust structures. It is evident that, the Prophet Muhammad (pbuh) and the Companions and later Sufis-scholars were in charge of fighting against the oppressors and protecting the poor, the needy and the oppressed throughout their lives. The rise of Western colonialism in the 18th and 19th centuries presented Muslim societies with unprecedented regional and intellectual challenges, as the colonialists approached Islam as a threat. The Sufi orders took the charge of Islamic resistance and responded to the colonial presence in their societies through strong resilience and aggression. The Sufi sects and individuals stood together for the empowerment and unification of the Islamic world against western oppression and made tremendous efforts for the rise of the Muslim nations under the patronage of Ottoman caliphate. Political movements under the leadership of various Sufi orders played the main role in the unjust western colonization era. Moreover, considering that there are some sects and Sufis in the background of many rebellion movements both in the Ottoman state and other Muslim states, it is seen that the relationship between Sufism and politics is more complex than it is thought.

Here we take look at a South Indian mystic who was the best known in the modern Islamic world, whose adventurous journey as an engineer of the scientific-spiritual-political bridge established between the Indian and Anatolian lands, a pioneer of Muslim unity, Seyyid Fadl, among the prominent Shaikhs of Ba Alawiyya Sufi order of recent times. Although his cosmopolitan life raises the question of where the line between Sufism and politics is drawn, it would help us how Sufism has molded him as warrior of faith and truth and a sociopolitical reformer of 19th century, as his Ba Alawiyya predecessors had led a multifaceted life that encompassed the spiritual and political affairs of Muslims.

Anne Bang (2003) , Umar Khalidi (2004) , Engsang Ho (2003) , MH Ilyas (2007) , KK Sathar (2012) , Tufan Buzpinar (1993) and Jacob Wilson Chacko (2019) penned down important

works on the religious journeys of Ba Alawis to South India, the religious, cultural and political movements they have created in the region, and the sociopolitical consequences of their migration expeditions. They documented Seyyid Fadl's life, his political and intellectual contributions rather than his religious and spiritual activities. Seyyid Fadl's adventurous life as an ambitious politician was highlighted in those works and the influence of Ba Alawi Sufi tradition, which acted as a driving force for his sociopolitical interferences, was neglected. This attempt is believed to have succeeded in introducing the role of Sufis in the Islamic political arena of recent centuries to the academic world, taking account of Fadl bin Alawi's life, works and activities.

Sufi Heritage Of South India

South India is geography with a rich and old Islamic heritage. Its deep-rooted trade relations with Arab countries since pre-Islamic times have been a determining factor in terms of the emergence of Islam here.¹ Hundreds of Sufis coming from Arab countries, especially Yemen through commercial relations pioneered the spread of Islam and the introduction of Sufi ideology and orders. Yemen has become the meeting point of the lineage of many well-known Sufi orders in the region. Considered the most popular spiritual institutions of the region, Qadiriyya and Nakshbandiyya, entered the region through the Yemen road. They engaged in large-scale religious-scholarly exchanges with the Muslim community in the South India, especially in styles under the broad banner of religion. Thus, they built cultural legacies throughout their journeys and revived their religious and spiritual spaces there with the construction of mosques, dervish lodges, and religious schools. Thus a strong Sharia-based Sufi culture has been created and nurtured in the region. The last entry in that list was the Ba Alawiyya order.²

Ba Alawiyya Sufi Order

Ba Alawiyya is a Sufi order, which is rooted in the entire South Indian Islamic culture and has a wide area of influence in religious, social and political areas of the region. Ba Alawis' field of activities in the region for the last 3 centuries was not only limited to Sufism. They were equally active in the religious-socio-cultural and educational fields. Alawi tariqah or Tariqat-Sadah Al- Ba Alawi was founded in the 6/12th century. This Sufi order is formed by Alawi Seyyids, a branch of the prophet's descendants living in the Hadhramout region of Yemen. The moral codes, scientific and moral virtues and the preference of ascetic life inherited from the life of the Prophet (pbuh) were passed down to generations by the members of the Ahl-u bait, has gradually been shaped as an independent Sufi school. Based on the spiritual structure of Qadiriyyah and Shadiliyyah

¹ Haneef C Muhammad, "Güney Hindistandaki Dini Cemaatler ve Din Hizmetleri," in *İslam Dünyasında Din Hizmetleri ve Dini Kurumlar* (II. Uluslararası Öğreci Sempozyumu, Konya: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015); Syed Mohideen Shah, *Islam in Kerala* (Thrissur: The Muslim Educational Association, 1972).

² Dr. V Kunhali, *Sufism in Kerala* (Publication Division, University of Calicut, 2004).

Sufi orders and the spiritual thoughts of Imam Ghazzali, it was founded by Muhammed bin Ali (1178-1256), known as al-Faqih al-Muqaddam.³ The method of the Alawi order is summed up as allegiance to Quran and Sunnah (Ittiba'ul Quran ve Sunnet) along with following the footsteps of salaf al-salih (Iqtida'u Selef-i Swalih). Ba Alawiyya, which adopts a moderate understanding of Sufism, is distinguished from other orders in terms of not encouraging the 'khalwa' (seclusion) for spiritual upbringing and not condemning the involvement of members in worldly activities. The administration of family, social and political affairs have been promoted, taking into account the concept of world-hereafter balance inspired by Ghazzali. It can be said that this kind of multifaceted personality, along with the vision of Ba Alawi order, which inspired the Ba Alawis to intervene in the spiritual, social and political spheres at the same time, was inherited from the Prophet (pbuh), who is the first example of the believers in all these spheres. The love and acceptance of Muslims towards them as a family of prophet have led them to realize that they have a religious responsibility in all matters of the community. It can be seen that, the political involvement of the Ba Alawis in Yemen and other areas and later in South India was firmly rooted in the spiritual and moral values they adopted. Thus, in the Comoros, Kilva, Zanzibar and Indonesia, the Ba Alawis exerted influence over the local sultans at various religious, social, and political levels. In 1891, Syed Ahmed Ba Alawi was the head of an important area, south of Mogadishu.⁴

Ba Alawis are generally members of the Shafi School in practice and the Ash'ariyya order in faith. This spiritual order has spread to Hadhramout and its surroundings and then to the whole Islamic geography by the hands of the great representatives over time, and has been transferred to future generations as the spiritual heritage of Ba Alawi seyyid families for centuries.⁵

The migration of Ba Alawis to South India in the 18th century has created remarkable changes in the spiritual-cultural lives of the Muslim communities as elsewhere on the Indian Ocean coast. Unlike Europeans, whose activities combined conquest and trade and maintained monopolies with navies, Ba Alawi immigrant mystics engaged in wide-ranging religious and cultural exchanges with the peoples of the Indian Ocean, particularly in styles under the broad banner of religion. The researchers called the Ba Alawi activities a unique school rather than a Sufi sect - the Alawi order or the Alawi path. Ba Alawis were the cosmopolitan Sufis, as the migration and the voyage were part and parcel of their lives. Members of the tariqah are present and active in the Arabian Peninsula, Africa, India and the Far East countries.

The first Ba Alawi, Seyyid Jifri reached South India in 1755. His successors Seyyid Hasan Jifri, Seyyid Alawi and Seyyid Fadl also spent their time and energies to convey the Ba

³ Amin Buxton, *Imams of the Valley* (Western Cape South Africa: Dar al-Turath Islami, 2012), 18; Engseung Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, California World History Library (University of California Press, 2006), 202.

⁴ Zaidi Habib Matsah, "Ba'alawi," accessed March 31, 2020, www.academia.edu.

⁵ Hussain Randathani Kallen, "Hadrami Sayyids in the Sufism of Malabar," accessed March 18, 2020, <https://www.academia.edu>.

Alawi spiritual teachings and Islamic principles to the people and raised hundreds of followers (mureeds) along with their political involvements and anti-colonial struggles.

Seyyid Fadl's Early Life And Journey

Seyyid Alawi's successor, Fadl bin Alawi (1824-1901) was born in Kerala and received his early religious and mystical education here. Seyyid Fadl, who grew up under the supervision of his father from an early age, had an extraordinary personality. Fadl was raised by his father within the scope of Ba Alawiyya mystical foundations. Thus, he specialized in Arabic, Quran, Hadith, Fiqh as well as tasawuf. Along with his father Seyyid Alawi, Kusay Haji and Abu Koya Musliyar were among those who guided him to the affiliation of Qadiriyyah and Ba Alawiyya sufi orders. Seyyid Fadl travelled Mecca and Yemen for higher religious studies. During his five years in Makkah and Yemen, he became associated with many Ba Alawi-Hadrami Sufis, scholars and intellectuals of the period, which helped him to improve himself intellectually and spiritually. Ijazet (Recognition of the Shaikh), an important stage in the spiritual journey, was rewarded by Sheikh Syed Abdullah b. Hussain b.Tahir (d. 1272), thus he was qualified to raise disciples (Mureed) in the way of Ba Alawi. He returned to Malabar in 1849. After father's death, all the spiritual and religious positions he held in Malabar moved to Seyyid Fadl. Fadl expanded the mosque in Mamburam and started religious and spiritual duties from there.⁶

Seyyid Fadl's spiritual teachings had an unprecedented impact on the South Indian people and they were instrumental in reaching of Ba Alawi Sufi thoughts to the larger masses. At the same time, following his forefather's footsteps, he actively interfered in sociopolitical affairs regarding native Muslims. He convinced the public that fighting against the colonial forces who had already invaded the area is an Islamic imperative and taught them that death during the independence war is martyrdom.⁷ He successfully combined his call for political movement with the features of the Sufi training and carried out his teachings within the framework of "self-purification" (Tazkiyah nefs-jihad against nefs) and propounded that this is the greater jihad, which is a necessary hurdle to be tackled before going for the anti-colonial struggles and the progress of the Muslim individual and the community. He emphasized that as the first stage of the methods of self-cleansing, one should be careful about both the Fard (obligatory religious duties) and Sunnah (voluntary religious duties). In his essay titled as "Uddat-ul Umara", Seyyid Fadl pointed out that the root cause of the defeat of the world Muslims against the

⁶ D. Muhammed b. Abu Bekir ba Ziyb, *Ishamat-u Ulamaa-i Hadramout fi Neshri-l Ulumi-l Islamiyya F-il Hind*, 206, accessed February 3, 2021, <http://archive.org/details/IshamatU>; Sha P, "Role of Mamburam Thangal in Malabar," accessed December 29, 2020, <https://www.academia.edu>.

⁷ Mohammed Abdul Sathar K.K, "History of Ba Alawis in Kerala" (PhD Thesis, Kerala, India, University of Calicut, 2015), 59, <http://hdl.handle.net/10603/48198>.

external invaders was the former's love of the material world and their spiritual depravity.⁸

During the resistance against the colonizers, Seyyid Fadl encouraged the people to read the classic Sufi texts such as "Nefaisu-l Durar", and thought that these works would be the source of inspiration that would strengthen the spirit of Islamic belief and resistance. It is also noteworthy that many of the fighters were members of Ba Alawiyya. In various instances of the resistance movement, before starting the uprisings, the fighters visited the Mamburam Ba Alawi lodge and resorted to the spiritual blessing of the Ba Alawis. They all paid tribute to Seyyid Alevi's tomb and received Seyyid Fadl's encouraging sermons. All of these cases confirm that the main source of the brave political intervention of Seyyid Fadl in the region is the Sufi tradition and teachings, which were transferred to them.

There are striking similarities between the colonial resistance plan of Seyyid Fadl and of the prominent Sufis of Northern India, who carried out their counter attacks against the British. The ulama and the Sufis never came to terms with the western government and opposed any party or organization or person that supported it. Thus, in 17th and 19th centuries the ulama and Sufis of North and South India opposed foreign rule and did their best to protect the interests of the oppressed. As Seyyid Fadl was in constant relation with Islamic movements going around the world, the Sufism-inspired resistance movements by Shah Waliyullah Dihlevi (1702-1762), Seyyid Ahmed Shahid (1786-1831), Shah Ismail Shahid (1781-1831) and other northern Indian mystics must have influenced the ideology of the Ba Alawis and especially Seyyid Fadl.⁹

Days Under Ottoman Patronage

Seyyid Fadl fought effectively against western colonists in India, where he spent his youth period, while upholding and preaching the Sufi traditions he had inherited. For this reason, he had to leave the land where he was born. It is said that the British expelled him and denied entry to India forever. Having come to the Arabian Peninsula in 1852 and settled in Mecca, Fadl b. Alawi established good relations with Ba Alawi Sufis, scholars, statesmen and Muslims coming from different regions for hajj pilgrimage. For a while, he made an emirate to the province of Zafar in Yemen upon the native people's request. Seyyid Fadl, in addition to being a devout mystic, is a member of a family of Ahl-ul bayt originating from Yemen and current representative of a prestigious Sufi tradition originated here. The Zafar people had great respect for Fadl's ancestors. This invitation from Zafar made him very happy and Fadl must have seen that it was the poetic justice of history that he was commissioned to return this sacred land, the venue for the legendary spiritual and social activities of his forefathers, to its former cultural prosperity. He fulfilled important responsibilities as the ruler of Zafar in the Yemen lands. Ending the

⁸ Fazal b. Ali Alevi, *Uddat-ul Umara*, accessed October 2, 2020, <https://ketabpedia.com>.

⁹ K.K, "History of Ba Alawis in Kerala," 21.

centuries-long tribal conflicts and political anarchy, Fadl made a miraculous political change there and started to base the administration with religious principles under the patronage of the Ottoman Islamic caliphate. Although Fadl succeeded in building a self-sufficient and prosperous welfare state based on the Houta model villages established by his Ba Alawi predecessors in Yemen, this achievement did not last long and he had to leave the place due to the tribal wars in the region, the constant intervention of the British authorities, and the severe drought that shook the territory.¹⁰

Meanwhile, Seyyid Fadl came to Istanbul and re-established connections with the Ottoman caliphate of the period. Fadl was appointed as chief advisor to Ottoman Caliph and awarded with ministry and state medals (Fazl Pasha) by Sultan Abdul Hamid II. Seyyid Fadl became the Sultan's senior adviser on matters in the Indian subcontinent and Arab geography and initiated many plans to improve the Ottoman administration in this region. Fadl's advice on the reforms to be carried out in the Hejaz and Arabian Peninsula was highly appreciated by Sultan. In the new consultancy system developed by Sultan Abdul Hamid, Fadl has been one of the four main advisors responsible for Ottoman relations with the Islamic world.¹¹ During this period, Fadl did many attempts to end the regional conflicts in Yemen and bring political stability under Ottoman patronage, but he couldn't succeed, and this move led the historians later to portray him as an ambitious politician, rather than a Sufi scholar who was concerned about the prevailing condition of his ancestor's nation and epicenter of Ba Alawi Sufi heritage. "I like giving to people and not taking anything back from them. I came to Istanbul not to gather the material world, but to serve my religion and help Muslims."¹² -These words of his own summarize the life of a cosmopolitan mystic who dedicated himself to the service of Islam and the Muslim communities.

Seyyid Fadl was in constant contact with the Ottoman Empire, especially during the colonial struggle, together with the scholars and Sufis in Anatolia. Ba Alawis sought to become the voluntary ambassadors of the Ottoman government in distant geographies such as South India and Java, and appealed to the global Islamic audience, calling for a Muslim political union under a legal caliphate. By the middle of the 19th century, modern imperial domination currents that intersected with Islamic conceptions of sovereignty in unforeseen ways in time and space emerged, and most of them targeted Muslim geographies. In the text entries of the work titled "Uddat-ul Umara", which acknowledges that Seyyid Fadl has gathered together, it is stated that the book is "embellished" with a prayer for "the Ottoman State, the source of the pride of states and eternal happiness". However, at the bottom of every page, a prayer for a universal Ottoman sovereignty was added, which is presumably added when it was published in

¹⁰ Jacob Wilson Chacko, *For God or Empire: Sayyid Fadl and the Indian Ocean World* (Stanford University Press, 2019), 63; Maruf Toprak, "Life and Sufi Views of Fadl b. Alevi, Among Alawi sheikhs of the Recent Times." (Master's thesis, Uludağ University, Turkey, 2018), 18, <http://acikerisim.uludag.edu.tr>.

¹¹ Anne K. Bang, *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925*, 1 edition (London ; New York: Routledge, 2003), 68.

¹² Toprak, "Life and Sufi Views of Fadl b. Alevi, Among Alawi sheikhs of the Recent Times.," 27.

1857.¹³ Considering the complex origins of Uddat, it is understood that this Arabic work addresses the global Islamic audience. He also called on to restructure an ongoing unjust imperial policy against Muslims and to be a supporter of the Ottoman state. The quotations of al-Haddad, one of the Ba Alawi pioneers, form a large part of a compilation of hadiths and historical examples emphasizing the importance of maintaining a recognizable Muslim identity and rejecting imitation of Jews, Christians, Zoroastrians and polytheists. It has been emphasized that imitation will lead to doomsday for the Ummah and only wise rulers who practice "religious divine politics" (al-Siyasa al-Shar'iyye al-Ilahiyya) can provide a universal Islamic order. Another work of Seyyid Fadl titled as "Tanbihul-Ukala' li suluk-is s-Suada" (1881), nicknamed the Ottoman Sultan Abdulhamid II as the caliph of Islam. Under each of the first eighteen pages of the work, two hadiths regarding the obligation to obey the caliph are cited. For instance, "He is despised by God who despises the Sultan. Anyone who betrays the Sultan will be betrayed by Allah." In the margin on page 13, it is emphasized that obeying Sultan Abdulhamid is religiously necessary because he is the caliph of Allah on earth. -The virtues of the Ottoman sultans, the religion of Islam and their services to the Muslims were mentioned in the "Al-Fuyuzat-il Ilahiyya va Anavr-il Nabaviyya".¹⁴ In short, Seyyid Fadl called on to restructure an ongoing unjust imperial policy targeting Muslims and realized that the only way to achieve that is to strengthen Ottoman state and widen its reach and acceptance. Seyyid Fadl, who came under the patronage of the Ottoman sultans after his expulsion from South India, further expanded his efforts in this direction.

Sufi Or Reformist?

Along with various religious, moral and political duties in Jeddah, Egypt and Turkey, Seyyid Fadl was also known as the bearer of the Ba Alawiyya order in Anatolia, raised followers through both the Ba Alawiyya and Shadiliyya Sufi orders and endeavored to pass on this valuable heritage to the next generations until the end of his life.¹⁵ During the last two decades of Fadl's life in Istanbul, he turned out to be more devoted to the Ba Alawiyya Sufi path, he wrote more than twenty works in different sciences, especially Sufism. Most of his work was based on the spiritual heritage that Ba Alawis have formed over the centuries and their history. It is understood that although he was one of the important Sufi and political figures in the period he lived, he did not receive the attention he deserved in the Islamic literary world.

Fadl bin Alawi has been a figure that the British government was afraid of due to his fierce anti-colonial activities in India until the end of his life. Accordingly, he was always followed by the British officials, tried to be shown as insignificant and discredited before the official authorities, and eventually many of the services he planned to do were

¹³ Wilson Chacko, *For God or Empire: Sayyid Fadl and the Indian Ocean World*, 48.

¹⁴ Seema Alavi, *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire* (Harvard University Press, 2015), 115.

¹⁵ Bang, *Sufis and Scholars of the Sea*, 68.

prevented. His efforts to strengthen the Islamic unity and Ottoman domination caused him to be shown as an ambitious and greedy politician by his opponents. This picturisation of colonialists was copied by orientalists and later reflected in most of the modern day studies about him.

Seyyid Fadl has called upon the Muslim world to follow the Qur'an and Sunnah of the Prophet (sa) and to restore the Islamic unity. It has been claimed that Jamaledin al-Afghani and Ibn Wahhab had an important influence on his religious ideology and activities. However, his Ba Alawi followers and the Sufis of the time rejected such cases. They showed that the Sufi greats, especially Ba Alawis were involved in social and political affairs from the earliest times, whenever Muslim Ummah required them. Therefore, Ba Alawi Sufi tradition and their political experiments in Yemen in early periods played the role of driving force for the political movements of Seyyid Alawi and Seyyid Fadl. It is wrong to associate Fadl, who stood for the Muslim unity under the Ottoman rule with Ibn Wahhab, who started the Arab political approach against the Ottomans. The Ba Alawiyya Sufi tradition, which he represented till death and the Ratib, Moulid organized by him and dhikr collections compiled by him were contradicting to the typical Wahhabi ideology.¹⁶ It should also be taken into account that Seyyid Fadl declared at the beginning of his work titled Uddet-ul Umara, which he published while serving the Ottoman State, that he followed the Ba Alawi Sufi path faithfully.

Seyyid Fadl had constant contact and exchanges of ideas with Islamic religious-political movements going in other parts of India and in the Islamic world. That included Jamaluddin al-Afghani and other contemporaries.¹⁷ All those relationships were part of his sincere effort to unite Muslim Ummah and put an end to colonial tortures that targeted Muslim world and Islamic institutions. Seyyid Fadl was a typical Ba Alawi Sufi scholar capable of carrying out spiritual and social leadership at the same time. The prevention of religious and spiritual activities in South India and the targeting of the Muslims and religious movements by the colonists who were carrying the ghost of crusades, made the struggle and resistance inevitable. As stated earlier, Seyyid Fadl's teachings and efforts after that, aimed at the freedom of belief, religious-socio-cultural development of Muslims in particular and revival of Muslim unity and brotherhood starting from the self-purification of themselves (tazkiyah nafs), while himself upholding the traditional Tasawuf-based ideology of Ba Alawiyya.

Analyzing Fadl's Works On Tasawuf

The content and nature of Seyyid Fadl's works during his stay in Istanbul reveals his religious views and ideologies. Et-tarikatul-hanifetul s-semha (True and Merciful path), one of the works that Fadl compiled during his stay at Istanbul, sheds light on the Ba Alawi spiritual heritage. The work is a comprehensive guide about the long chain of

¹⁶ Wilson Chacko, *For God or Empire: Sayyid Fadl and the Indian Ocean World*, 70.

¹⁷ K.K., "History of Ba Alawis in Kerala."

Seyyids and saints of Ba Alawiyya, their wise teachings, Ba Alawi dhikr forms and the basic correctness of the Alawi order.

Contemporary Ba Alawi representatives, such as Ahmad Ibn Sumayt of Zanzibar and Abdul Rahman al-Mashur, had constant relations with Seyyid Fadl and they engaged in active exchanges of Sufi and religious thoughts. In this context, it is noteworthy that the Seyyid Fadl, who had a scholarly relationship with Ahmed Zayni Dahlan, the famous Shafii scholar of the time and the imam of the Haremein, was active with the historical Dahlan-Hadrami spiritual web, which was strengthened by the Ba Alawis of Hadhramout. The Al-Ahdals and Ba Alawis along with Dahlan, had a key node in the vast Islamic knowledge transmission network centered on Mecca and spread across the Islamic world, their connections were stretching from Basra to the west. From the mid-nineteenth century until his death, Seyyid Fadl had long been part of this network. Seyyid Fadl travelled various geographies and went on spiritual journeys to the Ba Alawi Sufi lodges and thus became attached to the consolidated global spiritual networks of the Ba Alawi Sufis.¹⁸

The prominent representatives of Ba Alawiyya at the time, Abdul Rahman al-Mashur and Ahmad Ibn Sumayt went to Istanbul to continue spiritual studies with Fadl. Seyyid Fadl also went to Zanzibar to visit Ibn Sumayt in 1911, it is understood that their connection with each other went beyond being obviously contemporary Sufi figures. Rather, this relationship takes shape as a deep sheikh-disciple bond within the framework of Ba Alawiyya tradition. At the time of the birth of Ibn Sumayt's son, he was with Seyyid Fadl and Fadl announced to Ibn Sumayt the birth of his son and called him 'Umar' long before the news of birth reached Istanbul.¹⁹

During their time together in Istanbul, both Ba Alawi mentors collaborated on writing about the Ba Alawi tradition and the biography collection of ancestors. This work titled as 'Izahu'l-esrari'l-ulwiyya ve minhaju's-Sadeti'l-Alawiyya' is an important study aiming to introduce young generation with the tradition of their ancestors. While the author was writing his book in the 1890s, he must be concerned that the new generations losing ties to their roots and spiritual tradition. The work was published under Ottoman patronage and it is said to have an Ottoman translation on its margins.²⁰ The work is written in a typical Sufi pedagogical manner, starting from what is required to cleanse the soul and presents the way of living Islam in terms of Sufism. In the last chapter, Ba Alawiyya mysticism is explained in three sub-sections. The first is related to the origin of Ba Alawiyya and the chain of sheikhs. Secondly, it discusses about the Islamic morality (akhlaq). The third part introduces the reader to various modes (Hal) the positions (maqam) of the spiritual journey.

¹⁸ Bang, *Sufis and Scholars of the Sea*, 73.

¹⁹ Buxton, *Imams of the Valley*, 84.

²⁰ Bang, *Sufis and Scholars of the Sea*, 73.

Fadl and Ibn Sumayt also wrote a hagiographic narrative about the former's father, The title was "Nubzetun ala-bazi menakibi'l-gavsi'-Sheheer ve'l-qutbi'l-muneer Alawi ibn Mohammed Sahl Mawladdevila al-Alawi al-Husaini al-Hadrami". This work was published in Beirut in 1886 in a multilingual print with an Ottoman Turkish translation.

Seyyid Fadl, through his spiritual training, molded hundreds of scholars and Sufis. Many of them became famous in the Islamic world as Ba Alawi flag bearers after Fadl and Sufi philosophers: Allama Arif Ahmad b. Hasan al-Attas (d. 1334), Allama al-Musnid Sheikh Abu Bakr b. Shihab al-Aidarusi Hyderabad (d. 1341), Sheikh Hussain b. Muhammad al-Hibshi (d. 1330, Shafi'i Mufti of Makkah), Alawi b. Abdurrahman al-Mashur, Saleem b. Ayderus b. Salim al-Bar, Ahmed b. Abubaker b. Sumayt.²¹ So, as Anne Bang and Wilson Chacko have stated²², there is no point in stating that Fadl's religious ideology was influenced by the reformist and pan-Islamist movements that emerged in the Islamic world around the 19th century. Seyyid Fadl's writings reassure his allegiance and loyalty to the Ba Alawi spirituality and traditional Islam.

Seyyid Fadl passed away in 1900 in Istanbul, fulfilling an eventful and creative life journey, engaging in various moral and political duties in India, Yemen, Jeddah, Egypt and Turkey. The Ottoman Sufi community, Sultan Abdul Hamid II, Minister of Justice Abdurrahman Pasha, Treasury Minister Hasan Fehmi Pasha, Vizier Rıdvan Pasha, Seyyid Abdullah Pasha from Mecca, Sheikh Zâfir Efendi from foreign affairs, Sheikh Hamza Efendi, chief of staff Sefik Bey and state treasury guard Seyyid Şerif Bey and thousands of people attended the funeral procession of Seyyid Fadl at the historic Aya Sophia Mosque on October 26, 1900.²³ The presence of those dignitaries shows the influence of Seyyid Fadl in Ottoman religious and political arenas.

Conclusion

Seyyid Fadl, was a unique figure who stood against the exploitation of Arab-African lands by the British invaders in the 20th century and made tremendous efforts to unite India, Arabia and the Ottoman Empire within this movement. In Seyyid Fadl's biography by Wilson Chacko Jacob titled as "For God or Empire: Syed Fadl and the Indian Ocean World", has argued that his activities were the reflection of the prevailing dynamics of history, politics and religion. Seyyid Fadl, who lived a multi-faceted life as a spiritual guide, warrior, ruler, and leading adviser to the Turkish sultan, was a man of many personalities. It is interesting to see how he applied the integration of political-spiritual arenas, have influence on multiple spheres, being a cosmopolitan Fakir (Sufi).

Fadl's political experiments in South India conditioned his understanding of Seyyid power in the context of the survival of the Muslim community, where the sovereignty

²¹ ba Ziyb, *Ishamat-u Ulama-i Hadramout fi Neshri-l Ulumi-l Islamiyya F-il Hind*, 201.

²² Wilson Chacko, *For God or Empire: Sayyid Fadl and the Indian Ocean World*, 71; Bang, *Sufis and Scholars of the Sea*, 64.

²³ Toprak, "Life and Sufi Views of Fadl b. Alevi, Among Alawi sheikhs of the Recent Times.," 25.

given to his noble personality as a member of Ahl al-bayt. His time in exile exposed him to a different kind of geopolitical environment, and on a very different scale, he began to shape his role as a mystic-Seyyid, political guide, with a deep sense of past/tradition, with an anxious eye towards the future and the problems faced by Muslims. Unlike the western records of Fadl's life, local hagiographies relate religious devotion, social isolation, political activity, and spiritual abilities (miracles) under one unified heading. The dimensions, which bring together the various dimensions of Seyyid Fadl's life and inspire them, can be classified as Islam, Islamic Ethics and Sufi Tradition. The extraordinary life of Prophet (pbuh) as a complete pioneer in all fields and areas was inherited to the many generations of Ahl al-bayt by blood relation, while Ba Alawiyya played an important role in building a structural foundation and the moral code to his cosmo political interventions.

As it is evident in the life of Seyyid Fadl, Sufis has avoided any political contact and did never kept desire for positions and roles. At the same time, they did not hesitate to warn those in power when they turned against the interests of the people and always rushed to the rescue of Islamic societies whenever they were in danger. On the other hand, all the Sufi orders included the service of religion and the people as an important factor of Sufi way. Therefore, Sufis did not refrain from intervening in politics in any Islamic geography when it was required. Actually, Seyyid Fadl in South India and others put one foot in the Sufi tradition, they are affiliated to, and the other in the service of Islam strictly on the basis of the moral foundations and ethics. It is important in terms of the spiritual-political situation of Islamic geographies today to have a close look at how they managed to maintain the multi-directional religious life, which they took as an example from the Prophet (sa). Seyyid Fadl is a golden example of this, taking the Ottoman sultans' political-religious services in Istanbul, fulfilling his spiritual duties as a flag bearer of Ba Alawiyya Sufi tradition orally and verbally and traveling around the Islamic world with the goal of uniting Muslims in the political arena. The analysis of Seyyid Fadl's legacy would never have been complete without the deep study of the influence of the Ba Alawi Sufi way of life, which molded all aspects of his cosmopolitan life, inspired his sociopolitical activism and laid the foundation for his ethics and values.

Reference

- Abdul Sathar, K.K. Muhammad. *Mappila Leader In Exile: A Political Biography Of Syed Fazl Tangal*. Calicut: Calicut : Other Books, 2012.
- Abid, Dr. T Zainul, and Dr. S Saifudheen Kunhu. "Hadrami Seyyid Vamsham: Malabar Mudhal Istanbul Vare." *Chandrika weekly*, August 1, 2020.
- Alavi, Seema. *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire*. Harvard University Press, 2015.
- Alevi, Fazal b. Ali. *Idahul Asrari-l Ulviyyah Ve Minhaji-s Saadet-il Alawiyyah*. Cairo: Matba'at al-Adab wa al-Mu'ayyad, 1898. <http://archive.org>.
- Alevi, Fazal b. Ali. *Uddat-ul Umara*. Accessed October 2, 2020. <https://ketabpedia.com>.
- Alevi, Fazal b. Ali. *Uddet-il Umara' el yazması*. Accessed October 2, 2020. <https://ketabpedia.com>.
- Bang, Anne K. *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925*. 1 edition. London ; New York: Routledge, 2003.
- Buxton, Amin. *Imams of the Valley*. Western Cape South Africa: Dar al-Turath Islami, 2012.
- Buzpinar, Ş. Tufan. "Abdülhamid I and Seyyid Fadl Pasha of Hadramawt; An Arab Dignitary's Ambitions (1876-1900)." *The Journal of Ottoman Studies XIII (Osmanlı Araştırmaları XIII)*, 1993, 227-39. <https://dergipark.org.tr>.
- Ho, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. California World History Library. University of California Press, 2006.
- Ilias. "Mappila Muslims and the Cultural Content of Trading Arab Diaspora on the Malabar Coast." *Asian Journal of Social Science* 35, no. 4-5 (2007): 434-56. <https://doi.org/10.1163/156853107X240288>.
- Kallen, Hussain Randathani. "Hadrami Seyyids in the Sufism of Malabar." Accessed March 18, 2020. <https://www.academia.edu>.
- Khalidi, Omar. "Seyyids of Hadhramaut in Early Modern India." *Asian Journal of Social Science* 32, no. 3 (2004): 329-52.
- K.K, Mohammed Abdul Sathar. "History of Ba Alawis in Kerala." PhD Thesis, University of Calicut, 2015. <http://hdl.handle.net/10603/48198>.
- Kunhali, Dr. V. *Sufism in Kerala*. Publication Division, University of Calicut, 2004.
- Magribi, Rahmatullah. "Seyyid Fazal Thangal-History Conference." Accessed September 26, 2020. <https://www.muslimheritage.in>.

- Manger, Leif. *The Hadrami Diaspora: Community-Building on the Indian Ocean Rim*. 1 edition. New York: Berghahn Books, 2010.
- Matsah, Zaidihabib. "Ba'alawi." Accessed March 31, 2020. www.academia.edu.
- Muhammad, Haneef C. "Güney Hindistandaki Dini Cemaatler ve Din Hizmetleri." In *İslam Dünyasında Din Hizmetleri ve Dini Kurumlar*. Konya: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- P K M, Jaleel. "Hadramis and Kerala Muslims." *Fiqh On Web*. Accessed December 19, 2020. <https://islamonweb.net/ml/muslim-world-on-web/kerala-muslims/01-June-2017-342>.
- P, Sha. "Role of Mamburam Thangal in Malabar." Accessed December 29, 2020. <https://www.academia.edu>.
- R B, Serjeant. "The Saiyids of Hadramawt." *School of Oriental and African Studies, University of London*, 1967.
- T, Zainul Abid. "Sufi Scholarly Contribution of Hadrami Seyyids in Kerala A Historical Study." PhD Thesis, *Jamia Milia Islamia University*, 2017. <http://hdl.handle.net/10603/286152>.
- Toprak, Maruf. "Life and Sufi Views of Fadl b. Alevi, Among Alawi sheikhs of the Recent Times." Master's thesis, *Uludağ University, Turkey*, 2018. <http://acikerisim.uludag.edu.tr>.
- Wilson Chacko, Jacob. *For God or Empire: Seyyid Fadl and the Indian Ocean World*. Stanford University Press, 2019.
- Ziyb, D. Muhammed b. Abu Bekir ba. *Ishamat-u Ulamaa-i Hadramout fi Neshri-l Ulumi-l Islamiyya F-il Hind*. Accessed February 3, 2021. <http://archive.org/details/IshamatU>.
- Zubair Hudawi, and PKM Abdul Jaleel. "Hadrami Diaspora in Indian Ocean Territories, with Special Reference to Malabar." Presented at the Shihab Tangal International Seminar, Calicut, India, July 9, 2011.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 232-252/Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 232-252

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ERGENLERİN MANEVİ ZEKÂLARI İLE PSİKOLOJİK DAYANIKLILIKLARI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Filiz YAĞCI

Öğr. Gör., Fen Edebiyat Fakültesi, Uludağ Üniversitesi, Bursa
Lecturer, Faculty of Science and Letter, Uludag University, Bursa /Turkey

gfiliz@uludag.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5574-9922

<https://ror.org/03tg3eb07>

Esin SEZGİN

Dr. Öğr. Üyesi, Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Hamidiye Sağlık Bilimleri Fakültesi, İstanbul
Asst. Prof., Faculty of Health Sciences, Hamidiye Faculty of Health Sciences, Istanbul/Turkey

esin.sezgin@sbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9772-9855

<https://ror.org/03k7bde87>

Öz

Her insanda farklı oranlarda mevcut olan zekâ türlerinden biri olan manevi(ruhsal) zeka üzerine son yıllarda birçok bilimsel çalışma yapılmaktadır. Bu çalışma da, ergenlerin manevi (ruhsal) zekaları ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel ve betimsel tarama desenleri kullanılarak tasarlanan bu çalışmanın çalışma grubunu 14-17 yaş arasındaki 381 ergen oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak, ergenler ilişkin bilgileri içeren “*Kişisel Bilgi Formu*”, ergenlerin manevi zekâlarını ölçmek için “*Manevi Zeka Ölçeği*” ve ergenlerin psikolojik sağlamlık düzeyini belirlemek üzere “*Ergenlerde Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği*” kullanılmıştır. Çalışma verileri SPSS 22.00 paket programı ile analiz edilmiştir. Normal dağılım gösteren verilere Pearson Korelasyon Testi t ve One Way Anova testleri uygulanmıştır. Araştırma yapılan korelasyon analizi sonucunda Manevi zeka ile psikolojik dayanıklılık ölçekleri arasında pozitif yönde zayıf düzeyde ilişki olduğu bulunmuştur. Ayrıca ergenin cinsiyetine göre manevi zeka ölçeğinin ve alt boyutları olan “insani değerler”, “vicdan” ve ergenlerde psikolojik dayanıklılık ölçeğinin alt boyutu olan “uyum” puanlarının ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu ve kız çocukların ortalamalarının daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manevi(ruhsal) zekâ, psikolojik dayanıklılık, ergen

INVESTIGATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN ADOLESCENT SPIRITUAL INTELLIGENCE AND PSYCHOLOGICAL RESISTANCE

Abstract

In recent years, many scientific studies have been conducted on spiritual intelligence which is one of the types of intelligence present in every human being at different rates. The aim of this study is to examine the relationship

between spiritual intelligence and psychological resilience of adolescents. This study was designed by using relational and descriptive survey designs, which are among quantitative research methods. A total of 381 adolescents between the ages of 14-17, with consent from their parents and adolescents, were included in the study. The study was prepared with the relational scanning model, which is one of the quantitative research methods. Personal Information Form, Spiritual Intelligence Scale and Adolescent Psychological Resilience Scale were used as data collection tools in the study. The data obtained from the study were analyzed using the SPSS 22.00 package program. In order to analyze normally distributed data according to variables, t test , one way anova and Pearson Correlation Test were used for independent groups. As a result of the research, it was determined that there is a moderate positive correlation between the total score of Spiritual intelligence and the total score of Psychological Resilience and there is a statistically significant difference between the mean scores of the spiritual intelligence scal according to the adolescent and the sub-dimensions "human values", "conscience" and Adolescent Psychological Resilience Scale sub dimensions "compliance" and the mean scores of girls are higher.

Key Words: Spiritual intelligence, psychological resilience, adolescent

Atf / Cite as: Yağcı Filiz-, Sezgin, Esin. "Ergenlerin Manevi Zekâları ile Psikolojik Dayanıklılıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 232-252.

Giriş

Manevi(Ruhsal) zeka, insanlık kadar eski bir kavram olmasına rağmen bu kavram üzerinde günümüzde yeterince tartışmaların yapılmadığı bilinmektedir. Ruhsal zekâ, insanın tüm evrenle bağlantılı olduğunu bilmesini ve bu evren içinde kendinin de farkında olmasını sağlayan bir zekâ türü olarak tanımlanmaktadır. İnsanın belli bir vizyona ve değerler toplamına sahip olması, zorluklarla yüzleşip onlardan ders çıkarması, dünyaya karşı sorumluluğunun farkında olması da ruhsal zekânın özellikleri arasında yer almaktadır¹. Manevi Zekâ kavramı,maneviyat ve değerlerle yakından bağlantılıdır, bu nedenle bir bireyi değişim ve dönüşüm hissi ile güçlendirebilir ve kendisine kültürel ve ruhsal sorunların çözülmesinde yardımcı olabilir. Bu nedenle, onu dönüştürüp bireylere tanrıyla ilgili sorunlarını çözmelerinde yardımcı olur ve onları kültürel ve sosyal sorunlarını daha iyi ve daha etkili bir şekilde çözmeye hazırlar (Khoshtinat, 2012).Manevi zekâ seviyesi yüksek olan kişiler zorlukları kolay aşarak kararlılık ve dürüstlük sergilemeyi başarırlar. Bundan dolayı bireyin egosunu ön plana çıkarmadan, sadece kendisini düşünen ve tutkuların üstesinden gelmesine, kendisini anlamayı kolaylaştırmasını, yapacağı tüm girişimlere daha kuvvetli, kararlılık ve cesaretle yaklaşmasını sağlar.² Emmons,³ ruhsal zekayı tanımlayan beş yetenekten bahsetmektedir. Bu yetenekler, fiziksel ve materyalin ötesine geçme kapasitesi, yüksek ruhsal bilinç durumlarını deneyimleme kapasitesi, günlük faaliyetlere, olaylara ve ilişkileri kutsallaştırma yeteneği, yaşama ilişkin sorunları manevi kaynakları kullanarak çözebilme yeteneği, erdemli davranışta bulunma veya erdemli olma kapasitesi, affetme, minnettarlık ifade etme, alçak gönüllülük, şefkat gösterme şeklindedir. Maneviyat, aşkınlık, kendini gerçekleştirme, amaç ve anlam, bütünlük, denge, kutsallık,

¹ Zohar ve Marshall, *Spiritual Caption*, Berrett-Koehler Publisher, California, ISBN: 978-1-60509- 718-3, 2010.

² McGreal, S. A. "The illusory Theory of Multiple Intelligences". *Psychology Today*, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/unique->, 2013.

³Emmons, Robert A. "Is Spirituality An Intelligence? Motivation, Cognition, And The Psychology Of Ultimate Concern." *The International Journal For The Psychology Of Religion* 10/1, 3-26, 2000.

fedakarlık, evrensellik ve yüksek güç duygusu gibi kavramları içermekle birlikte, maneviyat daha geniş, daha öznel ama evrensel bir deneyim olarak tanımlanır.⁴ Mutluer⁵'in yaptığı çalışmada manevi değerlerin, özgüvenin oluşmasında çok önemli bir payı olduğunu belirtmiş ve manevi değerler hem özgüveni oluşturmakta hem de özgüven düzeyini belirgin şekilde yükseltmekte olduğu bulunmuştur. Yurttaş⁶'ın üst düzey yöneticinin ruhsal zekâ ile karar verme stilleri ilişkisini incelediği çalışmasında yöneticilerin ruhsal zekâ seviyelerinin yüksek olduğu tespit edilmiş yöneticilerin insani değerleri önemseydiği insanların düşünce ve duygularına saygı duyduğu anlaşılmıştır. Endonezya'da yapılan bir diğer çalışmada ortaokulda okuyan ergenlerde manevi zekâ ve riskli cinsel uygulama arasındaki ilişkiyi incelemiş, manevi zekâ ile cinsel riskli uygulamalar arasında ters yönde bir ilişki gösterdiği bulunmuştur.⁷ Son 50 yılda yapılan çalışmalar incelendiğinde, maneviyat ve psikolojik danışmanın birlikte ele alındığı görülmektedir. Sharma'nın⁸ Hindistan, Manipur da ergenlerin, manevi zeka, benlik saygısı ve ergenin ruh sağlığı ile ilişkisini irdelediği çalışmada, ergenlerin benlik saygısı ve ruh sağlığı durumları ile ilişkili olduğunu bulmuştur. Ruhsal zeka, ergenlerin psikolojik dayanıklılıkları üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabilir, problem çözme becerisini, hedeflerine ulaşabilirliklerini ve dolayısıyla ergenin genel yaşam kalitesini olumlu yönde etkileyeceği düşünülmektedir.

Psikolojik dayanıklılık yaşamda gerçekleşen belirsizlik ve olumsuzluklar karşısında uyum sağlama, başarılı olup olumsuz durumla başa çıkma becerisi olarak tanımlanmaktadır⁹. Bir diğer tanımda ise yüksek riskli bir ortamda veya uzun süreli travmaya maruz kaldıktan sonra başarılı bir şekilde uyum sağlama ve işlev görme yeteneği psikolojik dayanıklılıktır. Yaşamın anlamını bulması, değişim ve yeniliğe karşı açık olma, olayları kontrol etme, sonuçlara etki etme inancına sahip olması psikolojik dayanıklılığı yüksek bireylerin özellikleri olarak gösterilmektedir. Dirençli çocuklar, zorluklardan kurtulanlar gelişimsel görevleri ve beklentileri başarıyla gerçekleştiren ve alanlar arasında iyi işlev gören çocuklar olarak nitelendirilmiştir, örn. Hem davranışsal hem de duygusal yeterlilik sergilemektedir.¹⁰ Aktaş¹¹ ortaöğretim öğrencisinin katıldığı çalışmasının sonucunda gelecek beklentisi yüksek olan çocukların psikolojik dayanıklılık düzeylerinin de okul ve

⁴Stanard, Rebecca Powell, Daya Singh Sandhu; Linda C. Painter. Assessment of spirituality in counseling, Journal of Counseling & Development, 78/2, 204-210, 2000.

⁵Mutluer, S. Özgüven Oluşmasında Manevi Değerlerin Rolü. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2006.

⁶ Yurttaş, Esra. (2018). Ruhsal Zekâ ile Karar Verme Stilleri İlişkisi: Yöneticiler Üzerine Bir Uygulama. Ankara: Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2018.

⁷Simak, Valen Fridolin, Poppy Fitriyani, and Agus Setiawan. The Relationships Between Risky Sexual Practices And Spiritual Intelligence Of Adolescents In Indonesia, Comprehensive Child And Adolescent Nursing, 42/1, 73-81, 2019.

⁸Sharma, B. Surchandra; Ali Arif. Spiritual Intelligence, Self-Esteem And Mental Health Status Among The School Going Adolescents., Indian Journal of Positive Psychology, 6/3, 233, 2015.

⁹Block, J - Kremen, A. M. Iq And Ego-Resiliency: Conceptual And Empirical Connections And Separateness., Journal Of Personality And Social Psychology, 70(2), 349-36, 1996.

¹⁰Howell, Kathryn H., Resilience And Psychopathology In Children Exposed To Family Violence", Aggression And Violent Behavior, 16/6, 562-569, 2011.

¹¹Aktaş, Engin. Ergenlerin Psikolojik Dayanıklılıkları İle Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.

cinsiyet değişkinine pozitif bir ilişkinin olduğu sonucuna varmıştır. Koç-Yıldırım vd.¹² çalışmalarında, psikolojik dayanıklılık ile özerklik ile negatif yönde, özerk-ilişkisellik ve ilişkisellikte ise anlamlı bir ilişkinin olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Aktaş,¹² psikolojik dayanıklılık ile gelecek beklentileri arasında pozitif bir ilişki olduğunu saptamıştır. Purmut¹³ ise ergenlerle yaptığı çalışmasında benlik imgesindeki uyumsuzluk düzeyi arttıkça psikolojik dayanıklılık düzeyinin azaldığını sonucuna varmıştır. Sağlıklı nesillerin yetişmesinde, psikolojik dayanıklılık becerisini ergenlerde artırmak, bununla beraber çatışma çözme becerilerini desteklemek, önemli faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁴. Çeşitli problemler karşı karşıya kalan çocukların ruhsal sağlıklarının bozulmaması için risk ve koruyucu faktörler bireysel, ailesel ve çevresel faktörler olarak ele alınmaktadır. Yoksulluk, ebeveynlerin boşanması, ölümü ya da tek ebeveyne sahip olma, akademik başarısızlık gibi olumsuz durumlarda karşı karşıya kalan birey kendilerini korumak için bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu özellikler arasında, bu araştırmanın amacının da oluşmasında etkili olan, bilişsel yetenek, akademik yeterlilik algısı, sorumluluk, yüksek benlik saygısı, kendi yaşamı üzerinde kontrol sahibi olma, problem çözme becerilerine sahip olma, plan yapma, empati becerisine sahip olma, olumlu anne-çocuk ilişkisi ve okul ilişkileri, olumlu arkadaş desteği yer almaktadır.¹⁵ Çalışmalar bireyin olumsuzluklara karşı, durumun üstesinden gelebilmek için bireysel kabiliyete sahip olması, stresli yaşama uyum sağlama ve travma durumunda bireysel farklılıkların önemi üzerinde durmuştur. Ergenlik döneminde bu olumsuz durumlarla karşı karşıya kalma, zorlanmalara, umutsuzluğa, kendine ve çevresine karşı olumsuz tutum geliştirilmesine neden olabilmektedir.¹⁶ Konu ile ilgili çalışmalarda, Çiftçi,¹⁷ aile, akran ve okul desteği, uyum, mücadele azmi ve empati dayanıklılık düzeyleri ile Tanrı algıları ile arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır. Kişi¹⁸ ise, psikolojik sağlık ile ruhsal zekâ arasında pozitif anlamlı ilişki bulmuştur.

Yaşadığımız çağ, tüm insanlığa maddi anlamda geniş imkanlar sunma fırsatına sahip olmuşsa da manevi anlamda insanların psikolojik sorunlarını çözemediği gibi daha da karmaşık hale getirmiştir.¹⁹ Bu çağda özellikle ergenlerin sağlıklı kararlar alabilmeleri için psikolojik dayanıklılık düzeylerinin yüksek olması beklenmektedir. Ergenlerin sık sık

¹²Pınar KOÇ YILDIRIM, Erol YILDIRIM , Mustafa OTRAR , Ahmet ŞİRİN, Ergenlerde psikolojik dayanıklılık ile benlik kurgusu arasındaki ilişkinin incelenmesi, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi / Journal of Educational Sciences Cilt-Sayı, Volume-Issue 42, ss/pp. 277-297, ISSN: 1300-8889 • DOI: 10.15285/ebd.58203, 2015.

¹³Purmut, E. Ergenlerde Benlik İmgesi ile Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.

¹⁴Akdoğan, Bulut - Süleyman Barbaros YALÇIN. "Lise Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılık Ve Çatışma Çözme Davranışlarının Özel İyi Oluşlarını Yordaması." Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,46: 174-197, 2018.

¹⁵Öz, Fatma; Yılmaz Emel Bahadır. "Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlık." Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi 16/3: 82-89, 2009.

¹⁶ Akça, Dilek- Erden, Seval. "Bilişsel Davranışçı Temelli Grupla Psikolojik Danışma Programının Ergenlerin Psikolojik Dayanıklılığına ve Mizah Düzeyine Etkisi." Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi 2/3 61-72, 2018),.

¹⁷Çiftçi, Ayşenur. 14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı İle Psikolojik Sağlık İlişkinin İncelenmesi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

¹⁸Kişi, M. Z. Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Duyusal Zekâ ve Ruhsal Zekâ ile İlişkisi. İstanbul: Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.

karşılaştığı ölüm, zihinsel ve fiziksel engellilik, kimlik karmaşası, anlam kargaşası gibi durumlar gelişimsel ve psikolojik danışmanlık sürecinde manevi zekânın düzeylerini dikkate alma olanağı sağlamaktadır. Buradan yola çıkarak günümüzde ergenlerin manevi zekâ ile psikolojik dayanıklılıklarını araştırmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ergenlerin manevi zekâ düzeylerine odaklanan araştırmaların sayıca yetersizliği bu konuda verilebilecek eğitimlerin oluşturulmasını, geliştirilmesini, uygulanmasını kısıtlamaktadır. Ayrıca söz konusu ergenlerin manevi zekâ ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmaya bu araştırma kapsamında alan yazınında rastlanmamıştır.

Bu bilgiler ışığında, ergenlerin manevi zekâ ile psikolojik dayanıklılıkları arasında ilişki olup olmadığını belirlemek araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırmanın genel amacı doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmaktadır:

- Ergenlerin manevi zekâ, altboyutları, psikolojik dayanıklılık ve alt boyutları arasında anlamlı ilişki var mıdır?
- Ergenlerin demografik verileri olan yaş, cinsiyet, anne-baba tutumu, algılanan akademik başarı ve anne-baba birlikteliği ile manevi zekâ, alt boyutları ve psikolojik dayanıklılık düzeyleri ve alt boyutları arasında fark var mıdır?

2. Kaynaklar ve Yöntem

2.1 Araştırma Modeli

Bu çalışmada Ergenlerin Manevi Zekâ ile Psikolojik Dayanıklılıkları verileri nicel araştırma deseni kullanılarak tanımlanmıştır. Bu desende olgular arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu modelde, iki ya da daha fazla sayıda olan değişkenler arasındaki birlikte olan değişimin varlığı veya derecesi araştırmaktadır¹⁹. Bu kapsamda Ergenlerin manevi zekâ ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişki araştırılacaktır.

2.2.Çalışma Grubu

Çalışmada olasılık dışı örneklem yöntemlerinden, “araştırmacının bir örnekle başladığı sonrasında o örnekten aldığı bağlantılı ilişkilerle ilgili bilgilere dayanarak başka örnekler belirlediği ve süreci tekrarladığı rastlantısal olmayan bir örnekleme²⁰” olan kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Kolay ulaşılabilir olan ve çalışmaya katılmayı kabul eden ergenler çalışma grubunda yer almıştır. Araştırmada 14-17 yaş arası 381 ergen çalışma grubunu oluşturmaktadır.

“G. Power 3.1.9.2” programı ile gönüllü olarak katılan 381 öğrenci sayısına göre I. Tip hata miktarı 0.05 olmak üzere çalışma da kullanılan korelasyon testlerinden Kolmogorov-Smirnov testi, bağımsız t testi ve maksimum dört gruptan oluşan tek yönlü Anova istatistiksel yöntemlerine kapsamında testin gücü 0.96 olarak bulunmuştur.

¹⁹ Karasar, Niyazi, Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Nobel Yayınları, 14. Baskı, 2005.

Yapılan bu çalışma kapsamında çalışma grubuna katılan ergenlerin 281(%73,8)'inin kız, 100(%26,2)'sinin erkektir. Çalışmada nicel verilerden olan ergenlerin yaş değişkeninin verilerinin betimsel istatistiklerinden çalışma grubunun yaş ortalaması 15,38, standart sapması 1,194, en düşük yaş 14 ve en yüksek yaş 17 olarak belirlenmiştir.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılacak verileri toplamak amacıyla, "Manevi Zekâ Ölçeği (MZÖ)", "Ergen Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği (EPDÖ)" ve "Kişisel Bilgi Formu" kullanılmıştır.

2.4. Kişisel Bilgi Formu

Ergenlerin cinsiyet, yaş, şehir, sınıf düzeyi, okul türü, kardeş sayısı, algılanan akademik başarı, algılanan aylık gelir, anne baba birlikteliği, anne ve baba öğrenim düzeyi, algılanan aile tutumu bilgilerini elde etmek amacıyla araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır.

2.5. Manevi Zekâ Ölçeği (MZÖ)

Ergenlerin manevi zekâlarını ölçmek amacıyla Kumar ve Mehta (2011)²⁰ tarafından geliştirilen Erduran Tekin ve Ekşi (2019)²¹ tarafından Türkçeye uyarlanan "Manevi Zekâ Ölçeği", toplam 19 madde ve "Kendini anlama, insani değerler, merhamet ve vicdanlılık" tan oluşan 4 alt boyutu bulunmaktadır. Ölçekte kendini anlam alt boyutunu 7 madde, insani değerler alt boyutunu 4 madde, merhamet alt boyutunu 5 madde, vicdanlılık alt boyutunu ise 3 madde ölçmektedir. Ölçek 5'li likert tipi ve seçenekleri "1" için "Kesinlikle Katılıyorum"; "5" ise "Kesinlikle Katılmıyorum" şeklinde düzenlenmiştir. Ölçekte ters olarak puanlanan dokuz tane madde bulunmaktadır. Alt boyutlardan alınan puanlar toplanarak toplam puan elde edilir. Yüksek puan alan ergenlerin manevi zekâlarının yüksek olduğu söylenebileceği belirtilmektedir. Ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı ölçeğin tümü için 0.86 olarak bulunmuştur.

2.6. Ergen Psikolojik Sağlık Ölçeği (EPDÖ)

Ergenlerin Psikolojik Sağlık düzeyini belirlemek amacıyla Bulut, Doğan ve Altundağ (2013)²² tarafından geliştirilen "Ergen Psikolojik Dayanıklılık Ölçeği", 29 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte "aile desteği, okul desteği, akran desteği, uyum, empati ve mücadele azmi" olmak üzere altı alt boyut vardır. Ölçekte aile desteği alt boyutunu 7 madde, akran, uyum ve mücadele alt boyutlarını 5 madde, uyum alt boyutunu 4 madde ve empati alt boyutunu ise 3 madde ölçmektedir. Ölçek 4'lü likert tip ve "1 - Bana Hiç Uygun Değil"; "4- Bana Çok Uygun" şeklinde düzenlenmiştir. Ölçekte ters kodlanan sorular bulunmaktadır. Ölçekten alınan puan arttıkça, kişinin psikolojik dayanıklılığı düzeyinin de arttığı

²⁰Kumar, V. V.; M. Mehta. "Gaining Adaptive Orientation Through Spiritual And Emotional Intelligence." New Facets of Positivism, 281-301, 2011.

²¹Erduran-Tekin, Özge; Ekşi Halil. "Adapting the Scale for Spiritual Intelligence to Turkish." Spiritual Psychology and Counseling 4/2, 123-141, 2019.

²²Bulut, Sefa, Uğur Doğan, and Yunus Altundağ. "Adolescent Psychological Resilience Scale: Validity And Reliability Study." Contemporary Psychology, Suvremena Psihologija, 16.1: 21-32, 2013.

belirtilmektedir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 29, en yüksek puan ise 116'dır. Ölçeğin güvenirlik katsayısı 0.87'dir.

Bu çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda her iki ölçeğin güvenirliğini belirlemek amacıyla cronbach's alfa kat sayıları hesaplanmıştır. Manevi zeka ölçeğinin cronbach's alfası 0.73 ve yüksek düzeyde, psikolojik dayanıklılık düzeyleri ölçeğinin ise cronbach's alfası 0.85 ve yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

2.7. Verilerin Toplama Süreci

Kartopu örnekleme yöntemi ile ulaşılan velilere, veri toplama aracı olarak kullanılan ölçekler uygulanmadan önce katılımcıların ebeveynleri onam formunu onaylamıştır. Daha sonra ölçekler, ergenler tarafından dijital platform aracılığı ile önce ailelerden onay alınmış daha sonra ergenlerin doldurması sağlanmıştır

2.8. Verilerin Analizi

Çalışma grubundaki ergenlerin demografik bilgileri, manevi zekâ ölçeğinin (MZÖ)'den ve ergenlerin psikolojik dayanıklılık ölçeğinin (EPDÖ)' den elde edilen veriler SPSS (statistical package for social sciences) 21.0 programında girilmiştir. Verilerin normal dağılımına uygunluğu Kolmogorov-Smirnova ve basıklık çarpıklık değerleriyle belirlenmiş ve sonuçlar Tablo 1' de sunulmuştur.

Tablo 1. Ergenlerin MZÖ, EPDÖ ve alt boyutlarına ilişkin Normallik Analizi Bulguları(n:381)

Değişken	Betimsel İstatistik				Kolmogorov-Smirnov				
	Min.	Max.	X	ss	Çarpıklık değeri	Basıklık değeri	Kolmo.-Smirnov	sd	p
Yaş	14	17	15,38	1,19	,167	-1,500	,205	381	,000
MZÖ	43	89	67,46	8,92	-,096	-,442	,045	381	,061
Kendini Anla.	15	35	25,82	4,33	-,299	-,360	,091	381	,000
İnsani Değer	4	20	12,92	3,04	-,132	-,043	,076	381	,000
Merhamet	6	25	16,98	3,65	-,191	-,216	,072	381	,000
Vicdanlılık	4	15	11,73	2,31	-,527	-,184	,082	381	,000
EPDÖ	53	113	91,00	11,55	-,516	-,314	,123	381	,000
Aile Desteği	7	28	22,10	4,81	-,876	,290	,120	381	,000
Akran Desteği	5	20	17,26	3,60	-1,374	1,126	,229	381	,000
Okul Desteği	5	20	16,07	3,85	-,922	,089	,154	381	,000
Uyum	5	16	11,37	1,99	-,161	-,102	,116	381	,000
Mücadele Az.	8	20	14,20	2,57	-,307	-,414	,115	381	,000
Empati	5	12	10,00	1,63	-,573	-,147	,172	381	,000

MZÖ ve Kendini Anlama alt boyutu dışında diğer alt boyutları(p=0,000<0.05), EPDÖ ve alt boyutları(p=0,000<0.05) yönelik ergenlerden toplanan veriler yapılan Kolmogorov-Smirnova analizi bulgularına göre normal dağılım göstermediği Tablo 1 de görülmektedir.

Can²³ tarafından “çarpıklık katsayısını ve basıklık katsayısını, sırasıyla, çarpıklığın ve basıklığın standart hatasına böldüğümüzde, değerler -1,96 ile 1,96 aralığında bulunduğu durumlarda, dağılımın normal kabul edilebileceği” belirtilmiştir. Verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerine bakıldığında ölçeklerin toplam puanları ile alt boyutları ve yaş değişkeni normal dağıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu nedenle MZÖ, EPDÖ ve bu ölçeklerin alt boyutları ortalama puanlarını cinsiyet, anne babanın birliktelik durumuna göre farkın olup olmadığı bağımsız t testi; algılanan akademik başarı, algılanan ebeveyn tutumuna göre farkın olup olmadığı Tek yönlü varyans analizi (ANOVA); yaş ile MZÖ, alt boyutları ve EPDÖ ve alt boyutlarına ilişkin puanlar arasındaki ilişkiyi belirlemek için Pearson Korelasyon analizi kullanılmış ve sonuçlar yorumlanmıştır.

3. BULGULAR

Araştırmanın genel ve alt amaçları doğrultusunda elde edilen verilerle ilgili bulgu ve yorumlara bu bölümde yer verilmiştir.

Çalışma grubundaki ergenlerin MZÖ, EPDÖ ve bu ölçeklerin alt boyutlarının ortalama puanlarını cinsiyete göre farkın olup olmadığını ortaya çıkarmak için yapılan bağımsız t testi sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Ergenlerin Cinsiyetine Göre MZÖ ve EPDÖ Toplam Puan ve Alt Boyutlarına İlişkin Bağımsız t Testi Sonuçları (n:381)

	Değişken	n	X	ss	t Testi		
					t	sd	p
MZÖ	Kız	281	67,98	8,546	1,903	379	,058
	Erkek	100	66,01	9,783			
Kendini Anlama	Kız	281	25,67	4,407	-1,152	379	,250
	Erkek	100	26,25	4,108			
İnsani Değerler	Kız	281	13,20	2,901	3,000	379	,003
	Erkek	100	12,15	3,276			
Merhamet	Kız	281	17,16	3,510	1,570	379	,117
	Erkek	100	16,49	4,006			
Vicdan	Kız	281	11,95	2,196	2,943	379	,004
	Erkek	100	11,12	2,512			
EPDÖ	Kız	281	90,80	11,232	-,562	379	,575
	Erkek	100	91,56	12,437			
Aile Desteği	Kız	281	21,90	4,757	-1,369	379	,172
	Erkek	100	22,67	4,940			
Akran Desteği	Kız	281	17,24	3,492	-,195	379	,846
	Erkek	100	17,32	3,884			
Okul Desteği	Kız	281	16,17	3,762	,879	379	,380
	Erkek	100	15,78	4,099			
Uyum	Kız	281	11,25	2,088	-2,121	379	,035
	Erkek	100	11,69	1,643			
Mücadele Azmi	Kız	281	14,20	2,589	-,036	379	,972
	Erkek	100	14,21	2,540			

²³Can, Abdullah. SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi. Ankara: Pegem Yayınları, 8. Baskı, 2019.

ERGENLERİN MANEVİ ZEKÂLARI İLE PSİKOLOJİK DAYANIKLILIKLARI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Empati	Kız	281	10,04	1,688	,831	379	,407
	Erkek	100	9,89	1,435			
P<0,05							

Tablo 2 incelendiğinde; çocukların cinsiyet değişkenine göre MZÖ' nün alt boyutları olan "insanı değerler"(t=3,000, p<0.05), "vicdan" (t=2.943, p<0.05), ve EPDÖ alt boyutu olan "uyum" (t=-2,121, p<0.05), puanlarının ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu ve kız çocukların ortalamalarının daha yüksek görülmektedir. Diğertaraftan MZÖ, MZÖ alt boyutları olan "Kendini anlama", "Merhabet", EPDÖ, alt boyutları olan "Alie desteği", "Akran desteği", "Okul desteği", "Mücade Azmi" ve "Empati" p>0.05 olduğu için puanlarının ortalamaları arasında anlamlı bir fark olmadığı belirlenmiştir.

Çalışma grubundaki ergenlerin MZÖ, alt boyutlarından ve EPDÖ, alt boyutlarından aldıkları puanların algılanan ebeveyn tutumları göre toplam puan ortalamalarının farklılığın olup olmadığını ortaya koymak amacı ile tek yönlü varyans analizi yapılmış ve Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3: Algılanan Ebeveyn Tutumları ile MZÖ, alt boyutlarının ve EPDÖ, alt boyutlarının Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları (n:381)

Ölçek	Kareler Toplam	sd	Kareler ortalaması	F	P
MZÖ	892,268	3	297,423	3,824	,010
	29318,431	377	77,768		
	30210,698	380			
Kendini Anlama	319,179	3	106,393	5,886	,001
	6814,684	377	18,076		
	7133,864	380			
İnsani Değerler	3,130	3	1,043	,112	,953
	3497,663	377	9,278		
	3500,793	380			
Merhamet	35,943	3	11,981	,897	,443
	5034,929	377	13,355		
	5070,871	380			
Vicdan	46,977	3	15,659	2,983	,031
	1979,249	377	5,250		
	2026,226	380			
EPDÖ	5390,145	3	1796,715	14,957	,000
	45286,853	377	120,124		
	50676,997	380			
Aile Desteği	1082,662	3	360,887	17,639	,000
	7713,139	377	20,459		
	8795,801	380			
Akran Desteği	83,435	3	27,812	2,173	,091
	4825,841	377	12,801		
	4909,276	380			
Okul Desteği	443,161	3	147,720	10,722	,000
	5193,926	377	13,777		
	5637,087	380			

Uyum	16,681	3	5,560	1,411	,239
	1485,875	377	3,941		
	1502,556	380			
Mücadele Azmi	129,093	3	43,031	6,798	,000
	2386,345	377	6,330		
	2515,438	380			
Empati	10,313	3	3,438	1,306	,272
	992,684	377	2,633		
	1002,997	380			

P<0,05

Tablo 3'e göre algılanan ebeveyn tutumları değişkenine göre de MZÖ (F=3,824; p<0.05), alt boyutları olan kendini anlama (F=5,886; p<0.05), vicdan (F=2,983; p<0.05) ve EPDÖ (F=14,957; p<0.05), alt boyutları olan aile desteği (F=17,639; p<0.05), mücadele azmi (F=6,798; p<0.05) puan ortalamaları arasında da anlamlı fark belirlenmiştir. EPDÖ ve alt boyutları olan aile desteği, okul desteği ve mücadele azmi ortalama puanlarıyla algılanan ebeveyn tutumu arasında anlamlı fark görülmektedir. MZÖ'nün alt boyutları olan "İnsani Değerler", "Merhamet" ve "Akran Desteği", "Uyum" ve "Empati" alt boyutlarının puanlarının ortalamaları arasında p>0.05 olduğu için anlamlı fark bulunamamıştır.

Tablo 4' de ergenlerin algılanan akademik başarı ile MZÖ, alt boyutlarından ve EPDÖ, alt boyutlarından aldıkları puanların algılanan ebeveyn tutumları göre toplam puan ortalamalarının farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi ile belirlenmiştir.

Tablo 4. Algılanan Akademik Başarı ile MZÖ, alt boyutlarının ve EPDÖ, alt boyutlarının Tek Yönlü Varyans Analiz Sonuçları (n:381)

Ölçek	Kareler Toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	p
MZÖ	2198,273	2	1099,136	14,832	,000
	28012,425	378	74,107		
	30210,698	380			
Kendini Anlama	1211,966	2	605,983	38,680	,000
	5921,897	378	15,666		
	7133,864	380			
İnsani Değerler	4,618	2	2,309	,250	,779
	3496,175	378	9,249		
	3500,793	380			
Merhamet	13,222	2	6,611	,494	,611
	5057,650	378	13,380		
	5070,871	380			
Vicdan	50,799	2	25,399	4,860	,008
	1975,427	378	5,226		
	2026,226	380			
EPDÖ	5471,464	2	2735,732	22,876	,000
	45205,533	378	119,591		
	50676,997	380			
Aile Desteği	409,605	2	204,803	9,231	,000
	8386,195	378	22,186		
	8795,801	380			

ERGENLERİN MANEVİ ZEKÂLARI İLE PSİKOLOJİK DAYANIKLILIKLARI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Akran Desteği	94,093	2	47,046		
	4815,183	378	12,739	3,693	,026
	4909,276	380			
Okul Desteği	614,220	2	307,110		
	5022,866	378	13,288	23,112	,000
	5637,087	380			
Uyum	10,412	2	5,206		
	1492,144	378	3,947	1,319	,269
	1502,556	380			
Mücadele Azmi	216,287	2	108,144		
	2299,151	378	6,082	17,780	,000
	2515,438	380			
Empati	16,246	2	8,123		
	986,751	378	2,610	3,112	,046
	1002,997	380			

P<0,05

Tablo 4’de görüldüğü üzere, ergenlerin algılanan akademik başarı değişkenine göre MZÖ (F=14,832; p<0.05), alt boyutları olan kendini anlama (F=38,638; p<0.05), vicdan (F=4,80; p<0.05) ve EPDÖ (F=22,876; p<0.05), alt boyutları olan aile desteği (F=9,231; p<0.05), akran desteği (F=3,693; p<0.05), okul desteği (F=23,112; p<0.05), mücadele azmi (F=17,780; p<0.05) ve empati (F=3,112; p<0.05) ortalamaları arasında da anlamlı fark belirlenir iken, MZÖ’ nin alt boyutu “İnsani Değerler”, “Merhamet” ve EPDÖ’nün alt boyutu olan “Merhamet” oralamaları arasında p>0.05 olduğu için anlamlı fark belirlenmemiştir.

Tablo 5. Ergenlerin Anne-Babanın Birliktelik Durumuna Göre MZÖ, EPDÖ ve Alt Boyutlarına İlişkin Bağımsız t Testi Sonuçları (n:381)

		n	X̄	ss	t Testi		
					t	sd	p
MZÖ	Evet	364	67,47	9,014	,107	379	,915
	Hayır	17	67,24	6,694			
Kendini Anlama	Evet	364	25,87	4,338	,914	379	,361
	Hayır	17	24,88	4,241			
İnsani Değerler	Evet	364	12,94	3,081	,753	20,636	,460
	Hayır	17	12,59	1,805			
Merhamet	Evet	364	16,96	3,683	-,428	379	,669
	Hayır	17	17,35	2,999			
Vicdan	Evet	364	11,70	2,318	-1,237	379	,217
	Hayır	17	12,41	2,063			
EPDÖ	Evet	364	91,13	11,505	,989	379	,323
	Hayır	17	88,29	12,504			
Aile Desteği	Evet	364	22,12	4,818	,195	379	,846
	Hayır	17	21,88	4,794			
Akran Desteği	Evet	364	17,28	3,575	,512	379	,609
	Hayır	17	16,82	4,081			
Okul Desteği	Evet	364	16,17	3,819	2,281	379	,023
	Hayır	17	14,00	4,077			
Uyum	Evet	364	67,47	1,979	-2,100	379	,036
	Hayır	17	11,32	9,014			
Mücadele Azmi	Evet	364	67,24	6,694	1,200	379	,231

	Hayır	17	25,87	4,338			
Empati	Evet	364	24,88	4,241	,604	379	,546
	Hayır	17	12,94	3,081			

P<0,05

Tablo 5 incelendiğinde; ebeveynlerin birlikte olma durumlarına göre EPDÖ alt boyutu olan okul desteği ($t=2,281;p<0,05$), uyum ($t=-2,100;p<0,05$) puanlarının ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu, diğer taraftan MZÖ, alt boyutları “Kendini Anlama”, “İnsani Değerler”, “Merhamet”, “Vicdan” ve EPDÖ, alt boyutları olan Aile desteği, Akran desteği, Mücadele Azmi ve Empati puanlarının ortalamaları arasında $p>0,05$ olduğu için anlamlı fark olmadığı görülmektedir.

Ergenlerin yaşı ile MZÖ ve alt boyut puanları, EPDÖ ve alt boyutlarının puanları arasında anlamlı ilişki olup olmadığı Pearson Korelasyon Analizi ile belirlenmiş ve sonuçlar Tablo 6’de sunulmuştur.

Tablo 6. Ergenlerin yaşı ile MZÖ ve alt boyut puanları arasındaki ilişkinin Pearson Korelasyon Analizi

Sonuçları (n:381)		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Ergen Yaş (1)	1													
Manevi Zeka														
MZÖ (2)	,028	1												
Kendini Anlama (3)	,044	,730**	1											
İnsani Değerler (4)	,002	,657**	,172**	1										
Merhamet (5)	,028	,726**	,322**	,406**	1									
Vicdanlılık (6)	-,022	,481**	,206**	,258**	,082	1								
Ergen psikolojik dayanıklılık														
EPDÖ (7)	-,094	,368**	,474**	,009	,185**	,228**	1							
Aile Desteği (8)	-,179**	,152**	,244**	-,101*	,064	,162**	,744**	1						
Akran Desteği (9)	,018	,137**	,182**	-,025	,070	,109*	,668**	,336**	1					
Okul Desteği (10)	-,040	,289**	,341**	,067	,122*	,196**	,730**	,418**	,301**	1				
Uyum (11)	-,030	,145**	,298**	-,050	,079	-,061	,215**	-,024	,037	,014	1			
Mücadele Azımı (12)	-,055	,398**	,462**	,114*	,195**	,210**	,602**	,301**	,246**	,413**	,059	1		
Empati (13)	,041	,373**	,338**	,142**	,279**	,177**	,480**	,148**	,394**	,243**	,163**	,209**	1	

*p<0,05 **p<0,01 ; r korelasyon katsayısı mutlak değeri r<0,2 ise çok zayıf ya da korelasyon yok. 0,2-0,4 arasında ise zayıf. 0,4-0,6 arasında ise orta. 0,6-0,8 arasında ise yüksek. 0,8> ise çok yüksek bir ilişki gösterir.

Tablo 6'ya göre , ergenlerin yaşı ile MZÖ ve alt boyutları, EPDÖ ve alt boyutlarının arasında anlamlı bir ilişki olmadığı belirlenmiştir. Ayrıca MZÖ ile EPDÖ toplam puanları arasında pozitif yönde zayıf düzeyde ($r = .368, p < 0,01$), MZÖ nin alt boyutlarından olan kendini anlama ile EPDÖ nün alt boyutlarından olan mücadele azmi arasında pozitif yönde zayıf düzeyde ($r = .462, p < 0,01$) ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.

4.DEĞERLENDİRME VE SONUÇLAR

Bu bölümde ergenlerin manevi zekâ ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla yürütülen araştırma kapsamında elde edilen bulgular ilgili alan yazın kapsamında tartışılmış ve yorumlanmıştır.

4.1.Psikolojik Dayanıklılığa İlişkin Bulgular

Ergenlerin psikolojik dayanıklılıkları toplam puan ve alt boyutlarının cinsiyetine göre incelediğimizde uyum alt boyutu dışında anlamlı fark görülmemiştir. Benzer bir çalışmada, Uçar,²⁴ yaptığı çalışmada ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarının cinsiyete göre anlamlı bir fark göstermediğini belirtmiştir. Ancak çalışmamızdan farklı olarak erkeklerin uyum alt boyutundan aldıkları puanın kadınlara göre daha yüksek olduğunu bulmuşlardır. Örneklem grubu farklı pek çok çalışma sonuçları da cinsiyete göre psikolojik dayanıklılık düzeyinin farklılaşmadığını ortaya koymaktadır.²⁵ Bu çalışmaların bulguları araştırma bulgularını desteklemektedir. Farklı sonuçlara ulaşan araştırmalarda; kızların psikolojik sağlık düzeylerinin erkeklere göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu²⁶ bulunmuştur.

Ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarının algılanan akademik başarıya göre baktığımızda uyum alt boyutu dışındaki tüm boyutlarla anlamlı bir fark bulunmuştur. Araştırmamızı destekleyen bir diğer çalışmada, Cavga²⁷ lise öğrencileri ile yaptığı çalışmada psikolojik dayanıklılığın algılanan akademik başarı ile ilişkisi olduğunu bulmuştur. Bireyin karşılaştığı risklerin ve kötü koşulların olumsuz etkilerinden korunmak, azaltmak ve ortadan kaldırmak için pek çok faktörün yanısıra akademik başarı da etkilemektedir.²⁸ Bu çalışmada da psikolojik sağlamlığın akademik başarı ile doğru orantılı arttığı yönünde bir sonuç karşımıza çıkmıştır. Ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarının anne babanın birliktelik durumuna göre baktığımızda anlamlı bir fark bulunmamıştır. Kılıç²⁹ üniversite

²⁴Uçar, M.Z. Ergenlik Dönemi Bireylerin Kişilik Özellikleri İle Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

²⁵Toprak, Handan. Ergenlerde Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak Psikolojik Sağlık ve Psikolojik İhtiyaç Doyumu., Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

²⁶ Turgut, Özden, and Bahtiyar Eraslan Çapan. "Ergen Psikolojik Sağlık Düzeyinin Yordayıcıları: Algılanan Sosyal Destek ve Okul Bağlılığı." Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 44, 162-183, 2017.

²⁷ Cavga, Zeynep. Lise öğrencilerinde aile yaşam doyumu ile psikolojik dayanıklılık ve sosyal medya kullanım bozukluğu arasındaki ilişkinin incelenmesi. İstanbul:İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

²⁸Öz, Fatma; Yılmaz Emel Bahadır. "Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlık." Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi 16/3: 82-89, 2009.

²⁹Kılıç, Şenay Duygu. Erzurum Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık ve Psikolojik Dayanıklılıklarının İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2014

öğrencileriyle Cavga³⁰ ve Ergün³¹ lise öğrencileri ile yaptıkları çalışmalarda psikolojik dayanıklılık ile anne baba birlikteliği arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Ebeveynlerin boşanması, ölümü ya da tek ebeveyn ile yaşamak psikolojik sağlamlık araştırmalarında ailesel risk faktörleri arasında yer almaktadır.³² Bu çalışmada anlamlı bir farkın bulunmamasının sebebi, örnekleme yer alan ayrı anne baba sayısının az olmasından kaynaklı olabilir.

Ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarının algılanan ebeveyn tutumuna göre baktığımızda uyum ve okul desteği alt boyutlarında anlamlı bir fark bulunmuştur. Kılıç²⁷ üniversite öğrencileriyle ve Cavga²⁸ lise öğrencileriyle yaptıkları çalışmalarda psikolojik dayanıklılık ile algılanan ebeveyn tutumu arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Psikolojik sağlamlık ve ebeveyn tutumları arasındaki ilişkiyi inceleyen bir diğer çalışmada, "demokratik" tutum sergilenen bireylerin puanlarının anlamlı şekilde yüksek olduğu görülmüştür.³³

4.2. Manevi Zekaya İlişkin Bulgular

Ergenlerin manevi zeka düzeylerine cinsiyetine göre baktığımızda insani değer ve vicdan alt boyutları dışında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Ergenlerin bu alt boyutlarının ortalamlarına bakıldığında ise kızların ortalama puanlarının erkeklerinkinden daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Söylemez,³⁴ yetişkinlerle yaptığı çalışmada manevi zekanın cinsiyete göre anlamlı bir fark oluşturmadığını, bunun yanı sıra toplam puan ortalamlarında kızların puan ortalamlarının erkeklerinkinden fazla olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ruhsal zekâ boyutları ile erkek ve kadınlar arasında kabullenme ve öz-benlik açısından farklılık bulunmamıştır. Ancak, amaç ve değerler ile ruhsal zeka arasında farklılık ortaya çıktığı saptanmıştır.³⁵ Cinsiyet ve ruhsal zeka ilişkisini inceleyen bir diğer çalışmada kadın ve erkekler arasında bir fark çıkmadığına ilişkin sonuç bulunmuştur.³⁶

Ergenlerin manevi zeka düzeylerine algılanan ebeveyn tutumuna göre baktığımızda anlamlı bir fark bulunmuştur. Ergenlerin Manevi Zeka Ölçeği toplam puan ortalamlarına algılanan ebeveyn tutumuna göre bakıldığında en yüksek puanın demokratik tutum olduğu, en az puanın otoriter tutum olduğu bulunmuştur. Demokratik ebeveyn tutumu çocukların gelişimi açısından en sağlıklı tutum olarak görülmekle birlikte çocukların ihtiyaçlarını göz ardı etmeden sorumluluk bilinci kazandırılarak çocukların karar alabilme

³⁰Cavga, Zeynep. Lise öğrencilerinde aile yaşam doyumu ile psikolojik dayanıklılık ve sosyal medya kullanım bozukluğu arasındaki ilişkinin incelenmesi. İstanbul:İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

³¹Ergün, Osman. Ergenlerde Duygusal Zekâ Özellikleri ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Arel Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. 2016.

³²Yoldaş, Ceren; Haktan Demircioğlu. "Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Psikososyal Risk Faktörleri ve Koruyucu Unsurlar." Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi 18/1, 40-48, 2019.

³³ Acar, Suheyb. Sınav Kaygısının Yordanmasının Psikolojik Dayanıklılık Ve Karar Verme Becerileri Açısından İncelenmesi. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. 2019.

³⁴Söylemez, Aydın. Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, 2016.

³⁵Aydıntan, Belgin. "Ruhsal Zekânın Dönüştürücü Liderlik Üzerine Etkisini Araştıran Uygulamalı Bir Çalışma." Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 23/2 , 257-274, 2009.

³⁶Turan, Mehmet; Koç, Kenan; Ulucan, Hakkı;Yüce Mustafa. "Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Ruhsal Zekâ Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi." Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi, 14/1, 25-37, 2020.

becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur ve çocuklara söz hakkı tanımakla birlikte destek de olur.³⁷

Ergenlerin manevi zeka düzeylerine algılanan akademik başarıya göre kendini anlama ve vicdan alt boyutlarında kızların lehine anlamlı bir fark bulunmuştur. Söylemez,³⁸ yetişkinlerle yaptığı çalışmasında manevi zeka ile akademik başarı arasında anlamlı bir fark bulunmuştur.

Ergenlerin manevi zeka düzeylerine anne babanın birliktelik durumuna göre baktığımızda anlamlı bir fark bulunmamıştır. Benzer bir çalışmada, Manafza Dehtabriz³⁹ üniversite yöneticileri ile yaptığı çalışmasında manevi zekanın anne baba birliktelik durumuna göre anlamlı bir fark oluşturmadığını bulmuştur.

4.3.Korelasyona İlişkin Bulgular

Ergenlerin psikolojik dayanıklılıklarına yaşa göre baktığımızda anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Güngörmüş⁴⁰ vd. üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmasında psikolojik dayanıklılık ile yaş arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Cavga⁴¹ lise öğrencileri ile yaptığı çalışmasında psikolojik dayanıklılık ile yaş arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Ergenlerin manevi zeka düzeylerine yaşa göre baktığımızda anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Ergenlerin manevi zeka ve yaş ilişkisine yönelik çalışmalara rastlanmamıştır. Farklı yaş grupları ile yapılan çalışmalar incelendiğinde benzer sonuçlar karşımıza çıkmaktadır. Turan vd. (2020), spor bilimleri öğrencileri ile yaptıkları çalışmada yaş ile ruhsal zeka arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Yang ve Mao⁴² ve Heydari, Meshkinyazd ve Soudmand⁴³'nin hemşirelerle yaptığı çalışmalarda yaş ile ruhsal zeka arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Ergenlerin manevi zeka ile psikolojik dayanıklılıkları arasında pozitif yönde zayıf bir ilişki olduğu görülmektedir. Benzer bir çalışmada, Kişi,⁴⁴ yetişkinlerle yaptığı çalışmasında psikolojik sağlamlılık düzeyi ile ruhsal zeka arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bununla birlikte, manevi zeka alt boyutlarından "*kendini anlama*" ile psikolojik dayanıklılık ölçeği alt boyutlarından "*mücadele azmi*" arasında pozitif yönde zayıf düzeyde ilişkinin olduğu görülmektedir. Ölçeklerin diğer boyutları arasındaki ilişki incelendiğinde

³⁷Baykan, Nursen. Anne-Baba Tutumları İle İnternet Bağımlılık Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Sultanbeyli İlçesi Örneği). İstanbul: Yeditepe Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2014.

³⁸Söylemez, Aydın. Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, 2016.

³⁹Manafza Dehtabriz, S. Üniversite Yöneticilerinin Ruhsal Zeka ve Duyusal Zeka İle Dönüşümcü Liderlik Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.

⁴⁰Güngörmüş, Kübra; Okanlı, Ayşe; Kocabeyoğlu, Tuğçe. "Hemşirelik Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıkları Ve Etkileyen Faktörler." Psikiyatri Hemşireliği Dergisi 6/1, 9-14, 2015.

⁴¹Cavga, Zeynep. Lise öğrencilerinde aile yaşam doyumunu ile psikolojik dayanıklılık ve sosyal medya kullanım bozukluğu arasındaki ilişkinin incelenmesi. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

⁴²Yang, Ke-Ping ; Xiu-Ying Mao. "A Study Of Nurses' Spiritual Intelligence: A Cross-Sectional Questionnaire Survey." International Journal Of Nursing Studies, 44/6, 999-1010, 2007.

⁴³Heydari, Abbas; Ali Meshkinyazd; Parvaneh Soudmand. "The Effect Of Spiritual Intelligence Training On Job Satisfaction Of Psychiatric Nurses." Iranian Journal Of Psychiatry 12/2, 128, 2017.

⁴⁴Kişi, M. Z. Psikolojik Sağlamlık Düzeylerinin Duyusal Zekâ ve Ruhsal Zekâ ile İlişkisi. İstanbul: Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.

da ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Alan yazında, manevi zeka ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiye yönelik çalışmaların olmadığı görülmektedir. Genel olarak psikolojik dayanıklılık, bireyin, kendisini zorlayan bir koşulla karşı karşıya kalması sonucunda karşılaştığı bu durumla yeterli düzeyde başa çıkabilmesi ile tanımlanmaktadır. Problem durumu ile başa çıkabilmesi için bireyin, öz- yeterlilik, öz-saygı, anne baba desteği, işlevsel beceriler, yaşam doyumu, inanç, zihinsel işlev okul, akran zorluklarla, kayıplarla mücadele etme ve olumsuz duruma uyum sağlama becerisi gibi destekleyici faktörlere gereksinim duymaktadır (Saka ve Ceylan, 2018; Turgut ve Çapan, 2017). Bu tanımdan yola çıkarak konu ile ilgili benzer çalışmalar incelendiğinde; ruhsal zeka ile iyi oluş, yaşam memnuniyeti, mutluluk arasında ilişki olduğu (Lun ve Bond, 2013), bağışlayıcılık (Karakaş,2017), yaşam doyumu (Kalantarkousheh,Nickamal, Amanollahi ve Dehghani, 2014),arasında pozitif yönde ilişki olduğu görülmektedir. manevi iyi oluş ve psikolojik dayanıklılığın özsaygı için güçlü bir yordayıcı olduğu (Kamya, 2000) araştırmalarda saptanmıştır. Bu araştırmalar çalışmamızda ortaya çıkan sonucu kısmen desteklediği görülmektedir.

Yapılan araştırmada elde edilen sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda; farklı kültürlerde ve farklı gruplar üzerinde de bu konunun araştırılması, ergenlerde manevi zeka ve psikolojik sağlamlık ile ilişkisini içeren nitel yöntem kullanılarak araştırmalar yapılabilir. Ayrıca, manevi zekanın, psikolojik iyi oluş, yaşam doyumu, ölüm kaygısı, şiddete yönelik eğilimler ile ilişkisi konularında çalışmalar yapılarak, konu ile ilgili çeşitli gruplara eğitimler ve desteklerin verilmesi önerilebilir.

4.4.Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

"Ergenlerin Manevi Zekâ ile Psikolojik Dayanıklılıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" isimli araştırma için Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Hamidiye Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 11.12.2020 tarihli 20/493 nolu karar ile birlikte Etik Kurul izni alınmıştır.

5. Kaynakça

- Acar, Suheyb. Sınav Kaygısının Yordanmasının Psikolojik Dayanıklılık Ve Karar Verme Becerileri Açısından İncelenmesi. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Akça, Dilek- Erden, Seval. "Bilişsel Davranışçı Temelli Grupla Psikolojik Danışma Programının Ergenlerin Psikolojik Dayanıklılığına ve Mizah Düzeyine Etkisi." Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi 2/3 61-72, 2018),.
- Akdoğan, Bulut - Süleyman Barbaros YALÇIN. "Lise Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılık Ve Çatışma Çözme Davranışlarının Öznel İyi Oluşlarını Yordaması." Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,46: 174-197, 2018.
- Aktaş, Engin. Ergenlerin Psikolojik Dayanıklılıkları İle Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aydıntan, Belgin. "Ruhsal Zekânın Dönüştürücü Liderlik Üzerine Etkisini Araştıran Uygulamalı Bir Çalışma." Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 23/2 , 257-274, 2009.
- Baykan, Nursen. Anne-Baba Tutumları İle İnternet Bağımlılık Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Sultanbeyli İlçesi Örneği). İstanbul: Yeditepe Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Beardsley, L.M.. Spiritual Intelligence and the Bible. Loma Linda, USA. Presented at the 2nd Symposium on the Bible and Adventist Scholarship.Dominican Republic, 2014.
- Block, J - Kremen, A. M. "İq And Ego-Resiliency: Conceptual And Empirical Connections And Separateness." Journal Of Personality And Social Psychology, 70 (2), 349-36, 1996.
- Bulut, Sefa, Uğur Doğan, and Yunus Altundağ. "Adolescent Psychological Resilience Scale: Validity And Reliability Study." Contemporary Psychology, Suvremena Psihologija, 16.1: 21-32, 2013.
- Can, Abdullah. SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi. Ankara: Pegem Yayınları, 8. Baskı, 2019.
- Cavga, Zeynep. Lise öğrencilerinde aile yaşam doyumunu ile psikolojik dayanıklılık ve sosyal medya kullanım bozukluğu arasındaki ilişkinin incelenmesi. İstanbul:İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çifci, Ayşenur. 14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı İle Psikolojik Sağlık İlişkinin İncelenmesi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Emmons, Robert A. "Is Spirituality An Intelligence? Motivation, Cognition, And The Psychology Of Ultimate Concern." *The International Journal For The Psychology Of Religion* 10/1, 3-26, 2000.
- Erduran-Tekin, Özge; Ekşi Halil. "Adapting the Scale for Spiritual Intelligence to Turkish." *Spiritual Psychology and Counseling* 4/2, 123-141, 2019.
- Ergün, Osman. *Ergenlerde Duygusal Zekâ Özellikleri İle Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Arel Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. 2016.
- Ernas, Şakir. *Özerklik Ve Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Güngörmüş, Kübra; Okanlı, Ayşe; Kocabeyoğlu, Tuğçe. "Hemşirelik Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıkları Ve Etkileyen Faktörler." *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 6/1, 9-14, 2015.
- Heydari, Abbas; Ali Meshkinyazd; Parvaneh Soudmand. "The Effect Of Spiritual Intelligence Training On Job Satisfaction Of Psychiatric Nurses." *Iranian Journal Of Psychiatry* 12/2, 128, 2017.
- Howell, Kathryn H. "Resilience And Psychopathology In Children Exposed To Family Violence." *Aggression And Violent Behavior*, 16/6, 562-569, 2011.
- Güler, Oğuzhan. *Ergenlerde Psikolojik Dayanıklılık ile Duygusal Özerklik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2021.
- Kalantarkousheh, S. M., Nickamal, N., Amanollahi, Z., and Deghani, E. (2014). Spiritual Intelligence and Life Satisfaction among Married and Unmarried Females. *Open Journal of Social Sciences* 2014, 2, 172-177. doi: 10.4236/jss.2014.28024.
- Kamya, H. A. (2000). Hardiness and Spiritual Well-Being Among Social Work Students: Implications for Social Work Education. *Journal of Social Work Education*, 36(2): 231-240.
- Karakaş, A.C. (2017). Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 1 (1) 53-63. doi: 10.32711/tiad.350504.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 14. Baskı, 2005.
- Karakaya, Yavuz. *Öğretmenlerin Psikolojik Dayanıklılıkları ile Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Kılıç, Şenay Duygu. Erzurum Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık ve Psikolojik Dayanıklılıklarının İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2014
- Kişi, M. Z. Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Duygusal Zekâ ve Ruhsal Zekâ ile İlişkisi. İstanbul: Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kumar, V. V.; M. Mehta. "Gaining Adaptive Orientation Through Spiritual And Emotional Intelligence." *New Facets of Positivism*, 281-301, 2011.
- Lun, V. M. C. ve Bond, M. H. (2013). Examining the Relation of Religion and Spirituality to Subjective Well-being Across National Cultures. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(4): 304- 315.
- Manafza Dehtabriz, S. Üniversite Yöneticilerinin Ruhsal Zeka ve Duygusal Zeka İle Dönüşümcü Liderlik Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.
- McGreal, S. A. "The illusory Theory of Multiple Intelligences". *Psychology Today*, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/unique->, 2013.
- Meriç, Ferah. Şefkat Korkusu, Öz-Anlayış ve Psikolojik Dayanıklılık: Okul Öncesi Eğitime Devam Eden Çocukların Ebeveynleri Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Biruni Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.
- Motan, İrem. Distinguishing Anxiety and Depression: Hardiness. Ankara: The Middle East Technical University. Master Thesis, 2002.
- Mutluer, S. Özgüven Oluşmasında Manevi Değerlerin Rolü. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2006.
- Öz, Fatma; Yılmaz Emel Bahadır. "Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlık." *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 16/3: 82-89, 2009.
- Perişan, Nurbanu. Kaygı, Psikolojik Dayanıklılık ve Başa Çıkma Yolları Arasındaki İlişki. Üst Bilişin Aracı Rolü. İstanbul. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Purmut, E. Ergenlerde Benlik İmgesi ile Psikolojik Dayanıklılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Saka, A. & Ceylan, Ş. (2018). Ergenlerin psikolojik dayanıklılık düzeylerinin aile yapılarına göre incelenmesi. *JRES*, 5(1), 68-86.
- Sharma, B. Surchandra; Ali Arif. "Spiritual Intelligence, Self-Esteem And Mental Health Status Among The School Going Adolescents." *Indian Journal of Positive Psychology* ,6/3, 233, 2015.

- Simak, Valen Fridolin, Poppy Fitriyani, and Agus Setiawan. "The Relationships Between Risky Sexual Practices And Spiritual Intelligence Of Adolescents In Indonesia." *Comprehensive Child And Adolescent Nursing*, 42/1, 73-81, 2019.
- Söylemez, Aydın. Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Stanard, Rebecca Powell, Daya Singh Sandhu ; Linda C. Painter. "Assessment of spirituality in counseling." *Journal of Counseling & Development*, 78/2 , 204-210, 2000.
- Toprak, Handan. Ergenlerde Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak Psikolojik Sağlık ve Psikolojik İhtiyaç Doyumu., Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Turan, Mehmet; Koç, Kenan; Ulucan, Hakkı; Yüce Mustafa. "Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Ruhsal Zekâ Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi." *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 14/1, 25-37, 2020.
- Turgut, Özden, and Bahtiyar Eraslan Çapan. "Ergen Psikolojik Sağlık Düzeyinin Yordayıcıları: Algılanan Sosyal Destek ve Okul Bağlılığı." *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 44, 162-183, 2017.
- Uçar, M.Z . Ergenlik Dönemi Bireylerin Kişilik Özellikleri İle Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yang, Ke-Ping ; Xiu-Ying Mao. "A Study Of Nurses' Spiritual Intelligence: A Cross-Sectional Questionnaire Survey." *International Journal Of Nursing Studies*, 44/6, 999-1010, 2007.
- Yıldırım, Pınar Koç; Yıldırım, Erol; Otrar, Mustafa; Şirin, Ahmet. "Ergenlerde Psikolojik Dayanıklılık İle Benlik Kurgusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 42/42, 277-297, 2015.
- Yoldaş, Ceren; Haktan Demircioğlu. "Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Psikososyal Risk Faktörleri ve Koruyucu Unsurlar." *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi* 18/1, 40-48, 2019.
- Yöndem, Zeynep Deniz; Bahtiyar, Muhammed. "Ergenlerde Psikolojik Dayanıklılık Ve Stresle Baş Etme". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 45, 53-62, 2016.
- Yurttaş, Esra. (2018). Ruhsal Zekâ ile Karar Verme Stilleri İlişkisi: Yöneticiler Üzerine Bir Uygulama. Ankara: Çankaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2018.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 253-269/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 253-269

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

MUSTAFA LÜTFİ EFENDİ TARAFINDAN SULTAN II. ABDÜLHAMİD'E TAKDİM EDİLEN BİR LÂYİHA ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Tuğba AYDENİZ

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Karabük
Asst. Prof. Karabuk University Faculty of Theology Department of Siyer-i Nebi and Islamic History,

Karabük/Turkey

tubayaln@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3170-9675

ror.org/04wy7gp54

Öz

Sultan II. Abdülhamid, (1876-1909) Osmanlı Devleti'nin en uzun süreli iktidarda kalan hükümdarlarından biridir. Bu uzun süre aynı zamanda siyasi, askeri, idari, iktisadi ve içtimai pek çok meselenin var olduğu bir dönem olmuştur. Padişah bu meselelerin halli için devlet adamlarından kendisine çözüm önerileriyle ilgili lâyiha takdim etmelerini istemiştir. Kendisinin bu konuda irade çıkardığı bilinmektedir. Bu sebeple çeşitli konularda Padişaha binlerce lâyiha sunulmuştur. Bu makalenin konusunu Mustafa Lütfi Efendi tarafından 1909 tarihinde yazılan lâyihalardan birisi teşkil etmektedir. Konu itibarıyla geniş bir kapsama sahip olan lâyihada iktisadi konular daha fazla yer tutmaktadır. Bu konudaki başlıkların tamamının ele alınması ise bir makale hacmini aşmaktadır. Bu sebeple makalede toplumsal hayata dair başlıklara ağırlık verilmiştir. Makalenin muhtevası, lâyihanın konularına göre tasnif edilmesi şeklinde değerlendirilmiştir. Lâyihanın 20. yüzyılın henüz başında yazılmış olması dönemin genel bir resmini çekmeyi sağlamıştır. Aynı zamanda İstanbul'un toplumsal hayatına dair bazı değerlendirmeleri yapmaya da imkân vermektedir. Dolayısıyla bu makalede lâyihanın tanıtılması ve tespit edilen konuların değerlendirilerek dikkate sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, II. Abdülhamid, Mustafa Lütfi Efendi, İstanbul, Lâyiha

A STUDY ON THE REPORT OF MUSTAFA LUTFİ EFENDİ PRESENTED TO SULTAN ABDULHAMİD II

Abstract

Sultan Abdulhamid II is one of the longest reigning sultans of the Ottoman Empire. This long period has been witnessed many changes in political, military, administrative, economic and social field. The Public administrator to and statesmen were asked by the Sultan to research and present reporting situation of the country. It is known that Sultan Abdulhamid II announced the judgement on this issue. For this reason, thousands of reports on various issues had been prepared and presented to the sultan.

The subject of this study is one of the reports written by Mustafa Lütfi Efendi during the reign of Abdulhamid II. In the report, which has a wide scope in terms of subject, economic issues take up more space. It would take more than one article to cover all the topics on this subject. Therefore, the article focused on topics related to social life. The content of the article has been evaluated as the classification of the report according to its subjects. The fact that the report was written at the beginning of the 20th century provided a general picture of

the period. At the same time, it allows us to make some evaluations about the social life of Istanbul during the reign of Abdulhamid II.

Therefore, in this article, it is aimed to introduce the report and to evaluate the identified issues and to present them into consideration.

Key Words: Ottoman, Abdulhamid II, Mustafa Lutfi Efendi, Istanbul, Report

Atıf / Cite as: Aydeniz, Tuğba. "Mustafa Lütü Efendi Tarafından Sultan II. Abdülhamid'e Takdim Edilen Bir Lâyiha Üzerine Değerlendirmeler". *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 253-269.

Giriş

Osmanlı tarihinde dönemlendirme meselesi uzun süredir pek çok tarihçinin gündemini teşkil eden bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Osmanlı Devleti'nin klasik dönemin sonu kabul edilen 16. yüzyılın nihayeti itibarıyla artık parlak günlerini arkasında bıraktığı ve duraklayarak çöküşe doğru hızla ilerlediği düşüncesi/kabulü temellerini sadece Oryantalist düşünceden almamaktadır. Bu gerileme/ilerleme kabulünde Osmanlı mütefekkirlerinin 16. yüzyıldan beri çeşitli vesilelerle hazırlamış ve çoğunlukla devrin padişahına takdim etmiş oldukları nasihatnameler de etkilidir.¹ Bununla birlikte klasik dönem ıslahatnâmelerinin genel bir hüviyet taşımaktan ziyade belirli alanları içine alarak daha hususi konu başlıkları taşıdıkları söylenebilir.² Osmanlı devlet düzeninde tespit edilen bazı bozuklukların ortaya konularak, çözümlerine dair tekliflerin yer aldığı raporlar olan bu nasihatnâmeler, siyasi öğüt, tavsiye olarak dikkati çekmiştir.³ Bunlar aynı zamanda Osmanlı devlet düzeni hakkında önemli bilgiler veren kaynaklar olduğu gibi İslâm siyaset kültürü çerçevesinde de değerlendirilen metinlerdir.⁴

Akademik camiada daha ziyade yüksek lisans tezi olarak ele alınarak incelenen lâyihaların günümüz alfabesine çevrilmesi ve değerlendirilmesi benimsenen bir usûl olarak tercih edilmiştir. Bunların içinde Sultan II. Abdülhamid'e takdim edilen lâyihalar üzerine yapılan çalışmalarda eğitim-öğretim ve siyasi konularla ilgili olanlarının yanında konu ayrımı olmaksızın genel bir çerçevede incelenen lâyiha çalışmalarının olduğu görülmektedir. Mustafa Oğuz'un *II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar* isimli doktora tezi buna örnek verilebilir.⁵ Lâyihaların dönemin mali özellikleri üzerine ele alındığı çalışmalar da

¹ Erol Özvar, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü", *Divan*, 2 (1999), 137-138.

² Mehmet İpşirli, "İslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/170.

³ Nasihatnamelerin siyaset literatüründeki konumuna dair bilgi için bk. Ömer Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 23-36.

⁴ Gelibolulu Mustafa Âlî, Lütü Paşa, Koçi Bey, Kâtip Çelebi bu raporları kaleme alan isimlerin önde gelenleridir.

⁵ Mustafa Oğuz, *II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2007.

mevcuttur. Mustafa Durusoy'un *Sultan II. Abdülhamit'e Sunulan Lâyihalar Işığında Dönemin İktisadi Özellikleri* başlıklı tezi bu açıdan dikkate değerdir.⁶

Bu makalede ele alınacak olan ve tam anlamıyla ıslahatnâme/nasihathnâme metni olarak değerlendirilmese de konu başlıkları itibarıyla bozulma görülen alanların tespit edilerek düzenlenmesine dair tavsiye, teklif, çözüm önerilerinin yer aldığı 1909 tarihli lâyiha'nın nasihatnâme risaleleri ile ortak yanlar taşıdığı söylenebilir. Söz konusu lâyiha Mustafa Lütfi Efendi tarafından Sultan II. Abdülhamid'e takdim edilmek üzere yazılmıştır.⁷ Bu yazıda, lâyiha'nın genel hatları ile tanıtımı yapılacaktır. Ayrıca lâyiha'nın muhtevasına dair verilen bilgilerden sonra dönemin İstanbul'unu birden çok boyutu ile değerlendirmek amaçlanmıştır. Burada verilen başlıklar, metnin kendisinde mevcut olmayıp, yazarın kaleme aldıkları üzerinden yapılan bir tasniftir. Bilhassa metnin son kısımlarında yer alan maliye ile ilgili konuların ayrı bir çalışma konusu oluşturacak kadar hacimli olması dolayısıyla bu makalede sadece kısa bilgi verilmesi ile yetinilmiştir. Toplumsal hayata dair tenkit ve çözümler ise daha detaylı olarak ele alınmıştır.

1. Lâyiha'nın Kaleme Alındığı Döneme Bir Bakış

1909 yılında yazılmış olan lâyiha aynı zamanda 20. yüzyılın hemen başında birçok gelişmenin de tanığıdır. Bilindiği üzere dünya 19. yüzyılın sonlarında kolonyalizmin zirvede olduğu bir döneme şahitlik etmiştir. Küresel güçlerin dünyayı paylaşma adına aralarında yaşadıkları çekişme, her devleti etkilemekte ise de yükselen milliyetçilik akımı imparatorlukları ve bilhassa Osmanlı'yı derinden yaralamıştır. Bunlara sosyal, siyasi ve maddi diğer problemleri de eklemek gerekir. Ancak birçok değişimin yaşandığı Osmanlı topraklarında basından eğitime ve hukuka kadar birçok ilkin ve yeniliğin yaşandığı dönem Osmanlı modernleşmesinin Batılı müesseseler üzerinden şekillendiği bu senelere denk gelmektedir. Bu asrın başında yaşanan önemli siyasi gelişmeler olarak gösterilecek II. Meşrutiyet'in ilanı, Osmanlı'dan ayrılıp bağımsızlık kazanan topraklar, Balkanlarda yaşanan ağır kayıplar dikkati çekmektedir. Bunun yanında toplumdaki değişimi daha iyi hissettirecek aile hayatı, kadın gibi mevzularda görülen değişim, toplumda moda ve yeni düşüncelerin artan ağırlığına ve tayin edici güce erişmesine yol açmıştır. Ayrıca taşımacılıkta raylı sistemin devrede olduğu, şehrin ana mekanları olan meydanların ve caddelerin yeniden tanzim edilmesine dönük düzenlemelerin yapıldığı bir dönemdir. Toplumsal hayata dönük bu tür düzenlemeler ve yaşanan değişime dair işaretleri ve buna bağlı meselelerin çözümü için teklifleri bu lâyihada da metinde de görebilmek imkân dahilindedir.

2. Sultan II. Abdülhamid'e Mustafa Lütfi Efendi Tarafından Sunulan Islahat Lâyihası

⁶ Mustafa Durusoy, *Sultan II. Abdülhamit'e Sunulan Lâyihalar Işığında Dönemin İktisadi Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 1995.

⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrak [Y.EE]*, No. 56, Gömlek No. 14.

Arapça bir kelime olan lâyiha, hatıra gelen şey mânâsında olup, Osmanlı belgeleri içinde rapor ve taslak muhtevasına sahip belge çeşidi olarak kullanılmıştır.⁸ Burada ele alınacak lâyiha, rapor çeşidi olan lâyiha grubu içinde yer alan ıslahat lâyihalarına dahil edilebilir. Bu tür lâyihaların esas vasfı, bir konuda yapılması tavsiye edilen ıslahat önerilerini isteyen makama takdim etmiş olmalarıdır.

Sultan II. Abdülhamid iktidarda olduğu müddet boyunca devlet adamlarından ve müşavirlerinden iç ve dış siyasete dair meselelerde devletin karşı karşıya kaldığı sıkıntılı durumlar için çözüm tekliflerini lâyiha olarak kendisine sunmalarını istemiştir. Rusya ile yapılan harbin ağır sonuçları, Ermeni meselesi, Mısır ve Kıbrıs sorunu, hazinenin yaşadığı sıkıntılar, bütçe açıkları, idarede yapılacak yeni düzenlemeler bu dönemin en dikkati çeken meseleleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemlerin halline dair teklifler için padişahın ıslahatların gerektiği alanlarda bir irade çıkardığı bilinmektedir. Buna istinaden padişaha farklı konularda yüzlerce lâyiha takdim edilmiştir. Sunulan bu lâyihaların 19. yüzyıl itibariyle sayılarının daha fazla olduğu, 20. yüzyıl başlarında ise sayının azaldığı görülmektedir.⁹ Bu uzun saltanat süresinde bir lâyiha geleneğinin devam edegeldiği söylenebilir. Buna göre eğitimle,¹⁰ hukukla,¹¹ siyasi meselelerle¹² ilgili lâyihalar daha çok dikkati çekmektedir.¹³

Sultan II. Abdülhamid'e verilmek üzere yazıldığı anlaşılan lâyiha Şehremaneti Mülga Mülhakat Meclis İdaresi Âzâsı Mustafa Lütfi b. İbrahim tarafından kaleme alınmıştır. 6 Rebûlahir 1327/27 Nisan 1909'a tarihine aittir. Kırmızı renkli bir kese içindedir ve defter şeklinde yazılmıştır. Lâyihada 67 madde vardır ve 50 sayfadır. Son sayfada Mustafa Lütfi Efendi'nin mührü mevcuttur. Lâyihanın başında ne maksatla kaleme alındığına, muhtevasına ve nereye sunulduğuna dair kısa bir giriş vardır. Konu başlıkları maddeler halinde yazılmıştır. Mustafa Lütfi Efendi yazdıklarını Sadrazam Kâmil Paşa ile görüşerek,

⁸ Mübahat S. Küttükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1998), 335.

⁹ Mustafa Oğuz, "II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*, haz. Mehmet Metin Hülagü vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011), 3/352, 366.

¹⁰ Gülmişâl Emiroğlu, "II. Abdülhamid Döneminde İlköğretim Konulu Lâyihalar (1876-1908)", *Seçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (2002), 169-191; İbrahim Caner Türk, "Osmanlı Memleketlerinde İlkokullar ve Umumi Mektepler Açılarak Bu Mekteplerin Çoğaltılmaları ve Islah Edilmelerine Dair II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Lâyiha", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 54 (2015), 713-726.

¹¹ Osman Köksal, "Adliye Örgütünün Problemleri ve Yapılması Gerekli Düzenlemelere Dair II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Lâyiha", *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 9 (1998), 263-285.

¹² Bayram Kodaman-Nedim İpek, "Yahudilerin Filistin'e Yerleşmeleriyle İlgili Olarak II. Abdülhamid'e 1879'da Sunulan Bir Lâyiha", *Belleten [TTK Belleten Türk Tarih Kurumu]* 57/219 (1993), 565-580; Kürşat Çelik, "Sultan II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Lâyiha: 1880 Tarihli Beyrut Lâyihası", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018), 345-362.

¹³ II. Abdülhamid dönemi lâyihalarının genel özellikleri hakkında bk. Oğuz, "II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar", 353.

onunla da paylaşmış, Paşa'nın kendisini tasdik etmesinden büyük memnuniyet duymuştur.¹⁴

Burada incelenen lâyiha'nın yazılma gerekçesi, Mustafa Lütfi Efendi'nin çözüme kavuşturulması gerektiğini düşündüğü bazı önemli sorunların tetkik ve mütalaa edilmesinin kaçınılmaz olması ve bu meseleleri yazmamanın ona ağır bir mesuliyet yüklemesi olarak ifade edilmiştir. Lâyiha büyük nispette yazarın gözlemlerine dayanmaktadır.

3. Lâyiha'nın Konu Başlıkları

Lâyiha'nın konuları toplum hayatı (22 madde) ve iktisadi meseleler (46 madde) şeklinde iki ana başlık ile bunların alt başlıkları altında toplanabilir. Toplum hayatı başlığı altında din hizmetlerinin devamlılığına ilişkin bazı düzenlemelere işaret edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'e hürmet gösterilmesi, camilerde temizliğe önem verilmesi, gayrimüslim tebaa ile münasebetler, At Meydanı ile ilgili bazı düzenlemeler bunlardandır. İktisadi meseleler başlığı altında ise vergi ve gelirlerle ilgili düzenlemeler ve bunların aktarılacağı yerlere dair değerlendirmelere yer verilmiştir. Lâyihada toplum hayatı ile ilgili konulara öncelik verilmiştir. Ele alınan gerek toplumsal gerek iktisadi konulara ilişkin problemlerin tespiti yanında çözüm yollarına dair öneriler de ortaya konulmuştur. Yazarın toplumsal hayatla ilgili tenkit, endişe ve problem tespitlerinde dini referansları sıkça kullanması dikkati çekmektedir. Dikkat çekilmek istenen bazı konuların âyet ile delillendirilmesi, yazarın kendi zihnindeki kabulün meşruiyet kazanmasının önünü açmaktadır. Mustafa Lütfi Efendi lâyihasının önemine şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "İşbu lâyiha-i memlûkânemin birinci fıkra-i mahsûsasından altmış yedinci fıkrasına değin her bir fıkrası fevkalade mühim olup manen ve maddeten ve siyaseten şâyân-ı mütâlâa olunmuştur."¹⁵

3.1. Toplum Hayatı

Bu başlık altında ilk olarak toplumda dini hayat ve cami hizmetleri, turistlerin cami ziyaretlerinde dikkat edilmesi gerekenler, çocukların müezzin yapılmaması, ecnebilere

¹⁴ Arşiv kayıtlarına göre 1902 tarihli bir belgede Mustafa Lütfi Efendi'nin bu tarihten birkaç sene önce Sadâret'e bir lâyiha sunduğu görülmektedir. Bu lâyihada altı başlık altında özetle Kur'ân-ı Kerîm konulan rahlelerin yeteri kadar yüksek olmaması, Selatin camilerde üzerinde haç resimlerini andıran remzlerin olduğu küçük halı ve seccadelerin bulunması, turistlere cami ziyaretleri sırasında verilen terliklerin kenarsız olması sebebiyle caminin kirlenmesi, fırınlarda ekmeğin cilalanması için domuz kılından yapılan fırçalar kullanıldığı iddiası ve Müslüman çocukların bazılarının moda diye gemici şapkası giydirilmesi ile dine mugayir kıyafetin benimsenmesi gibi meseleler ele alınmıştır. Söz konusu lâyiha, belirtilen hususlarda düzenleme yapılmak üzere Evkaf Nezareti, Şehremaneti ve Zaptiye Nezareti'ne ya da ilgili birimlere gönderilmiştir. BOA, *Dahiliye Mektubi Kalemî [DH.MKT]*, No. 511, Gömlek No. 48, 17 Safer 1320/26 Mayıs 1902. Bu lâyihada camilerde kullanılan seccade ve küçük halılarda haç işareti olduğu yönündeki beyanatta İbn Âbidîn'in Reddül-muhtâr isimli haşiyesinden bir alıntı yapılarak, üzerine haç işaretine benzeyen bir remzin, işaretin olduğu elbiseyi giymenin Nasranilere benzemek olacağı, bunun zemmedildiğine yer verilmiştir, bk. Aynı yer. Mustafa Lütfi Efendi 1911 yılında da bir başka lâyiha daha yazmıştır. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No. 3970, Gömlek No. 297731, 8 Zilhicce 1329/22 Kasım 1911. Bu lâyiha donanma-yı Osmanî'nin varidat kalemleriyle ilgilidir.

¹⁵ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 21-22.

karşı güvensizlik duyulması, moda ve giyim, At Meydanı düzenlemesi ile ilgili değerlendirmeler yer almaktadır. Yüzyılın başlarında İstanbul'un bazı camilerinde ibadet hayatına ve cami düzenine dair genel bir fotoğraf gözlerimizin önüne gelmektedir.

3.1.1. Kur'ân-ı Kerîm'e Saygı ve Camilerin Temizliği

Mustafa Lütfi Efendi'nin ifadelerine göre Kur'ân-ı Kerîm'e karşı birtakım hüremetsizlikler yapılması üzerine kendisi padişaha daha önce de bir lâyiha takdim etmiştir. Mustafa Efendi'nin işaret ettiği en temel iki husustan ilki, bazı camilerde yer alan resimlerle ilgilidir. Son zamanlarda 12 tarikatın meşayih-i izamının on dördünün kavuğunun resimlerinin takliden yapıp Dersaadet ve taşra vilayetlerinde levha olarak satıldığını belirterek bu levhaların bazılarının Üsküdar selatin camilerinin mihrap taraflarına yerleştirilmiş olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Camilerde bulunan bu levhaların cemaatin dikkatini dağıtacak ve ibadet esnasında huşuyu engelleyecek olmasının yanında dinen bu tür bir uygulamanın mekruh olacağına işaret etmiştir. Namazda huşu konusuna dikkat çekilirken âyete referans vermiş,¹⁶ bu durumu aynı zamanda Hz. Peygamber'in sünnetine uyulmaması, fıkıh kitaplarındaki hükümlerle amel edilmemesi şeklinde değerlendirmiştir. Bu tür uygulamaların Evkaf Nezaretinin bilgisi dışında yapıldığına dikkat çekilerek, dinin esasına aykırı işlere müsaade edilmemesi istenmiştir.¹⁷ Ayrıca cami halılarının nakışlarına da dikkat çekilerek, cami ve mescitlerdeki küçük halı ve seccadelerin üzerinde bulunan nakışların haç işaretine benzediği, bunun da ibadetin huşu içinde eda edilmesine engel olduğu vurgulanmıştır. Bu sebeple camide kullanılacak mefruşat hususunda dikkat gösterilmesi istenmiştir.¹⁸ Namaz esnasında huşuyu ortadan kaldıracak ve dikkati dağıtacak her şey namazın mekruhlarından sayıldığından lâyhada bu konuda yapılan tespitlere çözüm önerileri de getirilmiştir.

Lâyhada ikinci olarak, Kur'ân-ı Kerîm'e hüremetsizlik kabul edilecek her tür hareketin önüne geçilmesine ve fizikî ortamın buna göre hazırlanmasına dikkat çekilmiştir. Mustafa Efendi, son dönemlerde Kur'an'ın cep boy olarak ufak ölçüde veya Kur'an'ın ikiye bölünmesi suretiyle basılmasını doğru bulmadığı gibi Dersaadet ve taşra vilayetlerinde çıkarılan gazetelerde Kur'an âyetlerinin ve hadislerin basılmasını da hüremetsizlik olarak gördüğü için tasvip etmemektedir. Bu yayınların kutsal kitabın mahiyetinden bi-haber kişiler elinde olmasından ve Hristiyanların ellerine geçerek özensizce kullanılma ihtimalinin manevi olarak vicdanları yaralayacağından duyduğu endişeyi dile getirmiştir.¹⁹ Bu konudaki çözüm teklifi ise gazetelerin âyet ve hadis basmamaları için Valde Hanı'nda bulunan bilcümle matbaaya tebligatta bulunulmasıdır.²⁰

¹⁶ "Onlar ki namazlarında derin saygı içindedirler." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), el-Mü'minûn, 23/2.

¹⁷ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 2.

¹⁸ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 4-5.

¹⁹ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 3; Kur'an-ı Kerîm'e karşı saygıda gösterilen hassasiyet ve Kur'an sayfalarını kese kâğıdı yaparak balık satan esnaf hakkındaki belgenin değerlendirmesi için bk. Tuğba Yalçın,

Fiziki ortamlarla ilgili dikkat çekilen konuların başında ise cami ve mescidlerin temiz tutulmasının dinimizin bir emri olduğunu hatırlatarak gayrimüslimlerin cami ziyaretleri sırasında temizliğe özen göstermemeleri gelmektedir. Turistlerin cami ziyaretlerinde ayakkabılarını dışarıda çıkarmadığı, ayakkabıların üzerine terlik giyildiği anlaşılmaktadır. Nitekim, "...mîlel-i gayrimüslimeden cevâmi ve mesâcid-i şerifeyi ziyarete gelen ecnebilerin ayaklarına verilen terlikler kenarsız olması hasebiyle ayakkabıların terlikten iki tarafa inhiraf ettiği terlikler, muhafaza-i nezafette faidesiz kalmaktadır..." cümlesi buna işaret etmektedir. Kimi zaman terliklerin ayaktan çıkarak secde mahallini kirletmesi de söz konusudur. Bu durumda cami iç mahallinde dolaşan hademelerin terlikleri sahibine tekrar giydirmek üzere turistleri takip ettikleri gözlenmiştir. Bu halin yarattığı sıkıntıya dikkat çekilen yazıda tüm bu problemlerin önüne geçmek için yüksek kenarlı terliklerin tedarik edilmesi bir çözüm olarak sunulmuştur.²¹

Burada, turizmin henüz bir sektör olmasa da belirgin hale gelmeye başladığı bir dönemin tecrübe edildiği anlaşılmaktadır. Modernleşmenin bir yansıması olarak da okunabilecek bu duruma göre İstanbul'un belli bazı yerlerinde yabancı seyyahların varlığı, camiler açısından bazı meselelerin doğmasına yol açmıştır. Ancak ilginç olan, bu temizlik probleminin ayakkabıların dışarıda çıkarılması yerine terlik kenarlarının yükseltilmesiyle çözüme kavuşturulmasıdır. Dolayısıyla meselenin çözümüne kökten katkı sağlayacak bir teklif olduğu düşünülmemelidir. Benzer bir durum yani caminin ayakkabılar ile kirletilmesi, cami cemaatinin yaptığı bir fiil olarak da dile getirilmiştir. Dersaadet ve taşrada cami ve mescitlerin cemaatini oluşturan büyük küçük herkesin cami kapısından girerken ayakkabılarını ellerine almaları ve bu sırada dikkatsizlik sebebiyle kirli su ve çamurun secde edilecek yere akararak orayı kirletmesi çokça rastlanan bir durumdur. Diğer yandan namazın edasından sonra cemaatin bir an önce çıkmak için gayret göstermesi ellerinde olan bu pis ayakkabıların bir başkasının üzerine kirletmesine yol açmaktadır. Bunun yanında üç yaş veya daha küçük çocukların tuvalet ihtiyaçlarının camide giderilmesi herkesin şahit olduğu kerih hallerdendir. Bu sebeple camilerin temizliğine çok dikkat ve özen gösterilmesi gerektiği, bunun dinimizin emri olan temizlik anlayışından dolayı aslında bir zaruret kabul edildiği bildirilmiştir.²² Bu durumda camilerde fiziki temizliğin sağlanması dışında cami âdâbına uymayacak davranışlardan kaçınılması camiye girişte ve çıkışta dikkat, sükûnet ve nezaketle hareket edilmesi istenmiştir.

Diğer taraftan lâyhada Kur'an'ın nasıl muhafaza edileceğine dair önemli hatırlatmalar da dikkati çekmektedir. Camiler ve mescidler başta olmak üzere kütüphane ve medreselerde vakıf olarak bulunan Kur'an-ı Kerimlerin üzerine konulduğu rahlelerin yeteri kadar yüksek olmadığına dikkat çekilerek, alçak rahlelerin Kur'an'a saygısızlık olduğu dile

"Arşiv Belgelerinde Ecdâdın Kur'an-ı Kerim'e Gösterdiği Hürmet", *Hikmete Çağrı Yaratan Rabbinin Adıyla Oku* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kültür Yayınları, 2007), 2/117-119.

²⁰ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 3.

²¹ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 4.

²² BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 5.

getirilmiştir. Burada dikkati çeken bir başka husus, cemaatin kirli ayakkabılarını dışarıda bırakmayıp, cami içindeki ayakkabı dolaplarına koymalarıdır. Cemaat ayakkabılarını Kur'an rahleleri altına veya camide uygun buldukları bir yere koyarak dinin en önemli kuralı olan temizlik şartını ihlal ederek Kur'an'a da saygısızlık yapmaktadır. Bu problemin ortadan kaldırılması için yapılan tavsiyeler, üzerine Kur'an konulan rahlelerin daha yüksek hale getirilmesi, cami, mescid, kütüphane ve medreselerin herkes tarafından görülebilecek münasip mahallerine Vakıa suresi 79. âyetinin²³ asılması ve Kur'ân-ı Kerîmlerin bu âyetin altında yer alan, üzerinde padişahın tuğrasının da olduğu kilitsiz camekân dolaplara yerleştirilerek bu konudaki takibatın kayyumlar tarafından yapılması şeklinde sıralanmıştır.²⁴ Bu hususta daha önce de yapmış olduğu hatırlatmalara dikkat çeken Mustafa Lütfi Efendi, bir düzelme görmediği için tekrar yazdığını belirterek, marangozhane-i hümâyûnda yapılacak dolapların bu problemin halledilmesinde kullanılabilmesine işaret etmektedir.²⁵

3.1.2. Çocuk Müezzinler

Henüz buluş çağına girmemiş çocukların Üsküdar camilerinde ezan okumaları ve diğer müezzinlik vazifelerini yerine getirmelerinin doğru olmadığına dikkat çekilmektedir. Bu tür görevlerde şer'î ahkâmın buluş çağına erişmek ile olabileceği, bu sebeple bu faaliyetlere müsaade edilmemesi istenmektedir.²⁶

3.1.3. Fırınlarda Domuz Kılından Fırça Kullanılmaması

Bu kısımda, İslam inancına göre haram olan domuzun kıllarından imal edildiği söylenen ve Avrupa'dan ithal edilen fırçaların fırınlarda pişirilen ekmeklerin üzerini cilalamak için kullanılmasının, şer'an caiz olmadığından buna kesinlikle müsaade edilmemesi istenmiştir.²⁷

3.1.4. At Meydanı'nın Yeniden Tanzim Edilmesi

Bizans döneminde hipodrom olarak kullanılan At Meydanı, İstanbul'un fethini müteakip uzun süre eğlence ve çeşitli spor müsabakalarının yapıldığı bir yer olarak kullanılmıştır. Buraya zaman içinde cami, saray, hamam gibi binalar yapılmış, meydan, Sultan Ahmed Camii ve müştemilatının inşası (1617) ile daha farklı bir hüviyete dönüşmüştür. Sultan Abdülaziz dönemi Zaptiye Nazırlarından Hüsnü Paşa marifetiyle millet bahçesi haline getirilmiştir.²⁸

²³ "Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Vâkıa /79.

²⁴ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 1-3.

²⁵ Marangozhane-i Hümâyûn'da yapılacak eşya listesi için bk. Bu listeye göre marangozhanede yapılan dolaplar kütüphane-i hümâyûn içindir. BOA, Y.EE, No. 51, Gömlek No. 18/1.

²⁶ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 4.

²⁷ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 5.

²⁸ Midhat Sertoğlu, "At Meydanı", *Osmanlı Tarih Lûgatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986), 23; Tanju Cantay, "Atmeydanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/82-83. Bizans döneminde hipodroma dair bilgi için bk. Semavi Eyice, *Yabancıların Gözüyle Bizans İstanbul'u* (İstanbul: Yeditepe, 2017).

Lâyhada, Sultan Ahmed Meydanı'nın yeniden tanzim edilmesinin lüzumuna dair bir madde yer almaktadır. Meydanda bulunan dikili taşların çevresinin çamur içinde kalmasından dolayı buradan geçip gitmek neredeyse imkânsız hale gelmesi sebebiyle burada bulunan Millet Bahçesi'nin yeniden düzenlenmesi istenmektedir.²⁹ Yazıdaki tasvire göre bu bahçenin göz alıcı türlü ağaç ve çiçeklerle süslü halde bulunduğu anlaşılmaktadır. Meydanın çamurdan kurtarılarak yeniden düzenlenmesi ayrıca Sultan Ahmed Camii'ne hususi bir yolun ayrılmasının lazım olduğu bildirilmiştir. Ayrıca bu yeni planlama ile Millet bahçesine girilirken bir giriş ücreti alınması ve bu şekilde sağlanacak olan gelirin sergi-yi umumi³⁰ masrafına aktarılmasının uygun olacağına işaret edilmiştir³¹

3.1.5. Modernleşme ile Değişen Giyim-Kuşam

“Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı ve niteliğine dair oluşan geniş tartışma literatürü, Avrupalılaştırmanın resmi bir program olarak ilan edildiği Tanzimat'ı, batılılaşmanın başlangıç noktası kabul etmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında hız kazanan, özellikle aile hayatı ve kadın gibi konularda ortaya çıkan birtakım değişiklikler zaman içerisinde yeni moda ve düşüncelerin toplum hayatında kuvvetli ve belirleyici bir yer edinmesi ile neticelenmiştir.”³² Lâyhada moda ve tesettür anlayışındaki bu değişim, çocuk kıyafetleri üzerinden dile getirilmiştir. Buna göre Dersaadet ve Anadolu vilayetlerinde çoğu kimsenin çocuklarına ve torunlarına moda olduğu için gemici şapkası giydirdiklerine dikkat çekilerek ahkâm-ı şer'a ve diyanete muhalif olması sebebiyle bu kıyafetin giydirilmesi tasvip edilmemiştir. Bu tür giyime müsaade eden çoğu ailede kadınların zaman içinde yaşmak ve ferace ile İslam'a uygun tesettüre sahipken, bu şimdi terk edilmiştir. Bu terkten kasıt nedir? Bunun ilk emaresi, saçların topuz olarak tanımlanabilecek şekilde toplanması ki, yazar bunu deve yumurtası kadar sivri bir yükseklik olarak tarif etmektedir, ve üzerine çarşafın giyilmesidir. Bu çarşaf ise yüzü açıkta bırakan ve içten giyilen elbisenin kollardan görünmesini sağlayan bir özelliكتedir. Layiha yazarı bu kıyafeti “diyanete, ahlak ve âdâba, âdât-ı İslâmiye'ye” aykırı kabul ederken ferace ve yaşmak giymeyi âdâb-ı İslâmiyye'yi bilmek olarak ifade etmiştir.

Burada çarşafın ve feracenin ecnebler tarafından gülünç malzeme haline getirilmesinden ve kendi aralarında hangi kıyafetin İslâmî olduğu yollu istihzalı sohbetler yapılmasından ve Müslüman kadınların bu şekilde tahkir edilmesinden rahatsız olan Mustafa Lütfi Efendi, kadınların tesettürü hususundaki kaidelerin sarıhlığına de vurgu yapar.³³ Bu konuda yazdıklarına bakıldığında kendisinin benimsediği ve İslâmî bulduğu kadın kıyafetinin ferace ve yaşmak olduğu anlaşılmaktadır.

²⁹ Sultanahmed Millet Bahçesi hakkında bilgi için bk. Filiz Çelik, “Geç Osmanlı Dönemi Kentsel Mekanda Batılılaşma Etkileri: Konya Millet Bahçesi”, *SUTAD* 44 (Güz 2018), 336-337.

³⁰ Sergi-yi umumi hakkında bilgi için bk. Kenan Demir, “Sergi-i Umumi-i Osmani'nin (1863) Açılışı ve Sergi'nin Duyurulmasında Gazetelerin Rolü”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (2018), 155-169.

³¹ BOA, *Y.EE*, No. 56, Gömlek No. 14, 10.

³² Tuğba Aydeniz, “İki Dergi Üzerinden Kadın ve Aile Hayatına Yansıyan Batılılaşma: Avrupalılar Gibi Bir Kabul Günü Tesis Edersek...”, *Din ve Hayat* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 2011), 13/96-97.

³³ BOA, *Y.EE*, No. 56, Gömlek No. 14, 11.

Kadın kıyafetlerindeki bu değişim en açık şekilde kadın ve aile dergilerinde görülebilir. 19. ve 20. yüzyılda kadın dergilerindeki artış dikkat çekicidir. Bilhassa 20. yüzyılda yayımlanan dergilerde yer alan yazılarda kadın ve çocukların kıyafetlerinin moda başlığı altında fotoğraflar eşliğinde takdim edilmesi, kadınların kıyafet tercihlerinde Batılı tarza özendirilmesi, bu dergilerde yer alan reklamlarda Batılı kadının daha görünür hale gelmesi dikkat çekmektedir. Bu hususta 1895 senesinde yayımlanan *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin şu yazısı önemlidir:

“Arada sırada böyle bir ilave vererek yeni moda libaslar el işleri örnekleri vermeyi münasip gördük. Karilerimizi modaya teşvik fikrinde değiliz. Alafranga libaslar düğünlerde ve ziyaretlerde bize de zaruri görüldüğünden Avrupa moda gazetelerinin en güzel örneklerinden sadeliğini ve biçimini Osmanlı hanımlarına yakışacak addettiklerimizi nakledeceğiz.”³⁴

3.1.6. Birlikte Yaşama Tecrübesi

Osmanlı'da birlikte yaşama tecrübesinde anlayış itibariyle yaşanan bazı değişimler lâyhada iki başlıkta kaydedilmiştir. Bu durum bizlere Osmanlı toplumunun omurgasını oluşturan ve yüzyıllar boyu geniş bir coğrafyada devam edegelen farklılıkların birer zenginlik kabul edildiği gerçeğinin ve birlikte yaşama pratiğinin değişmeye başladığını göstermektedir. Böyle bir toplumda insanları ayakta tutacak olan en temel duygu güvendir. Nitekim bu duygunun sarsıntıya uğraması ile farklı din ve inanç mensuplarına da şüphe ile bakmak ve onlardan her an sâdır olabileceği düşünülen bazı paranoyalar yaratmak işten bile değildir. Lâyhada Dersaadet ve taşra vilayetlerindeki fırınlarda çoğunlukla Bulgar, Rum ve Ermeni milletinden kimselerin çalıştığına dikkat çekilmiştir. Bunların içerisinde pek azı İslam'ı seçmiş ve simitçi olarak çalışmaktadır. Mustafa Lütfi Efendi'nin yazdıklarına göre fırınlarda çalışan ecnebilerin yaptıklarından şüphe duyan Acemlerin neredeyse hepsi, ekme ve et gibi yiyecekleri, unlu mamullerde domuz kılından yapılmış fırça kullanmaları, hamuru el ve ayakları ile yoğurmaları ve Ermenilerin su haznelerine zehir atmaları gibi birtakım gerekçelerle Hristiyan milletlerden almazlar. Hristiyan fırıncıların Müslüman halka muamelelerinin kötüleştiği, bunun fesat ve cahillikle halkın ekmeğine zehir katmaya kadar varmasından korkulmaktadır. Bütün bu endişelerin temelinde bilhassa Ermenilerin “fıtratlarında olan hıyanet” suçlaması yer almaktadır. Hatta bu suçlamalar fırıncıları da aşarak lokanta işleten ecnebiler üzerinden daha vahim bir hale gelmiştir. Avrupa'dan gelen fasulye, nohut ve patates gibi gıdaların Galata ve Beyoğlu'ndaki lokantalarda ecnebi aşçılarca pişirilmesi sebebiyle yemeklere ne olduğu bilinmeyen birtakım şüpheli ecnebi otların, şarabın veya bilinmeyen bir maddenin eklenmesinin doğuracağı vahim sonuçlara dikkat çekilmiştir. Bütün bu sıkıntıların bertaraf edilmesi için tedbirler alınmasının zaruretine işaret edilmiştir. Mustafa Lütfi Efendi'nin özellikle Ermenilerin itimat edilemez bir millet olduğuna yaptığı vurgu, Ermeni tehciri öncesinde zihinlerde var olan ‘arkadan vuran hain Ermeni’ idrakinin tesirini ortaya koymaktadır. Gayrimüslimlere itimat probleminin herhangi bir

³⁴ *Hanımlara Mahsus Gazete*, “Moda, Nakış, Biçim”, (13 Ağustos 1311), 4.

durumda hainlik ile karşılık bulması ile en temel gıda maddesi kabul edilen ekmeğin bile zehir katılma şüphesinden uzak olmadığı görülmektedir.³⁵

3.2. İktisâdî Meseleler

Toplumsal bazı meseleler hakkında değerlendirmelerde, ikaz ve tavsiyelerde bulunan Mustafa Lütfi Efendi, lâyihanın ilerleyen sayfelerinde daha çok iktisadi konularla ilgili meseleleri ele almıştır. Bu kısımda devletin en büyük problemlerinden birisi olan bütçe açığı için kaynak aramaya çalıştığı görülmektedir. Bu kaynak arayışı, bazı vergilerin artırılması veya yeniden düzenlenmesi üzerinedir. Devlet dairelerindeki masrafların azaltılmasına dair bir teklifi ise mevcut değildir.

Bu başlıkta, vergi düzenlemeleri, tahsisatlar gibi konularda uzun açıklamalar yapılmadan, bazı kısımlara işaret edilmiştir. Bu konuda ilk olarak Hicaz Demiryolu projesine verilecek maddi destekten bahsedilmiştir. Bu konuda lâyihada 7 başlık mevcuttur. Ayrıca Donanma-yı Osmanî için de bazı çözüm teklifleri vardır. Bunlardan başka teklifi yapılan vergi, harç değişikliklerinin padişahın münasip görmesi halinde maddi destek sağlaması düşünülmüştür.

3.2.1. Hicaz Demiryoluna Kaynak Arayışı

Hicaz demiryolu, Sultan II. Abdülhamid'in "sürekli dikkat ve takibiyle yapılan, Osmanlı'nın İngiliz siyaseti bakımından çok önemli" bir teşebbüsüdür.³⁶ Şam'dan Medine'ye gidecek olan demiryolunun Hicaz'a yapılacak harici bir taarruza, bedevî saldırılarına ve burada doğabilecek ayaklanmalara karşı bir müdafaa hattı teşkil edeceği, ayrıca hac vazifesini ifa etmek üzere Hicaz'a gelen hacı adaylarının tehlikeli seyahatlerini büyük nisbette kolay hale getireceği gayesiyle planlanmıştır. İnşaata başlanma tarihi 2 Mayıs 1900'dür.³⁷ Bu büyük projenin maliyeti de büyüktür. Gerek dış borçlar gerekse 93 Harbinin tazminat ödemesi devam ettiği için yüksek bütçe gerektiren bu iş için padişahın şahsen vermiş olduğu miktarın dışında teberru ile masrafların karşılanmasına çalışılmıştır. Ayrıca inşaatın devamı sırasında masraflar artınca sadece bağışların yetmeyeceği anlaşıldığından, memurların aylıklarından mecburi kesinti, pul satışı, yeni vergi ve harçların konulması, kartpostal bastırılması gibi birçok yeni kaynak oluşturulmuştur.³⁸ Lâyihada yer alan yedi başlıkta Hicaz şimendifer hattı için deniz ve kara nakliyesinde geçerli bilet fiyatlarının yükseltilmesi, Hicaz trenine pay ayrılmak üzere güzergahlarda ilave ücret tahsis edilmesi, maden ocaklarından tahsil edilen verginin madenin türüne göre artırılması, Dersaadet ve taşrada bulunan değirmenlerden ve un fabrikalarından günlük elde edilen unun üzerine yapıştırılan puldan elde edilen hasılatın

³⁵ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 9.

³⁶ Yıldız Hatıraları Tahsin Paşa, yay. haz. Ahmet Zeki İzgöer (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 285.

³⁷ Ufuk Gülsoy-William Oshsenwald, "Hicaz Demiryolu", (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 17/441-442. Demiryolunun Şam-Medine hattından Akabe-Cidde'ye bağlanması ve Yemen'a kadar götürülmesi düşünülmüştür. Aynı yer. Bu konuda ayrıca bk. Ufuk Gülsoy, *Hicaz Demiryolu* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1994).

³⁸ Gülsoy-Oshsenwald, "Hicaz Demiryolu", 17/442-444.

nakledilmesi, hayvan derisi, incir, kuru üzüm, gibi ticaret mallarından alınan verginin Hicaz şimendiferine aktarılması, hacılardan alınan kademiye (toprak bastı) parası ve hacıların kurbanlarından alınan paranın bu işe tahsis edilmesi, memurların diploma, harç işlemlerinden bir miktarın bu proje için aktarılması teklif edilmiştir.³⁹

3.2.2. Donanma-yı Osmanî İçin Varidat

Lâyihada Osmanlı donanmasının harcamasının hangi kaynaklardan karşılanacağına dair üç teklif yer almaktadır. Buna göre, Dersaadet ve taşra vilayetlerinde satılan gaz tenekelerinden alınan ücretin donanmanın harcamalarına ayrılması, Avrupa'dan gelen ithal mallardan kıyafet, pabuç, tuhafiyeye eşyalarından elde edilecek verginin yüksek olması sebebiyle donanmaya gönderilmesi ve son olarak Dersaadet ve taşradan gelen çay, şeker, kahve gibi ihtiyaçlardan tahsil edilen verginin donanma için harcanması teklif edilmiştir.⁴⁰

Bu lâyhadan sonra yukarıda da işaret edildiği üzere Mustafa Lütfi Efendi Donanma-yı Osmanî'nin ianesine dair varidat tekliflerini iki sene sonra ayrı bir lâyiha olarak takdim etmiştir.⁴¹

3.2.3. Ticaretin Teşvik Edilmesi

Lâyihanın en ilginç başlıklarından birisi anne babaların çocuklarını yetiştirirken memur olmaya değil ticaret yapmaya teşvik edilmesi hakkındadır. Burada, her geçen gün artan memur sayısına dikkat çekilerek bunun devletin hazinesine yük getirmesine atıfla, halkın çocuklarını ticarete özendirilmesi ve bu konuda onları desteklemeleri tavsiye edilmiştir.

Devlette memuriyet hangi kademedense olursa olsun katibinden paşasına kadar yıllarca itibarlı bir iş olarak görülmüştür. Tüccarlık ise bir açıdan zarara uğrama ihtimali diğer açıdan da ticaret için ana paraya ihtiyaç duyulması sebebiyle bazı anne babaların pek sıcak bakmadığı bir iş alanı olmuştur.

3.2.4. Bazı Vergilerin Tanzimi İçin Teklifler

Lâyihada geniş yer verilen ve başlı başına bir çalışma konusu olabilecek vergilerin yeniden tanzimine ilişkin hususa burada işaret etmekle yetineceğiz. Lâyihada farklı kalemlerdeki vergilerin tanzimi için şu önerilerde bulunulmuştur: Tütün bedeli, hayvanlardan alınan vergi, gayrimenkul satışlarında yapılan senet ve mukavelede kullanılan pul ücretleri, deniz taşımacılığında kullanılan her çeşit vasıtanın satışı sırasında yapılan kontrattaki pul bedeli, inşaatlardan ve tamir işlerinden alınacak vergi, tuz ve kireç ocaklarından senelik tahsil edilen vergi, taşımacılıkta alınan vergi, odun ve kömür fiyatına zam isteği, Osmanlı beldelerinde samur kürkten alınacak vergi, telgraf ücretlerinden alınacak meblağ (asker ve fakirler dışında), bina inşaatında kullanılacak kerestenin fiyatının yükseltilmesiyle artacak gelir, her tür gayrimenkul vergisi, bakırdan

³⁹ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 10-45.

⁴⁰ BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 23.

⁴¹ BOA, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No. 3970, Gömlek No. 297731, 8 Zilhicce 1329/22 Kasım 1911.

mamul mutfak malzemelerinin toplanması ile elde edilen gelir, Dersaadet ve taşrada yapılan ayakkabıların nevine göre bir çiftinden alınan ücret, bankalar tarafından düzenlenen senet ve sözleşmeler ile her tür evrakta kullanılan pulların bedelleri, kesimi yapılan hayvanlara kasap dükkanlarında satılması maksadıyla yapıştırılan pul bedeli, Avrupa'dan ithal edilen giyecek ve lastiklerden elde edilecek vergi, buz fabrikalarının sattıkları buzdan alınan miktar, Bursa tren hattında taşınan eşyanın günlük bedeli, vapurlarda kullanılan bazı malzemelerin satılmasından elde edilecek gelir, Avrupa'dan ithal edilen çimento ve boyanın günlük sarfiyata göre fiçı başına yapıştırılan pul bedeli, at alış-satışında yüksek vergi, Avrupa'dan ithal edilen inşaat malzemelerinden tahsil edilecek miktar, marangozların yaptığı eşyalardan alınacak vergi, Beykoz'daki tabakhane üretilen mamullerin satılmasından sağlanan gelir, Feshane'deki feslerin satılmasından sağlanan gelir, kuyumcuların tefriş edecekleri dükkanlarından alınacak bedellerle⁴² Mustafa Lütfi Efendi hazinenin gelirinin artırılabilceğini ve padişah uygun görürse bu kaynaklardan elde edilecek meblağın Hicaz demir yolu ve Donanma-yı Osmanî için tahsis edilmesini teklif etmiştir. Bu kaynaklarla ilgili hesaplamalara ve artacak olan toplam miktara da lâyhada yer vermiştir.

Sonuç

Bu makalede ele alınan lâyiha, bizlere yeni bir yüzyılın henüz başlarında toplumsal hayata dair genel bir İstanbul fotoğrafı vermektedir. Şehremaneti mülga mülhakat meclis idare âzâsı Mustafa Lütfi b. İbrahim Efendi problem olarak tespit ettiği muhtelif konularda 67 başlıktan/maddeden oluşan bu lâyihayı yazma gerekçesini: "...ahvâlin mülâhaza ve mütâlaasını kendimce ferâiz-i umûrdan bilmek" şeklinde dile getirerek, yüklendiği ağır mesuliyete dikkat çeker. Padişaha böyle bir lâyiha takdim etmesinde elbette dönemin hükümdarı Sultan II. Abdülhamid'in bu tür girişimleri desteklemesi hatta teşvik ederek çıkardığı irade-i seniyye, önemli paya sahiptir.

Bu lâyiha bir ıslahat raporu olarak kabul edilebilir. Ancak bir ıslahatname gibi geçmişî âh ederek anan, dönemin sıkıntı ve problemlerini "kadim gelenekten uzak kalmakla" tenkit ederek çözümünü yine geçmişte arayan bir yaklaşıma sahip değildir. Bilakis, o dönemle ilgili tespit edilen meseleler çoğunlukla rasyoneldir. Çözüm olarak sunulan teklifler de yine bu minval üzere uygulanabilir olarak görünmektedir. Bu sebeple olsa gerek bu lâyihanın bazı maddelerinin daha önce takdim edilen bir başka lâyiha ile cevaplandırıldığını arşiv kayıtlarında takip etmek mümkündür. Nitekim dini meselelerle ilgili tenkit ettiği hususlarda devletin çeşitli birimlerine yazılan yazılar bizlere bu lâyihaya ilgisiz kalınmadığını göstermektedir. Mustafa Lütfi Efendi toplumun dini yaşayışında problem/mesele olarak gördüğü mevzulara, cami âdâbı, Kur'ân-ı Kerîm'e saygı, cami temizliği, cami mefruşatında başka dinlere ait sembollerin kullanıldığı iddiası, camide huşuya mâni işaret ve eşyaların kaldırılması, ezanın çocuklara okutulmaması, camiye getirilen küçük çocukların def-i haceti için caminin kullanılmaması gibi önemli hususlara dikkat çekmiştir. Bu hususlarda meselenin önemine vurgu yapmak için âyetlere

⁴² BOA, Y.EE, No. 56, Gömlek No. 14, 10-45.

başvurularak, kuvvetli delillendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Gerçekten de toplumda bugün de Diyanet'e sorulan dini sorular arasında cami halıları ve seccadelerdeki motiflerde Budizm veya Hristiyanlığa dair izlerin olması meselesi, âyet ve hadis yazılı kağıtların nasıl imha edileceği, camiye giriş çıkışta ve cami içerisinde nasıl davranılması gerektiği gibi konular önemli olan konulardır. Dolayısıyla bazı mevzularda toplumun dikkat ve hassasiyetinin devam ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte cami âdâbı kadın erkek tüm cemaat için belirleyicidir. Bugün camilerde gerek yazılı gerek resimli uyarı levhaları cami girişlerinde yer almasına rağmen cami ve mescitlerde temizliğin tam olarak sağlanamadığı bilinmektedir.

Toplumsal değişime işaret eden önemli başlıklardan birisi kadınların kıyafetleri ve moda ilişkisi üzerinedir. Müslüman kadınların tesettür anlayışından Batılılaşma etkisi ile yavaş yavaş ayrıldıkları düşüncesi yazıda baskındır. Kadınların daha rahat giyimi tercih etmeleri Batılı tarz giyimin benimsenmesi demektir. Bu açıdan, moda tasvip görmez ve zihinde olumsuz bir yere sahiptir. Nitekim Batılılaşma ile dinden uzaklaşma bir arada değerlendirilmiştir. Yazar, yaşmağın kullanılmaması, elbisenin kollarının çarşaftan görünmesi gibi esasen Kur'ânî emirler arasında yer almayan hususları bir bozulma ve dinin emirlerini yerine getirmeme olarak kabul etmektedir. Günümüzde de kadınların giyiminde ilahi emir olarak önemli bir unsur olan başörtüsünün kimi çevreler tarafından bağlamından koparılarak tek bir alana hapsedildiği, genel olarak tesettür meselesinin bugün de tartışmalarda mevcut yerini muhafaza ettiği söylenebilir.

Toplum düzeni ile ilgili meseleler içinde mütalaa edilecek bir başka başlık Osmanlı'nın asırlarca bir arada tutmaya çalıştığı farklı milletlerin aynı çatı altında kendi hak ve sorumlulukları ile yaşayabilme tecrübesi üzerinedir. Yazının genelinde hâkim olan düşünce ecnebilere güven duyulamayacağı ve onlardan her türlü fenalığın gelebileceği genel kabulüdür. Bu sebeple fırıncılık yapan ecnebilere kullandığı fırçalar, hamura ilave edebilecekleri İslam'a göre haram malzemeler, Avrupa'dan getirilen bakliyat ve bazı sebzelerle yapılan yemekler toplumun genelinde bir büyük ve yaygın probleme işaret eder gibi yazılmıştır. Ancak yazar herhangi bir yer veya adres belirtmemiş genel bir meseleden bahsetmiştir. Bu güven probleminin Ermeniler için daha baskın olduğu dikkati çekmektedir.

Metinde yer alan farklı bir konu ebeveynlerin çocuklarını meslek seçiminde ticarete yönlendirmelerinin istenmesidir. Memur sayısının çokluğu ve devlet dairelerinin garanti maiyet kapısı olarak görülmesinin önüne geçilmesi gerektiğine işaret eden Mustafa Lütfi Efendi bugün de kadrolaşma ve aşırı yığılmalarla yakınılan memuriyet sistemine önemli bir eleştiri getirmekteyse de bunun çözümüne dair seçtiği yol oldukça ilginçtir.

Lâyihada geçen bir diğer konu iktisadi meselelerdir. Bu meselelerin neredeyse tamamı vergi düzenlemeleri ile ilgili teklifleri içine almaktadır. Hicaz treni ve Donanma-yı Osmanî için kaynak arayışını burada belirtilen birçok başlıkta ele alan yazar, yükseltilmesi istenen vergi miktarlarını veya satılarak gelir elde edilmek üzere Hicaz treni ve donanmaya aktarılmasına dair tekliflerini yaklaşık 46 maddede ele almıştır. Maliyet açısından yüksek

olan ithal giyecekler yerine İstanbul'da üretilen giyeceklerin tercih edilmesi, Avrupa'dan ithal edilen inşaat malzemeleri, lastik gibi eşyalardan tahsil edilecek vergilerin yükseltilmesi talebi gelir kaynaklarının artırılması için bir teklif olarak sunulmuştur.

Son söz olarak şunu ifade etmek mümkündür; bu lâyihanın kaleme alınmasının üzerinden 112 yıl geçtiği halde sıcaklığını muhafaza eden konular ile baş başa olduğumuz görülmektedir. Cami âdabından, etnik kökene bağlı tefrikaya ve ötekileştirmeye, buna bağlı güven problemine kadar toplumun bir arada kalabilmesini sağlayacak ana unsurlarda halen tartışmaların devam ettiği dikkati çekmektedir. Lâyiha bu açıdan da çeşitliliğe sahiptir ve belki de her başlığı ayrı bir yazı konusu olacak kadar zengindir. Bu sebeple yeni değerlendirmelere muhtaçtır. Bu çalışmanın böylesi bir imkana katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Aydeniz, Tuğba. “İki Dergi Üzerinden Kadın ve Aile Hayatına Yansıyan Batılılaşma: Avrupalılar Gibi Bir Kabul Günü Tesis Edersek...”. *Din ve Hayat* 13 (2011), 96-99.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No. 3970, Gömlek No. 297731.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No. 3970, Gömlek No. 297731.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 511, Gömlek No. 48.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrak [Y.EE]*. No. 56, Gömlek No. 14.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 51, Gömlek No. 18.
- Cantay, Tanju. “Atmeydanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çelik, Filiz. “Geç Osmanlı Dönemi Kentsel Mekanda Batılılaşma Etkileri: Konya Millet Bahçesi”. *SUTAD* 44 (Güz 2018), 331-350.
- Çelik, Kürşat. “Sultan II. Abdülhamid’e Sunulan Bir Lâyiha: 1880 Tarihli Beyrut Lâyihası”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018), 345-362.
- Demir, Kenan. “Sergi-i Umumi-i Osmani’nin (1863) Açılışı ve Sergi’nin Duyurulmasında Gazetelerin Rolü”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (2018), 155-169.
- Dinçer, Ömer. *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Durusoy, Mustafa. *Sultan II. Abdülhamit’e Sunulan Lâyihalar Işığında Dönemin İktisadi Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Emiroğlu, Gülmisâl. “II.Abdülhamid Döneminde İlköğretim Konulu Lâyihalar (1876-1908)”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (2002), 169-191.
- Eyice, Semavi. *Yabancıların Gözüyle Bizans İstanbul’u*, İstanbul: Yeditepe, 2017.
- Gülsoy, Ufuk. *Hicaz Demiryolu*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1994.
- Gülsoy, Ufuk-Oshsenwald, William. “Hicaz Demiryolu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/441-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Hanımlara Mahsus Gazete*. “Moda, Nakış, Biçim” (13 Ağustos 1311), 4.
- İpşirli, Mehmet. “İslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/170-174. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kodaman, Bayram-İpek, Nedim. “Yahudilerin Filistin’e Yerleşmeleriyle İlgili Olarak II. Abdülhamid’e 1879’da Sunulan Bir Lâyiha”. *Belleten [TTK Belleten Türk Tarih Kurumu]* 57/219 (1993), 565-580.

- Köksal, Osman. "Adliye Örgütünün Problemleri ve Yapılması Gerekli Düzenlemelere Dair II. Abdülhamit'e Sunulan Bir Lâyiha". *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 9 (1998), 263-285.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1998.
- Oğuz, Mustafa. "II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*. haz. Mehmet Metin Hülagü vd. 3/351-371. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Oğuz, Mustafa. *II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Özvar, Erol. "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü". *Divan* 2 (1999), 135-151.
- Sertoğlu, Midhat. "At Meydanı". *Osmanlı Tarih Lûgatı*. 23. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986.
- Türk, İbrahim Caner. "Osmanlı Memleketlerinde İlkokullar ve Umumi Mektepler Açılarak Bu Mekteplerin Çoğaltılmaları ve Islah Edilmelerine Dair II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Lâyiha". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 54 (2015), 713-726.
- Yalçın, Tuğba. "Arşiv Belgelerinde Ecdâdın Kur'ân-ı Kerîm'e Gösterdiği Hürmet". *Hikmete Çağrı Yaratan Rabbinin Adıyla Oku*. 2/117-119. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kültür Yayınları, 2007.
- Yıldız Hatıraları Tahsin Paşa*. yay. haz. Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 270-302/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 270-302

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BÂB-I FETVÂ SİCİLL-İ AHVÂL İDARESİ BELGELERİNİN ENSÂB İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ*

Esra YILDIZ

Dr., İstanbul Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul
PhD. Istanbul University, Department of Islamic History and Arts, Istanbul/Turkey

esra_yildiz_87@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1236-7446

Öz

Osmanlı Devleti, kendisinden önceki Müslüman devletlerden tevarüs ettiği ilmi birikimi geliştirerek gelecek nesillere aktarmıştır. Bunlardan birisi de Arap toplumunda yaygın olan “soybilim, jeneoloji, ensab cetveli, şecere, silsile ve soy kütüğü” gibi kavramlarla da ifade edilen “Ensâb ilmi”dir. Devletin ensab ilmini daha düzenli ve sistematik hale getirmesinin en temel sebebi Hz. Peygamber’in soyunun zekat almaması gerekçesiyle maddi açıdan onları desteklemek ve kendilerine gösterilen saygı ve muhabbetin devamını sağlamaktır. Osmanlı Devleti’nde Hz. Peygamber’in soyundan gelen seyyidlerin nesepleriyle ilgili kayıtların tutulması ve diğer işlemlerin yürütülmesi görevi Şeyhülislamlık bünyesindeki Nakîbü’l-eshrâflığa verilmiştir. Seyyid ulemanın özlük bilgi ve belgeleri de Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi tarafından muhafaza edilmiştir. Meşihat Arşivi’ndeki Sicill-i Ahvâl İdaresi defter ve belgeleri, Hz. Peygamber’in, sahabe-i kirâmın ve diğer meşhur ailelere mensubiyeti bulunan ulemanın nesep bilgilerini ihtiva etmesi açısından birincil kaynaklardır. Bu makalede, “Ensab ilminin İslam Tarihi’ndeki Yeri”, “Son dönem Osmanlı ulemasının Soybilimi Açısından Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi”, “Sicill-i Ahvâl İdaresi’nin Ensab İlmî Açısından Önemi ve Ulemanın Soybilimsel Analizi (1876-1924 yılları)” konuları ele alınacaktır. İlk olarak Şeyhülislamlığın temel kaynağı olan Meşihat Arşivi’ndeki defter ve belgeler ışığında Osmanlı ulemasının nesep bilgileri tahlil edilecektir. Hz. Peygamber’in nesebine mensup ulemanın seyyidliğini ispatlama yöntemi, sahabe-i kirâm ve dönemin meşhur ailelerinden olan ulemanın nesep bilgileri verilmek suretiyle istatistikî veriler ortaya konulacaktır. Böylece Osmanlı Devleti’nde soybiliminin kullanım alanı ve gerekçesi, devletin jeneoloji alanına yaklaşımı ve resmi olarak kayıt altına alınma işlemleri günyüzüne çıkartılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Meşihat Arşivi, Ensab ilmi, Hz. Peygamber, ulema, soybilim.

THE IMPORTANCE OF BAB-I FATWA SICILL-I AHVÂL ADMINISTRATION DOCUMENTS IN TERMS OF THE SCIENCE OF ANSAB

Abstract

The Ottoman Empire transferred the scientific knowledge inherited from the previous Islamic states to future generations by developing it. One of these scientific knowledges is "the Science of Ansab", which can also be conceptualised as "genealogy, ansab ruler, genealogical tree, lineage, and family tree", which are common in Arab society. The main reason why the state made the science of genealogy more orderly and systematic is to ensure the continuation of the respect and affection shown to them, and to support the descendants of the

* Bu çalışma müellifin yüksek linsans tezinden üretilmiştir.

Prophet Mohammad financially since they did not receive zakat. In the Ottoman Empire, the task of keeping records of the genealogy of sayyids, who were descendants of the Prophet Mohammad, and carrying out other transactions was given to naqib al-ashraf. The personal information and documents of the ulama (scholars) were preserved by the Bab-ı Fatwa Sicill-i Ahvâl Administration. The records and documents of the Sicill-i Ahvâl Administration in the Meshihat Archives are the primary sources in terms of containing the genealogical information of the Prophet Mohammad, the Companions and the ulamas who belonged to other famous families. In this article, “The Place of the Science of Ansab in the History of Islam”, “Bab-ı Fatwa Sicill-i Ahvâl Administration in terms of Genealogy of Late Ottoman Ulama”, “The Importance of Sicill-i Ahvâl Administration in terms of the Science of Ansab and Genealogical Analysis of Ulama (1876- 1924 years)” will be discussed. First, the genealogical information of the Ottoman ulamas will be analyzed in the light of the books and documents in the Meshihat Archives, which are the main source of Shaykh al-Islam. Statistical data will be presented by giving the method of proving the sayyidness of the ulama belonging to the lineage of the Prophet, the genealogical information of the Companions and the ulama who were one of the famous families of the period. Thus, the use and ground of genealogy in the Ottoman Empire, the Empire’s approach to the field of genealogy, and its official registration will be revealed.

Key Words: The Meshihat Archive, the science of ansab, the Prophet Mohammad, ulama, genealogy.

Atıf / Cite as: Yıldız, Esra. “Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi Belgelerinin Ensâb İlmi Açısından Önemi”. *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 270-302.

Giriş

Tarih boyunca başta devlet başkanları, kabile liderleri ve aşiret reisleri olmak üzere toplumun bir çok kesimi sosyal statüsünü ve itibarını kaybetmemek, daha fazla üstünlük ortaya koymak için soy silsilelerini kayıt altına almış ve bu bilgileri gelecek nesellere aktarmıştır.¹ Bu durum zamanla nesep bilgisinin yanı sıra tarihi olayların da kaydedildiği daha zengin bir kaynak haline dönüşmüştür. Nesepler bir ilim dalının oluşmasına da zemin hazırlamış “soybilim, jeneoloji, ensab cetveli, şecere, silsile ve soy kütüğü” gibi terimlerle de ifade edilen “Ensâb İlmi” ortaya çıkmıştır.²

Osmanlı Devleti’nde ensâb ilminin merkezine Hz. Peygamber’in nesline mensup seyyidler alınmış olsa da ilerleyen süreçte devlet erkani, ulema, bazı soylu ve tanınan ailelerin soy bilgileri de kaydedilmeye başlanmıştır. Soy bilgilerinin tasdiklenerek resmîyet kazanması ise devlet kurumlarının bünyesinde teşekkül eden birimler vasıtasıyla olmuştur.³ Şeyhülislâmlık bünyesindeki Nakîbü’l-eshrâflık sadece seyyidlerin soy bilgilerini kaydederken Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi tüm Osmanlı ulemasının neseb bilgilerini ve belgelerini muhafaza etmiştir.⁴

Osmanlı devletinde Tanzimat’tan sonra devlet memurları ile ilgili bilgilere hızlı ve kolay ulaşabilmek amacıyla özlük hakları konusunda yeni düzenlemeler yapılmıştır. 1879

¹ Mustafa Fayda, “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/244-249.

² Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü’l-eshrâflık Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 55-60.

³ Esra Yıldız, *Şeyhülislâmlık Belgelerinde Hz. Peygamber’in İlmî Mirası (1879-1924) yılları Seyyid Ulema Biyografileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77-78.

⁴ Meşihat Arşivi, *Sicil-i Ahval Defterleri*, No. 57-63.

yılında Sicill-i Ahvâl İdaresi kurulmuş,⁵ böylece memurların doğum tarihi, soy bilgileri, eğitim durumu, görevleri, eserleri ve aldıkları rütbelere dair belgeler bu idare bünyesindeki tercüme-i hâl dosyalarında muhafaza edilmiştir. Bu sayede ilmiyenin özlük bilgileri daha düzenli bir şekilde Şeyhülislâmlıktan günümüze intikal etmiştir.

Sicill-i Ahvâl İdaresi tarafından düzenlenen bir nevi özgeçmiş mahiyetinde olan tercüme-i hal varakasında: “tercüme-i hal varakasını dolduran kişinin kendisiyle babasının ismi, mahlası, şöhreti, lakabı, ismiyle mi mahlasıyla mı veya hem ismi hem de mahlasıyla mı isimlendirildiği, kendisi ve babası efendi mi ağa mı paşa mı olduğu, babası memur ise son memuriyet ve rütbesinin ne olduğu, değil ise hangi sınıftan ve nereli olduğu, hayatta olup olmadığı, milliyeti ve tâbiyyetinin ne olduğu, kişinin anne-babası tarafından bilinen bir sülâleye mensûp olup olmadığı” sorularının bulunduğu bölümde isim, aile ve kabile bilgilerine ilave olarak anne baba tarafından mensup olduğu nesebi de yazılmıştır.

Makalemizin “Ensab İlminin İslam Tarihi’ndeki Yeri” başlıklı birinci bölümde ensab ilminin tanımı ve Osmanlı Devleti’ne geçiş süreci izah edilerek devletin bu alanda attığı adımlar açıklanmıştır.

“Son dönem Osmanlı Ulemasının Soybilim Kayıtları Bağlamında Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi” başlıklı ikinci bölümde Osmanlı Devleti’nde ulemanın nesep kayıtlarının muhafazası ve takibi için Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi’nin kuruluş amacı, işleyişi ve arşiv kaynakları ele alınmıştır.

“Sicill-i Ahvâl İdaresi’nin Ensab İlmi Açısından Önemi ve Ulemanın Soybilimsel Analizi” başlıklı üçüncü bölümde Meşihat Arşivi Sicill-i Ahvâl İdaresi defter ve belgelerindeki 7.554 ulemanın nesepleri incelenmiştir. Bunlardan 340 tanesinin Hz. Peygamber’in, 94 tanesinin sahabe-i kirâmın ve 130 tanesinin de dönemin meşhur ailelerine mensup ulemadan olduğu tespit edilmiştir. Şeyhülislâmlığın en temel kaynağı olan Meşihat Arşivi’ndeki defter ve belgeler ışığında Osmanlı ulemasının jeneolojik deşifresi yapılarak mensup oldukları soylar, soylarının hangi silsileden geldiği, seyyid ulemanın seyyidliğini ispatlama yöntemi, seyyid ulema ile ilgili jeneolojik kavramlar, sahabe-i kirâm ve dönemin meşhur soylarına mensup ulemanın sayı ve soy bilgileri verilmek suretiyle istatistiki verilere ulaşılmıştır.

Böylece Osmanlı Devleti’nde soybiliminin kullanım alanı ve gerekçesi, devletin jeneoloji alanına yaklaşımı ve resmi olarak bunların kayıt altına alınma işlemleri günyüzüne çıkartılmıştır.

1. Ensab İlminin İslam Tarihi’ndeki Yeri

1.1. Ensab İlminin Tanımı ve Önemi

⁵ Gülden Sarıyıldız, *Sicill-i Ahval Komisyonu’nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)* (İstanbul: Der Yayınları, 2004), 4-28.

“Soybilim, jeneoloji, ensab cetveli, şecere, silsile ve soy kütüğü” gibi anlamları ihtiva eden ensab ilmi, sadece nesep silsilelerinin yazıldığı bir isim listesi değil oldukça detaylı bilgilerin ve hadiselerin kaydedildiği biyografi tarzındaki kaynaklardır.

Ensâb, neseb kelimesinin çoğulu olup soy anlamına gelmektedir. Nesebin sadece baba tarafından olan bağı ifade ettiğini iddia edenler olduğu gibi hem baba hem de anne tarafından olan akrabalık bağı için de kullanıldığını söyleyenler bulunmaktadır.⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de neseb kelimesi iki yerde, ensab kelimesi bir yerde geçmekte ve soy/bağ anlamlarına gelmektedir.⁷

Arap toplumunun Cahiliye devrinde öne çıkan ve çok değer verilen ensab bilgisi, aslında halkı koruyan bir devletin bulunmayışının neticesinde kabile mensuplarını koruyan ve diğer kabilelerden ayıran bir zırh hükmündeydi. Arapların şeref ve namusa verdikleri değer, onlar için inandıkları her şeyden daha üstün ve önemli sayılmaktaydı. Bu değeri onların şiir ve ensab kayıtlarında görmek mümkündür.⁸

Ensab ilmi, savaş saflarının belirlenmesi, iktidar mücadelelerinin oluşması, siyasi ve askeri rekabetlerin gündeme gelmesi, ictimai ihtilafların oluşması ve sonrasında çözüme kavuşturulması, İslamiyetle birlikte hadis rivayetlerinin sahlılığının araştırılması gibi pek çok önemli meselenin kaynağını teşkil etmiştir. Bu sebeple ensab ile ilgili telif çalışmalarına önem verilmiş ve tabakat kitaplarının yazımı da hız kazanmıştır.⁹

1.2. İslamiyet’in Benimsediği Ensab Anlayışı

Hz. Peygamber’in “Sıla-i rahimi ifa edeceğiniz kadar nesebinizi öğreniniz.” hadisinde, nesep ilminin hayırlı işlerde kullanılması tavsiye edilmiştir.¹⁰ Ayrıca bazı alimler, Hz. Peygamber’in soyundan gelenlerin zekat almalarının caiz olmamasından dolayı Hz. Peygamber’in nesebinin bilinmesini zorunlu görmüştür. Yine kişinin kan bağıyla babasına nisbet edilerek çağırılması, evlilik hususunda kimlerle evlenilip evlenilmeyeceğinin belirlenmesi, eşler arasındaki denkleğin sağlanması, vakıf müesseselerinin devamında evladiyet şartının yerine getirilebilmesi, diyet ödemelerinin yapılabilmesi, kölelere yapılacak muamelenin belirlenmesi, cizye işlemlerinin yapılması, devlet başkanlarının belirlenmesi ve miras hukukuna göre mirasçılardan tespit edilebilmesi için nesep ilminin gerekli hatta zaruri olduğu ifade edilmiştir.¹¹ Hatta Hadis ilminde cerh ve tadilin

⁶ Mustafa Fayda, “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/244-249.

⁷ Furkan 25/54; Saffât 37/158; Müminûn 23/101.

⁸ Ahmet Önkâl, “Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Nisan 1990), 118; Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453; Ünal Kılıç, “Ensabın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz-Aralık 2017), 46-48; Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. M. Mahfuz Söylemez- Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 30.

⁹ Fayda, “Ensâb”, 11/248-249.

¹⁰ Tirmizi, Birr 49; İbn Hanbel II, 374.

¹¹ Önkâl, “Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, 125-130.

yapılabilmesi, râvi zincirinin oluşturulması, icazetnamelerin düzenlenmesinde ensab ilmi birinci derecede kaynak teşkil etmektedir.¹²

Arap toplumunda ensabın bir ilim haline gelerek yazılması, Hz. Ömer dönemindedir. Bunda divan kayıtlarının oluşturulması ve yapılacak olan maaş tahsislerinin düzenli ve doğru yürütülmesinin payı oldukça fazladır.¹³

Ensab ilmüne dair eserler sadece nesep silsilelerinin yazıldığı bir isim listesi değil detaylı bilgiler ve hadiselerin de kaydedildiği biyografi tarzındaki kaynaklardır. Bu bağlamda ensab ilmi, soy ve nesep silsilesini göstermesinin yanında o toplumun tarihi köklerine de ışık tutmaktadır.

1.3. Osmanlı Devleti'nin Ensab İlmî ve Ensabla İlgili Uygulamalar

Osmanlı Devleti'nin Arap toplumundan tevarüs ettiği ilimlerden birisi de, cahiliye döneminden beri itibar edilen nesep ilmidir. Osmanlı Devleti, nesep bilgilerini kaydetmeyi daha sistematik hale getirerek bu konuyla ilgili, Şeyhülislâmlık bünyesinde bir birim tesis etmiş, şecerelerin tasdik, teftiş ve takip işlemlerini resmi olarak yürütmüştür. Şeyhülislâmlığın fetva verme, halkın dini içerikli sorularına çözüm bulma gibi temel görevlerinin yanı sıra en önemli vazifelerinden birisi de nesep yazımı, şecere düzenlenmesi ve nesep teftişleridir.¹⁴

Osmanlı Devleti'nde bu ilim, cahiliye Arap toplumundaki gibi halk arasında övünme, üstünlük taslama, dil uzatma, rencide etme ve diğerlerini hakir görme vesilesi, aileler ve şahıslar arasında bir rekabet unsuru haline gelmemiştir. İslam'ın insana tanıdığı sınırlar çerçevesinde fitratına uygun şekilde hayra yönelik kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde bu ilmin daha sistematik hale gelmesinin temel gerekçesi Hz. Peygamber'in neslinin zekat almaması ve onlara gösterilen saygı ve muhabbetin devamının sağlanmasıdır. Bu açıdan Osmanlı'da nesep bilgilerinin kaydedilmesi öncelikle seyyidlerle başlamıştır. Şecere yazımı, tasdiki, kaybolduğunda veya tahrip olduğunda yeniden düzenlenmesi, teftiş esnasında delil olarak sunulduğunda incelenmesi, şecerelerin bir kaydının Nakîbü'l-eşraf defterine kaydedilmesi suretiyle nesebin resmîleştirilmesi işlemleri Nakîbü'l-eşrâflık tarafından yürütülmüştür. İstanbul'da Nakîbü'l-eşraf ve Anadolu'da Nakîbü'l-eşraf Kaymakamları tayin edilerek seyyidlerin resmi işlemleri takip edilmiştir. Elbette devletin çoğu biriminde olduğu gibi bu kurumu da istismar edenler olmuştur. Seyyid olmadığı halde seyyid olduğunu iddia ederek gerçek dışı bilgilerle şecere düzenleyenler yapılan teftişlerle engellenmeye çalışılmıştır.¹⁵

¹²Mehmet Eren, "Hadis İliminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları (I)", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Ocak-Nisan 2020), 140-141.

¹³Önkal, "Araplarda Ensâb İlmî ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", 119-120.

¹⁴Esra Yıldız, *Şeyhülislâmlık Belgelerinde Hz. Peygamber'in İlmî Mirası (1879-1924) yılları Seyyid Ulema Biyografileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77-78.

¹⁵Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 55-60; Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (Aralık-

Osmanlı toplumunda Hz. Peygamber'in nesebinden seyyid ve şeriflerin dışında bazı devlet erkani, ulema ve tanınmış köklü ailelerin soy bilgileri de kaydedilmiştir. Seyyidlerin nesep yazımı ve takibi Nakîbü'l-eşrâfîlik tarafından; ulemanın soy bilgilerinin takibi ise Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi'nce yürütülmüştür. Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi'nin ulema ile ilgili aldığı kararlar ve düzenledikleri belgeler, devlet kurumlarında resmi geçerliliğinin bulunmasının yanında ulemanın nesep bilgilerini ihtiva etmesi açısından da önemli kaynaklardır.¹⁶

Dönemin alimlerinden bir kısmı, kaleme aldıkları eser ve risalelerde kendi neseplerini yazmış olsalar da bu kayıtların geçerlilik kazanması ancak devletin resmi müesseseleri tarafından onaylanmasıyla mümkündür.¹⁷ Bu açıdan Nakîbü'l-eşrâfîlik seyyidlerin şecerelerinin düzenlemesinde; Sicill-i Ahvâl İdaresi ise ulemanın şecerelerinin muhafaza edilmesi ve arşivlenmesi açısından en önemli iki birim olmuştur.

2. Osmanlı Ulemasının Soybilim Kayıtları Bağlamında Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi

Osmanlı Devleti'nde ulemanın nesep bilgisinin muhafazası ve takibi, resmî olarak Şeyhülislâmlık bünyesindeki Sicill-i Ahvâl İdaresi tarafından yürütülmüştür.

2.1. Şeyhülislâmlık Sicill-i Ahvâl İdaresi

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra bürokrasinin farklı alanlarındaki gelişmesi diplomatik açıdan bir takım düzenlemeleri de beraberinde getirmiştir. Memurların özlük haklarının iyileştirilmesi konusundaki çalışmalar bu yenilikler arasındadır.

Sultan II. Abdülhamit döneminde 5 Şubat 1879 tarihli irade-i seniyye ile Sicill-i Ahvâl Komisyonu kurulmuştur. Başlangıçta komisyon için "Sicill-i Ahlak" ifadesi kullanılmışsa da daha sonrasında Sicill-i Ahvâl şeklini almıştır. Sicill-i Ahvâl varakalarının basımı, kağıtların kalitesi ve defterlerin kağıt ve cilt sağlamlığının kontrolü, evrakların kurumlara dağıtım işlemleri Sicill-i Ahvâl Komisyonu tarafından yürütülmüştür. Devlet ve ilmiye salnamelerinde Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun umûmi heyeti, komisyonları ve şubeleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.¹⁸ Memurlar, Müslüman ve gayr-i müslim şeklinde ayırım

2015), 185-228; Ayhan Işık, "Siyâdet Hüccetleri ve İrşâd İcâzetnâmelerinin Semantik ve Sembolik Tahlili", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2016), 129-179; Ayhan Işık, "Mühimme Defterlerinde Ehl-i Beyt ve Nakîbü'l-eşrâfîlikle İlgili Hükümler", *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Yiğitoğlu, (23-25 Kasım 2018), 125-144; Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâfîlik Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakîbü'l-eşrâf Defterleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (Aralık 2014), 213-285.

¹⁶ Bk. Meşihat Arşivi, Sicill-i Ahval İdaresi defter ve belgeleri.

¹⁷ Şeyhülislam Feyzullah Efendi örneği için bk. Ahmet Ögke, "Feyzullah Efendi'nin Tasavvufi Silsilesi ve Şeceresi", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum, 2015), 119-121; Fahri Ç. Derin, "Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risale" *Tarih Dergisi*, 10, (1959), 104.

¹⁸ Atilla Çetin, "Sicill-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları Hakkında Bir Araştırma", *Vakıflar Dergisi* 29 (2005), 89-90; BOA, İ.D., 63473; BOA, İ.D., 64406.

gözetilmeksizin Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun hazırladığı matbu formları doldurarak bağlı olduğu kuruma teslim etmiştir.¹⁹

Şeyhülislâmlık Sicill-i Ahvâl Şubesi: Sicill-i Ahvâl Komisyonu kurulduktan sonra tüm bakanlıklar kendi bünyelerinde sicil şubeleri tesis etmiştir.²⁰ Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan sicil şubesi ise “Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi” ismini almıştır.²¹

Şeyhülislâmlık'taki Sicill-i Ahvâl Şubesi'nin tuttuğu dosyaların içerisinde âlimin kendisinin doldurması gereken “doğum tarihi, lakabı, nesebi, baba adı, babasının görevi, mezun olduğu medreselerin isimleri, mezuniyet tarihleri, devlette hizmete başladığı tarih, aldığı maaşlar, aldığı nişan ve rütbeler” gibi bilgilerin bulunduğu tercüme hâl varakası;²² âlimin eşkâlini ve nüfus bilgilerini içerir günümüzdeki nüfus cüzdanı mahiyetindeki tezkire-i Osmanîsi;²³ âlimin yıllara göre aldığı maaş ve bulunduğu hizmetleri gösterir maaş ve hizmet cetveli;²⁴ İslami ilimler sahasında okuduğu dersleri ve yeterliliğini gösterir icazetnâmesi;²⁵ şeyh ise tarikatte seyr u sulûkunu tamamladığını gösterir tarikat icazetnâmesi;²⁶ atama bilgisini gösterir menşûru;²⁷ varsa sağlık raporlarını;²⁸ bir göreve tayin veya her hangi bir muafiyeti için verilmiş olan beratını;²⁹ medreseden mezun olduğunu gösterir diploma hükmündeki şehadetnâmesini;³⁰ yazdığı bir eseri matbaada bastırmak için aldığı izin belgesi veya eser basım ruhsatını;³¹ ulemanın yazdığı kitap veya risalelerin suretini; âlimin hizmet süresince olumsuz bir durumunun olmadığını gösterir hüsn-i hâl mazbatasını;³² âlim hakkında herhangi bir şikâyet sebebiyle hazırlanmış tahkikat ve fezleke dosyasını;³³ zimmet veya borcunun bulunmadığını gösterir beraet-i zimmet mazbatasını;³⁴ aldığı nişan veya madalyalarını;³⁵ emekliye sevk edilenlerin maaş bilgilerini içerir emeklilik çizelgesini³⁶ ihtiva etmesi açısından birincil kaynak durumundadır.

¹⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), SAİD fonu defterleri.

²⁰ Çetin, “Sicill-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları”, 89-93.

²¹ Bk. Gülden Sarıyıldız, *Sicill-i Ahval Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)* (İstanbul: Der Yayınları, 2004), 4-28.

²² Meşihat Arşivi (MŞH), SAİD, 244/22, 5267.

²³ MŞH, SAİD, 94/17, 917/B

²⁴ MŞH, SAİD, 8/15, 59/A

²⁵ MŞH, SAİD, 242/29, 5162

²⁶ MŞH, SAİD, 247/1, 5358.

²⁷ Abdülkerim Özeydin, “Menşûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/148-149.

²⁸ MŞH, SAİD, 113/13, 1295

²⁹ MŞH. SAİD, 156/2, 2163/A; IV/10.

³⁰ MŞH. SAİD, 156/2, 2163/A

³¹ MŞH. SAİD, 18/4, 137/A

³² MŞH. SAİD, 156/6, 2165

³³ MŞH. SAİD, 225/14, 3730

³⁴ MŞH. SAİD, 155/22, 2161

³⁵ MŞH. SAİD, 247/1, 5358

³⁶ MŞH. SAİD, 1373/118/33/1.

Tercüme-i hal varakalarında memurların kendi beyanları esas alınmış ve öz geçmişleri ile ilgili bilgiler zamanla güncellenmiştir.³⁷ 1888 yılından itibaren tercüme-i hâl varakalarındaki bilgilerin doğruluğu resmi belgelerle teyit edilmiştir.³⁸

Şeyhülislâmlık Sicill-i Ahvâl Şubesi ile İlgili Arşiv Kaynakları: Meşihat Arşivi'ndeki Sicill-i Ahvâl defter ve belgeleri, muhteva açısından arşivin en zengin koleksiyonudur. Sicill-i Ahvâl Şubesi'nin kaynakları, biyografi bilgisinin yanında alimin yetiştiği mahalle mektepleri, mekteplerin sayısı ve isimleri, bölgenin diğer alimleri, yabancı dil eğitimi, maddi imkânları, sağlık durumu, aldığı nişanlar, idari birimlerle ilişkisi, siyasete yaklaşımı gibi oldukça kıymetli bilgiler içermektedir.³⁹ Sicill-i Ahvâl defter ve belgeleri, müesseselerin kuruluş ve kaldırılış tarihleri hakkında da bilgiler sunmaktadır. Ayrıca memurların maaş bilgilerinden dönemin iktisadi hayatına dair ipuçları da elde etmek mümkündür.⁴⁰

Sicill-i Ahvâl dosyaları, ulemanın nesep bilgileri, ilim tedrisi için yaptığı seyahatler, ders aldığı hocalar, ders verdiği bölgeler, telif ettiği eserler ve icazet verdiği talebeler o âlim için itibar ve saygınlık kaynağıdır.⁴¹ Bundan dolayıdır ki Sicill-i Ahvâl İdaresi'nin muhteva olarak biyografi türüne benzeyen arşiv kaynakları, Osmanlı bürokrasi ve diplomatikasının son dönemine ışık tutmaktadır.

3. Sicill-i Ahvâl İdaresi'nin Ensab İlmi Açısından Önemi ve Ulemanın Soybilimsel Analizi (1876-1924 yılları)

Meşihat Arşivi Sicill-i Ahvâl İdaresi defter ve belgelerindeki 7.554 ulemanın neseplerinin 340 tanesinin Hz. Peygamber'e, 94 tanesinin sahabe-i kirâma ve 130'unun da dönemin meşhur ailelerine mensup olduğu tespit edilmiştir.

3.1. Hz. Peygamber'in Soyuna Mensup Ulema

³⁷ Ayten Ardel, "Sicill-i Ahvâl Defterlerindeki 19. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Üsküdar Doğumlu Osmanlı Bürokratlar", *Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler*, (İstanbul, 2005), 514.

³⁸ Kemal Daşçioğlu, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Buldanlı Memurlar", *Buldan Sempozyumu*, ed. İrfan Ertuğrul-Turgut Yok (Denizli 2006), 564, (ss. 561-570); Mübahat Kütükoğlu, "Sicill-i Ahvâl Defterlerini Tamamlayan Arşiv Kayıtları", *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* (Cengiz Orhonlu Hatıra Sayısı) 12 (İstanbul 1982-1988), 141-157.

³⁹Hüseyin Saraç, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Arabsun (Gülşehir) Doğumlu Osmanlı Devlet Adamları", *Cappadocia Journal*, (Almanya: 2016), 7/67, 67; Yunus Özger, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Bazı Yahudi Memurların Sosyo-Kültürel Durumları" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (Ocak 2011), 384; Hüseyin Saraç, "Osmanlı Bürokrasisinde İstihdam Edilen Kayseri Doğumlu Gayrimüslim Devlet Adamları (1838-1883)", *Karadeniz Araştırmaları (KARAM)* 15/59, (Güz 2018), 235.

⁴⁰İbrahim Yılmazçelik, Enes Mutluay, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Osmanlı Dönemi'nde Görev Yapan Palulu Memurlar", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Enver Çakar vdğ. (Elazığ 2018), 74.

⁴¹ Oğuzhan Şahin, "İlmi Seyahatler Perspektifinden Biyografik Metinlerdeki Prestij İmgelerine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/26 (Bahar 2013), 516.

Meşihat Arşivi'ndeki Sicill-i Ahvâl İdaresi dosyaları içerisinde şu seyyid ailelerine ait bilgiler bulunmaktadır: Keyyâî,⁴² Kevâkibî,⁴³ Seyyid İdrisî,⁴⁴ Seyyid Ahmet el-Bedevî,⁴⁵ Seydi Abdüsselâm el-Esmer,⁴⁶ Hz. Pîr Seyyid Nasûhî,⁴⁷ Harîrî ailesi (Sâdât-ı Harîrî),⁴⁸ Bennûrî sülalesi,⁴⁹ Seyyid Ahmed Hüsameddin Dağistânî,⁵⁰ Seyyid Alaaddin Ali es-Semerkandî,⁵¹ Kezirî/Kizîrî sülalesi,⁵² Abdülkâdir Geylânî,⁵³ Şeyh Seyyid Sadeddin el-Cebâvî,⁵⁴ Şems-i Bitlisî,⁵⁵ Şems-i Bitlisî Sülâle-i tâhiresinden Müştâk Baba,⁵⁶ Sadât-ı Hüseyniyyeden Kayseri'de medfun İbrahim et-Tennûrî,⁵⁷ Çerkeşizâde sülalesi,⁵⁸ Ebû Said el-Hâdimî,⁵⁹ Şeyh Saadeddin el-Cebâvî'nin evlâdından Şeyh Şemseddin,⁶⁰ Seyyid Ahmed Rifâî sülalesi,⁶¹ Muhammed Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî,⁶² Ahmed ed-Dücânî sülalesi,⁶³ Evlâd-ı Hazret-i Zeynelabidin'e mensup Sâdât-ı kirâmdan Abdurrahman Horasânî sülalesi,⁶⁴ Seyyid Ali b. Ömer el-Ehdel el-Hüseyinî sülalesi,⁶⁵ Sâdât-ı Berzenciyye,⁶⁶ Seyyid Harun Veli sülalesi,⁶⁷ Birifkan seyyidleri,⁶⁸ Sinop'ta medfun Seyyid Bilâl,⁶⁹ Sâdât-ı Rükaliye,⁷⁰ Sayyâdî,⁷¹ Saade'de medfûn İmam Yahya b. el-Hüseyin el-Hâdî sülalesi/Yemen'deki el-Hâdi Yahya b. el-Hüseyin Sülâle-i mutahharası,⁷² Sâdât-ı kirâma mensup Dârende'de medfûn Şeyh Hamid Veli sülalesi/Somuncu Baba,⁷³ Alûsîzâde, Abdüsselam b. Meşîş Sülâle-i tâhiresi⁷⁴ ve sâdât-ı kirâmdan Arvâsîzâde'nin⁷⁵ dosyası bulunmaktadır.

⁴² MŞH. SAİD. 131/16, 1688.

⁴³ MŞH. SAİD. 7/8, 47/B.

⁴⁴ MŞH. SAİD. 240/23, 4964.

⁴⁵ MŞH. SAİD. 92/10, 900/B.

⁴⁶ MŞH. SAİD. 243/15, 5200.

⁴⁷ MŞH. SAİD. 254/34.

⁴⁸ MŞH. SAİD. 157/8, 2175/B.

⁴⁹ MŞH. SAİD. 164/7, 2309/B.

⁵⁰ MŞH. SAİD. 95/13, 924/A.

⁵¹ MŞH. SAİD. 57/10, 439/A.

⁵² MŞH. SAİD. 225/9, 3727/A; MŞH, *Sicil-i Ahval Defterleri*, No. 61, 160.

⁵³ MŞH. SAİD. 94/18, 917/C.

⁵⁴ MŞH. SAİD. 9/5, 62/B; MŞH, *Sicil-i Ahval Defterleri*, No. 63, 1

⁵⁵ MŞH. SAİD. 95/9, 922/C.

⁵⁶ MŞH. SAİD. 95/9.

⁵⁷ MŞH. SAİD. 57/24, 444/B.

⁵⁸ MŞH. SAİD. 24/13, 169/A.

⁵⁹ MŞH. SAİD. 191/11, 2758.

⁶⁰ MŞH. SAİD. 152/15, 2075.

⁶¹ MŞH. SAİD. 153/12, 2092/A.

⁶² MŞH. SAİD. 92/4, 899/D.

⁶³ MŞH. SAİD. 204/1, 3054/A; 103/4, 1062/A.

⁶⁴ MŞH. SAİD. 171/2, 2418/B.

⁶⁵ MŞH. SAİD. 197/22, 2867/B.

⁶⁶ MŞH. SAİD. 210/16, 3231/B.

⁶⁷ MŞH. SAİD. 78/11, 722/A.

⁶⁸ MŞH. SAİD. 188/26, 2716/B.

⁶⁹ MŞH. SAİD. 179/4, 2541/A.

⁷⁰ MŞH. SAİD. 95/13, 924/A.

⁷¹ MŞH. SAİD. 92/4, 899/D.

⁷² MŞH. SAİD. 212/34, 329.

⁷³ MŞH. SAİD. 221/13, 3553.

⁷⁴ MŞH. SAİD. 120/8, 1398/A.

3.2. Sicill-i Ahvâl Dosyalarında Hz. Peygamber'in Nesebini İfade Eden Kavramlar

Meşihat Arşivi'ndeki sicill-i ahvâl dosyaları ve sicil defterleri tahlil edildiğinde Hz. Peygamber'in nesebine mensubiyeti ifade eden oldukça farklı kavramların kullanıldığı görülecektir. Bunlardan bazıları şunlardır: “sâdât-ı Hüseyniyyeden”, “sülâle-i tâhireden”, “sülâle-i tâhiriye-i Fâtımiyyeye mensup”, “evlâd-ı Resûl'e mensup”, “İmam Hasan b. Ali hazretleri sülâlesinden”, “Hz. Hüseyin evlâdından”, “ebeveyn cihetiyle emir tabir olunan Zeynelabidin sülâlesine mensup”, “annesi cihetinden seyyid”, “Hüseyin sülâlesinden”, “sülâle-i Mustafaviyyeden”, “sülâle-i tâhire-i cenâb-ı risâlet-penâhiden”, “Sülâle-i şerîfe-i tâhireden”, “İmam Hüseyin (r.a.) hazretlerinin silsilesinden”, “İmam Zeynelabidin hazretleri sülâlesinden”, “İmam Hüseyin Efendimiz hazretleri sülâlesinden”, “sâdât-ı Haydariyyeden”, “sülâle-i mutahhara-i Hâşimiyyeden”, “İmam Hüseyin silsilesine mensup”, “İmam Hasan sülâle-i tâhiresine mensup”, “sülâle-i Nebeviyyeden mevâşit-ı sâdâtın”, “ebeveyn cihetinden sâdât-ı Hüseyniyyeden”, “sülâle-i tâhire-i Hüseyniyyeden”, “Hz. Hüseyin b. Ali b. Ebi Tâlib sülâlesine mensup”, “sülâle-i seniyye-i İmam Hüseyin sülâlesinden”, “Seyyid el-Hüseyin sülâle-i şerîfesinden”, “sülâle-i tâhire-i Hüseyniyye'ye şeref-mensubiyeti”, “sülâle-i Hüseyniyyeden”, “validesi tarafından sülâle-i tahire-i Hz. Muhammediye'den”, “Hüseyniyyün namıyla maruf sülâle-i tahire-i Nebeviyyeden”, “babası sülâle-i tâhire-i Kiyâliyye-i Rifâiyye-i Hüseyniyyeden”, “Sülâle-i tâhire-i Hüseyniyyeye mensup”, “sicill-i nikâbetce şürefâdan olduğu mazbut”, “Zeynelabidin Efendi sülâlesine mensup”, “Hz. İmam Ali evladından”, “Sülâle-i tâhire-i nebeviyyeden”, “sülâle-i tâhire-i Aleviyyeden”, “Hasanî ve Hüseyinî sülâle-i mutahharasına mensup”, “sülâle-i tâhire-i Muhammediyye şeref-i intisabı”, “sülâle-i tâhire-i Hâşimiyye”, “Hz. Hüseyin sülâle-i mukaddesine muttasıl”, “Hüseyniye sülâle-i şerîfesine mensup”, “Hz. Rasulullâh sülâle-i mutahharasına mensup”, “seyyidinâ el-Hasan Efendimiz hazretlerine mensup”, “seyyidinâ el-Hüseyin sülâlesinden”, “sülâlesi Emirülmüminin Hz. Ali ve Seyyidetü'n-nisâ Fatimatüzzehra'ya nisbet olunur”, “babası cihetinden sülâle-i İmam Hüseyin (r.a.) hazretlerine müntehi”, “silsile-i siyâdete mensup”, “babası cihetinden sahihü'n-neseb Seyyid”, “sülâle-i celile-i Hüseyniyyeye mensup”, “ebeveyn cihetinden sülâle-i tâhire-i fahr-i kâinata mensup”, “sülâle-i tâhire-i Hüseyniyyeden sâdât-ı fahriyesine mensup”, “sülâle-i tâhire-i Hüseyniyyeden sâdât-ı Dâvudiyyesine mensup”, “İmam Hüseyin Efendimiz hazretlerinin sülâle-i celilelerine mensup”, “Âl-i Beyt-i sülâle-i tâhiresine mensup”, “İmam Hasan b. Ali Efendimiz hazretleri zürriyetinden”, “eşrâf-ı kirâma mensub”, “fahri kâinat hazretlerine mensup”, “sülâle-i tâhire-i Hüseyniyyenin sâdât-ı Davudiyyesine mensup”, “sülâle-i tâhire-i Hazret-i sâdât-ı müncie-i Hüseyniyyeye mensup”, “Zeynelabidin sülâle-i tâhiresine mensup”, “İmam Musa Kazım'ın sülâle-i tâhiresinden sahihü'n-neseb sâdât-ı kirâmdan” ve “ebeveyn cihetinden emir tabir olunan Zeynelabidin sülâlesine mensup” ifadeleridir.⁷⁶

⁷⁵ MŞH. EO. 958/1.

⁷⁶ Bk. Yıldız, *Şeyhülislâmlik Belgelerinde Hz. Peygamber'in İlmî Mirası*, 492-495.

Seyyidlerle ilgili olarak “seyyid, şerif, ehl-i beyt, silsiletü’z-zeheb, Hasenî,⁷⁷ Hüseyinî,⁷⁸ emânet-i kübrâ,⁷⁹ sülâle-i tâhire,⁸⁰ sülâle-i tâhiriyye-i Veysiyye,⁸¹ İmâm Mûsa Kâzım sülâle-i tâhiresi,⁸² sülâle-i tâhiriyye-i Fâtımiyye,⁸³ Hazret-i Rasulullah sülâle-i mutahharası,⁸⁴ sâdât-ı kirâm,⁸⁵ izhâr-ı alâmet-i hadrâ,⁸⁶ sülâle-i Nebeviyye,⁸⁷ silsile-i siyâdet,⁸⁸ kıdvetü’s-sadâti’l-kirâm ve sâdât-ı kirâmın da’vât-ı hayriyelerin isticlâbı⁸⁹ gibi saygınlık ifadesi gösteren ünvanlar kullanılmıştır.

3.3. Sicill-i Ahvâl Dosyalarındaki Bilgilere Göre Seyyidlerin Siyâdetini İspatlama Yöntemleri

İlmiye teşkilatı içerisinde görev alacak ulemânın, Sicill-i Ahvâl idaresinin nizamnâmesi gereği doldurması zorunlu olan tercüme-i hâl varakasında neseb bilgisini de belirtmesi gerekiyordu. Hz. Hüseyin’in nesebinden olan seyyid ulema, “Sülâle-i tâhire-i Hüseyniyyeden sâdât-ı fahriyesine mensubum” diyerek veya yukarıda geçen ifadelerden herhangi birisini kullanarak bu bilgiyi açıkça belirtmiştir. Eğer herhangi bir meşhur nesebe mensup değilse “maruf bir sülâleye mensup değilim” ya da “sülâle-i tâhireye mensup değilim” ifadesini kullanmıştır.⁹⁰ Aslında bu bilgi bize seyyidliğin, ulamanın tayininde bir tercih sebebi olduğunu göstermektedir.

Meşîhat Arşivi’ndeki sicil dosyaları içerisinde 19 ulemanın şeceresi/nesebnâmesi bulunmaktadır. Sicill-i Ahvâl İdaresi’ne nesebnâmesini ibrâz edemeyenler ise mazeretini bildirmiş ve bu ifadeler tercüme-i hâl varakalarına kaydedilmiştir. Bazıları da akrabalarının şeceresini delil göstererek nesebini ispat etmiştir.⁹¹ Dosyası bulunan ulemadan 4 tanesi neseb bilgisini ayrıntılı olarak açıklamıştır.⁹² Dosyasında icazetnâmesi bulunan seyyid ulemânın sayısı ise 48’dir.⁹³

⁷⁷ MŞH. SAİD. 95/13, 924/A.

⁷⁸ MŞH. SAİD. 249/34.

⁷⁹ MŞH. SAİD. 155/21, 2160/B.

⁸⁰ MŞH. SAİD. 156/10, 2168/A.

⁸¹ MŞH. SAİD. 54/21, 397/A.

⁸² MŞH. SAİD. 152/20, 2078/B.

⁸³ MŞH. SAİD. 43/6, 283/C.

⁸⁴ MŞH. SAİD. 160/26, 2239/B.

⁸⁵ MŞH. SAİD. 155/21, 2160/B.

⁸⁶ MŞH. SAİD. 174/34, 2464/A.

⁸⁷ MŞH. SAİD. 213/5, 3307/B.

⁸⁸ MŞH. SAİD. 198/14, 2889/A.

⁸⁹ MŞH. SAİD. 130/1, 1656/A.

⁹⁰ bk. Yıldız, *Şeyhülislâmlık Belgelerinde Hz. Peygamber’in İlmî Mirası*, 496.

⁹¹ MŞH., SAİD, 15/6, 117/A; 18/4, 137/A; 69/3, 611/A; 114/3, 1299/A; 131/12, 1685/B; 145/18, 1976/A; 151/12, 2054/B; 155/10, 2151; 155/12, 2153; 160/27, 2240/A; 164/3, 2307/B; 164/7, 2309/B; 176/7, 2478; 182/20, 2612; 222/17, 3589/A; II/111; 224/24, 3720/B; 225/14, 3730; 225/20, 3734/B; 242/29, 5162; II/113.

⁹² MŞH., SAİD, 254/34; 90/12, 882/B; 158/5, 2185/B; 174/34, 2464/A; 213/5, 3307/B; 221/2, 3535.

⁹³ MŞH., SAİD, 6/15, 41/C; 9/5, 62/B; VII, 16; 18/4, 137/A; 18/12, 140/C; III, 239; 30/11, 198/C; 34/14, 228/C; 41/3, 272/A; 49/23, 330/B; 50/23, 341; 58/15, 450/A; 66/8, 581/A; 68/17, 604/A; II/59; 68/20, 605/A; 69/3, 611/A; 85/5, 810; 85/17, 821/A; 87/10, 846; 89/14, 874/A; 91/18, 892/C; 92/10, 900/B; 93/26, 912/A; 93/31, 912/F; 94/17, 917/B; 95/9, 922/C; 101/12, 1031/B; 102/22, 1060/A; 103/2, 1061/B; 103/7, 1064/A; 109/6,

Seyyid ulemâdan bir kısmı şeceresini Şeyhülislâmlık makamına takdim etmiş, şeceresi olmayanlar ise nesebini tafsilatlı olarak tercüme-i hâlinde belirtmiştir.⁹⁴ 15 ulemâ isminin başında seyyid/şerif lakabı olduğu halde maruf bir sülâleye mensup olmadığını tercüme-i hâl varakasında belirtmiştir.⁹⁵ Bu bilgi bize “seyyid veya şerif” ifadesinin bazen özel anlamının dışında da kullanıldığını göstermektedir. Bir de seyyidliğini tevazu gereği saklayanların da olabileceğini belirtmek gerekir.

Tercüme-i hâl varakasında geçen “sülâle-i tâhire” ifadesi her zaman o ulemanın seyyid olduğunu göstermemektedir. Sahabe soyu için de “sülâle-i tâhire” ifadesi kullanılmaktadır. Örneğin: Akşemseddin hazretlerinin sülâle-i tahiresinden,⁹⁶ Hz. Halid b. Velid sülâle-i tâhiresinden,⁹⁷ Hz. Ömer el-Hattab sülâle-i tâhiresinden,⁹⁸ sülâle-i tâhire-i Hazret-i Zinnureyn Hz. Osman⁹⁹ veya Hz. Ebûbekir es-Siddık sülâle-i tâhiresinden¹⁰⁰ gibi ifadeler sahabe soylarını tazim amacıyla kullanılmıştır.

1179/B; 109/7, 1180/A; V/184; 110/5, 1199; I/384; 114/6, 1300/B; 115/22, 1317/A; 116/16, 1325/B; 116/20, 1327/B; 116/24, 1329/B; 117/6, 1336; 117/7, 1337; 117/11, 1340/A; 119/20, 1384/A; 119/30, 1391/A; 120/2, 1393; II/561; 120/8, 1398/A; 127/12, 1599; 130/1, 1656/A; 130/31, 1677/B; 131/3, 1679; 137/1, 1854; 140/9, 1899/C; 140/29, 1909/A; 142/15, 1926/B; 143/4, 1932/A; 145/3, 1964/A; 145/18, 1976/A; 145/19, 1976/B; 146/23, 1998/A; 151/12, 2054/B; 150/24, 2047/B; 150/17, 2044/B; 150/14, 2043/A; 150/7, 2039/B; II/459; 149/21, 2036/A; II/213; 149/14, 2033/B; 148/21, 2026/C; 148/16, 2025/A; 147/15, 2010/C; 147/1, 2002; 154/8, 2112; 153/11, 2091/B; 153/12, 2092/A; 152/18, 2077/B; 152/17, 2077/A; 152/14, 2074; 152/7, 2070/A; 151/13, 2054/C; 155/10, 2151; 155/2, 2144; 154/15, 2126; 154/13, 2122; 155/21, 2160/B; 156/5, 2164/B; 156/7, 2166; 156/10, 2168/A; 157/18, 2180/B; 158/1, 2182/B; V/163; 159/25, 2217; 162/9, 2283; 162/15, 2287/A; 162/31, 2296/B; 163/5, 2299/A; 164/3, 2307/B; 164/16, 2315/A; 164/6, 2309/A; 164/21, 2317/B; 165/24, 2331/A, IV/131; 167/6, 2351/B; 167/9, 2354/A; 169/15, 2401/A; 171/2, 2418/B; 175/1, 2464/B; 176/7, 2478; 176/32, 2492/B; 181/4, 2575/C, VI/266; 184/1, 2636/A; 187/5, 2688; 188/1, 2697/B; 189/8, 2722/A; 189/14, 2726/A; 191/11, 2758; 191/12, 2759; 191/13, 2760/A; 192/14, 2781/B; 192/17, 2783; 192/31, 2795/A; 193/8, 2799/A; 189/15, 2726/B; 190/14, 2741/B; 190/28, 2750/B; 194/23, 2812/C; II/499; 194/9, 2807/C; 193/18, 2802/C; 197/29, 2872/A; 197/14, 2862/A; 195/18, 2822/C; 195/14, 2821/A; 200/16, 2956; 200/10, 2949; 200/9, 2948; 199/18, 2931; 198/18, 2891/B; 198/14, 2889/A; II/241; 203/11, 3048/A; II/215; 201/9, 2975/B; 203/19, 3053/A; 203/18, 3052/B; 203/16, 3051; 204/5, 3056/B; 222/17, 3589/A; II/111; 223/2, 3596/B; 225/14, 3730; 225/17, 3732; 225/20, 3734/B; 226/11, 3742; 215/3, 3367; 217/14, 3437/A; 221/13, 3553; 208/16, 3188/B; 209/31, 3214; 213/5, 3307/B; 213/10, 3311; 214/31, 3363; 215/1, 3365; 205/12, 3076/B; 205/28, 3087/B; 206/17, 3109/A; IV/102; 229/26, 3897; 232/1, 4095/A; 232/2, 4095/B; 233/21, 4284; 239/24, 4899; 242/9, 5100; 242/13, 5110; 242/29, 5162; II/113; 243/5, 5175; 243/17, 5203; 244/2, 5235; 234/13, 4434; 234/16, 4439; 235/6, 4469; 235/11, 4474; 235/12, 4475; 237/30, 4744; 233/23, 4296; 244/5, 5239; 244/22, 5267; 245/10, 5282; 246/21, 5338; 247/1, 5358; 250/52; 251/22; 251/24; 254/54.

⁹⁴Beni Hamravî ve Beniyyü'l-Hicâr sülâle-i tahiresinden Beni Nakîb Hüseyini sülâlesine mensup Hamzazâde Seyyid Mehmed Tahir Efendi, Seyyid Hüseyin Efendi ve Yemen müftü müsevvidi Seyyid Ali Efendi neseplerini tafsilatlı olarak izah etmişlerdir. Bk., MŞH., SAİD, 158/5, 2185/B.; 213/5, 3307/B.; 221/2, 3535.

⁹⁵MŞH., SAİD, 21/7, 154/B; 83/3, 777/B; V/144; 102/20, 1058; 118/7, 1357; 154/12, 2121; 159/2, 2203; 160/29, 2241/A; 169/21, 2403/B; 186/5, 2671/A; 197/28, 2871/B; 244/16, 5257; 51/10, 347/A; 110/13, 1207/B; 110/35, 1219/A; 151/10, 2053.

⁹⁶MŞH., SAİD, 68/17, 604/A; II/59.

⁹⁷MŞH., SAİD, 147/15, 2010/C.

⁹⁸MŞH., SAİD, 119/4, 1375/B, 156/2, 2163/A, IV/10.

⁹⁹MŞH., SAİD, 200/8, 2947.

Dosyasında seyyid olduğu kesin olarak ifade edilmediği halde Sicill-i Ahvâl defterinde Hz. Peygamber'in soyuna mensubiyetini açıkça belirtmiş olan seyyid ulema da mevcuttur. Örneğin Kevâkibizâde Seyyid Mehmed Necmeddin Efendi'nin tercüme-i hâlinde seyyidliği ile ilgili bir bilgi bulunmasına karşın sicil defterinde seyyid olduğu açıkça ifade edilmiştir.¹⁰¹ Yine Seyyid Mehmed Münib Efendi'nin özlük dosyasında Cafer-i Tayyâr neslinden olduğu kayıtlı olmasına rağmen sicil defterinde sâdât-ı kirâm ifadesi geçmektedir.¹⁰² Halidzâde Ahmed Nesimi Efendi, Şeyhülislâmlığa sunduğu 1. tercüme-i hâl varakasında sâdât-ı kirâmdan olup İmam Hüseyin (r.a.) sülâlesine mensup olduğunu belirtmişken, 2. tercüme-i hâlinde anne ve baba tarafından Hz. Halid b. Velid sülâlesine mensup olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³

Bazı ulemânın seyyidliğinin tam olarak tespit edilememesinin sebebi, ulemanın dosyasındaki evrakların eksik olması, silsilenâmesinin bulunmaması veya bazen "sülâle-i tâhire" ve "necîbe" gibi ifadelerin seyyidlerin haricindeki kişiler için de kullanılıyor olmasıdır.

3.4. Sahabe-i kirâm Soyuna Mensup Ulema

Sahabe-i kirâmdan Hz. Ebûbekir,¹⁰⁴ Hz. Ömer,¹⁰⁵ Hz. Osman,¹⁰⁶ Hz. Abbas,¹⁰⁷ Hz. Halid b. Velid,¹⁰⁸ Temim ed-Dârî,¹⁰⁹ Zübeyr b. Avvâm,¹¹⁰ Ebû Mûsa el-Eşârî,¹¹¹ Ebû Said el-Hudrî,¹¹² Hz. Ebâ Eyyüb-i Ensârî sülâlesi,¹¹³ Ayyâşizâde sülâlesi,¹¹⁴ Fazl b. Abbâs,¹¹⁵ Ebû Ubeyde Âmir b. el-Cerrâh,¹¹⁶ Cafer et-Tayyar b. ibn-i ammi'l-Mustafa,¹¹⁷ Fatih Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin Hazretleri,¹¹⁸ Hz. Ömer el-Fâruk'un Râbiatü'l-veled Şeyh Ali es-Semerkandi,¹¹⁹ Abdülkays (r.a.) hazretleri sülâlesi,¹²⁰ Lice'de medfûn tarikat-i Kadiriyyeden Şeyh İsmail Kürevî hazretleri sülâlesi¹²¹ ve Sülâle-i Abbasiyeden Tillo'da

¹⁰⁰ MŞH., SAİD, 216/4, 3399; IV/2.

¹⁰¹ MŞH., SAİD, 108/12, 1172/A; I/237-238.

¹⁰² MŞH., SAİD, 229/26, 389; 60, s. 166.

¹⁰³ MŞH. SAİD, 85/5, 810.

¹⁰⁴ MŞH. SAİD. 212/29, 3294.

¹⁰⁵ MŞH. SAİD. 115/22, 1317/A.

¹⁰⁶ MŞH. SAİD. 101/26, 1041/A.

¹⁰⁷ MŞH. SAİD. 28/4, 184/B.

¹⁰⁸ MŞH. SAİD. 188/24, 2715/B.

¹⁰⁹ MŞH. SAİD. 114/13, 1304/A.

¹¹⁰ MŞH. SAİD. 213/23, 3322/A.

¹¹¹ MŞH. SAİD. 205/24, 3084/B.

¹¹² MŞH. SAİD. 193/16, 2802/A.

¹¹³ MŞH. SAİD. 215/3, 3367.

¹¹⁴ MŞH. SAİD. 127/23, 1607/A.

¹¹⁵ MŞH. SAİD. 154/16, 2131.

¹¹⁶ MŞH. SAİD. 116/1, 1318/A.

¹¹⁷ MŞH. SAİD. 112/2, 1247.

¹¹⁸ MŞH. SAİD. 21/2, 152/B.

¹¹⁹ MŞH. SAİD. 30/12, 199/A.

¹²⁰ MŞH. SAİD. 108/6, 1169/A.

¹²¹ MŞH. SAİD. 149/21, 2036/A.

medfûn Şeyh İsmail Fakirullah'ın¹²² neslinden olduğunu beyan eden 94 ulemanın sicil dosyası bulunmaktadır.

3.5. Sicill-i Ahvâl İdaresi dosyalarındaki bilgilere göre dönemin meşhur ailelerine mensup ulema

Meşihat Arşivi'nde ayrıca şu meşhur ailelerin nesep bilgileri de mevcuttur: Dürrizâde sülâlesi, Dürrizâde Nurullah Efendi hafidi,¹²³ Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi¹²⁴ ve Şeyhülislâm Paşmakçızâde Abdullah Efendi,¹²⁵ Minkarîzâde Yahya Efendi,¹²⁶ Sülâle-i tâhiriyye-i Veysiyye,¹²⁷ İsmail Rumî,¹²⁸ Beni Şeybe kabilesi,¹²⁹ Sarı Abdullah Efendi Sülâle-i tâhiresi,¹³⁰ Şeyh Abdülgani en-Nablûsî,¹³¹ Haşimi sülâlesi,¹³² Beni Ansi sülâlesi,¹³³ İzzeddin b. Cema, ¹³⁴ Molla Gürânî,¹³⁵ Ebussuûd Efendi,¹³⁶ Molla Cami,¹³⁷ Beni Maruf Kabilesi,¹³⁸ Mevlana Celaleddin Rûmî,¹³⁹ Beni Harb kabilesi,¹⁴⁰ Köprülü Mehmed Paşa,¹⁴¹ Abdülkadirzâde Nevşehirli Sadrazam Damad İbrahim Paşa sülâlesi,¹⁴² Ammar Şeybânî,¹⁴³ Sultan Etyemez,¹⁴⁴ İbnü'l-Hayyat sülâlesi,¹⁴⁵ Yazıcızâde Mehmed Efendi sülâlesi,¹⁴⁶ Kureyş sülâlesi,¹⁴⁷ Yahyazâde Şeyh Hasib Efendi,¹⁴⁸ Bacım Sultan,¹⁴⁹ Amasya'da medfun Şeyh Hüsameddin Fuâdî,¹⁵⁰ Seyranî Baba,¹⁵¹ Dâru'r-râha sülâlesi/Râhatoğulları,¹⁵² Keşan kasabasının Cami-i Esbat mahallesinde medfun tarikat-ı Halvetiyyeden Şeyh Süleyman

¹²² MŞH. SAİD. 244/5, 5239.

¹²³ MŞH. SAİD. 10/2, 73/A.

¹²⁴ MŞH. SAİD. 22/15, 162/B.

¹²⁵ MŞH. SAİD. 132/26, 1746.

¹²⁶ MŞH. SAİD. 39/10, 261/A.

¹²⁷ MŞH. SAİD. 54/21, 397/A.

¹²⁸ MŞH. SAİD. 2/10, 11; 250/4.

¹²⁹ MŞH. SAİD. 6/15, 41/C.

¹³⁰ MŞH. SAİD. 69/10, 614.

¹³¹ MŞH. SAİD. 86/1, 822/A.

¹³² MŞH. SAİD. 101/9, 1030/A.

¹³³ MŞH. SAİD. 101/12, 1031/B.

¹³⁴ MŞH. SAİD. 105/3, 1108.

¹³⁵ MŞH. SAİD. 108/4, 1168/A.

¹³⁶ MŞH. SAİD. 174/24, 2460/B.

¹³⁷ MŞH. SAİD. 154/7, 2111.

¹³⁸ MŞH. SAİD. 247/1, 5358.

¹³⁹ MŞH. SAİD. 254/37.

¹⁴⁰ MŞH. SAİD. 197/27, 2871/A.

¹⁴¹ MŞH. SAİD. 218/10, 3456/B.

¹⁴² MŞH. SAİD. 187/5, 2688.

¹⁴³ MŞH. SAİD. 90/30, 888/C.

¹⁴⁴ MŞH. SAİD. 68/16, 603.

¹⁴⁵ MŞH. SAİD. 149/14, 2033/B.

¹⁴⁶ MŞH. SAİD. 254/40.

¹⁴⁷ MŞH. SAİD. 195/11, 2819/C.

¹⁴⁸ MŞH. SAİD. 9/13, 67.

¹⁴⁹ MŞH. SAİD. 65/14, 572/A.

¹⁵⁰ MŞH. SAİD. 140/9, 1899/C.

¹⁵¹ MŞH. SAİD. 143/10, 1934/A.

¹⁵² MŞH. SAİD. 169/27, 2406/A.

Zâtî,¹⁵³ İmam Mutahhar b. Şerefeddin sülâlesi,¹⁵⁴ Seyyid Şeyh Ulvan el-Ulvânî el-Hamavî sülâlesi,¹⁵⁵ Merkadi Mardin’de bulunan Seyyid Hüseyin Asfar,¹⁵⁶ Şeyh Abdurrahman Erzincani sülâlesi,¹⁵⁷ Niş’te medfun Abdullah Ragıb Efendi sülâlesi,¹⁵⁸ Çankırı’ya bağlı Seydi köyünde medfun Hacı Murad Veli hazretleri ahfadından Şabanözü nahiyesinin Elmalı karyesinde medfun Elvan Seydi ahfadı,¹⁵⁹ Yemen evliyasından Fakih Ahmed Musa el-Acîl,¹⁶⁰ Irak’ta medfun Abdurrahim Zeyârî sülâlesi,¹⁶¹ Hazreti Himmeth evladından Şeyhi Himmethzâde merhum Hüsameddin Efendi,¹⁶² Kütahya’da medfun Seyyid Nureddin hazretleri,¹⁶³ Lice’de medfun Şeyh Ahmed Zeylê sülâlesi,¹⁶⁴ El-Mütevekkil Alallah İsmail hazretlerinin sülâlesi,¹⁶⁵ Şeybanî sülâlesi, Hazret-i Halid’in hulefa-yı kirâmından ve Erbil kazası ulemasından Şeyh Hidayetullah Efendi ahfadı,¹⁶⁶ Konya’da medfun müfessir İmam Begavî sülâlesi,¹⁶⁷ Hacı Bektaş Veli,¹⁶⁸ Akşehirli Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi,¹⁶⁹ Ganizâde sülâlesi,¹⁷⁰ Seyyid Salahaddin Veli,¹⁷¹ Seyyid Ahmed Haface’nin sülâle-i tâhiresi,¹⁷² Şeyh Hasan Zerrâki hulefasından Seyyid Şeyh Ali Efendi,¹⁷³ Hz. Peygamber’in onuncu dedesi Kinane’nin sülâlesi,¹⁷⁴ Hz. Peygamber’in sütanesi Hz. Halime,¹⁷⁵ Şeyhülislâm Abdullah Vassaf Efendi,¹⁷⁶ Haylânî sülâlesi,¹⁷⁷ Akşemseddin hazretlerinin maiyetinde bulunan Şeyh Bedreddin sülâlesi,¹⁷⁸ Âl-i Nasrullâh sülâlesi,¹⁷⁹ Fatimatü’z-zehra bt. Sâfi oğlu Durmuş soyu,¹⁸⁰ Gelenbevizâde Rıfat Efendi’nin damadı,¹⁸¹ Adanalı İmamzâde sülâlesi,¹⁸² Harcîzâde sülâlesi,¹⁸³ Hafız Efendi el-Ensârî sülâlesi Şehrani sülâle-i tâhiresi,¹⁸⁴

¹⁵³ MŞH. SAİD. 144/17, 1951/A.

¹⁵⁴ MŞH. SAİD. 195/19, 2823/A.

¹⁵⁵ MŞH. SAİD. 147/24, 2014/B.

¹⁵⁶ MŞH. SAİD. 52/26, 360/B.

¹⁵⁷ MŞH. SAİD. 223/2, 3596/B.

¹⁵⁸ MŞH. SAİD. 169/15, 2401/A.

¹⁵⁹ MŞH. SAİD. 184/8, 2640.

¹⁶⁰ MŞH. SAİD. 211/20, 3259.

¹⁶¹ MŞH. SAİD. 251/19.

¹⁶² MŞH. SAİD. 254/25.

¹⁶³ MŞH. SAİD. 254/30.

¹⁶⁴ MŞH. SAİD. 209/38, 3218/B.

¹⁶⁵ MŞH. SAİD. 211/3, 3248.

¹⁶⁶ MŞH. SAİD. 246/21, 5338.

¹⁶⁷ MŞH. SAİD. 192/17, 2783.

¹⁶⁸ MŞH. SAİD. 50/23, 341.

¹⁶⁹ MŞH. SAİD. 251/28.

¹⁷⁰ MŞH. SAİD. 251/28.

¹⁷¹ MŞH. SAİD. 162/9, 2283.

¹⁷² MŞH. SAİD. 224/18, 3717.

¹⁷³ MŞH. SAİD. 249/48.

¹⁷⁴ MŞH. SAİD. 205/34, 3091/B.

¹⁷⁵ MŞH. SAİD. 151/13, 2054/C.

¹⁷⁶ MŞH. SAİD. 4/9, 20A.

¹⁷⁷ MŞH. SAİD. 201/9, 2975/B.

¹⁷⁸ MŞH. SAİD. 39/13, 262/B.

¹⁷⁹ MŞH. SAİD. 150/24, 2047/B.

¹⁸⁰ MŞH. SAİD. 216/18, 3416.

¹⁸¹ MŞH. SAİD. 8/15, 59/A.

¹⁸² MŞH. SAİD. 33/11, 218/A.

¹⁸³ MŞH. SAİD. 43/4, 283/A.

Bozkır'ın Hoca karyesindeki meşayihden Kutbularifin Şeyh Muhsin Efendi sülâlesi,¹⁸⁵ Seyyid Molla Abdullah Efendi soyu,¹⁸⁶ Şeyh Ebumansûr sülâlesi,¹⁸⁷ İbni Hacer el-Askalanî'nin Büluğu'l-merâm Bedrü't-tamam isimli eserinin şârihi Kadı Hüseyin b. Mehmed el-Mağribi,¹⁸⁸ Irak'ta meşhur Molla Abdurrahman Efendi ailesi,¹⁸⁹ Huveyzi hanedanı,¹⁹⁰ Şeyh Hüseyin Efendizâde sülâlesi,¹⁹¹ Yasin Ağa el-Kebir sülâlesi,¹⁹² Ulvan Çelebi,¹⁹³ Abdülfettahzâde evladı Seyyid Salahaddin Veli sülâlesi,¹⁹⁴ Sürmene hanedanından Ayanzâdelerden ve Sancakdârzâde sülâlesi,¹⁹⁵ Harimi hazretleri sülâlesi,¹⁹⁶ Hammâd Arîfân sülâlesi,¹⁹⁷ Ulemadan Feslikanlı Ali Efendi,¹⁹⁸ Beytü'l-Cüneyd ve Beniyyü'l-kebir sülâlesi,¹⁹⁹ Beniyyü'l-Haddad sülâlesi,²⁰⁰ Beytü'l-Amri,²⁰¹ Beytü'l-Mağribi,²⁰² Beytümücahid soyu,²⁰³ Ebulmevâhib sülâlesi,²⁰⁴ Bostan Çavuş sülâlesi,²⁰⁵ El-Kebî sülâlesi,²⁰⁶ Esmâ kabilesi,²⁰⁷ Beyt-i İzzeddin sülâlesi,²⁰⁸ Ebû Hays ailesi,²⁰⁹ Seydi Mehmed Nattat sülâlesi,²¹⁰ Irak'ta asırlardan beri ilimle meşgul olan Haydarizâde sülâlesi,²¹¹ Şeyh Mahvendi sülâlesi,²¹² Reisülulema Muşî? beni Abbasî,²¹³ Mataracîzâde Selim Dizdar hafidi Dizdar sülâlesi,²¹⁴ Yanya kasabasında Arslan Paşa camiinde medfun Sadi meşayihinden ve müderrisinden Şeyh Süleyman Aziz sülâlesi,²¹⁵ Katana'da²¹⁶ medfun Şeyh Hasan er-Râî el-Katanânî sülâlesi,²¹⁷ Kandeğârî Mehmed Emin sülâlesi,²¹⁸ Hasan Paşa sülâlesi,²¹⁹ Beytü'l-

¹⁸⁴ MŞH. SAİD. 242/27, 5148.

¹⁸⁵ MŞH. SAİD. 245/10, 5282.

¹⁸⁶ MŞH. SAİD. 190/14, 2741/B.

¹⁸⁷ MŞH. SAİD. 62/4, 498/A.

¹⁸⁸ MŞH. SAİD. 194/28, 2815/A.

¹⁸⁹ MŞH. SAİD. 191/12, 2759.

¹⁹⁰ MŞH. SAİD. 191/12, 2759.

¹⁹¹ MŞH. SAİD. 80/9, 748.

¹⁹² MŞH. SAİD. 203/19, 3053/A.

¹⁹³ MŞH. SAİD. 69/3, 611/A.

¹⁹⁴ MŞH. SAİD. 162/9, 2283.

¹⁹⁵ MŞH. SAİD. 175/28, 2474/C.

¹⁹⁶ MŞH. SAİD. 184/1, 2636/A.

¹⁹⁷ MŞH., *Sicill-i Ahval Defterleri*, No. 60, s. 156.

¹⁹⁸ MŞH. SAİD. 194/23, 2812/C.

¹⁹⁹ MŞH., *Sicill-i Ahval Defterleri*, No. 61, 96.

²⁰⁰ MŞH., *Sicill-i Ahval Defterleri*, No. 61, 101.

²⁰¹ MŞH. SAİD. 195/18, 2822/C.

²⁰² MŞH. SAİD. 195/18, 2822/C.

²⁰³ MŞH. SAİD. 195/35, 2828/B.

²⁰⁴ MŞH. SAİD. 103/4, 1062/A; 204/1, 3054/A.

²⁰⁵ MŞH. SAİD. 206/17, 3109/A.

²⁰⁶ MŞH. SAİD. 209/9, 3199/B.

²⁰⁷ MŞH. SAİD. 242/24, 5139.

²⁰⁸ MŞH. SAİD. 242/13, 5110.

²⁰⁹ MŞH. SAİD. 242/6, 5090.

²¹⁰ MŞH. SAİD. 242/7, 5091.

²¹¹ MŞH. SAİD. 84/2, 788/B.

²¹² MŞH. SAİD. 201/9, 2975/B.

²¹³ MŞH. SAİD. 200/10, 2949.

²¹⁴ MŞH. SAİD. 235/36, 4507.

²¹⁵ MŞH. SAİD. 241/20, 5059.

²¹⁶ Şam'da bir şehir.

²¹⁷ MŞH. SAİD. 252/3.

Habeşî ailesi,²²⁰ Şeyh Ali sülâlesi,²²¹ Beni Hamravî ve Beniyyü'l-Hicâr sülâle-i tahiresi,²²² Beni Nakib Hüseyini sülâlesi,²²³ Hundizâde sülâlesi,²²⁴ Torun Ali Efendi sülâlesi,²²⁵ Sultan Bayezid Han zamanında yaşamış Bursa ulemasından Karamanî Seyyid Mehmed Efendi sülâlesi,²²⁶ Hacı Bektaş Veli'nin postnişini Kayseri meşayihinden ve Nakşibendi şeyhlerinden Hacı Mehmed Said Efendi,²²⁷ Sultan Abdülaziz Han'ın İmam-ı sânisî Mekke-i mükerrerme kadısı Şerif Halil Efendi,²²⁸ Beni Abbas Sülâle-i tâhiresinden Bağdad'da Süveydizâde ailesi,²²⁹ Ulemadan İbni Abdüsselâm,²³⁰ Bağdat'ta Sülâle-i Hayderiyye Hanı,²³¹ Karamanoğulları sülâlesi,²³² Temennâ İmamı zâdeler,²³³ Hacı Veliyyüddin Efendi sülâlesi,²³⁴ Çelebi Hasan Hoca sülâlesinden Ömer Çelebi evladı,²³⁵ Şehabeddin Efendi eş-Şihabî sülâlesi,²³⁶ İmam Şerefeddin sülâlesi,²³⁷ Misrata'nın Seyyid Abdun mahallesinde yaşamış Abdülâlî sülâlesi,²³⁸ Seydi Mehdî Senûsî sülâlesi,²³⁹ Evliya-i kirâmdan Seyyid Abdurrahman el-Bişt el-Kureyşi,²⁴⁰ Şeyh Hasan Rifâî sülâlesi²⁴¹ ve Deli Maksud sülâlesine²⁴² mensup ulemanın sicil dosyaları mevcuttur.

3.6. Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi Kayıtları Özelinde Ulemanın Soybilimsel Grafikleri (1876-1924 yılları)

Meşihat Arşivi Sicill-i Ahvâl İdaresi defter ve belgelerinden tespit edilen 7.554 ulemanın soy bilgileri doğrultusunda soy grafikleri hazırlanmıştır.

²¹⁸ MŞH. SAİD. 254/28.

²¹⁹ MŞH. SAİD. 244/2, 5235.

²²⁰ MŞH. SAİD. 210/39, 3246/A.

²²¹ MŞH. SAİD. 162/31, 2296/B.

²²² MŞH. SAİD. 158/5, 2185/B.

²²³ MŞH. SAİD. 158/5, 2185/B.

²²⁴ MŞH. SAİD. 157/14, 2178/B.

²²⁵ MŞH. SAİD. 157/14, 2178/B.

²²⁶ MŞH. SAİD. 95/4, 921/A.

²²⁷ MŞH. SAİD. 69/10, 614.

²²⁸ MŞH. SAİD. 60/10, 470.

²²⁹ MŞH. SAİD. 100/1, 1014/A.

²³⁰ MŞH. SAİD. 107/13, 1161.

²³¹ MŞH. SAİD. 105/2, 1107.

²³² MŞH. SAİD. 115/18, 1315/A.

²³³ MŞH. SAİD. 144/33, 1958.

²³⁴ MŞH. SAİD. 122/11, 1454/A.

²³⁵ MŞH. SAİD. 121/17, 1436.

²³⁶ MŞH. SAİD. 205/36, 3092/B.

²³⁷ MŞH. SAİD. 212/31, 3296.

²³⁸ MŞH. SAİD. 242/9, 5100.

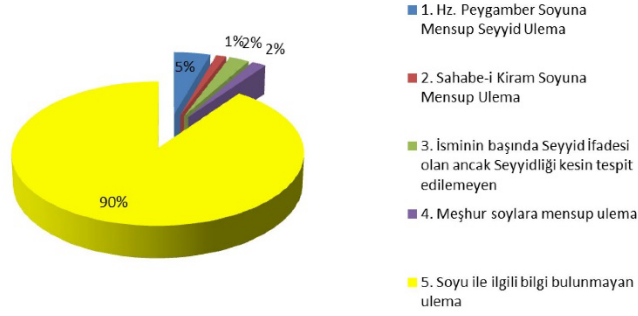
²³⁹ MŞH. SAİD. 243/2, 5169.

²⁴⁰ MŞH. SAİD. 243/5, 5175.

²⁴¹ MŞH. SAİD. 252/3.

²⁴² MŞH. SAİD. 241/5, 4990; 250/7; 250/35.

Ulema Soy İstatistiği



Toplam ulema sayısı: 7554

Soyu ile ilgili bilgi bulunmayan ulema: 6802

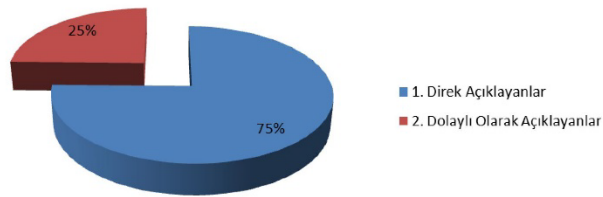
Hz. Peygamber soyuna mensup ulema: 340

Sahabe-i kirâm soyuna mensup ulema: 94

İsmnin başında seyyid ifadesi geçen fakat arşiv kaynaklarına göre seyyidliği kesin olarak tespit edilemeyen ulema: 188

Meşhur ailelere mensup ulema: 130

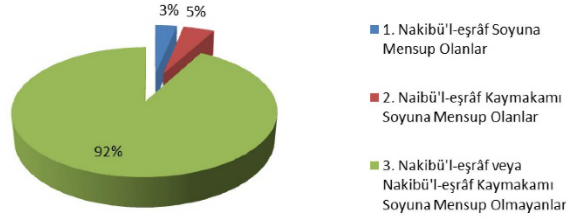
Seyyid Ulema Arasında Soyunu Direk ve Dolaylı Olarak Açıklayanlar



Seyyidliğini direk açıklayan ulema: 256

Seyyidliğini dolaylı olarak açıklayan ulema: 84

Seyyid Ulema Arasında Nakîbü'l-eşrâf ve Nakîbü'l-eşrâf Kaymakamı soyuna mensup olanlar

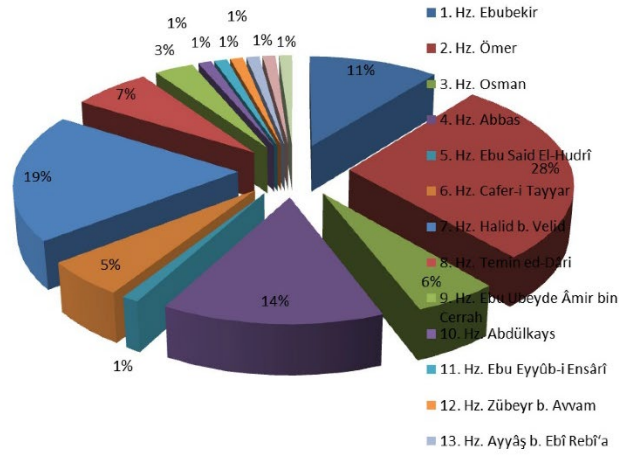


Nakîbü'l-eşrâf soyuna mensup olanlar: 11

Nakîbü'l-eşrâf kaymakamı soyuna mensup olanlar: 16

Nakîbü'l-eşrâf veya Nakîbü'l-eşrâf kaymakamı soyuna mensup olmayanlar: 313

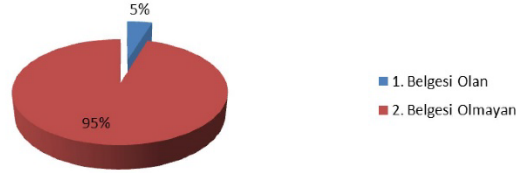
Sahabe-i Kiram soyuna mensup ulema



Sahabe-i kirâm soyuna mensup toplam ulemanın sayısı: 94

Hz. Ebubekir: 10, Hz. Ömer: 26, Hz. Osman: 5, Hz. Abbas: 13, Hz. Ebu Said el-Hudrî: 1, Hz. Cafer-i Tayyar: 5, Hz. Halid b. Velid: 18, Hz. Temim ed-Dâri: 6, Hz. Ebu Ubeyde Âmir b. Cerrah: 3, Hz. Abdülkays: 1, Hz. Ebu Eyyüb-i Ensârî: 1, Hz. Zübeyr b. Avvam: 1, Hz. Ayyâş b. Ebî Rebî'a: 1, Hz. Ebu Musa el-Eşarî: 1, Hz. Fazl b. Abbas: 1.

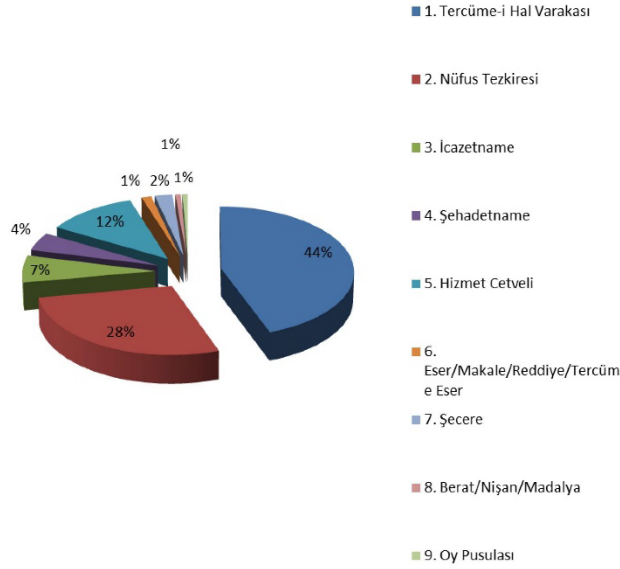
**Seyyid Ulemadan Sicill-i Ahval dosyasında
Şecere/Silsilename/Siyâdet
Hücceti/Siyâdet Tezkiresi/Ensab
Mazbatası/Nesebname vb belgesi
bulunanlar**



Nesebname belgesi olanlar: 16

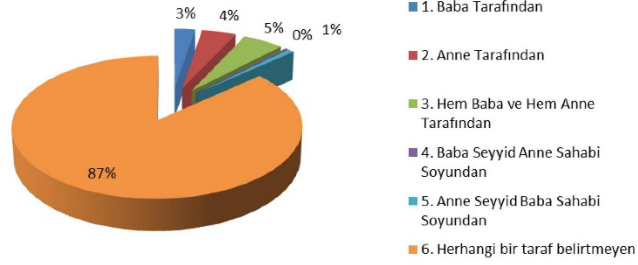
Nesebname belgesi olmayanlar: 324

**Seyyid Ulemanın Sicill-i Ahval İdaresi
Dosyasındaki Belge Çeşitleri**



Tercüme-i Hâl Varakası: 316, Nüfus Tezkiresi: 197, İcazetnâme: 48, Şehadetnâme: 32, Hizmet Cetveli: 83, Eser/Makale/Reddiye/Tercüme Eser: 9, Şecere/Ensab Mazbatası/Siyâdet Hücceti: 16, Berat:5, Oy Pusulası: 5

Seyyid Ulemanın Soy Kanalı



Baba tarafından: 9

Anne tarafından: 15

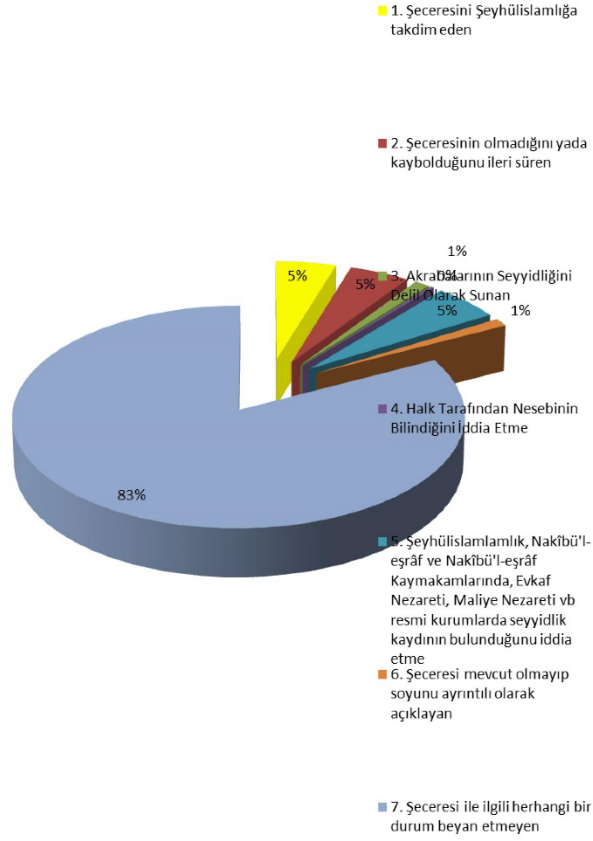
Hem anne hem baba tarafından: 18

Baba seyyid, anne sahabi soyundan: 1

Anne seyyid baba sahabi soyundan: 3

Herhangi bir taraf belirtmeyen: 298

Seyyid Ulemanın Seyyidliğini İspatlaması



Şeceresini şeyhülislamlığa takdim eden: 16

Şeceresinin olmadığını ya da kaybolduğunu ileri süren: 16

Akrabalarının seyyidliğini delil olarak sunan: 4

Halk tarafından nesebinin bilindiğini iddia eden: 1

Şeyhülislamlık, Nakîbü'l-eshrâf ve Nakîbü'l-eshrâf Kaymakamlarında, Evkaf Nezareti, Maliye Nezareti vb. resmi kurumlarda seyyidlik kaydının bulunduğunu iddia eden: 18

Şeceresi mevcut olmayıp soyunu ayrıntılı olarak açıklayan: 4

Şeceresi ile ilgili herhangi bir durum beyan etmeyen: 281

Sonuç

Osmanlı Devleti, tarih sahnesinde varlık gösterdiği andan itibaren dini işlemlerin yürütülmesi için bir müesseseye ihtiyaç duymuştur. Halkın dini konulardaki sorularına cevap bulmak amacıyla kendisinden önceki İslam devletlerinden tevarüs ettiği

Şeyhülislâmlığı, teşkilatlandırarak bir müessese haline getirmiştir. 1826 yılından sonra sabit bir mekana kavuşan ve bir kurum haline dönüşen Şeyhülislâmlık dini, siyasi, hukuki, eğitim, basım, yayın ve daha pek çok alanda söz sahibi olmuştur.

Ensab İlmi Açısından Şeyhülislâmlık;

Şeyhülislâmlığın yetki alanlarından birisi de Nakîbü'l-eşrâflık nezaretinde Hz. Peygamber'in nesline mensup seyyidlerin neseplerini muhafaza etmektir. Bunun yanında Şeyhülislâmlığa bağlı Sicill-i Ahvâl İdaresi tarafından da ulemanın neseb bilgi ve belgeleri muhafaza edilerek "Ensab kayıtları" arşivlenmiştir.

Tanzimat'tan sonra memurların özlük dosyalarına daha kolay erişim sağlanması amacıyla kurulan Sicill-i Ahvâl İdaresi tarafından ulemanın kimlik, aile, eğitim, memuriyet bilgilerinin yanısıra nesepleriyle ilgili bilgiler de kaydedilmiştir.

Meşihat Arşivi Sicill-i Ahvâl İdaresine ait dosya ve defterlerin tamamının değerlendirilmesiyle elde edilen verilere göre;

7.554 ulema dosyasından 340'ının seyyid, 27'sinin Nakîbü'l-eşrâf ve Nakîbü'l-eşrâf kaymakamı neslinden olduğu, 188 ulemanın isminin başında "seyyid" ibaresi geçtiği ancak nesebi ile ilgili kesin bir bilginin bulunmadığı, 94 ulemanın sahabe-i kirâm soyundan olduğu ve 130'unun ise meşhur ailelerinin neslinden olduğu tespit edilmiştir.

Seyyid ulemanın en çok Mehmed/Muhammed, Ahmed, Ali, Hasan ve Hüseyin isimleriyle tesmiye edildikleri ve ilmiye içerisinde önemli görevlerde buldukları görülmüştür.

Tercüme-i hâl varakalarında genelde ulemanın nesebini belirtirken İmam Hz. Hüseyin'in neslinden veya sâdât-ı Hüseyniyye'den ifadesini kullandıkları görülmektedir. Ancak bazı seyyid ulema doğrudan Hz. Peygamber'in nesebine mensup olduğunu belirtmiş, bazıları da akrabalarından birisinin seyyidliğini kendi seyyidliğine delil saymıştır.

7.554 ulema içerisinde sadece iki ulemanın dosyasında soyuyla ilgili çelişkili ifadeler olduğu görülmüştür. 10'ar yıl arayla doldurduğu tercüme-i hâl varakasının ilkinde Hz. Halid b. Velid neslinden, ikincisinde ise Hz. Peygamber'in nesebinden olduğunu belirtmiştir.

Arşiv belgelerinin tamamı günümüze tam ve eksiksiz olarak ulaşmadığı için bazı seyyid ulemanın dosyasında şecere ve siyadetnâme gibi nesebiyle ilgili belgelerin bulunmadığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Nakîbü'l-eşrâf defterlerinde Hz. Peygamber'in soyuna mensup olanlar için seyyid ve şerif ayrımı yapılmasına karşın ulema dosyalarında böyle bir ayrımın bulunmadığı da dikkat çekmektedir. Baba, anne ya da hem anne hem baba tarafından mensubiyeti olanlar için sadece "seyyid" ifadesi kullanılmıştır.

Seyyidlerle ilgili tercüme-i hâl dosyalarında kullanılan tabirler ile Nakîbü'l-eşrâf defterlerindeki üslup ve ifadelerin benzerlik gösterdiği görülmüştür. Nakîbü'l-eşrâf defterlerinde olduğu gibi Sicill-i Ahvâl İdaresi'ndeki defter ve dosyalarda da seyyidlerle

ilgili “emânet-i kübrâ”, “sâdât-ı kirâm”, “izhâr-ı alâmet-i hadrâ”, “kıdvetü’s-sadâti’l-kirâm” ve “sâdât-ı kirâmın da’vât-ı hayriyyelerin isticlâb edüp” gibi özel tabir ve ifadelerin kullanıldığı ve böylece seyyidlere ait özel bir literatürün oluştuğu görülmüştür.

Sonuç olarak Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl İdaresi özelinde Osmanlı ulemasının jeneolojik izini süren ve soybilimsel analizini yapan makalemiz, ensab ilmi açısından bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

KAYNAKÇA

A. ARŞİV KAYNAKLARI

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahvâl Defterleri*. No. 57-64.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahvâl İdaresi Dosyaları (SAİD)*. No. 6/15, 41/C; 9/5, 62/B; VII, 16; 18/4, 137/A; 18/12, 140/C; III, 239; 30/11, 198/C; 34/14, 228/C; 41/3, 272/A; 49/23, 330/B; 50/23, 341; 58/15, 450/A; 66/8, 581/A; 68/17, 604/A; II/59; 68/20, 605/A; 69/3, 611/A; 85/5, 810; 85/17, 821/A; 87/10, 846; 89/14, 874/A; 91/18, 892/C; 92/10, 900/B; 93/26, 912/A; 93/31, 912/F; 94/17, 917/B; 95/9, 922/C; 101/12, 1031/B; 102/22, 1060/A; 103/2, 1061/B; 103/7, 1064/A; 109/6, 1179/B; 109/7, 1180/A; V/184; 110/5, 1199; I/384; 114/6, 1300/B; 115/22, 1317/A; 116/16, 1325/B; 116/20, 1327/B; 116/24, 1329/B; 117/6, 1336; 117/7, 1337; 117/11, 1340/A; 119/20, 1384/A; 119/30, 1391/A; 120/2, 1393; II/561; 120/8, 1398/A; 127/12, 1599; 130/1, 1656/A; 130/31, 1677/B; 131/3, 1679; 137/1, 1854; 140/9, 1899/C; 140/29, 1909/A; 142/15, 1926/B; 143/4, 1932/A; 145/3, 1964/A; 145/18, 1976/A; 145/19, 1976/B; 146/23, 1998/A; 151/12, 2054/B; 150/24, 2047/B; 150/17, 2044/B; 150/14, 2043/A; 150/7, 2039/B; II/459; 149/21, 2036/A; II/213; 149/14, 2033/B; 148/21, 2026/C; 148/16, 2025/A; 147/15, 2010/C; 147/1, 2002; 154/8, 2112; 153/11, 2091/B; 153/12, 2092/A; 152/18, 2077/B; 152/17, 2077/A; 152/14, 2074; 152/7, 2070/A; 151/13, 2054/C; 155/10, 2151; 155/2, 2144; 154/15, 2126; 154/13, 2122; 155/21, 2160/B; 156/5, 2164/B; 156/7, 2166; 156/10, 2168/A; 157/18, 2180/B; 158/1, 2182/B; V/163; 159/25, 2217; 162/9, 2283; 162/15, 2287/A; 162/31, 2296/B; 163/5, 2299/A; 164/3, 2307/B; 164/16, 2315/A; 164/6, 2309/A; 164/21, 2317/B; 165/24, 2331/A, IV/131; 167/6, 2351/B; 167/9, 2354/A; 169/15, 2401/A; 171/2, 2418/B; 175/1, 2464/B; 176/7, 2478; 176/32, 2492/B; 181/4, 2575/C, VI/266; 184/1, 2636/A; 187/5, 2688; 188/1, 2697/B; 189/8, 2722/A; 189/14, 2726/A; 191/11, 2758; 191/12, 2759; 191/13, 2760/A; 192/14, 2781/B; 192/17, 2783; 192/31, 2795/A; 193/8, 2799/A; 189/15, 2726/B; 190/14, 2741/B; 190/28, 2750/B; 194/23, 2812/C; II/499; 194/9, 2807/C; 193/18, 2802/C; 197/29, 2872/A; 197/14, 2862/A; 195/18, 2822/C; 195/14, 2821/A; 200/16, 2956; 200/10, 2949; 200/9, 2948; 199/18, 2931; 198/18, 2891/B; 198/14, 2889/A; II/241; 203/11, 3048/A; II/215; 201/9, 2975/B; 203/19, 3053/A; 203/18, 3052/B; 203/16, 3051; 204/5, 3056/B; 222/17, 3589/A; II/111; 223/2, 3596/B; 225/14, 3730; 225/17, 3732; 225/20, 3734/B; 226/11, 3742; 215/3, 3367; 217/14, 3437/A; 221/13, 3553; 208/16, 3188/B; 209/31, 3214; 213/5, 3307/B; 213/10, 3311; 214/31, 3363; 215/1, 3365; 205/12, 3076/B; 205/28, 3087/B; 206/17, 3109/A; IV/102; 229/26, 3897; 232/1, 4095/A; 232/2, 4095/B; 233/21, 4284; 239/24, 4899; 242/9, 5100; 242/13, 5110; 242/29, 5162; II/113; 243/5, 5175; 243/17, 5203; 244/2, 5235; 234/13, 4434; 234/16, 4439; 235/6, 4469; 235/11, 4474; 235/12, 4475; 237/30, 4744; 233/23, 4296; 244/5, 5239; 244/22, 5267; 245/10, 5282; 246/21, 5338; 247/1, 5358; 250/52; 251/22; 251/24; 254/54.

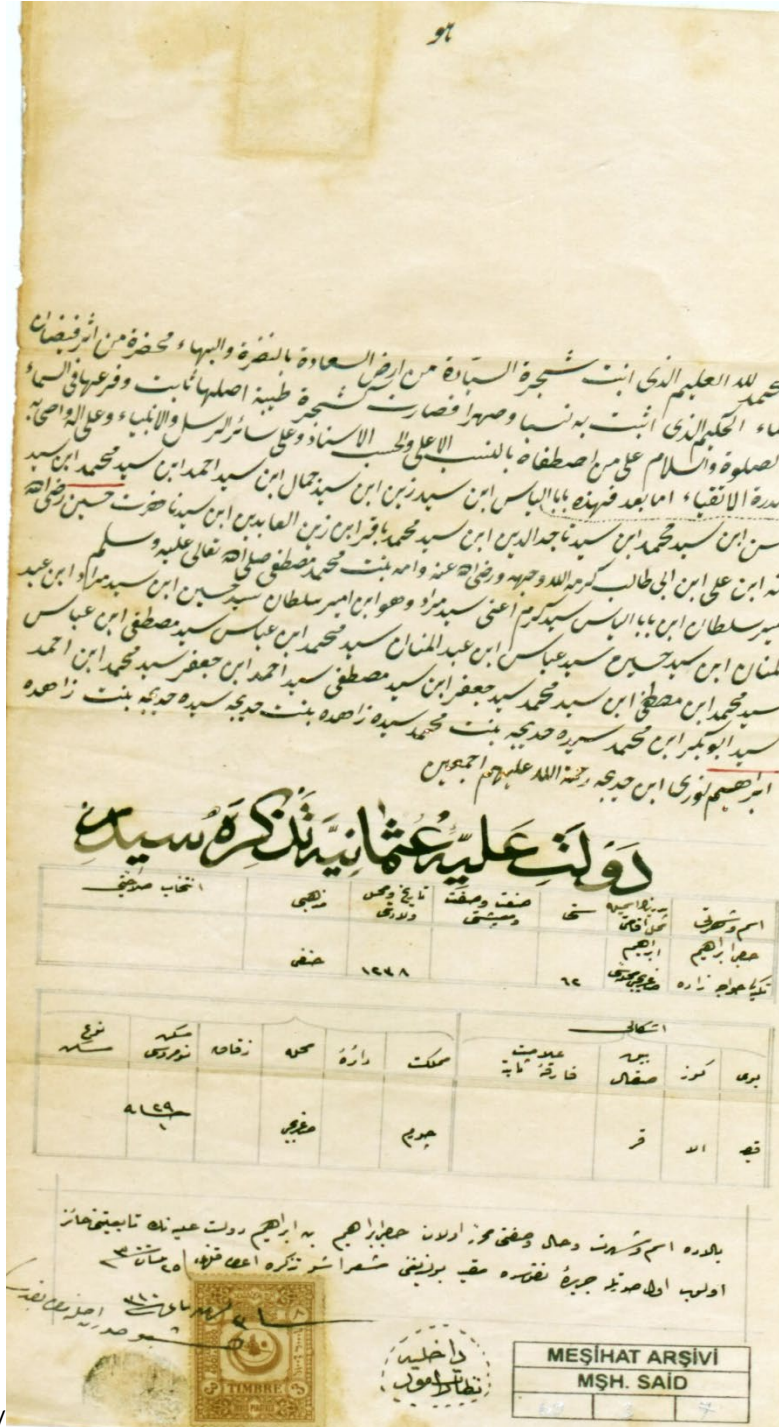
B. YAZILI KAYNAKLAR

Ardel, Aytan. "Sicill-i Ahvâl Defterlerindeki 19. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinde Üsküdar Doğumlu Osmanlı Bürokratlar". *Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler*, 2. İstanbul, 2005.

- Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çetin, Atilla. "Sicill-i Ahvâl Defterleri ve Dosyaları Hakkında Bir Araştırma". *Vakıflar Dergisi* 29 (2005), 87-104.
- Daşcıoğlu, Kemal. "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Buldanlı Memurlar". *Buldan Sempozyumu*. 561-570, Denizli, 2006.
- Eren, Mehmet. "Hadis İliminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları (I)". *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000), 133-162.
- Fayda, Mustafa. "Ensâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. sad. M. Mahfuz Söylemez- Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Kılıç, Ünal. "Ensabın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2 (2017), 45-63.
- Önkal, Ahmet. "Araplarda Ensâb İlimi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 3 (1990), 117-132.
- Özaydın, Abdülkerim. "Menşûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Saraç, Hüseyin. "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Arabsun (Gülşehir) Doğumlu Osmanlı Devlet Adamları". *Cappadocia Journal*, 7 (2016), 66-82.
- Sarıyıldız, Gülден. *Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*. İstanbul: Der Yayınları, 2004.
- Şahin, Oğuzhan. "İlmî Seyahatler Perspektifinden Biyografik Metinlerdeki Prestij İmgelerine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/26 (2013), 515-538.
- Yıldız, Esra. *Şeyhülislâmlık Belgelerinde Hz. Peygamber'in İlmî Mirası (1879-1924) yılları Seyyid Ulema Biyografileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yılmazçelik, İbrahim-Enes Mutluay. "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Osmanlı Dönemi'nde Görev Yapan Palulu Memurlar". *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 71-92. Elazığ, 2018.

Ekler

EK 1: Seyyid İbrahim Nuri Efendi'nin şeceresinin sureti [MŞH, SAİD, 69/3, 611/A]



EK 2: Seyyid Mehmed Hanefi Efendi'nin nazım şeklindeki şeceresi [MŞH, SAİD, 225/20, 3734/B]

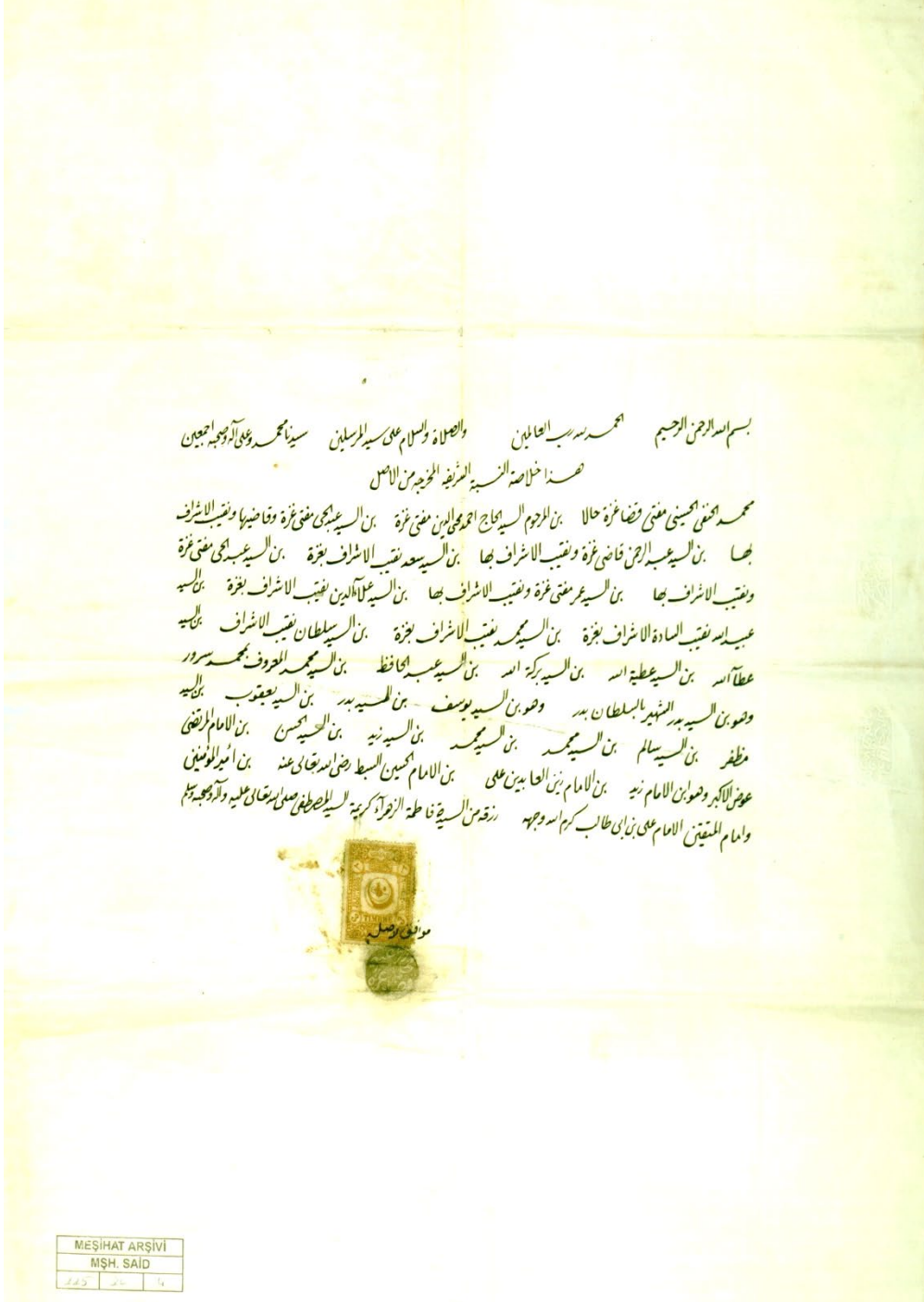
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وصل الى رسول الله وآله الطاهرين
 السيد جمال احمد بن الحسين بن علي بن ابي طالب

بدأت بسم الله مولى الفضل
 وصلت بالتسليم روماعى الذى
 وبعد فان امر من تفضل
 فاني عميد احمد من له
 واني محي الدين لقبى البس
 ابوه الى الرضى عبد القدرى
 ابوه بعبد الهى يعنى وفضل
 وهذا الى عرابيه لقدم
 ابوه عبيد الله وهو الذى عفا
 الحسن شيخ الحقيقة بنتى
 ابوه عبيد الله بن محمد
 ابوه عطية بن عطية
 هذا كايه بركة الله كمال
 وهذا لعبد حافظ بن محمد
 ويدر ابوه وهو بدر زمانه
 ومكند وادى السور بقرية
 لمضرة فيها مقام تواردت
 هو ابن لذي العلي محمد بن الذي
 وهذا ابن يعقوب الذى كلفه
 ابوه امام العصر سالم الذى
 محمد ذوالاسرار بن محمد
 وهذا لابي السيد الحسن انتقى
 روى عوضا عن سيد عصره
 ابوه الامام العابد السيد الذى
 ابوه الامام السيد الصابغ الذى
 ابوه امير المؤمنين على
 ومن زوجة الزهراء بنت عتيلة
 فانهم به اصلا ووزعا ونسبته
 وصل على المختار رجب مسلما

وبحمد از اولى الينا الفضل
 له شرف بجلوه على سائر الملأ
 بنسبتنا للمصطفى صاحب العلال
 علي بن جليل الرضى روماعى الولا
 وذلك عبد الهى من فضل علما
 وذلك ابن سعد بن بسعة بن ابي
 شهيد كبره فى السماء قد اعتمدا
 هو ابن علاء الدين من قد تفضل
 بفيض على الثقلين فضلا مثلا
 فذلك ابوه من به قد تجلأ
 وهذا ابن سلطان الية تسلما
 آفة الذى وافر على الله مقبل
 جليلا واضع بالبتة ومجلا
 هذا ابنا به للمكرامات توصلا
 وذلك بالسلطان يعنى لدى الملأ
 له نسبت لما برسا حل منزلا
 الى وقصره الزوار تبغى التوسلا
 حتى يوسف بن عبد ربه استملا
 ابيه الى مولاه قام موصل
 افاض على الاقوام سرا واجزلا
 ابوه وذا بنى زبير مسلما
 وذا الامام المرتضى الاكبر اعتملا
 امام الهدي زيد الكلام بنى الصلا
 سنى بنى العابدين بنى شتلا
 حسين شهيد الطالبين بكر بلا
 ومام ابن عم المصطفى صلوا
 بنى لقدم اولى الحسين المفضل
 مجموعا تاج الفخر تكملا
 مع اللال والصحب الكرام ومن عالا

MESHAT ARŞIVI			
MŞH. SAİD			
225	20		3

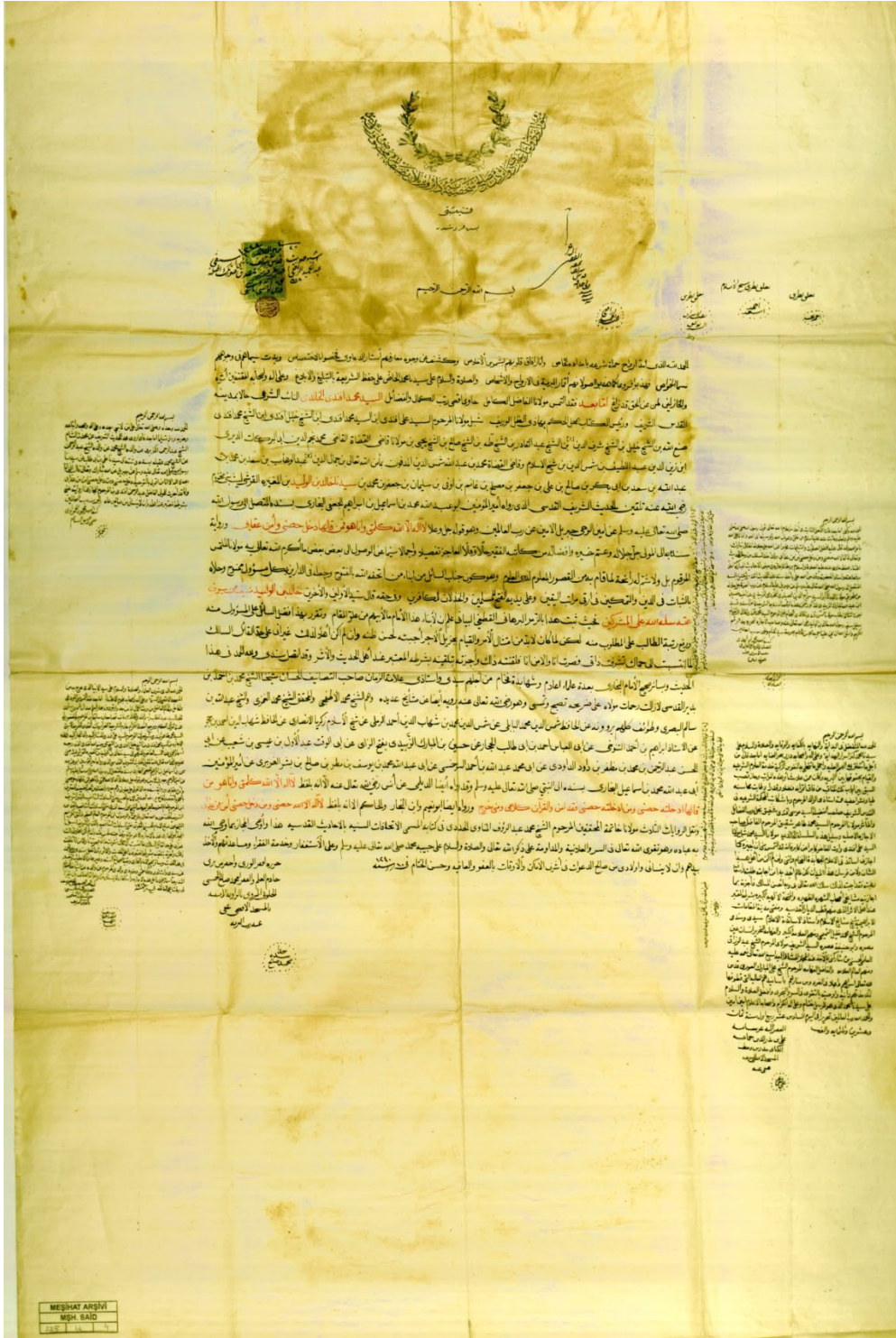
EK 3: Seyyid Mehmed Hanefi Efendi'nin Gazze mahkemesinden onaylı şeceresi [MŞH, SAİD, 225/20, 3734/B]



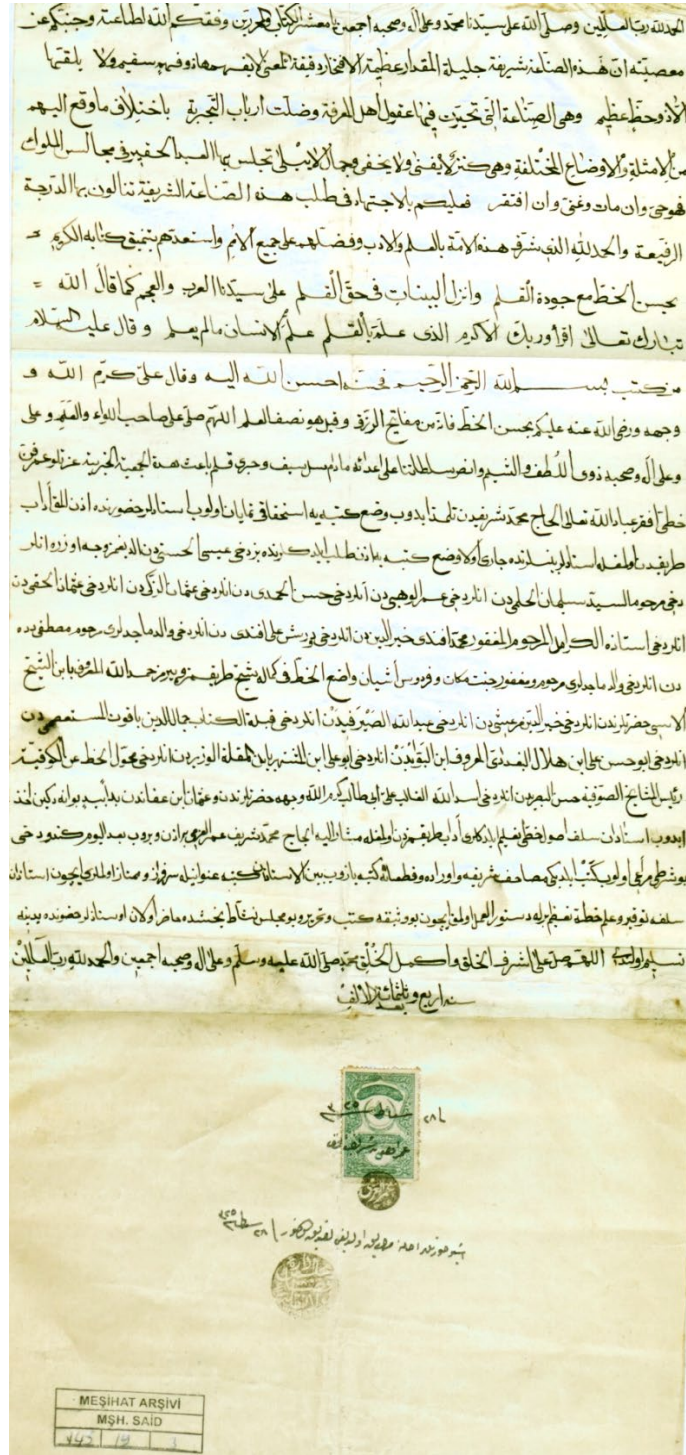
EK 4: Hz. Peygamber soyuna mensup Seyyid Mehmed Maruf Efendi'nin silsilenâmesi [MŞH, SAİD, 15/6, 117/A]



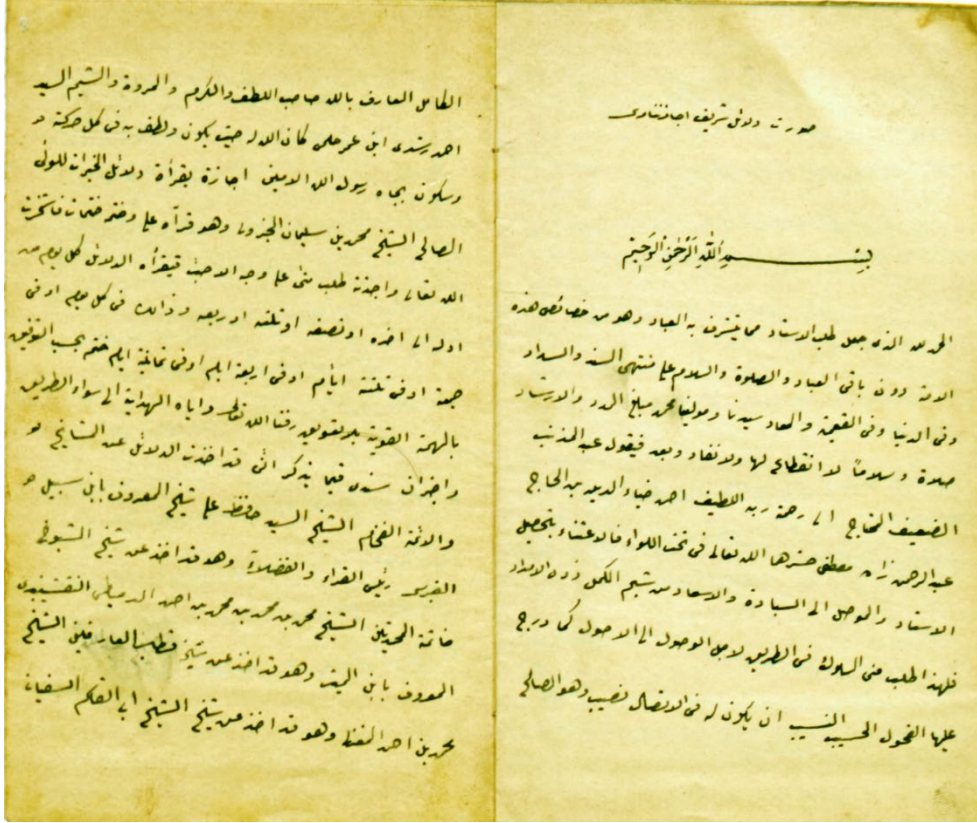
EK 5: Hz. Halid b. Velid soyuna mensup Musa Şefik Efendi'nin şeceresi [MŞH, SAİD, 225/14, 3730]



EK 6: Hz. Ebubekir soyuna mensup Ömer Azmi Efendi'nin Hüsn-i Hat İcâzetnâmesi [MŞH, SAİD, 145/19, 1976/B]



EK 7: Seyyid Salahaddin Veli sülâlesinden Ahmed Rüşdü Efendi'nin delâil-i şerif icazetnâmesi [MŞH, 162/9, 2283]





Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5,Sayı: 2, 2021,ss. 303-326/Volume: 5,Issue: 2, 2021,pp. 303-326

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KATILIM BANKACILIĞI VE İSLAMİ FİNANS SEKTÖRÜNDEKİ TEMEL TEKNİK SORUNLARIN ÇÖZÜMÜ

Ahmet EFE

Dr., İç Denetçi, Ankara Kalkınma Ajansı, Ankara
PhD., Internal Auditor, Ankara Development Agency, Ankara/Turkey

afe@ankaraka.org.tr

orcid.org/0000-0002-2691-7517

Öz

İslami bankacılık uzun süredir uygulanmakta olmasında rağmen ancak son on yıllarda gereken ilgiyi ve yüksek popülarlığı almaya başlamıştır. Özellikle İslami finansmanda çok önemli bir yeri olan risk sermayesi, üretimde katılımcı ve sürdürülebilir bir ortamı oluşturması nedeniyle reel ekonomiye güç vermekle birlikte, risksiz bir şekilde faizli krediyle paradan para kazanmayı kaldırmaktadır. Bu yönüyle faiz düzenindeki risksiz getiriye temsil eden ve sosyo-ekonomik sorunlara yol açan "sen çalış ben yiyeyim" yaklaşımı reddedilmiş olmaktadır. Dünyanın her yerinden İslami esaslara göre faaliyet gösteren bu bankalar sadece İslam ülkelerinde değil, gelişmiş batılı ülkelerde de oldukça büyük bir ilgi görmektedirler. Ancak örnek niteliğindeki ilerlemelere ve başarılarına rağmen, çeşitli temel kavramlar ve uygulamalarla ilgili birtakım tartışmalar halen devam etmektedir. Bu çalışmamızda İslami bakış açısıyla katılım bankacılığı, faizsiz bankacılık ve kullandıkları yöntemler ile ilgili inceleme bilişim sistemleri bağlamıyla birlikte yapılmaktadır. İslami katılım bankacılığının reel ekonomiyi güçlendirme, gelir dağılımını iyileştirme ve ekonomik şoklara karşı direnci güçlendirme noktasında iyileştirici fonksiyonları olduğu da ortaya konulmaktadır. İddiamız, İslam ekonomisinin temel aktörü olan katılım bankacılığının İslami öğretiyeye uygun bir şekilde kurgulanması ve akıllı finansal yönetim bilişim sistemleri (YBS) uygulamalarıyla entegre bir şekilde şeffaf olarak işletilmesi durumunda ekonomideki bilinirliği ve yapıcı etkisinin çok daha ileri düzeyde gerçekleşeceği'dir. Katılım bankacılığının, tahkiki gerçek iman, İslami kurallar ve Dünyadaki başarılı uygulama örneklerinin tecrübeleri doğrultusunda yapılabilecek yeni teknik ve hukuki düzenlemelerle hak ettiği yerini alması mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Katılım Bankacılığı, İslami Finansman, Risk Sermayesi, Finansal YBS teknolojisi

SOLUTION OF MAIN TECHNICAL PROBLEMS OF PARTICIPATIVE BANKING AND ISLAMIC FINANCE SECTOR

Abstract

Although Islamic banking has been practiced for a long time, it has only received the necessary attention and high popularity in the last decades. Venture capital, which has an important place in Islamic finance, strengthens the real economy because it creates a participatory and sustainable environment in production and removes making money from money with interest-free loans. In this respect, the "you work, I eat" approach, which represents the risk-free return in the interest rate system causing severe socio-economic problems, is rejected. These banks, which operate according to Islamic principles from all over the world, attract a great deal of attention in Islamic countries and developed western countries. However, despite promising advances and achievements, some debates continue regarding various key concepts and practices. In this study, from an Islamic

point of view, participation banking, interest-free banking, and the methods they use are examined together with the context of fintech information systems. It is also revealed that Islamic participation banking has remedial functions in strengthening the real economy, improving income distribution, and resisting economic shocks. We claim that if participation banking of Islamic finance, which is the main actor of the Islamic economy, should be designed per Islamic teaching and operated in a transparent manner integrated with intelligent financial management information systems (MIS), its reputation with constructive effects on the economy will be much more advanced. It will be possible for participation banking to take its rightful place with new technical and legal regulations that can be made in line with the genuine, authentic faith, Islamic rules, and the experiences of successful practice examples in the world.

Key Words: participation banking, Islamic finance, venture capital, Fintech MIS

Atf / Cite as: Efe, Ahmet. "Katılım Bankacılığı ve İslami Finans Sektöründeki Temel Teknik Sorunların Çözümü". *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 303-326.

Giriş

İslami finansman ve katılım bankacılığı gibi konularda İslam ekonomisinin temellerinin ve uygun gördüğü araçların niteliği Kuran ve Hadis ışığında doğru bir şekilde irdelenmezse o zaman kapitalizmin devamı ve ona eklenme şeklindeki İslami bir yorumla faiz düzeninin farklı teknik ve hukuki araçlarla uyarlanması şeklinde istenmeyen durumlar meydana gelebilir. Yani Şer'i gerekliliklere dair şekilsel uygunluk sağlanırken özü ve neticesi klasik bankacılığa benzer şekilde baki kalabilmektedir. Türkiye'de 1990 lı yıllardan sonra yükselişe geçen katılım bankacılığının son birkaç yıl içerisinde bankacılık sektörü verilerinin gerisinde kalması nedeniyle bu alanda amaç ve nedenlerin gözden geçirilerek eksikliklerin giderilmesi ve akıllı YBS uygulamalarıyla daha etkin ve ilgili paydaşlar nezdinde şeffaf olarak süreçlerin yönetilmesi gerektiği düşünülmektedir. Şimdiye kadar İslami bankalar, diğer bankalardaki mevduatlardan farklı olan aşağıdaki mevduat türlerine sahiptir:

- Yatırım Hesapları
- Tasarruf Hesapları

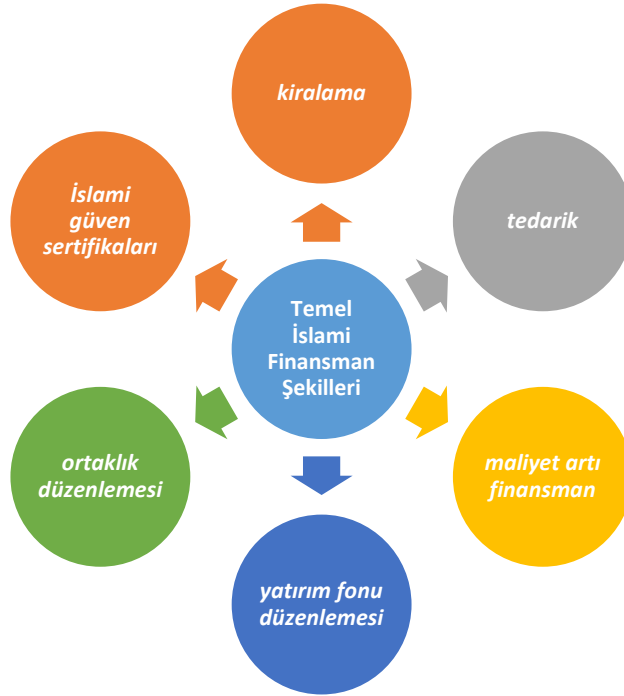
Tasarruf Hesaplarında herhangi bir ödül teklif etme zorunluluğu yoktur. Çünkü birikim tutarı garanti altındadır ve bu hesapların sahipleri bankanın uğrayacağı zararlardan sorumlu değildir. Bu nedenle bu hesap, yalnızca biriktirecek parası olan ancak risk almak istemeyen ve aynı zamanda birikimlerinden kar elde etmeye istekli olmayan müşterileri çekebilir. Yatırım hesabı, mevcut faiz oranından daha yüksek bir getiri oranı elde etme cazibesine sahip olsa da bu hesap yalnızca biriktirecek parası olan, para kazanmak isteyen ve risk almaya istekli kişileri çekecektir. Bu iki tür insanlar için İslami bankalar iki kurumla rekabet etmek zorundadırlar:

- Borsa.
- Faiz esaslı bankalar.

Üçüncü bir insan kategorisi vardır ki bunlar, parası olan ve herhangi bir risk almadan birikimlerinden kar elde etmek isteyenlerden oluşmaktadır. Bu, İslami bankalarda

bulunmayan bir kişi kategorisidir. Dolayısıyla İslami bankaların da bu kişileri cezbediyor olmasının dini açıdan sorun teşkil edebileceğini dikkate almak gerekir. İslam, sözleşme tarafları arasındaki ideal ilişkinin kar ve zararların paylaşma esasına göre belirlediğinden, kâr ve zarar paylaşımı İslami finansın temelini oluşturur.

Şeriat, hiçbir şekilde kâr elde etmeyi yasaklamaz, ancak kârın hangi temele dayandırıldığını incelemektedir. Çünkü örneğin, faiz ödemesi müşteriyi zor bir zamanda sömürmemeli ve finansörün serveti de kendi başına hiçbir çaba ve risk almadan artmamalıdır. Yani “sen çalış ben yiyeyim” zihniyetinin olup olmadığına dikkat edilmesi gerekmektedir. İslam bunun yerine finansörün, parasını veya başka bir bedelini doğrudan veya bir ortak girişim düzenlemesi yoluyla dolaylı olarak aşağıda tartışılan bir veya daha fazla İslami finans yapısını kullanarak gerçek varlıklara yatırarak meşru kâr elde etmesini sağlamalıdır. Ancak işlerin ters gitmesi durumunda geleneksel bankalardan farklı bir şekilde zararın paylaşılmasını da gerekli kılmaktadır. Burada, geleneksel finansın aksine, paranın kendisi kâr sağlamamakta, bunun yerine varlığın sahibi olarak risk ve sorumlulukların üstlenilmesi veya girişimin bir ortağı olarak, finansör tarafından elde edilen karı sağlamaktadır. Bu, İslami finansın borç yerine öz sermaye tercihini ve maddi varlıklarla uğraşma arayışını vurgulamaktadır. Ticari bağlamda tek başına veya kombinasyon halinde uygulanan temel İslami finans yapıları şekil 1 de gösterilmektedir.



Şekil 1. Temel İslami Finansman Şekilleri

İcare (kiralama): Bir varlığın veya bir kişinin hizmetlerinin kullanımının (intifa hakkı) kiraya veren tarafından kira bedeli için kiracıya kiralandığı bir kira finansmanı şekli ifade etmektedir.

Istinsah (tedarik): Bir varlığın üretimi veya geliştirilmesi için bir sözleşmedir. Bu yapı altında, taraflardan biri, üzerinde anlaşmaya varılan şartnamelere uygun olarak bir varlığı inşa ve üretmesi etmesi için bir karşı tarafı görevlendirir ve tamamlandığında varlığı satın almayı veya kiralamayı kabul etmektedir.

Murabaha (maliyet artı finansman): Bir tarafın, karşı tarafın talebi üzerine üçüncü bir taraftan bir varlık satın aldığı ve ardından varlığı karşı tarafa yeniden sattığı bir varlık satın alma işlemini ifade etmektedir. Karşı taraf tarafından ödenecek satış fiyatı, birinci taraf tarafından ödenen orijinal edinim fiyatı artı üzerinde anlaşılan bir getiri (yani, maliyetin üzerinde artı olarak) peşin ve vadeli esasa göre ödenebilir.

Mudarebe (yatırım fonu düzenlemesi): Emek ve sermaye ortaklığı şeklinde anlaşılmaktadır.

Muşareke (ortaklık düzenlemesi): İşlem taraflarının kolektif bir işletmeye nakit veya mülk veya her ikisini birden sağladığı bir ortaklık düzenlemesidir. Taraflar, kararlaştırılan yüzdelere göre karları paylaşır, ancak aynı zamanda sermaye yatırımlarıyla orantılı olarak zararları paylaşırlar.

Sukuk (İslami tahviller): Genellikle 'İslami tahviller' olarak anılan sukuk, getirinin o temel varlığın performansına dayandığı bir dayanak varlıktaki bölünmemiş bir intifa hakkı hissesini temsil eden İslami güven sertifikalarına benzemektedir. Bir sukuk ihraççısı, sukuk varlıkları tarafından üretilen hasılatın mutabık kalınan bir kısmını sukuk sahiplerine ödeme yapmak durumundadır. Bazı araştırmacılara göre; ekonomide meydana gelen değişim sonucunda, Türk bankacılık sektöründe aynı zamanda geleneksel bankacılık anlayışının yanında "İslami Pencere" olarak tanımlanan İslami bankaların açılmasına izin verilmiş ve faizsiz finansal araçları talep eden kesimlere yönelik alternatif yatırım araçları geliştirilmeye başlanmıştır. Bu araçlardan hem dünyada hem de ülkemizde en yaygın olarak kullanılan faizsiz bono denilen "sukuk"tur (Büyükkakın & Önyılmaz, 2012).

Bu çalışmamızda İslami finans sisteminin etkin olarak işlemesi için ne tür sorunlardan kurtulması ve nasıl yöntemler kullanarak daha yaygın ve etkili olabileceği araştırılmaktadır. Bu amaçla öncelikle bu çalışmanın hareket noktası olan araştırma problemi ve metod ortaya konulmakta; İslam ekonomisinde temel aktör: katılım bankaları kavramsal ve fonksiyonel olarak incelenmekte; katılım bankaları tarafından sunulan hizmetler ile katılım bankalarında kullanılan yeni araçlar değerlendirildikten sonra sonuçlandırılmaktadır.

1. Araştırma Problemi ve Metodoloji

Bankacılık ve finansman alanına girmeden önce İslam ekonomisinin bilimselliği ve olgunlaşması ile ilgili bazı sorun alanlarına değinmek gerekir. İslam ekonomisi kapsamındaki çalışmalar aslında modern ekonomi kapsamındaki teori ve uygulamalara İslami bir yorum ile yaklaşarak İslam'ın da bir ekonomi sisteminin olduğu ve Müslümanların sisteme entegre edilebilecek şekilde bir takım teknik ve hukuki düzenlemelerle dahil edilmesinin olanaklı olduğu ifade edilmektedir. Bu kapsamdaki

çalışmaların çoğunda Müslüman ülkelerin geri kalmışlıkları ve merkez kapitalist ülkeler karşısında maddi olarak aşağıda olduğu ile ilgili değerlendirmeler de yapılmaktadır.

İslami bankacılığın finans dünyasını kasıp kavuran bir olgu olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Evrensel finansal çöküş döneminde devam eden büyümesi, ona daha da fazla ilgi çekmiştir. Dünyanın tüm büyük gayrimüslim ülkeleri, İslami finansın merkezi olmak için birbirleriyle rekabet etmektedir. Ancak, hiçbir şeyde her zaman her şey yolunda ve tam sağlam değildir. Uygulamalarda bazı aksamalar mümkündür. Eşi görülmemiş popülerlik ve büyümeye tartışmalar ve zorluklar eşlik ediyor. İslami finans kuşkusuz eleştirisiz değildir ve olmamalıdır. Herhangi bir finansal araç, yöntem veya sistem, yararları ile birlikte çalışma konusunda açık bir tartışmaya sahip olmak için eleştiriye ve problemlere açık olmalıdır. Bu, kapalı bir sisteme karşı büyüme ve iyileştirmeye izin verir. İslami finansın da şu ana kadar İslami finansmanı esas olarak Müslüman ülkelerle sınırlayan kendi sınırlamaları ve problemleri vardır (Malik ve diğerleri, 2011).

İslam dünyasındaki Halifelik kurumunun 1924 yılında Türkiye'de kaldırılmasından bu yana, şu anda İslami Finans Endüstrisini yöneten nihai bir otorite veya tek bir kuruluş, herhangi bir kurallar ve şeriat yorumları ile ilgili yönergeler dizisi bulunmamaktadır. Tüm İslami Bankalar, bankanın uygulamalarının Şeriat Yasasına uygunluğunu denetleyen ve doğrulayan kendi şeriat kurullarına sahiptir. Bu Şeriat Kurulları, normal olarak, şeriat ve finans bilgisi ile iyi donanımlı bir dizi şeriat aliminden oluşur. Bununla birlikte hem finans hem de din konusunda bilgili sınırlı sayıdaki akademisyen nedeniyle, Şeriat kurulları, fetva birimleri, dini cemaatler, müftülükler ve din işleri kurulları aşırı yüklenme eğilimindedir ve onay süreci genellikle zor ve öngörülemez hale gelmiştir. Türkiye'de ilahiyat fakülteleri İslam hukuku bölümünde en çok yayın İslam ekonomisi ve bankacılık konusunda sempozyumlar yapılmaktadır. Genel olarak bu çalışmalara bakıldığında özellikle ilahiyat çevresinde fıkhi açıdan katılım bankacılığına yönelik ciddi eleştiriler olduğu görülmektedir. Katılım bankalarının Şer'i olarak denetlenmesi gerektiği ifade edilmektedir. İlahiyat ve Diyanetin bu konuda yeterli zaman ve bilgi birikimi bulunmaktadır. Ancak gerek bu kurumlar gerekse yabancı sermaye girişine ihtiyaç duyan siyaset bu konuya çeşitli bahanelerle yanaşmamaktadır. Katılım bankacılığının denetlenmesi ve standardizasyonu için özellikle Malezya ve Endonezya merkezli pek çok standart belirlenmiş ve denetme kurulu (el-Murakabe eş-Şer'iyye) oluşturulmuştur.

Türkiye'deki Katılım bankalarının niçin tercih edildiğine ilişkin literatüre bakıldığında, katılım bankası tercihlerini etkileyen en önemli faktör "hizmet/ürün kalitesi" olduğu ve bu faktörün ardından, sırasıyla "İmaj ve Güven", "Personel Kalitesi" ve "Dini/Çevresel motivasyonlar" faktörleri geldiği tespit edilmiştir. Halbuki İngiltere gibi Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerde yapılan araştırmalarda dini saikler her zaman ilk sırayı almaktadır. (İsmail Özsoy, 2013, s. 190). Dolayısıyla katılım bankacılığını tercih etmede dini ve inanç saiklerinin birinci değil en son faktör olduğu da bu alandaki doğru olarak bilinen nedenlerin de ciddi olarak analiz edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

İslami finans, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri dahil tüm dünyada aktif olsa da İslam dünyası dışındaki varlığı küçük ve parçalanmış durumda görülmektedir. Batı'da İslami finans tartışılırken sıkça gündeme gelen bazı sorular şunlardır:

- İslami finans bu kadar harika bir sistemse, neden mevcut finansal sistemde herhangi bir değişiklik yapamadı?
- Müslüman ülkeler de dahil olmak üzere dünyadaki tüm ülkeler neden hala geleneksel finansal sistemde?

Bu ve benzeri soruların cevapları İslami finans tartışmasının merkezinde yer almaktadır. Bununla birlikte, İslami finansın ne olduğu ve hangi değerleri elde etmeye çalıştığı konusunda dünya çapında bazı yanlış kanılar da var. Bazı eleştiri ve eksikliklere ek olarak bunları değerlendirmek bu çalışmamız bağlamında önem arz etmektedir.

Son yıllarda İslami finansın önemli ölçüde büyümesine rağmen, öncelikle değişen küresel ekonomik ve politik manzara, çözülmemiş jeopolitik çatışmalar ve buna neden olan devam eden düşük petrol fiyatı ortamı nedeniyle İslami finans için bir başka zor dönem devam etmektedir. Petrol ihraç eden ülkelerdeki harcama politikalarında büyük değişiklikler ve bu ülkelerde ekonomik büyümede önemli bir azalma. Katkıda bulunan diğer faktörler şunlardır:

- Sukuk fonlama açıklarını kapatmak ve harcamaları sürdürmek için alternatif bir kaynak olarak beklendiği kadar önemli ölçüde kullanılmamıştır. Bu kuruluşlar bunun yerine düşük hâkim faiz oranları göz önüne alındığında geleneksel finansman kaynaklarını tercih etmektedir ve ihraç süreci algısı bir sukuk geleneksel borç ihraçlarında daha uzun ve daha karmaşıktır.
- İslami finans endüstrisindeki sukuk düzenlemeyle bağlantılı gecikme ve karmaşıklık algısını artıran standardizasyon eksikliği vardır.
- Şeriatın ne olduğu, bu hususlardaki tatbikatı ve modern alanlara uygulanması konusundaki belirsizlik ve tereddütlerin varlığının devam etmesi.

Öte yandan, birçok bilim insanı İslami bankacılığın geleneksel bankacılık planlarını, özellikle de bankanın operasyonel yönlerini taklit ettiğini savunmaktadır. Bu, İslami finansmanın çoğunun borç benzeri bir karaktere sahip olduğu, faize benzediği, sen çalış ben yiyeyim düzenini devam ettirdiği ve gerçek Şeriat prensiplerine dayanmadığı noktasında ciddi eleştiriler şeklindedir (Aggarwal ve Yousef, 1999; El-Gamal, 2006; Hamoudi, 2007). Yine de alternatif bir finans olarak araştırmacılar İslami finans kurumlarının makro-finansal şokları absorbe etme ve ekonomik büyümeyi teşvik etme konusunda büyük bir potansiyele sahip olduğunu iddia etmektedirler (Dridi ve Hasan, 2010; Mills ve Presley, 1999). Ayrıca, geleneksel faiz oranı, yani Londra Bankalararası Faiz Oranı (LIBOR) veya yerel bir eşdeğeri, İslami bankaların kâr marjı veya kâr marjı için her zaman bir ölçüt alınabilmektedir. Ergec ve Arslan (2013) faiz şokunun Türkiye'deki konvansiyonel ve İslami bankaların mevduat ve kredileri üzerindeki etkisini araştırırken, Sarac ve Zeren

(2015) geleneksel bankaların vadeli mevduat faizleri ile katılım bankaları arasındaki uzun vadeli ilişkiyi araştırmıştır. Her ikisi de gecelik faiz oranındaki hareketlerin Türkiye'deki İslami ve konvansiyonel bankalar üzerinde asimetrik etkilere sahip olduğu ve konvansiyonel bankalar ile önemli ölçüde eş-bütünleştiği yönünde benzer bir sonuca işaret etmektedir.

Cahiliye ribası ile çağdaş banka faizi arasındaki benzerlik, ekonomi görüşlerini tamamen İslam'ın ilkeleri üzerine kurmak isteyen Müslümanlar açısından hala bir kargaşa kaynağıdır. İster modernist ister gelenekçi olsun birçok Müslüman düşünür, bu problemi ya banka faizini basit bir şekilde reddederek ya da ekonomik sistemin bütünü üzerinde kapsamlı bir yaklaşım sergileyerek çözmeye çalışmaktadır (Ahmad, 2003, s. 465). Aslında, genel olarak İslami finasta ürün geliştirmenin mevcut metodolojisi, ürünün biçimsel ve yapısal koşullarının ötesine bakmadığı için sıklıkla eleştirilmektedir. Aslında, İslam hukuku literatürünün dikkatli bir şekilde gözden geçirilmesi, sözleşmelerde formun özü korumayı amaçladığı gerçeğinin ortaya çıkarılmasına yol açabilir. (Abozaid, 2004: 367).

Finansal teknoloji, günümüzde finans sektöründe araştırma yapmak için kullanılan en yaygın terimlerden birisidir. Finansal Teknoloji (FinTech), modern yenilikçi teknolojinin finans alanında kullanılmasıdır. Temel olarak finansal hizmetler sağlamak için yenilikçi ve yıkıcı teknolojinin kullanılmasıdır. Fintech bir kavram olarak 2010'ların sonlarında zirveye ulaşmıştır (Haddad, 2018). Fintech, yenilikçi ve güvenli finansal hizmetler sunarak yatırımcılar için daha fazla güvenlik ihtiyacını karşılamıştır. Fintech'in ortaya çıkmasının bir diğer nedeni, daha uygun maliyetli, hareketlilik ve daha hızlı bir tempo sağlayan finansal hizmetlere duyulan ihtiyaç olabilir (Anikina vd., 2016). FinTech'in ortaya çıkmasının birincil nedeni 2008 küresel finansal krizi olmuştur (Haddad, 2018). Küresel Finansal kriz, insanların finansal sisteme olan güvenini kaybettiği ve yatırımları konusunda kendilerine daha fazla güvence verecek bir şey aradıkları bir dönemdi. 2008 yılında yaşanan finansal krizin şiddeti, İslami Finansal sistemlerin finansal krizden çıkış aracı olarak ortaya çıkmasının yolunu açmıştır (Hussain, 2010).

Katılım bankacılığında finansal yönetim bilgi sistemi olarak bilinen Fintech, finansal hizmet sektörü için faydalı bir yenilik olduğunu kanıtlamış ve son on yılda çeşitli müşteri gruplarına ulaşarak finansal katılım düzeyini iyileştirmiştir. Fintech kavramı yeni olmasına rağmen İslami finans sektöründe şimdiden iz bırakmıştır. İslami Fintech'in gelişimi, İslami tüketiciler için İslami finans sektörü için daha büyük bir rekabet avantajının önünü açabilecek yenilikçi Şeriat uyumlu ürünler geliştirmenin yolunu açmıştır. İslami Fintech'in şeriat uyumu gereklilikleri nedeniyle geleneksel Fintech'ten farklı olduğunu vurgulamak önemlidir. Bununla birlikte, Fintech çözümünün ortaya çıkması, katılımcı bankacılığa altyapısını ve ürün tekliflerini geliştirmek için daha büyük fırsatlar sağlamıştır (Jamil & Seman, 2019). Bu nedenle, Fintech'in İslami finans sektöründe uygulanmasına ilişkin araştırmalar son yıllarda artış göstermiştir (Abojeib & Habib, 2019; Biancone vd., 2019; Jamil & Seman, 2019). Baber (2019), Fintech ve kitle fonlamanın Malezya ve Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki İslami bankalar arasında müşteriyi elde tutma üzerindeki katkısını

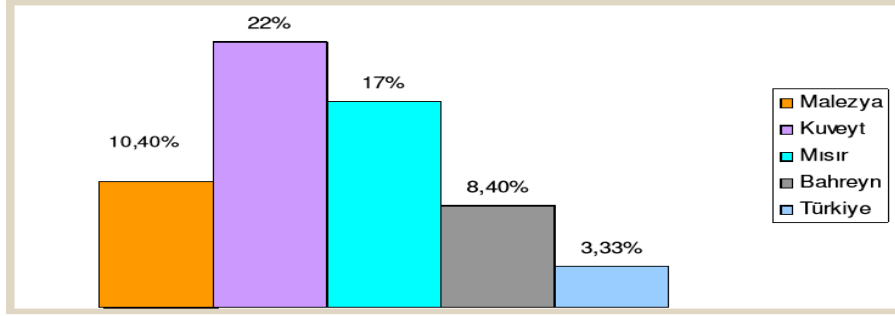
inceleyerek önemli bir katkı sağlamıştır. Malezya, İslami Finans Ülke Endeksi'nde en yüksek puanı aldığı için bu tür bir analiz için seçilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, fintech'in İslami finans ile olası entegrasyonunda İslami Fintech firmaları, evrensel olarak geçerli Şeriat standartlarına bağlı kalarak ve düzenleyici bir denetimden geçerek iş modellerinin Şeriat gereklilikleriyle uyumlu olmasını sağlamak için iyi bir girişimde bulunmuşlardı. Bununla birlikte, Şeriat uyumu İslami Fintech için geniş bir araştırma alanı olarak kalmıştır. Biancone ve ark. (2019), örneğin, kitle fonlaması ve Fintech firmalarının Şeriat uyumlu iş modellerini araştırmış ve Şeriat uyumlu kitle fonlamasının helal ürünlere yatırım yaptığı, yatırım riskini paylaştığı ve faiz talep ettiği sonucuna vardı. Biancone & Radwan (2019), Fintech tabanlı iş modellerinin Şeriat uyumlu olarak kabul edilmesi için faiz yasağının önemini daha da vurgulamıştır. Fintech ayrıca, projenin en başından itibaren müşteri ve yatırımcılar arasında doğrudan bir bağlantı oluşturarak katılım bankalarının daha şeffaf hale gelmesine olanak tanıdığından dolayı teşvik edilmelidir (Hasan ve diğerleri, 2020).

Bu çalışmamızda temel amaç, İslam finansmanının temellerinin ortaya konularak bu alanda görülen riskli ve problemleri nasıl çözülebileceğine dair analiz ve değerlendirme yapmak ve bunların modern borçlanma ve kredi kullanımının dayandığı ilkelerin iktisadi açıdan analiz edilebildiğini göstermektir. Bu amaçla öncelikle, İslami finansman ve katılım bankacılığının dayanağını teşkil eden İslam ekonomisi disipliniyle ilgili sorunlar değerlendirilerek araştırma problemi yapılandırılmakta; İslami finansman ve katılım bankacılığının işleyiş şekli açıklanmakta ve en son sistemdeki yanlış uygulamalar ve idealden sapmalarla ilgili kritik yapılar geliştirilmeye yönelik önerilerin tespiti ile sonlandırılmaktadır.

2. İslam Ekonomisinde Temel Aktör: Katılım Bankaları

1980'li yıllardan itibaren Ortadoğu'dan Türkiye'ye fon transferi gerçekleştirmeye yönelik finansal hizmet sunan kuruluşların kurulmasına yönelik adımlar atılmıştır. Bunun sonucu olarak Türkiye'de "Özel Finans Kurumları" (12.12.2005 tarihi itibarıyla adı "Katılım bankaları" şeklinde değiştirilmiştir) kurulmuştur. Türk finans sistemine 1980'li yıllarda giren Katılım bankaları yıllar itibarıyla gelişim göstermektedir (Özgür, 2007).

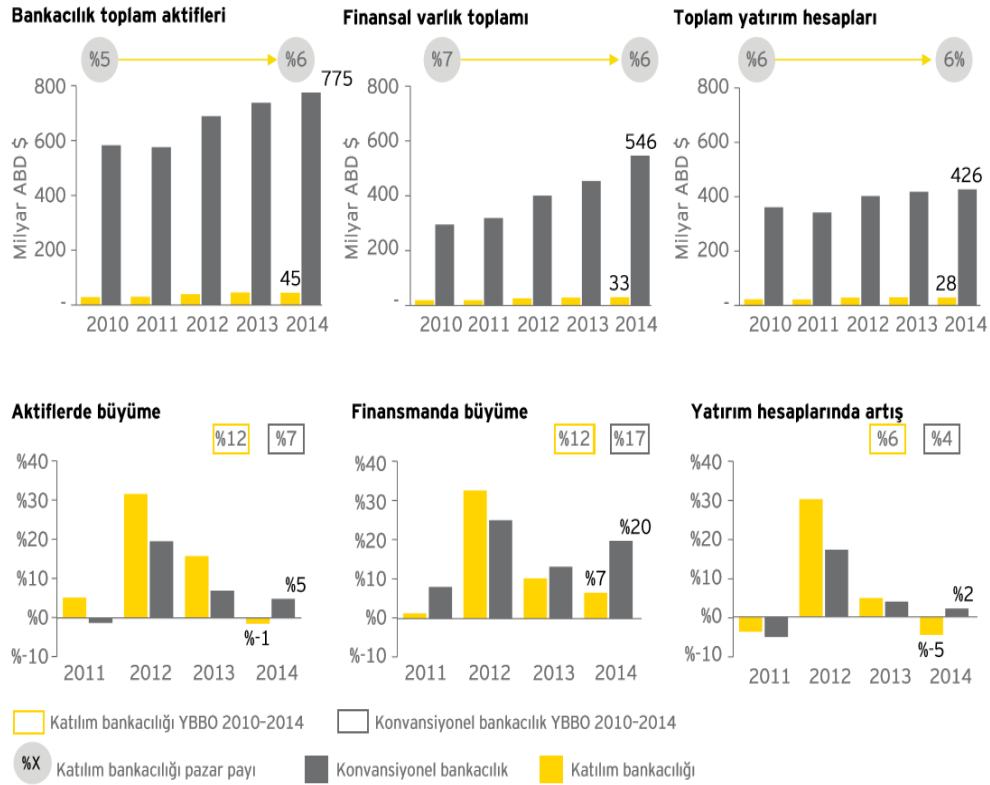
Katılım bankacılığının bankacılık sektörü içerisindeki payı ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Aşağıdaki şekil 1'den de görüleceği üzere bu alanda Türkiye katılım bankacılığında iyi bir konumda değildir.



Şekil 2. Müslüman Ülkelerde Katılım Bankacılığının Sektör İçerisindeki Payı

Kaynak: Uyan, 2006:15 'den aktaran (Özgür, 2007, s. 45).

Türkiye katılım bankacılığı sektör içerisindeki payı itibariyle beklenen bir performans gösterememektedir. Şekil 2'den anlaşıldığı kadarıyla 2014'te bankacılık sektörü büyürken, katılım bankacılığı aktif toplamının düştüğü görülmektedir. 2010 yılında bankacılık toplam aktifleri %5 iken dört yıl içerisinde ancak %6 civarına varabilmişken finansal varlık toplamları ise 4 yıllık dönemde %7 den %6 civarına inerek gerileme göstermiştir. Toplam yatırım hesapları da bankacılık sektöründe 4 yıl içerisinde değişim göstermeyerek %4 olarak kalmıştır.



Şekil 3. Türkiye Katılım bankaları Sektörel Performansı

Kaynak: (EY, 2016)

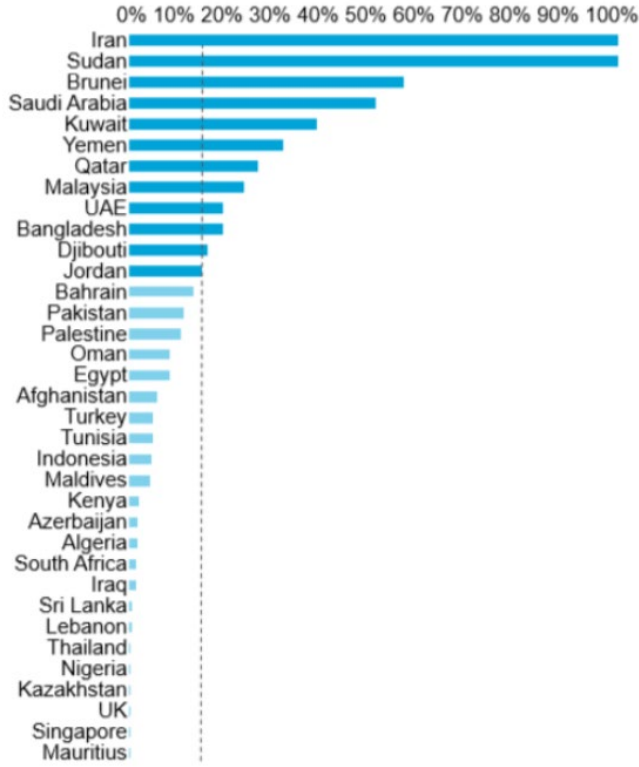
Yukarıdaki Şekil 3 ten anlaşıldığı üzere 2012 yılından sonraki birkaç yıl aktifler, finansman ve yatırım hesaplarında azalma olduğu anlaşılmaktadır. Bunda Bankasya'nın kapatılma sürecindeki gelişmeler ve darbe öncesi dönemdeki daralmaların etkili olabileceği söylenebilir. Ancak Şekil 4 ten anlaşıldığı üzere, 2020 ve 2021 yılı ilk aylarındaki performansın oldukça yüksek olduğu söylenebilmektedir. Toplanan fonda yüzde 10 civarında bir artış gözlemlenmesi ve net karda geçen yıl verilerinin iki katına yakın artış yakalanması da dikkat çekicidir.

	2021/Ocak	2020
1- TOPLANAN FONDA	9,4 ↑	9,3
2- KULLANDIRILAN FONDA	6,5 —	6,5
3- TOPLAM AKTİFTE	5,7 ↓	7,2
4- ÖZ VARLIKTA	7,2 ↑	4,6
5- NET KÂRDA	4,6 ↑	2,7

Şekil 4. Katılım Bankalarındaki Sektörel Paylarında Son Gelişim

Kaynak: <https://tkbb.org.tr/veri/sectormukayese>

Şekil 5'ten anlaşıldığı üzere, katılım bankalarının aktif büyüklüklerinin bankacılık sektörü içerisindeki büyüklüğü önem arz etmektedir. İslam ülkeleri bir sıralamaya alındığında Türkiye'nin en son sıralarda görülmesi bu anlamda sektörle ilgili doğru yapılandırma, alt yapı ve düzenlemelerin yapılması durumunda büyük rakamlara ulaşabileceği söylenebilir.



Şekil 5. Aktif Büyüklüklerine Göre İslâmi Bankaların Ülke Bazında Toplam Bankacılık Sisteminden Aldıkları Paylar (2016)

Kaynak: IFSB Stability Report 2017_ Chart 1.1.2 Global İslâmi bankacılık sektöründe aktif büyüklükleri itibariyle ülkeleri mercek altın (Atar, 2017)

Gerçek şudur ki, faizsiz bir ekonomi, toplumun bunun gereğine içten inandırılması ile başarılı olacaktır. İslam Bankacılığından gaye, halkın bütün tasarruflarının iktisadi hayata kanalize edilmesi ve riskin paylaşılmasıdır. İslam Bankacılığının başlangıç safhasında olduğu konusunda kimselerin şüphesi olmadığı bir gerçektir. “İslam Bankalarının esas fonksiyonu küçük tasarrufların ekonomiye kazandırılmasıdır. Prof.Dr.Ahmed En-Neccar`ın tahminlerine göre İslam ülkelerinde halkın umumiyetle ancak %10 ile %20`si tasarrufların götürüp bankalarda mevduat sahibi olmaktadır. Bu Bankalar, kısa vadeli yatırım ve ticaret yaparak, bilhassa İnşaat sektörü ile alakadar olarak, çevre şartlarına göre uygun kârlar sağlamışlardır” (Karagülle, s.50).

Ayrıca, faiz sistemi içerisinde faizsiz finansman sağlamaya çalışan kurumlar ve fonlarını değerlendirmek veya enflasyon karşısında değer kaybından korumak isteyenler şu veya bu şekilde sermayenin marjinal verimi ile faiz farklarını hesaplamaya ve dolayısıyla faizi veri olarak kabul etmek durumunda kalmakta olduklarını iddia etmektedirler. İslam dininin esasları belli olduğundan dolayı bu tür şeyler “zaruret” olarak kabul edilmediği için kendilerini mesuliyet altından çıkarmaz. Ancak, İslam ilkelerine uymayı kabul etmeyenler

için düşünülebilecek olan bu durum, Faizsiz Bankacılık veya Katılım Bankacılığı adı altında faaliyet göstermeye çalışan kurumları hem zor durumda bırakmakta ve hem de töhmet altına alarak faizden bir farkı olmadığı düşüncesiyle bir kısım tasarruf sahiplerinin fonlarını altın veya döviz cinsinden iddihar (gömüleme) şeklinde yastık altında tutmaya yöneltir ki bu da, hem piyasa ekonomisi ve hem de döviz kurları açısından ülke ekonomisi üzerinde olumsuz sonuçlar doğurur. Böyle bir sonucun oluşmasında müşteri kaybetmek istemediğinden kendi zararına kâr payını bazen yüksek (genellikle piyasa faiz oranları seviyesinde) ilan eden finans kurumlarını hem sorumluluk altına koymakta hem de samimi Müslümanları kendilerinden uzaklaştırmaktadır.

Günümüzde bankaların yaptıkları işlevler, sadece faiz ile kredi vermek değildir. Onun yanında 20'den daha fazla işlem yapılmaktadır ve bunların çoğunun faizle ilgisi görülmemektedir. Mesela; paraların muhafazası, havale işlemleri, kambiyo işlemleri, bilgi satım, alım-satım işlemleri, ortaklık işlemleri, teminat mektubu verilmesi, polişe ve diğer bonolar tanzim ve kabul etmek, kliring ve takas işlemlerinde aracı olmak, menkul eşya kiralama işlemleri vs. gibi. İslam Bankacılığı, Müslümanların çeşitli ihtiyaçlarına hizmet verdiği için ve İslamiyet'in ana prensiplerinden ayrılmadıkları müddetçe kabul edilebilir ve gerekli bir hizmettir. Halen dünyada 37 tane Faizsiz Bankacılık yapan kurum mevcuttur. Bu bankaların sadece 5 tanesi Katılım bankaları adı altında Türkiye'de bulunmaktadır. Esas olarak bütün İslam bankalarının meşgul oldukları temelde 3 ana mevhum vardır. Bunlar; Mudârebe, Müşâreke ve Murâbaha' dan oluşmaktadır. Diğer araçlar ise bunların türevinden oluşmaktadır.

2.1. Mudarebe Sistemi

Arapça kökenli olan "Mudarebe" kelimesi, ortaklık ifade eden bir mevhumdur. Bu ortaklık türünde bir taraf parasını, diğer taraf ise emeğini koyarak bir ticari faaliyette ortaklık kurma amacını güderler. Kârın paylaşılması ise aralarındaki anlaşmaya göredir. Yalnız eğer para koyan taraf hiç kâr almayacak ise o zaman para ödücü hükümlerine tabi tutulur. Bu sistemin uygulamasında sermaye kurumdan, proje ve işletme ise karşı taraftan olmak üzere bir ortaklık kurulur. Elde edilecek karın oranı ve paylaşımı aralarındaki anlaşma ile belirlendiği gibi kurumun elde ettiği kar ise kurumun giderleri çıkarıldıktan sonra mudiler arasında taksim olunur. İki taraf arasındaki ortaklık zarar ederse, zarar, parayı koyan tarafın sermayesinden karşılanır. Diğer taraf yani emeğini koyan taraf ise sadece sarf ettiği zaman ve emeği ile zarara katılır. Mudarebe denilen bu ortaklık türü bugünkü İslam Bankacılığında kullanılan yaygın bir usuldür. Venture kapitalisti (risk sermayesi=RS) geleneksel bankalardan ayıran üç faktör vardır. Birincisi, banka borç verme kararında, müracaatta bulunanın kredibilitelerini baz alırken RS teklif edilen projenin potansiyel karlılığına dikkat etmektedir. Bu yüzden teminatları bulunmayan fakat ekonomik olarak umut veren bir projeye sahip bir girişimci, normal banka kredisi temin edemezken, RS elde edebilir. İkincisi, geleneksel bankalar verdikleri krediler üzerinden faiz kazanırken RS kardan pay almaktadır. Üçüncüsü, bankaların aksine, RS taahhüt ettiği projelerin yürütülmesinde, çoğunlukla yer almaktadır. Bu kimi zaman idari know-how sunmak

şeklinde olmaktadır (Kuran, 1986:309' den aktaran (Özgür, 2007, s. 81)). Mudarebe usulü daha çok ticaretin finansmanında kullanılır. Bu ticaret dâhilî veya haricî olabilir. Teşebbüs sonucu elde edilen kâr daha önceden belirlenen oranlarda banka ile müşteri arasında paylaşılır. Kâr ve zararın nötr olması halinde banka sermayesini aynen geri alır. Bu durumda ne bankaya ne de müşteriye kâr düşer. Zarar halinde ise, bu zararı banka tazmin eder.

2.2. Müşareke Sistemi

Bu sistemde sermaye ortaklığı söz konusu olmaktadır. Sermayesi olan fakat daha fazlasına ihtiyacı olan müteşebbis, kurumdan sermaye katarak ortak olmasını ister, bilançosunu ve faaliyet alanı ile piyasa şartlarını inceleyen kurum karlı çıkılacağını düşünürse ortak olunur ve elde edilecek kar aralarındaki anlaşmaya göre belirlenir. Bu terim de Arapça olduğu halde İslam Hukuku ıstılahında pek rastlanılmaz. Ama İslam ekonomisi hakkındaki yazılarda kullanılmıştır. Müşareke de ortaklık manasının taşımakta olup, kendi içerisinde tarafların şirket sermayesi olacak maddi değere sahip olmaları açısından ikiye ayrılmıştır;

1--Şirket-i İnan: Her iki tarafın koyduğu sermaye miktarının farklı olması durumunda ortaya çıkan şirket türüdür.

2--Şirket-i Mufavaza: Eğer sermaye ve kar nispetin de tam bir eşitlik varsa bu şirketin ismi şirket-i mufavaza olur. Bu durumda tarafların sahip olduğu ve şirkete sermaye olarak koydukları maddi değerlerin tam eşit olması gerekir. Taraflar tam eşit bir şekilde bu tür ortaklığa başladıktan sonra birisinin mülkiyetindeki artış ortaklığı sona erdirir. Mesela birisine miras kalsa, bu miras şirkete sermaye olacak nitelikte olduğu için kişiler arası sermaye eşitliği bozulur ve ortaklık sona erer.

Uygulamadaki kolaylık sebebiyle şirket-i inan daha çok kullanıldığı için aslında Müşareke denildiğinde bu şirket akla gelir.

2.3. Murabaha Sistemi

Bu kelime de köken olarak Arapça olup, klasik İslam hukuku kitaplarında müstakil bir terim olarak yer almış değildir. Bu mefhum, satın alınan bir şeyin, üzerine kâr ilave edilerek satılmasını ifade eder. Diğer bir ifade ile murabaha, satın alma akdinin bir çeşididir ve kârına satış demektir. Bu satış türünün dışında kalan üç satış türü de vardır ki bunlar da şunlardır:

- Müsaveme (Bey' bi'l-müsâveme): Müsaveme pazarlık anlamına gelir, tarafların maliyet veya kar zikredilmeden pazarlık neticesinde bir fiyat üzerinde anlaşmalardır. Malın fiyatının alıcının takdirine bırakıldığı satıştır.
- Bey-i vedia (Bey' bi'l-vazâ): Zararına yapılan satış çeşididir.
- Bey-i tevliye (Bey' bit-tevliye): Maliyet fiyatına satış demektir.
- Bey' bi'l-İşrak: iki türün birleşmesidir, malın bir kısmının maliyetine bir kısmının kar ile satışı veya bir kısmının maliyetine bir kısmının zararına satışı gibi

Bu işlemlere İslam hukuk terminolojisinde "Emanet Usulü Satışlar" diye adlandırılmaktadır. Yani, satan kimse mesela Murabahada, o eşyanın kendisine kaç mal olduğunu belirtmekte ve bu miktara belli bir kâr oranı koyarak diğer bir kimseye satmaktadır. Bu normal bir satış çeşididir. Uygulamada vadeli satışlar için de kullanılmaktadır. Ayrıca bugün pratik hayatta satın alma yerine daha çok kiralama uygulamaları görülmektedir. Örneğimizde B bankasının mal satın alıp karını da ekleyerek A şahsına kiralaması gibi. Endüstrinin, ziraatın ve ticaretin kısa süreli finansmanları, İslami bankalarca ortaklık esaslarına göre karşılanacaktır. Bundan başka Katılım bankaları, diğer üretim araçlarını olduğu kadar, sermayeyi de çalıştıran endüstriyel istikrazları garanti altına alacak bir sistemi geliştirir. Bu garanti İslam ülkelerine yönelecek olan sermaye hareketlerini teşvik edecektir (Mennan,s.160). Katılım bankaları, genel finansal hizmetler gibi bankacılık dış hizmetleri görmesi yanında, dış bankacılık faaliyetleri ile de ekonomik kalkınmaya katılabilir. Ekonomik kalkınma sürecine bankalar, imkanlarından ufak bir kısmının hemen kazanç getirmeyen sosyal alanlara, örneğin eğitime yatırarak katılabilir. Bu konu sosyal açıdan önemlidir (Mennan, s.163). Beytü'l-mal, İslam'ın ilk dönemlerinde faiz kontrolü, kredi temini ve para çıkarma görevleri dışında, günümüzdeki Merkez Bankalarının bütün fonksiyonlarına uygun olarak kurulmuştur. İslami Merkez Bankası, Müslüman ülkelerin kalkınma ihtiyacını karşılamak için beytü'l-mal`in bütün fonksiyonlarını üzerine alabilir. İslam Hukukçuları İslam Merkez Bankasının faize başvurmadan çalışabileceğinden emindirler (Mennan, s.165). İslam ülkelerinde finansal kesimde güvensizlik ve istikrarsızlık baş gösterdiğinden bütün paralar çoğunlukla Avrupa bankalarına gitmektedir. Sadece Müslümanlara ait 14 Trilyon Dolarlık bir sermayenin yabancı bankalarda değerlendirildiği tahmin edilmiştir. Halbuki, bu ve benzeri sermayeler, çoğu Müslüman ülkelerin ekonomik sıkıntılardan kurtulması ve kalkınması için kullanılabilir. Bu nedenle, bunlardan yararlanmanın yollarını Katılım bankaları araştırmalı ve güven ortamını sağlayacak gerekli girişimlerde bulunmalıdırlar.

3. Katılım bankaları Tarafından Sunulan Hizmetler

Katılım bankaları klasik bankaların işlevlerinin çoğunu yerine getirmektedirler. Aşağıda kısaca bunlardan bahsedilmektedir:

3.1. Yatırım Hesabı

Yatırım hesabı, mevduat bankalarındaki vadeli mevduatın karşılığı olarak bilinmektedir. Tasarruf yatırımı şeklinde de anlaşılabilir. Mevduat sahipleri bu hesaba "yatırım amacıyla" fon yatırır ve normal bankalarda "faiz" beklerlerken katılım bankacılığında karşılığında "kar" beklemektedirler. Yani hesap sahipleri yatırım hesabı neticesinde riba olarak bilinen faiz değil paranın işletilmesi sonucunda elde edilen kardan pay almaktadırlar (Berberoğlu, 2004, s. 20)

3.2. Finansal Kiralama (Leasing)

Mal ve hizmet üretiminde kullanılacak makine ve teçhizatın, mülkiyeti Faizsiz Finans kurumuna ait olmak üzere işletmelere kiralanması yöntemi olarak özetlenebilir. Yapılacak

bir anlaşma ile sözleşmenin bitiminde mülkiyetin kiracıya devri de mümkün olabilmektedir. İcara, leasing uygulamalarına çok benzemekle birlikte, kiraya verilen malın kullanılması şartını öne sürmesi bakımından farklılık arz etmektedir (Weston, 1993: 87' dan aktaran (Özgür, 2007, s. 64)). Ancak ekonomik açıdan faizsiz bankaların icara uygulamalarının, İslam ülkeleri dahil dünyanın dört bir yanında uzun zamandır mevcut olan leasing işletmelerinin faizli ve risksiz faaliyetlerinden farklı olmadığı da ileri sürülmektedir (Kuran, 1993:310' dan aktaran (Özgür, 2007, s. 64)). İcara ve iktina diye adlandırılan bir yöntemde; faizsiz banka makine aygıt gayrimenkul gibi bir malı belirli bir dönem için kiraya vermektedir. Kiracı bu dönem içinde kira ile birlikte malın mülkiyetini kazandıran taksitleri de ödemektedir. Kira süresi sonunda malın mülkiyeti kiracıya geçmektedir. Bu yöntemle faizsiz banka riski en az düzeye indirerek yeterli bir kâr marjı sağlama imkânı elde etmektedir (Takan, 2002:14' dan aktaran (Özgür, 2007, s. 65)).

3.3. Bankacılık Hizmetleri

Bunlar da müşteriler adına çek ve senet tahsili, havale (özel cari hesap sahiplerine) teminat mektubu ve çek verme, ithalat ve ihracat ile ilgili her türlü bankacılık muamelelerini içermektedir.

3.4. Fon Toplama Hizmetleri

Özel projelerin finansmanı için ve münhasıran o işe tahsis edilmek üzere müstakil hesaplarda fon toplama işlemi olarak özetlenebilir. Faizsiz Finans Kurumları, katılım esası ile topladığı bu fonları, tahsis edeceği projelerde asgari risk ve azami karlılığı daima göz önünde bulundurarak hareket ederler.

4. Katılım bankalarında Kullanılan Yeni Araçlar

Faizsiz Finans Kurumlarının mudileri çoğaldığı gibi bunların kullandıkları faizsiz sisteme uygun olan hizmet araçları da git gide artmakta ve gelişmektedir. Özellikle ülkemizde yeni olan faizsiz sistem için kullanılmaya başlanılan finansal yöntemler aşağıdaki gibi özetlenebilir.

4.1. Selem Akdi

Selem, satıcının önceden kararlaştırılan bir tarihte tedarik edeceği, belirli varlıkları satın almak için finansal kuruluşun peşin ödeme yaptığı bir vadeli finansman işlemidir. Fiyatın peşin ödenmesi karşılığında verilen, kendi içinde para niteliğinde olmamalıdır. Peşin ödeme için, sözleşme tarafları, belirli miktar ve kalitede malların tedariki için ileri bir tarih belirler. Selem, bir tür borç olarak değerlendirilebilir, çünkü Selem sözleşmesinin amacı, satıcının üzerinde anlaşılan gelecek tarihe kadar, önceden fiyatı önceden ödenmiş olan malı teslim etme yükümlülüğüdür. Şeriatın satıcının mülkiyetinde olmayan bir malın satışına izin vermeyen genel prensibine rağmen Selem'in müsaadesi konusunda Müslüman hukukçular arasında fikir birliği vardır, çünkü sözleşmenin amacı malların peşin ödenen bedelin karşılığını temin etmektir. Tıpkı bedelin malların peşin alınması için ödenen tazminat olması gibi. Alıcının satış anında satış bedelinin tamamını satıcıya ödemiş olması

durumunda işlem Selem olarak kabul edilir. Selem'in amacı, satıcının ilk etapta işleme girmesinden beklediği likiditeye sahip olmasını sağlayan bir mekanizma sağlamaktır. Müslüman hukukçular, satın alma bedelinin tam olarak ödenmesinin Selem'in varlığının temel şartı olduğu konusunda hemfikirdirler.

Selem sözleşmesi var olmayan bir varlığın teslimatı ile ilgilendiğinden, Şeriat, tüm tarafların haklarının korunmasını sağlamak için katı kurallara uyulması gerektiğini vurgulamaktadır. Aslında, bir anlaşmazlığa yol açabilecek hiçbir belirsizlik bırakmadan, malın kalitesinin tam olarak belirtilmesi gerekir. Bu konudaki tüm olası ayrıntılar açıkça belirtilmelidir. Selem, yalnızca niteliği ve miktarı tam olarak belirlenebilen mallarda yapılabilir. Emtia, teslimat sırasında genellikle piyasada bulunmalıdır. Aynı türe ait olarak kategorize edilebilecek tüm mallar da Selem konusu olabilir. Ancak selem aynı mallar arasında yer alamaz. Ayrıca, malların teslimat zamanı ve yeri tam olarak ve malların kalitesi ve miktarı açıkça belirtilmelidir. Malların özellikleri, özellikle fiyatta değişikliklere neden olabilecek tüm bu özellikleri kapsmalıdır. İslam Bankası, Selem yoluyla bir emtia satın aldıktan sonra, aynı teslim tarihi için paralel bir Selem sözleşmesi ile satabilir. Paralel işlemde Selem'in süresinin daha kısa olması, fiyat ilk işlemin fiyatından biraz daha yüksek olabilir ve iki fiyat arasındaki fark, kurumun kazandığı kar olacaktır. Genelde Selem kontratının süresi ne kadar kısaysa, fiyat o kadar yüksek ve kar o kadar fazla olur. Kaynakları belirtelim

4.2. Üretim Ünitelerine İştirak Yöntemi

Sermayeyi, üreticiyi, know-how` ve emeği bir araya getirme prensibine dayanan bu yöntemde belirli bir üretim ve satış döneminden sonra kâr, önceden belirlenmiş oranlarda ortaklar arasında bölüşülmektedir. Bu ürün, kontrollü finansman ile fiyatları düşürerek, daha yüksek kazanç sağlarken, Katılım bankalarının performansını arttırarak, ülkenin sınıai üretimine ivme verecektir. Bu sistemdeki Özel Finans Kurumları, şirketler için şirket bankacılığı yapma imkanına sahip olacaktır.

4.3. İstisna Muameleleri Yöntemi

Bu yöntem ise, şartname veya sipariş ile yapılan bir mal iktisabı kontratıdır. Para genelde peşin ödenir, malın üretim ve tahsilatı daha ileri bir tarihte yapılmaktadır. Bununla beraber, çifte faturayı önlemek için danışmanların talebi üzerine Hazinesinin veya T.C. Merkez Bankası'nın izni gerekmektedir. İstisna, gelecekte üretilecek veya inşa edilecek özellikleri saptanmış bir malın fiyatının başta belirlenerek satın alınması işlemidir. Selem'den farklı yönü, malın ve bedelin gelecekte verilmesini içermesidir. Selem'de bedel işin başında ödenmekte, mal ise ileri bir tarihte teslim alınmaktadır (Zarqa, 1997:232-233' dan aktaran (Özgür, 2007, s. 66)).

4.4. Yatırım Fonları Oluşturulması Yöntemi

Orta gelirli iştirakçilerin kısa vadeli tasarruflarını değerlendirmeyi hedefleyen bu yöntemle, seçilmiş hisse senetleriyle İslami usuller doğrultusunda hem İMBK`de hem de küresel pazarlarda hisse senedi işlemleri yapmak mümkün olabilecektir. Yine müşteriler

adına günlük veya haftalık spot mutabakat ile para piyasası faaliyetleri ve döviz işlemleri gerçekleştirilebilir.

4.5. Yapılandırılmış Finans ve Sendikasyonlar Oluşturulması Yöntemi

OECD ve IKÖ ülkelerinde sınır ötesi ticaret, emtia finansmanı, aktifle desteklenen finansman ve finansal kiralama ile proje finansmanı ve ihracat öncesi finansmanlar sağlanmaktadır. Bu vesile ile hem yerli hem de ulusal şirketler ile en karmaşık finansman ihtiyaçları karşılanacak ve bu finansman, faizsiz sistem kuralları uyarınca yapılandırılabilir.

4.6. Kişisel Finansman Yöntemi Olarak Karz-ı Hasen

Bir tür faizden bağımsız kredi olarak da anlaşılan kişisel finansman projesinden, taşıt ve konut ihtiyacı olanlara peşin alınarak vadeli satış mukavelesi yapılması ve ayrıca geliri sınırlı olan guruplardan, doktor ve avukatlara, tamir atölyesi açmak isteyenlerden ev hanımlarına kadar çok geniş bir kitlenin faydalanması hedeflenmektedir.

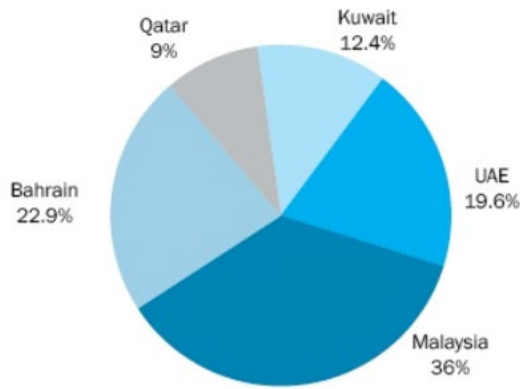
4.7. Kurumsal Finansman Yöntemi Olarak Kira Sertifikası ve tahvil (Sukuk)

Sukuk, İslami finans ilkelerine uygun getiri sağlayacak şekilde yapılandırılmış İslami tahvillerdir. Sürdürülebilir Sukuk, gelirleri yalnızca uygun sürdürülebilirlik projelerini finanse etmek için kullanılan varlığa dayalı finansal enstrümanlardır. İslami Finans ve sürdürülebilir kalkınma arasındaki uyum, her iki taraftaki aktörlerin artan ilgisini çekmektedir. Bu sinerjinin potansiyelinden yararlanmak için UNDP'nin IICPSD, İslami Kalkınma Bankası (IsDB) ile iş birliği içinde Küresel İslami Finans ve Etki Yatırım Platformu'nu (GIFIIP) kurmuştur. GIFIIP, 2016 yılından bu yana SKH uygulaması için Sürdürülebilir ve Yeşil Sukuk gibi İslami finans destekli yenilikçi finansman araçlarını teşvik etmektedir. Platform, yenilikçi finansman araçları konusunda farkındalık yaratmak için Türkiye'de farklı paydaşlarla toplantı ve çalıştaylar düzenlemektedir. Zorlu Enerji'nin ülkenin ilk Sürdürülebilir Sukukunu ihracı olarak Türkiye'de ilk Sürdürülebilir Sukuk ihracının Haziran 2020'de gerçekleştiği bilinmektedir. Şirket, 450 milyon TL'lik Sukuk Programı kapsamında sürdürülebilir bir sukuk çerçevesi yayınlamıştır. Programın içindeki ilk ihracı 3 Haziran 2020 tarihinde 50 milyon TL tutarında gerçekleşmiştir. Sürdürülebilir sukuk ihracı Zorlu Enerji adına Türkiye Sınai Kalkınma Bankası (TSKB) tarafından düzenlenmiştir. Şirketin çerçevesi, Uluslararası Sermaye Piyasaları Birliği (ICMA) tarafından yayınlanan Yeşil Tahvil İlkelerine (GBP) uygun olarak hazırlanmıştır. Çerçeve, Sukuk gelirlerinin kullanılabilmesi için uygun proje alanlarını tanımlar. Proje uygunluğu, Türkiye'nin kalkınma öncelikleri ve Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH'ler) ihtiyaçları doğrultusunda belirlendi. Uygun proje alanları şunları içermektedir:

- Yenilenebilir enerji,
- Sürdürülebilir enerji arzı,
- Sürdürülebilir altyapı ve

- Temiz ulaşım.

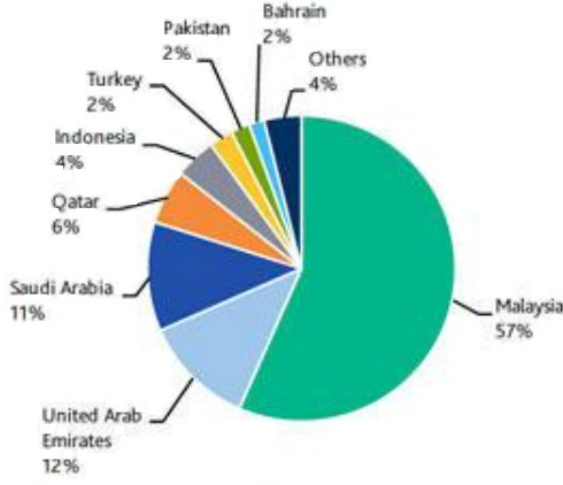
Bu ihracın pazardaki işlemleri, Türkiye pazarında sürdürülebilir ve yeşil sukuk ürünlerinin geliştirilmesi için potansiyel bulunduğu işaret etmektedir. GIFIIP, faaliyetlerinin Türkiye pazarında yeşil/sürdürülebilir sukuk konusunda farkındalığı ve ilgiyi artırdığını görmektedir. Bu, Platformun piyasadaki farklı yatırımcılar, şirketler ve paydaşlar arasında sürdürülebilir İslami finans destekli ürün ve çözümler konusunda bilgilendirme ve farkındalığı artırma rolünün geçerliliğini göstermektedir. GIFIIP, yenilikçi finansman modelleri rolünde bilinçlendirme faaliyetlerine devam edeceği söylenebilir.



Şekil 6. Sukuk ile Elde Edilen Fonlarda Ülke Sıralaması

Kaynak: <http://www.islamicfinancenews.com/authors/global-investment-house> (2008)

Yukarıdaki Şekil 3'den de anlaşılacağı üzere sukuk piyasasında 2008 yılında Türkiye henüz sıralamaya bile alınacak düzeyde değildi. Ancak sukuk sigortası sektöründe aşağıdaki şekil 4'den anlaşılacağı üzere 2014 yılından sonra küçük de olsa kayda değer gelişmeler yaşandığı anlaşılmaktadır.



Şekil 7. Sukuk Piyasasında Ülke Payları

Kaynak: (Cafariello, 2014)

4.8. Risk Sermayesi Yöntemi:

Bu yöntemde, patent veya fikir hakkı doğurabilecek nitelikteki bir projesi ve birikimi olup, istikbal vadeden fakat sermayesi olmayan müteşebbis veya bilim adamlarının finanse edilmesi yöntemidir. Bu yöntemde eser değeri veya kar oranı yapılan anlaşmaya göre gerçekleşmektedir. Bu sayede araştırma ve geliştirme teşvik edildiği gibi değerli proje ve müteşebbislerin topluma yararlı hale getirilmesi sağlanmaktadır. Zamanlama, programlama, raporlama, acil eylem gurupları ve stratejik planlama, operasyon uygulama, piyasa araştırması ve müşteri temsilciliği gibi yukarıda özet olarak incelenen kavramlar, bu vesile ile faizsiz finans kurumlarında anlamını bulmaktadır. 2019 yılı için uluslararası danışmanlık firmaları tarafından yapılan beklenti hesabına göre, Türkiye ve diğer İslam ülkelerinde katılım bankacılığı 1,8 Trilyon Dolarlık bir hacme ulaşacaktır. Bu da katılım bankacılığının gelecekte çok daha büyük fonları yöneteceği ve dolayısıyla reel ve finansal piyasada en temel aktörlerden birisi haline gelebileceğinin göstergesi olarak yorumlanabilir (EY, 2015, s. 24).

Sonuç

Katılım bankalarının yukarıda detaylı bir şekilde gösterilen faaliyetleri ve yararlarına karşın, ekonomik sistem içerisinde neden oldukları zarar veya olumsuz etkileri henüz tespit edilememiştir. Banka sisteminden kaçan fonların ekonomiye kazandırılmasını sağlamak noktasında büyük yarar sağladığı şüphesizdir. Ayrıca, bu fonların bu tür müesseselere kaymasındaki esas saik irdelendiğinde en önemli sebebin faizden kaçınmak olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Katılım bankalarının ne derece faizden uzak durduklarının veya Katılım bankaları işlevlerinin faizden ne kadar soyutlandığının iyice incelenmesi, bu kurumların daha iyi tanınması ve bu uygulamaların özellikle parasına faiz bulaştırmak istemeyen samimi Müslümanlar açısından suiistimallere yol açmaması

açısından büyük öneme sahiptir. Bu nedenlerden dolayı Katılım bankaları tarafından özellikle konut ve taşıt kredisi olarak adlandırılabilen çeşitli finansman yöntemlerinin faiz işleminden farklı olup olmadığı ortaya konulmalıdır.

Bir kredi işleminin faiz ile bağlantısının kurulabilmesi için bazı ayırıcı özelliklerinin bulunması gerekir:

1. Başkasına ait aynı veya nakdi bir değer,
2. Değerin bir başkasına kullandırılması,
3. Bu kullandırma için bir anlaşmanın yapılması,
4. Kullandırmanın belirli bir bedel karşılığında olması,
5. Kullandırmanın bir taraftan azaltıp diğerinde artışa yol açması.

Önerimiz, gerçek yatırım ve üretim sektörünün katılım bankaları ile dinamik ilişkiler geliştirmesi ve gerektiğinde katılım bankalarının belirli alanlarda şirketler veya ortaklar kurarak şirketler aracılığıyla fiilen inovasyon ve üretim yapabilmesidir. Özellikle yenilikçi kitle fonlaması mekanizmalarının katılım bankalarınca daha yaygın ve kolay bir şekilde uygulanabilmesi için fintech programlarından yararlanmak gerekir. Böylelikle katılım bankaları ana finansman işlevlerini sürdürürken, bazı reel alanlarda da şeffaf bir şekilde faaliyet gösterebilirler. Tabii ki katılım bankaları doğrudan iş organizasyonları yapabilir ve yapabilir. Buradaki niyetimiz daha çok Ar-Ge çalışmaları ile ilgilidir. Çünkü yenilik ve özgünlük olmadan küresel bir pazar haline gelen dünyada yer almak ve gelişmek zorlaşmıştır. Dolayısıyla bu alanda fikir ve buluşlara yatırım yapan veya yatırım alanlarını genişleten katılım bankaları önünü açacaktır. Bunu yapmamak, birçok Müslümanın katılım bankacılığına katılmamasına veya daha az çıkarıcı olmasına neden olacaktır (Keleş, 2020).

Bu yukarıda sayılan özellikler incelendiğinde, yapılan anlaşmanın niteliği dışında diğer özellikleri ile Katılım bankalarının yaptığı kredi işleminin diğer yönleriyle banka işleminden pek bir farkı görülmemektedir. Öncelikle şeffaflık ve etkinliğin ilgili paydaşlar nezdinde sağlanabilmesi ve algının iyileştirilmesi gerekir. Faizsiz Finans Kurumlarının İslami değerlerle tam olarak barışık olması ve akıllı YBS uygulamalarıyla şeffaflık ve etkinliğin arttırılması gerekliliği açısından BDDK tarafından yeni bir düzenleme yapılması gerekliliği ön plana çıkmaktadır. Mudilerin mevduatlarının gerçekten İslami esaslara göre yönetildiği hangi tür yöntemle nerelerde yatırımlarının değerlendirildiğinin çevrimiçin internet ile ilişkilendirilmiş YBS uygulamalarından yararlanabilmeleri sağlanmalıdır. Bu nedenle, örneğin, mudilerin paralarıyla katılım bankalarına ortak olması ve bütün risklerini üstlenmesiyle taşıt ve konut mubayaasında kullanılacak paraların müteşebbis sıfatıyla vadeli satış veya kiralama yapılması durumunda faiz işleminden arındırmak mümkün olmaktadır. Fakat bu durumda şirket muhtevası klasik katılım bankaları olmaktan çıkacağı için bu konuda detaylı incelemeye yapılmasına ve gerekirse kurumsal yapıda düzenlemelere ihtiyaç olduğu gibi, Katılım bankalarının kendilerine samimi duygularla para yatırımlara verdikleri kâr payında faiz kalıntısı bırakmamaya gayret etmeleri gerekir.

İslami Fintech, endüstrinin tüm yönlerini bozma potansiyeline, küresel Fintech ekosisteminin büyümesini yansıtmaya ve iş ve tüketici finansmanının Şeriat uyumlu doğasını geliştirme potansiyeline sahiptir. İslami Fintech'in büyümesi, verimli bir değer zinciri oluşturan TUBITAK ve kalkınma ajansları gibi kamu projeleri teşvikleri ve girişimleri, yeni başlayanlar ve müşteriler tarafından yönlendirilmektedir. Hükümet çabaları, İslami Fintech ekosisteminin geliştirilmesinde hayati bir rol oynayabilir. Dubai Uluslararası Finans Merkezi (BAE), Malezya Dijital Ekonomi İş birliği (Malezya), Bahreyn Fintech Körfezi (Bahreyn), Türkiye Katılım Bankaları Birliği (İstanbul) ve Finansal Hizmetler Otoritesi (Endonezya) sektör için umut verici bir ışık sağlamaktadır. Ayrıca, Müslüman tüketiciler arasında gelecekte artması beklenen dijital teknoloji tabanlı ürün tekliflerine yönelik bir talep artmaktadır. Böyle bir küresel ekosistemde, İslami Fintech, endüstrinin rekabet gücünü ve ürün tekliflerini iyileştirebilecek küresel pazar için Şeriat uyumlu ürünlerin yaygınlaşmasını sağlamak için birçok potansiyele sahiptir. Ancak İslami fintech'in büyümesi, ilgili düzenleyici kurumlar tarafından uygun Şeriat standartlarının geliştirilmesini ve Müslümanların bu uygulamaları benimsemelerini gerektirecektir.

Yukarıda yapılan değerlendirmelerden, İslami bankacılık ve finansmanın acil eylem gerektiren bazı iç zorluklarla karşı karşıya olduğu sonucuna varılabilir. Dış zorluklarla yüzleşmek endüstri oyuncularının kapasitesinin ötesinde olabilirken, İslami bankaların hem ürünler hem de Şeriat kontrolü için Şeriat yönetişimini akıllı ve web tabanlı fintech YBS uygulamalarıyla yürürlüğe sokarak karşı karşıya kalabilecekleri iç zorluklarını görmezden gelmek veya görmezden gelmek için hiçbir bahanesi yoktur. İslami finansal araçların doğası, İslami bankaların sadece müşterilerinin geleneksel ticari kredi riskiyle değil, aynı zamanda enstrümanlarla ilişkili diğer risklerle ve paydaşların yanlış/yanlı/yönlendirilmiş algısıyla da karşı karşıya olduğunu ima etmektedir. Finansal sözleşmelerin Şeri usullere uygun olarak yeniden tasarımı ve tüm süreçlerin YBS ortamlarında paydaşlara şeffaf bir şekilde takip ve izleme yetkilerinin verilmesi yoluyla bu tür birkaç risk makul bir şekilde ele alınabilir. Müşterinin ticari kredi riskine gelince, İslami bankalar aşağıdaki eylemle bunu azaltabilir:

- (1) Yenilikçi teminat düzenlemeleri, üçüncü şahıs garantileri ve uzmanlaşmış kurumlar tarafından müşterilerin kredi not sistemi uygulamaları,
- (2) Mevcut İslami düzene uygun bir finansal araç seçimi,
- (3) İslami finansal ürünlerin akıllı YBS uygulamaları üzerinden şeffaf bir şekilde fiyatlandırılması,
- (4) Fintech bilgi sistemlerinden olabildiğince yararlanılması.
- (5) Katılım araçlarının daha fazla kitle fonlaması araçlarıyla iç içe getirilerek sermayenin borç verilmesinden garantili para kazanılma olanaklarının olabildiğince zorlaştırılması.

Kaynakça

- Abojeib, M., & Habib, F. (2019). Blockchain for Islamic Social Responsibility Institutions. In *Fintech as a Disruptive Technology for Financial Institutions* (pp. 221-240). IGI Global.
- Abozaid, A. (2004). *Fiqh Al-Riba*. Beyrut: Al-Risalah Yayınevi.
- Ahmad, Z. (2003). Riba Teorisi. *AüüFD Cilt XLIV*, Çev: Ali Rıza Gül, 453-465.
- Aggarwal, R. ve Yousef, T. (1999), "İslami bankalar ve yatırım finansmanı", *Para, Kredi ve Bankacılık Dergisi*, Cilt. 32 No. 1, sayfa 93-120. Ansari, M. (1994). Islamic Perspectives on Sustainable Development. *The American Journal of Islamic Studies*, 394-402.
- Anikina, I.D., Gukova, V.A., Golodova, A.A., Chekalkina, A.A. 2016. Methodological Aspects of Prioritization of Financial Tools for Stimulation of Innovative Activities.
- Aström, Z. H. (2011). Paradigm Shift for Sustainable Development: The Contribution of Islamic Economics. *Journal of Economic and Social Studies*, 73-84.
- Atar, A. (2017). Başlangıcından Günümüze Dünyada ve Türkiye'de İslâmi Bankacılığın Genel Durumu. *Journal of History Culture and Art Research*, 6(4), 1029-1062. doi:http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1079
- Baber, H. (2019). Fintech, Crowdfunding and Customer Retention in Islamic Banks. *Vision*, 1-19. https://doi.org/10.1177/0972262919869765
- Berberoğlu, H. (2004). *Faizsiz Bankacılık Nakit Yönetimi*. Basılmamış Doktora Tezi.
- Biancone, P. P., Secinaro, S., & Kamal, M. (2019). Crowdfunding and Fintech: business model sharia-compliant. *European Journal of Islamic Finance*, 12.
- Büyükakın, F., & Önyılmaz, O. (2012). Faizsiz Finansman Bonusu Sukuk ve Türkiye Uygulamaları. *Marmara Üniversitesi Açık Arşiv Sistemi*, 1-15.
- Cafariello, J. (2014). Sukuk: How to Invest in Islamic Bonds. *Wealth Daily*: http://www.wealthdaily.com/articles/sukuk-how-to-invest-in-islamic-bonds/5348 adresinden alınmıştır
- Çayıroğlu, Y. (2014). İslâm İktisadının karakteristik özellikleri. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 149-183.
- Dridi, J. and Hasan, M. (2010), "Have Islamic banks been impacted differently than conventional banks during the recent global crisis?", *IMF Working Paper*, No. WP/10/201, International Monetary Fund, Washington, DC.
- El-Gamal, MA (2006), *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*, Cambridge, New York, NY.
- Ergec, EH ve Arslan, BG (2013), "Faiz oranlarının İslami ve konvansiyonel bankalar üzerindeki etkisi: Türkiye örneği", *Applied Economics*, Cilt. 45 No. 17, s. 2381-2388.

- EY. (2015). World Islamic Banking Competitiveness Report (2014–15 Participation Banking 2.0). Washington: Ernst Young, [http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/Global_İslami_Bankacilik_Rekabet_Raporu_2015/\\$FILE/EY.IslamicBankingReport.2015\(EN\).pdf](http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/Global_İslami_Bankacilik_Rekabet_Raporu_2015/$FILE/EY.IslamicBankingReport.2015(EN).pdf).
- EY. (2016). Dünya Katılım Bankacılığı Rekabet Raporu 2016. İstanbul: Ernst Young, [http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY_İslami_Bankacilik/\\$FILE/EY_IBCR_2016.pdf](http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY_İslami_Bankacilik/$FILE/EY_IBCR_2016.pdf).
- Haddad, C., Hornuf, L. 2019. The emergence of the global fintech market: economic and technological determinants. *Small Bus Econ* 53, 81-105.
- Hamoudi, HA (2007), "Hukuksal şizofreni: İslami finansta biçim ve işlev üzerine", *Chicago Journal of International Law*, Cilt. 7 No. 2, s. 605-622.
- Hasan, R., Hassan, M. K. and Aliyu, S. (2020). Fintech, Blockchain and Islamic Finance: Literature Review and Research Agenda. *IJIEF: International Journal of Islamic Economics and Finance*, 3(1), 75-94. DOI: <https://doi.org/10.18196/ijief.2122>
- İsmail Özsoy, B. G. (2013). Türkiye’de Katılım Bankalarının Tercih Edilme Sebepleri: Ampirik Bir Tetkik. *Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* , 187-204.
- Jamil, N. N., & Seman, J. A. (2019). The Impact of Fintech On The Sustainability Of Islamic Accounting And Finance Education In Malaysia. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development*, 4(17), 74–88.
- Jha, Y. (2013). Examining the Meta-Principles of Modern Economics and their Implications for Islamic Banking and Finance. *Islamic Sciences*, Vol. 11, 169-181.
- Keles, Y . (2020). Katılım Bankacılığı: Yapı, Uygulama ve Yasa Bağlamında Temel Sorunlar . *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* , 6 (3) , 357-388 . DOI: [10.25272/ijisef.707169](https://doi.org/10.25272/ijisef.707169)
- Khan, M. F. (2013). Theorizing Islamic Economics: Search for a Framework for Islamic Economic Analysis. *Islamic Econ.*, Vol. 26 No. 1, 203-236.
- Koehler, B. (2011). The Economist Mohammed Ibn Abdullah (570 – 632). *Economic Affairs*, 109-114.
- Malik M. S., Malik A. and Mustafa W. (2011) Controversies that make Islamic banking controversial: An analysis of issues and challenges, *American Journal of Social And Management Sciences* ISSN Print: 2156-1540, ISSN Online: 2151-1559, doi:10.5251/ajsms.2011.2.1.41.4, ScienceHuβ, <http://www.scihub.org/AJSMS>
- Marsuki, M. Z. (2009). Religious Agendas Towards Sustainable Development: An Islamic Perspective. *Malaysian Journal of Science and Technology Studies*, 22-39.

- Mills, P. and Presley, J. (1999), *Islamic Finance: Theory and Practice*, Macmillan, London, United Kingdom.
- Nakvi, N. H. (1985). *Ekonomi ve Ahlak*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nienhaus, V. (2013). Method and Substance of Islamic Economics: Moving Where? *Islamic Economics*, 169-202.
- Özeroğlu, A. İ. (2014). Sukuk Ve Türkiye’de Sukukun Uygulanabilirliğinin Değerlendirilmesi . *Tarih Okulu Dergisi* , 751-772.
- Özgür, E. (2007). *Katılım Bankalarının Finansal Etkinliği Ve Mevduat Bankaları İle Rekabet Edebilirliği*. Afyonkarahisar: Basılmamış Doktora Tezi.
- Sarac, M. ve Zeren, F. (2015), "İslami banka faizlerinin geleneksel banka faiz oranlarına bağımlılığı: Türkiye'den daha fazla kanıt", *Applied Economics*, Cilt. 47 No. 7, s. 669-679.
- Shittu, A. B. (2014). The Qur'anic worldview: A springboard for cultural reform. *Intellectual Discourse*, 239-242.
- TCMB. (2011 Mayıs). *Finansal İstikrar Raporu* . Ankara: TCMB.
- Yakar, S., Kandır, S. Y., & Önal, Y. B. (2013). Yeni Bir Finansman Aracı Olarak “Sukuk-Kira Sertifikası” ve Vergisel Boyutunun İncelenmesi . *Bankacılar Dergisi*, 72-92.
- Zaman, A. (2012). Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions. *Islamic Econ*, n., Vol. 25 No. 1, 143-166.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 327-350/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 327-350

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

SUDÛR NAZARİYESİNİ SAVUNAN İLK DÖNEM İSLAM FİLOZOFLARININ KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA BAŞVURDUKLARI TEMEL KAVRAMLAR

Nusret TAŞ

Dr. MEB, Diyarbakır Bilim ve Sanat Merkezi, Diyarbakır
PhD. Teacher, Ministry of Education, Diyarbakır Science and Art Center, Diyarbakır /Turkey
nusrettas21@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4108-7697

Öz

Bu çalışmada, sudûr nazariyesini savunan ilk dönem İslam filozoflarından Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın kötülük problemini anlama, açıklama ve ona çözüm üretme adına başvurdukları bazı temel kavramlar ele alınmıştır. Söz konusu kavramlar; maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu, ay altı ve ay üstü âlem, tümel ve tikel varlıklar ile asıl maksat ve arızî sonuçlar kavramlarıdır. Çalışmanın amacı, bu düşünürlerin kötülük problemine yönelik yaklaşımlarını, bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak problemin çözümü bağlamında başvurdukları temel kavramları değerlendirmektir.

Çalışma sürecinde söz konusu düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini içeren kendi eserleri incelenmiştir. Bunun yanı sıra onların konuyla ilgili görüşlerini temellendirmede yararlandıkları anlaşılın Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi Antik Yunan düşünürlerinin ilgili görüşlerini kapsayan eserleri de gözden geçirilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre söz konusu İslam filozofları, kötülük problemi konusunda benzer bir yaklaşım sergilemektedirler. Konuyla ilgili düşüncelerini temellendirirken kendilerinden önceki düşünürlerin görüşlerini esas almakta, onları İslam inanç ilkeleriyle uzlaştırma gayreti içine girmektedirler. Onlar, varlık âleminde gerçek anlamda doğal veya metafiziksel bir kötülüğün varlığını kabul etmemektedirler. Kötülük olarak adlandırılan sınırlı sayıda problemlerin varlığını kabul etmekte, ancak bunu da esas itibarıyla cismânî varlıkların kaynağı olan maddenin (heyûlâ) yetkinlikten yoksun oluşuna bağlamaktadırlar. Ahlâkî kötülüğü ise insana verilen özgür iradenin kötüye kullanılması bağlamında değerlendirmektedirler. Dolayısıyla kötülük probleminin, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları açısından herhangi bir sorun teşkil etmediğini savunmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İyilik, Kötülük, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ.

THE FUNDAMENTAL CONCEPTS APPLIED BY THE FIRST PERIOD ISLAMIC PHILOSOPHERS, DEFENDING THE SUDUR THEORY, WITHIN THE CONTEXT OF THE EVIL PROBLEM

Abstract

In this study, some basic concepts that Fârâbî, İhvân-ı Safâ and İbn Sînâ, who are among the first period Islamic philosophers who defended the sudur theory, applied in order to understand, explain and find solutions to the problem of evil, are discussed. The concepts in question are; the imperfection of matter (heyula), the sub-lunar and superlunar realm, universal and particular beings, and the main purpose and incidental consequences. The aim of the study is to evaluate the approaches of these thinkers towards the problem of evil with a holistic perspective and to evaluate the basic concepts they refer to in the context of solving the problem.

During the study, the works of these thinkers which include their views on the subject are examined. In addition, the works of Ancient Greek thinkers such as Plato, Aristotle and Plotinos, which are understood to have benefited in grounding their views on the subject, are also reviewed. According to the findings obtained in the study, the Islamic philosophers in question show a similar approach to the problem of evil. While grounding their thoughts on the subject, they take the views of the thinkers before them as a basis and try to reconcile them with the principles of Islamic belief. They do not accept the existence of a truly natural or metaphysical evil in the realm of existence. They accept the existence of a limited number of problems called evil, but attribute this mainly to the inadequacy of matter (heyûla), which is the source of bodily beings. They evaluate moral evil in the context of the abuse of free will given to man. Therefore, they argue that the problem of evil does not pose a problem in terms of the existence and attributes of God.

Key Words: God, Goodness, Evil, Fârâbî, İkhvân al-Safâ, Avicenna.

Atf / Cite as: Taş, Nusret. "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdukları Temel Kavramlar". *Apjir*, 5/2, (Ağustos 2021), 327-350.

Giriş

Kötülük problemi; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak adalet, merhamet ve hikmet sahibi olan bir tanrının varlığının, âlemdeki kötülüklerin varlığı ile çelişki oluşturduğuna dair iddiadır.¹ Bu iddia, ateistlerin Tanrı'nın varlığını reddetmedeki en güçlü kanıtlarını oluşturmaktadır. Buna karşılık âlim, kâdir, âdil, rahîm ve hakîm sıfatlarına sahip bir tanrının, âlemi ve içindekileri kusursuz bir şekilde yaratıp düzene koyduğuna ve bu düzeni devam ettirdiğine inanan düşünürler, bu problemi çözmek için çeşitli savunma yollarına başvurmuşlardır.² Nitekim çalışmamıza konu olan ilk dönem İslam filozoflarından Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ da bu konuyla ilgili hem aklî hem de naklî verileri dikkate alarak birtakım görüşler ortaya koymuşlardır.

Felsefe tarihinde, kötülük problemini mantıksal bir formül içerisinde ortaya koyan ilk kişinin Epiküros (MÖ. 341- 270) olduğu, bu tezin daha sonradan D. Hume (1711-1776) ve J. Mackie (1917-1981) gibi düşünürler tarafından tekrar gündeme getirildiği nakledilmektedir.³ Ancak Epiküros'tan önceki bir tarihe dayanan Eski Ahit'te de (Eyüp Kitabı) bu konuya yer verildiğine tanık olmaktadır.⁴ Bu kıssada anlatıldığına göre Tanrı, Eyüp Peygamberi çeşitli şekillerde imtihan ederek başına çeşitli belalar getirmektedir. İlk başlarda Eyüp, sabreder, Tanrı'ya isyan etmez. Ancak zamanla başına gelen felaketlerden dert yanmaya, hatta Tanrı'nın kendisine haksızlık yaptığını, adaletsiz davrandığını dillendirerek isyan olarak değerlendirilebilecek sitemli birtakım sözler kullanmaya

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Şer", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 540; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 12. bs (İzmir: İzmir İFV Yay., 2010), 213.

² Mustafa Çağrı, "Şer", *DİA*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 542; Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, 6. bs (İstanbul: Küre Yay., 2016), 276-277; David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. bs (Ankara: İmge Kitapevi, 1995), 209.

³ Hume, *Din Üstüne*, 209; Aliye Çınar, "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise", *Uludağ Ün. İFD*, 14/1, (2005): 161; Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Ün. İFD*, 1/2, (2002): 197.

⁴ Özcan Akdağ, "Kötülük Problemi: Mutezilî Düşüncenin Gaon'a Etkisi", *Journal of Islamic Research*; 32/1, (2021), 55.

başlamaktadır. Buna karşılık, arkadaşlarından bazıları onu teselli etmekte, Tanrı'nın hiçbir zaman haksızlık, adaletsizlik ve kötülük yapmayacağını dillendirmektedirler. Ayrıca başa gelen musibetlerin, farklı birtakım nedenleri olabileceğini, Tanrı'nın adil olduğunu, başa gelen musibetlere müsaade ettiğine göre mutlaka karşılık vererek onları telafi edeceğini ifade etmektedirler. Nihayetinde Tanrı, Eyüp'ün başına gelen musibetleri kaldırmakta, kaybettiği sağlığını ve malını geri vermektedir.⁵ Bu kıssadan da anlaşıldığına göre aslında kötülük problemi, Epikür'den önce Eski Ahit'te ele alınmıştır.

Kötülük problemi, genel olarak “metafiziksel kötülük”, “fizikî kötülük” ve “ahlâkî kötülük” olmak üzere üç farklı şekilde ele alınmaktadır. Metafizik kötülükler, yaratılmış olan varlıkların sınırlı ve sonlu oluşuna dayandırılmaktadır.⁶ Örneğin bu düşünceye göre insanın ölümlü olarak yaratılması, metafiziksel bir kötülüktür. Bu noktada Augustinus'un insanın ölümlü hale gelmesini, insanların ilk atası olan Âdem'in yasaklanan meyveyi yemesi,⁷ yani ilk (aslî) günahı işlemesi nedeniyle karşılaştığı ceza olarak yorumlaması dikkat çekmektedir.⁸ Ancak insan dışındaki diğer canlıların da ölümlü olması, Augustinus'un bu yorumunu, metafizik kötülük iddiasına yeterli bir cevap olarak değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır.

Teodise (tanrısal adalet) kavramını kullanan ilk kişi olan Leibniz de hem fizikî hem de ahlâkî kötülüğün temelini metafizik kötülük, yani yaratılmış varlıklardaki aslî kusur olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte söz konusu kusurların, tanrısal hikmet açısından zorunluluk arz ettiğini, dolayısıyla problem teşkil etmediğini savunmaktadır. Ona göre sonlu varlıkların yer almadığı bir dünya düşünülemez. Dolayısıyla bu dünya kusurlu olmakla birlikte mümkün dünyalar içindeki en iyi dünyadır.⁹ Tanrı'dan başka herhangi bir varlığın, kusursuz olması düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı, kusursuz bir dünya yerine mümkün olabilecek en az kusurlu bir dünya yaratmayı tercih etmiştir.¹⁰ Bunu bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu düşünce, Leibniz'den önce

⁵ Bk. Eski Ahit, Eyüp Kitabı, I-36.

⁶ Bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 26.

⁷ Bk. Eski Ahit, *Yaratılış*, 2:17 vd.

⁸ Bk. Augustinus, *İtraflar*, çev. Çğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2010), 147, 319.

⁹ Bk. Gottfried Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*, trc. Atakan Altınors (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 55; Mustafa Kaya, “Leibniz'de Kötülük Problemi ve Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 70 (2014): 54-58.

¹⁰ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Güçlü Ateşoğlu (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016), 144.

yaşayan Müslüman düşünürlerden Gazzâlî¹¹ ve İhvân-ı Safâ tarafından detaylı olarak temellendirmeye çalışmıştır.¹²

Fiziksel kötülükler; hastalıklara, engellilik durumuna ve ölümlere yol açan virüsler; büyük can ve mal kayıplarına, dolayısıyla tarif edilemez acı ve elemelere sebep olan depremler, seller, kasırgalar ve kuraklıklar gibi insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen doğal felaketleri kapsamaktadır.¹³ Ahlâkî kötülükler ise insanların sebep olduğu sapık düşünce ve fiilleri kapsayan kötülüklerdir.¹⁴ Örneğin; açgözlülük, bencillik, kıskançlık, hırsızlık, yalancılık, mal, can ve insanlık onuruna yönelik tecavüzler, işkence ve cinayetler, savaşlar, toplu katliamlar, soykırımlar ve sürgünler gibi bilinçli insan fiillerinden kaynaklanan kötülükler, ahlâkî kötülükler olarak değerlendirilmektedir.

Kötülük problemi, günümüzde “varoluşsal kötülük problemi”, “mantıksal kötülük problemi” ve “kanıtsal kötülük problemi” olmak üzere üç farklı şekilde ele alınmaktadır. Hatta “ebedî cehennem” düşüncesini de buna ekleyenler bulunmaktadır. Varoluşsal kötülüğü savunanlara göre kötülüğün meydana geldiği kriz anlarında, dinî inançlar fonksiyonunu yitirmektedir.¹⁵ Örneğin “Ya özgür değiliz ve her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir.”¹⁶ diyen A. Camus, Tanrı’nın varlığını kabul etsek bile ya onun hayatımıza müdahale etmediğini, dolayısıyla özgür olarak yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu ya da hayatımıza müdahale ediyorsa yaptığımız kötülüklerden biz değil Tanrı’nın sorumlu olduğunu ileri sürmektedir.

Mantıksal kötülük problemini savunan düşünürlere göre “Tanrı, mutlak iyidir ve her şeye gücü yetendir” önermesiyle “kötülük vardır” önermesi çelişki arz etmektedir. Kötülüğün varlığını reddetmemiz söz konusu olmadığına göre mantıken Tanrı’nın varlığını reddetmemiz zorunluluk arz etmektedir.¹⁷ Kanıtsal kötülük problemini savunan düşünürlere göre yaşadığımız bu dünya, mantıken mümkün dünyaların en iyisi gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla bu kusurlu dünyanın mutlak kudret, iyilik ve ilim sahibi bir

¹¹ Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), IV: 474; Gazzali, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri”, *Mümkün Âlemlerin En İyisi*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 403-447; Mustafa Çağrı, “İyimserlik”, *DİA* (İstanbul: TDV, 2001), 23: 500; Bayram Çınar, “Eşarî Ekolünde Allah Tasavvuru”, *Erciyes Akademi*, 35/1 (2021), 87.

¹² Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâl*, III: 359-360; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 294-295; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkiri ile Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1952), 25; Nusret Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi, (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 211.

¹³ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 15-17; Yaran, *Kötülük ve Theodise* 28; Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *FLSF (SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi)*, 5, (2008): 84.

¹⁴ William Hasker, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, çev. Fehrullah Terkan, *AÜİFD* 53, sy. 1 (2012): 184; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 30.

¹⁵ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 36.

¹⁶ Albert Camus, *Sifos Söyleni*, çev: Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 60.

¹⁷ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 37-39.

Tanrı tarafından yaratılmış olması ihtimal dâhilinde görünmemektedir.¹⁸ Bazı düşünürler de ebedî cehennem düşüncesini, kötülüğün kendisi olarak değerlendirmektedirler.¹⁹

Kötülük problemi, farklı inanç sistemlerinde kötümser (kötümser), iyimser (iyimser) ve tekçi (monist) olmak üzere üç farklı yaklaşımla ele alınmıştır. Antik Yunan ve bazı modern Hıristiyan düşünürleri tarafından da benimsenen kötümser yaklaşım, Budist inancıyla özdeşleşmiştir. Bu yaklaşımın modern versiyonunda, evrende kötülüğün hâkim olduğu, iyinin ise bir yanlısamadan ibaret olduğu savunulmaktadır. İyimserliği temsil eden ikinci yaklaşım, iyilik ile kötülüğün karşıtlığına dayanmaktadır. Zerdüştlük ve Maniheizm'de hâkim olan “iyilik ve kötülük karşıtlığı”, Philo ile gnostik felsefede, Plotinos aracılığıyla da Yeni Platonculukta “iki zıt ilke” ile ilişkili bir bağlamda ele alınmıştır. Bu düşünceye göre iyi ilke (ruh) ve kötü ilke (madde) arasındaki mücadelenin neticesinde kazanan iyi ilke olmaktadır. Tekçi (monist) karakterli yaklaşımda ise kötülük, olan ile olması gereken arasındaki arızî zıtlık bağlamında zihinde ortaya çıkan bir problemdir. Bu yaklaşım, daha çok Hindu geleneğiyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre kötülük; iyiliğin zıddı, eksikliği veya yokluğundan ibarettir. Dolayısıyla gerçekte bilgi eksikliğine dayalı bir yanlısamadan ibaret olan kötülüğün varlığından bahsedilemez. Bu yaklaşım, monoteist din mensupları tarafından da benimsenmiştir.²⁰ Nitekim çalışma konumuz olan ilk dönem İslam filozofları da genel anlamda bu yaklaşımı benimsemiş durumdadırlar.

Çalışma konumuz olan ilk dönem İslam düşünürlerinden Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, genel anlamda metafiziksel kötülüğün varlığını reddetmektedirler. Buna karşılık doğal ve ahlâkî kötülüğün varlığını kabul etmekte, ancak bunun da sınırlı ve arızî olduğunu iddia etmektedirler. Diğer bir ifadeyle varlık âleminde kötülüğün aslî bir varlığa sahip olmadığını, varlığın yaratılışında ve tabii tutulduğu düzenin işleyişinde herhangi bir kusur bulunmadığı tezini savunmaktadırlar.²¹ Buna karşılık sınırlı ve arızî olduğunu savunmakla birlikte tabî ve iradî kötülüğün varlığını kabul etmektedirler. Onların düşüncesine göre ay altı âlemde hâkim olan tabiat yasaının, yani oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) yasaının işleyişinden kaynaklanan ve sadece canlı türlerinin fertlerini belli zamanlarda olumsuz etkileyen sınırlı sayıda birtakım problemler mevcuttur. Ancak bu işleyişin asıl amacı, canlı türlerinin fertlerine zarar vermek değil, onların geneline yarar sağlamaktır.

¹⁸ Haklı, *Kötülük Problemi*, 59.

¹⁹ Bk. Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı* (İstanbul: Elis Yayınları, 2014), 133-134.

²⁰ Salime Leyla Gürkan, “Şer”, *DİA*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 545.

²¹ Bk. Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 104-106; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: MEB Yay., 1990), 124; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 29-31, 35-37, 67-68, 75; Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzileti ve Müzâdâtuhâ*, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 59; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Ali Bû Mülhem, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 6, 52-54, 72-73; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l-Vefâ*, (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), III: 357-58, 463, 475-77; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Komisyon, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), III: 372; (2016), V: 34, 39; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, thk. Saïd Zayîd, (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'aşî, 1983), 415-422; İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Metafizik II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul, Litera Yay., 2005), 146; Mehmet Murat Karakaya, “Fârâbî Felsefesinde Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1, (2016), 213-215.

Dolayısıyla bu işleyişten dolayı kaçınılmaz olarak meydana gelen sınırlı sayıdaki birtakım problemler, aslî yaratılışa sahip kötülükler olarak değil, arızî kötülükler olarak değerlendirilmeliyiz. Aynı şekilde bazı insanların, kendilerine verilen özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanan birtakım ahlâkî kötülükleri de yaratılmış aslî kötülükler değil, arızî olarak ortaya çıkan kötülükler olarak değerlendirmeliyiz. Nitekim bu kötülüklerin sorumluluğu, özgür iradesini kötüye kullanan insanın kendisindedir.²²

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın kötülük problemini anlama, açıklama ve ona çözüm üretme adına başvurdukları yol, varlık anlayışlarının temeline yerleştirdikleri ve kendilerine göre yeniden yorumladıkları sudûr nazariyesi ile bağlantılıdır. Çalışmamızın amacı, bu bağlantıya dikkate alarak onların konuyla ilgili başvurdukları bazı temel kavramları değerlendirmektir. Ele alacağımız kavramlar; maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu, ay üstü ve ay altı âlem, tümel ve tikel varlıklar, asıl maksat ve arızî sonuçlar kavramlarıdır.

1. Maddenin (Heyûlâ)²³ Kusurlu Oluşu

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın benimseyip savundukları sudûr nazariyesine göre en şerefli, değerli, mükemmel varlık, Tanrı'dır. Bütün varlıklar, hiyerarşik bir düzen içerisinde onun nûrundan, feyzinden feyezân ederek (taşarak) var olmaktadır. Bu feyezân, aynı zamanda yaratma anlamına gelmektedir. Ay üstü âlemdeki varlıklar, var oluş hiyerarşisi ve sıralamasına göre Tanrı'ya yakın olandan aşağıya doğru bir şeref ve kemale (yetkinliğe) sahiptirler. Örneğin varlıklar arasındaki en şerefli ve yetkin varlık, Tanrı'ya en yakın olan ilk akıldır. Ay üstü âlemdeki varlıklardan daha az şerefli ve yetkin olan ay altı âlemdeki varlıklar ise var oluş sırasının tersine bir şeref ve yetkinliğe sahiptir. Bunlar arasında şeref ve yetkinlik derecesi, insanlar, hayvanlar, bitkiler, madenler ve mürekkep olmayan (basit) dört unsur gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bütün varlıklar içinde en az şeref ve yetkinliğe sahip olan varlıklar, basit haldeki dört unsurdur. Bunlar içinde de en az yetkin olanı topraktır. Dolayısıyla sadece ay altı âleminde arızî olarak

²² Bk. Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 35, 71, 72-74; Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, 105-106, 112; Fârâbî, *Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, thk. Cafer âl-Yasîn, (Tahran: İntişarat Hikmet, 1992), 40-41; İhvân-ı Safâ, *Risâleleri*, III: 372; *İR, Özeti*, V: 34, 39; Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, (1997), 56-57; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 186-188; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1997), 97-99, 134-138, 200-206; Karakaya, Fârâbî Felsefesinde Kötülük,, 222.

²³ İlk madde (hyle), kavramının kaynağı, Platon'dur. Onun düşüncesine göre ilk madde (hyle), hiçbir nitelikle tanımlanamayan, belirsiz, şekilsiz ve görülmeyen bir şeydir. O, sonradan yaratılmamıştır. Madde de Tanrı gibi ezeldir. Ancak onun ezeli olması, Tanrı'nın yüceliğinden bir şey eksiltmemekte, onu en yüksek ide olmaktan çıkartmamaktadır. Zira maddenin ezeli varlığı, ezeli yoklukla özdeştir. Madde (hyle), Tanrı'nın faaliyet alanıdır. Henüz cisim olmayan madde (hyle), Tanrı'nın şekil verici etkisiyle cisim haline, yani sınırlandırılabilen ve nitelendirilebilen şey haline gelmektedir. Bu anlamda yaratma, etkileme anlamına gelmektedir. Madde (hyle), Tanrı'nın şekil verici etkisiyle imkan dahilindeki her şekil ve nitelikleri almaya, hissedilir bütün şeylerin kaynağı ve evrensel mekan olmaya elverişlidir. Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 60.

ortaya çıkan ve kötülük olarak adlandırılan problemin temelinde buradaki varlıkların esasını oluşturan maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu yatmaktadır.²⁴

Fârâbî, benimsediği sudür nazariyesi bağlamında Tanrı'nın mutlak iyi olması nedeniyle onun feyzinden taşan varlıkların da esas esas itibarıyla iyi olduğunu, varlık âleminde hiçbir düzensizlik veya uyuşmazlığın, dolayısıyla hiçbir kötülüğün bulunmadığını savunmaktadır. Onun düşüncesine göre varlıklar âleminde her şey bir düzen ve dengeye (adalete) göre düzenlenmiştir.²⁵ Özünde iyi olan Tanrı'nın kötülüğü veya çoğunlukla kötü olan şeyleri yaratması, onun mutlak iyi ve hikmet sahibi olmasıyla çelişmektedir. O halde ontolojik anlamda bir kötülüğün varlığından bahsedilemez.²⁶ Tanrı, en mükemmel varlıktır.²⁷ Tanrı'nın feyzinden taşırma yoluyla yaratılan varlıklar, ay üstü ile ay altı âlemdeki varlıklar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ay üstü âlemdeki varlıklar, var oluş sırasına göre bir değer ve yetkinliğe sahiptir. Örneğin en değerli ve yetkin varlık, Tanrı'dan taşan ilk varlık, yani ilk akıldır. Ay altı âlemdeki varlıklarda ise bu sıralama tersinden işlemektedir. Yani buradaki en değerli varlık, en son var edilen insan türüdür. Ondan sonra hayvanlar, bitkiler, madenler ve dört unsur gelmektedir. Dolayısıyla en az yetkinliğe ve değere sahip olan varlık, mürekkep varlık türlerinin ana maddesi (heyûlâ) konumunda olan dört unsurdur.²⁸

Fârâbî'ye göre kötülük; varlığın, tamlığın (kemal, yetkinlik), iyiliğin ve liyakatin (adalet, denge) zıddıdır. Diğer bir ifadeyle kötülük; yokluk, eksiklik ve liyakatsızlık (adaletsizlik, dengesizlik) ile aynı anlama gelmektedir.²⁹ Yokluk ve zıtlığın, sadece ay altı âleminde söz konusu olduğunu savunan³⁰ Fârâbî, tabîî ve iradî olmak üzere iki tür kötülükten bahsetmektedir.³¹ Tabîî kötülük, ay altı âlemdeki varlıkların ana maddesi olan heyûlânın eksikliğinden; iradî kötülük ise özgür iradesini kötüye kullanan insanlardan kaynaklanmaktadır.

Bu konuda daha detaylı açıklama ve değerlendirmelerde bulunan İhvân-ı Safâ'ya göre ay altı âlemdeki cismânî varlıkların ana maddesi, her iyiliği bir anda kabul edebilecek bir yeterlilikte olmayıp ihtiyaç duydukları hayırları (iyilikleri) ancak adım adım, parça parça

²⁴ Bk. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 29-31, 35-37, 66; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38, 40, 41, 42, 72-73; Fârâbî, *Ârâu Ehlil-Medîne*, 59; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 6, 52-54; Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, 220; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:357-58, 463, 475-77; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 415-422; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 164-166; İbn Sînâ, *En-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 263-265; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 346-350; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 69; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 184-188; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 200-206.

²⁵ Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, 104-106; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 124.

²⁶ Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, 213-215.

²⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 37, 66; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 38-42.

²⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 66; Karakaya, *Fârâbî Felsefesinde Kötülük*, 220.

²⁹ Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, 105-106.

³⁰ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 37.

³¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 72.

peyder pey kabul edebilmektedir. Bu nedenle ay altı âlemde oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) yasası hâkim kılınmıştır. Dolayısıyla bu yasaya tabi olan ay altı âlemdeki varlık türlerinin fertlerinin cisimleri (bedenleri), belli zaman, mekân ve şartlarda oluşmakta, gelişip olgunlaşmakta, sonra bozulup dağılmakta (ölmekte) ve yeni varlıkların cisimlerine (bedenlerine) madde olmaktadır. Bu durum, onların cisimlerini oluşturan maddenin (heyûlânın) yetkin olmayışı, yani kusurlu oluşundan kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum, tanrısal hikmet açısından bir kötülük olarak değerlendirilemez. Zira eğer oluş ve bozuluş yasası olmazsa tabiatı gereği ay altı âlemdeki cismânî varlıkların var olması veya varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Bu yasanın işlemesi için doğal yaşam süresini tamamlayan canlıların bedenlerinin bozulup dağılıp başka canlıların oluşmasına ve gelişip olgunlaşmasına hizmet etmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu durumu, Tanrı'nın varlığı veya sıfatları açısından kötülük olarak değerlendirmek söz konusu değildir. Çünkü canlıların vücutlarının bozulması ve dağılması, yeni canlıların oluşması ve gelişmesi anlamına gelmektedir. Oluş ve bozuluş yasasının işlememesi, ay altı âlemdeki varlıkların kısa sürede helak olması anlamına gelmektedir. Bu durum, daha büyük bir kötülüğe neden olacağı için tanrısal hikmete uygun değildir. Zira tanrısal hikmet, varlığı yokluğa tercih etmektedir.³²

İbn Sînâ'nın da bu konuda Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'ya benzer görüşler ileri sürdüğüne tanıklık etmekteyiz. O da varlık âleminde gerçek anlamda herhangi bir problemin bulunmadığını, dolayısıyla kötülüğün aslî anlamda bir varlığa sahip olmadığını savunmaktadır. Yani metafizik kötülüklerin varlığı kabul etmemektedir. Buna karşılık doğal ve ahlâkî kötülüklerin varlığını kabul etmekte, ancak bunların da aslî varlık olmadığını, sınırlı ve arızî olduğunu savunmaktadır.³³ Onun tasavvuruna göre ay altı âlemdeki cismânî varlıkların ana maddesi (heyûlâ), en az kemale, yetkinliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle kusurludur. Bu nedenle ay altı âleminde, oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd), yani tabiat yasası hâkimdir. Dolayısıyla buradaki varlıklar, değişme, bozulma (ölme) ve dağılma gibi kötülük olarak adlandırılan birtakım problemlerle maluldürler. Ancak bu problemler, gerçek anlamda bir kötülük olarak değerlendirilemez. Zira bu düzen, ay altı âlemdeki varlıkların tabiatına uygun olan en iyi düzendir.³⁴

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın kötülük problemiyle ilgili görüşlerini temellendirmek için savdukları maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşu iddiası, Plotinos'un temellendirdiği sudûr nazariyesi düşüncesine dayanmaktadır. Plotinos'un söz konusu düşüncelerinin kaynağı da Platon'un görüşleridir. Nitekim Platon'a göre Tanrı, mutlak anlamda hem adil hem de iyi olduğu için yaptıkları da iyidir. Zira mutlak iyi olanın işi de iyidir. O halde sadece iyi şeyleri Tanrı'ya atfetmeliyiz. Kötü şeyler için onun dışında başka nedenler

³² Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1992, III: 463, 475-477; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 60, 152-153, 296.

³³ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 200-206; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 186-188; Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 56-61.

³⁴ İbn Sînâ, *En-Necat*, 263-265; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 164-166; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 346-350; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 180.; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 184-185.

aramalıyız.³⁵ Âlemde var olan kötülükler, Tanrı'nın kendisinden değil yaratma eylemini üzerinde gerçekleştirdiği ezeli maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü madde, Tanrı'nın evrendeki etkinliğini sınırlandırmakta; kendisine verilmek istenilen ideal biçime karşı direnmektedir.³⁶ Hastalıklar, geçimsizlikler, kavgalar gibi problemlerin kaynağı, maddî olan beden ve onun istekleridir.³⁷ Ancak bunların varlığı gereksiz değildir. Nitekim her zaman iyiliğin zıddı olan bir şeyin varlığına ihtiyaç bulunmaktadır.³⁸

Anlaşıldığı üzere Platon, Tanrı'nın kendisini ve onun eylemlerini iyi kabul ettiği için kötülüklerin varlığı ile iyi olan Tanrı'nın varlığını çelişkili görmemekte, âlemdeki kötülükleri, Tanrı'ya değil, yaratma eylemini üzerinde gerçekleştirdiği maddenin (heyûlâ) kusurlu oluşuna bağlamaktadır. Onun düşüncesine göre Tanrı, cisimden önce ruhları yaratmıştır. Sonra yarattığı bütün ruhları bir araya getirmiş, gelecekte sebep olacakları kötülüklerden kendisini sorumlu tutmamaları amacıyla onlara varlığın yasalarını açıklamıştır. Ardından onların bir kısmını Ay'ın, bir kısmını yeryüzünün, bir kısmını ise diğer gök cisimlerinin üzerine serpiştirmiştir.³⁹

Burada Platon'un kötülüklerin kaynağı olarak iki şeye işaret ettiğini görmekteyiz. Birincisi maddenin kusurlu olması, yani yetkinlikten (kemal) yoksun olması, ikincisi ise bu maddeyle birleşen ruhlardan bazılarının, uyarıları dikkate almayarak veya sözlerinde durmayarak varlık yasasına uymamasıdır. Platon'un iddiasına göre Tanrı, önceden ruhlara varlık yasasını açıkladığı ve onları bu konuda uyardığı, bir bakıma onlara yaptıklarından sorumlu olacaklarını bildirdiği için varlık âleminde meydana gelen kötülüklerden dolayı sorumlu tutulamaz.

Platon'un bu görüşü, İslam dünyasında "kâl-u belâ" veya "bezm-i elest" olarak da adlandırılan A'râf Suresi 17 ve 18. ayette yer alan ifadeleri hatırlatması bakımından dikkat çekmektedir. Söz konusu ayetler, mealen şöyledir: "*Hani Rabbin, Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendi nefislerine karşı şahitler kılmıştı: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar: "Evet, kesinlikle öyledir. Biz şahidiz." dediler. Kıyamet günü: "Biz bundan habersizdik" demeniz (mazeretini ortadan kaldırmak) içindir. Ya da: "Önceki atalarımız şirk koşmuşlardı. Oysa biz onlardan sonra gelen bir nesiliz. Şimdi bizi batıl fiil sahipleri yüzünden helak mı edeceksiniz?" demeniz (mazeretini ortadan kaldırmak) içindir.*"⁴⁰

³⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 29-32, 36-37; Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 55; Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: T. İş Bankası Yay., 2010), 68-69; Yaran, *Kötülük ve Theodise* 14; Çağrı, "Şer", 38:542.

³⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, 60.

³⁷ Platon, *Phaidon*, 55-56.

³⁸ Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 494.

³⁹ Platon, *Timaios*, 49-50.

⁴⁰ el-A'râf 7/172-173.

Bu ayetlerin tefsirlerini yapan ilk dönem âlimlerin yorumları ile Platon'un yorumları uyusmaktadır. Örneğin Diyanet Kurumunun tefsirinde kısaca şöyle bir açıklama yer almaktadır: “Eski tefsirlerde geniş yer tutan rivayetlere göre Yüce Allah dünyayı yaratmadan önce dünyaya gelecek olan bütün insanların ruhlarını, ruhlar âleminde bir araya getirerek onları kendi varlığına ve onların rabbi olduğuna tanık kılmıştır... Böylece insanların, “Bizim böyle bir sorumluluğumuz olduğunu bilmiyorduk” diyerek yahut inkârcılık veya putperestliği kendilerinin icat etmediğini, bunu atalarından miras aldıklarını... dolayısıyla bu hususta kendilerinin bir günahı ve sorumluluğu olmaması gerektiğini belirterek sorumluluktan kurtulmaları da önlenmiştir. İlk dönem Selef âlimleriyle sûfi âlimler, Sünnî ve Şî kelâm bilginlerinin çoğunluğu, ayeti böyle yorumlamışlardır...”⁴¹

Konuyla ilgili bu yorumdan anlaşıldığına göre ilk dönem Kur’ân müfessirleri de bu ayetlerin yorumunda Platon’un ortaya attığı düşünceler doğrultusunda bir yol izlemişlerdir. Nitekim onlar da konuyu bir bakıma kötülük problemiyle bağlantılı olarak değerlendirmiş ve kötülüklerin asıl sebebinin Tanrı değil ruhların kötü eylemleri olduğunu ifade etmişlerdir. Yine Platon’un iddia ettiği gibi Tanrı’nın ruhları henüz dünyaya göndermeden önce onları bir araya getirerek kötülüklerle bulaşmayacaklarına dair onlardan söz aldığını, yoksa sorumluluktan kurtulamayacakları konusunda onları uyardıklarını savunmuşlardır. Dolayısıyla ahlâkî kötülükler olarak adlandırılan insanların sebep olduğu kötülüklerin sorumluluğunun Tanrı’da değil insanların kendilerinde olduğu tezini ileri sürmüşlerdir.

Platon’un dile getirdiği bu düşünceler, onun yorumcusu Plotinos tarafından daha da detaylandırılarak savunulmaktadır. Nitekim cismânî varlıkların ana maddesi olan heyûlânın kusurlu oluşunu savunan tezin temelinde Plotinos’un sistemleştirdiği sudûr nazariyesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu nazariyeye göre varlık âleminin kaynağı, Tanrı’nın nûrudur. Bütün varlıklar, sıralı ve hiyerarşik bir düzen içerisinde Tanrı’nın nûrundan taşarak meydana gelmiştir. Bu nûrdan meydana gelen ilk varlık, Nous (Zekâ) olmuştur. Onun vasıtasıyla taşan nûrdan Âlemin Ruhu, onun vasıtasıyla da duyuşsal varlık âlemi meydana gelmiştir. Nous ile Âlemin Ruhu, cismânî değil rûhânîdir. Duyuşsal âlemdeki varlıklar ise cismânîdir. Dolayısıyla varlık âlemi, rûhânî ve cismânî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cismânî varlıklar, ana maddeleri olan heyûlânın kusurlu olması nedeniyle her iyiliği bir anda kabul edebilecek yetkinlikte değildir. Kötülük, iyiliğin yokluğudur. Yetkin olmayan maddenin tabiatında zorunlu olarak eksiklik, yani kötülük bulunmaktadır. Zira en iyi olan Tanrı’dan zorunlu olarak başlayan taşma fiili, iyiliği taşıma gücüne sahip olan en alt varlığa kadar devam etmektedir. Heyûlâ (madde), artık iyiliği taşıma gücüne sahip olmayan en az iyilik sahibi olan varlıktır.⁴² Ancak maddenin

⁴¹ Bk. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1126/172-173-ayet-tefsiri> (E.T. 09.07.2021).

⁴² Bk. Plotinos, *Tâsûât-ı Eflûtîn*, çev. Ferîd Ceber (Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997), 166, 431-437, 497, 565; Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 26-27, 110; Plotinos, *Enneadlar*, *Seçmeler*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa kitabevi, 1996), 35; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları,

varlığı gereksiz değildir. Çünkü cismânî âlemin var olabilmesi için onun varlığı zorunluluk arz etmektedir. Akıl, özü itibarıyla mutlak iyi, madde ise tabiatı itibarıyla kusurlu olması nedeniyle mutlak kötüdür. Akıl ile maddenin arasında yer alan nefis (ruh) ise özü itibarıyla iyi olmasına rağmen kusurlu olan maddeyle birleşmesi nedeniyle göreceli olarak kusurlu hale gelmektedir. Nefis (ruh), bir üst mertebede bulunan akla yönelerek onu taklit ederse iyi; bir alt mertebedeki maddeye (bedene) yönelip onun arzularına boyun eğerse kötü olur. Nefsin tamamen iyili olabilmesi, ancak maddeden (bedenden) tamamen ayrılıp aklî âleme yükselmesiyle mümkün olabilmektedir. Ancak bu ayrılış, zorlama bir yöntemle, örneğin intihar yoluyla değil doğal bir ölümle olmalıdır. Aksi halde nefsin yetkinleşme (tekâmül) süreci tamamlanmadığı ve birlikte olduğu maddenin bazı özelliklerini daha beraberinde taşıdığı için yeni bir bedenle birlikte olmak zorunda kalacaktır.⁴³

Platon, maddenin ezeli, şekilsiz, düzensiz, kaba olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın suret verme (yaratama) etkinliğini sınırlandırdığını iddia etmektedir. Çalışma konumuz olan İslam filozofları da maddenin ezeli olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Platon gibi bu konuda bunu belirsizlikte bırakmamakta, Plotinos gibi onun kaynağının Tanrı'nın nurundan taşan feyiz olduğunu savunmaktadırlar. Yine Platon gibi maddenin her sureti kolay bir şekilde bir anda kabul etme yetkinliğinden yoksun olduğunu savunmaktadırlar. Ancak ondan farklı olarak Plotinos gibi bunun nedeninin maddenin, taşma (sudûr) sürecindeki en son varlık olması, dolayısıyla en az yetkinliğe sahip olan varlık olmasına bağlamaktadırlar. Aynı şekilde Platon ve Plotinos gibi maddenin kusurlu oluşunu, yaratılıştan veya varlık âleminin kuruluş düzeninden kaynaklanan bir kötülük olarak değerlendirmemektedirler. Buna karşılık, söz konusu problemin, maddenin doğasından kaynaklandığını, bu nedenle bu durumun varlık düzeni açısından bir kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadırlar. Bununla birlikte Platon ve Plotinos gibi esas itibarıyla iyi olan, ancak maddeye meyleden, ondan kaynaklanan arzu ve şehvetlere yönelmede ölçüyü kaçıran nefislerin kötülüğe bulaştıklarını savunmaktadırlar.

2. Ay Üstü ve Ay Altı Âlem Kavramları

Cismânî âlemi ay üstü ve ay altı olmak üzere iki kısma ayıran Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, ay üstü âlemdeki varlıkların, kötülüklerden uzak, kusursuz olduğunu; ay altı âlemdeki varlıkların ise heyûlânın eksikliğinden dolayı oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd) yasasına tabi olduğunu, dolayısıyla arızî birtakım tabii ve iradî kötülüklerle malul olduğunu savunmaktadırlar. Onların düşüncesine göre bu iki âlem, hem maddesi, hem şekli ve düzeni, hem hareketi hem de barındırdığı varlıklar itibarıyla farklılık arz etmektedir. Örneğin esîr olarak adlandırılan şeffaf maddeden yaratılan ay üstü gökler âlemindeki yıldız ve gezegenler, en mükemmel şekil olan kürevî şekilde tasarlanmış, en

2014), 352; Mahmut Kaya, "Sudur", *DİA*, c. 37 (İstanbul: TDV, 2009), 468; Ahmet Arslan, *Felsefe Tarihi-5*, (İstanbul: İst. Bilgi Ün. Yay., 2010), 79-90, 101-120, 162-164.

⁴³ Plotinos, *Enneadlar*, 26-28.

mükemmel hareket olan dairesel şekilde hareket ettirilmektedir. Orada sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluktan oluşan dört unsurun tabiatı bulunmamaktadır. Oradaki cismânî varlıklar için oluş ve bozuluş (kevn-ü fesâd), diğer bir ifadeyle doğum, değişim, dönüşüm, azalma, çoğalma, bozulma (ölüm) ve dağılma bulunmamaktadır. Dolayısıyla orada kötülük olarak nitelendirilecek herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ay altı âlemdeki cismânî varlıklar ise maddesi, sureti, düzeni ve hareket şekli, yani bir başlangıç ve sona sahip olan düz çizgi şeklindeki oluş ve bozuluş yasasına tabi olması itibarıyla kusurludur. Nitekim ay altı âlemdeki varlıkların ana maddesi; sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk tabiatlarına sahip olan dört unsurdur. Bu unsurların belli zaman, mekân ve şartlarda belli oranlarda biraya gelmesiyle meydana gelen varlıklar, sürekli bir oluş, bozuluş, değişim ve dönüşüme yasasına tabidirler. Dolayısıyla buradaki varlıklar, maddesi, düzeni, doğrusal hareketi bakımından sonlu ve kusurludur. O halde kötülük olarak adlandırılan olumsuzluklar, ay üstü âlemde bulunmamakta, sadece oluş ve bozuluş yasasına tabi olan ay altı âlemde bulunmaktadır. Ancak buradaki sınırlı sayıdaki kötülükler de aslî varlığa sahip olmayıp arızî bir nitelik arz etmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla bu durumu, Tanrı'nın varlığı, sıfatları veya tanrısal düzenin iyiliği açısından bir problem olarak değerlendiremeyiz. Zira Tanrı, bu düzeni hikmetine uygun olarak mümkün olan en iyi şekilde tasarlamıştır. Bu düzenin başka türlü olması mümkün değildir.⁴⁵

İslam filozoflarının ay üstü ve ay altı âlem tezlerinin temel dayanağı, Aristoteles'in konuyla ilgili görüşleridir. Nitekim cismânî âlemi, ay altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayıran, ay üstü âlemi mükemmel, ay altı âlemi ise kusurlu gören ilk filozof Aristoteles olmuştur.⁴⁶ Aristoteles'in fiziğini temel alan Batlamyus, Dünya Merkezli Âlem Kuramını sistemleştirmiştir. Onun "el-Mecisti" adlı eserini Arapçaya tercüme eden Harranlı Sabit bin Kurra'nın son şeklini verdiği bu kuram, Kopernik'in Güneş Merkezli Âlem Kuramı kabul görülünceye kadar hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında bir hakikat olarak benimsenmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 30, 33-35, 39, 41; Fârâbî, *Ârâu Ehlî'l-Medîne*, 7, 17-18, 52-54, 62, 66; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 6, 52-54; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, (İstanbul: TDV, 19995), 12: 149-150; (145-162); Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı," *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 14-15 (2003), 37, 39; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:463; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:296; İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-fireki fi bahri'd-dalâle*, thk. Muhammed Takî Danişpejve, (Tahran: Menşuratu Camiati't-Tahran, 2000), 248-49; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 290, 394, 400-409, 417-21; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 164-166; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Asa kitabevi, 2001), 197; Cavit Sunar, "İslam Meşşâî Felsefesinde İlk Adım, el-Kindî", *AÜİFD* 27 (1969): 45.

⁴⁵ Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III: 359-360; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 294-295. Daha önce de değindiğimiz üzere mümkün alemlerin en güzeli düşüncesi, İhvân-ı Safâ'da sonra İslam dünyasında Gazzâlî, Batı dünyasında da Leibniz ile meşhur olmuştur.

⁴⁶ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 486-487; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 50-55, 74-75; David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014), 157 vd.; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DİA*, (İstanbul: 1989), 2:357-358; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 148 vd.

⁴⁷ Güneş Merkezli Sistem ile ilgili geniş bilgi için bk. Seda Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler ve Galilei Neyi Değiştirdi?", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 20, (2015): 96, 98; Hatice Toksöz, "Sabit

Çalışma konumuz olan İslam filozofları da Aristoteles'ten itibaren bilimsel bir hakikat olarak kabul edilen cismânî âlem anlayışlarını savunmakta, kötülük problemiyle ilgili düşüncelerini de bu zemin üzerine oturtmaktadırlar. Hatta İhvân-ı Safâ, bir adım daha ileri giderek bazı ayet ve hadis rivayetlerini de kanıt gösterip ay üstü âlemi cennet, ay altı âlemi ise cehennem olarak tasvir etmektedir.⁴⁸ Ancak bu teorinin, günümüz bilimsel verileri tarafından doğrulandığını söylemek mümkün değildir.

3. Tikel ve Tümel Varlıklar Kavramları

Fârâbî, cismânî olmayan ve cismânî olanlar olmak üzere iki varlık mertebesi olduğunu iddia etmektedir. Onun düşüncesine göre bunların her biri, kendi içinde altışar mertebeden oluşmaktadır. Cismânî olmayan varlıkların mertebeleri: Tanrı, göksel akıllar, Faal Akıl, nefisler, suret ve henüz cisim haline gelmemiş ilk madde (el-maddetü'l-ûlâ); cismânî varlıkların mertebeleri ise: Göksel cisimler, insan türü, hayvan türü, bitki türü, madenler türü ve ustukaslar, yani ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur şeklinde sıralanmaktadır.⁴⁹ Gök cisimlerinin maddeleri, ay altı âlemdeki cisimler gibi dört unsur değil, esir adı verilen daha hafif ve şeffaf olan maddedir. Onların şekilleri, en mükemmel şekil olan küre, hareketleri de en mükemmel hareket olan dairevî harektir. Bu nedenle burada oluş ve bozuluş bulunmamaktadır. Ay altı âlemindeki cismânî varlıklar ise ustukasat (dört ögenin) bir araya gelip ayrışmasıyla oluşmakta ve bozulup dağılmaktadırlar. Ay altı âlemindeki cismânî varlıkların suretleri, mertebe bakımından ustukasat, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların suretleri şeklinde sıralanmaktadır. Buradaki cismânî varlıkların ana maddesi (el-maddetü'l-ûlâ), göksel cisimlerden feyezân etmektedir. Onlara suret kazandıran ise göksel cisimlerin hareketlerinin etkisiyle Faal Akıl'dır.⁵⁰ Ustukasların ana maddesi, gök cisimlerinin gibi tek olduğu için onlar da gök cisimleri gibi baki kalmaktadırlar. Ancak onlardan oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların fertleri, sürekli oluşmakta, değişmekte, dağılıp başka bir varlığın oluşmasına ve gelişmesine hizmet etmektedir. Gök cisimlerinin ilk halleri, kâmil olduğu için onlar böyle bir duruma muhtaç değillerdir.⁵¹ Küllî cevherler, sabit, kaim ve baki; tikeller ise gelip gidicidirler.⁵² Açıkça ifade etmemesine rağmen Fârâbî'nin, ay altı âlemindeki dört

Bin Kurra el-Harrani'nin *Felekler Nazariyesi*", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 1 (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006), 387-90.

⁴⁸ Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, III:63, 397; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:66, 324; İhvânü's-Safâ, *Risâletü'l-câmia*, *el-câmia'tu'l-câmia*, thk. Arif Tamir, (Beyrut-Paris: Menşûrâtu Üveydât, 1995), 94, 174; İhvân-ı Safâ, *İR. Özet*, V:101, 172.

⁴⁹ Ustukasat (dört unsur) teorisini ilk dile getiren Empedokles olmuş. Ardından Platon ve Aristoteles bunu kullanmıştır. Bu teoriye göre aslında dört unsurun temelinde, farklı şartlarda hava, su ve toprağa da dönüşebilen tek unsur, yani ateş yer almaktadır. Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 31 (tahkik edenin notu.)

⁵⁰ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 5-7, 21-34, 52-56; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 35-37; Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîne*, 7, 17-18, 52-54, 62-66; Fârâbî, "Uyunü'l-Mesâili fi'l-Mantik ve Mebâdi el-Felsefeti'l Kadîme", Fârâbî'nin İki Yapıtı, çev. Mehmet Dağ, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 86; Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ", *Risâletân Felsefiyyetan*, thk. Cafer Al-i Yasin, (Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1987), 88-89; Kaya, "Fârâbî", 149-151.

⁵¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 60-67.

⁵² Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ", 88-89.

unsur ve onlardan mürekkebe olan bitki, hayvan ve insan türlerinin baki, bu canlı türlerinin fertlerinin, yani tikellerin ise değişim ve dönüşüme mahkûm olduklarını savunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, bu tezi açıkça dillendirmektedirler.

İhvân-ı Safâ, ay altı âlemdeki tümel ve tikel varlıklar konusunu, detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Onlara göre yüce yaratıcı, varlıkları, “tikeller” ve “tümeller” olmak üzere iki kısım olarak yaratmıştır. Tümel varlıklar, tekil sayılar sistemiyle (1-9) uyumlu bir hiyerarşi şeklinde sıralanmaktadır. Bunların hiyerarşik düzeni şöyledir: 1. Yüce Yaratıcı. 2. Küllî Akıl. 3. Küllî Nefis. 4. İlk Heyûlâ. 5. Tabiat. 6. Mutlak Cisim. 7. Felekler, Yıldızlar ve Gezegenler. 8. Unsurlar (ateş, hava, su ve toprak). 9. Müvelledat (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar).⁵³ Bunlardan her birisi, kendisinden sonrakinin var oluş ve varlığını devam ettirme nedenidir. Yüce yaratıcı ise hepsinin asıl nedenidir.⁵⁴ Yüce Allah’ın fiillerindeki asıl amaç, tümel olanın yararı ve genelin salâhı/faydasıdır.⁵⁵ Ay altı âlemde hâkim olan oluş ve bozuluş yasaının işleyişinden canlıların bazı fertlerine birtakım zararların dokunması kaçınılmazdır. Eğer bu yasa işlenmezse tümel varlıkların yararına olan düzen bozulacaktır. Bununla birlikte bazen insanlar, tümel tümel varlıkların düzenleri ve illetlerini bilmediği için varlık düzenindeki fiillerin, kötülük olduğu zannına kapılabilmektedir. Oysa Yüce Allah, hiçbir fiilinde hikmetsiz davranmamaktadır. Örneğin haksız yere adam öldürmenin cezası olan kısas veya hırsızlığı adet edinenin elinin kesilmesi, görünürde acı ve ıstıraba neden olan birer kötülüktür. Oysa gerçekte bu fiiller, huzur ve güvenliğin sağlanması bakımından toplumun geneli için kötülük değil iyiliktir. Aynı şekilde Güneş’in hareketleri, yağmurun yağışı, rüzgârın esmesi, havanın soğuyup ısınması ve depremlerin olması gibi doğal olayları da bu ilkeye göre değerlendirmek gerekmektedir. Bu tür olaylar, canlı türlerinin bazı fertlerine zararlı olarak görünebilir. Oysa bu doğal işleyişin genel yararı, zararlarıyla kıyaslanamayacak kadar fazla olduğu için gerçekte onlar kötülük değil iyiliktir.⁵⁶

İhvân, birbirinin etlerini yiyen etobur canlıların varlığını da tümelin yararı için gerekli görmekte, dolayısıyla bir kötülük olarak değil bir iyilik olarak değerlendirmektedir. Onların tabirine göre eğer etobur canlılar olmasaydı doğal yaşamlarını tamamlayarak ölen canlıların cesetleri, kısa sürede suları, toprakları ve havayı kirleterek dünyayı yaşanamaz hale getirecekti. Bu da onların varlığının bir kötülük değil, tüm varlıkların yararına olan bir iyilik olduğunu kanıtlamaktadır.⁵⁷

Fârâbî’nin temellendirmeye, İhvân-ı Safâ’nın da detaylandırmaya çalıştığı tümel ve tikel varlıklar teorisi, İbn Sînâ tarafından da ele alınmış, değerlendirilmeye çalışılmıştır. Onun

⁵³ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, III:56-57, 202-204; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 60, 165-167.

⁵⁴ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, III:368-370; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 60, 300-302.

⁵⁵ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, III:366; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 299.

⁵⁶ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, II: 98; III:325, 366-369; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, II: 83, 196-198; III:206, 298-299.

⁵⁷ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, III:369; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III: 300.

düşüncesine göre ay altı âlemde işlemekte olan tabiat yasası, yani oluş ve bozuluş düzeniyle bağlantılı olarak meydana gelen ve kötülük olarak anılan olaylar, varlık türlerine (tümel varlıklara) zarar vermeyen, sadece varlık türlerinin çok az sayıdaki fertlerini (tikel varlıkları) etkileyen arızî bir takım sonuçlar doğurmaktadır. Türlerle oranla fertler fazla bir önem arz etmemektedir. Dolayısıyla tikellere dokunan az sayıdaki kötülükler nedeniyle tümelin yararına olan çok sayıdaki iyilikler terk edilemez.⁵⁸ Nitekim tikel anlamda kötülük olarak değerlendirilen bir durumun, tümel anlamda bir iyilik olduğuna şahit olmaktayız. Tümelin yararı, her zaman tikelin yararından öncelikli olduğu için bazı tikellere zarar dokunsa bile tümelin yararına olan durumların kötülük olarak değerlendirilmesi doğru değildir.⁵⁹

Kindî ve Sühreverdî'nin de bu konuda Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın düşüncelerine benzer birtakım düşünceler dile getirdiklerine tanık olmaktayız.⁶⁰ İlk dönem İslam düşünürlerinin, savundukları bu tezleriyle tikel varlıkları hesaba katmadıkları ya da onların aleyhine işlenen bir düzeni savundukları gibi bir izlenime sahip olmak mümkündür. Ancak onların savundukları bu tezle böyle bir amaçları olduğu söylenemez. Onların kastını, aşağıdaki başlık altında ele aldığımız açıklama ve değerlendirmelerle biraz daha anlaşılır kılmak mümkün olacaktır.

4. Asıl Maksat ve Arızî Sonuçlar

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, ay altı âlemde hâkim olan oluş ve bozuluş şeklindeki tabii yasadandan dolayı bazı zaman, mekân ve şartlarda bazı canlı türlerinin fertlerine ilişkin ve kötülük olarak adlandırılan problemlerin varlığını kabul etmektedirler. Ancak söz konusu problemlerin, asıl amaç değil, asıl amacın gerçekleştirilmesi sürecinde yaşanan birtakım arızî sonuçlar olduğunu savunmaktadırlar. Onların düşüncesine göre bu tür arızî problemlerin yaşanması kaçınılmazdır. Yoksa varlıkların geneli için amaçlanan asıl yarar meydana gelemez. Bu da daha büyük bir kötülüğe yol açacağı için tanrısal hikmet, az zarar için genel yararın terk edilmemesini gerekli kılmıştır.

Fârâbî, bu konuda fazla detaylara girmemektedir. Ancak onun bazı ifadelerinden konuyla ilgili düşüncelerini çıkarsamak mümkündür. Onun düşüncesine göre ay altı âlemdeki varlıklar, gök cisimlerinin hareketlerinin ve Faal Akıl'ın etkisiyle meydana gelmektedir. Gök cisimlerinin hareketlerinden kaynaklanan oluş ve bozuluş, birtakım problemlere yol açmaktadır. Bu nedenle tabii ve iradî kötülükler, sadece ay âlemde meydana gelmektedir.

⁵⁸ Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 415, 417-421; İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 162 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 169; İbn Sînâ, "Risâle fî Sırrı'l-Kader", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye Felsefeti İbn Sînâ*, nşr. Hasan Âsî, (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983), 303; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, (İstanbul: 2008), 221 vd.

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 24.

⁶⁰ Bk. Kindî, *Risâletü'l-Felsefiyye*, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 198, 219-220, 226-27, 229, 233; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, thk. Henry Corbin, (Tahran: Müessesetü'l-ebhâsi ve'd-dirâsâti's-sekâfiyeti, 1995), 147; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 136-38.

Ancak bu durum, gök cisimlerinin etkilerinin tamamen olumsuz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira gök cisimlerinin olumsuz etkileri, Faal Akıl'ın asıl amacını gerçekleştirmesine engel olmamaktadır.⁶¹ Diğer bir ifadeyle, ay altı âlemde işlemekte olan oluş ve bozuluş yasası, Faal Akıl'ın ay altı âlemdeki varlıklara suret verme, onları düzene koyma ve kurduğu düzeni devam ettirme anlamındaki asıl amacını gerçekleştirmesine engel olmamaktadır. Dolayısıyla ay altı âlemde işlenen tabii yasadaki kaynaklanan arızî birtakım problemler, asıl asıl amacın gerçekleşmesine engel olmadığı için onları gerçek anlamda bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir.

Bu konuyu Fârâbî'den daha detaylı olarak ele alan İhvân-ı Safâ, ay altı âlemdeki tabiat yasasıyla bağlantılı olarak işlemekte olan düzenin asıl amacının varlıkların genelinin yararı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bazı zaman, mekân ve şartlarda bu düzenin işleyişinden dolayı bazı tekil varlıklara yansıyan zararların asıl amaç değil arızî birtakım sonuçlar olduğunu iddia etmektedir.⁶² İhvân'a göre bazı canlı türlerinin bazı fertlerinin karşılaşılabileceği zararların tamamen engellenmesi için varlıkların genelinin yararına olan tabiattaki yasaların iptal edilmesi gerekmektedir. Örneğin yağmurdan dolayı karşılaşılan zararların engellenmesi için yağmurun yağmaması gerekmektedir. Oysa yağmurun yağmaması daha büyük zararlara yol açacaktır. Bu nedenle yağmurun yağması, bazı zararlarına rağmen bir kötülük değil bir iyiliktir. Zira onun asıl amacı, zarar değil varlıkların geneline yönelik yarardır. Dolayısıyla yağmurun yağışından kaynaklanan bazı arızî zararlardan dolayı yüce yaratıcıyı sorumlu tutup bu eylemi bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Bu durumu; deprem, sel, rüzgâr, sıcaklıklar, soğukluklar, hatta canlıların maruz kaldığı çeşitli hastalıklar gibi farklı örnekler bağlamında da değerlendirmek mümkündür.⁶³

Fârâbî ve İhvân-ı Safâ gibi İbn Sînâ da ay altı âleminde işlemekte olan oluş ve bozuluş yasasının asıl amacının, varlıkların genelinin yararı olduğunu, bu işleyişten meydana gelen bazı zararların asıl amaç değil, arızî sonuçlar olduğunu savunmaktadır. Onun tabirine göre örneğin ateşin varlığı, kötü değil, iyidir. Bazı durumlarda onun sebep olduğu bazı kötülükler meydana gelmektedir. Ancak bu kötülükler, asıl amaç olmayıp arızî olarak meydana gelen sonuçlardır. Dolayısıyla bu arızî problemler nedeniyle ateşin varlığını kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Zira ateşin olmaması, daha büyük problemlere yol açacaktır. Bu anlamda âlemdeki kötülükler, güldeki diken misalidir. Az sayıdaki kötülükler olmazsa iyiliklerin varlığı ve kıymeti bilinemezdi.⁶⁴

⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 6, 52-54, 80-81; Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, 43-44; Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîne*, 7, 17-18, 52-54, 62, 66; Fârâbî, "Uyunü'l-Mesâil", 86; Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", 221-223.

⁶² Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III:463; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:296.

⁶³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, III:360, 380, 476-77; İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, III:292-93, 371-72, 378.

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-ilâhiyyât)*, 415, 417-421; İbn Sînâ, *En-Necat*, 263-265; İbn Sînâ, *Metafizik-II*, 164-166; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 346-350; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 169; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 184-185; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 203-205. Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 200-206.

Bu düşünce, benzer şekilde Kindî, Gazzâlî, Sühreverdî ve İbn Rüşd ve gibi diğer İslam düşünürleri tarafından da dile getirilmektedir.⁶⁵ Örneğin Gazzâlî, Yüce Allah'ın, hikmetin gereği olarak bu âlemde hem nâkıs hem de kâmil varlıkları birlikte yarattığını ifade etmektedir.⁶⁶ Ona göre varlık âlemimdeki kötülük görecelidir. Nitekim bazen kötü olarak görülen şeylerin, daha büyük iyiliklerin meydana gelmesi için ihtiyaç duyulan şeyler olduğuna şahitlik etmekteyiz. Örneğin, bir hastanın tedavi süreci ya da mikrop bulaşan bir elin kesilmesi, görünürde bir kötülüktür. Ancak bir bütün olarak bedenin selameti bakımından bu uygulama, gerçekte bir iyiliktir. Dolayısıyla kötülük şeklinde görülen şeylerin asıl amacı içlerindeki iyiliklerdir. Varlık türlerinin fertlerine zarar veren bütün kötülüklerin ortadan kaldırılması, genel varlıkların yararına olan iyiliklerin de ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu durum, daha büyük bir kötülüğe yol açacağı için hikmete uygun değildir.⁶⁷

Poidevin'in, 'eğer tabiî felaketler hiç yaşanmasaydı, halen dev sürüngenler dünyamızda hâkim durumda olabilirlerdi. O halde beraberinde taşıdığı acılara rağmen tabiî felaketler, akıllı yaşamın var oluşuna imkân tanıyan bir dünya düzeninin kurulmasına fırsat vermiştir'⁶⁸ şeklindeki ifadeleri de tabiattaki düzenin işleyişinin kötülük olarak değerlendirmesinin göreceli olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla İslam düşünürlerinin konuyla ilgili tezlerini desteklemektedir. Bu değerlendirmeye göre insan türünün ortaya çıkışı, doğal felaket olarak nitelendirebileceğimiz birtakım tabiî olayların ardından gerçekleşmiştir. Dolayısıyla doğal felaketlerin kötülük olarak nitelendirilmesi, göreceli bir değerlendirmeye dayanmaktadır.

Çalışmamızı sonlandırmadan evvel diğer İslam düşünürleri gibi Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın da ahlâkî kötülükler olarak tabir edilen insanların özgür iradeleriyle işlemiş oldukları iradî kötülükleri görmezden gelmediklerini belirtmemiz yerine olacaktır. İslam düşünürleri, bu tür kötülükleri, Tanrı'nın varlığı veya sıfatları açısından herhangi bir problem olarak görmemekte, bunun sorumluluğunu özgür iradesini kötüye kullanan insanın kendisine yüklemektedirler. Örneğin Fârâbî, asıl kötülüğü, iradesini olumsuz yönde kullanan insanların sebep olduğu kötülükler olarak tabir etmektedir.⁶⁹ İhvân-ı Safâ, Plotinos'a benzer şekilde insan nefsinin kendisinden üstün olan akla yönelerek onu taklit etmesini, onun gibi olmaya çaba sarf etmesini salt iyilik ve mutluluk, kendisinden aşağıda olan maddeye/bedene yönelerek onun arzularına boyun eğmesini salt kötülük ve mutsuzluk olarak değerlendirmektedir.⁷⁰ Onlara göre insanlar, özgür iradeleriyle

⁶⁵ Bk. Kindî, *Risâletü'l-Felsefiyye*, 198, 219-20, 226-27, 229, 233; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 147; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Basım Evi, 1986), 97; İbn Rüşd, "Fasl-ül-Mekaal", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara: TTK Basımevi, 1955), 137-38;

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1618.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ (Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi)*, çev. Muhammed Ferşat (İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005), 67-69.

⁶⁸ Robin Le Poidevin, *Ateizm*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 140-41.

⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80-81.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *İR. Özet*, V:34.

işledikleri fiillerin sorumluluğunu taşımaktadırlar.⁷¹ Bu dünya hayatında başkalarının haklarını dikkate almayarak kötü fiillere yönelenler, ahiret hayatında cezalandırılacak, dolayısıyla mutsuz ve bedbaht olacaklardır.⁷² İbn Sînâ da ahlâkî kötülüklerin varlığını kabul etmekte ve bunun sorumluluğunu, özgür iradelerini kötüye kullanan nefislere yüklemektedir. Onun düşüncesine göre nefisler, bedenlerden ayrıldıktan sonra da varlığına devam edecekleri için asıl kötülük, nefislerle ilgili olan kötülüklerdir. Nefsi kötülüklerle sevk eden istek (şehvet) ve öfke (gazap) kuvveleridir. Eğer insan, akla tabi olmayı ve onun gerektirdiği fiilleri bırakıp sadece duyusal iradelere ve onların talep ettiği hazlara kendisini kaptırırsa erdemsiz bir hale gelecektir. Bu durumda ölümden sonra karşılaşılabilecek şey de mutsuzluk olacaktır.⁷³

Sonuç

İlk dönem İslam filozoflarından Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ, kötülük problemini de kendilerine göre yeniden tasarladıkları sudûr nazariyesi bağlamında değerlendirmektedirler. Onların düşüncesine göre Tanrı, mutlak iyiliktir. Onda herhangi bir eksiklik veya kötülük bulunmamaktadır. Varlık âlemi, Tanrı'nın feyzinden taşınarak yaratılmıştır. Dolayısıyla varlık âleminin kaynağı, Tanrı'nın nûru veya feyzidir. O halde varlıkların kaynağı da her türlü kötülükten beridir. Varlık âlemi, Tanrı'nın yaratma fiilinin eseri olan varlık düzeni de kusurdan azadedir.

Tanrı, varlıkların kaynağı olan tanrısal feyiz ve Tanrı'nın yaratma eyleminin sanatsal eseri olan varlık âlemindeki düzen iyi olduğuna göre varlık âleminde gerçek anlamda herhangi bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Ancak maddesinin (heyûlâ) her iyiliği, yani her sureti bir anda kabul etme yetkinliğinden yoksun olan ay altı âlemdeki varlıklar, oluş ve bozulmuş yasası olan tabiî yasaya tabidirler. Bu yasadaki bozulmuş ise kötülük olarak adlandırılan birtakım olumsuzluklara yol açmaktadır. Ancak asıl amaç oluş ve kemale yöneliş olduğu için az sayıdaki kötülükler, asıl amaç olmayıp arızî sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kötülük denilen problemler, sadece ay altı âleminde, sadece canlı türlerinin fertleri arasında belli zamanlarda rastlanan arızî birtakım sonuçlardır. Ancak bunların meydana gelişi, varlık türlerinin genelinin yararına olduğu için bunları aslî kötülük olarak değerlendirip Tanrı'yı veya tanrısal düzeni sorumlu tutmak doğru değildir.

Maddenin eksikliği ile oluş ve bozulmuş yasasının işleyişinin sonucunda meydana gelen birtakım doğal kötülükler gibi bedensel arzular konusunda dengeden sapan ve

⁷¹ İhvân-u's-Safâ, *el-Camia*, V:171-172.

⁷² İhvân-u's-Safâ, *Resâil*, I:331-32.

⁷³ Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, 418-422; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (en-Nefs)*, neş. G. C. Anawati-Sâid Zâhid, (Kahire: 1975), 33, 172- 173; İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi emri'l-meâd*, neş. Süleyman Dünya, (Kahire: 1949), 145 vd.; İbn Sînâ, *el-İşârât*, neş. Mahmûd Şihâbî, (Tahran: 1960) 144-150; Hourani, George F.. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". Çev. Aydın Özdemir. *Marife*. (2019): 172 vd.; Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DîA* (İstanbul: TDVİA, 1999), 20: 328-329 (322-331)

adaletsizliğe düşen bazı nefisler de özgür iradelerini kötüye kullanmakta, dolayısıyla iradî veya ahlâkî kötülük türünü işlemektedirler. İnsani nefislere Faal Akıl vasıtasıyla, diğer bir ifadeyle vahiy yoluyla destek verildiği için onların işlediği ahlâkî kötülüklerden Tanrı değil, kendileri sorumludur.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. “Kötülük Problemi: Mutezilî Düşüncenin Gaon’a Etkisi”, *Journal of Islamic Research*,; 32/1, (2021) : 52-65.
- Akdemir, Ferhat. *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*. İstanbul: Elis Yayınları, 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Arslan, Ahmet. *Felsefe Tarihi-5*. İstanbul: İst. Bilgi Ün. Yay., 2010.
- Augustinus, *İtirafar*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalacı Yayınevi, 2010.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. 12. bs. İzmir: İzmir İFV Yay., 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”, *DİA*. 2: 357-360, İstanbul: 1989.
- Camus, Albert. *Sifos Söyleni*, çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Asa kitabevi, 2001.
- Çağrıci, Mustafa. “Şer”. *DİA*, 38:542-544. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Çağrıci, Mustafa. “İyimserlik”. *DİA*. 23:499-501. İstanbul: TDV, 2001.
- Çınar, Aliye. “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”. *Uludağ Ün. İFD*, 14/1 (2005): 161-177.
- Çınar, Bayram. “Eşarî Ekolünde Allah Tasavvuru”, *Erciyes Akademi*, 35/1 (2021), 79-110.
- Dağ, Mehmet. *Fârâbî’nin İki Yapıtı*. Çev. Mehmet Dağ. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003):17-87.
- Diyanet Kur’ân Tefsiri: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1126/172-173-ayet-tefsiri>
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”, *DİA*. 20: 322-331. İstanbul: TDV,1999.
- Eski Ahit, <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/>
- Fârâbî. *Tenbîh alâ Sebîlî’s-Saâde*. Thk. Cafer âl-Yasîn. Tahran: İntişarât Hikmet, 1992.

- Fârâbî. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzileti ve Müzâdâtuhâ*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Thk. Ali Bû Mülhem. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fâzıla*. Çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî. “Uyunü'l-Mesâili fi'l-Mantık ve Mebâdi el-Felsefeti'l Kadîme”. *Fârâbî'nin İki Yapıtı*. Çev. Mehmet Dağ, *OMÜF Dergisi* 14-15, (2003): 74-87.
- Fârâbî. *Fusûsü'l-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Fârâbî. “Cevâbât li-Mesâil Suile ‘anhâ”, *Risâletân Felsefiyyetân*. Thk. Cafer Al-i Yasin. Beyrut: Dâri'l-Menâhil, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *el-Maksadü'l-Esnâ (Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi)*. Çev. Muhammed Ferşat. İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. C. IV. Çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri”, *Mümkün Âlemlerin En İyisi*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004: 403-447.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gürkan, Salime Leyla. “Şer”. *DİA*, 38:545-547. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Haklı, Şaban. “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”. *Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (2002): 195-211.
- Hasker, William. “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”. Çev. Fehrullah Terkan. *AÜİFD* 53/1, (2012): 183-198.
- Hourani, George F.. “İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi”. Çev. Aydın Özdemir. *Marife*. (2019): 169-189.
- Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. 3. bs. Ankara: İmge Kitapevi, 1995.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. OMÜ Basım Evi, 1986.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*. Thk. Saîd Zâyed. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'aşî, 1983.

- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifâ*, Metafizik II. Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necat*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- İbn Sînâ. *en-Necât mine'l-fireki fî bahri'd-dalâle*. Thk. Muhammed Takî Danişpejve. Tahran: Menşûratu Camiai't-Tahran, 2000.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, en-Nefs*. neş. G. C. Anawati-Saîd Zâyid. Kahire: 1975.
- İbn Sînâ. *Risâle Adhaviyye fî emri'l-meâd*. Neş. Süleyman Dünya. Kahire: 1949.
- İbn Sînâ. *el-İşârât*. Neş. Mahmûd Şihâbî. Tahran: 1960.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. I. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. II. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. III. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ*. C. IV. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânü's-Safâ. *Risâletu'l-câmia', el-câmia'tu'l-câmia'*. Thk. Arif Tamir. C. V. Beyrut-Paris: Menşûrâtü Üveydât, 1995.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-I*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-II*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-III*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-IV*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-V (Risâlelerin Özeti)*. Ed. A. Kahraman. Çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Ankara: Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, 1952.

- Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî Felsefesinde Kötülük". *Diyanet İlmî Dergi*. 52/1, (2016): 211-224.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *DİA*. 37:467-468. İstanbul: TDV, 2009.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî", *DİA*. 12: 145-162. İstanbul: TDV, 1995.
- Kaya, Mustafa. "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 70 (2014): 53-78.
- Kindî. *Risâletü'l-Felsefiyye*. Thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF (SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi)*, 5, (2008): 81-96.
- Leibniz, Gottfried. *Monadoloji, Metafizik Üzerine Konuşma*. Çev. Atakan Altınörs Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Poidevin, Robin Le. *Ateizm*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Özsoy, Seda. "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?" *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 20, (2015): 95-111.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. Çev. Rahim Acar. 6. bs. İstanbul: Küre Yay., 2016.
- Platon. *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Timaios*. Çev. Erol Güney ve Lütüfî Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: T. İş Bankası Yay., 2010.
- Platon. "Theaitetos". *Diyaloglar*. Çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2010: 451-540.
- Plotinos. *Enneadlar*. Çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Plotinos. *Enneadlar, Seçmeler*. Çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa kitabevi, 1996.
- Plotinos. *Tâsûât-ı Eflûtîn*. Çev. Ferîd Ceber. Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997.
- Ross, David. *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Hikmetü'l-İsrâk*. Thk. Henry Corbin. 2. bs. Tahran: Müessesetü'l-ebhâsi ve'd-dirâsâti's-sekâfiyeti, 1995.
- Taş, Nusret. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, (1997): 47-79.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1997.
- Toksöz, Hatice. "Sabit Bin Kurra el-Harrani'nin Felekler Nazariyesi". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 1:387-94. Şanlıurfa: HÜ İlahiyat Fakültesi, 2006.
- Warburton, Nigel. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şer". *DİA*, 539-542. İstanbul: TDV Yay., 2010.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 351-382/Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 351-382

Journal homepage: <https://apjir.com/>



TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

SUFİZMİN ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİSİNE KATKISI: EPİSTEMOLOJİK, ONTOLOJİK VE METODOLOJİK AÇILIMLARA İLİŞKİN BİR ARAŞTIRMA

“Deepshikha, Shahi. "Introducing Sufism to International Relations Theory: A Preliminary inquiry into epistemological, ontological, and methodological pathways". *European Journal of International Relations* 25/1 (2019), 250-275.”

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1354066117751592>

İbrahim Fevzi GÜVEN

Arş. Gör., Karabük Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Karabük

Research Assistant, Karabuk University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Karabuk/Turkey

ibrahimfguven@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8616-947X

Öz

Uluslararası ilişkilerde yaygın şekilde kabul gören Batı merkezli bakış açısı ile ilgili en sık dile getirilen yöntem tartışmalarından birisi, Batı menşeli olmayan görüşlerin disipline dahil edilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ancak, Batılı olmayan bilim insanlarının ürettiği yerel felsefi deneyimleri - yani Çin, Hindistan, Brezilya gibi ülkelerde üretilen bilginin “Batılı olmayan Uluslararası ilişkiler” başlığı altına dahil edilmesi - aşağıda zikredilen hususların göz ardı edilmesi durumunda uluslararası ilişkileri daha az Batı merkezli ya da daha küresel hale getirmez: (i) Eğer Batılı olmayan uluslararası ilişkiler teorileri, söz konusu yerel felsefi birikimi sadece Batı merkezli teorilerin bir türevini üretmek için kullanırlar ve Batı merkezli uluslararası ilişkilerin sınırlarını aşma noktasında başarısız olurlarsa ve; (ii) Eğer Batılı olmayan uluslararası ilişkiler teorileri sadece bazı spesifik, yerel bir zaman-mekan diliminde geçerli dar deneysel gerçekliklere uygulanabilir istisnai bir söylem ortaya koyar ve dolayısıyla Batı merkezci uluslararası ilişkilere geniş bir spektrum kazandıracak alternatif bir evrensel açıklama sunmakta başarısız olurlarsa. Bu bilgiler ışığında çalışmanın amacı, Batı menşeli olmayan bir entelektüel kaynak olarak “Sufizmin” özgün ve evrensel bir küresel uluslararası ilişkiler teorisi oluşturma noktasında verimli bir zemin sunabilme potansiyelini incelemektir. Bu bağlamda, 13. yüzyıl Sufi alimi Mevlâna Celaleddin Rumi’nin şiirlerinde ortaya koyduğu yaklaşım analiz edilmektedir. Çalışmada, küresel düzeyde geniş ölçüde kabul görmüş bir felsefi/düşünsel gelenek olarak Sufizmin sahip olduğu epistemolojik monizm, ontolojik madde-dışılık ve metodolojik eklektizm şeklindeki “üçlü sacayağının”, Batı merkezci olmayan bir küresel uluslararası ilişkiler teorisini formüle etmek için benzersiz bir temel sağladığı sonucuna varılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Epistemoloji, Küresel Uluslararası ilişkiler, Uluslararası ilişkiler Teorisi, Metodoloji, Ontoloji, Sufizm

INTRODUCING SUFİSM TO INTERNATIONAL RELATIONS THEORY: A PRELIMINARY INQUIRY INTO EPISTEMOLOGICAL, ONTOLOGICAL, AND METHODOLOGICAL PATHWAYS

Abstract

One of the most commonly treaded pathways to address the widely recognized Eurocentric biases in International Relations has been the initiation of intellectual efforts toward the incorporation of non-Western world views. However, the greater assimilation of knowledge produced by non-Western scholars from local philosophical experiential vantage points – that is, the integration of Chinese, Indian, or Brazilian outlooks expressed under the rubric “non-Western International Relations” – cannot make International Relations less Eurocentric or more “Global” if the following slippery grounds are overlooked: (1) if non-Western International Relations theories employ non-Western philosophical resources for generating a derivative discourse of Western/Eurocentric International Relations theories, thereby failing to transcend the conjectural boundaries of Western/Eurocentric International Relations; and (2) if non-Western International Relations theories manufacture an exceptionalist discourse that is specifically applicable to the narrow experiential realities of a native time-space zone, thereby failing to offer an alternative universalist explanation that grants a broad spectrum relevance to Western/Eurocentric International Relations. In the light of these realizations, the present article aims to explore if “Sufism” – as a non-Western intellectual resource – is capable of offering a fertile ground for crafting a non-derivative and non-exceptionalist Global International Relations theory. In order to do this, the article employs the insights gained from the poetry of a 13th-century Sufi scholar, Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī. The article draws the conclusion that Sufism, as an established philosophy with a grand temporal-spatial global spread, upholds a “threefold attribute”

Key Words: Epistemology, Global International Relations, International Relations theory, Methodology, Ontology, Sufism

Atıf / Cite as: Deepshikha, Shahi. “Sufizmin Uluslararası İlişkiler Teorisine Katkısı: Epistemolojik, Ontolojik ve Metodolojik Açılımlara İlişkin Bir Araştırma”. çev. İbrahim Fevzi Güven. *Apjir* 5/2 (Ağustos 2021), 351-382.

Giriş

Uluslararası ilişkilerde yaygın şekilde kabul gören Batı merkezli bakış açısı ile ilgili en sık dile getirilen yöntem tartışmalarından birisi, Batı menşeli olmayan görüşlerin disipline dahil edilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Ancak, Batılı olmayan bilim insanlarının ürettiği yerel felsefi deneyimleri, yani Çin, Hindistan, Brezilya gibi ülkelerde üretilen bilginin “Batılı olmayan Uluslararası ilişkiler” başlığı altına dahil edilmesi, aşağıda zikredilen hususların göz ardı edilmesi durumunda Uluslararası ilişkileri daha az Batı merkezli ya da daha küresel hale getirmez: (i) Eğer Batılı olmayan Uluslararası ilişkiler teorileri, söz konusu yerel felsefi birikimi sadece Batı merkezli teorilerin bir türevini üretmek için kullanırlar (örneğin bir Hint klasiği olan “Arthaşāstra”¹ Batı Realizminin bir Hint versiyonunu yaratmaktan öteye geçemez ise) ve Batı merkezli uluslararası ilişkilerin sınırlarını aşma noktasında başarısız olurlarsa ve; (ii) Eğer Batılı olmayan uluslararası ilişkiler teorileri (örneğin sömürgeleştirilenlerin ve sömürgeleştirilmişlerin tikel politik-deneysel gerçeklikleri arasında katı bir ayrımın varlığını kabul eden post-kolonyal ve de-kolonyal yaklaşımların yaptığı gibi) sadece bazı spesifik, yerel bir zaman-mekan diliminde geçerli dar deneysel gerçekliklere uygulanabilir istisnai bir söylem ortaya

¹ **Mütercimnin notu:** Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanında yazılmış en eski eserlerden biri olan Arthaşāstra, yazarı Kautilya'nın eserde ortaya koyduğu görüşler nedeniyle Hint dünyasının Makyavel'i olarak anılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda eser aynı zamanda Uluslararası İlişkilerde Realist teorinin öncülü sayılabilecek bir yaklaşıma sahiptir.

koyar ve dolayısıyla Batı merkezci uluslararası ilişkilere geniş bir spektrum kazandıracak alternatif bir evrensel açıklama sunmakta başarısız olurlarsa. Bu bilgiler ışığında çalışmanın amacı, Batı menşeli olmayan bir entelektüel kaynak olarak “Sufizmin” özgün ve evrensel bir küresel uluslararası ilişkiler teorisi oluşturma noktasında verimli bir zemin sunabilme potansiyelini incelemektir. Bu bağlamda, 13. yüzyıl Sufi alimi Mevlâna Celaleddin Rumi’nin şiirlerinde ortaya koyduğu yaklaşım analiz edilmektedir. Çalışmada, küresel düzeyde geniş ölçüde kabul görmüş bir felsefi/düşünsel gelenek olarak Sufizmin sahip olduğu epistemolojik monizm, ontolojik madde-dışılık ve metodolojik eklektizm şeklindeki “üçlü sacayağının”, Batı merkezci olmayan bir küresel uluslararası ilişkiler teorisini formüle etmek için benzersiz bir temel sağladığı sonucuna varılmaktadır.

Çalışmanın temel sorusu şu şekildedir: Batılı olmayan bir entelektüel kaynak olarak Sufizm, özgün ve evrensel bir küresel uluslararası ilişkiler teorisi oluşturulması noktasında verimli bir zemin sunabilme potansiyeline sahip midir? Bu temel soruya cevap arayan çalışmada, 13. yüzyılda yaşamış Sufi bilgin Mevlâna Celaleddin Rumi’nin şiirleri üzerinden Sufizmin düşünsel yapısı incelenmiştir. Bu bağlamda, genel anlamda Sufizmde bulunan ve Mevlana’nın şiirleri özelinde örneklerine rastlanılan epistemolojik monizm, ontolojik madde-dışılık ve metodolojik eklektizm² şeklindeki “üç sacayağı”nın, Sufizme Batı-merkezci olmayan bir küresel uluslararası ilişkiler teorisine kaynaklık etme potansiyeli sağladığı varsayımı öne sürülmüştür. Batı-merkezci uluslararası ilişkilerin temel niteliklerinden olan epistemolojik düalizm, temel bir özne-nesne ayrımına dayalı bir bakış açısı ileri sürerken, Sufizmdeki epistemolojik monizm, özne ile nesnenin birleşmesi potansiyelini ortaya koymaktadır. Batı-merkezci uluslararası ilişkiler, bilgiye ulaşma noktasında “varlığı” zorunlu bir başlangıç noktası olarak ele alırken, Sufizm bunun aksine bilgi edinmenin bir ön koşulu olarak, “yokluğu” varoluşun başlangıç noktası olarak kabul eden çok katmanlı bir gerçekliğin kabulüne dayalı bir "ontolojik madde-dışılık (*immetaryalizm*)" ortaya koymaktadır. Dahası, bilgiye ulaşmak için rasyonalizm/pozitivizm ya da reflektivizm/post-pozitivizm gibi belli başlı kollara ayrılmış bir metodolojiye başvuran Batı-merkezci uluslararası ilişkilerden farklı olarak Sufizmin temelini oluşturan "metodolojik eklektizm", rasyonalist, reflektivist, ve hatta rasyonel-

² Sufizmin tarihsel kökenleri hakkında bilimsel anlamda bir fikir birliği yoktur. Geleneksel görüş, Sufizmin Hz. Muhammed’in hayatını izleyen ilk yüzyıllara dayanan İslam’ın mistik bir ekolü olduğu üzerinedir. Diğer bir görüş, Sufizmin İslam öncesi kökenlerinin Suriye ve Mısır’ın erken Hıristiyan mistisizmine, antik Pisagor öğretilerine ve Mısırlılar ile Zerdüştlere kadar dayandırılabilceğini öne sürmektedir. Genel olarak Sufizmin "Altın Çağına" MS 1200-1500 yılları arasında, özellikle birçok Sufi tarikatının geliştiği 13. yüzyılda ulaştığına inanılmaktadır. İlk Sufi tarikatlarından biri, modern Kazakistan’daki (adını Ahmed Yesevi’den alan) Yesevi tarikatıydı. Bunun yanı sıra Orta Asya’da Kübreviye, Irak’ta Kadiriye, Hindistan’da Çiştî ve Türkiye’de – Mevlana Celaleddin Rumi tarafından kurulan Mevlevî tarikatı bu dönemde ortaya çıkan tarikatlar arasında sayılabilir. Sufizm büyüdükçe ve Moğol İmparatorluğu İran’dan Orta Asya’ya doğru genişledikçe, Sufizm Zerdüştlük, Vedanta, Gnostisizm, Budizm ve Şamanizm gibi çok sayıda eski felsefi geleneğin fikirlerinden etkilenmiştir. Epistemolojik monizm, ontolojik madde-dışılık ve metodolojik eklektizm, Sufizmin farklı kollarında, tarikatlarında bir “felsefi ortak nokta” olarak dikkat çekmektedir. Sufi felsefenin “özümseyici” (dışlayıcı olmayan) tutumunu anlamak için bkz: Charles S.J. White, “Sufism in Medieval Hindi literature”, *History of Religions*, 5/1 (1965).

ötesi ve nedenler-ötesi metodolojilerin birleşmesiyle oluşan heterojen ve eklektik bir metodoloji öne sürmektedir. Bu çalışma, Batı-merkezci olmayan bir küresel uluslararası ilişkiler teorisi oluşturmak için Sufizmin söz konusu kendine özgü “üç sacayağı”ndan nasıl yararlanılabileceğini ortaya koymaktadır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Sufizmin küresel uluslararası ilişkiler konusundaki mevcut söylemler arasındaki yeri belirtilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde, Sufizmin Batı-merkezci olmayan özgün ve yenilikçi bir felsefi bakış açısı ve bu doğrultuda küresel bir uluslararası ilişkiler tahayyülü oluşturma potansiyeline sahip “üç sacayağını” ortaya koymak için Rumi'nin şiirleri ele alınmıştır. Son olarak üçüncü bölümde ise, Batı-merkezci olmayan küresel uluslararası ilişkiler teorisinin inşa edilmesi tartışmaları bağlamında Sufizmin sunduğu bakış açısı ele alınmaktadır.

Batı-Merkezci Uluslararası İlişkilere Karşı Küresel Uluslararası İlişkiler: Batı-Dışı ve Batı-Sonrası Üzerine Tartışmalar

“Batı-merkezci uluslararası ilişkilerin” sınırlı, dar bir bakış açısına sahip olduğu olduğu düşüncesi, yaygın olarak kabul edilen bir görüştür.³ Son zamanlarda bu sınırlılığı aşma noktasında bir çözüm çabası olarak “Küresel Uluslararası İlişkiler” kavramı geliştirilmiştir. Küresel uluslararası ilişkilerin kavramsal parametreleri, Batı ve diğerleri (*the West and the Rest*) şeklindeki ayrımı aşmayı amaç edinen farklı yaklaşımları bir araya getirmektedir. Söz konusu yaklaşımlar; çoğulcu evrenselcilik yaklaşımı ortaya koyma çabaları; dünya tarihine odaklanan çalışmalar; uluslararası ilişkilerin öznesi olarak şimdiki kadar ihmal edilmiş toplumların deneyimlerinden hareketle mevcut uluslararası ilişkiler teorilerini ve yöntemlerini yeniden formüle etmeye yönelik çalışmalar; bölge çalışmaları ve bölgeselcilik yaklaşımlarını uluslararası ilişkilerin ana eksenine dahil etme; etnik-merkezcilik (*ethnocentrism*) ve istisnacılıktan (*exceptionalism*) kaçınma çabaları; ve küresel düzenin yerel yapılarını, düzene karşı çıkanları ve normatif eylemleri içeren maddi ve düşünsel unsurları kapsayan geniş bir aktör/özne anlayışı benimseme çağrılarını şeklinde sıralanabilir.⁴

Küresel uluslararası ilişkiler oluşturma noktasında yukarıda değinilen pek çok farklı yaklaşımın Batı-merkezci uluslararası ilişkilerin sınırlarını aşmak için sahip olduğu içsel

³ Amitav Acharya, “Dialogue and discovery: In search of International Relations theories beyond the West”, *Millennium: Journal of International Studies* 39/30 (2011); Zeynep Gulsah Capan, “Decolonising International Relations?”, *Third World Quarterly* 38/1 (2017); Siba Grovogui, *Beyond Eurocentrism and Anarchy: Memories of International Order and Institutions* (New York: Springer, 2016); John M. Hobson, *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Stanley Hoffmann, “An American Social Science: International Relations”, *Daedalus* 106/3 (1977); *Decolonizing International Relations*, ed. Branwen Gruffydd Jones (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006); Turan Kayaoglu, “Westphalian Eurocentrism in International Relations theory”, *International Studies Review* 12/2 (2010); Brian C. Schmidt, “A realist view of the Eurocentric conception of world politics”, *Millennium: Journal of International Studies*, 42/2 (2014); Ole Wæver, “The sociology of a not so international discipline: American and European developments in International Relations”, *International Organization*, 52/4 (1998).

⁴Amitav Acharya, “Global International Relations (IR) and regional worlds: A new agenda for international studies”, *International Studies Quarterly*, 58/4 (2014), 647.

kararlılık umut verici görünmektedir. Fakat bununla birlikte, söz konusu yaklaşımların oldukça değişken ve muğlak bir kategorileştirme ile "Batı dışı" ve/veya "Batı sonrası" olarak isimlendirilmesi anlam karmaşasına neden olmaktadır. Bu anlam karmaşası büyük ölçüde "Batı-dışı" ve "Batı-sonrası" kategorileri için net bir genel tanım geliştirilememesinin doğurduğu belirsizlikten ve aynı zamanda küresel uluslararası ilişkilerin de kendi içerisindeki "Batı-dışı" ve "Batı-sonrası" kavramlarının hangisinin kullanılması gerektiği noktasındaki tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Küresel uluslararası ilişkilerin uygulanabilir bileşenleri olarak hem Batı-dışı hem de Batı-sonrası söylemler Batı-merkezci uluslararası ilişkilerin sınırlarını aşma amacı taşıırken, bu amacın altında yatan temel motivasyonun Batı-merkezci uluslararası ilişkilerin yerini almak mı yoksa onu genişletmek mi olduğu konusunda muğlaklık söz konusudur.

Güney yarım kürenin şimdiye kadar dışlanmış, hatta yok sayılmış konumunu ortadan kaldırmayı amaçlayan Küresel Uluslararası ilişkilerin kapsayıcı eğilimine değinen Amitav Acharya⁵ bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

"Batı-dışı" ve "Batı-sonrası" arasındaki fark nedir? "Batı-sonrası" için aynı şeyi söyleyemesem de "Batı-dışı" Uluslararası ilişkiler teorisi, 2007 yılında gelişmeye başladığından beri, (Çin dahil) Küresel Güneyin fikirlerini ve deneyimlerini dahil etmek suretiyle mevcut Uluslararası ilişkiler teorilerine daha geniş bir perspektif kazandırmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Ancak bu, mevcut teorileri ve bilgi birikimini ortadan kaldırıp onun yerini alma çağrısı anlamına gelmemektedir. Zira böyle bir çaba ne arzu edilen ne de uygulanabilir olan bir duruma işaret etmektedir.

Acharya, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin yerini alma hedefine şüpheyle yaklaştığından, "Batı-sonrası"nın Küresel Uluslararası ilişkilerin uygulanabilir bir ögesi olamayacağını ileri sürmüştür. Fakat Navnita Chadha Behera⁶ (2010) tam aksine, Uluslararası ilişkilere Batı-merkezci olmayan bir hüviyet kazandırma amacı doğrultusunda "Batı-dışı"ndan ziyade "Batı-sonrası"nın daha öncelikli bir role sahip olduğunu öne sürmüştür. Hindistan'da Batı-merkezci olmayan bir Uluslararası ilişkiler perspektifi ortaya koyarken tercih edilmesi gereken yöntemi şu şekilde ifade etmiştir:

Hindistan'da [Batı-merkezci olmayan] yeni bir Uluslararası ilişkiler tahayyülü ortaya koymanın yolu, bir Hindistan ekolü oluşturmaktan ziyade Uluslararası ilişkilerin bizatihi kendisini yeniden tanımlamaktan geçmektedir. Zira bu şekilde bir Hindistan ekolü oluşturma amacında başarıya ulaşılsa bile bu en iyi ihtimalle Batı-merkezci ana akım Uluslararası ilişkilerin meta-anlatısı içinde sadece küçük, bölünmüş bir alana sahip olmak anlamına gelecektir. Bu nedenle esas mesele, Batı-dışı Uluslararası ilişkiler teorisi ortaya koymaktan ziyade Batı-sonrası Uluslararası ilişkileri biçimlendirme yolunda çaba sarf etmektir.⁷

⁵Amitav Acharya, "An IR for the Global South or a Global IR?", (2015), *E-International Relations*, (Erişim 17 Temmuz 2017).

⁶Navnita Chadha Behera, "Re-imagining IR in India", *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and Beyond Asia*, ed. Amitav Acharya ve Barry Buzan (New York: Routledge, 2010).

⁷Behera, "Re-imagining IR in India", 92.

Behera'nın alternatif bilgi inşası kaynaklarını keşfederek, Uluslararası ilişkiler disiplinin sınırlarını aşarak, günlük yaşam deneyimlerini ve alanın periferisinde kalmış yerel yaklaşımları teori oluşturma sürecine dahil ederek, tarihi yeniden okuyarak ve daha önce ihmal edilmiş çeşitli filozofların siyasi düşüncelerini analiz ederek, pozitivistimin *a priori* varsayım, norm ve değerlerinin sorgulanması yoluyla Batı-sonrası Uluslararası ilişkiler inşa etme çabası, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin mevcut muhtevasını yerinden etmekten ziyade onu genişletme önerisi izlenimi oluşturmaktadır. Fakat disiplini bu şekilde genişletme amacı, Batı-merkezci ana akım Uluslararası ilişkilerin meta-anlatısı içinde sadece küçük bir alan elde edebilmesi ya da Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin sadece türevi niteliğinde bir söylem üretebilmesi nedeniyle yerine getirilememiştir.

Behera'nın "Batı-sonrası" ve Acharya'nın "Batı-dışı" kavramsallaştırmaları Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin sınırlarını aşma, fakat bunu mevcut Uluslararası ilişkileri yerinden ederek değil onu genişleterek gerçekleştirme amacı açısından birbirine yakındır. Fakat ortaya koydukları amaçlar sonucunda elde edilmesini bekledikleri sonuçlar bakımından birbirinden ayrılmaktadırlar. Zira Behera'ya göre, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin sınırlarını aşma çabası sonucunda özgün, mevcut Uluslararası ilişkilerin ötesine geçen ve türev olmayan bir söylemin ortaya çıkması gerekmektedir, Acharya ise Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin içine Batı-dışı söylem ve perspektifleri dahil etmeyi yeterli görmektedir. Bu manada, tüm Batı-sonrası çalışmalar kaçınılmaz olarak Batı dışı entelektüel kaynaklardan yararlandıkları için Batı-dışıdır, fakat mevcut Uluslararası ilişkilerin kapsamı dışında kalan söylemler üretmeyip sadece Batılı Uluslararası ilişkilerin bir türevini ortaya koyan çalışmalar düşünüldüğünde tüm Batı-dışı çalışmalar Batı-sonrası değildir.

Batı-sonrası Uluslararası ilişkilerin ana akım Batılı yaklaşımların türevi olan söylemlerin ötesine geçen eleştirel bir yaklaşım üretebilmeleri için Batı-dışı kaynaklardan mutlaka yararlanmaları gerektiğini ileri süren Giorgio Shani⁸, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin kapsamı dışında kalan yaklaşımları keşfetme isteğini ortaya koymuştur. Pınar Bilgin⁹ ana akım yaklaşımlardan yola çıkarak dünya siyasetini ele alırken beklenmedik şekilde farklı perspektifler ortaya konulabileceğini ileri sürerken, Shani¹⁰ özgün bir Batı-sonrası Uluslararası ilişkilerin, mevcut yaklaşımların sadece pozitivist metodolojisini değil aynı zamanda buna eşlik eden Batı'nın kültürel üstünlüğü ve biricikliği varsayımlarını sorgulayarak onların bir taklidi olmanın ötesine geçmesi gerektiğini iddia etmiştir. Shani Batı-sonrası Uluslararası ilişkileri, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin hegemonik konumunu sorgulayan özgün bir eleştirel söylem olarak görürken, Andrew Hurrell¹¹ esas meselenin, eleştirinin ötesine geçip sistemik, "küresel" bir yaklaşım ortaya koymanın

⁸ Giorgio Shani, "Toward a post-Western IR: The "Umma," "Khalsa Panth," and critical International Relations theory", *International Studies Review* 10/4 (2008), 722.

⁹ Pınar Bilgin, "Thinking past "Western" IR", *Third World Quarterly* 29/1 (2008), 5.

¹⁰ Shani, "Toward a post-Western IR: The "Umma," "Khalsa Panth," and critical International Relations theory", 723.

¹¹ Andrew Hurrell, "Towards the global study of International Relations", *Revista Brasileira de Política Internacional* 59/2 (2016).

önemini vurgulayan küresel uluslararası ilişkiler yaklaşımı geliştirmek olduğunu ileri sürmüştür.

Bu noktada, bir Küresel Uluslararası ilişkiler teorisi oluşturmak için “Küresel Güney’in özgün meta-anlatıları alana nasıl dahil edilebilir?” sorusunu sormak yerinde olacaktır. Uluslararası ilişkilerde Batı-dışı ve Batı-sonrası söylemlerin göreceli “küreselliklerini” karşılaştıran Josuke Ikeda¹², sahip olduğu “post-kolonyal” eğilimler nedeniyle Batı-sonrası’nın Batı-dışına göre daha avantajlı konumda olduğunu ifade etmiştir:

Batı-sonrası’nın post-kolonyal niteliği Batı-dışına göre bir avantaj olarak görülebilir. Dipesh Chakrabarty’nın, Giorgio Shani ve Rosa Vasilaki tarafından Uluslararası ilişkilere uyarlanmış olan kavramsallaştırması kullanılırsa, Avrupa’nın ya da uluslararası toplumun “taşralaştırılması”, mevcut bilgi sisteminin daha derin bir düzeyde ademi merkezileşmesini gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte, Batı-sonrası bir yaklaşım geliştirilirken de düşülebilecek olası tuzaklar söz konusudur. Eleştirel teori ile pratik siyaset arasında bir bağ kuran Batı-sonrası Uluslararası ilişkiler taşıdığı kültürel değerler ve öz (ethos) açısından yine “Batılı” temellere sahip olursa, “Batı-başarısızlığı”¹³ sorununun üstesinden gelmek nasıl mümkün olabilir?

Ikeda’nın Batı-sonrası Uluslararası ilişkilerin küreselliğini sorunsallaştıran görüşleri, Batı-sonrasının zorunlu olarak post-kolonyal bir yaklaşıma sahip ve aynı zamanda eleştirel teorinin temel değerleri ile ilişkili olması gerektiği, eleştirel teori ve pratiklerin ise Batılı temellere sahip olduğu yorumu taşıması nedeniyle “özcü” (essentialist) bir nitelik taşımaktadır.

Söz konusu özcü görüşlerin her biri tartışmaya açık iken, Batılı bir öze sahip olsa da Batı dışı deneyimlere dayanan bir eleştirel teori ve pratik geleneği olarak kabul edilen post-kolonyalizmin sömürgeleştirilen ve sömürgeleştiren dünyaların sınırlı politik deneyimsel gerçekliklerini daha en başından birbirinden ayırarak iki kola ayırması özellikle dikkat çekicidir. Bu bağlamda, post-kolonyalizm evrensel olmayan istisnai söylemler üretmeye mahkûm iken, Küresel Uluslararası ilişkilerin bir parçası olarak Batı-sonrası Uluslararası ilişkilerin istisnai olmaktan kaçınıp evrensel bir yaklaşıma ön ayak olması beklenir.

Bu noktada, Uluslararası ilişkilerde “insanlığın küresel lahzası” ile “alternatif sesleri duymanın ve dinlemenin post-kolonyal lahzasını” birleştirme girişiminin Edward Said’in çok sesli (kontrapuntal) okuma kavramsallaştırmasından ilham alınarak ortaya konulduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.¹⁴ Çok sesli okuma, “sömürgeleştirilenin” hâkim anlatılarında görmezden gelinen, yok sayılan “sömürgeleştirilenin” eksik

¹² Josuke Ikeda, “The English School, post-Western IR, and beyond”, (2013), *E-International Relations* (Erişim 25 Temmuz 2017).

¹³ **Mütercimnin notu:** Orijinali “Westfailure” olan ve “Batı” (West) ve “başarısızlık” (failure) kelimelerinin Vestfalya’yı hatırlatacak şekilde bir kelime oyunu ile birleştirilmesiyle oluşturulan kavram, Avrupa-merkezci Vestfalyan Sistemin başarısızlığını ilan eden Susan Strange tarafından ortaya konulmuştur. Bkz: Susan Strange, “The Westfailure System,” *Review of International Studies*, 25/3 (1999).

¹⁴ Raymond Duvall ve Latha Varadarajan, “Travelling in paradox: Edward Said and critical International Relations”, *Millennium: Journal of International Studies* 36/1 (2007).

anlatılarına yer vermek için etkileyici bir çaba ortaya koymaktadır. Bu kapsamda, çok sesli okumanın temel amacı Uluslararası ilişkilere “bütüncül bakış”¹⁵ imkânı sunan bir “sentezlenmiş anlatı” oluşturmak suretiyle Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin yerleşik, kabul görmüş anlatı ve bilgilerinde yer alan yanlışlıkları sorgulamaktır.¹⁶ Fakat bununla birlikte, söz konusu bütüncül bakış içinde Said’in “evrenselleşme karşıtı hümanist” tutumunu titizlikle koruyabilmek için hem sömürgeleştirilen hem de sömürgeleştirilmiş dünyaların tikel karakterleri muhafaza edilmiştir.¹⁷ Böylece Said’in çok sesli okuma kavramsallaştırması yoluyla Uluslararası ilişkiler içine dahil edilen “insanlığın küresel lahzası”, Batı istisnacılığı ile Batı-dışı istisnacılığı titizlikle harmanlamıştır. Bu durum söz konusu istisnacılıkların hiçbirinin dar görüşlü olduğu anlamına gelmese de onları evrenselci bir yönelimden kesin bir şekilde ayırmaktadır.

Esasında, bir anlamda çoklu evrenselcilik anlamına gelen “*pluriversalizm*”i desteklemek yönünde makul bir girişim de-kolonyal yaklaşım tarafından gerçekleştirilmiştir. De-kolonyal Uluslararası ilişkileri savunanlar, “tahakküm altına alınmış/tabii kılınmış” (*subjugated*) Batı-dışı entelektüel kaynakları gün yüzüne çıkarmak yoluyla, Batı-merkezci bilgilere alternatif olarak, bilgi formlarının pluriversal hale gelmesini desteklemeyi amaçlamışlardır. Örneğin, Walter D. Mignolo¹⁸, Kapitalizm ve Komünizm şeklindeki iki ana Batı-merkezci makro anlatıdan bağımsız koparabilecek de-kolonyal tezler tasarlamak için tahakküm altına alınmış Batı-dışı entelektüel kaynaklara başvurmayı önermiştir. Fakat bu kopuş esasen asimilasyonun tersi olarak algılanmalı¹⁹; böylece de-kolonyal “kopuş” tasarısının evrenselden ziyade pluriversal ufuklar oluşturması beklenmelidir.²⁰ Küresel Uluslararası ilişkilerin pluriversal ve de-kolonyal tahayyülü, evrensel ufuklara karşı çıkmasıyla kaçınılmaz şekilde “yerel istisnacılıkları” tercih etmeye meyilli olmaktadır.²¹ Buna bağlı olarak, de-kolonyal Uluslararası ilişkiler

¹⁵ Bütüncül bir gerçeklik görüşü, bütünün “sentezlenmiş bir anlatısını” oluşturmak için dağınık gözükken bileşenleri birbirine bağlar. Böylelikle bütün, kendisini oluşturan bileşenlerden daha büyük bir epistemolojik statüye sahip olur. Bununla birlikte, Sufizm tarafından da benimsenen tekçi bir gerçeklik görüşü bütüncül bir gerçeklik görüşünden farklıdır. Tekçi bir gerçeklik görüşünde, bütün ve onun bileşenleri, genellikle tek bir gizli varlık, yani Evrensel Birlik /Varlık Birliği ile karakterize edilir. Bütün ve bileşenleri genel olarak bu evrensel birlik ile karakterize edilmeye devam ettiğinden, her ikisi de eşit epistemolojik statü kazanır. Uluslararası İlişkiler teorileri bağlamında, Said’den esinlenen post-kolonyal tartışmaların bütüncül bakış açısı, “Batı ve Diğerleri” (*West and the Rest*) mottosunda olduğu gibi bileşenlerin tikelci eğilimlerini korumayı gerektirir. Buna karşılık, tasavvufun tekçi eğilimi, makalenin son bölümünde ampirik türevleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmış olan Batı’nın ve Diğerlerinin evrensel boyuttaki “birliğini” kavrayabilmek için, bileşenlerin tikel eğilimlerinden kurtulma çağrısı yapar.

¹⁶ Geeta Chowdhry, “Edward Said and contrapuntal reading: Implications for critical interventions in International Relations”, *Millennium: Journal of International Studies* 36/1 (2007).

¹⁷ Joan Cocks, “A new cosmopolitanism? V.S. Naipaul and Edward Said”, *Constellations* 7/1 (2000).

¹⁸ Walter D. Mignolo, “Geopolitics of sensing and knowing: On (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience”, *Postcolonial Studies* 14/3 (2011).

¹⁹ Walter D. Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* (Wien: Turia + Kant, 2012), 90.

²⁰ Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam*, 189.

²¹ Uluslararası İlişkiler kuramlaştırmasında söz konusu “yerel istisnacılıklar” sorunu Hobson ve Sajed tarafından “Avro-fetişizm” olarak tanımlanmıştır. Bkz: John M. Hobson ve Alina Sajed, “Navigating beyond the Eurofetishist frontier of critical IR theory: Exploring the complex landscapes of non-Western

Batı ve Diğerleri arasındaki ayrımı, yani tekil ististancılığı muhafaza etmeyi amaçlarken, Küresel Uluslararası ilişkilerin bu ayrımı sona erdirmeye istekli olduğu söylenebilir.

O halde, (post-kolonyal yaklaşım gibi) istisnacı olmayan ya da (de-kolonyal yaklaşımın aksine) evrenselci hüviyete sahip Batı-sonrası bir Küresel Uluslararası ilişkileri tasavvur etmek nasıl mümkün olabilir? Mevcut Uluslararası ilişkiler disiplini Küresel Uluslararası ilişkilerin bu tür Batı-sonrası teorik tasavvurlarından yoksun olmasa da²² bu çalışma, Küresel Uluslararası ilişkilere bir Batı-sonrası teorik çerçeve ile yaklaşma eğilimde olan Sufizmin felsefi dayanaklarını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Sufizm Batı-merkezci Uluslararası ilişkileri yerinden etmekten ziyade genişleterek; Uluslararası ilişkilerde mevcut anlatıların bir türevini ortaya koymak yerine dışarıda kalmış anlatıları keşfederek; eleştirel olmanın ötesine geçerek bir alternatif oluşturabilecek küresel Uluslararası ilişkiler çalışması tasarlayarak; ve istisnacı olmayan, evrenselci bir perspektif sunarak Bir Küresel Uluslararası ilişkiler çalışması ortaya koymak için Batı dışı entelektüel kaynakları kullanmaktadır. Doğu ile Batı arasında meşhur bir "kozmpolit

agency", *International Studies Review* 19 (2017). Bu yazarlara göre, Batılı olmayanın çoğu zaman Batı'dan ayrı kabul edilmesiyle ve Batılı olmayanın Batı'yı, Batı'nın da Batılı olmayı etkilediği ve şekillendirdiği "ilişkiselliğin" anlaşılmasının önemsiz görülmesi ya da tamamen reddedilmesiyle Batı ile Batılı olmayanlar arasındaki "küresel bağlantısallıklar" gözden kaçırılmaktadır. Hobson ve Sajed'in küresel bağlantısallıklara olan ilgisi Edward Said'in "Küresel" ile ilgili ilişkisel, bütüncül ve sentezlenmiş bir anlatıyı birlikte üretmek için Batılı ve Batılı olmayanların "birbiriyle konuştuğu" ya da "birbirine kenetlendiği", evrenselleştirme baskısına boyun eğmeden Batı'nın tikelciliğini / istisnacılığını Batılı olmayanlarınkiyle birleştiren kontrapuntal (çok sesli) okuma stratejisi ile benzerlik taşıırken, de-kolonyal Uluslararası İlişkilerin çok yönlülüğünün küresel bağlantısallıkların teori ve pratiğine aykırı olması dikkat çekicidir. Esasında, de-kolonyal Uluslararası İlişkilerin savunucuları olarak Blaney ve Tickner, uluslararası ilişkilerdeki ontolojik farklılıkların yarattığı sorunlarının üstesinden gelmek için uygulanabilir bir teorik-pratik seçenek olarak küresel bağlantısallıklar kavramına şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Bkz: David L. Blaney ve Arlene B. Tickner, "Worlding, ontological politics and the possibility of a decolonial IR", *Millennium: Journal of International Studies* 45/3 (2017a); David L. Blaney ve Arlene B. Tickner, "International Relations in the prison of colonial modernity", *International Relations* 31/1 (2017b). Böylece, bağlantısız, uzlaşmaz ve istisnai ontolojik kimlikleri ısrarla koruyarak ve evrenselci (universalist) Küresel Uluslararası İlişkiler açıkça reddederek neredeyse Huntington'un "medeniyet kimlikleri" anlayışına benzer bir katılığı savunmaktadırlar. Teorik ve pratik anlamda küresel bağlantısallıkların izini sürmenin yolunu tamamen kapatan Blaney ve Tickner'in aksine Odysseos, de-kolonyal çoğulculuğa dayanan ontolojik kimliklerin melezliğini "bitmemiş bir proje" olarak değerlendirmiştir. Bkz: Louiza Odysseos, "Prolegomena to any future decolonial ethics: Coloniality, poetics and being human as praxis", *Millennium: Journal of International Studies* 45/3 (2017).

²² Yalnızca uluslararası ilişkiler konusunda küresel bir çalışmaya ilham vermekle kalmayıp aynı zamanda Batı sonrası Uluslararası İlişkiler üzerine derinlemesine çalışmalar, aynı zamanda böyle bir çalışmanın istisnacı/yerelci (*nativist*) yorumuna uyarı niteliğinde çalışmalar için bkz: Tingyang Zhao, "A political world philosophy in terms of all-under-heaven (Tian-xia)", *Diogenes* 56/1 (2009); Lily HM Ling, *The Dao of World Politics: Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations* (Londra ve New York: Routledge, 2014); Kosuke Shimizu, "Materializing the "non-Western": Two stories of Japanese philosophers on culture and politics in the inter-war period", *Cambridge Review of International Affairs* 28/1 (2015); Chih-yu Shih ve Po-tsan Yu, *Post-Western International Relations Reconsidered: The Pre-Modern Politics of Gongsun Long* (New York: Palgrave Macmillan, 2015); Deepshikha Shahi ve Gennaro Ascione, "Rethinking the absence of non-Western International Relations theory in India: "Advaitic monism" as an alternative epistemological resource", *European Journal of International Relations* 22/2 (2016); Emilian Kavalski, *Encounters with Eastphalia: Post-Western World Affairs in Asia* (Londra ve New York: Routledge, 2017).

buluşma noktası" olarak²³, yaygın zamansal-mekansal, sosyo-politik ve teorik-prakseeolojik boyutları olan bir "küresel tarih" olarak²⁴ ve "bir küresel topluluğu simgeleyen küresel kült" olarak²⁵ varlığını sürdüren Sufizmin Batı-sonrası Küresel Uluslararası ilişkiler kuramsallaştırmasında kendisinden yararlanılma olasılığı düşünmeye değerdir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde Batı-sonrası Küresel Uluslararası ilişkiler teorisi için bir ön çerçeve ortaya koyarken yararlanılabilecek bir kaynak olarak Sufizmin epistemolojik, ontolojik ve metodolojik ilkeleri Sufi bilgin Mevlana'nın şiirlerinden yola çıkarak ele alınacaktır.

Rumi'nin Küresel Uluslararası İlişkilere Katkısı: Sufizm Öğretisi

Sufi şiirinin felsefi çerçevesine geçmeden önce Rumi'nin yaşam öyküsüne ve deneyimlerine kısaca değinmek gereklidir.²⁶ Rumi 1207'de Afganistan'da Mezar-ı Şerif yakınlarında küçük bir kasaba olan Belh'de, pek çok din aliminin yetiştiği bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelmiştir. O zamanlar Belh, Sufizmin asırlardır kök saldığı, Fars kültürünün önemli bir merkezidi.²⁷ Rumi'nin hayatı ve düşünceleri üzerinde üç kişinin derinden tesiri söz konusu olmuştur: "sultânü'l-ulemâ" unvanıyla tanınmış olan babası Bahâeddin Veled; akıl hocası Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî ve meşhur 'can yoldaşı' Şems-i Tebrizi.²⁸ Rûmî ve ailesi, 1215 ve 1220 arasında Moğol istilasından kurtulmak amacıyla Müslüman topraklarında uzun bir seyahate çıkmış, Mekke'de Hac ibadetini ifa etmiş ve sonunda, o zamanlar Selçuklu İmparatorluğu toprakları olan Anadolu'ya, Konya'ya yerleşmiştir. Anadolu'ya yerleştikten sonra babası Bahâeddin Veled bir medresede baş müderrislik yapmış, 1231'deki vefat edince Rumi babasının görevini devralmıştır. Bu dönemde Rumi, babasının eski öğrencisi ve müridi olan Seyyid Burhâneddin Muhakkık ile çeşitli tasavvufi metinler üzerinde titiz bir çalışma yürütmüştür. Bunun yanında, hâkim inanç anlayışı karşısında alışılmadık bir münzevi şahsiyet olan Seyyid Burhaneddin, zahir ilimlerde önemli bir dereceye gelmiş olan genç Rumi'yi hal ilimleri öğrenmesi konusunda da teşvik etmiştir. Nihayet Rumi, gezgin bir derviş olan Şems-i Tebrizi tarafından manevi yol ile tanıştırılmıştır. Esasında, 1244'te Şems ile tanışmasının Rumi'nin hayatını tamamen değiştirdiğini söylemek abartılı

²³ Ron Geaves vd., *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality* (London ve New York: Routledge Sufi Series, 2009); Meir Hatina, "Where East meets West: Sufism, cultural rapprochement, and politics", *International Journal of Middle East Studies* 39/3 (2007).

²⁴ Nile Green, *Sufism: A Global History* (Oxford: John Wiley and Sons Ltd., 2012); Catharina Raudvere ve Leif Stenberg, *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community* (London ve New York: I.B. Tauris, 2008).

²⁵ Catharina Raudvere, *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community* (London: I.B. Tauris, 2009); Pnina Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (London: Hurst, 2003).

²⁶ Rumi'nin ayrıntılı bir biyografisi, metinlerinin analizi ve bunların Müslüman ve Batı dünyasında uyandırdığı izlenimler için bkz: Afzal Iqbal, *The Life and Work of Jalaluddin Rumi* (Londra: The Octagon Press, 1984); Franklin D. Lewis, *Rûmî: Past and Present, East And West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal Al-Din Rûmî* (Oxford: Oneworld Publications, 2000); Leslie Wines, *Rumi: A Spiritual Biography* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000); Brad Gooch, *Rumi's Secret: The Life of the Sufi Poet of Love* (New York: Harper Collins, 2017).

²⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (New York: SUNY Press, 1987).

²⁸ Lewis, *Rûmî: Past and Present, East And West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal Al-Din Rûmî*.

olmayacaktır. Şems ile kurduğu bağ, Rumi'yi başarılı bir muallim ve fıkıh aliminden bir zahide dönüştürmüştür. Şems'a olan muhabbeti ve Onun ölümüne duyduğu yas, Rumi'nin müzik (musiki), dans (sema) ve şiirinde (Divan-ı Şems-i Tebrizi) ifade bulmuştur. 1273 yılında vefat eden Rumi'nin öldüğü gece her sene Şeb-i Arus (buluşma gecesi) olarak yad edilmektedir.

Rumi'nin Sufi öğretisinin albenisi tüm dünyada belirgin şekilde yayılarak kendisini göstermiştir.²⁹ Genel olarak Sufizmin³⁰ ve özelde Rumi'nin³¹ siyasi çıkarımlarının disiplinler arası çalışmalara konu olması son yıllarda ivme kazanmış olsa da Batı-merkezci olmayan zengin bir kaynak olarak Sufizmin felsefi yaklaşımlarından Küresel Uluslararası ilişkiler üzerine akademik tartışmalarda halen yararlanılmamıştır. Bu çalışmada söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla Küresel Uluslararası ilişkiler tartışmaları bağlamında Rumi'nin eserleri ve fikirleri ele alınmıştır. Rumi'nin Rubailer, Divan-ı Kebir ve Mesnevi eserlerinden oluşan şiir külliyatı³² ve Mektuplar (*Mektubat*), Yedi Meclis (*Mecalis-i Seb'a*) ve Sohbetler (*Fih Ma Fih*) eserlerinden oluşan düz yazıları³³ mevcuttur. Rumi'nin bahsi geçen eserlerinin genellikle onun teolojik tasavvurunun mecazi ve simgesel bir temsilini içerdiğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte, eserlerinde Kuran, şeriat ve benzeri kaynaklara ilişkin “katı bir literalizme/metinciliğe” karşı açıkça uyarıda bulunmakla kalmamış³⁴, aynı zamanda yanılmaz bir bilgi formu olarak teoloji ve fikhın/içtihatın üstünlüğü fikrini net bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur. Bu durumu Mesnevi'de şu şekilde ifade etmiştir:

Bakir sözü tevil etmişsin; sen kendini tevil et, Kur'an'ı değil.

İsteğine göre Kur'an'ı tevil ediyorsun.

Yüce mâna, senin tevilinden aşağılandı, aykırı bir şekle girdi!

²⁹ Brad Gooch, Anne Waldman, Lee Briccetti, Coleman Barks ve Robert Bly gibi pek çok yazar, çalışmalarının yeni çevirileri basıldıkça ve yankı buldukça, Rumi'nin küresel etkisinin gelecekte de artarak devam edeceğini düşünmektedir (bkz. Jane Ciabattari, “Why is Rumi the best-selling poet in the US? Culture”, (2014), BBC (Erişim 18 Temmuz 2017)).

³⁰ Ali Humayun Akhtar, *Philosophers, Sufis, and Caliphs: Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Abdelmajid Hannoum, *Practicing Sufism: Sufi Politics and Performance in Africa* (London ve New York: Routledge, 2016); Chad G. Lingwood, *Politics, Poetry and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmi's Salāmān va Absāl* (Leiden: Brill, 2014); Robert Rozeahna, *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan* (New York: Palgrave Macmillan, 2016); Martin Van Bruinessen ve Julia Day Howell, *Sufism and the Modern in Islam* (New York: I.B. Tauris, 2016).

³¹ Fatma B. Cihan-Artun, *Rumi, the Poet of Universal Love: The Politics of Rumi's Appropriation in the West* (Amherst, MA: University of Massachusetts, The College of Humanities and Fine Arts, Doktora Tezi, 2016); Elena Furlanetto, “The “Rumi phenomenon” between Orientalism and cosmopolitanism: The case of Elif Shafak's the forty rules of love”, *European Journal of English Studies* 17/2 (2013); Mostafa Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

³² Louis Gardet, “Part VIII: Islamic society and civilization”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt, Ann Katharine Swynford Lambton ve Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

³³ Annemarie Schimmel, *Look! This Is Love: Poems of Rumi* (Boston, MA: Shambhala Publications, 1991).

³⁴ W. A. Sumner, *The Theology of Truth* (Leicestershire: The Book Guild Publishing Ltd., 2017).

Be hey âlim, sen, ben caiz olan şeylerle caiz olmayanları bilirim dersin

ama kendin caiz misin, işe yarar mısın

*Din usulünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyiye bir de ona bak, onu bil!*³⁵

Rumi'nin şiiri, teoloji ve fıkıh disiplinlerine karşı açık bir şüphecilik sergilediğinden, bu çalışmada Rumi'nin teoloji ya da fıkıh hakkındaki düz yazılarından ziyade şiirleri, Sufizmden esinlenen bir Küresel Uluslararası ilişkilere ulaşma yolunda kuramsal bir çerçeve olarak kullanılmıştır. Rumi'nin sıra dışı hayatından neşet eden devasa şiir külliyatının kapsamlı bir analizi bu çalışmanın sınırları içerisinde hakkıyla ele alınamayacaktır. Bununla birlikte, Küresel Uluslararası ilişkilere ön ayak olabilecek Sufi yaklaşımı keşfetmek amacıyla, Rumi'nin gerçekliğin epistemolojik, ontolojik ve metodolojik yönlerine temel yaklaşımını ortaya koymak üzere şiirleri arasında seçici bir okuma yapmak mümkündür. Burada amaç, Rumi'nin şiirini dar bir epistemoloji, ontoloji ve metodoloji çerçevesine hapsederek bu geniş kapsamlı şiir külliyatını belli bir çerçeveye indirgemek değildir. Aksine, Rumi'nin söz konusu geniş kapsamlı şiir külliyatının epistemolojik, ontolojik ve metodolojik açıdan ele alarak, Sufizmden esinlenen özgün ve evrensel bir Küresel Uluslararası ilişkilerin kuramsal bileşenlerinin ortaya konulmasıdır.³⁶

Öyleyse, Rumi'nin şiirinden hareketle elde edilen, gerçekliğe dair epistemolojik, ontolojik ve metodolojik perspektifler nelerdir? Rumi'nin -bilginin kaynağı anlamında- epistemolojisi monizm felsefesine dayanır. Monist felsefi gelenek, dualizm ve bütüncüllükten farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Düalizm, maddi (fiziksel) ve manevi şeklinde iki tür gerçeklik varsayımı ortaya koyarken, bütüncüllük ise organizmacı bir yaklaşımla gerçekliği birbiriyle etkileşim içindeki parçaların toplamından daha fazla bir şey olarak ele almaktadır. Monizm ise "bir öz gerçeklik"³⁷ bağlamında açıklanabilecek, içerisinde hem bütünü hem de onun parçalarını barındıran bir gerçeklik tasavvuru ortaya koymaktadır. Sufizmdeki monist yaklaşımda bu öz gerçeklik, eşyaya, varlıklara tecelli eden, böylece varlık birliğini (vahdeti) açığa çıkaran "görünmeyen Mutlak Varlık"tır. Rumi, gerçekliğin bütünsel evrensel birliği görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur: "İkiliği bir yana bıraktım; gördüm ki, her iki dünya da birdir. Bir'i arar, Bir'i bilir, Bir'i görür, Bir'i çağırırım".³⁸ Rumi, epistemolojik monizm felsefesine uygun olarak, gerçekliğin evrensel birliğinin, "birlik aleminde" tezahür ettiği gibi tek bir Mutlak Varlığa sahip olduğunu

³⁵ Franklin D. Lewis, "Rumi's Masnavi, part 3: Knowledge and certainty", *The Guardian* (Erişim 17 Haziran 2021).

³⁶ Sufi felsefesi (daha ziyade benliğin ötekini özümsemesini savunup) istisnacılığı (*exceptionalism*) desteklemediğinden, Rümî post-kolonyalizm ve de-kolonyalizmin evrenselci olmayan/istisnacı teorik gelenekleri içerisinde değerlendirilemez. Siyasal İslam'a panzehir olarak Sufi İslam üzerine daha kapsamlı bir tartışma ve spesifik olarak işbirliği, birlikte yaşama, ve hoşgörü temelli çoğulculuk fikirleri sunan Senegal Sufizm modeli için bkz: Mara A. Leichtman, "Is Senegal still the African exception? Sufism and democracy revisited", *Journal of Religious and Political Practice* 2/3 (2016).

³⁷ Dualizm ve monizmin farklı versiyonları vardır. Çeşitli dualizm ve monizm türlerinin izahı için bkz: J. Glenn Friesen, "Monism, dualism, nondualism: A problem with Vollenhoven's problemhistorical method", (2005), (Erişim 10 Eylül 2017).

³⁸ Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* (London ve New York: Routledge, 2013), 127.

varsayar. Bu Mutlak Varlık sadece yaratılışın maddi gerçekliğini değil, aynı zamanda yaratılış amacının düşünsel gerçekliğini de bünyesinde barındırmaktadır. Rumi, görünmemenin, sır olmanın, yaratmanın hikmetlerinden olduğunu şöyle açıklar³⁹:

*A birlik meydanlarında padişahlık topuyla oynayan, herkesi
apaçık, çırpıplak gören, fakat kimsecikler tarafından tanınmayan.
Kıskançlığındaki yücelik yüzünden Akl-ı Küll'ün bile gözü
eğri görüşlü olmuş, bundan dolayı da seni atmış gitmiş sanmış.
A âlemin ışığı, gözü,*

*bu dünyaya tek geldin de dünyadaki sırlarından yüzlerce dünya düzdün, koştun.*⁴⁰

Rumi, maddi ve düşünsel anlamda çokluk yanılığını aşarak bir kez farkına varılan vahdetin yavaş yavaş “unutulmuş” ya da “kaybedilmiş” hakikate dönüşerek söz konusu vahdete özlem ve derin bir ıstırap yarattığını ortaya koymuştur. Bu vahdeti bilirken sonradan onu kaybedenlerin derin ve acıklı feryadını şu şekilde ifade etmiştir:

*Bir kez vahdet şarabını tattıktan sonra
Onu unutup kötü arzuların peşinde şarhoş olan kişi,
Kaybettiğinden dolayı yaradana şöyle yakarır:
Bana o özlemi ver!*⁴¹

Bir kez farkına varılan ancak sonra hakkında gafil kalınan vahdetin özlem sancıları dayanılmaz görülür. Ancak Rumi “bana o özlemi ver!” diye yakarır çünkü Rumi'nin şiirinde “özlem” kavramı sadece ayrılığın değil, aynı zamanda kavuşma umudunun, “Bir” ile vuslatın, tekrar “Bir”e dönüşün de nişanesidir. Nitekim Rumi bu durumu “*feryat ettiğin hüznün seni vahdete doğru götürüyor... İçindeki bu özlem vuslatın habercisidir!*” şeklinde ifade etmiştir.⁴²

Doğrusu, Mevlâna'nın epistemolojik monizmi görünmeyen Mutlak Varlık ile dolu gerçekliğin tarifini yapmaktadır; “Bir”den ayrılmanın iç sızlatan acısı, nihayetinde Bir ile hemhal olmanın zevkine ulaştırır. Bu itibarla, Sufi Vahdet-i Vücut anlayışında özetlendiği gibi, insanın gerçekliği huzursuz edici fakat aynı zamanda kendinden geçmiş şekilde uzaklara giden ancak dönüp dolaşıp sonunda “gerçekliğin birliği”ne dönen bir “duygusal döngüsellik” tarafından yönlendirilir.

Peki söz konusu monist epistemolojiye sahip Sufi Vahdet-i Vücut telakkisi ontolojik düzeyde de kaçınılmaz olarak varlığın birliğine mi işaret etmektedir? Bu soruya net bir şekilde hayır cevabı verilebilir. Birlik aleminde gizlenen vahdet sır kalmaya devam ederken, “varlık bilimi” olarak ifade edilen ontolojik gerçeklik, görünür şeylerin, zahirin

³⁹ Chuck Hilig, *Looking for God: Seeing the Whole in One* (Boulder, CO: Sentient Publications, 2007), 44.

⁴⁰ Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Divânı Kebir*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), clxxxi.

⁴¹ Coleman Barks, *The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems* (New York: Harper Collins, 2002), 151.

⁴² Gregg Levoy, *Vital Signs: The Nature and Nature of Passion* (New York: Penguin, 2014), 132.

çeşitliliği veya varlıkların, yaratılmışların çoğulluğu ile nitelendirilir. Varlıkların bu çoğulluğu görünür olduğu ölçüde ontolojik gerçeklik tekil-olmayan (çoğul) bir şekilde tecelli etmektedir. Mevlâna bunu şu şekilde ifade eder:

*Sadece ışık hüzmelerinin çokluğuna dikkat kesilen,
güneşin varlığından şüphe edebilir.
Yaradan ile yaratılan arasında esas olan birliktir.
Zahirde ışık hüzmelerine bölünmüş çokluk değil...⁴³*

Rumi, çoğul görüntüler yanılığında doğan muğlak ontolojik izlenimleri şu şekilde yinelemiştir:

*Bir yerde bir düzine ışık varsa,
Her birinin biçimi diğerinden farklıdır;
Fakat ışıltıya dikkat kesildiğinde
Hangi parlaklığın hangi ışıktan geldiğini ayırt edemezsin.⁴⁴*

Rumi'nin şiiri dikkatlice analiz edildiğinde, ontolojik gerçeklik çoğullukla bağdaştırılmış olsa dahi, varlıkların çoğulluğunun “yoktan”, “yokluktan” veya “hiçlikten” doğduğunu ileri süren “yoktan var etme” (*creatio ex nihilo*) doktrinine sıkı sıkıya bağlı kaldığı görülür.⁴⁵ Esasında Rumi'nin şiirinde çok katmanlı ontolojik gerçeklik, Sufizmde Vahdet-i Şuhud ile ifade edilen, “varlığın” ve “yokluğun” zıtlıklarının birleşimi olarak tanımlanmaktadır. Rumi, Vahdet-i Şuhud ontolojisinin zıtlıklarının birleşimi ilkesine bağlı olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur:

*Hiçbirşey zıttı olmadan anlaşılamaz.
Biri siyah, biri beyaz iki sancak
ve aralarında onları ayıran bir şey.
Firavun ve Musa'nın arasındaki
Kızıl Deniz gibi.⁴⁶*

Rumi, varlıkların görünürdeki çoğulluğunun görünmeyen birlikten ortaya çıkması gibi, aynı şekilde zıtlıkların da bu birlikten neşet ettiği inancını taşımaktadır. Bu bağlamda varlık yokluktan, renkler renksizlikten, savaşlar barıştan ortaya çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle varlığın kaynağı yokluk, renklerin kaynağı renksizlik ve savaşların kaynağı barıştır. Kısacası her şey zıttıyla kaimdir. Bu şekilde zıtlıklardan oluşan Vahdet-i Şuhud düşüncesinin temelinde, görünmez tek bir yokluğun, görünürdeki çoğul varlıkların başlangıç noktası olduğunu kabul eden ontolojik madde-dışılık (*immetaryalizm*) anlayışı

⁴³ Coleman Barks, *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing* (New York: Harper Collins, 2003), 177.

⁴⁴ Camille Helmminski ve Kabir Helmminski, *Rumi: Daylight* (Boston ve London: Shambhala Publications, 1999), 28.

⁴⁵ Barks, *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, 27.

⁴⁶ Coleman Barks ve John Moyne, *This Longing: Poetry, Teaching Stories, and Selected Letters* (California, CA: Threshold Books Ltd., 1988), 62.

bulunmaktadır. Böylelikle ontolojik madde-dışılık, yaratılmış olarak var olmanın birincil ön koşulu haline gelmektedir. Bir başka deyişle, tüm yaratılmışlar, yani tüm varlıklar yokluktan var edilerek ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Yoktan var edilme şeklindeki bu ontolojik ilke, Kuran'da⁴⁸ “Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen oluverir” şeklinde ifade edilen bir ilahi hükümranlığa işaret etmektedir.

Peki Rumi'nin gerçekliğin epistemolojik olarak monist ve ontolojik olarak madde-dışı yapısına yönelik öne sürdüğü metodoloji nedir? Rumi görünenlerin (zahirin) yüzeysel ontolojik çoğulluğu ile yetinmeyi kesin surette reddetmiş ve Birliğin özüne (batına) ulaşma çabasında ısrarcı olmuştur. Bu bağlamda, “huzura ve kemale ulaşmak istiyorsan, eşyadan sıyrıl!” uyarısında bulunmuştur.⁴⁹ Ancak, gerçekliğin birliğini maskeleyen örtüler, çoğulluk görüntüsü altında kafa karıştırıcı bir özellik kazanır. Metodolojik anlamda çoğul varlıklara ilişkin birden fazla ve değişken rasyonel yönelimler söz konusu olmasına rağmen, Rumi gerçekliğin birliğine yaklaşma sürecinde eşit oranda işlevsel hale getirilebilecek geniş bir metodoloji yelpazesi sunmuştur. Bunlar; aklın rasyonelliğini neshetmek (abrogation);⁵⁰ kalbin aşka ve derde açılması;⁵¹ kelimelerin sınırlarının farkında olmak ve sükutun dilini anlamak⁵² şeklinde sıralanabilir.

Omaima Abou-Bakr⁵³, aklın kısmen devreden çıkarılması olarak nesih kavramını açıklamak için Rumi'nin şiirinden bazı örneklere başvurmuştur:

Aşk şarabının nuru aklı nesheder,
Güneşin, yıldızların ışığını silip yok etmesi gibi...
Akıl tatlı söze kanar...
Bu yüzden açığözlü dilbazlardan kaçın...
Aşk şarabı aşıklara kanattır;
Tüm kaygıları ortadan kaldırır, ama aklı yanılarak değil;
Ona aradığı özü vererek ve kemale erdirerek...

Abou-Bakr⁵⁴, daha derin bir bilinç düzeyine erişmek için akla yönelik geleneksel algıları değiştirerek gerçekliği anlamının özgün bir yöntemini sunan nesih kavramını daha net şekilde açıklığa kavuşturmak için şu yorumda bulunmuştur:

⁴⁷ Saeed Zarrabi-Zadeh, “Jalal al-Din Rumi's mysticism of love-based annihilation”, *Mawlana Rumi Review* 5/1 (2014).

⁴⁸ *Kur'ân Yolu* (Erişim 7 Haziran 2021), Yâsîn 36/82.

⁴⁹ Payam Akhavan, *Reducing Genocide to Law: Definition, Meaning, and the Ultimate Crime* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 182.

⁵⁰ Omaima Abou-Bakr, “Abrogation of the mind in the poetry of Jalal al-Din Rumi”, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994).

⁵¹ Manijeh Mannani, “The metaphysics of the heart in the Sufi poetry of Rumi”, *Religion & Literature* 42/3 (2010).

⁵² Barks, *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*.

⁵³ Abou-Bakr, “Abrogation of the mind in the poetry of Jalal al-Din Rumi”, 56.

⁵⁴ Abou-Bakr, “Abrogation of the mind in the poetry of Jalal al-Din Rumi”, 44.

Rumi, aydınlatıcı bir vizyon karşısında insan aklının yetersiz kalışına işaret etmek için “Akl” (akıl) kavramını, örneğin olağanüstü şarabın büyülediği “nuha” (zihin) ya da aldatıcı ve yanıltıcı niteliklere sahip cüz’î akıl gibi farklı şekillerde kullanmıştır. Rumi bu bağlamda aklına güvenen, “akıl” olma iddiasındaki kişilerden kaçınılmasını tavsiye eder. Zira bu tür insanlar sistematik düşünceye başvurarak gerçeği tam olarak kavrayabilecekleri aldatmacasına kapılmışlardır. Son olarak, aşkın şarabını içmiş akıl sahiplerine atıfta bulunur. Bu noktada akıl tam olarak devre dışı bırakılmasa da insan idrakinin bir başka üstün biçimine yerini bırakmak üzere askıya alınmaktadır. Aklı bu şekilde neshetmenin sonucu yeni bir ruhsal ve zihinsel yaşama adım atmak, bir başka bilinç düzeyine ulaşmaktır.

Rumi’nin bir başka şiirinde “yanıbaşındakileri göremeyen gafil akli tattıktan sonra aşk yolunda divane olmayı”⁵⁵ seçtiğini ifade etmesi, Abou-Bakr’ın yukarıda geçen analizlerini doğrulamaktadır.

Rumi’nin şiirinde aklın rasyonelliği sorgulanırken; kalp ise aşkın, aşk yolunda yok olmanın, sonsuz mutluluğa erişmenin, insana dair hakikate ulaşmanın yolu olarak ortaya konulmuştur.⁵⁶ Varlığın, gerçeğin çıkış noktası yokluk olduğundan hareketle, kalbin maddenin ve aklın boyunduruğundan kurtulması ve böylece yokluğun derinliklerine dönüp gerçeğin kökenlerine ulaşması amaçlanır. Varlığın karanlık taraflarının kabulü ve kalbin kişinin iç dünyasındaki, duygu ve düşüncelerindeki hüznün, acı ve ıstırap haline temas etmesinin gerekliliği Rumi’nin şiirinde vurgulanan önemli bir temadır. Nitekim Rumi’nin “Derdin dermanı, derdin içindedir. İyi ve kötü iç içedir. İkisine de sahip olmayan, bizden değildir”⁵⁷ ifadeleri ile bu durumu anlatmaktadır.

Rumi, kalp ile gerçekleşen hakikati kavrama deneyiminde kelimelerin önemini yitirdiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Kalbinin penceresi açılın diye kelimelerin kapısını kapat; ay ışığı ancak açık pencereden içeri girer”.⁵⁸ Bu bağlamda, rasyonel aklın boyunduruğundan çıkıp gerçekliğin aşk ile keşfi için duygusal ve kalbi yolculuğa yönelmenin yolu olarak sükutu önermiştir:

Teviller aydınlatır,

Ama sükut-u aşk daha berraktır.

Kalem karalar durur,

Ama aşkı yazmaya kalkınca, kalem kırılır!

⁵⁵ Lewis, *Rūmī: Past and Present, East And West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal Al-Din Rūmī*, 400.

⁵⁶ Barks, *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, xviii.

⁵⁷ Gretty M. Mirdal, “Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness”, *Journal of Religion and Health* 51/4 (2012), 1207.

⁵⁸ Jonathan Star, *Rumi: In the Arms of the Beloved* (New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1997), 158.

Rumi’nin Fihi ma Fih adlı eserinden alıntı yapan John Baldock, kelimelerin bir aramaya yol açtıkça yararlı olduğunu, ancak aramanın nesnesinin kelimelerle yakalanamayacağını belirtir. Yazara göre eğer bu mümkün olsaydı, o zaman çabalamaya ve kendini yok etmeye gerek kalmazdı. Benzer şekilde, insan konuşması gerçekliğin anlamını kavramaya tam olarak yardımcı olamasa bile anlam arayışını teşvik etme işlevi görmektedir. Bkz: John Baldock, *The Essence of Rumi* (London: Arcturus Publishing Ltd., 2005).

Aşk anlatmak istersen,

Aklını çıkar at, bırak çamura sapsın.

Kelimeler alemleri aşkı anlatmaya yetmez.

Sen sükutun anlattıklarını dinle, sükuta yol al.⁵⁹

Rumi, gerçeğin batını birliğini keşfetme yolundaki metodolojik çabanın doruk noktası olarak “benliğin” “öteki(lerle)” hemhal olması gerektiğini öne sürmüştür:

Ne doğudanın, ne batıdan, ne karadan, ne denizden...

Benim yerim yersizlik, benim izim izsizliktir;

Ten ve tin de değildir,

çünkü ben Sevginin [aynı zamanda “öteki”nin] canındanım⁶⁰

Eğer kendinden, tenden, duygudan, candan öteye geçersen,

Sana sırlar sırrı açılır.

Alemin ötesinde gizli olan, bilinmeyen görüntüsü

Senin idrak aynanda belirir!⁶¹

Rumi'nin, aklı neshedip kalbin keşif potansiyelini ortaya çıkararak, kelimelerin sınırlılığından kurtulup sessizliğe dalarak, en nihayetinde özne-nesne ayrımını ortadan kaldıran monist bir epistemolojiye uyumlu şekilde benliğini öteki(ler) içinde yok ederek, gerçekliğin birliğini kavrama amacıyla başvurduğu eklektik metodolojinin hem deneyime (marifet) hem de keşfe dayalı (ilm) olabilmesi dikkat çekicidir.⁶² Deneyime dayalı metodoloji standart ampirik bilgi teknikleriyle uyumlu kalırken, keşfe dayalı metodoloji söz konusu ampirik sınırları aşarak gerçekliği bilmenin akıl ve nedensellik ötesi bir yöntemini sunmaktadır. William Harmless⁶³, Sufizmde içsel deneyime dayalı bilgi (marifet) ile dini kaynaklara dayalı bilgi (ilm) arasındaki farkın ortaya konulduğunu belirtmiştir. Önemli bir teolojik eğitimden geçmiş olmasına rağmen Rumi, kitabı bilgiye yönelik eleştirel ve şüpheli bir tutum benimsemiştir. Nitekim Rumiye göre, “aşk ilimle ve öğrenmeyle, kağıtla ve kalemle elde edilmez. İnsanlar bunları konuşup dursun, aşkın yolu faklıdır.”⁶⁴

Şiirleri detaylı bir okumaya tabi tutulduğunda, hakikat arayışında Rumi'ye kaynaklık eden Sufi felsefesinin epistemolojik monizm, ontolojik madde-dışılık ve metodolojik eklektizm

⁵⁹ Barks, *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, 102.

⁶⁰ Adwaita P. Ganguly, *India: Mystic. Complex and Real* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990), 134.

⁶¹ K.S. Minhas, *Garden of Secrets: Musings of a Seeker* (New Delhi: Educreation Publishing, 2016), 71.

⁶² İlim ve Marifet kavramları arasındaki zıtlıklar üzerine ayrıntılı bir çalışma için bkz: Reza Shah-Kazemi, “The notion and significance of Ma’rifah in Sufism”, *Journal of Islamic Studies* 13/2 (2002); Bruce Fudge, *Qur’anic Hermeneutics: Al-Tabrisi and the Craft of Commentary* (London ve New York: Routledge, 2011).

⁶³ William S.J. Harmless, *Mystics* (New York: Oxford University Press, 2007).

⁶⁴ Ehsan Yarshater (ed.), *Mystical Poems of Rumi* (Chicago, IL, ve London: University of Chicago Press, 2010), 49.

şeklide üçlü bir sac ayağı üzerine kurulu olduğu görülür. Bir sonraki bölümde bu üçlü sacayağından yararlanarak Küresel Uluslararası ilişkilerin Sufi teorisini oluşturma ihtimali üzerinde durulmuştur.

Küresel Uluslararası ilişkilerin Sufi Teorisine Doğru: Epistemolojik, Ontolojik ve Metodolojik Çerçeve

Rumi'nin önceki bölümde epistemolojik, ontolojik ve metodolojik çerçevesi ele alınan Sufi düşüncesi bir Batı-dışı Küresel Uluslararası ilişkiler teorisi için bir başlangıç noktası olabilir mi? Bu noktada, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin ve genel anlamda pozitivizmin dayandığı temel aksiyomun “epistemolojik düalizm” olduğu akılda tutulmalıdır.⁶⁵ Epistemolojik düalizm, özne ile nesne arasında zorunlu bir ayırım varsayımı üzerine kuruludur. Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki epistemolojik düalizmin kuramsal temsili, rasyonalist-reflektivist (yansıtmacı) ayırımına dayalı bir kuramsal tartışmayı doğurmuştur. Bu doğrultuda Uluslararası ilişkilerde Realizm, Liberalizm ve Yapısal Marksizm gibi rasyonalist teoriler öznenen bağımsız olarak olduğu gibi orada duran bir gerçeklik varsayımına sahipken, Eleştirel Teori, Feminizm, Post-modernizm, Post-kolonyalizm gibi reflektivist (yansıtmacı) teoriler ise inşa edilen/ettiğimiz gerçeklik anlayışına sahiptirler. Böylece epistemolojik olarak rasyonalist teoriler “nesnelleştirilmiş”, reflektivist teoriler ise “öznelleştirilmiş” bir gerçeklik varsayımına dayanmaktadır. Rasyonalist teoriler gerçeğin (nesne), kendisini gözlemleyen araştırmacıdan (özne) bağımsız olarak orada olduğu şeklindeki katı bir özne-nesne ayırımından hareketle sosyal dünyanın gerçekliklerini keşfetmek için analitik ve kavramsal araçlar kullanırken, reflektivist teoriler araştırılan nesnenin, araştıran öznenin bilgi pratiklerini yansıtacağını ileri sürerek gözlemleyenin onu nasıl algıladığına göre değişebilen göreceli bir gerçeklik perspektifi sunmaktadır. Bununla birlikte hem rasyonalist hem de reflektivist teoriler gerçeği “dışarıdaki nesne”, “öznenin bizatihi içinde” ya da bu ikili özne-nesne ayırımının arasında bir yerde konumlandırmıştır.

Gerçeğin rasyonalist teorilerce tamamen dışarıda öznenen bağımsız şekilde bulunan nesne ile ve reflektivist yaklaşımlarda kısmen özne ile ilişkilendirilmesi karşısında, özne-nesne ilişkisi hakkında daha farklı bir açıklama Roy Bhaskar'ın eleştirel realizm yaklaşımı tarafından ortaya konulmuştur. Bhaskar'a⁶⁶ göre, gözlemcinin (ya da öznenin) incelediği araştırma nesnelere objektif şekilde “dışarıdan” bakabilmesinin zorluğu, söz konusu araştırma nesnelere varoluşsal objektifliğinden ve bağımsızlığından ayrı tutulmalıdır. Bir nesnenin varlığı ya da yokluğu, nesnenin gerçekliği söz konusu nesneyi araştırma eyleminden bağımsızdır. Fakat yine de bir kez araştırma nesnesi haline geldiğinde, araştıran özne, araştırdığı bu nesneyi kendi içsel deneyimleri, bilgi pratikleri vs. çerçevesinde dönüştürerek farklı bir gerçeklik

⁶⁵ Shahi ve Ascione, “Rethinking the absence of non-Western International Relations theory in India: “Advaitic monism” as an alternative epistemological resource”.

⁶⁶ Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (London ve New York: Routledge, 1998).

yaratacaktır. Uluslararası ilişkilerde Alexander Wendt'in Sosyal İnşacılık yaklaşımının rasyonalist ve reflektivist teoriler arasında bir orta yol oluşturma çabası Bhaskar'ın eleştirel realizmi tarafından desteklenmektedir.⁶⁷ Fakat, Sosyal İnşacılığın gerçeğin tescil edilmesi sürecinde hem özneye hem de nesneye eşdeğer bir rol biçen işlevsel benzersizliği, özne-nesne ayrımına dayanan "epistemolojik düalizm"i kabul ederek Batı-merkezci Uluslararası ilişkiler ile ortak noktada buluşması nedeniyle etkisini kaybetmektedir. Bu bağlamda, epistemolojik düalizm varsayımının Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki pek çok farklı kuramsal yaklaşıma yön vermeye devam ettiği söylenebilir:

Çağdaş realist ve liberallerin eserleri genelde "maddi" ve "düşünsel" (ya da "bilişsel") faktörler arasındaki ayrıma gitmeleri nedeniyle net bir şekilde düalisttir. Bu bağlamda Uluslararası ilişkilerde İnşacı yaklaşımı benimseyenlerin çoğunda bilimsel ontoloji ile felsefi ontoloji arasında bir gerilimin varlığından söz edilebilir. [Bu haliyle] İnşacılık, ontolojik varsayımların bir kombinasyonuna dayanır: Aktörlerin bilgi pratikleri bir anlamda içinde yaşadıkları dünya ile iç içe geçmiştir fakat araştıran/gözlemleyen öznelerin bilgi pratikleri bir şekilde araştırdıkları dünyadan ayrı kalabilmektedir ve böylece araştırma nesnelere kendilerini soyutlayıp bilgi üretimi gerçekleştirebilirler.⁶⁸ Reflektivistler, bilginin, onu üretenlerden ayrıştırılabileceğini reddetmeleriyle monistlerdir. Fakat bilgi üreticileri (ya da özne) olarak kendi rollerini analiz etmek ve kendilerini daha geniş bir sosyal bağlama konumlandırmak için sistematik bir çaba ortaya koyarlar. Zira bu çabanın, sadece deneyimlenen şeyler (nesne 1) hakkında bilgi vermeyeceği, aynı zamanda bu deneyimleri doğuran ve düzenleyen sosyal nizam (nesne 2) hakkında geçerli bilgiler sunacağı önermesine bağlıdır.⁶⁹

Temelde, (özne olarak) reflektivistler epistemolojik düalizm varsayımını koruyarak hem doğrudan deneyimledikleri nesnelere hem de kendilerini çevreleyen sosyal nizamın oluşturduğu deneyimlerden ayrışma imkanına kavuşurlar.

Esasında, Uluslararası ilişkileri Batı-merkezci hale getirenin ta kendisi söz konusu "epistemolojik düalizm" varsayımıdır. Zira Batı-merkezci Uluslararası ilişkiler temelde özne-nesne ayrımı şeklindeki epistemolojik düalizm çerçevesinde şekillenmiştir. Epistemolojik düalizm, ilk olarak Avrupa'da ortaya çıkan ve nihayetinde Batı dışı dünyaya yayılarak evrensellik iddiasına ulaşan modern bilimin (ve hatta "postmodern anti-bilimin") merkezinde yer almaktadır. Post-kolonyal ve de-kolonyal Uluslararası ilişkiler,

⁶⁷ Fred Chernoff, "Scientific realism as a meta-theory of international politics", *International Studies Quarterly* 46/2 (2002); Heikki Patomaki ve Colin Wight, "After postpositivism? The promises of critical realism", *International Studies Quarterly* 44/2 (2000); Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

⁶⁸ Patrick Thaddeus Jackson, "Foregrounding ontology: Dualism, monism, and IR theory", *Review of International Studies* 34/1 (2008), 150-151.

⁶⁹ Patrick Thaddeus Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and Its Implications for the Study of World Politics* (New York: Routledge, 2016), 174.

Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin söz konusu evrensellik iddiasını sorgulayarak gerçeğin bütüncül bir görüntüsünü sunmaya çalışır. Burada bütüncül bir görüntü ile kastedilen, Batı-dışının eksik anlatıları ile Batı-merkezci çerçeveye hapsolmuş anlatıları birleştirip Uluslararası ilişkilerin bütüncül gerçekliğine ulaşabilme çabasıdır. Fakat bununla birlikte, post-kolonyal ve de-kolonyal Uluslararası ilişkiler tarafından ortaya konulan bütünsel bakış, tıpkı Batı-merkezci yaklaşım gibi epistemolojik düalizmi kabul etmektedir. Batı-merkezci Uluslararası ilişkiler (özne olarak) “Batı ve Diğerleri” ayrımını ortaya koyarken, post-kolonyal ve de-kolonyal Uluslararası ilişkiler bunu tersine çevirerek (özne olarak) “Diğerleri ve Batı” şeklinde söz konusu düalizmi sürdürmektedir. Batı-merkezci ve Batı-dışı/post-kolonyal/de-kolonyal Uluslararası ilişkilerdeki epistemolojik düalizm yoluyla oluşturulan katı bir özne-nesne ayrımı, Küresel Uluslararası ilişkilerin evrenselci tahayyülü içinde “Batı ile Diğerlerinin” birleştirilmesi olasılığını yok ederken, Sufizmin epistemolojik monizmi özne-nesne ayrımını ortadan kaldırmayı önererek bu olasılığı hayata geçirme imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda, Sufizmdeki epistemolojik monizm anlayışı Küresel Uluslararası ilişkiler üzerine tartışmalarda özel bir kuramsal önem kazanmaktadır. Sufizmin epistemolojisi, şimdikiye kadar Uluslararası ilişkilerin dışında tutulan bakış açılarını dahil ederek Batı-merkezci Uluslararası ilişkileri yerinden etmek yerine ona geniş bir perspektif kazandıracak bir Küresel Uluslararası ilişkiler teorisini mümkün kılma kapasitesi açısından özellikle umut vericidir. Örneğin, Sufizmde monist şekilde “gerçeğin birliğini” ifade eden Vahdet-i Vücut anlayışı, kelimenin tam anlamıyla "hak/hakikat benim" anlamına gelen “Enel Hak” ifadesinde kendisine yer bulmuştur. “Hak/hakikat benim” ifadesi öznenin (“Ben”) aynı zamanda nesne (“hak/hakikat”) olduğu, nesne ile birleşerek özne-nesne ayrımı ortadan kaldırdığı durumda ortaya çıkan, hakikatin/gerçeğin tekliliğine işaret etmektedir. Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki rasyonalist, reflektivist ve inşacı kuramsal geleneklerdeki özne-nesne ayrımından farklı olarak özne ile nesneyi birleştirme olasılığı ortaya koyan Sufi monizm, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki kimlik (ben-öteki), güç (güçlü-zayıf), zaman (öncesi-sonrası), mekân (burası-orası), ahlak (iyi-kötü, barbar/medeni) gibi düalist kategorileri sorgulamak ve alternatif açıklamalar üretmek için kullanılabilir. Nitekim Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki “kimlik sorunu” anlayışı, “ben-öteki ayrımı” ile ilgili sorunlarla uğraşmaya devam etmektedir.⁷⁰ Sufizm ise tam tersine, kalıcı bir benlikten ziyade benlikten geçmenin monist özünü içinde taşıyan dinamik bir benlik (nefs) anlayışı sunmaktadır.⁷¹ Bu bağlamda, statik/durağan ben-öteki ayrımları “ben” ve “öteki”yi aynı anda içinde barındıran “nefs” kavramının dinamik niteliği tarafından yeniden biçimlendirildiği takdirde Uluslararası ilişkilerdeki kimlik sorunu büyük olasılıkla daha somut hale gelecektir. Benzer şekilde, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerde gücün dışa dönük, dışsal türleri -sert güç, yumuşak güç, akıllı

⁷⁰ Andrei P. Tsygankov, “Self and Other in International Relations theory: Learning from Russian civilizational debates”, *International Studies Review* 10/4 (2008).

⁷¹ William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2007).

güç⁷²- tartışılırken Sufizm ise içe dönük, “içsel güç” fikrini öne sürmektedir.⁷³ Zaman ve mekânın Batı-merkezci tasvirleri- doğrusal-döngüsel zaman⁷⁴ ve “mekânsal fetişizm” (madde olarak mekân) ile “mekânsal şeytan çıkarma” (söylem olarak mekân)⁷⁵ şeklinde-düalizm etrafında şekillenirken, Sufizm, zaman ve mekânı düalist olmayan bir düzlemde ele alma imkânı sunmaktadır.⁷⁶ Sufizm, küresel anlamda etik monizme yönelik alışılmadık bir düşünce çerçevesi önerir.⁷⁷

Sufizmin, “yokluğu”, “hiçliği” varlığın, varoluşun başlangıç noktası olarak kabul eden çok katmanlı bir gerçeklik anlayışına sahip ontolojik madde-dışılık ilkesi, Küresel Üİ’ye bir dizi yeni ontolojik kavramsallaştırma kazandırma potansiyeline sahiptir. Kyoto Okulu Nishida Kitaro’nun⁷⁸ Batı-dışı Uluslararası ilişkilerde tematik bir unsur olarak “hiçlik” kavramsallaştırması ile çoktan harekete geçmişken⁷⁹, Sufizmdeki yok yokluk/hiçlik düşüncesi Uluslararası ilişkiler teorisine Avrupa merkezli olmayan bir fikrinsel katkı olarak, hiçlik üzerine devam eden söz konusu tartışmalara dahil edilebilir. Dahası, varlığın ve yokluğun karışık bir görünümü olarak kâinat (Vahdet-i Şuhud), yok olma, var olma ve alem ile hemhal olma (İnsan-ı Kamil) şeklinde çeşitli boyutlara sahip olan insanlık durumu ve varlığın (Allah’ın ilminin) tekerrür etmeyen genişliği ve sınırsızlığı (İlahi Tevessül) kavramları aracılığıyla öne sürülen Sufizmin ontolojik madde-dışılığı, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerde gerçeğe dair çeşitli ontolojik açıklamalara eleştirel olmanın ötesine geçen alternatif bir anlayış sunabilir.

Gerçekte, hiçlik kavramının özümsemesi uluslararası politikanın amacına ilişkin (örneğin; “olan” mı yoksa “olması gereken” mi incelenmeli tartışması gibi) geleneksel tartışmaları ve uluslararası politikanın amacının insan doğasının niteliklerine (insan doğası gereği kötü insan karşısında doğası gereği erdemli insan görüşlerine) bağlı olarak

⁷² Joseph S. Nye, “Hard, soft, and smart power”, *The Oxford Handbook of Diplomacy*, ed. Andrew F. Cooper, Jorge Heine ve Ramesh Thakur (Oxford: Oxford University Press, 2013).

⁷³ Ghayur Ayub, *Knowing the Unknown: Through Science and Sufism* (Bloomington, IN: Authorhouse, 2016).

⁷⁴ Hagen Schulz-Forberg, “The spatial and temporal layers of global history: A reflection on global conceptual history through expanding Reinhart Koselleck’s “Zeitschichten” into global spaces”, *Historical Social Research* 38/3 (2013).

⁷⁵ Jochen Kleinschmidt ve Jeppe Strandsbjerg, “After critical geopolitics: Why spatial IR theorizing needs more social theory”, *Millennium Conference 2010: International Relations in Dialogue* (UK: London School of Economics, 16-17 Ekim 2010).

⁷⁶ Gerhard Böwering, “Ideas of time in Persian Sufism”, *Iran* 30/1 (1992).

“Mekan” mefhumunu beden ile “zaman”ı ise ruh ile bağlantılandırıp zamanın mekana kıyasla üstünlüğünü iddia eden Böwering, Sufizmde zamanın öneminin Bayezid-i Bistami, Sehl et-Tüsterî, Ebû Bekr Şiblî, Ebû Saîd el-Harrâz, Aynülkudât el-Hemedânî, Hasan ed-Deylemî ve Bahâeddin Veled gibi isimlerin tasavvurlarına dayandığını aktarmıştır.

⁷⁷ Andrey Smirnov, “Dualism and monism: How really different are the two versions of Sufi ethics?”, *Comparative Ethics in a Global Age*, ed. M. T. Stepanyants (Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007).

⁷⁸ Nishida Kitaro, *Last Writings: Nothingness and the Religious World View* (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1987).

⁷⁹ Kosuke Shimizu, Masako Otaki, Takumi Honda vd., “In search of non-Western International Relations theory: The Kyoto School revisited”, *Symposium of the Japan Society for Intercultural Studies 12th Annual Conference* (Kyoto: Ryukoku University, 2014).

belirlenmesini kökünden değiştirebilir. Genel anlamda Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerde, uluslararası politikanın dünyanın nasıl olduğu ve nasıl olması gerektiğine dair rakip görüşlerle ilgilendiği, böylece uluslararası politikanın bir anlamda ontolojik bir düzlemde ele alındığı iddia edilir.⁸⁰ Bu doğrultuda, uluslararası politikanın ontolojik anlamda kökenleri insan doğasına dair ortaya konulan tasvirler yoluyla açıklanmaya çalışılır.⁸¹ Sufizm ise ontolojinin önemini küçümsemekle kalmaz, aynı zamanda varlıklar aleminin ontolojik olarak ilahi alem (lâhût); zaruret alemi (ceberût); gayb alemi (melekût); ve beşeriyet/şehadet alemi (nâsût) gibi hiyerarşik bir şekilde sıralanmasını reddeder.⁸² Esasında, Sufizmin insan doğası anlayışında ontolojinin önemsizliği, insanın kendi iç aleminde gerçekleştireceği bir dönüşüm sonucu kemale erebileceği şeklinde evrenselci (dışlayıcı olmayan) bir anlayışı temsil eden “İnsan-ı Kâmil” kavramı ile vurgulanmıştır. Bu bağlamda Sufizmde, biyolojik özellikler dahil, insanoğlunun dışsal ontolojik boyutları önemsiz görülür.⁸³

Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerde bilgi üretimi sürecinde rasyonalizm ve reflektivizm şeklinde bölünmüş bir metodolojiye duyulan kesin güvene karşı, Sufizmin geniş kapsamlı bir metodoloji kümesi bir araya getiren eklektik metodolojisinden Batı-merkezci olmayan bir Küresel Uluslararası ilişkilerin oluşturulmasında yararlanılabilir. Batı-merkezci rasyonalist/pozitivist teoriler metodolojik olarak, gerçeği yakalamak için büyük ölçüde Karl Popper’ın varsayımsal reddetme tekniğine başvuran bir “özne-nesne karşıtlığı (correspondence)”⁸⁴ oluşturmaya dayanır. Reflektivist teoriler ise, Frankfurt Okulu’nun, Karl Popper’ın bilimsel bilginin şekillendiği sosyal koşulları dikkate almamasına yönelik eleştirisinden de anlaşıldığı üzere, özne-nesne karşıtlığından ziyade çıkar-odaklı “öznelerarasılık” varsayımına dayanır.⁸⁵ Aslına bakılırsa, gerek “rasyonalist özne-nesne karşıtlığı” gerekse “reflektivist öznelerarasılık”, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin temelinde yer alan epistemolojik düalizmin metodolojik sonuçlarıdır. Zira özne-nesne karşıtlığı yöntemi, özne ile ondan bağımsız şekilde kendine içkin özellikleriyle orada duran bir nesne anlayışını temsil ederken, öznelerarasılık yöntemi birbirleriyle

⁸⁰ Colin Wight, *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

⁸¹ Neta C. Crawford, “Human nature and world politics: Rethinking “Man.””, *International Relations* 23/2 (2009).

⁸² Zarrabi-Zadeh, “Jalal al-Din Rumi’s mysticism of love-based annihilation”.

⁸³ Sa’diyya Shaikh, “In search of “Al-İnsân”: Sufism, Islamic law, and gender”, *Journal of the American Academy of Religion* 77/4 (2009).

⁸⁴ Mark A. Neufeld, *The Restructuring of International Relations Theory* (New York: Cambridge University Press, 1995).

⁸⁵ Matthew Fluck, *The Concept of Truth in International Relations Theory: Critical Thought Beyond Post-Positivism* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

Bununla birlikte, Habermas ve Foucault gibi yazarların benimsediği reflektivist/post-pozitivist teorilerde gerçeğin öznelerarası bir olgu olarak anlaşılması kaçınılmaz olarak “perspektifsel” bir karakter taşımaktadır (bkz: Jackson, “Foregrounding ontology: Dualism, monism, and IR theory”). Bu nedenle, reflektivist/post-pozitivist teorilerdeki öznelerarasılık, uzaktan konumlandırılmış söylemsel bir nesne üzerindeki farklı öznelerin sahip olduğu perspektiflerin yansımasıdır. Böylece, epistemolojik anlamda özne ile nesne ayrımı tıpkı rasyonalist teorilerde olduğu gibi reflektivist teorilerde de varlığını korumaktadır.

bağlantılı olarak şekillenen ancak yine de aralarında bir ayrım olan çeşitli özneler ile onlardan ayrı bir nesne perspektifini yansıtmaktadır. Sufizm ise epistemolojik anlamda özne-nesne ayrımını reddettiğinden, özne-nesne ayrımını ortadan kaldırma potansiyeline sahip Fenâ-Bekâ nazariyesine dayanan daha önce keşfedilmemiş bir metodoloji ortaya koymaktadır. Bekâ, öznenin çoğul bir dünya (nesne) tahayyülü içindeki kusurlu varlığını ifade ederken, Fenâ ise öznenin tekil/asıl dünyanın bilincine vararak onda yok olması anlamına gelmektedir. Esasında Sufizm, Bekâ ve Fenâ deneyimlerini gerçeğin hem tekilliğini (birliğini) hem de çoğulluğunu aynı anda ortaya koyan bir süreç olarak göz önüne almaktadır.⁸⁶

Peki, Sufizmin söz konusu Bekâ ve Fenâ metodolojisinin ampirik sonuçları nelerdir? Bunun yanında, bu ampirik sonuçlar rasyonalist “özne-nesne karşıtlığı” ve reflektivist “çıkar-odaklı öznelerarasılık” yöntemlerine nasıl bir alternatif sunabilir? Epistemolojik düalizmin metodolojik sonuçları olarak söz konusu rasyonalist ve reflektivist yöntemler sadece çoğulluğun zahiri (görüngüsel) dünyasına odaklanırken, Sufizm ise bu çoğulluk dünyasını kabul etmekle birlikte onun kökenini birliğin/tekilliğin “noumenal”⁸⁷ dünyasına dayandırır. Zira Sufizmde “hiçlik” / “yokluk” anlamına gelen noumenal tekil dünyanın zahiri çoğul dünyayı ortaya çıkaran kaynak olduğu varsayılmaktadır ki tam da bu bakış açısı, özgün ampirik çıkarımlara kapı aralayabilir.⁸⁸ Nitekim zahiri çoğulluğa odaklanmak dünyayı birleştirilmeyi bekleyen “parçalar” olarak varsaymak anlamına gelirken, batını Birlik/tekillik vurgusu zahiren parçalar halindeki çoğulluğun aslında tek bir bütün olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Parçalanmış çoğulluğun ampirik olarak incelenmesi “iki-liğin” Hegelci diyalektiğini, yani zahiri özne ile zahiri nesne arasında iki boyutlu bir etkileşimi takip eder. Buna karşın Sufizmin öne sürdüğü, zahiren parçalanmış bir çoğulluğu doğuran birleşik tekilliğin ampirik olarak incelenmesi ise “üç-lüğün” alternatif bir diyalektiğinin, yani zahiri özne, zahiri nesne ve noumenal birlik/tekillik arasında üç boyutlu bir etkileşimin izini sürmektedir.⁸⁹ Bunun yanında, Sufizmin benimsediği ampirik inceleme sürecinde noumenal birlik varsayımı, zahiren birbirinden ayrılmış özne ve nesnenin zamansal-mekânsal özelliklerini tespit ederken bir referans nesnesi olarak arka planda daima yerini korumaktadır.

Noumenal birlik, zahiri zaman-mekân ayrımına sahip olmadığından, zahiri çoğulluğu ele alırken Batı-merkezcilik gibi herhangi bir “merkezcilikten” ya da “zamansal-mekânsal olarak bir yeri merkez edinme” gibi kısıtlayıcı bakış açılarına sahip olma ihtimalinden de uzaktır.

⁸⁶ Milad Milani, *Sufism in the Secret History of Persia* (London ve New York: Routledge, 2014).

⁸⁷ **Mütercimim notu:** Noumenal, Kant felsefesinde fenomenin zıttı olarak zihinden bağımsız ve somut biçimde var olan (nesne) anlamına gelmektedir.

⁸⁸ Richard Ned Lebow, *Constructing Cause in International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

⁸⁹ Lily HM Ling, “Three-ness: Epistemic compassion for world politics”, *International Conference on Futures of Global Cooperation Research* (Germany: University of Duisburg-Essen, 8-9 Kasım 2017).

Sufizm, tıpkı Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki gibi düalist bir özne-nesne ayrımı şeklinde zahiri çoğulluğu kapsamasına rağmen, söz konusu çoğulluğu monist bir özne-nesne birleşmesi anlayışından hareketle noumenal birliğin bir tezahürü olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, “benliğin” hüviyetinin (Batı, Diğerleri vb.) “Diğer(ler)i” ile birleşmiş/ hemhal olmuş olduğu varsayılır: “Batı ile Diğerlerinin” birleşmesi sürecinde benlik hakkında bilgi, diğer(ler)i hakkında bilgi anlamına gelirken, diğer(ler)i hakkında bilgi eksikliği benlik hakkında eksik bilgi anlamına gelir. Bekâ ve Fenânın devam eden süreci, zahiren birbirinden ayrı görülen ben ve öteki ayrımına dayanan zahiri boşlukları, rekabetleri, sürtüşmeleri, çatışmaları ve savaşları deşifre etmek için alternatif bir metodoloji imkânı sağlar. Sufizm gerçekliğin çoğul ve tekil hallerini bir araya getirirken, geniş kapsamlı Bekâ ve Fenâ metodolojisi sayesinde çeşitli rasyonalist, reflektivist ve hatta rasyonalist-ötesi ve nedensel-ötesi metodolojik seçeneklerin eklektik bir birleşimi erişilebilir hale gelir.⁹⁰

Söz konusu rasyonalist, reflektivist, ve hatta rasyonalist/nedensel-ötesi metodolojik seçeneklerin kökenleri ya da uygulamaları yerleşik bilgi formlarının belli zamansal-mekânsal merkezlerine bağlanamaz. Sufizm tarafından “rasyonel düşünce” (akıl); “rasyonel öğretiler” (kelam); söylem/hitap; zikir; tekrar; hayal; tevil; keşf; sükût; ilim ve marifet gibi kavramlarla ortaya konulan çeşitli metodolojik seçenekler, Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerdeki çeşitli temaları istisnacı olmayan, evrenselci bir kapsama kavuşturmak için kullanılabilir.⁹¹

Özetle, Batı-merkezci (ya da genel anlamda “merkezci”) olmayan Batı-sonrası Küresel Sufi Uluslararası ilişkiler teorisinin çerçevesi aşağıdaki epistemolojik, ontolojik ve metodolojik çizgiyi takip ederek oluşturulabilir:

- Bir siyasi varlık olarak dünyanın birliği batını bir gerçeklik olarak varlığını korumaktadır.
- “Bir dünyanın” batını gerçekliğinin siyasi olarak deneyimlenememesi, "birden fazla dünyanın" zahiri gerçekliğinin karşıt siyasi deneyimini doğurur.
- Uluslararası ilişkilerde, “Bir dünyanın” batını gerçekliğinden ayrılmış olmasına rağmen, "birden fazla dünyanın" zahiri gerçekliği doğallaştırılmış bir sancının siyasi deneyimidir. Görünüşte farklı olan ve birey, devlet, sınıf, topluluk, kültür, medeniyet gibi seçici olarak tanımlanmış çeşitli bileşenlerden gelen birden çok dünyanın siyasi-deneysel çeşitli farklılıkları, rekabetleri, sürtüşmeleri, çatışmaları ve

⁹⁰ Sufizme yaklaşımdaki metodoloji sorunlarının kapsamlı bir analizi için bkz: David P. Brewster, “The study of Sufism: Towards a methodology”, *Religion* 6/1 (1976).

⁹¹ Bu bağlamda övgüye değer bir girişim, Uluslararası İlişkilerde bilgi-güç etkileşiminin alternatif bir evrenselci açıklaması sağlamak için zikir, tekrar ve tevil gibi Sufi uygulamaları arasındaki ilişkiye değinen Ali Balcı tarafından ortaya konulmuştur. Bkz: Ali Balcı, “Knowledge, repetition and power in Ibn al-'Arabi's thought: Some preliminary comments on methodology”, *All Azimuth* 4/1 (2015).

savaşları acı verici şekilde siyasallaştırmanın “rasyonel zemini” olmaktadır.

- Gerçeği deneyimlemenin “rasyonel zeminlerinin” sınırlarını kabul etmek, Uluslararası ilişkilerde eşitlik, dostluk, iş birliği, müzakere ve barışı güçlendirmek adına "duygusal zeminlere" başvurmak için yeni bir siyasi alan yaratabilir.
- Gerçekliğin çoğul düalist meta-anlatılarının doğasında var olan parçalılığın ve bölünmüşlüğü açık bir kabulü, sadece “birden fazla dünya” arasında şimdiye kadar gözden kaçan maddi-düşünsel bağlantıları değil, aynı zamanda şimdiye kadar göz ardı edilen Uluslararası ilişkilerde “bir dünyaya” dair monist meta-anlatıları ortaya koymaya yönelik kuramsal-pratik gündemi canlandırabilir.

Yukarıda belirtilen epistemolojik, ontolojik ve metodolojik ilkeler, Batı-merkezci olmayan, batı-sonrası Küresel Sufi Uluslararası ilişkiler teorisini geliştirmek için etkili bir başlangıç noktası olabilir. Bununla birlikte, Küresel Uluslararası ilişkilerin aktörleri arasında bu tür bir teorinin politik olarak kabul edilebilirliği konusunda soru işaretleri vardır. Nitekim Bukhari, Ahmad ve Nyang⁹² bu noktaya şu şekilde dikkat çekmişlerdir:

Genel anlamda, Sufizm çalışmaları "Sufizm doğrudur", "Sufizm güzeldir" gibi yaklaşımlardan; "Sufizm, beşerî bilimler veya sosyal bilimlerde sosyal, tarihsel veya herhangi bir analitik nedenle incelenmeye değer bir bilimsel çerçeve sunmaktır" görüşüne geniş bir spektruma sahiptir. 11 Eylül sonrası dönemde Amerikan kamuoyunda “ılımlı” ya da “makbul” İslam olarak Sufizm şeklinde bir söylem ortaya çıktı. Fakat bu söylem akademik çalışmaları veya araştırma gündemini önemli bir şekilde etkilemek yerine, büyük ölçüde yeni muhafazakâr (neo-con) düşünce kuruluşları ve hükümet politikaları bağlamında benimsenmiş görünüyor. Sufizmin sunduğu fikirlerin geniş çapta sosyal veya politik meselelere nasıl uyarlanabileceğiyle ilgilenen bilim insanları ise, Müslüman ya da Müslümanlığa sempatiyle bakan bilim insanları tarafından ortaya konulan ilerici bir İslam hareketi fikriyle ilişkilendirilebilecek Sufi aktivizminin özgürleştirici bir teolojisini geliştiriyorlar.

Sufizmin kuramsal ufuklarını keşfetmeye çalışan bilim insanlarının siyasi bağlılığına ilişkin şaşkınlık varlığını korurken, Batı sonrası Küresel Uluslararası ilişkiler olasılıkları üzerine teorik söylemler Sufizmin keşfedilmeyi bekleyen entelektüel kaynaklarından yararlanmanın olasılıkları üzerinde durmaktadır.

Sonuç

Batı-merkezci Uluslararası ilişkilerin rasyonalist, reflektivist ve inşacı çerçeveleri epistemolojik düalizm, ontolojik öncelik ve metodolojik bölünme varsayımlarına bağlı kalmaktadır. Oysa bu varsayımlar dünyanın dört bir yanındaki insan grupları arasında ortaya çıkan uluslararası ilişkileri ele alırken doğallaştırılmış stratejik tepkiler

⁹² Zahid Bukhari vd., *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities* (London ve Washington: International Institute of Islamic Thought, 2012), 99.

üretmektedir. Dünyanın farklı yerlerinde yer alan insan grupları arasındaki (birden fazla dünyada yaşama yanılması yaratan) epistemolojik, ontolojik ve metodolojik boşluklar, doğallaştırılmış stratejik hiyerarşiler dayatabilmek için seferber edilmektedir. Buna bir alternatif olarak ise, Batı-merkezci olmayan, Batı-sonrası Küresel Uluslararası ilişkiler tahayyülüne söz konusu Batı-merkezci teorik varsayımları ve stratejik hiyerarşileri aşarak ulaşılabilir. Böyle bir tahayyül Geleneksel Uluslararası ilişkiler düşüncesine Sufizm'in tanıtılmasıyla elde edilebilir. Sufizmin epistemolojik, ontolojik ve metodolojik tercihleriyle kapsamlı bir etkileşim Batı-merkezci olmayan bir Batı-sonrası küresel teoriye ilham verebilir. Esasında, Sufizmin Rumi'nin şiiri ile pekiştirilen üç sacayağına ait yaklaşımı, türev ve istisnacı olmayan bir Batı sonrası Küresel Uluslararası ilişkiler teorisi oluşturmak için verimli bir zemin sunmaktadır.

Epistemolojik monizm alternatif bir "gerçeğin birliği" varsayımını teşvik ederek Batı-merkezci bakış açısını genişletirken, ontolojik madde-dışılık ise söz konusu "birliğin" çoklu görünümünü, yani görünüşte birbiriyle çatışan fakat başka bir açıdan bakıldığında birbiriyle iç içe geçmiş/bağlantılı küresel politika bakış açılarını "hiçliğin" içinde bir araya getirerek, Batı-merkezçiliğin dışladığı bakış açılarını analize dahil etmektedir. Dahası, metodolojik eklektizm; rasyonalizm, reflektivizm, rasyonel-ötesi, bir diğer ifadeyle duyguculuk (*emotionalism*) gibi metodolojilerin alışılmadık bir karışımına imkân tanıyarak Uluslararası ilişkilerin kabul edilen pratiklerine yönelik alternatif bir açıklamayı mümkün kılmakta ve evrensel bakış açısıyla üretilecek yeni kuramlar için daha önce keşfedilmemiş üretken zeminler sunmaktadır. Sufizm ile bilimsel tartışmalar arasında kurulan bağlantılar siyasi şaşkınlık doğururken, Rumi'nin felsefi öğretisi yeniden yankılanacaktır: "İmdi ne yapmalı ey Müslümanlar? Çünkü ben kendimi tanıyorum!"⁹³

⁹³ John Andrew Morrow, *Religion and Revolution: Spiritual and Political Islām in Ernesto Cardenal* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 30.

Kaynakça

- Abou-Bakr, Omaima. "Abrogation of the mind in the poetry of Jalal al-Din Rumi". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), 37-63.
- Akhavan, Payam. *Reducing Genocide to Law: Definition, Meaning, and the Ultimate Crime*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Akhtar, Ali Humayun. *Philosophers, Sufis, and Caliphs: Politics and Authority from Cordoba to Cairo and Baghdad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Ayub, Ghayur. *Knowing the Unknown: Through Science and Sufism*. Bloomington, IN: Authorhouse, 2016.
- Balcı, Ali. "Knowledge, repetition and power in Ibn al-'Arabi's thought: Some preliminary comments on methodology", *All Azimuth* 4/1 (2015), 39-50.
- Baldock, John. *The Essence of Rumi*. London: Arcturus Publishing Ltd., 2005.
- Barks, Coleman. *The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems*, New York: Harper Collins, 2002.
- Barks, Coleman. *Rumi: The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, New York: Harper Collins, 2003.
- Barks, Coleman ve John Moyne. *This Longing: Poetry, Teaching Stories, and Selected Letters*. California, CA: Threshold Books Ltd., 1988.
- Behera, Navnita Chadha. "Re-imagining IR in India". *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and Beyond Asia*. ed. Amitav Acharya ve Barry Buzan. 92-116. New York: Routledge, 2010.
- Bhaskar, Roy. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. London ve New York: Routledge, 1998.
- Bilgin, Pınar. "Thinking past "Western" IR". *Third World Quarterly* 29/1 (2008), 5-23.
- Blaney, David L. ve Arlene B. Tickner. "Worlding, ontological politics and the possibility of a decolonial IR". *Millennium: Journal of International Studies* 45/3 (2017a), 293-311.
- Blaney, David L. ve Arlene B. Tickner. "International Relations in the prison of colonial modernity". *International Relations* 31/1 (2017b), 71-75.
- Böwering, Gerhard. "Ideas of time in Persian Sufism". *Iran* 30/1 (1992), 77-89.
- Brewster, David P.. "The study of Sufism: Towards a methodology". *Religion* 6/1 (1976), 31-47.
- Bukhari, Zahid vd. *Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*. London ve Washington: International Institute of Islamic Thought, 2012.
- Chernoff, Fred. "Scientific realism as a meta-theory of international politics", *International Studies Quarterly* 46/2 (2002), 189-207.
- Chittick, William C.. *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

- Chowdhry, Geeta. "Edward Said and contrapuntal reading: Implications for critical interventions in International Relations". *Millennium: Journal of International Studies* 36/1 (2007), 101–116.
- Ciabattari, Jane. "Why is Rumi the best-selling poet in the US? Culture". (2014), BBC. Erişim 18 Temmuz 2017. <http://www.bbc.com/culture/story/20140414-america-best-selling-poet>
- Cihan-Artun, Fatma B.. *Rumi, the Poet of Universal Love: The Politics of Rumi's Appropriation in the West*. Amherst, MA: University of Massachusetts, The College of Humanities and Fine Arts, Doktora Tezi, 2016. http://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1625&context=dissertations_2
- Cocks, Joan. "A new cosmopolitanism? V.S. Naipaul and Edward Said", *Constellations* 7/1 (2000), 46–63.
- Crawford, Neta C.. "Human nature and world politics: Rethinking "Man."", *International Relations* 23/2 (2009), 271-288.
- Duvall, Raymond ve Latha Varadarajan. "Travelling in paradox: Edward Said and critical International Relations". *Millennium: Journal of International Studies* 36/1 (2007), 83–99.
- Fluck, Matthew. *The Concept of Truth in International Relations Theory: Critical Thought Beyond Post-Positivism*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- Friesen, J. Glenn. "Monism, dualism, nondualism: A problem with Vollenhoven's problemhistorical method" (2005). Erişim 10 Eylül 2017. <http://christelijkefilosofie.nl/wp-content/uploads/2013/01/>
- Fudge, Bruce. *Qur'ānic Hermeneutics: Al-Tabrisī and the Craft of Commentary*. London ve New York: Routledge, 2011.
- Furlanetto, Elena. "The "Rumi phenomenon" between Orientalism and cosmopolitanism: The case of Elif Shafak's the forty rules of love". *European Journal of English Studies* 17/2 (2013), 201–213.
- Ganguly, Adwaita P.. *India: Mystic. Complex and Real*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
- Gardet, Louis. "Part VIII: Islamic society and civilization". *The Cambridge History of Islam*. ed. Peter Malcolm Holt, Ann Katharine Swynford Lambton ve Bernard Lewis. 569-603. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Geaves, Ron vd. *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. London ve New York: Routledge Sufi Series, 2009.
- Gooch, Brad. *Rumi's Secret: The Life of the Sufi Poet of Love*. New York: Harper Collins, 2017.
- Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Oxford: John Wiley and Sons Ltd., 2012.
- Harmless, William S.J.. *Mystics*. New York: Oxford University Press, 2007.

- Hatina, Meir. "Where East meets West: Sufism, cultural rapprochement, and politics", *International Journal of Middle East Studies* 39/3 (2007), 389–409.
- Helmmski, Camille ve Kabir Helmski. *Rumi: Daylight*. Boston ve London: Shambhala Publications, 1999.
- Hiling, Chuck. *Looking for God: Seeing the Whole in One*. Boulder, CO: Sentient Publications, 2007.
- Hobson, John M. ve Alina Sajed. "Navigating beyond the Eurofetishist frontier of critical IR theory: Exploring the complex landscapes of non-Western agency", *International Studies Review* 19 (2017), 547-572.
- Hurrell, Andrew. "Towards the global study of International Relations". *Revista Brasileira de Política Internacional* 59/2 (2016). <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7329201600208> (Erişim 25 Temmuz 2017).
- Ikeda, Josuke. "The English School, post-Western IR, and beyond". *E-International Relations*. Erişim 25 Temmuz 2017. http://www.e-ir.info/2013/09/06/the-english-school-post-western-ir-and-beyond/#_edn5
- Iqbal, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*. Londra: The Octagon Press, 1984.
- Jackson, Patrick Thaddeus. "Foregrounding ontology: Dualism, monism, and IR theory". *Review of International Studies* 34/1 (2008), 129-153.
- Jackson, Patrick Thaddeus. *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and Its Implications for the Study of World Politics*. New York: Routledge, 2016.
- Kavalski, Emilian. *Encounters with Eastphalia: Post-Western World Affairs in Asia*. Londra ve New York: Routledge, 2017.
- Kitaro, Nishida. *Last Writings: Nothingness and the Religious World View*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1987.
- Kleinschmidt, Jochen ve Jeppe Strandsbjerg. "After critical geopolitics: Why spatial IR theorizing needs more social theory". Millennium Conference 2010: International Relations in Dialogue. UK: London School of Economics, 16-17 Ekim 2010.
- Kur'ân Yolu. Erişim 7 Haziran 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Lebow, Richard Ned. *Constructing Cause in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Leichtman, Mara A.. "Is Senegal still the African exception? Sufism and democracy revisited", *Journal of Religious and Political Practice* 2/3 (2016), 341–343.
- Levoy, Gregg. *Vital Signs: The Nature and Nature of Passion*. New York: Penguin, 2014.
- Lewis, Franklin D.. *Rūmī: Past and Present, East And West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal Al-Din Rūmī*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- Lewis, Franklin D.. "Rumi's Masnavi, part 3: Knowledge and certainty". *The Guardian*. Erişim 17 Haziran 2021.

<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/dec/14/rumi-sufism-philosophy-islam>

- Ling, Lily HM. *The Dao of World Politics: Towards a Post-Westphalian, Worldist International Relations*. Londra ve New York: Routledge, 2014.
- Ling, Lily HM. “Three-ness: Epistemic compassion for world politics”. *International Conference on Futures of Global Cooperation Research*. Germany: University of Duisburg-Essen, 8-9 Kasım 2017.
- Mannani, Manijeh. “The metaphysics of the heart in the Sufi poetry of Rumi”. *Religion & Literature* 42/3 (2010), 161-168.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rumî. *Divânı Kebir*. çev. Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Mignolo, Walter D.. “Geopolitics of sensing and knowing: On (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience”, *Postcolonial Studies* 14/3 (2011), 273-283.
- Mignolo, Walter D.. *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant, 2012.
- Milani, Milad. *Sufism in the Secret History of Persia*. London ve New York: Routledge, 2014.
- Minhas, K.S.. *Garden of Secrets: Musings of a Seeker*. New Delhi: Educreation Publishing, 2016.
- Mirdal, Gretty M.. “Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness”. *Journal of Religion and Health* 51/4 (2012), 1202-1215.
- Morrow, John Andrew. *Religion and Revolution: Spiritual and Political Islâm in Ernesto Cardenal*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. New York: SUNY Press, 1987.
- Neufeld, Mark A.. *The Restructuring of International Relations Theory*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Nicholson, Reynold A.. *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*. London ve New York: Routledge, 2013.
- Nye, Joseph S.. “Hard, soft, and smart power”. *The Oxford Handbook of Diplomacy*. ed. Andrew F. Cooper, Jorge Heine ve Ramesh Thakur. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Odysseos, Louiza. “Prolegomena to any future decolonial ethics: Coloniality, poetics and being human as praxis”, *Millennium: Journal of International Studies* 45/3 (2017), 447-472.
- Patomaki, Heikki ve Colin Wight. “After postpositivism? The promises of critical realism”. *International Studies Quarterly* 44/2 (2000), 213-237.
- Raudvere, Catharina ve Leif Stenberg. *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London ve New York: I.B. Tauris, 2008.
- Raudvere, Catharina. *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London: I.B. Tauris, 2009.

- Schimmel, Annemarie. *Look! This Is Love: Poems of Rumi*. Boston, MA: Shambhala Publications, 1991.
- Schulz-Forberg, Hagen. "The spatial and temporal layers of global history: A reflection on global conceptual history through expanding Reinhart Koselleck's "Zeitschichten" into global spaces". *Historical Social Research* 38/3 (2013), 40-58.
- Shahi, Deepshikha ve Gennaro Ascione. "Rethinking the absence of non-Western International Relations theory in India: "Advaitic monism" as an alternative epistemological resource". *European Journal of International Relations* 22/2 (2016), 313-334.
- Shah-Kazemi, Reza. "The notion and significance of Ma'rifah in Sufism". *Journal of Islamic Studies* 13/2 (2002), 155-181.
- Shaikh, Sa 'diyya. "In search of "Al-Insān": Sufism, Islamic law, and gender". *Journal of the American Academy of Religion* 77/4 (2009), 781-822.
- Shani, Giorgio. "Toward a post-Western IR: The "Umma," "Khalsa Panth," and critical International Relations theory". *International Studies Review* 10/4 (2008), 722-734.
- Shih, Chih-yu ve Po-tsan Yu. *Post-Western International Relations Reconsidered: The Pre-Modern Politics of Gongsun Long*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Shimizu, Kosuke. "Materializing the "non-Western": Two stories of Japanese philosophers on culture and politics in the inter-war period", *Cambridge Review of International Affairs* 28/1 (2015), 3-20.
- Shimizu, Kosuke vd.. "In search of non-Western International Relations theory: The Kyoto School revisited". Symposium of the Japan Society for Intercultural Studies 12th Annual Conference. Kyoto: Ryukoku University, 2014.
- Smirnov, Andrey. "Dualism and monism: How really different are the two versions of Sufi ethics?". *Comparative Ethics in a Global Age*. ed. M. T. Stepanyants. Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007, 271-278.
- Star, Jonathan. *Rumi: In the Arms of the Beloved*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1997.
- Strange, Susan. "The Westfailure System," *Review of International Studies*, 25/3 (1999), 345-354.
- Sumner, W. A.. *The Theology of Truth*. Leicestershire: The Book Guild Publishing Ltd., 2017.
- Tsygankov, Andrei P.. "Self and Other in International Relations theory: Learning from Russian civilizational debates", *International Studies Review* 10/4 (2008), 762-775.
- Vaziri, Mostafa. *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Wendt, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Werbner, Pnina. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: Hurst, 2003.

- White, Charles S.J. "Sufism in Medieval Hindi literature". *History of Religions* 5/1 (1965), 114-132.
- Wight, Colin. *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wines, Leslie. *Rumi: A Spiritual Biography*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.
- Yarshater, Ehsan (ed.). *Mystical Poems of Rumi*. Chicago, IL, ve London: University of Chicago Press, 2010.
- Zarrabi-Zadeh, Saeed. "Jalal al-Din Rumi's mysticism of love-based annihilation", *Mawlana Rumi Review* 5/1 (2014), 26-72.
- Zhao, Tingyang. "A political world philosophy in terms of all-under-heaven (Tian-xia)", *Diogenes* 56/1 (2009), 5-18.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 5, Sayı: 2, 2021, ss. 383-393/ Volume: 5, Issue: 2, 2021, pp. 383-393

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

KADIZADELİLER SİVÂSİLER TARTIŞMASI

“Baz, İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, Ankara: Otto Yayınları, 2019, 235 s.”

Ömer DİLMEN

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Antalya
Ph.D., Teacher, Ministry of National Education, Antalya/Turkey

omerdilmen@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7671-2571

Öz

Bu çalışmada Doç. Dr. İbrahim Baz'ın kaleme aldığı *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması* adlı kitap değerlendirilecektir. Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyıl, İstanbul merkezli Kadızedeliler ve Sivasiler arasında fikrî bazen de fiilî saldırıların olduğu bir dönem olarak kayıtlara girmiştir. Kadızedeliler denilen fakih kimliğine sahip âlimlerle, sûfi kimliğine sahip Sivasiler arasındaki bu tartışma, devletin otoritesinin ve ekonomik imkanlarının zayıfladığı, sosyal problemlerin baş gösterdiği bir zamanda ortaya çıkmıştır. Toplumdaki sorunların çözümünü asr-ı saâdete dönmek ve bütün bidatlerden uzaklaşmak olarak belirleyen Kadızedeliler, sûfilerin din anlayışının bu sorunları çözmede engel olduğunu düşünerek, onların etkilerini ve etkinliklerini ortadan kaldırmak istemişlerdir. Bu tartışma ortamında Kadızedeliler, devlet otoritesine yakınlaşarak elde ettikleri nüfûza sûfileri tasfiye etmeye çalışmışlardır. Devlet erkânının genel itibariyle gönülleri sûfilerin yanında olmakla birlikte siyâsî gayeler gereği Kadızedelilerin safında yer aldıkları bilinmektedir. Kadızedelilerin fikrî ve fiilî saldırıları karşısında sûfiler fikrî mücadele vermişler, tartışma konuları hakkında ciddi ilmî eserler yazmışlardır. Bu tartışmada hikmeti önceleyen sûfiler olayları doğru değerlendirerek bu tasfiye hareketinin karşısında yer almışlardır. Kadızedelilerin din anlayışının ve bu anlayışın günümüz dünyasındaki takipçilerinin İslâm ve müslüman imajına ciddi zarar verdiği yadsınamaz bir gerçektir. Baz'ın *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması* adlı kitabı, bu tartışmada olayların arka planını, tarihi seyrini sistematik olarak ele alması ve özellikle sûfi bakış açısını ortaya koyması yönleri ile literatürde önemli bir boşluğu doldurabilecek niteliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kadızedeliler, Sivasiler, Osmanlı Devleti, 17. Yüzyıl

KADIZADELIS (JURISTS) AND SIVASIS (SUFIS) DEBATE

Abstarct

In this study, the book entitled "Kadızedelis-Sivasis Debate" written by Assoc.Prof.Dr. İbrahim Baz will be evaluated. The 17th century was recorded as a period of intellectual and sometimes actual attacks between Istanbul-based Kadızedelis (jurists) and Sivasis (sufis) in the Ottoman Empire. This debate between the scholars who have a jurist identity, called Kadızedelis, and the Sivasis who have a sufi identity, emerged at a time when the authority and economic opportunities of the state were weakened and social problems arose. Determining the solution of the problems in society as returning to the age of bliss and getting away from all innovations, Kadızedelis thought that the understanding of religion of the Sufis was an obstacle to solving these problems, and wanted to eliminate their influence and activities. In this environment of discussion, Kadızedelis tried to liquidate the Sufis with the influence they gained by getting closer to the state authority. It is known that although the hearts of the state officials are generally with the Sufis, they are on the side of Kadızedelis due to

political purposes. The Sufis fought intellectually against the intellectual and actual attacks of the Kadızadelis, and they wrote significant scientific works on the topics of discussion. The Sufis, who prioritized wisdom in this discussion, evaluated the events correctly and took their place against this liquidation movement. It is an undeniable fact that the religious understanding of Kadızadelis and the followers of this understanding in today's world have seriously damaged the image of Islam and Muslims. Baz's book, Kadızadelis- Sivas Debate, has the quality to fill an important gap in the literature, with its aspects of systematically addressing the background and historical course of events in this discussion, and especially revealing the Sufi point of view.

Keywords: Mysticism, Kadızadelis, Sivas, Ottoman Empire, 17th century

Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski olan çatışma olgusu, İslâm tarihine baktığımızda da çeşitli yönlerden tezâhür etmiştir. Dinî içerikli tartışmalar her zaman fikir seviyesinde kalmamış, kanlı mezhep çatışmalarına da sebep olmuştur. 17. yüzyıl Osmanlı'sında ortaya çıkan Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışması fikrî tartışmanın yanında fiilî saldırıların da olduğu bir olay olarak kayıtlara geçmiştir. Kadızâdeli denilen fakihler, fikriyat olarak 2. derece Selefilik¹ anlayışından beslenmişlerdir. Kadızâdeli âlimlerin yakın planda beslendikleri kaynak olan İmam Birgivî (ö. 981/1573), 2. derece Selefilik'in temsilcisi kabul edilen İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) etkilenmiştir. İbn Teymiyye Haçlı seferleri ve Moğol istilâsının yaşandığı bir dönemde, dinin asıllarında aklı kullanmak yerine, Kitap ve sünnete dönmeyi esas alan bir din anlayışı ile müslümanların inanç ve birliğinin sağlanabileceğini öngörmüştür.²

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 17. asra kadar medrese-tekke münasebeti genel itibarıyla bir bütünlük arz etmiştir. 17. asır Osmanlı'sına geldiğimizde ise medrese ekolünün temsilcisi kabul edilen Kadızâdeliler ile sûfîlerin temsilcisi olan Sivâsîler arasında bir yüzyılı etkileyecek nitelikte tartışmalar ve çatışmalar meydana gelmiştir. Dönemin şeyhülislamlarının genellikle sûfîlerin yanında olmaları, sözkonusu tartışmanın medrese-tekke çatışması şeklinde algılanmasına ve değerlendirilmesine engel teşkil etse de³ bu tartışmayı merkeze alan bilimsel çalışmalarda böyle bir yaklaşımın da sergilendiği görülmektedir. Bu konu ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarı ile yurt dışında doktora tezleri (Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans In The Seventeenth Century With Special Reference To The Qâdı-zâde Movement*, Edinburg Üniversitesi, İngiltere 1981; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şer'at-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton Üniversitesi, Amerika 1990), yurt içinde doktora tezleri (Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, İstanbul Üni. SBE, İstanbul 2020, kitap olarak basılanlar: Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları 2000; İbrahim Baz, *Abdülehad Nûr-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları 2007; Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısırî*, İnsan Yayınları 2005) yüksek lisans tezleri (Refik Ergün, *İslam*

¹ Selefilik dönemleri hakkında bilgi almak için Bkz. Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Altı Aylık Akademi Uluslararası Araştırma Dergisi*, 1/1-2 (2015), 17-23.

² Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", 19.

³ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet ve Ulema*, (İstanbul: OSAV Yayınları, 2007), 452.

Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği, Selçuk Üni., SBE, Konya 2007; Lokman Doğmuş, *Türkiye’de XVII. Yüzyıldaki Dini Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış*, Dokuz Eylül Üni., SBE, İzmir 2002, Ahmed Ürkmez, *Kadızâdeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku’l-Hakika Örneği*, Selçuk Üni. SBE, Konya 2000; Muhammed Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, Marmara Üni., SBE, İstanbul 2009) yapılmış, konuyu farklı yönleri ile ele alan makaleler (Bazı örnek makaleler: Ahmet Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI/1-2 (1983), ss. 208-223; Ahmet Yaşar Ocak, “Paul Ricaut ve XVII. Yüzyıl İstanbul’unda Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Zümreler”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXVII/1-2 (Ankara 1989), Cengiz Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi”, *İlam*, c. III, sayı: 1 (1998), ss. 37-72; Yüksel Göztepe, “Osmanlıda Bir Fikrî Mücadele: Kadızâde-Sivâsî Tartışmaları”, *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler* (Sempozyum Tebliğleri), Sivas 2010; Şahin Gürsoy, “XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Gelenekçi Bir Akım Olarak Kadızâdeli Hareketinin Dini Algılayışı ve Bunun Kanun-i Kadîmle İlişkilendirilmesi”, *Tarih Dergisi*, sy. 45, İstanbul 2008; Cafer Karadaş, “Sivâsîler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu”, *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Sempozyumu*, Sivas 2010), ss. 233-244) kaleme alınmakla birlikte bazı kitaplarda da konuya temas edilmiştir.

İbrahim Baz’ın kaleme aldığı *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması* adlı kitap tartışmanın sûfîler cephesinden ele alınışı, tartışmanın içinde bulunan sûfîlerin yazdığı temel kaynaklara inilerek ortaya konması, tarihî arka plan, olayın yaşandığı yüzyıl ve bu olayın güncel olan dinî akımlarla irtibatlı bir şekilde değerlendirilmesi ve günümüz okuyucusunun ulaşabileceği kisve-i tâba bürünen tek kitap olması yönleriyle bu alanda yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır. Yazarın bu eseri kaleme almasındaki amacının, uzmanlık alanının tasavvuf olması hasebiyle bu tartışmada sûfîlerin duruşunu, tutumunu ve görüşlerini net bir şekilde ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz.

Bu tartışmalar dinî gerekçelerle yapılıyor gibi gözükse de aslında siyâsî, ekonomik ve sosyal taraflarının da olduğu göz ardı edilmemelidir. İbn Teymiyye örneğinde olduğu gibi, Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması, devlet otoritesinin zayıfladığı, Batı’daki coğrafi keşiflerle ticaret yollarının değişmesi sonucu Osmanlı ekonomisinin zayıfladığı ve çeşitli toplumsal sorunların arttığı bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Kadızâdeliler’in sert, katı, tasfiyeci din anlayışının tezahürlerinin günümüz dünyasında da zaman zaman ortaya çıktığı ve bu anlayışın İslam ve müslüman imajına zarar verdiği acı bir hakikat olarak zikredilmelidir.

Hız Peygamber’in vefatından sonra farklı dinî yorumlar neticesinde farklı ilim dalları teşekkül etmiş ve bu ilim dalları çerçevesinde mezhepler ve tarikatlar oluşmuştur. Kelam, fıkıh gibi ilim dallarına göre geç teşekkül eden tasavvuf ilmi, ortaya koyduğu din anlayışı sebebiyle eleştirilerden nasibini almıştır. Bu eleştiriler zaman zaman şiddete dönüşmüş hatta fikirlerinden dolayı bazı sûfîler idam edilmişlerdir. (Yazar bu konuyu “Tasavvuf ve Tenkit” başlığı altında ele almıştır. 46-49.)

Kadızedeliler-Sivâsiler Tartışması

Değerlendirmesini yaptığımız İbrahim Baz'ın kaleme aldığı *Kadızedeliler ve Sivâsiler Tartışması* adlı kitap, zaman zaman fiilî şiddetin de yaşandığı bu tartışmaların kökenini, tarihi seyrini, farklı ilmî disiplinlerin müstakil olarak değerlendirdikleri konuları bir bütünlük içinde ele alan, o yüzyılın tarihî kaynakları yanında tartışmanın taraflarının yazdıkları eserlerden de ayrıntılı bilgi aktarımı ile o dönemin resmini tam olarak çekmeye çalışmış önemli bir eserdir.

Kitap, önsöz, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Baz, önsözde 17. yüzyıl İstanbul'unda Kadızedeliler-Sivâsiler tartışmasının görüntü olarak tasavvuf ve sûfî eleştirisi olduğuna temas ederek aslında tartışmanın temelinde zâhirî bir din anlayışının topluma dayatılması olduğunun altını çizmiştir. Tartışmanın yaşandığı 17. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin siyasî, ekonomik ve sosyal pek çok problemle mücadele halinde olduğu bir dönemdir. Batı'da sanayi ve ticaret atılımının olduğu bu yüzyılda, Osmanlı Devleti içinde meydana gelen sorunların çözümü için çareler aranmış ve sorunu çözmek yerine Kadızedelilerin yaptığı gibi sorumlunun bulunup cezalandırılmasıyla sorunların ortadan kalkacağı gibi sathî bir anlayış tezahür etmiştir. Kadızedeli zihniyeti; yaşanan siyasî, ekonomik, sosyal ve askerî sorunların çözümünü, Kur'an ve sünnete dönme ve bidatlerden uzaklaşma şeklinde belirlemiştir. Bu noktada bidatlerin kaynağı olarak da dinî tutum ve yaklaşımları ile sûfîler hedef tahtasına konmuştur. Kendileri gibi düşünmeyenleri yok sayan Kadızedâ zihniyetini en iyi tanımlayan sıfat "tasfiyeci" kavramıdır.

Bu tartışmada sûfîlerin temsilcisi Sivâsilerdir. Sûfîler; hikmet ve irfânî derinlikten uzak, toplumsal değişimi doğru okuyamayan ve ortaya çıkan yeni durumlar ile Kur'an ve sünnet arasında sağlıklı bir ilişki kurarak yorumlayamayan zâhircî bir din anlayışının bu çağdaki temsilcisi olan Kadızedelilerin karşısında durmuşlardır.

Kadızedeliler devlet erkânı üzerinde etkin olmuşlar, nüfûzlarını kendi çıkarları için kullanmaktan da geri kalmamışlardır. Devlet erkânı zaman zaman Kadızedelilerin tarafında yer almakla birlikte her iki tarafla denge politikası izlemiştir. Neticede toplumda ortaya çıkan kargaşanın müsebbibi olarak görülen Kadızedeliler hareketine devlet eliyle son verilmiştir.

Yazar, bu çalışmada tartışmanın tarihî zeminini, eleştiriler karşısında sûfîlerin duruşunu ve sûfîlerin tartışma konularındaki görüşlerini merkeze alarak konuları ele almıştır. (11-14)

Yazar, giriş bölümünde 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde siyasî ve sosyal yapı, Kadızedeliler ve Sivâsilere göre 17. yüzyılın tasviri, bu yüzyılda tasavvuf, din anlayışındaki farklılıklar, zâhir ve bâtın ayrımı ve tasavvufta eleştiri kültürü konularına temas etmiştir.

17. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin duraklama ve çözülme eğilimine girdiği, devletin düzeninin çocuk padişahlar, ekonomik problemler, askerî kayıplar gibi iç sebepler ve Batı dünyasının özellikle sanayi ve ticaret alanındaki gelişmelerine ayak uyduramamak gibi dış sebepler nedeniyle bozulduğu bir zaman dilimidir. Çocuk padişahlar dönemi ile devlette otorite zayıflamış, padişah otoritesini başkaları ile paylaşmak zorunda kalmış, devlet yönetimindeki kimi kadrolara ehil olmayan insanlar atanmış ve iç isyanlarla mücadele edilemez hale gelmiştir.

Kadıızâdeliler, devlet yönetiminin böyle olduğu bir ortamda, IV. Murad (1623-1640) döneminde fiilî olarak ortaya çıkmışlardır. Devlet yönetiminde otoriteyi sağlamak için Kadıızâdelilerin fetvasını kullanan IV. Murad, tütün içmeyi yasaklamış ve kahvehaneleri kapattırıştır. Burada IV. Murad, kendi iktidarını sağlamlaştırmak için Kadıızâdelilerin toplum üzerindeki etkinliğinden faydalanmıştır.

Yazar, IV. Murad'dan sonra tahta geçen çocuk padişahların durumunu, yaptıklarını ya da yapamadıklarını, devlet erkini kimlerle paylaştıklarını/paylaşmak zorunda kaldıklarını, otorite boşluğunda Kadıızâdeli zihniyetinin temsilcisi hocaların devlet üzerindeki etkilerini anlatmış ve bu dönemin olumsuzluklarını "sık sadrazam değişiklikleri, Kösem Sultan başta olmak üzere saray kadınlarının devlet yönetiminde etkili olmaları, şehzadelerin vilayetlere gönderilememesi sonucunda devlet tecrübesi edinememeleri, cülus bahşişlerinin sarayın altın eşyaları sikke kesilerek ve zenginlerden borç alınarak ödenmesi, hazinedeki kaynakların tükenmesi, lükse önem verilmesi, rüşvetin yaygınlaşması, vergilerin halkı bezdirmesi, göçebe hayatın artması, Anadolu ve Rumeli'de birçok yerin harabeye dönmesi" şeklinde tespit etmiştir.

Ayrıca yazar, Anadolu'daki Celâli İsyânları sebebiyle halkın göç etmek zorunda kaldığını ve bu durumun toplumun düzenini değiştirdiğini belirtmiştir. Yazarın temas ettiği bir başka konu Osmanlı'da siyasî, ekonomik ve sosyal sorunlar varken Batı'daki gelişmelerdir. 17. yüzyıl, Batı için coğrafi keşiflerin yapıldığı, sömürgecilik hareketlerinin başladığı, kilise karşısında bilim adamlarının seslerini çıkarmaya başladığı, ticaret yollarının farklılaştığı, toplumda zenginleşmenin arttığı, buna paralel kahvehanelerin açıldığı, günlük gazetelerin ve bilimsel dergilerin çıkarılmaya başlandığı bir zaman kesitidir. Osmanlı Devleti Batı'daki bu gelişmelerden yakından etkilenmiş, ticâret yollarının değişmesiyle ticârî kayıplar olmuş, kahvehaneler kapatılmış, tütün yasaklanmış, bazı İslâm beldelerinde kabir ziyareti yasaklanmıştır.

Osmanlı Devleti'ndeki başta otorite boşluğu olmak üzere diğer sorunlar, fikirlerini yaymak ve muhatap bulmak için Kadıızâdeliler ve onlar gibi düşünenler için uygun bir zemin olmuştur.

Dönemin sûfilerinden Abdülehad Nûrî'ye (ö.1061/1651) göre rüşvet, zulmün artması, işlerin çocuklara bırakılması ve ilmî dayanağı olmayan fikirlerin ortaya konması devlet ve toplumdaki bozuklukların temel sebepleridir. Aslında her iki taraf da toplumda bozulmaların yaşandığı konusunda aynı fikirdedirler ama çözüm yolları farklıdır.

Kadıızâde'ye göre problemlerin temel nedeni dinden uzaklaşmaktır. Kadıızâde, toplumun ıslahı için önce ilmihal bilgilerinin öğrenilmesini teklif eder. Bu teklife göre ilmihal bilgisi öğrenenler dinlerini, haramı, helali öğrenmiş olurlar ve böylece dinî yaşam canlanır. Böyle bir ortamda da problemler ortadan kalkar.

Kadıızâdelilerin sorunların çözümünde Kur'an ve sünnete dönme ve bidatlerden uzaklaşma şeklinde formülize ettikleri anlayış; sathi, sert, dışlayıcı ve kolayca tekfir eden 2. derece Seleflilik anlayışıyla örtüşmektedir. Kadıızâdeliler, İslâm'ın başlangıcından 17. yüzyıla kadar olan birikimini bidat sayarak tasfiyeci bir tutum izlemişlerdir.

Tasavvuf düşüncesi Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren etkili olmuştur. İslâm'ın yayılmasında ve Türklerin İslâm'ı kabul etmelerinde sûfîler etkili olmuşlardır. Zaman zaman devlet erkaânı ile sûfîler arasında bazı sorunlar ortaya çıksa ve Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaşan/uzaklaştığı iddia edilen bazı sûfîler idam edilse de sûfîlerle devlet erkânının ilişkileri genel itibari ile uyum içinde olmuştur.

Yazar, zâhir-bâtın ayırımına temas ederek Kadıızâdelilerin zâhirî din anlayışını temsil ettiklerini, sûfîlerin ise zâhir-bâtın dengesini gözeten din anlayışına sahip olduklarını belirtmiştir.

Kadıızâdeliler zâhirî bakış açısının sonucu olarak sorunların çözümü için asr-ı saâdete dönmeyi, bidatlerden kaçınmayı önermişler, sûfîler ise gelenekselci bir anlayışa sahip oldukları için bu kökten red anlayışının karşısında olmuşlardır. Zâhirî bir din algısı karşısında yer alan sûfîler, insanın katmanlı bir varlık olduğunu, en dışta şerâat olmak üzere şeriaten tarîkate, tarîkattan hakîkate, hakîkatten mârifete doğru bir mânevî yolu olduğunu ifade etmişlerdir. Sûfîler sadece bir bâtın anlayışına sahip olmamışlar, zâhir ve bâtının birlikteliğini savunmuşlardır.

Yazar, Kadıızâdeli zihniyetinin, İslâm'ın başlangıç dönemlerinde Hâricîler ve Hanbelîler ve Kadıızâdelilerden sonra ise Vehhâbîler ile temsil edildiğini ifade etmiştir. Söz konusu zihniyetle benzeşmesinden dolayı İbn Teymiyye'nin, onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ve Kadıızâdeli zihniyetin arka planda fikrî referansı olan İmam Birgivî'nin görüşlerine temas etmiştir. Birgivî, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan dinî görünümlü her şeyi bidat olarak değerlendirmiştir. Tarîkatlarda da bu tür bidatlerin çoğaldığını ve takip edilmesi gereken yolun Hz. Peygamber'in yolu olduğunu belirterek eserine de ismini verdiği bu yolu *Tarîkat-ı Muhammediyye* olarak nitelendirmiş ve insanları bu yola davet etmiştir.

Yazarın bu bölümde temas ettiği bir başka konu ise tasavvuf düşüncesine yapılan eleştirilerdir. Tasavvuf düşüncesine dışarıdan yapılan eleştiriler olduğu gibi belki de en ciddi eleştiriler yine sûfîlerin kendileri tarafından yapılmıştır. Bu eleştiriler daha sağlam ve sahih tasavvuf anlayışının oluşmasına katkı sağlamıştır.

Asırlardır Osmanlı topraklarında meydana gelen fikrî tartışmaların ilk defa fikrî tartışmanın ötesinde fiilî saldırıya dönüştüğü bir hareket olarak Kadızâdelilerin yaklaşımı tarihî kayıtlara geçmiştir. (15-50)

“Kadızâdeliler Sivâsiler Tartışması” adlı birinci bölümde yazar, tartışmanın arka planına, tarihî referanslarına, tartışmanın taraflarına, tartışma konularına, bazı devlet adamlarının tartışmaya yaklaşımlarına temas etmiştir. Yazarın bu bölümde dikkat çektiği temel bir mesele vardır. Kadızâdeliler vb. din algısına sahip zümreler, devletin idarî, ekonomik ve sosyal sorunlarla boğuştuğu bir ortamda ortaya çıkmaktadır. Bu gerçekten önemli bir tespittir. Sağlıklı işleyen bir devlet sisteminde, toplum refahının olduğu bir ortamda bu tür yapılar kendilerine yer bulamamaktadırlar. Kadızâdelilerin asr-ı saâdete dönme, bidatlerden kurtulma teklifleri aslında kimsenin itiraz edemeyeceği bir hakîkattir. Burada problem bidat kavramının kapsamıdır. Kadızâdelilere göre Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan dinî görünümlü her şey bidattir. Burada müslümanların birikiminin ıskalandığını ve bu tavrın hikmete uygun olmadığını, hayatın dinamizmi içinde ortaya çıkan yeni şartlarda yeni dinî yaklaşımların olabileceğinin göz ardı edildiğini söyleyebiliriz.

Yazarın dikkat çektiği önemli bir husus da, Birgivî ve onun takipçisi kabul edilen Kadızâdeliler’in felsefî ve aklî ilimler açısından kendilerini yetiştirmemiş olmaları ya da bu tür ilimleri öğrenme konusunda kayıtsız kalmalarıdır. Bu eksiklik sebebiyle yaşanan sorunları teşhis etmede ve olayları etraflıca değerlendirmede yetersiz kalarak sorunun çözümünde ilk olarak sûfîleri hedef almışlardır. Oysa toplumda ortaya çıkan bir problemin farklı boyutlarda ele alınması, incelenmesi gerekir. Toplumsal bir sorunun çözümünde indirgemeci bir yaklaşımla sorunu sadece bir nedene bağlamak, sorunu çözmek adına yapılan sığ bir yaklaşımdır.

Yazarın dikkat çektiği bir diğer husus da Kadızâdeliler hareketinden önce ortaya çıkan benzer düşünce akımlarında veya temsilcilerindeki dinî samimiyetin Kadızâdelilerde olmadığıdır. Kadızâdeliler süslü sözlerle toplumu ve devlet erkânını etkileyerek nüfuz elde etmişlerdir. Söz konusu hareket elde ettiği nüfuzu şahsi çıkar sağlamak ve rakiplerini tasfiye etmek için kullanmış fırsatçı, faydacı ve tasfiyeci bir harekettir.

Yazarın birinci bölümde bahsettiği konulardan biri de tartışmanın taraflarıdır. Üç dönemde devam eden bu tartışmaların birinci döneminde Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ve karşısında Abdülmecid Sivâsî Efendi (ö. 1049/1639), ikinci döneminde Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661 ve karşısında Abdülehad Nûrî Efendi (1061/1651), üçüncü döneminde ise Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) ve karşısında Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) yer almıştır. Birinci dönemde fikrî tartışma, ikinci dönemde fikrî tartışmanın yanında fiilî müdahale, üçüncü dönemde ise fikrî tartışma ve dönemin temsilcisi Niyâzî-i Mısrî’nin sürgüne gönderilmesi ve devlete karşı bir kalkışma olduğu kabul edilerek Kadızâdelilerin tasfiye süreci gerçekleşmiştir.

Yazar bu bölümde Kadızâdelilerle mücadele etmede sûfiler tarafından Sivâsîlerin yanında, özellikle devran konusunda, Mevlevîlerin de tepki verdiklerinden bahsetmiştir. (51-120)

“Tartışma Konularıyla İlgili Tarafların Görüşleri” adlı ikinci bölümde yazar, tartışma konularına her iki tarafın bakış açısını yansıtmıştır. Yazar bu bölümde daha çok tartışmanın ikinci döneminde Abdülehad Nûrî'nin yazdığı eserlerle Kadızâdelilerin fikirlerinin yanlışlığını, sûfilerin yaptıklarının doğruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Burada yazarın belirttiği Abdülehad Nûrî'nin, yazdığı eserlerle fikrî bir mücadele yürüttüğü konusu dikkate değer bir husustur. Abdülehad Nûrî pek çok eser (yazar Abdülehad Nûrî'ye ait kaynakçada 10 el yazması esere yer vermiştir) yazmış ve ilmî bir zeminde mücadele gerçekleştirmiştir. Abdülehad Nûrî'nin tartışılan konularla ilgili yazdığı eserlere reddiye yazılamamıştır. Bu da karşı tarafın ilmî seviyesininin yetersizliğini ortaya koyan önemli bir tespittir. Kadızâdelilerin bu tartışmada görüşlerini savunmak için çok eser yazmadıklarını ve fikrî anlamda bir mücadeleden ziyade devlet nezdinde elde ettikleri nüfuzla, baskıcı bir tutum sergileyerek hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

Yazar, bu bölümde tartışılan konuların dinin temel konularından olmadığını, eskiden beri tartışılan ihtilafli konular olduğunu belirtmiş, tartışılan konuların; sema, devran ve zikirle ilgili tasavvufî konular; Hızır'ın sağ olup olmadığı, ezan ve mevlidin makamla okunması, Hz. Peygamber'e salavat getirmenin caizliği, İbnü'l-Arabî'nin küfürle itham edilmesi gibi inanç ve ibadete ait konular ve tütün kullanmak, kahve içmek, rüşvet, namaz sonrası musafaha gibi toplumsal konular olmak üzere üç ana başlıkta olduklarını belirtmiştir.

Yazar, birinci bölümde son olarak devlet ricalinin tartışmaya yaklaşımına değinerek, daha çok denge politikası izlediklerinin altını çizmiştir. Yazar, bu dönemde Kadızâdelilerin devlet nezdinde nüfuza sahip olmakla birlikte İstanbul'da büyük camilere vaiz atamaları ile ilgili istatistiki bir bilgi vermiş, bu camilere atanan 48 vaizin 23'ünün sûfilerden olduğunu ifade etmiştir. Bu durum devletin görünüşte Kadızâdelilerin etkisi altında kaldığı anlayışına karşı sûfilerin bu topraklarda asırlardan beri var olagelen bir etkiye sahip olduklarını göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur. Burada üzerinde durulması gereken bir diğer konu da siyâsî erkin her zaman ahlâkî temeller üzerine hareket edip etmediği konusudur. Siyasî erkin, yürüttükleri siyaset gereği zaman zaman ahlâkî temellerden saptığını, faydacı bir yaklaşımla olayları değerlendirip ona göre pozisyon aldığını söyleyebiliriz.

Yazar ikinci bölümde Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında tartışma konularına ve ilgili tarafların görüşlerine yer vermiştir. Kadızâdelilerin görüşleri karşısında Sivâsîlerin görüşleri daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Dönemin tarih kayıtlarında ve günümüzde Ahmet Yaşar Ocak'a göre Kadızâdelilerin yaptıklarıyla şöhret kazanma ve mevki elde etme gayelerine sahip oldukları belirtilmiştir.

Yazar özellikle Kadızâdelilerle mücadelede pek çok eser yazan Abdulahad Nûrî'nin eserlerine çokça müracaat etmiştir. Nûrî'nin Kadızâdelilerin iddiaları, ithamları

karşısında bilimsel bir perspektifle eserler kaleme alması, sûflerin tartışmayı hangi zeminde yürüttüklerini göstermesi açısından önemli bir husustur. Fikre fikirle karşılık vermesi beklenen Kadızâdeliler, fikrî mücadele edecek bir birikime sahip olmamaları ve devlette elde ettikleri nüfuzu sûfilere karşı kolayca kullanabilmeleri sebebiyle baskıcı bir tutum izlemişlerdir. Burada Abdülehad Nûrî'nin büyük bir felsefî birikime sahip olması, ele aldığı konuları hikmet boyutu ile değerlendirmesi ve tartışılan konuların arka planını ortaya koyması onun güçlü bir birikime sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Kadızâdeliler onun yazdığı eserlere karşı reddiyeler yazamamışlardır. Mesela tartışma konularından biri İbnü'l-Arabî'nin Şeyh-i Ekber mi yoksa Şeyh-i Ekfer mi olduğudur. Kadızâdeliler Katip Çelebi'nin aktarımına göre bu konuyla çok ilgilenmemişlerdir. Katip Çelebi bu hususta “Şeyhi kafir saymaları kapı gıcirtısı ve sinek vızıltısı yerinde görüldü. İnsaflı olanlar itibar ve iltifat etmediler. Ancak sağı soldan ayıramayan kimseler, onların yaygarasına aldanıp üzerlerine gerek değilken kötü düşündüklerinden dolayı nice veballere girdiler” demiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu teorik konu; sûflerin zikirleri ve nafilâ namazları cemaatle kılmaları gibi pratiğe yönelik konular yahut kahve ve kahvehaneler gibi göz önünde olan konular kadar tartışılmamıştır. Bu da Kadızâdelilerin olayları değerlendirebilecek felsefî temelden yoksun olduklarını, İbn Arabî'yi eleştirmek adına dahi olsa onun eserlerini inceleme konusunda yetersizliklerini ortaya koyması açısından dikkat çekici bir durumdur. (121-175)

“Tartışmanın Tesirleri ve Değerlendirilmesi” adlı üçüncü bölümde yazar, tartışmanın taraflarının ortaya koymak istediği toplum modeli, Kadızâdeliler ve Sivâsîler'in arasındaki farklar ve tartışmanın edebiyata yansımaları konularına temas etmiştir. Yazar, zâhirî bir bakış açısı ile olayları değerlendiren Kadızâdeliler ile zâhirin yanında bâtinî bir perspektifle olayları değerlendiren sûflerin aynı noktada buluşmalarının mümkün olmadığını, her iki grubun kendine ait bir metodoloji ve kavram dünyası ile olayları anladığını, anlamlandırdığını belirtmiştir. Ayrıca iki grubun üzerinde birleştiği; bidatlerden uzaklaşma, ehl-i sünnet çizgisinde olma gibi hususlarda bile farklı anlayışlara sahip olduklarına dikkatimizi çekmiştir.

Yazar, Kadızâdelilerin zâhirci, ötekileştirici ve tekfir edici zihniyetinin günümüz dünyasında da ortaya çıkan kimi akımlarda tezahür ettiğini ve bu hususun dünyada İslâm ve müslüman imajına büyük zarar verdiğini belirtmiştir. Yazarın tarihi seyrini verdiği ve 17. yüzyıl Osmanlı'sında değerlendirdiği konuyu günümüz dünyasında kimi müslüman gruplar bağlamında gündeme getirip güncel taşıması takdire şayan bir durumdur. Son 20-30 yıldır müslümanlar tarafından ortaya konan bu tarz ötekileştirici ve dayatmacı din anlayışının dünyada müslüman imajını zedelediği, müslümanların sahip olmadıkları ya da olmamaları gereken özelliklerle yanyana zikredildiği hakikati ile karşı karşıyayız. Tarih boyunca yanlış din algısının ne tür sonuçlara sebep olduğunu görmek açısından güncel ile Kadızâdeli zihniyeti arasında kurulan bu bağlantı önemlidir.

Yazar, Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki farkları 15 maddede özetlemiş ve Paul Ricaut'un Kadızâdelilerle ilgili kendi düşüncesi dışındakileri hor gören bir zihniyet olarak

tanımladığı Kadızâdeliler ve sûfîlerin devlete bağlılıklarına dair şu tespiti yapmıştır. “Kadızâdeliler, bazı tespitlerinde haklı olmakla birlikte, şeriat müdafaası ve asla dönüş çağrısı altında uzun yılların birikiminin ve geleneğin eleştirisini yaparken, sûfîlerin yahut Sivâsîlerin geleneğin savunucusu olduklarını ve muhafazakâr bir duruş ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Bu dönemde sufilerin temsilcisi Sivâsîlerin zor durumda kaldıkları anlarda dahi devletin aleyhine bir tutum takınmadıklarını, bilakis devletin bekası için dua ettiklerini görmekteyiz. Konuya ilmî açıdan baktığımızda, yazdıkları eserler ve fikri tutarlılıkları ile sûfîlerin tartışmanın her üç döneminde de daha yüksek bir performans gösterdiklerine şahit oluyoruz.”

Yazarın bu bölümde temas ettiği konulardan biri de Kadızâdelilerin önerdiği toplum modelidir. Özetle söyleyecek olursak Kadızâdeliler; hikmetten yoksun şekle önem veren, toplumun sorunlarının çözümünde asr-ı saâdetteki din anlayışına dönme ve o dönemden sonra ortaya çıkan dinî görünümü her şeyi bidat olarak kabul edip onlardan kurtulmanın gerekliliğini seslendiren ve bunun neticesi olarak estetik ve sanat anlayışından uzak bir medeniyet tasavvurunu öngören, dinin aslına taalluk etmeyen konuların en önemli konularmış gibi gündeme getiren bir din anlayışını topluma model olarak sunmuşlardır.

Yazarın üçüncü bölümde gündeme getirdiği son konu, tartışmanın dönemin edebiyatına etkisidir. Bu başlık altında özellikle sûfîler tarafından tartışma konusu olan tütün, sema, devran ve rüşvet konuları dönemin şiirlerinde kendilerine yer bulmuştur.

Kitabın geneli üzerinde bir değerlendirme yapacak olursak; yazarın 17. yüzyıl Osmanlı'sında yaklaşık bir asır süren bir tartışmayı tarihi arka planı çerçevesinde ortaya koyması, Kadızâde zihniyeti ve benzerlerinin devletin zaafa uğradığı ve toplumsal sorunların arttığı dönemlerde kendilerine zemin bulduklarına dair tespiti önemlidir. Demek ki, benzer toplumsal sorunların olduğu dönemlerde benzer problemler gün yüzüne çıkmaktadır.

Yazarın dikkatimizi çektiği bir başka konu toplumsal bir sorunun tek boyutlu ele alınamayacağı gerçeğidir. Dinî görünümü bu tartışmanın veya buna benzer tartışmaların doğru anlaşılabilmesi için siyâsî, ekonomik ve sosyal boyutlarının da göz önünde tutulması gerekir.

Bu tartışmada baskıcı ve tasfiyeci bir din anlayışının uzun vadede topluma fayda sağlamadığı ve toplumda karşılık bulmadığı konusu da dikkate değer bir durumdur. Baskıcı ve dayatmacı din anlayışının geçmişte olduğu gibi, günümüzde de müslüman ve İslâm imajına büyük zarar verdiğini hatırlamamız açısından kitap önemli bir içeriğe sahiptir.

Yazarın özellikle sûfîlerin görüşlerini onların eserlerinden hareketle gündeme taşıması, konunun taraflarından birisi olan sûfîlerin birincil kaynaklarında tartışma konularının nasıl değerlendirildiğini görmemiz açısından önemlidir.

Bu konu ile ilgili tezler ve makaleler yazılmış olmakla birlikte yazarın geçmişten günümüze bu konuyu ele alan kaynakları kullanması, özellikle sûfîlerin kaynaklarını

yoğun bir şekilde kullanarak sūfî bakış açısını ortaya koyması, konunun tarihî arka planını sistematik olarak ele alması, yeri geldikçe güncelle bağlantı kurarak yorumlaması sebebiyle bu kitap literatürde önemli bir boşluğu doldurmuştur diyebiliriz. Bu çalışmanın kitap olarak basılması, onu bu alanda yapılan çalışmalardan farklı kılan bir husustur.

Kitapta İstanbul'da Sivâsîlerin öncülüğünde yürütülen mücadelede Mevlevîlerin de mücadelede yer aldığı belirtilmişse de diğer tarîkat erbabının bu tartışmanın neresinde yer aldığına dair bilgilere pek yer yer verilmemiştir. Kitapta şeyhülislamın genellikle sūfîlerin yanında olduğu aktarılmaktadır. Devlet erkânının zâhiren Kadızâdelilerle olmakla birlikte gönüllerinin sūfîlerin yanında olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Hem devlet erkânının hem de ulemânın bir kısmının ve şeyhülislamın sūfîlerin yanında durması, bu tartışmanın İstanbul merkezli olmasında etkili olmuş olabilir. Bu sebeple de İstanbul dışındaki sūfîlerin ve ulemânın bu tartışmaya dahil pek olmamıştır denebilir.

Necdet Yılmaz'ın 17. yüzyıl Osmanlı'sında tasavvufî hayatı inceleyen kitabında İstanbul'daki bazı sūfîlerin bu tartışmayla irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Halvetiyye'de Şâbâniyye kolunun Karabaşîyye şubesinin kurucusu Karabaş-ı Velî Pîr Ali Alâeddin-i Atvel (ö. 1097/1685) 1679 senesinde bir vaazı bahane edilerek Limni'ye sürgüne gönderilmiştir.⁴ Bu durumda Karabaş-ı Velî'nin şahsında meşâyih olan rağbetten rahatsız olan âlim geçinen kişilerin etkisi vardır. Bir başka örnek Hasan Ünsî Efendi'nin bulunduğu zikir meclisinin rahatsız edilmesidir.⁵ Yine tartışma konularından biri olan sema hakkında bu yüzyılda yaşayan bazı şeyh efendilerin eserlerinin olması, onların da tartışmanın içinde olduklarına dair ipucu verebilir. Dönemin güçlü sūfîlerinden Aziz Mahmud Hüdâyî'nin semâ hakkında yazdığı risâle buna örnek olarak verilebilir.

Kaynakça

Baz, İbrahim. *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Altı Aylık Akademi Uluslararası Araştırma Dergisi*, ss. 15-70.

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, İstanbul: OSAV Yayınları, 2. Basım, 2007.

⁴ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet ve Ulema*, 105.

⁵ Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sûfîler, Devlet ve Ulema*, 112-113.